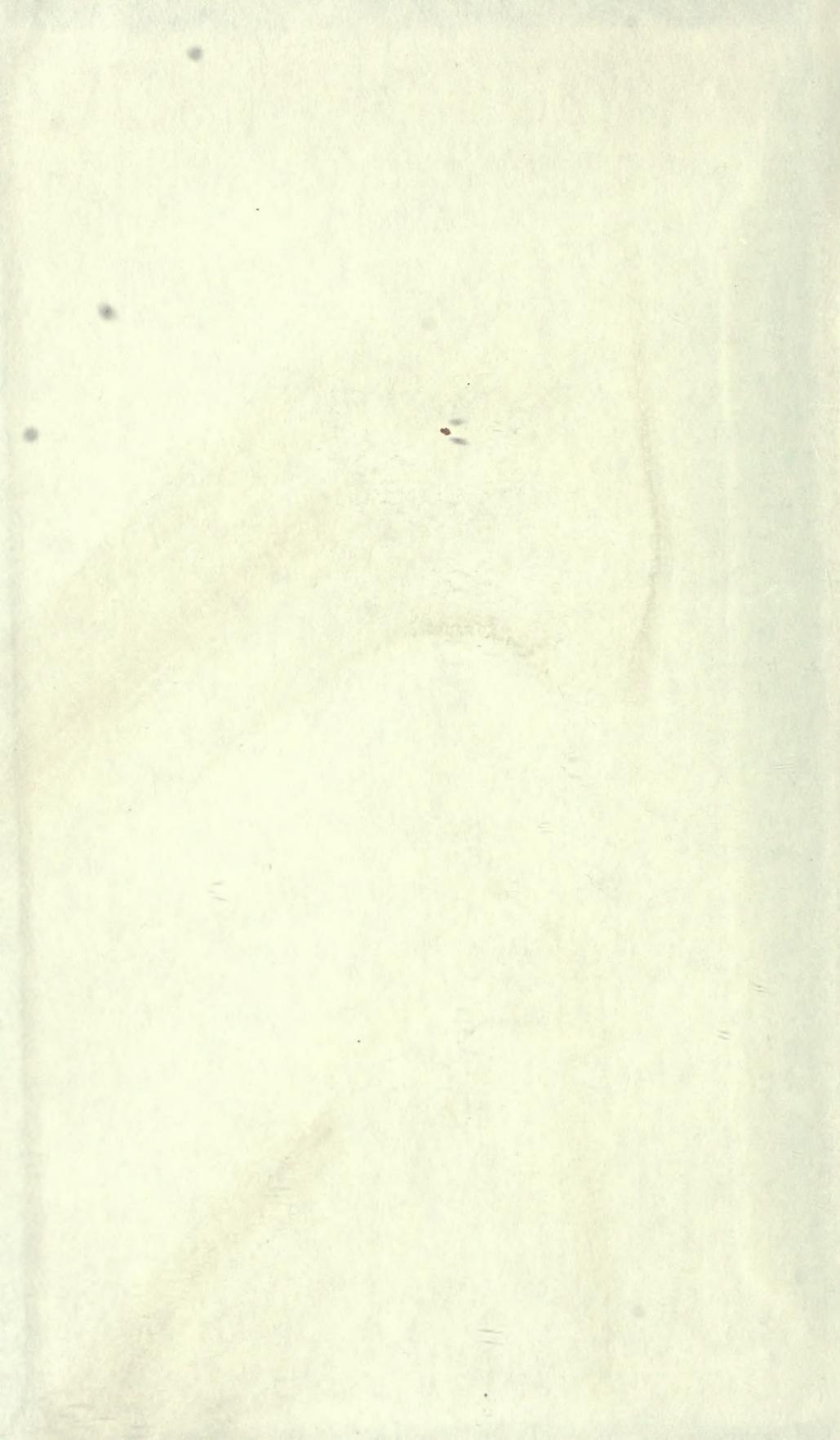


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00387451 8





Digitized by the Internet Archive  
in 2008 with funding from  
Microsoft Corporation



ŒUVRES DE AUGUSTE BARTH

---

TOME QUATRIÈME

---

COMPTE RENDUS ET NOTICES

(1887-1898)



QUARANTE ANS D'INDIANISME

---

ŒUVRES  
DE  
AUGUSTE BARTH

Recueillies à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire

---

TOME QUATRIÈME

COMPTES RENDUS ET NOTICES

(1887-1898)

---

PARIS  
ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE, 28

—  
1918

BL  
2001  
B37  
1914  
Z4



# COMPTES RENDUS ET NOTICES

---

**Les Civilisations de l'Inde**, par le Dr Gustave LE BON, chargé par le Ministère de l'Instruction publique d'une mission archéologique dans l'Inde. Ouvrage illustré de 7 chromolithographies, 2 cartes et 350 gravures et héliogravures, d'après les photographies, aquarelles et documents de l'auteur. Paris, Firmin Didot et C<sup>ie</sup>, 1887. vii-743 pp. in-4.

(*Revue critique*, 25 avril 1887.)

[313] A plusieurs reprises déjà, le Dr Le Bon a entretenu le public de son voyage dans l'Inde. Au cours même de sa mission, le journal *le Temps*<sup>1</sup> a inséré de lui une série de lettres écrites de verve, *inter medias res*. La *Revue scientifique*<sup>2</sup> a publié son exposé d'une méthode expéditive pour effectuer le lever et la mensuration des monuments. Un récit très intéressant de sa visite au Népal a paru, accompagné d'admirables gravures, dans *le Tour du monde*<sup>3</sup>. L'ensemble des résultats de sa mission se trouve déposé au Ministère sous la forme de 5 volumes in-folio, comprenant plus de 400 planches et photographies. Le présent ouvrage en est en quelque sorte le résumé mis à la portée du grand public ; mais un résumé présenté sans aucune sécheresse, en un récit animé, souvent brillant, encadré avec art de considérations générales d'une justesse parfois contestable, mais toujours intéressantes, parce que l'expérience directe y a fourni sa part.

Les livres richement et solidement illustrés sur l'Inde n'ont pas

1. N<sup>os</sup> des 8 et 16 janvier, 21 février et 8 avril 1885.

2. N<sup>o</sup> du 11 juillet 1885 : *L'étude de l'Inde monumentale. La méthode*. Aussi tiré à part.

3. Livraisons 1318-1320, avril 1886 : *Voyage au Népal par le Dr Gustave Le Bon*. Quelques-uns des bois de cette publication sont reproduits dans le présent volume. Avec les chromolithographies, ce sont à peu près les seules planches qui ne soient pas obtenues par des procédés directs, ne laissant rien à l'interprétation de l'artiste.

fait défaut en ces derniers temps. Pour ne pas sortir de France, je ne rappellerai que les relations de voyage de MM. Grandidier et Rousselet, publiées par la maison Hachette, où la partie artistique est irréprochable. Aucun de ces livres n'approche pourtant sous ce rapport de la perfection [314] atteinte dans le volume de M. L. B., qui est hors de pair, tant pour le nombre et le choix méthodique des planches, que pour leur admirable exécution. Sauf un très petit nombre, ces planches sont en effet la reproduction directe, absolument exacte, des épreuves photographiques, et, bien qu'imprimées typographiquement, elles ont la valeur de ton et d'effet des originaux. On n'y trouve presque pas de trace de cette couleur terne et grise qui dépare d'ordinaire les produits de la photogravure en relief. Au fini de la photographie, elles joignent, au contraire, toute la vigueur de la taille douce, dont l'emploi serait revenu trois ou quatre fois plus cher, au bas mot. Comme perfection de procédé, je ne connais rien, je ne dirai pas de mieux, mais d'aussi bien réussi que les vues, par exemple, de Bénarès, des gorges de la Narmadâ, de la colline d'Ajantâ, des rochers de Mahâvellipour, qui se trouvent aux pages 19, 27, 191 et 431. Les chromos, sauf les deux derniers, qui représentent des objets de costume et de mobilier, sont médiocres. Mais tout le reste est excellent : tout au plus le format aurait-il pu être parfois un peu moins réduit. Ces planches comprennent 4 séries : vues générales et paysages, 20 pl. ; types de races et de costumes<sup>1</sup>, 45 pl. ; monuments, 242 pl. ; objets d'art industriel, 50 pl. De ces 4 séries, la 3<sup>e</sup>, celle des monuments, est la plus importante et la plus instructive. Elle comprend des spécimens bien choisis de l'architecture et de la sculpture<sup>2</sup> de toutes les régions et de toutes les époques de l'Inde, depuis le temple à demi-chinois du Népal, jusqu'aux grandes pagodes de l'extrême Sud ; depuis la caverne à peine dégrossie et le stûpa massif des premiers siècles, jusqu'au palais et aux sanctuaires con-

1. L'auteur a indiqué parfois la provenance de celles de ces planches qui ne lui appartiennent pas en propre ou qui ne sont pas inédites. Il aurait dû le faire toujours. La plupart de ses types de races, par exemple, sont la reproduction de photographies déjà publiées, soit sous les auspices du gouvernement de l'Inde, dans la grande collection *The People of India* (1868-1875, huit volumes in-folio), soit ailleurs et en France même. Pour les paysages et les monuments, l'identification est plus difficile : mais, là aussi, il m'a semblé parfois rencontrer une figure de connaissance.

2. La série des sculptures est fort belle. La peinture, comme de juste, tient moins de place. Il est à regretter pourtant que l'auteur n'ait pas ajouté à ses spécimens des fresques d'Ajantâ l'admirable composition du « prince mourant ».

temporaires. Il n'est pas un indianiste qui ne doive de la reconnaissance au D<sup>r</sup> L. B. pour ce riche apport de documents, auquel on ne peut comparer jusqu'ici que les diverses collections de photographies publiées sous les auspices de l'administration anglaise<sup>1</sup>, toutes d'un prix nécessairement élevé et dont l'ensemble ne se trouve peut-être au complet qu'au musée de South-Kensington.

[315] Quel dommage que toutes ces belles images ne soient pas accompagnées d'un véritable texte, et combien je regrette, en les parcourant, de seulement entrevoir le livre qu'il eût été si facile à l'auteur de nous faire, s'il avait bien voulu raconter et décrire davantage, livre charmant, instructif, utile à tous, au spécialiste comme au grand public, et parfaitement vendable, puisque chacun y eût trouvé son compte. M. L. B. a l'expérience des voyages. Il est excellent observateur et il sait faire voir aux autres ce qu'il a vu lui-même. Nous n'aurions certainement pas perdu notre temps avec lui, même à le suivre par les routes battues. A plus forte raison nous serions-nous attachés à lui quand il prend par les sentiers écartés ou qu'il s'engage en plein désert. Mais c'est lui qui se dérobe et qui nous fausse compagnie. C'est ainsi qu'il nous apprend qu'il a visité, à 19 kilomètres d'Oudeypour, une cité ruinée et déserte du nom de Nagda, qui a conservé un admirable groupe de temples, et il nous en rapporte même 4 images, mais pas le moindre renseignement qui puisse nous éclairer davantage. Nous avons vaguement connaissance de plusieurs agglomérations semblables de ruines dans un rayon de quelques lieues autour d'Oudeypour : mais les noms diffèrent, et, comme cette région est restée jusqu'ici en dehors du cercle d'opérations de l'*Archæological Survey*, que, de plus, la feuille d'Oudeypour manque encore à la carte du *Trigonometrical Survey*, nous n'avons aucun moyen d'identifier ce site de Nagda. Quelques indices le feraient chercher à Tambanagar, le Saint-Denis des râjas d'Oudeypour ; mais la position qu'il occupe sur la petite carte de M. L. B. s'y oppose. Quelle bonne occasion c'était là pour l'auteur de nous donner un peu de topographie, de synonymie, d'archéologie locale, même légendaire,

1. Celles du D<sup>r</sup> L. B. l'emportent toutefois sous deux rapports : il ne s'y trouve pas de non-valeurs, et, grâce à un procédé aussi simple qu'ingénieux, elles donnent la mesure des monuments avec une approximation suffisante. Il convient d'ajouter que, grâce aux progrès réalisés dans l'application de la lumière artificielle à la photographie, M. L. B. a pu donner une intéressante série de vues d'intérieurs, dont la reproduction était impossible auparavant.

quelques souvenirs enfin personnels et précis, lui eût-il fallu pour cela sacrifier plusieurs pages de considérations sur Manu et sur les proverbes du Pañcatantra. Est-ce à dire que je reproche à l'auteur de ne pas avoir écrit une simple relation de voyage ou un livre à l'usage des érudits qui ne s'intéressent qu'au détail? Nullement. M. L. B. est un penseur : il demande aux choses leur théorie, et ce serait mutiler son livre, le priver de quelques-unes de ses plus belles pages, que d'en retrancher les vues générales de philosophie historique. Mais que d'occasions il aurait eues de nous les présenter au cours même de ses expériences, avec infiniment plus d'à-propos et, ajouterai-je, avec ce correctif que comporte le voisinage des faits et qui manque toujours un peu à l'exposition *ex-professo*.

Mais il ne s'agit pas du livre qu'aurait pu, et que, selon moi, aurait dû faire M. L. B. : il s'agit de celui qu'il a fait. Ce livre est fort bien dénommé par le titre : c'est bien un essai de restitution des diverses civilisations qui se sont succédé dans l'Inde depuis les origines jusqu'à nos jours. Quelles sont les raisons qui ont pu déterminer M. L. B. à tenter une aussi grosse entreprise, avec un bagage, en somme, assez léger? Peut-être la légèreté même du bagage en est-elle une. Mais j'en vois [316] deux autres : l'une tout à l'honneur de l'Inde et de M. Le Bon. L'Inde a fait visiblement sur l'auteur une impression vive et profonde. En présence de cette infinie diversité des hommes et des choses, de ce mélange d'institutions, de croyances, de coutumes séparées chez nous par des siècles et qui vivent là-bas côte à côte, il a eu pour ainsi dire la vision du passé. Comme jadis à Volney, le génie de l'histoire est venu lui parler parmi les ruines, et c'est une sorte de révélation qu'il s'est senti la mission de nous apporter. Et ici nous touchons à sa troisième raison : c'est qu'il croit beaucoup de choses plus neuves qu'elles ne sont en réalité. Les indianistes, nous dit-il, ont bien écrit sur tout cela ; mais n'ayant pas vu l'Inde, ils n'y ont pas compris grand'chose<sup>1</sup>. Quant à une véritable synthèse, elle resterait encore à essayer. Faut-il apprendre à M. L. B. que Lassen,

1. *Non cuivis homini contingit adire Corinthum*, hélas oui ! Mais M. L. B. ne sait-il donc pas que les quatre cinquièmes au moins des indianistes, non seulement ont visité l'Inde, mais y ont vécu, la plupart, pendant plus d'années qu'il n'y a passé de mois ? Il y a pourtant un fond de vérité dans ce reproche. Les professeurs de sanscrit nous ont fait parfois une singulière histoire de l'Inde, et quelques chapitres de cette histoire sont venus, de ricochet en ricochet, se loger jusque dans le volume de M. Le Bon. Il est vrai que beaucoup d'*old Indians* ont été moins sages encore.

un fort savant homme, a travaillé toute sa vie à une synthèse semblable; qu'Elphinstone, un érudit doublé d'un penseur, d'un artiste et d'un homme d'État, a tracé de l'Inde ancienne un tableau qui est resté un modèle, bien que certaines parties en aient vieilli; que M. Hunter, avec sa rare expérience de l'Inde contemporaine, a essayé d'en faire autant pour l'époque moderne? Des résumés et des généralités sur l'Inde, mais nous en avons jusqu'à des manuels, M. L. B. ne l'ignore pas. C'est précisément parce que j'estime pour le moins aussi haut que lui les mérites de l'observation directe, de l'autopsie, comme disent nos voisins, que je regrette l'ouvrage dont je parlais tout à l'heure, et que j'aurais voulu trouver chez lui un peu plus de souvenirs personnels, un peu moins de ce qu'il a pu recueillir à la hâte dans des livres après son retour.

J'ai dit, car avec quelque expérience on ne s'y trompe pas, que le bagage de l'auteur était léger et ramassé un peu à la hâte. Je m'empresse d'ajouter qu'il s'entend merveilleusement à en tirer parti. Les erreurs matérielles, les fautes proprement dites, tant de commission que d'omission, ces multiples méprises auxquelles les plus prudents n'échappent pas toujours dans un sujet qu'on ne possède pas à fond, sont relativement rares chez lui, et pour peu qu'on soit au courant des questions, on admirera le bonheur, ou, pour être juste, le tact, le vrai sens historique avec lequel il a su éviter les pièges et passer à côté des fondrières sans y verser. Il n'a pas réussi à ne pas s'embourber un peu à propos du Veda<sup>1</sup>;

1. Les Aryens védiques n'auraient connu que la famille et la race. Aucun groupe intermédiaire de tribu, de classe, de gouvernement, ne les séparaient. Ni riches, ni pauvres; tous égaux. La religion elle-même n'était que le culte de la race et de la famille. Les dieux se confondaient avec les ancêtres, et les sacrifices à ces ancêtres, les banquets funèbres étaient le centre du culte. Tout ce tableau, maîtremment fait du reste, est de pure fantaisie. L'auteur a de même beaucoup exagéré les scrupules de ces peuples à l'endroit de la pureté du sang. S'unir à une étrangère, corrompre la pureté de la race, c'était perdre à jamais la parenté qui rattachait tout Aryen à Agni. Ils auraient même eu la notion fort nette des funestes effets physiologiques et moraux du métissage. Sans doute, comme tous les peuples, ils avaient leur orgueil national et ils maudissaient leurs ennemis. Mais alors, comme dans la suite, même après la rédaction des çâstras, ils ne se faisaient pas faute de prendre parmi les populations vaincues, sinon leurs femmes, du moins leurs concubines. Leurs livres ne le diraient pas, qu'on le lirait dans les traits de leurs descendants et rien qu'à la couleur de leur peau. — L'Aryen une fois ainsi dépeint, l'auteur ajoute qu'il était optimiste. Il faut en conclure sans doute que, à ses yeux, le pessimisme si profondément empreint dans la pensée hindoue est un trait touranien. Il est assez singulier que M. L. B., qui n'est pas un fanatique de la race aryenne et qui a fort bien vu que ce n'est pas le même sang qui coule dans les veines des Hindous et dans les nôtres, se soit laissé entraîner à ces exagérations. Mais ce n'est pas le seul cas où l'observation juste du

mais il n'a eu garde de se fourvoyer dans l'exploitation de la légende [317] épique, et si, au début, il a pris quelque part, chez M. Wheeler, je suppose, son Râma faisant la conquête de Ceylan quinze cents ans avant Jésus-Christ, il n'y est plus revenu dans la suite, où il a suivi de meilleures autorités. Il a eu tort de nier l'existence de la féodalité dans l'Inde<sup>1</sup>; mais sa description du régime bien autrement important du clan, description qu'il a empruntée aux admirables *Études* de sir Alfred Lyall, est excellente : elle serait même absolument irréprochable, s'il n'avait pas confondu le clan râjpoute et l'état râjpoute, deux choses bien différentes, même dans le Râjasthan<sup>2</sup>. Il a estimé au-dessous de leur valeur l'importance et le nombre des inscriptions<sup>3</sup>, et il [318] a

voyageur ait été troublée chez lui par les données de la lecture. Le fait est que nous n'avons aucun moyen de nous prononcer sur la pureté de sang des Aryens védiques. Nous ne savons pas davantage si le Veda a été ou non, à l'origine, la propriété commune des populations de langue aryenne de l'Inde, et si d'autres tribus de même langue n'y ont pas précédé celles dont faisaient partie les rishis.

1. Elle s'y est développée autrement que chez nous ; le fief n'y est pas sorti de l'alleu ; mais le fief y a existé presque jusqu'à nos jours et dans ses formes les mieux caractérisées, par exemple en ce qui regarde les immunités.

2. La petite notice que « vers le IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, l'Inde fut envahie par un peuple aryen, les Râjpoutes », doit être marquée d'un triple point d'interrogation. Nous n'en savons absolument rien.

3. Il parle de « quelques inscriptions » pour une époque où le nombre seul de celles qui sont dès maintenant cataloguées et qui ont une portée historique, se chiffre par milliers. — A ce propos, je suis obligé de dire que M. L. B. n'a pas été juste pour les efforts du gouvernement anglais et pour l'*Archæological Survey*. Sa propre œuvre et celle qu'a fondée et si longtemps dirigée le général Cunningham, ne doivent pas être comparées, car leur objet est différent. Photographier et faire graver des monuments pour le plus grand bien de ceux qui ne peuvent pas y aller voir, est une excellente besogne. Reconnaître et déterminer les anciens sites, faire des fouilles, déblayer des ruines, rassembler des monnaies, des statues, des bas-reliefs, copier des inscriptions, prendre note des traditions locales, en est une autre et plus nécessaire. Si M. L. B. a pu dater approximativement la plupart de ses monuments, c'est aux recherches de l'*Archæological Survey* qu'il le doit, aux points de repère et aux cadres en quelque sorte qu'elles ont fournis. Je ne partage pas non plus son dédain pour les plans géométriques et les esquisses où l'on se borne à reproduire des détails reconnus comme caractéristiques. Ils ne sauraient tenir lieu de la vue pittoresque, d'accord ; mais celle-ci ne les remplace pas davantage. Il y a eu progrès d'ailleurs ; l'élément pittoresque n'est plus sacrifié dans les publications qui se rattachent directement ou indirectement au *Survey of Western India* dirigé par M. Burgess. S'il y a des réserves à faire, ce n'est donc pas sur la direction même imprimée à ces travaux ; c'est plutôt sur la façon dont ils ont été parfois exécutés. Ainsi que l'observe M. L. B., le mauvais goût y frise parfois le vandalisme. On croit rêver en lisant, par exemple, dans le dernier volume, le XXII<sup>e</sup>, la restauration de certain Buddha colossal trouvé à Kasia. On voudrait aussi y voir plus de critique et d'exactitude. Sous ce rapport, l'épithète de « sûrs » décernée par M. L. B. aux documents consignés dans les volumes de *Survey* n'est pas précisément celle que je voudrais leur appliquer.

exagéré la pauvreté de l'Inde en livres historiques ; mais il a eu le sentiment très net et très salutaire des mirages trompeurs que présente la tradition écrite des Hindous : il ne s'est pas laissé séduire par l'histoire qu'on en a parfois tirée et qui a cours encore dans bien des publications.

Cette prudence est d'autant plus méritoire chez M. L. B. que, par tempérament, il est ami des hardiesses. Il est enclin à forcer la note, à abuser de la formule ; il aime à éclairer l'histoire particulière avec des théories générales et, à cet effet, il lui arrive parfois de savoir au delà de ce que nous pouvons légitimement connaître. On trouve chez lui des arrêts comme celui-ci : les phases d'une société sont la famille, la tribu, le clan, la féodalité, la nation. Inutile de lui objecter que bien des nations n'ont jamais connu ni le clan, ni la féodalité, car il ne l'ignore pas. Je dois pourtant lui faire observer que, pour les deux premiers stages, sa doctrine paraît retarder. Dans l'école, on s'accorde maintenant à renverser l'ordre, à placer la tribu avant la famille, et il devrait, ce semble, être lui aussi de cet avis, puisqu'il admet l'universalité primitive du matriarchat polyandrique, tel qu'il subsiste chez les Nairs du Malabar<sup>1</sup>, régime qui suppose la tribu, mais duquel la famille peut tout au plus *sortir*. La caste aussi a pour lui moins d'obscurités que pour bien d'autres : il en connaît l'origine<sup>2</sup> et l'évolution ; il sait que les vaïçyas sont des Touraniens et les çûdras des tribus à peau noire. Ceux qui ont étudié la question en détail, ne trouveront pas qu'il l'ait grandement éclaircie<sup>3</sup>.

[319] Ceci m'amène à dire quelques mots de la partie ethnographique de l'ouvrage. M. L. B. a beaucoup étudié la question des

1. C'est là-bas, selon lui, que nous pouvons étudier les institutions de nos premiers ancêtres. J'espère, pour ma part, qu'on n'en fera rien et que, tout en comparant les choses, on voudra bien les laisser chacune à sa place.

2. Elle serait à chercher dans la volonté parfaitement consciente des anciens législateurs désireux d'opposer une barrière aux funestes résultats du mélange d'éléments ethniques par trop dissemblables.

3. M. L. B. a traité d'une autre question encore, sur laquelle il a été beaucoup écrit au point de vue évolutionniste, celle de la propriété collective dans l'Inde, et il l'a fait avec prudence et modération, ce dont je lui sais beaucoup de gré. Pour le patrimoine indivis entre les membres d'une même famille, si haut que nous remontions, nous trouvons en face de lui la propriété individuelle parfaitement établie et sur le même pied. Quant à la propriété collective du village, elle a toujours été sporadique et, là où elle n'est pas la conséquence forcée de la nature même de l'exploitation du sol, pâture, rizières, etc., elle paraît être due à des circonstances historiques secondaires. Rien ne nous en garantit la haute antiquité.

races. Il en a traité dans un ouvrage spécial<sup>1</sup> et il l'a reprise dans sa *Civilisation des Arabes*<sup>2</sup>. Il s'est formé, à cet égard, des vues arrêtées, qui ne manquent pas d'originalité, qui n'ont, en tout cas, rien de banal et sont dignes du plus sérieux examen. Pour lui, les races répondent à ce que sont les espèces en histoire naturelle. Elles ne se reconnaissent ni à la nationalité, ni à la religion, ni à la langue, ni même aux caractères anatomiques. Leur unique critérium est un ensemble d'aptitudes intellectuelles et morales confirmées par l'hérédité, un certain état mental constituant le génie de la race, lequel est indélébile. On trouvera peut-être que c'est là un signe distinctif bien vague pour une chose aussi nettement tranchée que des espèces. Mais je n'ai pas le temps d'examiner ici ces théories de M. L. B. ; j'aurai à montrer plus loin quelles conclusions, à mon sens, exagérées, il en a tiré pour le prochain avenir de l'Inde. Pour le moment, je me contente de faire observer qu'elles ne se rattachent pas bien au tableau qu'il nous présente ensuite des races de l'Inde. C'est une doctrine abstraite, sans la contre-épreuve de la réalité, un programme en quelque sorte, auquel il ne manque que la pièce. M. L. B. énumère, en effet, bien des races dans l'Inde, mais il ne nous en montre qu'une : en fait d'état mental, il n'est question chez lui que de l'état mental des Hindous<sup>3</sup> « in globo ». Et il ne pouvait pas en être autrement, car ces races sont avant tout des entités linguistiques. Aryens, Dravidiens, Kolariens, Tibeto-Birmans, etc., diffèrent bien parfois par leurs traits et surtout par leur degré de civilisation ; mais leur classement est l'œuvre de linguistes travaillant sur des vocabulaires et sur des grammaires, et se souciant la plupart médiocrement du génie des races. Où le critérium de la langue fait défaut, il reste parfois une tradition, plus rarement un vrai témoignage historique : au delà s'ouvre le champ de l'hypothèse pure. Pour M. L. B., les Koulis de Gujarât sont des Kolariens, les Bhills des Dravidiens : en réalité, on n'en sait rien, puisque ces tribus ne parlent plus leur langue. Quant aux Touraniens, dont l'auteur fait une si grande consommation, Touraniens-Protodravidiens, Toura-

1. *L'homme et les sociétés. Leurs origines et leur histoire*, 1881, 2 vol. in-8°.

2. 1884. Un volume in-4°.

3. Comme morceau littéraire, ce tableau de l'état mental des Hindous est bien élevé. Comme exactitude, la peinture est sans doute un peu poussée à l'effet : mais, autant que j'en puis juger pour avoir pratiqué les Hindous dans leurs livres, les traits sont justes, bien choisis et bien observés.

niens-Dravidiens, Touraniens venus par la porte touranienne, c'est-à-dire la vallée d'Assam, Touraniens venus par la porte aryenne, c'est-à-dire la vallée de Kaboul<sup>1</sup>, l'ethnographie positive n'a rien à faire de tout [320] cela ; car, ainsi employé, le nom n'est plus qu'un mot<sup>2</sup>. Je n'en veux retenir qu'un point fort bien vu par M. L. B. et auquel il paraît être arrivé indépendamment, bien qu'il n'ait pas été le premier à l'établir, c'est que les Aryens de l'Inde ne sont frères que par la langue de ceux de l'Occident et qu'ils s'y sont mêlés ou ont achevé de s'y mêler profondément à des peuples d'une toute autre descendance. D'où venaient ceux-ci et quels étaient-ils ? dravidiens, aborigènes, malais ? Nous n'en saurons peut-être jamais rien. Mais sûrement ce n'étaient pas des Touraniens, comme le veut M. L. B., et il n'est guère plus probable qu'ils soient venus du nord-est, par sa porte touranienne ; car ils avaient la peau brune ou noire, les cheveux bouclés, les pommettes peu saillantes, les yeux bien dégagés et fendus droit.

Je ne suivrai pas M. L. B. dans son appréciation de la littérature et de l'art hindous. L'une n'est pas son fort et sur l'autre il a été infiniment trop avare de ses souvenirs<sup>3</sup>. Pour les religions, je ne

1. M. L. B. donne ces deux termes comme étant les dénominations « anglaises » pour ces deux vallées ; il aurait bien dû nous dire de qui il les a pris. J'ai bien souvenir de les avoir rencontrés quelque part ; mais, à coup sûr, ce ne sont pas des expressions reçues dans la science anglaise, et c'est lui faire un méchant cadeau que de les lui endosser à ce titre.

2. Les Touraniens ont été introduits dans l'ethnographie de l'Inde à deux titres : 1<sup>o</sup> comme ancêtres des peuples dravidiens, à cause de certaines affinités linguistiques qu'on a cru saisir entre les langues dravidiennes et les langues parlées par les nomades de l'Asie centrale. Ces affinités restent encore à prouver. Les seules qui paraissent bien établies, nous reportent au nord-ouest, chez les Brahuis de l'Afghanistan. Les Dravidiens étant presque noirs et les Touraniens blancs ou légèrement jaunes, il ne pourrait s'agir, du reste, que d'une parenté linguistique ; — 2<sup>o</sup> comme résidu des hordes qui ont dominé pendant plusieurs siècles dans le nord-ouest de l'Inde, hordes sans doute fort mêlées, mais dont le noyau paraît avoir été formé par des tribus tartares. Ces envahisseurs qui ont certainement été fort nombreux, ont dû faire souche dans le pays. Des ressemblances de noms propres ont fait chercher leurs débris chez divers peuples du Penjab ou de l'Hindoustan, notamment chez les Jâts. Mais jusqu'ici nous n'avons rien de positif sur ce sujet.

3. Je m'étonne que M. L. B., qui admire si vivement l'art hindou, ne soit pas plus indulgent pour la littérature. Celle-ci est pourtant bien la sœur de l'autre. Ils ont mêmes qualités et mêmes défauts ; même fini minutieux dans le détail, dans la main-d'œuvre ; même faiblesse dans l'ensemble, où ils ne connaissent guère d'autre procédé que l'amoncellement. A mon sens, le Râmâyana est l'exact pendant du Kailâsa. Il est vrai que l'un ne peut pas, comme l'autre, l'embrasser d'un seul regard. Mais en pareille matière, il ne faut pas juger sur la simple impression. Bien que toujours encore sous le charme, l'auteur n'a pourtant pas reproduit la proposition faite par

m'attacherai qu'à ses jugements sur le bouddhisme, où il a mis le plus du sien. Sur deux points, ses vues s'écartent nettement de ce qu'on lit dans beaucoup de livres : il établit que le bouddhisme n'a pas été une religion sans divinités, et qu'il n'a pas été extirpé violemment de l'Inde par le fanatisme de la caste sacerdotale. M. L. B. croit avoir lu cela dans les temples [321] d'Ellora et du Népal. Il serait parti avec la pleine persuasion que le bouddhisme était une religion athée, absolument distincte des autres cultes hindous, et il aurait été fort étonné, en arrivant là-bas, d'y trouver des sanctuaires remplis d'idoles et parfois des mêmes idoles que celles des temples brahmaniques. Je me demande s'il ne se fait pas à cet égard quelque illusion, et si son étonnement a été réellement aussi complet qu'il veut bien le dire. Car, enfin, réduites à leurs justes proportions, ces vues ne sont pas aussi neuves qu'il semble le croire. Il n'en est pas moins vrai qu'elles font honneur à sa perspicacité, de quelque façon qu'il y soit arrivé ; car les opinions contraires non seulement sont répandues dans la croyance commune, mais encore présentées avec une certaine emphase même dans des livres savants. Le premier bouddhisme qu'on ait connu en Europe, est précisément ce bouddhisme touffu et idolâtre qu'a retrouvé M. Le Bon. Plus tard, quand on a pu étudier cette religion dans ses textes et dans ses origines, on a dû la déclarer philosophiquement athée. Il se peut que, par réaction contre les opinions anciennes, celles-ci aient été laissées par la suite un peu trop dans l'ombre, et depuis, par la marche même des études, le même fait s'est plus d'une fois reproduit. C'est peut-être la faute des savants ; mais une opinion savante est plus ou moins polémique et, pour bien l'apprécier, il faut connaître l'opinion antérieure à laquelle elle répond, c'est-à-dire qu'il faut être de la partie. Mais, en affirmant que le bouddhisme, en tant que secte philosophique religieuse (et pendant longtemps il n'a été que cela, nullement un culte), était athée, on n'a jamais songé à nier qu'il avait hérité du panthéon brahmanique et, qu'en outre, il s'en était fabriqué un à son usage. Les textes dits népalais, jusqu'ici publiés, appartiennent à

lui jadis, d'envoyer là-bas nos pensionnaires de la villa Médicis, et il a eu bien raison. L'Inde peut nous éblouir ; elle ne saurait, sous aucun rapport, contribuer à notre éducation. Quoi qu'on dise, avant l'arrivée des Musulmans, elle n'a point connu la science de bâtir. Son architecture propre manque essentiellement de proportions, parce qu'elle manque de jours ; elle est restée enfantine et cyclopéenne, bien qu'à la surface, la pierre y revête parfois l'aspect de la dentelle.

la classe de ces écrits la plus pénétrée de mythologie; ils ont été pourtant acceptés immédiatement comme valables pour le bouddhisme indien, nullement comme particuliers à celui du Népal. Ces temples souterrains mêmes, qui ont appris tant de choses à M. L. B., n'ont pas tardé à être reconnus comme bouddhistes, précisément à cause des images qu'ils contiennent, et ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on est en possession d'une véritable iconographie religieuse de ce qu'on est convenu d'appeler un peu improprement le bouddhisme du Mahâyâna. Quant à l'extermination violente du bouddhisme, il y a longtemps qu'elle est reléguée parmi les légendes dans les ouvrages faisant autorité, et il n'y a plus guère que le général Cunningham pour la défendre. Cette disparition graduelle du bouddhisme ou, comme dit M. L. B., son absorption dans le brâhmanisme, faut-il se l'expliquer comme il le fait, en supposant que les deux religions se seraient rapprochées au point de se confondre? Je ne le pense pas: les faits connus ne nous enseignent rien de semblable<sup>1</sup>, pas même au Népal, et ce n'est pas ainsi [322] que s'éteignent d'ordinaire les sectes hindoues qui ont un clergé. Elles changent bien intrinsèquement; mais elles meurent surtout parce qu'elles ne se recrutent plus, et il est probable que telle aussi a été la fin du bouddhisme. S'il a survécu au Népal, c'est, nous dit M. L. B., que ce pays est aujourd'hui dans la même phase d'évolution où était l'Inde au x<sup>e</sup> siècle. De cela je ne sais absolument rien ou, plutôt, j'en doute beaucoup. L'histoire particulière doit s'expliquer par des raisons particulières. J'ignore celles qui ont pu agir au Népal; il en est une pourtant que je crois apercevoir et qui a pu exercer quelque influence: actuellement, il n'y a guère de vrais brahmanes au Népal et il est permis de supposer qu'il en est ainsi depuis longtemps.

L'ouvrage se termine par des considérations sur l'Inde actuelle et sur son avenir. M. L. B. rend hommage à la grandeur de l'œuvre accomplie par l'Angleterre; mais on dirait qu'il le fait à contre-cœur. Il retire d'une main, et avec usure, ce qu'il vient de donner de l'autre. En somme, il est injuste. Il constate les grandes qua-

1. M. L. B. se demande, à propos des monuments d'Angkor, sur le caractère desquels on est resté longtemps incertain, si la solution ne serait pas simplement que ces monuments ne sont ni bouddhistes, ni brahmaniques, ou plutôt qu'ils sont à la fois l'un et l'autre, qu'ils sont mixtes. On sait maintenant que les anciens monuments khmers sont bien brahmaniques. Si on a hésité si longtemps à le reconnaître, ce n'est pas parce qu'on se faisait une fausse idée du bouddhisme, mais parce qu'on répugnait à admettre une force d'expansion aussi grande chez le brahmanisme.

lité de probité, de fermeté, de dignité de la plupart des fonctionnaires britanniques, l'Angleterre, mieux avisée que d'autres nations, envoyant là-bas son élite ; et pourtant il semble n'attribuer leur ascendant qu'à leur morgue. Il ose dire que « jusqu'à la révolte des cipayes, le gouvernement de l'Inde fut l'exploitation pure et simple de 200 millions d'hommes par une compagnie de marchands, protégés par des bandes de mercenaires », quand il est bien avéré pourtant que la substitution de la couronne à la compagnie ne fut, en réalité, que la consécration officielle d'un état de choses depuis longtemps établi de fait. Il y a plus ; ce régime d'exploitation durerait encore ; car, parmi les cinq principes généraux qui, selon lui, dirigent la politique coloniale de l'Angleterre, le 3<sup>e</sup> est : « Qu'une colonie doit être considérée comme une propriété qu'il faut exploiter uniquement au profit de la métropole. » S'il entend par là dire simplement que l'Angleterre ne fait pas de politique sentimentale, qu'elle n'agit pas sciemment contre ses intérêts, c'est un *truism*. Nul peuple ne fait cela à bon escient. Nous-mêmes, est-ce par générosité ou par ineptie que nous avons introduit, dans ce qui nous reste là-bas, la plus coûteuse et la plus malfaisante de toutes les cultures, celles du politicien ? Si, au contraire, et comme je le crains, il veut dire que la conduite de l'Angleterre est froidement égoïste et sans entrailles, je dis que cela est faux et je regrette, pour M. L. B., qu'il ait parcouru l'Inde entière sans s'en apercevoir.

Pour l'avenir, l'auteur l'envisage en pessimiste. D'après lui, l'Angleterre est en train de miner son œuvre par l'éducation qu'elle donne aux indigènes : [323] cette œuvre périra par le *babou*<sup>1</sup>. En s'efforçant d'inculquer nos idées à des cerveaux qui ne sont pas faits pour elles, on produit des êtres malfaisants auxquels il faudra bien, tôt ou tard, céder une part de plus en plus grande des pouvoirs publics. Ce sera le commencement de la ruine. Que le *babou* soit trop souvent un être impertinent et insupportable, et que l'éducation publique soit dans l'Inde un problème tout particulièrement compliqué et même gros de périls, personne n'en doute. Mais tout ce morceau, où l'on dirait entendre l'écho des polémiques passion-

1. Titre honorifique qui, pris en mauvaise part, s'emploie pour désigner les indigènes employés dans l'administration et sachant écrire l'anglais. Par extension, il se dit des indigènes affectant les allures européennes. Je doute que, même dans le *cant*, on l'applique, comme le fait M. L. B., à tout indigène sachant l'anglais, par exemple à des conducteurs de locomotives.

nées soulevées dans la presse anglaise et anglo-hindoue par les mesures de lord Ripon, est empreint d'une évidente exagération. Depuis 50 ans et plus que la question des écoles est à l'ordre du jour dans l'Inde, elle a été envisagée sous toutes ses faces et bien des systèmes ont été essayés. Je me demande quel serait celui de M. Le Bon. Voudrait-il que l'Angleterre élevât une muraille de la Chine autour de sa colonie ? Le pourrait-elle ? Et si elle le pouvait, le devrait-elle, pour se conformer à des lois anthropologiques qui ne sont peut-être pas aussi absolues que l'auteur nous les donne ? On a connu le *babou* ailleurs que dans l'Inde ; on le trouverait même chez nous au besoin. Tous les indigènes ayant reçu une éducation anglaise sont, du reste, loin de lui ressembler, et si M. L. B. veut bien prendre un abonnement d'un an au *Calcutta Review*, il s'y trouvera en compagnie de gentlemen qui n'ont rien de commun avec les types décrits dans le livre de M. Malabâri, un ouvrage fort spirituel, mais qui, chez nous, appartiendrait à la littérature boulevardière. Certes, s'il s'agissait de faire des Hindous autant d'Anglais, il faudrait partager toutes les craintes de M. Le Bon. Mais la loi des races-espèces ne défend peut-être pas de leur communiquer nos connaissances, de leur apprendre à s'en servir, de les former peu à peu aux affaires publiques. Dès maintenant, il y a dans l'Inde des assemblées urbaines composées d'indigènes, plus libres dans leur sphère que nos conseils municipaux de France, et il ne paraît pas qu'on s'en soit mal trouvé. Espérons donc, avec beaucoup d'Anglais bien informés, que les fils du *babou* vaudront mieux que leur père et que l'Angleterre n'aura pas un jour à défendre son œuvre contre un ennemi bien autrement formidable. Jusqu'ici, elle n'est pas sérieusement menacée du dehors. Mais si, en suite d'événements semblables à ceux qui ont fait de l'Autriche une puissance orientale, la Russie devait se résigner un jour à être une puissance asiatique, de ce jour-là, l'empire de l'Angleterre dans l'Inde serait bien malade. A elle d'y veiller.

Ainsi posée, la question de l'avenir de l'Inde vise avant tout l'Angleterre. Mais, à la considérer de haut, on voit qu'elle ne forme qu'un côté d'un [324] problème bien autrement gros de menaces, l'avenir de l'Asie en général. Qu'arrivera-t-il, se demande M. L. B., quand ces immenses fourmilières humaines cesseront d'être simplement des débouchés pour nos fabriques et des marchés où nous cherchons nos matières premières, le jour, qui ne saurait être bien éloigné, où, en outre de ce qu'elles possèdent, la main-d'œuvre à

vil prix, elles disposeront de ce qui, actuellement, leur manque, l'outillage et le capital ? Et il les voit affamant la vieille Europe par la guerre des tarifs, et y semant plus de misères et de ravages que ne firent jamais ni Djenghiskhan, ni Tamerlan. Que de ce côté il faut s'attendre à bien des souffrances et que le problème vaut la peine qu'on y réfléchisse, tout le monde en conviendra. L'Amérique a dès maintenant sa question des Chinois et, chez nous, ceux qui font du blé n'ignorent plus qu'il en pousse aussi dans l'Inde. Je ne crois pourtant pas qu'il faille, dès maintenant, en perdre le sang-froid. M. Le Bon ne paraît pas s'être dit qu'avec le capital, viendrait là-bas, comme partout, le renchérissement du travail. Les salaires ont beaucoup haussé depuis 20 ans dans certaines parties de l'Inde. La population ne s'y accroît pas non plus aussi rapidement qu'il le suppose. Avant le recensement de 1871, on n'a aucun chiffre auquel on puisse se fier même approximativement. Ce recensement même de 1871, de l'aveu de M. Hunter, ne donne, pour beaucoup de parties du territoire, à commencer par la ville de Calcutta, que des résultats fort sujets à caution, et des 12 millions que celui de 1881 accuse en plus, il faut certainement en retrancher quelques-uns pour obtenir l'accroissement décennal. Heureusement, la balance qui règle ces grands mouvements, ne s'affole pas aussi aisément, ou, comme dit un proverbe allemand : il a été pourvu à ce que les arbres n'aillent pas crever le ciel.

---

L'Empereur Akbar. Un chapitre de l'histoire de l'Inde au xvi<sup>e</sup> siècle, par le comte F. A. de NOER. Traduit de l'allemand par G. BONET MAURY, professeur à la Faculté de Théologie protestante de Paris. Avec une introduction par Alfred MAURY, membre de l'Institut de France. Vol. II. Leide, E. S. Brill, 1887. 433 pp. in-8.

(Revue critique, 23 mai 1887.)

[410] Dans ce volume, M. Bonet Maury nous donne la fin de sa traduction française de l'ouvrage que M. de Noer a consacré à l'histoire de l'empereur Akbar, ouvrage assez faible au point de vue de la conception et de la parfaite entente du sujet, mais cons-

ciencieux et exact dans le détail du récit<sup>1</sup>, et dont la traduction en notre langue était dès lors justifiée, puisque nous n'avions rien jusque-là qui pût en tenir lieu. Le volume contient le récit des vingt-neuf dernières années du règne : la défense et l'affermissement de l'autorité impériale dans l'Hindoustan contre les attaques sans cesse renaissantes des ennemis du dedans et du dehors, la conquête du Kashmir, celle du Dékhan, les dernières douleurs d'Akbar (révolte de son fils Sélim, le futur Jehanghir) et sa mort, 1576-1605. En rendant compte ici-même<sup>2</sup> du premier volume de la traduction, j'ai dû faire d'assez nombreuses réserves. Je suis heureux de n'avoir pas à les répéter pour celui-ci. Il y a progrès notable de l'un à l'autre. La version est plus fidèle et plus agréable à lire. La transcription est devenue uniforme et suffisamment exacte. Il y a pourtant encore un certain nombre de taches et de négligences que M. B. eût certainement fait disparaître, s'il avait soumis son travail à une nouvelle et dernière révision. Je me bornerai à quelques exemples, où j'ai été amené à comparer l'original, parce que je me trouvais arrêté par quelque chose d'insolite dans la traduction. P. 18, l. 1 : « Akbar ne voulait guère qu'accentuer sa suprématie. » Dans ce cas, il aurait pris un singulier moyen. Le texte dit : *seine Stellung betonen*, « accentuer [411] la position qu'il entendait garder, le point de vue auquel il se plaçait ». — Page 24, l. 7 : « nous continuerons à nous en abstenir ». L'original dit précisément le contraire. — P. 26, l. 5 *infra* : « en grand costume ». Lire « armé de toutes pièces », *in voller Rüstung*. — P. 27, l. 20 : « L'équipement et la caisse de l'armée étaient tombés entre leurs mains. » « Équipement » pour *Ausrüstung*, est une traduction de dictionnaire. — *Ibidem*, l. 26 : « Eh bien ! malgré tout l'or... ». Cette négligence de style est un fait du traducteur. — P. 29, l. 4 : « Akbar... considéra avec le calme d'une statue le cours des événements. » Si M. B. ne voulait pas traduire : « avec un calme d'airain » (*mit eiserner Ruhe*), il devait choisir quelque autre approximation plus exacte. — P. 31, l. 9 : « Avant même que Ma'çoum Faranchoudi eût rejoint l'armée... à Djaounpour », est louche. Il fallait « se fût joint à l'armée... » (l'original dit : « eût reçu l'armée... »). M. F. se trouvait de longue date à Djaounpour. — P. 56, l. 4 *infra* : « L'armée passait le col de Khaiber. » Le texte dit correcte-

1. Cf. *Rev. crit.* du 9 janvier 1882 (*Œuvres*, t. III, pp. 392 et suiv.).

2. *Rev. crit.* du 24 mars 1884 (*Œuvres*, t. III, pp. 454 et suiv.).

ment : « traversait le défilé de Khaiber<sup>1</sup> ». Il y a aussi quelques inexactitudes dans la traduction des noms propres. Khwadja (pp. 18, 24, 25, etc.) est un titre. Il en est de même du premier terme de *Rai Sai Singh* (p. 49, etc.) et de *Kounwar* (pp. 48, 55, 56, etc.). Mais ce sont là en somme de bien minces défauts dans une œuvre de longue haleine, dont la traduction, à défaut de difficultés littéraires, présentait à chaque pas des difficultés techniques et en quelque sorte matérielles. Ils ne sauraient en tout cas diminuer en rien la reconnaissance que nous devons à M. B. pour avoir mis à la portée du lecteur français ce livre de M. de Noer, qui, sans arriver à être une peinture complète et bien vivante, reproduit du moins avec fidélité les annales d'une des époques les plus remarquables de l'histoire de l'Orient. M. Bonet a donné à la fin, en errata, une liste de corrections pour le premier volume. Je regrette qu'il n'ait pas ajouté un Index alphabétique, qui manque du reste aussi dans l'original, et qui eût singulièrement facilité l'usage de ce livre un peu touffu. Je regrette aussi qu'il n'ait pas traduit l'avis placé en tête de l'édition allemande. Le lecteur français eût été ainsi averti que ce n'est plus le comte de Noer, mais M. Gustav von Buchwald qui a mis la dernière main à la rédaction du deuxième volume<sup>2</sup>.

---

The Subhâshitâvali of Vallabhadeva. Edited by Peter PETERSON, Elphinstone Professor of Sanskrit, and PANDIT DURGAPRASADA, son of Pandit Vrajâlâla, one of the pandits attached to the court of the Maharaja of Jeypore (Bombay Sanskrit Series, n° XXXI). Bombay, Education Society's Press, Byculla, 1886. IX-141-623-104 pp. in-8.

(*Revue critique*, 30 mai 1887.)

[421] Les premières informations sur l'Anthologie de Vallabha-

1. A la page 55, il y a une note qui vise une assertion de mon premier article dans la *Revue critique* du 9 janvier 1882. A propos d'un trait de bonhomie d'Akbar, M. de Noer remarque que « un savant français » a peut-être eu tort de dire « qu'il n'avait rencontré de véritable *humour* que chez l'empereur Babér ». Je n'ai jamais dit cela. J'ai parlé de « bonne humeur », ce qui est bien différent. Quant à de l'*humour*, Akbar était trop mélancolique pour ne pas en avoir.

2. Voici quelques fautes d'impression : P. 19, l. 8 ; mettre un point après *Holstein*. — P. 47, l. 5 ; au lieu de *Bengale*, lire *Caboul*. — Pp. 56 et 57 ; les 2 notes paraissent transposées. Elles le sont du reste déjà dans l'édition originale.

deva sont dues à M. Bühler qui, en 1875, en avait trouvé trois manuscrits, dont un fragmentaire, au Kashmir. Dans son *Rapport*<sup>1</sup>, l'ouvrage était attribué [422] à Çrivarā. En 1883, M. Aufrecht donna quelques extraits de ces manuscrits dans les *Indische Studien*<sup>2</sup>, sous le nom du véritable auteur, Vallabhadeva. En même temps, M. Peterson en trouvait un manuscrit à Jaypour, en la possession de son collaborateur actuel, le pandit Durgâprasâda, et il en donnait une notice étendue dans son *Rapport* publié dans le *Journal de la Société asiatique* de Bombay<sup>3</sup>. L'année suivante, il en obtenait un nouveau manuscrit à Alvar. C'est sur ces deux manuscrits de Jaypour et d'Alvar, dont le premier est également de provenance kashmirienne, qu'est basée la présente édition. Les deux manuscrits complets de M. Bühler, retournés d'Europe dans l'Inde seulement après l'impression du texte, n'ont pu être utilisés que dans les notes. La publication est donc un des fruits déjà nombreux de cette admirable enquête des manuscrits de la présidence de Bombay, si bien commencée par MM. Bühler et Kielhorn et si dignement poursuivie par MM. Bhandarkar et Peterson<sup>4</sup>.

On ne sait rien de précis sur le Vallabhadeva, auteur du recueil, si ce n'est qu'il a écrit au Kashmir, à en juger par la provenance des principaux manuscrits et par le nombre des poètes kashmiriens dont il cite des vers, et qu'il n'est pas antérieur au milieu du xv<sup>e</sup> siècle, puisqu'il mentionne une attaque du Kashmir par un certain Mir Shah sous le règne de Shahâb-eddin (mort en 1372 A.D.) et qu'il emprunte des vers à Çrivarā et à Jonarâja, qui flo-

1. *Journ. of the Bombay Branch of the Roy. As. Soc. Extra Number, 1877 : Detailed Report of a Tour in search of Sanskrit MSS. made in Kashmir, Rajputana, and Central India. By Dr G. Bühler ; p. 61 et XIII, n° 203-205.*

2. XVI, p. 209.

3. *Extra Number, 1883 ; Detailed Report of Operations in search of Sanskrit MSS. in the Bombay Circle, August 1882-March 1883. By Professor Peter Peterson, pp. 30-43.*

4. Pour la part de M. Peterson, voir, outre le *Rapport* déjà mentionné, celui de la campagne suivante, également publié comme *Extra Number* dans le *Journal de Bombay, 1884 : A Second Report of Operations in search of Sanskrit MSS. in the Bombay Circle, April 1883-March 1884. By Professor Peterson.* Ces deux rapports établis sur le modèle de celui de M. Bühler, sont accompagnés de copieux extraits et abondent en données précieuses, entre autres sur la littérature des Jainas. Les *Rapports* de M. Bhandarkar, moins étendus, mais admirables par la précision et la sûreté des informations, sont publiés en une série de pièces officielles spéciale. Rappelons ici une autre entreprise, déjà annoncée dans cette *Revue* (Chronique du 10 mai 1886) et qui se rattache par des liens étroits à ces fructueuses campagnes : la création à Bombay de la *Kavyamâlâ*, recueil mensuel qui publie, depuis le 1<sup>er</sup> janvier 1886, des textes rares et inédits et dont l'un des directeurs est le pandit Durgâprasâda, le collaborateur de M. Peterson pour la *Subhâshîtâvali*.

rissaient sous Zain-alâb-eddin (1416-1466 A.D.). Il est distinct, par conséquent, d'un autre Vallabhadeva, également kashmirien, qui vivait dans la première moitié du x<sup>e</sup> et dont on possède un grand nombre de commentaires<sup>1</sup>. — Le recueil lui-même [423] se compose de 3,527 stances distribuées sous 101 rubriques qui embrassent à peu près tout le champ de la poésie lyrique et sentencieuse des Hindous. Beaucoup de ces stances sont anonymes : les autres sont empruntées à plus de 360 poètes désignés par leurs noms et surnoms, depuis Vyâsa et Vâlmiki, jusqu'à des auteurs du xv<sup>e</sup> siècle ou, peut-être, plus récents encore. Elles ont fourni 579 pages compactes de texte et sont reproduites avec cette correction exemplaire qui distingue les publications du *Bombay Series*. Les notes, 104 pages en petit caractère, sont renvoyées à la fin du livre. Si elles ne peuvent pas tenir lieu d'une traduction, il faut convenir du moins que les éditeurs y ont fait leur possible pour éclairer les difficultés de toute sorte que présentent ces petites compositions isolées de leur contexte et hérissées d'allusions. Le volume comprend de plus un index alphabétique des commencements des stances, une table des 101 rubriques sous lesquelles elles sont réparties, une liste des passages que les éditeurs ont jugés corrompus ou particulièrement obscurs, et un index par ordre alphabétique des poètes admis et nommés dans le recueil. C'est sur ces deux derniers suppléments, comme les éditeurs nous y convient eux-mêmes, que nous allons présenter quelques observations.

Comme toute anthologie sanscrite qu'on ne fait pas soi-même, la *Subhâshitâvali* est un livre difficile. La plupart de ces « joyaux de diction » ont été choisis en raison même de la subtilité de la pensée et de son expression alambiquée. Ce sont des *concezzi*, et, bien qu'une stance sanscrite perde moins qu'une autre à être isolée, ce n'est pas toujours impunément qu'elle est arrachée de son milieu. De là, même sans compter les corruptions toujours possibles du texte, des obscurités bien faites pour rendre perplexe. Faut-il corriger ? Faut-il avancer quand même et faire une concession de plus à l'euphuisme hindou ? Ces difficultés, un traducteur est obligé de

1. Voir l'énumération dans la *Kâvyamâlâ*, I, pp. 101, 102, 114. Il n'est pas sûr toutefois que ces commentaires soient du Vallabhadeva, grand-père de Kayyâja, qui vivait au x<sup>e</sup> siècle, ni même qu'ils soient tous du même auteur. Celui du *Kumârasambhava* serait l'œuvre d'un jaina, d'après Bendall, *A Journey in Nepal*, p. 49. Mais ils sont, la plupart du moins, antérieurs au xiv<sup>e</sup> siècle. C'est à cet ancien (ou à l'un de ces anciens) Vallabhadeva que les éditeurs sont d'avis d'attribuer les vers recueillis sous ce nom dans la *Subhâshitâvali* et dans d'autres anthologies.

les aborder de front ; un commentateur peut se dérober. En dresser la liste bien en vue, en tête des notes, afin, comme il est dit dans la Préface, « d'attirer sur elles le feu de la critique », est un acte de franchise et de probité littéraire dont il faut savoir gré aux éditeurs. J'aurais désiré pourtant quelque chose de plus : je regrette qu'ils n'aient pas discuté plus souvent dans les notes les passages ainsi marqués, qui ne sont pas toujours des *loci desperati*, comme je vais essayer de le montrer en examinant les premières de ces stances dans l'ordre même de la liste.

N° 1 = st. 42. La stance me paraît claire, plus claire que beaucoup d'autres, par exemple, que 41, qui précède immédiatement, et dont il n'est rien dit, ni dans la liste, ni dans les notes. C'est une scène de dépit amoureux entre Kṛishṇa et sa maîtresse, probablement Râdhâ. La jeune femme vient de surprendre le dieu implorant en rêve une rivale : « Je te surprends infidèle, et ce serait à moi de te donner des preuves (de mon amour) ! Que la bergère du Vrajâ t'accorde ses faveurs ! dit-elle à Hari, le couvrant de confusion. » Le vœu est ironique, ce qui n'empêche [424] que la pièce soit rangée parmi les *âçîrvacâmsi*, les paroles de bénédiction et de bon augure. Cela montre que ces divisions ne doivent pas être prises trop à la rigueur et que, par conséquent, il n'y a rien à ajouter ni à reprendre au n° 3 de la liste = st. 99. La question que la main droite, au moment où elle tend l'arc, est censée adresser à Râma : « Je vais trancher les têtes de Râvaṇa ; faut-il ?<sup>1</sup> » est précisément l'*âçîrvacas* cherché.

N° 2 = st. 70. La difficulté est expliquée dans la note. Seulement la rivalité de Pârvatî et de Sandhyâ n'a rien à faire ici. Il s'agit uniquement de la double nature de Çiva, dont la moitié de droite se recueille, prie et bénit, pendant que celle de gauche se démène furieuse, menace et tue.

N° 4 = st. 191. Les lettres qui figurent un vers volé et introduit frauduleusement dans un poème, sont comparées à une noire rangée de fourmis, bêtes malfaisantes, qui détruisent, comme chacun sait, le milieu où elles pénètrent. Le seul mot qui puisse faire difficulté est *asthânadoshajaniteva* « né en quelque sorte du vice de ne pas être à la vraie place », épithète qui peut paraître mala-

1. Remarquer *bhindâni*, comme si le présent était *bhindati*. Mais peut-être faut-il corriger *bhinnâni*. Les groupes *nna* et *nda* se confondent facilement en écriture *çâ-rada*. On aurait alors : « Les têtes de Râvaṇa sont tranchées, n'est-ce pas ? » et l'*âçîrvacas* n'en serait que plus expressif.

droite, parce que ce n'est pas de cette façon-là que naissent d'ordinaire les fourmis. Aussi l'auteur a-t-il pris soin d'ajouter *iva* « en quelque sorte », et, par excès de précaution, s'est-il ménagé un double sens. En effet, l'expression signifie aussi « né en quelque sorte d'une humeur corrompue, parce qu'elle est hors de son vrai siège ». Pour cela, il faut se rappeler que, avant qu'il fût volé, le vers était du *madhu* du « miel », et que, comme toute autre vermine, les fourmis sont censées nées de la corruption des humeurs.

N° 5 = st. 431. Ici la fin de la stance est vraiment inintelligible. Il s'agit de la conduite des fourbes, qui ont un sentiment sur les lèvres et un autre dans le cœur, et cette conduite est illustrée par une comparaison. La première moitié du verset est si claire, qu'il faut s'attendre à trouver la deuxième très difficile. Cependant on a beau la retourner dans tous les sens : telle qu'elle est, il n'y a rien à en tirer. Il faut essayer de corriger. On obtiendrait à la rigueur un sens en changeant *dhuri* en *dhuni* et en le réunissant au composé qui suit : *dhunipayahpratibimbam iva*, « comme l'image reflétée dans une eau courante », une pareille image étant particulièrement instable. Mais la conjecture ne me satisfait pas, et je me demande si, dans *dhuri*, il ne faut pas chercher le nom sanscritisé du *Thar*<sup>1</sup>, le désert indien. On aurait alors : « Telle est la conduite des méchants, sans consistance, sans moyen pour la franchir (et aussi « sans bateau, *vitāraka* »), comme l'image de l'eau dans [423] le désert. » Il va sans dire que je ne donne la conjecture que pour ce qu'elle vaut.

N° 6 = st. 463. Il est difficile de dire au juste quelle espèce de rongeur est désignée par *khatākhu*, cette « taupe à ciseaux (?) » qui habite dans des trous au pied des arbres. Serait-ce la courtilière ? Mais c'est aussi là le seul mot obscur de ce morceau bien tourné, où il y a à relever encore la jolie expression de *pinḍiṣū-ratā*, dite du parasite.

N° 7 = st. 604. La première moitié est un avertissement donné au lion de ne pas traiter la nuée d'orage<sup>2</sup> comme il a traité les éléphants. Je prends la deuxième moitié comme étant la réponse du lion : « La brisure des membres que fait prévoir, par ces grêlons, cette montagne fendue par la foudre, me préserve à elle seule de

1. Dans l'écriture *śāra*, les caractères *dhu* et *tha* ne se distinguent que par un léger trait additionnel, qui peut facilement disparaître.

2. *Uccaihpade* est à tort écrit en deux mots.

la chute réservée à ceux qui sont trop prompts à bondir. » Le 4<sup>e</sup> pāda me paraît amphigourique plutôt qu'obscur : l'amoncellement des mots y est voulu, afin de retenir plus longtemps le lecteur sur les fausses pistes où l'emploi de *patana* doit forcément l'attirer. Mais d'autres interprétations sont possibles ; par exemple, en prenant *patana* métaphoriquement : « ... me préserve de retomber à l'avenir dans la mauvaise disposition de ceux qui sont trop prompts à bondir ». De toute façon, les éditeurs nous devaient un commentaire.

N<sup>o</sup> 8 = st. 607. Toute la stance est abandonnée comme obscure. Elle me paraît pourtant suffisamment claire ; elle le devient même tout à fait, si, au 4<sup>e</sup> pāda, on change *labdham*, gênant parce qu'il signifie surtout un gain acquis, passé, en *labhyam*<sup>1</sup>, un gain possible, futur : « Le lion règne sur le désert des montagnes. N'en sois pas irrité, ô roi ! considère plutôt quel (maigre) profit, et au prix de quelle âpre poursuite, tu pourrais tirer de ce (prétendu rival) qui n'en veut qu'aux éléphants. »

N<sup>o</sup> 9 = st. 611. *Jālmāmsam* du 1<sup>er</sup> pāda est donné dans la liste comme *asphuṭa* « obscur », et dans les notes comme un « mot inconnu ». Il n'est ni l'un ni l'autre. *Māmsa* avec le sens de « pulpe d'un fruit », est bien connu, et *jālī* « une sorte de concombre, *tricosanthes diæca*, Roxb. », a déjà passé de l'*Amarakosha* dans la 1<sup>re</sup> édition du dictionnaire de Wilson.

N<sup>o</sup> 10 = st. 621. Je cherche vainement ce qu'il peut y avoir d'obscur dans la deuxième moitié de cette stance : « Le lion (qui, dans la première moitié, vient d'épouvanter par ses seuls rugissements les troupeaux d'éléphants), dont le monde entier connaît le dédaigneux courage, se dérange-t-il pour des chacals, dussent-ils fatiguer les dix régions de l'espace de leurs hurlements continus ? » Le scrupule des éditeurs [426] porte-t-il sur *saṃhatabhāvato*, qui peut s'entendre presque indifféremment des chacals « attroués » et de leurs hurlements « ininterrompus ? » Ou se seraient-ils laissés arrêter par *kliçyatsu* dans le sens de *kliçnatsu* ? Dans ce cas, il fallait le dire en note et, au besoin, corriger ; car le sens ne saurait être douteux. Mais il y a des exemples de *kliçyati* avec signification transitive : voir l'article *kliç* dans le premier supplément de Böhtlingk et Roth et dans leur dictionnaire abrégé.

1. La correction est graphiquement légère en écriture *çārada*. Tout aussi légère serait celle de *labdhavyam anākulena*, au lieu de *labdham vyasanākulena*. Mais *manasā* devrait être reporté sur *cintyatām* et l'emphase de *svenaiva* deviendrait bien lourde.

N° 11 = st. 658. L'objection des éditeurs porte sur *çriṅgāri-veshaḥ*, qui serait *asphuṭa*. La stance décrit les allures extraordinaires d'un mâle d'antilope et les résume en disant qu'il est *çriṅgāri-vesha* qu'il « se comporte en amoureux », c'est-à-dire que son allure est correctement conforme à celle que la poésie hindoue prescrit pour le rôle de l'amoureux. L'expression est donc parfaitement justifiée, et la correction proposée en note, *çriṅgaviṣeṣhaḥ* « qui a de belles cornes », est absolument inadmissible, ne serait-ce que parce qu'elle viole le mètre. Il y a bien un point obscur dans la stance. En l'absence du contexte, on peut se demander si cette « bien-aimée aux grands yeux », qui est la cause de ces allures, est une antilope femelle ou une jeune femme, par exemple Pârvatī. Je pencherais pour la dernière supposition, la première étant un peu simple pour un bel esprit hindou. Mais quelque parti qu'on prenne, cela ne change pas un iota à la traduction.

N° 12 = st. 677. « Que le jeune cātaka satisfasse donc aujourd'hui le désir de sa tête qui aspire toujours à s'élever au plus haut ! Mais il ne veut pas lui (faire) ce (plaisir). En effet, l'espace n'est-il pas, dans toutes les directions, rempli d'une eau pure, fraîche et douce ? » *Asya* au 3<sup>e</sup> pāda, où les éditeurs voient une corruption, est le génitif bien connu de la personne au profit de qui quelque chose se fait ; mot à mot « il ne veut pas cela pour elle ». On sait que le cātaka est représenté le cou toujours tendu et le bec ouvert, dans l'attente des premières gouttes de pluie, le seul liquide que l'oiseau veuille boire. Aujourd'hui, que la pluie tombe à verse, il n'a pas besoin de se donner cette peine.

N° 13 = st. 760. Encore une stance que les éditeurs abandonnent sans autre explication, comme *asphuṭa*. J'accepte leur leçon ; je n'essaye pas, comme on pourrait en être tenté, de lire *cavan* au 3<sup>e</sup> pāda, ni de couper autrement les mots, le vocatif *baka* étant nécessaire ; je conserve à *tathāpi* le sens ordinaire de « néanmoins, tout de même » (on pourrait le prendre comme équivalent de *tathā ca*), et, comme l'empêchement auquel il répond, ne se trouve pas dans ce qui précède, je le cherche, comme cela est permis, dans ce qui suit ; je le trouve un peu loin peut-être, pas trop pourtant, dans les génitifs qui terminent le vers et qui sont des génitifs absolus, et je traduis : « Puisque, répudiant (en apparence) les instincts (cruels) de ta propre espèce, tu veux te faire prendre pour un *haṃsa*<sup>1</sup>,

1. *Haṃsa*, une espèce d'oiseau sauvage et aussi un des noms de l'ascète, est le symbole

tu n'as qu'à faire étalage de dévotion, ô héron [427]. Cela te réussit quand même, bien que les hommes en fassent tout autant. »

N° 14 = st. 770. Le *kāka*<sup>1</sup> vient d'être décrit comme réunissant en lui tous les défauts, comme « le fruit arrivé à parfaite maturité de l'arbre du péché ». Après quoi, la stance ajoute : « Eh bien, ce dont (le malheureux) a honte jusqu'à en être malade et à tomber en pâmoison, c'est le (noir) *luisant de son plumage qui est (pourtant aussi) la livrée du kokila* (l'harmonieux chanteur, aussi aimé, malgré sa couleur noire, que le *kāka* est honni). » Je me demande ce que les éditeurs peuvent trouver d'obscur dans les mots soulignés.

N° 15 = st. 771. *Labdhānvayena* serait *asphuṭa*. Il est parfaitement clair et à sa place. Il signifie « qui a trouvé une liaison, un point de contact », entendez « un moyen de s'introduire » dans la maison.

N° 16 = st. 775. La première moitié de la stance marquée comme obscure, énumère les mérites que le *kāka* se vante de posséder. Parmi ces mérites, il n'y en a que deux qui puissent faire difficulté : 1° le *kāka* est né « le jour du yuga ». La difficulté est levée dans la note sur la stance suivante ; 2° il est « issu du seigneur des Maruts », c'est-à-dire d'Indra. Pour cette prétention, il suffit de se rappeler que *kāka* a pour synonymes *aindri* et *çakraja*.

N° 17 = st. 776. La note nous apprend que le dernier jour de Mâgha, qui est aussi la veille de l'anniversaire du kaliyuga, on honore les corneilles, c'est-à-dire qu'on leur donne double ration à l'offrande du *balī*. Ajoutez que c'est aussi l'époque où les hamsas regagnent les pays du Nord et où les dévots sont en route, visitant les lieux de pèlerinage. Après cela, il faudrait y mettre de la mauvaise volonté pour ne pas entendre cette série d'assez pauvres calembours : « Voici revenu le jour de l'avènement du kaliyuga<sup>2</sup>, où les caravanes aquatiques des hamsas (et aussi « les caravanes des pieux visiteurs des étangs sacrés ») ont disparu, le dernier jour de Mâgha, où l'oiseau borgne<sup>3</sup> (et aussi « un brahmane borgne », être honni et de mauvaise augure comme le *kāka*), hélas ! est invité respectueusement et festoyé dans chaque maison ».

de la sainteté, de même que *baka*, le héron, est le type et un des synonymes de l'hyprocrite. La stance joue sur cette synonymie.

1. La corneille, type du flagorneur envieux, médisant et effronté.

2. Notez que l'anniversaire n'est pas précisément celui d'un événement heureux et que *praveça* est susceptible d'être pris en mauvaise part.

3. C'est-à-dire le *kāka*. La corneille est borgne chez les Hindous, comme l'est chez nous son équivalent, la pie.

Mais il est temps que je m'arrête. Il y a 88 stances ainsi marquées comme totalement ou partiellement inintelligibles. Je crois avoir montré, par cet examen des 17 premières que, presque toujours, elles ne le sont ni plus ni moins que tous ces jeux d'esprit où se complait la pensée hindoue; qu'en tout cas, il ne suffisait pas d'en dresser la liste; qu'il [428] fallait les accompagner au moins d'un essai d'interprétation. En cherchant bien, les éditeurs auraient presque toujours trouvé.

Je passe à leur deuxième supplément, la liste alphabétique des poètes, où ils se sont proposé de « rassembler tout ce qui est connu de ces personnages et, autant que cela se pouvait, toutes les conjectures ayant quelque vraisemblance qui ont été faites à leur sujet ». L'utilité d'un pareil travail n'a pas besoin d'être démontrée. Quelque opinion qu'on ait des mérites de cette poésie, et j'accorde volontiers à M. Peterson qu'elle est loin d'être toujours méprisable<sup>1</sup>, il n'en est pas moins vrai que, pour nous, les recueils du genre de celui-ci valent avant tout comme documents historiques. Ils complètent, confirment, parfois contredisent les données venues d'ailleurs sur l'histoire littéraire de l'Inde, et il est permis d'espérer que quand on pourra en comparer un grand nombre, cette histoire présentera quelques lacunes et quelques obscurités de moins. La *Subhāshitāvali* est trop moderne, il est vrai, pour rendre de grands services comme crible chronologique. Mais sa valeur n'en est pas diminuée comme témoin de la tradition et, d'autre part, par son ampleur, par le grand nombre des poètes qui

1. M. Peterson, car c'est lui, je pense, qui tient la plume dans la partie anglaise du volume, aurait pu examiner plus sérieusement cette question, puisqu'il a tant fait que de la soulever. Il croit la résoudre en opposant à une boutade de M. Hall, faite à tout autre propos, un choix de citations qu'il accompagne de rapprochements, soit avec la poésie occidentale, soit avec l'Évangile. Ces derniers ont même scandalisé, paraît-il, quelques âmes pieuses dans l'Inde. Des rapprochements semblables se trouvent aussi dans les notes. Ils ont parfois le défaut d'être un peu « tirés par les cheveux », et, comme la provenance n'en est presque jamais indiquée, bien qu'ils ne fassent pas partie de ce que tout le monde est censé savoir par cœur, il s'y attache comme un parfum de pédanterie à rebours. En général, M. Peterson n'aime pas dire les choses simplement. Il a des accès de *fine writing*; il affecte les procédés indirects et le style à allusion. Cela le rend parfois obscur, et l'entraîne aussi à dire des choses inutiles. Parmi bien des exemples que je pourrais tirer, tant de ses *Reports* que du présent volume, je me contenterai d'un seul. Dès les premières lignes de la préface, il nous informe qu'en arrivant dans la bibliothèque du Mahārāja de Jaypour, il y avait trouvé un jeune brahmane lisant le Paṇḍit et avec lequel il avait aussitôt lié conversation en sanscrit. Si le lecteur s'attend après cela à trouver un rapport quelconque entre cette rencontre et la *Subhāshitāvali*, il sera tout aussi étonné que je l'ai été moi-même, en constatant, en fin de compte, que c'est là un personnage simplement décoratif.

y sont désignés par leurs noms et surnoms, elle était particulièrement propre à fournir la base d'un répertoire semblable. Celui qui nous est donné ici, comprend, pour chaque poète : une notice, quand les éditeurs ont possédé sur lui quelque information ; la liste des vers qui lui sont attribués dans le recueil ; le renvoi, autant que faire se pouvait, à l'œuvre d'où les vers sont pris ; l'indication de ceux de ces vers qui se retrouvent, soit sous le même nom, soit, ce qui arrive souvent et qu'il n'importait pas moins de constater, sous un nom différent, dans d'autres anthologies ou dans les traités de rhétorique ; enfin, la liste des vers qui, en dehors de ses œuvres connues, sont attribués au poète ailleurs que [429] dans la *Subhāshitāvālī*. Exécuté d'une façon complète, ce serait là un plan admirable. Les éditeurs n'ont pas la prétention d'y avoir réussi du premier coup. Ils se contentent d'affirmer qu'ils n'y ont pas épargné leur peine, et on les croira volontiers. Ce qu'ils nous donnent est excellent et doit être accepté avec reconnaissance. En vue d'une nouvelle édition, je me permets toutefois de leur soumettre quelques desiderata.

Une liste pareille est moins faite pour être lue que pour être consultée. C'est, en quelque sorte, un dictionnaire de noms propres, où il importe que chaque article se suffise à lui-même. Par conséquent, il ne fallait pas placer sous *Vallabhadeva*, où on ne les cherchera pas, une addition à l'article d'*Ānandavardhana* et une correction à celui de *Kaṣṣyapa*, ni partager arbitrairement entre les articles du répertoire et les notes, les informations relatives à l'identification des vers et à leur mention dans d'autres ouvrages. Parfois, il y a conflit entre les données d'un article à l'autre : par exemple, *Ajitāpiḍa* est placé en 844 à la page 16, et, à la page 127, en 813 A. D. Les traditions légendaires qui s'attachent à quelques uns de ces poètes, *Pāṇini*, *Vararuci*, *Bharṭṛihari*, *Çaṅkara*, *Rājaçekhara*<sup>1</sup>, etc., auraient dû être rappelées, n'eût-ce été que par un renvoi aux sources où on les trouve. Ce regret est particulièrement sensible par rapport à *Kumāradāsa* et sa relation avec *Kālidāsa*. Il y a plus de trente ans que d'Alwis, dans son introduction au *Sidatsaṅgarāva*, a signalé la tradition singhalaise qui les fait mourir ensemble et qui identifie le premier avec le roi de Ceylan

1. Il se peut que la proposition de distinguer deux *Rājaçekhara* se confirme par la suite. Mais, dans l'état actuel de la question, on n'est pas autorisé à identifier purement et simplement le *Mahendrapāla*, patron du poète, avec le roi de Canoje dont on a une inscription datée (probablement de 761 A. D.)

Kumâradhâtusena ; plus de quinze, qu'il a donné une analyse détaillée du *Jânakîharâna*, dont une traduction singhalaise littérale s'est conservée à Ceylan. — Si les éditeurs s'étaient bornés à discuter les noms qu'il est possible d'identifier avec certitude ou, du moins, avec quelques probabilités, il n'y aurait rien à redire à propos de ceux qu'ils ont laissés sans notice. Mais on trouve chez eux des renseignements comme celui-ci : « Takshaka. Il y a eu un fils de Bharata de ce nom. » Du moment qu'ils faisaient cet honneur à un neveu du héros du Râmâyâna, ils auraient pu se montrer moins discrets ailleurs. Les observations que je fais suivre, ne sont que des notes prises rapidement au cours d'un premier dépouillement.

*Avadhûta* ; rappeler le docteur çivaïte kashmirien de ce nom, avec renvoi à *Râjatar.*, I, 112. — *Ânandaka* (*Râjânakânandaka*) ; cf. Râjânaka Ânanda, commentateur du *Kâvyaprakâça* (Peterson, *First Report*, pp. 13-15), et Ânanda, fils du poète Çambhu, mentionné plus loin, p. 128, à l'article Çambhu. — *Arâdhya Karpûra* ; serait mieux placé sous [430] Karpûra. En tout cas, il fallait renvoyer aux noms connus de Karpûra, Karpûraka, Karpûra Kavi. — *Indubhaṭṭa* ; Indu est aussi le nom d'un Koshakâra. Aufrecht ap. *ZdDMG*, xxviii, 104. — *Îçânadêva* ; Îçâna se rencontre aussi chez Hâla (les listes de ce recueil ne paraissent pas avoir été consultées), dans la famille et dans l'entourage de Bâna et comme lexicographe. — *Ûrvîdhara* ; est plutôt Urvidhara. — *Kapilarudraka* ; cf. Kapilarudra chez Aufrecht, *ZdDMG*, xxvii, 14. — *Kamalâkara* ; le poète a le titre de râjânaka, tandis que le commentateur du *Kâvyaprakâça* est qualifié de bhaṭṭa. A ce compte, il fallait aussi rappeler le Kamalâkara bhaṭṭa, auteur de nombreux traités sur la smṛiti. Le fait que ce dernier écrivait au commencement du xvii<sup>e</sup> siècle ne serait pas une objection, car on n'a pas de limite inférieure pour la date de la *Subhâshitâvali*. Cf. aussi le Kamalâkara bhikshu de la *Vâsavadattâ*. — *Krishṇamiçra* ; n'est pas de la fin du xii<sup>e</sup> siècle, mais de la fin du xi<sup>e</sup>. — *Gaṅgâdhara* ; il fallait aussi renvoyer à Aufrecht, *ZdDMG*, xxvii, p. 99, n<sup>o</sup> 257. Sans sortir du domaine de la poésie, on a encore Gaṅgâdhara Kavi, dont Haeblerlin a édité le *Maṇikarṇikâstotra*, et Gaṅgâdhara bhaṭṭa, qui a commenté l'anthologie de Hâla (Weber, *Das Saptâçatakâ des Hâla*, p. xxxii). — *Carpaṭṭnâtha* ; est probablement le fameux yogin que la légende fait ministre du roi de Cambâ Çilavarman (viii<sup>e</sup> siècle). — *Jayamâdhava* ; renvoyer à l'article *Loṭhaka*, qui est Jayamâdhavasûnu, et aussi à l'article *Vijaya*

*mādhava*. — *Prakāçavarsha* ; renvoyer de même à l'article *Darçanīya*, qui est *Prakāçavarshasūnu*. — *Bhāskara* ; l'un des deux, celui qui est qualifié de *jyautishikabhaṭṭa*, ne devait pas être laissé sans notice. — *Muktāpīḍa* et *Muktikalaça* ont été mentionnés par Kshemendra, comme nous le savons, pour le premier, par M. Peterson lui-même (notice sur l'*Aucityālaṅkāra*, p. 28), et, pour le second, par M. Schönberg (notice sur le *Kavikaṅṭhābharaṇa*, p. 8). — *Rai Rūpaka* ; le texte porte *Rupaka*. — *Vākpatirāja* ; il n'y a guère de doute que le prince de ce nom, qui fut le patron de Hālāyudha, soit Muñja de Dhārā. — *Viṭavṛitta* ; M. Peterson avait lu ce nom dans le *Kuṭṭanimata* de Dāmodaragupta (*Second Report*, p. 25). Il est vrai que le texte publié dans la *Kāçyamālā*, v. 122, donne Viṭaputra. Mais, graphiquement, les deux leçons diffèrent si peu, qu'il est plus que probable que, dans les deux cas, il s'agit du même personnage, un des anciens écrivains du *Kāmaçāstra*. — *Vidyādhara* est aussi appelé dans le texte *Çushkaṭasūnu*. — *Çūravarman* ; rappeler le rājānaka *Çūravarman*, commentateur du *Vākyapadīya* ; probablement, à en juger par son titre, un kashmīrien, ainsi que les différents personnages de ce nom qui ont joué un rôle dans l'histoire du Kashmir, notamment le demi-frère d'Avantivarman (*Rājatar.*, v, 22, etc.). — *Sārva-bhauma* ; le nom d'Anaṅgabhīma a été porté par le plus illustre des rois Gaṅgāvaṃçis d'Orissa (xii<sup>e</sup> siècle). — *Sukhavarman* ; rappeler *Vidyādhara Çushkaṭasukhavarman*, et renvoyer aux différents *Sukhavarman* de l'histoire du Kashmir, [431] notamment au père d'Avantivarman, *Rājatar.*, iv, 707, etc.<sup>1</sup>.

Je ne voudrais pas qu'on se méprenne sur le sens et la portée que j'attache aux critiques qui précèdent. Je les ai faites pour répondre au désir nettement exprimé par les éditeurs, qui n'ont pas trop présumé de leur travail, en estimant qu'il était au-dessus d'une approbation banale. Malgré quelques petites taches inévitables, ce travail est, en effet, excellent. Sans parler même des informations de toute sorte dont ils l'ont enrichi, il suffit de dire qu'ils ont publié correctement 579 pages de texte sanscrit. C'est un éloge qui en vaut bien d'autres.

1. Voici quelques fautes d'impression notées en passant : p. 37, l. 18, [lire *Stutikusumā* ; — p. 53, l. 14, au lieu de *before* lire *after* ; — p. 86, l. 11, supprimer le point et l'alinéa après *Bhaktāmara*stotra ; — p. 90, l. 4, *infra*, lire 694 ; — p. 101, l. 8, lire *Jayāpīḍa* ; — p. 105, l. 17 et 18, au lieu de A.D., lire *saṃvat* ; — p. 116, l. 24 et p. 117, l. 1, lire *Jhalajjhalikā* ; — p. 137, l. 6, *infra*, lire \**siddhi*.

George A. GRIERSON. **Seven Grammars of the dialects and sub-dialects of the Bihâri Language.** Spoken in the eastern portion of the North-Western Provinces and in the northern portion of the Government of Bengal. Parts I-VI. Calcutta, Bengal Secretariat Press, 1883-1886.

— **Bihâr Peasant Life**, being a discursive Catalogue of the surroundings of the people of that province, with many illustrations from the photographs taken by the Author. Prepared under Orders of the Government of Bengal. Calcutta, Bengal Secretariat Press; London, Trübner and Co, 1885. 431-clv pp. gr. in-8.

A. F. Rudolf HOERNLE and George A. GRIERSON. **A Comparative Dictionary of the Bihârî Language.** Published under the Patronage of the Government of Bengal. Part. I, from *a* to *ag'mâni*. Calcutta, Bengal Secretariat Press. Sold by Trübner and Co, Calcutta, 1885. 50-40-8 pp. in-4.

(*Revue critique*, 15 août 1887).

[143] Nous réunissons ici ces trois ouvrages non-seulement parce qu'ils émanent des mêmes auteurs et qu'ils traitent du même sujet, mais parce qu'ils sont comme les parties d'une seule et même œuvre, l'exposition de la langue parlée du Bihâr, dont le *Dictionnaire* sera à la fois le résumé et le couronnement. A vrai dire, l'énumération ci-dessus ne donne encore qu'une idée bien imparfaite des travaux qui ont servi en quelque sorte de base à cette dernière publication. Sans parler de ceux qui sont restés en manuscrit, on ne saurait en séparer, pour la part de M. Hoernle, son admirable *Grammar of the Gaudian Languages*, dont il a été rendu compte ici-même<sup>1</sup>, ni pour la part de M. Grierson, sa grammaire, accompagnée d'une chrestomathie et d'un vocabulaire, du dialecte Maithili septentrional<sup>2</sup>, ainsi que son *Essay* sur la déclinaison.

1. *Revue crit.* du 31 juillet 1882 (*Œuvres*, t. III, pp. 396 et suiv.). — Y joindre *A Collection of Hindi Roots, with Remarks on their Derivation and Classification*; avec un appendice: *Index of Sanskrit roots and words occurring in the collection.* *Journ. of the As. Soc. of Bengal*, XLIX (1880) p. 53.

2. *An Introduction to the Maithili Language of North Bihâr. Part I, Grammar. Part II, Chrestomathy and Vocabulary.* Publié comme *Extra Number* dans *Journ. of the As. Soc. of Bengal*, XLI (1880) et LI (1882). La chrestomathie contient, entre autres textes intéressants, la version authentique des chants de Vidyâpati.

naison et la conjugaison bihâri<sup>1</sup>. Par un lien presque aussi étroit s'y rattachent [114] en outre un grand nombre d'autres mémoires de M. G., épars dans plusieurs recueils et consacrés soit à l'exposé de vues générales<sup>2</sup>, soit à des éditions de textes en ces divers dialectes<sup>3</sup>. Les travaux de M. Hoernle embrassent un domaine plus vaste : ils s'étendent à l'ensemble des langues et des littératures prakrites. Ils n'en doivent pas moins être rappelés ici, parce qu'ils ont contribué, chacun pour sa part, aux matériaux utilisés dans le *Dictionnaire*. A ceux que j'ai déjà mentionnés dans l'article cité plus haut et dont je ne reproduirai pas les titres ici, il convient d'ajouter ses éditions du *Prithirâj Râsau* de Cand<sup>4</sup> et de l'*Uvâsagadasâo* jaina<sup>5</sup>, et ses beaux travaux sur les anciennes inscriptions prakrites<sup>6</sup>. Il y a là toute une littérature,

1. *Essays on Bihâri Declension and Conjugation*, avec une longue *Note* de M. Hoernle. *Journ. As. Soc. Beng.*, LII (1883), p. 119.

2. *A Plea for the People's Tongue*. *Calcutta Review*, July, 1880, p. 151. — *Hindi and the Bihar Dialects*. *Ibidem*, October, 1881, p. 363.

3. *Manbodh's Haribans*. *Text*. *Journ. As. Soc. Beng.*, LI (1882), p. 129. — Le même : *Translation and Index*. *Twenty-one Vaishṇava Hymns*, edited and translated. *The Song of Bijai Mal*, edited and translated. *Ibidem*, LIII (1884), special number. — *The battle of Kanarpî Ghât*, edited and translated. *Ibidem*, LIV (1885), p. 16. — *Two versions of the Song of Gopî Chand*, edited and translated. *Ibidem*, p. 35.

*Some Bihâri Folk-Songs*. *Journ. Roy. As. Soc. Gr. Brit. and Ireland*, XVI (1884), p. 196. *Selected Specimens of the Bihâri Language*, edited and translated. *Zeitschrift der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, XXXIX (1885), p. 617.

*Vidyâpati and his contemporaries*. *Ind. Antiq.*, XIV (1885), p. 182. — *The Song of Athâ's Marriage*, a Bhojpurî epic, edited and translated. *Ibidem*, p. 209. — *A Summary of the Athâ Khand*. *Ibidem*, p. 255. — Il faut y joindre un excellent travail de Mme Grierson : *An English-Gipsy Index*. With an *Introductory note* by G. A. Grierson. *Ibidem*, XV (1886), p. 14, etc. ; XVI (1887), p. 32, etc. — Et G. A. Grierson, *Gipsies in England and India*. *Ibidem*, XVI, p. 35.

A un domaine différent mais très voisin, le Bengali septentrional, appartiennent : *Notes on the Rangpur Dialect*. *Journ. As. Soc. Beng.* XLVI (1887), p. 186. — Et *The Song of Manik Chandra*. *Ibidem*, XLVII (1878), p. 135.

4. *The Prithirâj Râsau*, an Old Hindî epic, commonly ascribed to Chand Bardai, edited. Part II, vol. I, Calcutta, 1874-1886 (4 fasc. *Biblioth. Indica*). — *The Prithirâj Râsau of Chand Bardai*, translated from the original Old Hindî. Part. II, fasc. 1. Calcutta, 1881 (*Biblioth. Indica*). La publication de la première partie du poème est réservée à M. Beames.

5. *The Uvâsagadasâo*, or the Religious Profession of an Uvâsaga expounded in ten lectures, being the Seventh *Ânga* of the Jains, edited in the original prakrit, with the sanskrit Commentary of Abhayadeva, and an english translation with notes. Fasc. I et II. Calcutta, 1885-1886 (*Bibliotheca Indica*).

6. *Notes on a Rock-cut Inscription from Riwd*. *Ind. Antiq.*, IX (1880) p. 120. — *Readings from the Bharhut Stûpa*. *Ibidem*, X (1881), pp. 118 et 255 ; XI (1882), p. 25. — *Readings from the Arian Pâli : The Suâ Vihâra Inscription*. *Ibidem*, X, p. 324. — *Revised Translations of two Kshatrâpa Inscriptions*. *Ibidem*, XII (1883), pp. 27 et 205. — *Notes on Some*

pour parler comme nos voisins et, à défaut de plus amples détails, la simple liste de ces publications permet d'entrevoir [113] sur quel large ensemble de recherches personnelles reposent les ouvrages qui font l'objet de la présente notice et qui constituent l'effort le plus considérable et le plus méthodique réalisé jusqu'à ce jour pour arriver à l'intelligence complète d'un groupe déterminé de dialectes hindous.

Le groupe dont il s'agit ici, est celui des dialectes parlés des deux côtés du Gange moyen, dans des contrées qui ne forment pas une division physique bien définie, qui n'ont jamais non plus constitué une unité politique, et dont le tracé sommaire est à peu près le suivant. En prenant pour base, au nord, la frontière du Népal<sup>1</sup> dans toute son étendue, la limite occidentale est fournie par une ligne qui, partant de l'angle sud-ouest de cette frontière, passe à Laknau, franchit la Jumná à son confluent avec le Ken, remonte le cours de cette rivière et celui de son affluent supérieur le Biarni, coupe la Narmadâ près de Narsinhpur et vient aboutir à la ligne de faite des monts Mahâdeva. La limite méridionale est formée par une ligne qui passant par le Chilpi Ghat, rejoint, au sud de Bilaspur, le cours supérieur de la Mahânadi et le suit jusqu'au sud de Raigarh. De ce point, une ligne qui va couper le Gange à mi-chemin, entre Bhâgalpur et Rajmahal, et rejoint ensuite l'extrémité sud-est de la frontière népalaise, forme la limite orientale<sup>2</sup>. Ce tracé dépasse de beaucoup à l'ouest, au sud-ouest et au sud, les limites du Bihâr : le nom de *bihâri* donné à ces dialectes, est donc conventionnel. M. Hoernle les avait compris d'abord sous la désignation de *Eastern Hindî*. Le nom nouveau a été choisi surtout afin de les distinguer plus nettement des dialectes hindi, leurs congénères de l'ouest. On sait, en effet, que M. Hoernle, d'accord avec M. G., les range avec l'Oriya et le Bengali, parmi les dialectes aryens de l'est, les *Eastern Gaudians*. Si, à cette circonstance, on

*Clay-seals found in the Panjab. Proceedings As. Soc. Beng. September, 1884.* — A ces dernières publications, il faut joindre, comme appartenant au même domaine (le *Gâ-thâ Dialect* de M. Hoernle, le « sanscrit mixte » de M. Senârt), sa notice sur le manuscrit de Bâkhshâlî (dont l'édition est promise) : *Birch-Bark Manuscript*, dans *Proceedings As. Soc. Beng. August, 1882*.

1. Ou plutôt une ligne parallèle à cette frontière et tracée un peu plus tard au nord, on parle encore bihâri dans le Tarai népalais.

2. Ce tracé comprend, dans la partie sud et sud-est, des îlots d'une étendue parfois considérable, où se parlent des langues aborigènes. La population parlant des dialectes bihâri peut être évaluée à 36 millions.

en ajoutée une autre : que les œuvres littéraires rédigées en les deux seuls dialectes bihari qui aient une littérature, le baisvâri à l'ouest et le maithili à l'est, avaient été adjugées jusqu'ici, les unes au hindi, les autres au bengali<sup>1</sup>, on ne s'étonnera pas que la nouvelle nomenclature, reposant sur des vues non moins nouvelles, ait soulevé sur les lieux mêmes d'assez vifs débats, tant au point de vue de la doctrine que des conclusions pratiques que M. G. prétendait en tirer. Dans l'Inde, en effet, ce n'est pas là une simple question d'histoire et de linguistique. Elle se complique aussitôt de corollaires qui ont prise sur la vie réelle et affectent l'économie publique de nombreuses populations. Quelle sera la langue administrative et officielle ? Quelle sera la langue enseignée à l'école ? Admettra-t-on à cet honneur [116] les divers dialectes, ou érigerait-on l'un d'eux en une « langue bihari » qui jusqu'ici n'existait pas, et fera-t-on l'un ou l'autre aux dépens de deux ou de trois langues littéraires bien assises et largement répandues, l'urdu, le hindi et le bengali<sup>2</sup> ? Ce sont là des considérations dans lesquelles nous avons le droit, en Europe, de ne point entrer. Nous n'avons affaire qu'à l'œuvre philologique. Il s'agit de savoir si les dialectes étudiés ont été bien choisis, s'ils n'ont pas été délimités et groupés arbitrairement, et si l'étude en a été faite avec tout le soin désirable. Et encore, même ainsi circonscrite, notre appréciation, la mienne du moins, devra-t-elle être fort prudente. Il est tant de points sur lesquels j'ai tout à apprendre des auteurs, tant d'autres où je ne puis les contrôler que de loin !

La classification actuelle des langues de l'Inde est rattachée par les auteurs aux vues déjà plusieurs fois exposées par M. Hoernle sur l'histoire de leur développement dans le passé. En rendant compte de sa *Grammaire*, j'ai exprimé ici même des réserves au sujet de quelques-unes de ces vues et maintenant que celles-ci sont devenues plus arrêtées, je ne suis pas plus convaincu que je ne l'étais alors. Les données présentent jusqu'ici trop de lacunes, elles sont trop incertaines et, en partie, trop contradictoires, pour que la filiation de ces langues puisse être ramenée à des formules

1. C'est ainsi que Tulsidàs est compté parmi les poètes hindis, Vidyâpati parmi les bengalais. Les chants du dernier ont même été remaniés en ce sens.

2. Voir à ce sujet : Syamachurn Gangooly ; *Hindî, Hindustani and the Behar Dialects*, dans le *Calcutta Review*, July, 1882, p. 24 (en réponse aux deux articles de M. Grierson cités plus haut et publiés dans le même recueil), et la réplique de M. Grierson : *In Self-defence*. Ibidem, October, 1882, p. 256.

aussi précises. Je ne saurais voir, par exemple, que des conjectures dans la façon dont M. Hoernle localise l'apabhramça, la mâhârâshtri, l'ardhamâgâdhi. Heureusement, bien que mise en rapport avec ces théories, la classification n'est nullement basée sur elles. Elle repose au contraire sur l'observation patiente et méthodique des faits actuels, comme en témoignent suffisamment la grammaire de M. Hoernle pour l'ensemble de ces langues et les grammaires spéciales de M. G. pour les divers dialectes bihâris. On peut donc s'en remettre à eux quand ils déclarent que ces derniers constituent un groupe linguistique bien défini. Tout au plus pourrait-on marchander pour les idiomes frontières, un peu pour ceux de l'est, davantage pour ceux de l'ouest, et se demander par exemple, si ces derniers, particulièrement ceux du sud-ouest, ne seraient pas aussi bien à leur place parmi les langues hindis proprement dites. A la difficulté venant du fond des choses, s'ajoute ici une circonstance particulière. M. G. n'a pas traité spécialement de ces dialectes de la frontière occidentale et, en ce qui les concerne, les auteurs paraissent avoir eu à leur disposition moins de matériaux tirés de la langue parlée. Ils ont dû travailler surtout sur des documents littéraires farcis de *tatsamas* et de termes hindis et, pour les dialectes du sud-ouest, le bandelkandî, ceux-ci mêmes paraissent avoir été rares. Il résulte de là, pour le vocabulaire surtout, [117] un certain manque d'équilibre dans la représentation des divers dialectes, défaut qui pourra devenir moins sensible dans la suite, à mesure que les auteurs disposeront de collections plus complètes. Mais alors même l'objection tirée de l'incertitude des limites subsistera : leur Dictionnaire bihârî aura toujours, même pour la langue parlée, une très large partie commune avec toute œuvre semblable qu'on pourra entreprendre pour les idiomes voisins. Sur ce point, leur excuse sera qu'il ne pourra pas en être autrement. Du moment qu'on admet, et on ne saurait guère s'y refuser, que le *Survey* linguistique de l'Inde doit être sectionné, il faut admettre aussi que ces sections se couvriront plus ou moins les unes les autres le long de leurs frontières, avec quelque soin que celles-ci puissent être tracées. Dans cette œuvre grandiose, qui sera peut-être celle d'un avenir prochain, les auteurs ont choisi leur tâche : un certain nombre de dialectes qui, par leur grammaire, constituent un groupe à part. Ces dialectes, ils les étudient en linguistes consommés, et, avec l'unique réserve indiquée ci-dessus, à la fois sous leur forme populaire, dans la bouche des

paysans, et sous leur forme plus savante, dans les monuments écrits. Que d'autres, de proche en proche, en fassent autant pour les groupes voisins, et, en dépit de répétitions inévitables, l'Inde sera en possession d'un inventaire de ses langues actuelles digne de servir de modèle dans plus d'un pays de l'Occident. — Ces observations générales faites, il ne me reste qu'à décrire brièvement les trois ouvrages qui sont l'objet de la présente notice.

Des *Seven Grammars* de M. G., il n'y en a encore que cinq de publiées. Elles traitent successivement : 1° du dialecte bhojpurî oriental, tel qu'il se parle dans l'éventail formé par les cours convergents de la Gandakî, du Gogra, du Gange et du Son, en Shâhâbâd, Sâran, Campâran et en une portion de Gorakhpur ; 2° du dialecte mâgadhi parlé à l'est du Son et au sud du Gange, en Patna et en Gayâ ; 3° du dialecte maithili occidental, parlé sur la rive gauche de la Gandakî, dans la partie centrale et méridionale de Muzaffarpur, où le maithili confine et se mêle au bhojpurî ; 4° du dialecte maithili méridional parlé sur la rive nord du Gange, de la Gandakî au Kosi ; 5° du dialecte maithili méridional parlé au sud du Gange, en Patna et en Mongir, où le maithili confine et se mêle au mâgadhi. Les deux grammaires encore non publiées traiteront : 6° du dialecte maithili méridional parlé au sud du Gange, en Bhâgalpur, et 7° du dialecte maithili occidental parlé en Purnîya, c'est-à-dire des deux variétés du maithili parlées le long de la frontière où il touche et se mêle au bengali. Avec la Grammaire du dialecte maithili septentrional déjà mentionnée et qui a été publiée à part, dans le Journal de la Société de Calcutta, cette série de monographies embrasse donc toute la moitié orientale du domaine des langues bihâris, avec Darbhanga, l'ancienne résidence de M. G., pour centre. Quant à la moitié occidentale, nous n'avons un travail semblable que pour le bhojpurî occidental, parlé dans le pays de Bénarès, qui est le dialecte type [118] des *eastern hindîs*, dans la Grammaire de M. Hoernle. Pour les idiomes non moins variés sans doute qui se *parlent* dans les contrées à l'ouest d'Oudhe et d'Allahâbâd et, vers le sud, dans les hauts bassins du Son, du Tons et du Ken, nous n'avons au contraire que des observations détachées et des données très générales. Ces grammaires de M. G. sont toutes rédigées sur le même plan, à la fois concises et complètes, avec de nombreux exemples et d'excellents tableaux qui permettent d'embrasser l'ensemble si compliqué des paradigmes. Elles sont précédées d'un fascicule d'intro-

duction, où sont exposés les principes généraux de phonétique et de morphologie communs à tous ces idiomes, ainsi que les conventions d'orthographe et de transcription, et elles sont terminées chacune par un petit choix de morceaux, les mêmes pour toutes, et successivement reproduits dans chaque dialecte. La grammaire du bhojpuri contient en outre une collection de 34 chants populaires.

Le *Bihâr Peasant Life*, malgré son titre, est avant tout un ouvrage lexicographique ; il embrasse le même domaine que les « Sept grammaires », à savoir le maithili, le mágadhî et le bhojpuri oriental, laissant en dehors tous les dialectes et sous-dialectes parlés plus loin vers l'ouest et vers le sud-ouest. Mais, dans ces limites, c'est un admirable inventaire de la langue rustique et professionnelle que nous a donné là M. Grierson. En 1.500 paragraphes répartis entre 14 divisions, il passe successivement en revue les termes qui se rapportent aux ustensiles agricoles, aux moyens de transport par terre et par eau, à l'outillage des industries rurales grandes et petites, au mobilier domestique, au vêtement, aux objets employés dans le culte ; à la terre et à ses diverses espèces et qualités ; aux travaux des champs, depuis le labour jusqu'aux procédés d'irrigation ; aux divers produits du sol et à leurs ennemis, insectes, plantes et maladies ; au calendrier rural ; au bétail et autres animaux domestiques et aux industries qui en dépendent ; aux baux et aux gages, aux avances faites au travail et aux charges qui pèsent sur lui ; aux divers modes de tenure ; à la maison, à ses divisions et dépendances, et aux matériaux dont elle est faite ; à l'alimentation ; aux fêtes, cérémonies, croyances, usages et superstitions des campagnes ; au commerce, notamment à celui de l'argent, au taux de l'intérêt et aux conditions du crédit ; à la façon de tenir les comptes ; aux poids et aux mesures. Pour chaque objet, la nomenclature vise à être complète, c'est-à-dire à ne rien omettre de ce que la langue elle-même distingue. S'agit-il, par exemple, d'un chariot, elle mentionnera jusqu'à la dernière cheville, si celle-ci a un nom spécial. Et pourtant le livre n'est rien moins qu'une sèche énumération de mots. Les objets de ces mots sont expliqués et décrits, au besoin représentés par des figures. Malgré leur très grande concision, ces descriptions parfois s'animent, quand il s'agit des travaux des champs et des opérations des métiers. Elles prennent alors la forme d'un journal rédigé sur le fait et nous montrent les procédés [119] en action. Elles abondent

en remarques variées qui dénotent un observateur expérimenté, en dictons populaires et en proverbes. Bref, sous une forme très abstraite, c'est toute la vie rurale de ces contrées qui nous est présentée, et, pour qui sait lire, il est peu de livres plus intéressants. Quant à moi, je n'en connais pas qui le vaille pour aucune de nos propres provinces. Le résumé qui précède a pu donner une idée générale du profit que tireront de ces notes prises sur le fait et absolument sincères, tous ceux qui étudient l'Inde à n'importe quel point de vue. Je n'ajouterai qu'un exemple particulier. M. Atkinson publie dans le *Journal asiatique de Bombay* une série d'articles très intéressants sur les usages religieux des populations de l'Himalaya central<sup>1</sup>. D'une façon beaucoup plus sommaire, M. G. a fait un travail semblable pour les habitants du Bihâr. Qu'on compare les deux comptes rendus, et on verra qu'ils diffèrent du tout au tout. La diversité des milieux observés et le plus ou moins de développement que les deux auteurs ont donné à leur travail, expliquent jusqu'à un certain point cette différence. Ils ne l'expliquent pourtant pas tout entière, et il est une autre raison encore qu'il faut faire entrer en compte. C'est que M. Atkinson, tout en observant fidèlement les faits, a pris pour guide un rituel écrit, conservateur des vieilles traditions de la Smriti, tandis que M. G. a complètement laissé de côté les livres. Nulle comparaison ne peut, mieux que celle-ci, faire apprécier combien les mêmes choses dans l'Inde changent d'aspect et tiennent une tout autre place dans la vie, selon qu'on les envisage à travers la tradition écrite, ou directement, dans le peu qui en subsiste dans les couches profondes de la population. — Un Index alphabétique de 155 pages permet de retrouver aisément tous les mots recueillis et qui, dans l'ouvrage, sont rangés par ordre de matière.

Le « Dictionnaire comparatif de la langue bihâri » élaboré en commun par MM. Hoernle et Grierson, est l'ouvrage capital destiné à couronner ce bel ensemble de travaux. Comme j'ai déjà eu l'occasion de le dire, il embrasse l'ensemble des dialectes bihâris, y compris ceux de l'ouest et du sud-ouest, pour lesquels les auteurs paraissent avoir recueilli jusqu'ici des matériaux moins variés et moins complets et, dans ces limites, il vise à reproduire la langue parlée et la langue écrite. La nomenclature, à en juger par la partie

1. *Notes on the History of Religion in the Himâlaya of the N. W. Provinces*, by E. T. Atkinson, ap. *Journ. of the Roy. As. Society*, Bombay, 1884 et 1885.

publiée, sera très riche, car, outre les mots pris à ces deux sources, l'une et l'autre très abondantes, elle comprend des éléments formatifs réservés d'ordinaire à la grammaire, les préfixes et les suffixes. Chaque article (les homophones ont des articles distincts) comprend le mot en devanâgarî et en transcription; l'indication de sa catégorie grammaticale, s'il est *tatsama*, *tadbhava*<sup>1</sup> ou d'origine étrangère, substantif, adjectif, etc.; ses formes dialectales; [120] ses divers sens munis chacun d'un chiffre et ramenés à l'ordre logique de leur filiation; les composés et les idiotismes qu'il sert à former; des exemples de son emploi avec traduction et indication de la provenance. Un second paragraphe donne la dérivation, c'est-à-dire l'histoire du mot, le terme étranger dont il est la reproduction ou sa forme en sanscrit et dans les différents prâcrits, avec référence aux sources. L'ordre de ces différentes parties est uniforme pour tous les articles. Quant à l'abondance avec laquelle chacune d'elles est traitée, un seul exemple en donnera l'idée. La syllabe *a*, dans ses divers rôles de lettre de l'alphabet, de suffixe, de préfixe et de mot, en tout 9 articles, occupe plus de 9 colonnes de texte, sur lesquelles 6 sont consacrées à la discussion phonétique du caractère. Cette richesse est même telle, qu'elle soulève, non une critique, mais une objection, la seule importante que j'aie à faire ici. Involontairement, on se demande si le plan n'est pas trop vaste, et combien d'années il faudra aux auteurs pour l'exécuter. La partie publiée comprend 80 colonnes: la même série alphabétique n'en occupe que 24 dans le Dictionnaire de Saint-Petersbourg<sup>2</sup>. L'histoire si courte encore des études indiennes, a déjà eu à enregistrer plus d'une lamentable histoire de trains restés en détresse. Quel dommage, si cette belle et grande entreprise devait un jour fournir un nouveau terme à la liste!

Une si grande diversité de matières ne pouvait se condenser

1. L'explication de ce mot donnée p. 32 de la Préface, « de même nature que le sanscrit », ne saurait être acceptée, comme traduction du moins. *Tadbhava* ne peut signifier que « dérivé du sanscrit ». Le premier terme est un ablatif. De même, à la page 34, *prâkrîta* ne paraît pas exactement rendu par « natural, unelaborated, naturwüchsig », par ce dernier surtout. Sous la plume d'écrivains jainas, quand ils entendent revendiquer la priorité de leur idiome sacré, *prâkrîta* a quelquefois la signification de « naturel » au sens de « primordial », la langue que l'homme a parlée d'abord spontanément. Mais partout ailleurs, comme terme technique, il signifie « ayant une *prakrîti* », c'est-à-dire une source, une norme antérieure, laquelle, en dernière analyse, est le sanscrit.

2. La comparaison n'est pas bien juste; elle est du moins approximative; car, sans parler des *tadbhavas*, il y a beaucoup de *tatsamas* dans le Dictionnaire.

sans l'emploi d'un grand nombre de signes et d'abréviations. Le Dictionnaire est donc un peu chargé sous ce rapport, et il faudra du temps pour acquérir le parfait usage de la longue liste de ces signes qui est donnée dans la Préface <sup>1</sup>. Mais c'était là un mal nécessaire, que les auteurs ont du reste atténué autant que possible par d'habiles dispositions typographiques. La Préface fournit aussi tous les renseignements désirables sur l'économie générale du Dictionnaire, notamment sur les principes suivis pour l'orthographe et pour la transcription. Ceux-ci sont à peu près les mêmes que, depuis la Grammaire de M. Hoernle, les auteurs ont adoptés dans leurs précédentes publications. Seulement, comme le comportait la nature de l'ouvrage, ils sont appliqués ici d'une façon plus complète et plus rigoureuse. L'orthographe est phonétique autant que possible, c'est-à-dire que, sans pousser jusqu'à la nuance, elle reproduit [121] d'une façon conséquente les sons essentiels. Comme c'est là un principe qui prévaut déjà plus ou moins dans la notation de ces langues, il ne restait plus qu'à en rendre l'application plus régulière et plus précise. Pour cela, les auteurs ont dû faire un choix méthodique parmi les fluctuations de l'usage et éliminer aussi quelques influences de l'orthographe sanscrite, principalement dans des noms propres et dans un certain nombre de termes marquants et d'occurrence fréquente, qui ne sont des *tatsamas* qu'en apparence, par la façon dont on les écrit. Toutes les fois d'ailleurs que la nouvelle orthographe peut embarrasser, qu'elle déroge à un usage établi, les anciennes formes sont enregistrées à leur rang alphabétique. Pour un petit nombre de sons seulement, les auteurs ont dû recourir à des signes nouveaux : pour la voyelle neutre brève, jusqu'ici marquée généralement par *a* ; pour l'*e* et l'*o* brefs, que le sanscrit a possédés sans doute, mais qu'il a rendus uniformément par *a*, que les prâcrits et les langues modernes ont notés, mais sans les distinguer des longues correspondantes. Ces deux derniers signes déterminaient en même temps ceux qui devaient marquer *ai* et *au* brefs, valeurs également propres aux langues modernes et que l'écriture ne distinguait pas davantage. Toutes ces innovations étaient nécessaires, et elles ont été réalisées de la façon la plus claire et la plus pratique. Une seule soulève de curieuses objections, la notation de l'*a* fermé et de l'*a* ouvert. Sans

1. Dans cette liste, je regrette de ne rien trouver se rapportant aux anciennes inscriptions. Pour les « dérivations », c'est pourtant là une source d'importance capitale.

les marques diacritiques, qui échappent si aisément au regard, le premier est figuré bref, même quand il est long, et l'autre, même quand il est bref, est rendu par le signe qui, dans toutes les écritures de l'Inde, est celui de la longue. Je crois qu'on pouvait trouver mieux ; mais ici précisément les auteurs avaient été devancés par l'usage, pour les principaux éléments de leur réforme. — En même temps que le Dictionnaire, mais avec une pagination distincte, les auteurs se proposent de publier une série d'*Indices verborum* des principaux monuments de la littérature bihâri. Dans la présente livraison, on trouvera le commencement (10 pages) de celui du Râmâyana de Tulsidâs.

Je termine en exprimant le vœu, qui est sans doute celui de tous les indianistes, que ce magnifique ouvrage soit aussi heureusement mené à bonne fin qu'il a été bien commencé.

---

Julius JOLLY, *Tagore Law Lectures, 1883. Outlines of an History of the Hindu Law of Partition, Inheritance and Adoption, as contained in the original sanskrit treatises.* Calcutta, Thacker, Spink and Co, 1885. — xi-347 pp., in-8.

(*Revue critique*, 24 octobre 1887.)

[231] M. le professeur Jolly de l'Université de Würzbourg est, avec M. Bühler, le sanscritiste d'Europe qui s'est le plus spécialement occupé du droit hindou. Depuis sa traduction du « Code de Nârada » (1876), dont la *Revue* jadis a rendu compte<sup>1</sup>, il n'a pas cessé de poursuivre cette étude avec une louable persévérance, publiant et traduisant des textes comme la *Vishṇusmṛiti*<sup>2</sup>, ou écrivant des monographies sur des points d'histoire ou de doctrines<sup>3</sup>.

1. N° du 16 septembre 1876 (*Œuvres*, t. III, pp. 231 et suiv.)

2. *The Institutes of Vishṇu, together with Extracts from the commentary of Nanda Pandita called Vaijayantī; edited with critical Notes, an Anukramaṇikā and Indexes of words and mantras, by Julius Jolly.* Calcutta, 1881 (*Bibliotheca Indica*). — *The Institutes of Vishṇu, translated by Julius Jolly.* Oxford, 1880 (*Sacred Books of the East*.)

3. *Ueber die rechtliche Stellung der Frauen bei den alten Indern nach den Dharmasūtra.* Sitzungsberichte de l'Académie de Munich, 1876. — *Ueber das indische Schuldrecht.*

J'ai eu l'occasion ailleurs<sup>1</sup> de signaler aux lecteurs français la plupart de ces publications. Je n'y reviendrai donc point ici. J'écarte aussi pour le moment celles qui sont en cours d'achèvement et qui ne sont pas encore assez avancées pour faire l'objet d'un compte rendu<sup>2</sup>. D'ailleurs, pour les résultats généraux, [282] le présent ouvrage est en quelque sorte le résumé de tous les autres.

Les « Tagore Law Lectures » sont une de ces institutions comme l'Angleterre en fait naître partout où elle met le pied, et que ne connaissent guère les pays qui ont le bonheur de posséder un ministère de l'Instruction publique bien organisé. Fondées il y a une vingtaine d'années, par un riche lettré bengalais, elle consistent en une série annuelle de leçons professées à l'Université de Calcutta, sur un sujet de droit hindou, musulman ou anglo-indien, au choix du *lecturer*. Celui-ci est désigné chaque fois pour une année seulement (à l'origine, il l'était pour trois ans) par le Sénat de l'Université, dont le choix n'est soumis à aucune condition de titre, de profession ou nationalité, et qui d'ordinaire fait appel à des hommes désignés d'avance par leurs travaux. Les leçons, une fois prononcées, sont publiées aux frais de la fondation. Appelé à cet honneur pour l'année 1883, M. J. se rendit de Würzbourg dans l'Inde<sup>3</sup> et, devant un auditoire bien nouveau pour lui, exposa ce qu'il entendait par l'histoire et le développement du droit hindou.

Ibidem, 1877. — *Ueber die Smrititexte der Haug'schen Handschriftensammlung*. Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch. 1877. — *Das Dharmasūtra des Vishṇu und das Kāthakagrihyasūtra*. Sitzungsberichte der Académie de Munich, 1879. — *Ueber die Systematik des indischen Rechts*. Zeitschr. für vergleich. Rechtswissensch., 1879. — *Die juristischen Abschnitte aus dem Gesetzbuch des Manu*. Ibidem, 1881.

1. Dans les *Bulletins de la Revue de l'Histoire des religions*.

2. *Nārada-smṛiti*, edited with critical Notes and Commentary, fasc. I. Calcutta, 1885 (Bibliotheca Indica). Cette édition donne le fragment de l'ancienne rédaction retrouvé par M. Bühler, avec ce qui reste du vieux commentaire d'Asahāya. Elle confirme l'opinion que j'émettais ici même dans mon compte rendu de la traduction du Code de Nārada, à savoir que la fameuse introduction placée en tête du code, ne doit pas être de beaucoup postérieure au reste de l'ouvrage, si, comme j'incline à le croire, elle n'en est pas contemporaine. Elle se retrouve en effet essentiellement la même dans la vieille rédaction commentée par Asahāya. — *Manuśikāśāgraha*, being a series of copious Extracts from six unpublished Commentaries of the Code of Manu (Medhātithi, Govindarāja, Nārāyaṇa, Rāghavānanda, Nandana, Anonyme kashmirien). Fasc. I. Calcutta, 1885 (Bibliotheca Indica). — En ce moment même, paraît dans l'*Oriental Series* de Trübner, une nouvelle édition du texte de Manu, pour laquelle M. Jolly a utilisé les indications fournies par ces anciens commentateurs.

3. M. J. a raconté son voyage dans la « Deutsche Rundschau » de 1884 : *Eine Reise nach Ostindien*.

Les douze leçons de M. J. traitent successivement : I-III, des documents du droit hindou : 1° les commentaires et les digests, la partie en général la plus moderne de cette littérature, consistant en œuvres souvent datées, nullement apocryphes, et qui approche le plus de ce que nous appelons une littérature juridique ; c'est à ces écrits que se rapportent les différences de doctrine que, depuis Colebrooke, on désigne du nom d'écoles ; 2° les textes qui nous sont parvenus sous la forme de *sûtras* et les *dharmaçâstras* ou « Codes de Loi » proprement dits ; les uns, quand ils n'ont pas été trop remaniés, se rattachant étroitement aux écoles védiques ; les autres constituant une littérature entièrement apocryphe<sup>1</sup> et, en général, plus récente, bien qu'il s'en faille de beaucoup que les relations chronologiques entre les deux classes d'écrits soient tirées au clair ; 3° les petites *smritis* versifiées et les fragments, classe qui comprend des textes de tout âge, la plupart apocryphes et en nombre à peu près indéterminé. Il suffit de découper dans un *Purâna*, ou [233] n'importe où, quelques tirades sur une observance ou sur un point de coutume quelconque, de les coudre bout à bout et de les mettre au nom du premier *ṛishi* venu, pour fabriquer un texte de ce genre. Il est juste toutefois d'ajouter que les anciens commentateurs ont établi un certain choix ; — IV, de la famille : le mariage, la condition de la femme, la puissance paternelle, la condition des enfants, le droit de primogéniture ; — V-VI, de la nature et du régime des biens et de la loi des partages avec les changements qu'elle a subis ; — VII, de l'adoption ; — VIII-IX, du droit de succession, de ses conditions et de ses limites ; — X-XI, des biens propres de la femme et de la façon dont ils se transmettent ; — XII, des incapacités en fait de succession. En appendice, M. J. a ajouté le texte sanscrit des nombreuses citations faites dans les leçons d'après des ouvrages inédits ; une note sur le droit hindou tel qu'il s'est conservé en Birmanie, principalement d'après les travaux récents de MM. Jardine et Forchhammer ; la traduction des chapitres du *Dattakaçîromani* (ouvrage sur le droit d'adoption) qui n'avaient pas encore été rendus en anglais ; la liste des traités inédits auxquels il est référé dans les leçons ; enfin un Index général, qui pourrait être plus détaillé.

Sauf la théorie des échanges et de la dette, c'est donc tout le

1. Ce qui n'entraîne pas nécessairement une idée de supercherie. L'attribution pseudonyme était avant tout une affaire de mode et de tradition littéraire.

droit civil hindou que M. J. a soumis à un soigneux examen, et, cet examen, il s'est attaché, conformément au titre du livre, à le maintenir sur le terrain historique. En d'autres termes, il étudie chaque institution de façon à faire ressortir les différences qu'elle présente à travers cette longue suite de textes, et il cherche à expliquer ces différences en les ramenant à un développement régulier. Les discussions, toujours nourries de faits, témoignent chez l'auteur d'une grande familiarité avec les questions de droit et de législation comparée; aussi personne ne se séparera de ce livre sans en avoir retiré un très grand profit. Les défauts sont le style, qui est d'un étranger écrivant dans une langue qui n'est pas la sienne, et la composition qui est parfois confuse<sup>1</sup>. Mais je dois dire que cette confusion provient en partie du sujet même et du point de vue auquel il est envisagé ici. Tous les artifices du monde ne l'auraient pas fait éviter à l'auteur, du moment qu'il prétendait introduire un ordre historique dans des faits qui ne le comportent pas toujours. Ceci m'amène à dire quelques mots sur le point où je suis obligé de me séparer de M. Jolly.

Il y a plusieurs années déjà que M. Nelson, exagérant certaines vues de feu Burnell, poussa une charge à fond contre l'administration de la justice [284] dans l'Inde. A l'entendre, il fallait demander soigneusement ses titres d'authenticité à cette législation suspecte et rendre surtout la justice d'après la coutume. Il y avait beaucoup de vrai dans cette attaque; mais, dans la pratique, elle aboutissait d'un côté à confondre la jurisprudence avec l'archéologie juridique et de l'autre à l'anarchie<sup>2</sup>. M. J. a pris à peu près le contre-pied de la théorie de M. Nelson. Pour lui, cette littérature juridique est bien la législation de l'Inde. Ce n'est pas qu'il la confonde avec ce que l'Occident entend par ce mot, ni qu'il mette le Code de Manu de pair avec celui de Justinien. Mais il y voit la coutume écrite, non seulement tenue pour sainte, ce qui est incontestable, mais universellement pratiquée et régulièrement appliquée, comme elle l'est de nos jours, par les pouvoirs publics. Il estime

1. Ces défauts sont rendus plus sensibles par la médiocre exécution matérielle du livre, imprimé à Calcutta, quand l'auteur était de retour en Allemagne. La correction, rendue ainsi fort difficile, laisse beaucoup à désirer, et l'errata, pourtant fort long, est loin d'avoir tout réparé. Trop souvent, au milieu de quelque discussion déjà embrouillée par elle-même, on est dérouté par une négation qui manque ou qui est de trop. En un endroit même, toute une demi-page est imprimée deux fois.

2. Voir la *Revue* du 29 juin 1878 et du 28 août 1882 (*Oeuvres*, t. III, pp. 296 et suiv.; 403 et suiv.).

qu'elle est toujours restée pour ainsi dire en contact avec la réalité des faits, se modifiant à mesure que ceux-ci se modifiaient, de façon à en donner toujours la vraie représentation. Je pense que, sur tout cela, il faut en rabattre. Je ne reviendrai pas sur les raisons plusieurs fois données ici-même<sup>1</sup>, qui me font croire que la Smṛiti a toujours été médiocrement pratiquée, et d'autant plus médiocrement, qu'on remonte plus haut dans le passé. De nombreuses populations ne l'ont jamais adoptée que pour la forme et, même dans les milieux où l'on fait profession d'une orthodoxie correcte, elle n'a pas entièrement prévalu. Les rājas de Tanjore prétendaient certainement ne pas vivre en dehors de la loi sainte et, si je ne me trompe, l'un d'eux a même fait rédiger un de ces codes. Il n'en est pas moins vrai que, dans leur famille, la succession se fait jusqu'à ce jour dans la ligne féminine. Que devient avec cela la succession fondée sur le droit des *sapindas*? L'incapacité civile résulte (dans beaucoup de cas, encore maintenant, devant les tribunaux anglais) de la perte de la caste : celle-ci, à son tour, résulte d'infractions, entre autres, aux règles du connubium et de la commensalité, règles d'une variété infinie selon les localités, dont la minutie est allée toujours grandissante, et dont les textes écrits n'ont suivi le développement que *pede claudo*. Les faits semblables ne sont pas rares, qui établissent que la loi officielle n'a été très souvent qu'une représentation très incomplète et parfois tout à fait infidèle de la coutume vraie, et que, chaque fois qu'il y a eu conflit entre les deux, c'est la première qui d'ordinaire a eu le dessous. Elle reconnaît du reste elle-même que la coutume fait loi et, si elle ajoute « à la condition de n'être pas contraire à la Smṛiti », c'est là une de ces restrictions dont nous pouvons lui faire grâce. Il y a donc dans la Smṛiti, même dans les chapitres qui sont relatifs au droit civil, un élément artificiel, arbitraire, de tradition plutôt littéraire que juridique, et dont la présence fait que les variations de cette Smṛiti ne constituent pas non plus, à proprement parler, un développement historique. La meilleure preuve en est peut-être le travail même de M. J. et la [233] peine qu'il a dû prendre pour établir ce développement. Il a beaucoup insisté sur les différences de doctrines connues sous le nom d'écoles, école du Bengale, école de Bénarès, écoles de Bombay, du Dekhan. Ces écoles représentaient-elles réellement le droit de ces régions? Y étaient-elles sorties de la cou-

1. Entre autres dans les trois articles rappelés ci-dessus.

tume ? Pour être édifié à cet égard, on n'a qu'à voir, dans les leçons de M. J., le désordre de leur tradition, la façon fantaisiste dont elles se font des emprunts, sans égard pour le voisinage géographique ni pour les affinités réelles des populations. Des doctrines peuvent bien voyager ainsi, mais non pas des coutumes. Que ces doctrines aient eu à la longue une influence sur le droit de ces régions, celui qui s'administrerait obscurément dans les pañcayats, et que cette influence soit devenue décisive avec l'organisation juridique anglaise, personne ne songera à le nier. Et j'ajoute que personne ne doit le regretter. C'a été le tort de M. Nelson de vouloir tirer des effets pratiques de ces discussions archéologiques, de même que c'est peut-être celui de M. Jolly de trop redouter ces mêmes effets. Être sceptique à l'égard de cette législation dans le passé, ce n'est nullement en compromettre l'autorité dans le présent. Il faut à l'Inde un droit écrit et, d'ici à longtemps, les Anglais ne sauraient en trouver un qui fût plus à leur convenance que celui-ci ; car, outre l'avantage d'une pratique rigoureuse bientôt séculaire, il a celui d'avoir toujours été accepté en théorie. L'essentiel est de l'appliquer avec discernement, en le tempérant par la coutume quand celle-ci est bien authentiquement établie.

---

Antony LANDES. **Contes tjames**, traduction française.

E. NAVELLE. **Une inscription tchame** (paru dans les « Excursions et Reconnaissances », tome XIII, fascicule 29, septembre-décembre 1886). Saïgon, Imprimerie coloniale, 1887.

(*Revue critique*, 27 février 1888).

[161] On saura le plus grand gré à M. Antony Landes d'avoir fait paraître, dans les *Excursions et Reconnaissances*, la traduction française de ses « Contes tjames », dont nous avons annoncé l'année dernière (*Rev. Crit.* du 2 mai 1887, p. 357) la publication dans le texte original. Ce n'est que par cette traduction qu'est devenu réellement accessible au lecteur d'Europe ce premier spéci-

men étendu de la littérature de ce peuple déchû des Tchams, autrefois le maître de tout l'Annam, et dont l'histoire vient d'être reconstituée par M. Bergaigne, à l'aide des inscriptions. Le texte original ne contenait que onze contes. Dans la traduction, M. Landes en ajoute cinq nouveaux, plus une chanson d'enfants, d'un type qui se rencontre aussi chez nous : partant d'un premier fait, on remonte de cause en cause jusqu'à une dernière cause, dont le caractère trivial et insignifiant fait le sel du morceau. M. Landes a rendu sa version aussi littérale que possible et il n'a pas manqué de signaler dans ses notes les rapports que ces contes présentent avec ceux du Cambodge et surtout avec ceux du peuple annamite, précédemment publiés par lui dans le même recueil (voir *Rev. crit.* du 25 octobre 1886, p. 315). Le fond de ces récits est un merveilleux étrange, fait d'animisme et de magie, sans aucun alliage mythologique ou théologique. Une ou deux fois seulement on voit intervenir un seigneur Alwah « le maître du ciel », dans lequel M. Landes croit reconnaître, avec raison selon nous, l'Allah des Tchams musulmans, bien que ces contes proviennent de Tchams restés païens. A côté d'une dureté et d'une apathie de sentiments extrêmes, on y trouve des traits d'une sensibilité exquise. Le n° X est surtout remarquable sous ce rapport. Il l'est encore sous d'autres. Il rappelle par plusieurs endroits le conte égyptien des deux frères [162] et il contient aussi les données essentielles de Cendrillon et des épreuves de Psyché. Non moins curieux est le n° V, « les ruses du lièvre ». Ce conte, qui est également connu au Cambodge et en Annam et dont plusieurs données se retrouvent aussi dans les *Jâtakas*, est une de ces séries de fables reliées les unes aux autres et enchâssées dans un cadre commun, dont l'Inde paraît avoir fourni les premiers modèles. Celle-ci (peut-être faut-il y joindre VI et VII) nous est parvenue fort mutilée; mais une collection du même genre, mieux conservée et offrant plusieurs traits communs avec la nôtre, s'est transmise à Java<sup>1</sup>.

Le même fascicule des *Excursions et Reconnaissances* contient le fac-similé d'une inscription tchame recueillie près de Binh-dinh et communiquée par M. E. Navelle. L'inscription, qui est au nom du roi *Çri Jaya Siṃhavarmma deva* et qui contient en outre le

1. Voir: *De Aap en de Schildpad, eene soendaneesche Fabel voor de hollandsche Jeugd naverleld door K. F. Holle* (Batavia, G. Kolff en C<sup>o</sup>, 1885).

nom propre *Çri Hari deva* et le mot *dharmma*, est datée de 1191. C'est probablement le même document que le n° 420 de M. Aymonier, décrit par M. Bergaigne (*Journal asiatique*, janvier 1888, p. 96). M. Navelle nous apprend que l'inscription « se trouve gravée sur le pourtour intérieur de deux petits vases sans fond, en bronze doré, sorte de trépieds servant sans doute de supports à des statuettes ».

---

### ABEL BERGAIGNE

(*Revue de l'Histoire des religions*, t. XVIII, 1888.)

[97] La mort d'Abel Bergaigne, dont nous ne connaissons encore à cette heure que la foudroyante nouvelle, vient d'infliger aux études orientales une perte qui rappelle cruellement celle qu'elles éprouvèrent, il y a quatre ans, presque à la même date, en la personne de Stanislas Guyard. Leur fin à tous deux aura été également prématurée, également tragique, avec cette différence que le dernier frappé l'a été d'une façon encore plus subite et plus inattendue. Guyard est mort victime d'un mal profond, désespéré et doutant de lui-même. L'accident qui a jeté Bergaigne sanglant et meurtri au fond d'un précipice des Alpes du Dauphiné, l'a surpris au contraire dans tout l'épanouissement de la force productive, plein de santé, d'espoir et de projets. Mais pour l'un et pour l'autre, la mort, en fermant un passé déjà riche de travaux, aura coupé un avenir qui paraissait encore plus riche de promesses.

L'activité scientifique de Bergaigne remonte presque à l'époque de son entrée à l'École des Hautes Études, d'abord comme élève et presque aussitôt comme maître, et, dès le début, ses travaux témoignèrent d'une singulière maturité. Son édition du *Bhâminîvilâsa* montra comment il faut traiter un texte sanscrit à une époque où l'on ne paraissait plus s'en douter en France. En même temps elle faisait prévoir ce qu'il devait réaliser plus tard dans sa traduction du *Nâgânanda* et surtout dans cette ravissante interprétation de *Çakuntalâ*, entreprise en collaboration avec son beau-frère, M. Paul Lehugéur, l'union parfaite et la plus rare des qualités du

philologue et du lettré, du savant et de l'artiste. Son mémoire sur l'ordre des mots dans les langues indo-européennes, couronné par l'Institut, et ses diverses communications à la Société de linguistique sont des modèles de précision, d'ingénieuse et pénétrante analyse, et son Manuel de la langue sanscrite, à bien des égards le meilleur que l'on possède, peut donner une idée de ce qu'était son enseignement.

Bergaigne fut en effet un admirable professeur. Ce n'était pas seulement son esprit qu'il mettait dans ses leçons, avec ses procédés d'une rigueur presque mathématique; il y apportait son entrain communicatif, sa chaleur de cœur et de parole. Travailleur incomparable, il savait faire travailler les autres. Son dévouement à ses élèves était sans bornes, et n'avait d'égale que sa haute conscience. Aussi, à l'École des Hautes Études et plus tard à la Sorbonne, fut-il réellement [93] chef d'école et, si sa chaire ne tombe pas en déshérence, ce sera encore à lui qu'on le-devra.

Sans négliger d'autres parties de la littérature sanscrite, il avait de bonne heure concentré ses efforts sur le Vêda, en particulier sur le Rig-Vêda. Je n'ai pas à revenir en ce moment sur ses *Religions védiques* et sur ses *Essais de lexicographie védique*, ses deux principales publications en ce domaine et que j'ai eu déjà plusieurs fois l'occasion d'apprécier dans cette *Revue*. Je me bornerai à dire que, malgré toute la valeur de ces deux ouvrages, ils ne doivent être, ni l'un ni l'autre, considérés comme donnant toute la mesure de Bergaigne. Dès lors, sans doute, il possédait le Rig-Vêda comme bien peu l'ont possédé, et il y a établi d'une façon solide une série de résultats que d'autres peut-être avaient entrevus avant lui, mais que nul n'avait encore présentés avec autant d'ensemble ni surtout avec autant de preuves de détail. Si l'interprétation du Vêda a reçu une commotion salutaire, c'est bien de sa main qu'elle est partie, et si le roman scientifique du Vêda, écho de l'humanité primitive et clef de tous les mystères, est bien près de prendre fin, c'est lui qui lui aura porté les coups les plus multipliés et les plus décisifs. C'était là une grande tâche. Et, pourtant, Bergaigne, s'il eût vécu, eût fait plus et mieux. Il sentait lui-même que ces deux ouvrages, produits d'un labeur patient mais trop circonscrit, manquaient en quelque sorte d'horizon, qu'il y était trop *l'homo unius libri*, et que la critique verbale est un outil insuffisant pour travailler les problèmes historiques. Ce qui lui manquait alors, il était en train de se le donner avec une rapidité

qui tenait du prodige, car il avait une puissance de travail merveilleuse. Déjà ses mémoires sur les inscriptions du Cambodge et de Campâ avaient montré avec quelle ampleur d'information il s'était mis à même d'aborder une question historique. Le même progrès est frappant dans ses travaux sur la composition primitive de la Samhitâ du Rig-Veda, travaux sur lesquels nous aurons prochainement à revenir dans la *Revue*. Et si, dans ce dernier essai, il y a encore quelque chose d'une précision parfois trop étroite, c'est un défaut qu'il aura certainement corrigé dans ses nouvelles études sur la liturgie védique, si du moins, comme je le souhaite et l'espère, il a eu le temps d'y mettre la dernière main. Et c'est au moment où il comptait revenir sur tout cet ensemble de ses études favorites avec une expérience incomparablement plus large et des vues bien autrement compréhensives, au moment où l'indianiste s'était dégagé du sanscritiste, que la mort l'a frappé et mis à néant tant de promesses. Sa publication des inscriptions de Campâ et d'une portion de celles du Cambodge est à peu près achevée. Mais qui nous donnera sa traduction du Rig-Veda, qu'il regardait comme devant couronner sa carrière scientifique, mais qui n'eût sûrement été pour lui qu'un nouveau point de départ, car vivre pour lui c'était travailler, et travailler c'était produire ? Qui rendra surtout, à ceux qui l'ont connu, l'ami dévoué, le cœur sincère, l'homme enfin qui valait en lui le savant ?

---

J.-H. NELSON, *Indian Usage and Judge-Made Law in Madras*. London, Kegan Paul, Trench and Co. 1887. — 386 pp. in-8.

(*Revue critique*, 15 octobre 1888).

[249] Ce nouveau volume de M. Nelson est le troisième épisode de la campagne entreprise par lui contre la jurisprudence de la haute Cour de Madras et en faveur d'une réforme générale du droit hindou, tel qu'il est administré aux indigènes par les tribunaux anglais. La *Revue* a rendu compte des deux précédents volumes et, comme dans celui-ci l'auteur n'apporte rien d'essentiel-

lement neuf au fond du débat, je n'ai pas, pour la troisième ou la quatrième fois<sup>1</sup>, à entrer dans le détail de la question. Je dois pourtant, au risque de me répéter, rappeler en quels termes elle est posée.

M. N. dénie à la littérature juridique de l'Inde le caractère d'une loi positive, telle qu'on l'entend en Occident depuis l'antiquité gréco-romaine. Il soutient qu'en tout cas, cette législation n'est point applicable indistinctement à toute la population comprise sous la dénomination vague d'Hindous ; que la véritable loi de l'Inde a toujours été la coutume ; que les variations locales de cette coutume ne sont que très imparfaitement représentées par les différentes doctrines, désignées communément sous le nom d'écoles, qu'on a théoriquement déduites de l'interprétation de la loi écrite<sup>2</sup>, et que, de l'aveu même de cette dernière, [230] ces variations de la coutume doivent être reconnues valables en justice. Sur ces différents points, j'ai déjà donné et je persiste à donner raison à M. Nelson. Enfin M. N. attaque comme faux quinze principes qui ont passé dans la jurisprudence de la haute Cour et, sur ce point encore, autant que me le permet mon incompetence en fait de procédure, je crois que sa critique est fondée. D'ailleurs elle paraît déjà avoir porté fruit à Madras même, et il en a été tenu compte par la Cour dans un certain nombre d'arrêts récents.

Mais où je cesse d'être d'accord avec M. N., c'est quand il s'improvise archéologue et historien. En mettant le pied sur ce nouveau domaine, il perd une partie de ses avantages. Il est obligé de se servir de témoignages qu'il ne peut ni contrôler ni même toujours interpréter d'une façon exacte. Il est ainsi amené à forcer la note et, comme on dit, à faire flèche de tout bois. Et c'est là ce qui, bien plus qu'une certaine vivacité de forme et de langage, donne à ses écrits un air de plaidoirie et de pamphlet. Sous ce rapport, le nouveau volume, bien que plus mesuré, ne diffère pas beaucoup des précédents. On le réduirait d'un bon tiers, si l'on en retranchait toutes les spéculations d'ordre archéologique étrangères au débat par lesquelles l'auteur compromet gratuitement sa thèse. Étant donnée l'opinion de M. N. sur le caractère général de

1. Voir la *Revue Critique* des 29 juin 1878, 28 août 1882 et 24 octobre 1887 (*Œuvres*, t. III, pp. 226 et suiv. ; 403 et suiv. ; et t. IV, pp. 39 et suiv.).

2. Sur ce point, je force peut-être un peu les rectifications apportées par M. N. à la première expression de ses vues. Mais ce n'est que dans cette mesure que ces vues me paraissent acceptables.

la loi écrite hindoue, quel intérêt peut-il y avoir pour lui à ce que tel de ces écrits soit plus jeune ou plus vieux, que Nārada, par exemple, ne remonte pas plus haut que le XII<sup>e</sup> siècle? Que lui importe-t-il que la langue sanscrite ait ou non une expression consacrée répondant à la *joint family* des tribunaux anglais, du moment que l'existence du fait n'est ni contestable, ni contestée et que le fait en lui-même est suffisamment défini : l'absence d'un partage intervenu entre les *dāyādas*, les ayants-droit? Dissserter à ce propos sur ce qu'a pu être le patriarcat aryen primitif, c'est bien inutilement prêter le flanc. Que lui importe-t-il même que Vijñāneçvara, l'auteur de la *Mitāksharā*, ait écrit dans le Nord (en réalité il était du Sud et paraît avoir écrit son commentaire dans le Mysore), une fois qu'il est établi que lui et ses confrères sont des théoriciens qui ne se soucient que médiocrement de la réalité qui les entoure? M. N. s'imagine que les paṇḍits qui ont composé le Code de Halhed, ne connaissaient pas même le nom de cet auteur, parce qu'ils l'appellent simplement *Mitāksharākāra*, l'auteur de la *Mitāksharā*. Et quand cela serait? Ils connaissent son œuvre apparemment, comme la connaissent tous les çāstrins qui ont écrit après lui et qui, d'ordinaire, ne le désignent pas autrement. Et que penser de morceaux de critique historique comme celui où l'auteur dénie toute autorité à ce traité, parce que ce n'est qu'un commentaire sur le code de Yājñavalkya, et que Yājñavalkya lui-même appartient au Yajus Blanc et, en cette qualité, est véhémentement suspect d'hérésie bouddhique? Les brahmanes du Sud étant en majorité sectateurs du Yajus Noir, il faudrait, selon M. N., pour leur rendre la justice, remonter aux [231] sūtras d'Apastamba. M. N. ne se doute pas que ce n'est plus du droit qu'il fait là, mais tout au plus de l'archéologie juridique, de même qu'il fait de l'ethnographie et de la linguistique, en repoussant la loi sanscrite comme valable pour le Sud, parce que les populations du Sud sont dravidiennes. On ferait ainsi une longue liste des cas où M. N. s'enferme comme à plaisir, quand il eût été si simple de n'y pas toucher. Je n'en relèverai plus qu'un seul. M. N. a reproché avec raison à la haute Cour de Madras d'avoir adopté, sur la seule autorité d'un passage de la *Mitāksharā*, la doctrine subversive que les enfants peuvent obliger le père à procéder malgré lui au partage de ses biens. Selon son habitude, il ne ménage pas à cette occasion le malheureux auteur du traité, rendu bel et bien responsable de cette doctrine que, s'armant d'une expression de

M. Jolly, M. N. considère comme « un de ses développements théoriques ». Ce n'est pas précisément ce qu'avait pensé dire M. Jolly, qui a trop l'expérience de la littérature juridique pour ne pas savoir combien c'est chose risquée d'attribuer la paternité d'un de ces « développements » à tel ou tel écrivain en particulier. Et, de fait, il signale la même doctrine chez Aparârka<sup>1</sup>, et il ne faudrait pas beaucoup chercher pour en trouver la trace encore ailleurs. En réalité, Vijñâneçvara n'a pas été aussi original et aussi coupable que le suppose M. N., et je m'étonne que celui-ci, qui a tant de fois et si bien caractérisé le droit écrit hindou (voir entre autres à la page 120), n'ait pas vu de suite combien l'explication cherchée est simple et découle pour ainsi dire de la nature même de ce droit, qui s'adresse à des arbitres plutôt qu'à des juges et contient pour le moins autant de recommandations que de prescriptions. La coutume brahmanique conseillait au père de se retirer du monde aux approches de la vieillesse et de procéder par conséquent de son vivant au partage de ses biens. Ainsi se propageait le dharma, se multipliaient les actes religieux. Quoi d'étonnant qu'il soit parfois sorti de là une injonction et que, sous un régime qui n'admet pas la faculté de tester, où les héritiers sont déjà en quelque sorte co-possesseurs, le droit d'exiger ce partage ait été reconnu par quelques-uns aux enfants, *dans certains cas* ; car c'est là une incidente qu'il faut presque toujours sous-entendre, même chez les écrivains les plus systématiques ? En rédigeant une pareille décision, un juriste ne faisait que ce que l'opinion des voisins ne manquait pas de faire en présence d'une obstination sénile injustifiable, et cela n'empêchait nullement ce même juriste d'exalter ailleurs la puissance paternelle. De semblables contradictions n'étaient pas faites pour embarrasser un *pañcayat*, qui jugeant suivant l'équité, pouvait se prononcer selon les cas, tantôt dans un sens, tantôt dans un autre. Un tribunal anglais n'a pas la même latitude. Mais de ceci Vijñâneçvara n'était pas responsable, et on l'eût fort étonné sans doute, si on lui avait montré le beau principe général [232] que la haute Cour de Madras devait un jour tirer de sa sentence.

Enfin, il est deux autres points encore où les conclusions de M. N. me paraissent singulièrement risquées : la mesure dans laquelle il juge une réforme nécessaire, et la facilité qu'il y aurait

1. M. Jolly cite les paroles d'Aparârka ; *Tagore Law Lectures*, p. 283 *infra*.

selon lui, à accomplir celle qu'il propose. Il me semble qu'il exagère la gravité et l'étendue du conflit entre la loi écrite et la coutume. Du moins, dans les cas analysés par lui, je n'en vois pas que cette loi, sainement interprétée, n'eût suffi à résoudre. Il ne s'agit que de bien l'appliquer et de faire usage résolument de la faculté qu'elle accorde elle-même, c'est-à-dire reconnaître comme valable toute coutume bien établie, à condition qu'elle soit moralement acceptable, bien entendu. Et l'homme le mieux qualifié pour s'enquérir de cette coutume et pour l'apprécier, sera le juge lui-même, le magistrat de première instance, qui vit au milieu de ses administrés. Cela ne simplifiera pas sa tâche, tant s'en faut. Mais que deviendrait-elle avec la réforme radicale de M. N., qui fait table rase de tout ce qui s'est pratiqué jusqu'à présent et qui, après une enquête générale de toutes les coutumes, irait jusqu'à charger un indianiste d'Europe, M. Max Müller ou M. Jolly, du soin de les codifier ! On sait ce qui sort d'ordinaire de ces enquêtes générales. Quant au projet de codification, j'ai peine à croire qu'il soit proposé sérieusement. Au siècle dernier, il s'est trouvé des têtes couronnées pour demander pareil service à des philosophes. Mais il semble qu'on soit revenu depuis de ces pastiches de Platon et d'Épiménide. Le résultat de toute tentative semblable ne pourrait être que le chaos, selon le mot fort juste d'un adversaire de M. N., M. Innes, juge à Madras. A supposer même que, par exception, l'enquête fournit des données irréprochables, comment M. N. n'a-t-il pas vu que cet ensemble de coutumes réunirait à un bien plus haut degré encore les principaux défauts inhérents à la loi écrite, son manque de précision, ses inconséquences et ses accommodements, ses contradictions implicites et formelles, toute l'indétermination enfin d'un droit d'usage et d'arbitrage, fait pour une juridiction radicalement différente de celle qui devrait l'appliquer, et que, s'il est impossible aux tribunaux anglais d'administrer aux populations le droit écrit dans le même esprit que l'administraient les *pañcayats*, la difficulté se retrouverait la même, se retrouverait bien plus forte avec le droit coutumier ? Bref, M. N. propose de renverser pour édifier à neuf. Je comprends que, dans l'Inde, on hésite et qu'on préfère réparer et améliorer, solution qui doit paraître mesquine à M. N. et à laquelle il aura pourtant beaucoup contribué.

J'ai dit que M. Nelson, dans ce volume, n'apportait rien d'essentiellement neuf au débat. Je dois pourtant, avant de finir,

signaler ses deux chapitres sur le *Code des lois des Gentoux*<sup>1</sup> et sur le *Kâmasûtra* de Vâtsyâyana. Je ne puis voir, comme lui, dans le premier « the most important work [233] on Indian usage ». C'est une compilation faite exactement avec les mêmes matériaux littéraires que toutes celles qui ont suivi. Mais l'analyse en est intéressante, surtout parce qu'elle montre par un exemple non suspect, l'idée que se faisaient, il y a plus d'un siècle, de la législation de leur pays, une élite de lettrés indigènes. A ce point de vue, une liste des autorités invoquées dans l'ouvrage, où les poèmes tiennent presque autant de place que les traités juridiques, aurait été une addition utile. Quant au *Kâmasûtra*, l'idée de le mettre en ligne et de montrer qu'il est un *çâstra* au même titre que celui de Manu, est un excellent moyen de plaidoirie, à la condition toutefois qu'on veuille bien sous-entendre qu'il y entre un grain de paradoxe.

---

## GUSTAVE GARREZ

(*Revue critique*, 28 janvier 1889.)

[72] Pierre-Gustave Garrez, enlevé à la science et à ses amis le 3 décembre dernier — comme si l'année qui nous avait déjà pris Hauvette-Besnault, Bergaigne et Arsène Darmesteter, avait tenu à ne pas nous quitter sans nous porter un dernier coup — était né le 20 août 1834, à Rome, où son père, Pierre Garrez, grand prix d'architecture, séjournait alors comme pensionnaire de l'Académie de France. Revenu tout enfant à Paris, il fut placé de bonne heure dans une institution de la rue Saint-Jacques, qui lui fit suivre les classes du collège Henri-IV et qu'il quitta plus tard pour achever ses études [73] à Louis-le-Grand. D'après les souvenirs de sa famille, c'était un enfant réfléchi, intelligent et bon travailleur. Au sortir du collège, il avait commencé l'étude du droit, pour laquelle il ne

1. Traduit en français, Paris, 1778, in-4°.

se sentait qu'un goût médiocre<sup>1</sup>, et qu'il interrompit bientôt quand éclatèrent, en 1854, les premiers bruits de guerre. Par un coup de tête qui n'étonnera que ceux qui n'ont pas bien connu Garrez, ni pénétré tout ce qu'il y avait d'ardeur et de passion généreuse sous ses dehors si calmes, il s'engagea dans un régiment de cuirassiers avec lequel, l'année suivante, il fit la campagne de Crimée et assista au siège de Sébastopol. Mais les souffrances de toute sorte qu'il vit autour de lui, celles qu'il eut à endurer lui-même, au point que sa vigoureuse santé en fut compromise, par-dessus tout l'amour de l'étude qui ne l'avait point quitté, lui montrèrent qu'il s'était trompé sur sa vocation. Il se fit exonérer en 1857 et revint à Paris se fixer auprès de sa mère devenue veuve. Si j'ajoute qu'en 1870, il fit son devoir dans les compagnies de marche de la garde nationale, j'aurai mentionné tous les incidents extérieurs de la vie de Garrez. Le reste en fut entièrement donné à l'étude avec une régularité, une abnégation, une force et une fixité de volonté incomparables.

A son retour du régiment, il s'était senti un peu dépaysé et, comme il se trouvait dans une situation de fortune indépendante, il fut quelque temps à trouver sa voie. Il avait rapporté du collège un excellent fonds d'instruction classique, qu'il ne cessa jamais de creuser et d'étendre. Mais, en même temps, il éprouvait le besoin d'un horizon plus varié et plus large. Il se mit à chercher d'abord dans les livres laissés par son père. Il apprit ainsi l'italien d'abord, puis l'allemand, comme il apprenait toute chose, rapidement, consciencieusement, à fond. Bientôt il y joignit l'anglais, auquel vinrent s'ajouter plus tard le hollandais, le danois, le portugais. Cependant la lecture de *l'Histoire de l'antiquité* de Duncker lui avait ouvert le vieux monde oriental et révélé enfin sa véritable vocation. Il reconnut d'abord ce nouveau domaine en l'attaquant à la fois par ses deux extrémités, l'Égypte et l'Inde. En suivant le cours de M. de Rougé, il acquit en peu de temps une connaissance solide des éléments de l'égyptologie. Mais il ne tarda pas à s'apercevoir de la nécessité de choisir entre l'Afrique et l'Asie, et ce fut cette dernière qui l'emporta. Déjà il s'était muni de la grammaire sanscrite de Benfey : après l'avoir étudiée à fond, avec le contrôle des textes, il se familiarisa avec Pâṇini et la tradition indigène. A

1. Il paraît au contraire avoir été attiré dès lors vers l'étude des langues. Dans ses papiers s'est retrouvé, avec la date de 1852, un cours soigneusement rédigé de grammaire comparée des langues modernes de l'Europe.

L'étude du sanscrit, il joignit ensuite celle du pâli, du prâcrit, de l'hindoustâni, du hindi, du gujarâti, du marâthi, de l'afghan, en même temps qu'il s'attaquait aux langues dravidiennes, en particulier au tamoul, dont il possédait une connaissance aussi solide qu'étendue. L'étude des langues indiennes le conduisit à celle du zend, du péhlévi et du persan moderne. Celles-ci à leur tour le menèrent à l'arménien, au syriaque, à l'arabe, à l'hébreu. S'il ne s'est pas engagé pour son compte dans les recherches assyriennes, il en a toujours suivi de près le mouvement.

Toutes ces études entreprises avec ordre et réflexion, poursuivies avec une méthode rigoureuse, d'après des procédés à lui propres, presque toujours sur les sources mêmes, alors moins qu'aujourd'hui débitées en manuels, furent conduites avec une rapidité étonnante mais nullement hâtive, et bientôt menées de front sans aucune confusion, sans que l'une fit tort à l'autre. Quelques-unes, deux ou trois au plus, furent poussées par lui moins loin que les autres ; aucune ne fut superficielle. C'est que, outre son énorme capacité de travail, Garrez avait au plus haut degré le don de pénétrer [74] dans l'esprit et dans l'usage d'une langue et de s'emparer en quelque sorte de son mécanisme. Tout en se permettant parfois des boutades sur le compte des linguistes et de la linguistique, il possédait toutes les qualités qui font les uns et il savait, pour son propre compte, pratiquer l'autre à la perfection<sup>1</sup>. Mais, au fond, il était plutôt philologue que linguiste. Ce n'est pas pour elles-mêmes qu'il étudiait les langues, mais comme instruments. Sur tout ce vaste domaine qu'il avait exploré en grammairien minutieux, il possédait l'érudition littéraire la plus rare par son étendue et par sa précision. Et les littératures à leur tour l'attiraient surtout comme documents historiques, comme moyens de reconstruire et d'expliquer le passé.

Sous ce rapport, le savoir de Garrez était vraiment étonnant. Sa mémoire était comme une encyclopédie vivante et bien classée, où chaque notion était à son rang et à sa place, et où les vues d'ensemble les plus larges et les plus originales se dégageaient sans effort de l'ordre parfait des détails. En histoire, de même qu'en grammaire, les minuties ne l'effrayaient pas, pourvu qu'il entrevit quelque chose au bout, et il allait droit aux faits pris dans les

1. Pour s'en assurer, on n'a qu'à voir comment il savait, à l'occasion, manier l'étymologie.

sources pour arriver par le plus court chemin aux rapports essentiels. Il avait un coup d'œil d'une rare justesse pour saisir ces rapports, pour délimiter les questions vraiment importantes et en débrouiller le nœud, pour séparer nettement surtout les problèmes insolubles de ceux qui sont à la portée de l'effort ou ne dépendent plus que d'un heureux hasard. L'Inde, par laquelle il avait débuté, il l'avait explorée à fond, dans tous les sens. Il en connaissait une surtout que dédaignent trop souvent nos modernes sanscritistes, qui se disent indianistes pourtant, celle des anciennes relations, celle des voyageurs orientaux du moyen âge et des visiteurs modernes, des missionnaires, des marins, des hommes d'État, des géographes, des marchands. Sous ce rapport, son érudition pouvait se comparer à celle de feu Burnell ou du colonel Yule. Et de la même étoffe double et triple, toujours de bonne qualité et solide, était faite sa connaissance de l'histoire de l'Asie antérieure et centrale, comme le prouvent ses trop rares écrits tout pleins d'heureuses trouvailles, comme le prouvait mieux encore sa riche conversation dans ces heures de libre causerie que n'oublieront jamais ceux qui l'ont approché, où l'on se sentait si loin avec lui, si élevé au-dessus des compétitions et des mesquines rivalités du jour. Ceux-là seuls qui ont connu Garrez il y a vingt ou vingt-cinq ans, pourraient dire combien de choses il a trouvées le premier, quelles questions il avait résolues avant que personne ne les eût encore posées, et avec quelle libéralité il faisait part de tout cela à ses amis. Aussi lui est-il arrivé bien souvent de rencontrer, comme nouveautés, des choses qui étaient vieilles pour lui, de retrouver même sous un autre nom, des enfants dont il était bien un peu le père. Loin d'en prendre de l'humeur, il les sauvait d'un sourire au passage, heureux de les revoir grandis et en train de faire leur chemin dans le monde.

Il serait à désirer qu'un de ses vieux amis voulût bien recueillir les souvenirs de cette époque déjà lointaine et montrer l'influence discrète, toute privée, peu connue, mais très efficace, exercée par Garrez sur les études orientales en France, il y a quelque 25 ans, quand, pour plusieurs de leurs branches les plus importantes, il n'y avait plus, en réalité, parmi nous, d'enseignement public. On sait que l'étude du sanscrit fut restaurée chez nous par M. Hauvette-Besnault. On sait moins que M. Hauvette-Besnault avait travaillé avec Garrez et que c'est grâce à cette influence que l'École des Hautes Études put s'ouvrir avec un cours de sanscrit métho-

dique et solide. Ce fut Garrez qui enseigna l'arabe à Stanislas Guyard et qui initia ce brillant esprit aux procédés sévères de la discipline [73] scientifique. Il était vraiment né pour enseigner. Malgré une certaine réserve qui lui était naturelle, il n'hésitait jamais à faire les premiers pas envers de beaucoup plus jeunes que lui, quand ils lui étaient signalés comme bien doués et cherchant leur voie. Il fut ainsi toute sa vie un admirable directeur d'études, même sur des domaines, celui de la Chine, par exemple, qu'il n'avait explorés que par leur contour<sup>1</sup>. Il avait, du reste, parfaitement conscience de cette vocation et, je le tiens d'un de ses plus anciens et intimes amis, il n'eût pas décliné l'offre d'une chaire publique, si elle lui eût été faite à temps et d'une manière digne de lui. C'est là un point sur lequel il est inutile d'insister maintenant ; mais il est permis de regretter amèrement qu'une pareille bonne volonté ait dû rester stérile pour notre enseignement officiel. Du moins ne le fut-elle pas ailleurs, dans ce petit cercle d'hommes dévoués à la science qui s'étaient groupés autour de Garrez, dont plusieurs ont marqué depuis aux premiers rangs et qui tous lui ont été attachés jusqu'à la fin par les liens d'une reconnaissante affection. A ces relations, il apportait, outre sa grande expérience et son vaste savoir, le charme de sa profonde modestie, de son absolue droiture, et, une fois qu'il s'était donné, un entier dévouement. On peut dire de lui qu'il était né pour l'amitié, qui, avec la science, fut le culte de sa vie. Avec un grand fonds de fermeté et un premier abord un peu froid, il était parfaitement simple, cordial et bon. Toujours prêt à rendre service, n'y ménageant ni sa peine, ni son temps, il avait pour ses amis une affection qui allait jusqu'à la tendresse. Lui, le Parisien endurci, qui jamais n'eut le temps d'éprouver la lassitude de la grande ville ni la nostalgie des champs, qui ne se rappelait pas avoir découché une fois en trente ans, on le vit, pendant des années, aller une fois par semaine, avec la ponctualité d'une mère, visiter un ami malade que le soin de sa santé avait fixé près de Fontainebleau. Aussi les liens qui unissaient Garrez à ses amis, sont-ils de ceux qui survivent à la mort.

Voici la liste des travaux publiés par Garrez, aussi complète que j'ai pu l'établir. Le premier se trouve où on ne le chercherait pas,

1. Pour voir comment il savait s'orienter sur un terrain qui lui était étranger, on n'a qu'à relire l'article anonyme mentionné plus loin sur la Légende du Bouddha d'après les sources chinoises de M. Beal.

dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft: Etymologisches von G. Garrez in Paris*. T. XIX (1865), p. 302. C'est une courte notice en français sur deux mots pâlis et sur leurs ramifications en pâli, en sanscrit et en prâcrit. Sans préambule ni final, le morceau a tout l'air d'être un fragment détaché d'une lettre, que le correspondant inconnu de Garrez (M. Weber?), frappé de la valeur exceptionnelle de ces observations, aurait envoyé à la direction de la Revue. Et, en effet, on ne ferait pas mieux aujourd'hui qu'on a des dictionnaires et des grammaires, et que les textes abondent. — Viennent ensuite : Notice sur les *Sendavestâe Excerpta* de M. Kossowicz. *Revue critique*, du 3 mars 1866. — Notice sur la *Praçnottararatnamâlâ* de M. Foucaux, avec appendice sur le *Kalyânamitrâsevâna* de M. Feer. *Journal asiatique*, t. X (1867), p. 502. — Notice sur l'édition du *Bundehesh* de M. Justi. *Ibidem*, t. XIII (1869), p. 161. — Notice sur l'édition du *Saptaçatâka de Hâla*, 1<sup>re</sup> partie, par M. Weber. *Ibidem*, t. XX (1872), p. 197. — Notice sur le 1<sup>er</sup> volume de la *Comparative Grammar of the modern Aryan languages of India* de M. Beames. *Revue critique* du 22 mars 1873. — Notice sur les *Jâtakas* séparés publiés par M. Fausbøll. *Ibidem*, 7 juin 1873. — Notice sur le livre de M. Bellew : *From the Indus to the Tigris*. *Ibidem*, 18 avril 1874. — Notice sur trois ouvrages publiés par les Parsis de Bombay. *Journal asiatique*, t. III (1874), p. 62. — Notice sur le 1<sup>er</sup> volume de la traduction de l'*Avesta* de M. de Harlez. [76] *Ibidem*, t. VII (1876), p. 411. — Ce sont là tous les travaux publiés par Garrez sous sa signature. Mais outre ceux-ci, il y a de lui, principalement dans la *Revue critique*, un certain nombre d'articles non signés. Peut-être, dans sa modestie, les jugeait-il trop peu importants, bien que plusieurs soient de première valeur. Il ne les désavouait pas du reste, et tous, jusqu'aux plus simples notes, ils portent bien la marque à laquelle se reconnaît tout ce qu'il a écrit. Aussi la liste suivante, dressée d'abord d'après ce seul indice, a-t-elle entièrement été confirmée, en partie par le témoignage de quelques-uns de ses amis, en partie par des indications trouvées dans ses papiers. Voici les articles de la *Revue critique* : Le *Sutta Nipâta*, traduction *Coomara Svamy*, 6 mars 1875. — *The History of India*, de Talboys Wheeler, 13 mars 1875. — Leland, *Fusang*, 31 juillet 1875. — *The Romantic Legend of Sakya Buddha*, de M. Beal, 4 septembre 1875. (M. Beal répondit dans l'*Athenæum* du 5 février 1876 et cette réponse fut suivie d'une

réplique de Garrez sur la couverture de la *Revue critique*, du 26 février 1876). — De Goeje, *Das alte Bett des Oxus*, 4 septembre 1875. — Cowell, *Introduction au prâcrit des drames*, 1<sup>er</sup> janvier 1876. — Warren, *les Idées religieuses et philosophiques des Jainas*, 16 février 1876. — A ces articles on peut comparer les suivants, écrits pour un public moins spécial, sans doute à la prière d'un ami, où, sans rien sacrifier de ses habitudes d'exactitude, il a su prendre un ton moins sévère : *Histoire de la littérature hindoue et hindoustanie*, par M. Garcin de Tassy. *Moniteur Universel* du 26 juillet 1870 (sous le pseudonyme de G. Ollivier). — Bigandet, *Vie ou légende de Gaudama*, traduction V. Gauvain. *Le Monde* du 14 septembre 1879. — Delaporte, *Voyage au Cambodge. Ibidem*, 26 décembre 1879.

Comme on voit, ce sont là autant d'articles écrits à propos de travaux d'autrui. Plusieurs sont de dimension étendue, presque des mémoires ; quelques-uns, comme les articles sur le Bundchesh, sur Hâla, sur la grammaire de Beames, sont des morceaux que Garrez seul peut-être en Europe était capable d'écrire ; tous, ils sont pleins des vues les plus justes, les plus neuves, du savoir le plus profond, sans aucun étalage d'érudition<sup>1</sup>. Et comme on sent que tout cela est puisé en pleine abondance ; que, sur chaque point, l'auteur ne fait donner en quelque sorte que des têtes de colonnes, qu'il pourrait faire appuyer au besoin de profondes réserves. Ce n'en sont pas moins de simples articles, de modestes comptes rendus. A l'étranger on ne s'y trompa pas. Dès le début, Garrez fut classé au premier rang, parmi les maîtres, et son autorité en plusieurs disciplines largement reconnue. Il n'en fut pas tout à fait de même chez nous qui, plus qu'on ne pense, avons le respect du livre, surtout s'il est gros, comme si l'on ne pouvait être profond, original, utile qu'en volume et sous couverture spéciale. Il faut le dire, Garrez ne fut pas apprécié chez nous à sa haute valeur, et cela non pas par le grand public, qui est hors de cause, mais par le public savant. Il ne fut apprécié et, pour trancher le mot, il ne fut connu que de ses amis et du petit nombre des spécialistes, avant tout des fidèles de notre Société asiatique, à laquelle il fut longtemps si entièrement dévoué. Là du moins justice lui a toujours été rendue pleine et entière.

1. Garrez a été probablement l'homme de sa génération qui avait le plus lu du Shah Nameh. Je ne suis pas sûr pourtant qu'on trouve le nom mentionné une seule fois dans ce qu'il a publié.

Pourquoi Garrez n'a-t-il pas plus écrit ? Ce n'est certainement pas par indifférence : jamais le feu sacré ne s'assoupit en lui ; ni par dépit : son désintéressement absolu ne laissait pas de place à l'amertume. Ce n'est pas non plus pour s'être divisé entre trop d'études : rien chez lui ne fait penser au proverbe « qui trop embrasse, mal étreint ». Cette division était d'ailleurs plus apparente que réelle, et toutes ces études [77] convergeaient vers une haute unité. Il pouvait bien parfois être débordé sur un côté pendant qu'il était occupé sur un autre ; mais, une fois qu'on a possédé un champ d'études comme il possédait les siens, on a bien vite fait de se remettre au courant. Une ophtalmie qui, pendant plusieurs années, lui interdit tout travail prolongé, y fut bien pour quelque chose. Mais la principale raison fut son extrême sévérité envers lui-même. Il écrivait facilement, paraît-il, et pourtant il n'aimait pas à écrire, lui qui se dépensait si volontiers dans l'improvisation de la causerie. Ces études dont nous admirons la sobre richesse, la forme limpide et châtiée, il n'en était jamais satisfait. Il lui fallait beaucoup pour faire une démonstration. Sur un grand nombre de questions, par exemple sur la formation de l'écriture arménienne, sur l'origine des Parthes, sur celle du péhlévi, sur la patrie du pâli et, en général, sur le développement des langues indiennes, il avait un ensemble de vues ingénieuses et originales que d'autres peut-être auraient produites sans hésitation, mais qu'il retenait par devers lui parce qu'elles ne satisfaisaient pas encore à tous ses scrupules. Ailleurs, au contraire, où il était arrivé à une solution, il admettait trop facilement dans sa modestie, que ce qu'il avait trouvé, d'autres devaient l'avoir trouvé aussi, et il fallait la contradiction pour le persuader du contraire. Sa belle discussion du problème des quatre fleuves du Bundeshesh, celle de l'âge relatif des diverses couches de la littérature pâlie, d'autres encore n'ont pas été improvisées ; elles étaient vieilles chez lui. Il ne les aurait pourtant pas écrites s'il n'avait pas trouvé en défaut sur ces points des livres aussi estimables que ceux de MM. Justi et Fausbøll. Ce qui lui importait, c'était la vérité et nullement d'établir qu'il l'avait trouvée le premier. Quant à l'idée d'écrire un livre simplement pour prouver qu'il en était capable, c'est la dernière qui lui serait venue. Pour ceux qui ont connu Garrez, ces raisons expliquent suffisamment le petit nombre de ses écrits ; elles ne sauraient les consoler, maintenant qu'une mort prématurée et foudroyante a anéanti tant de richesses patiemment amassées.

C'est à l'improvisiste, en effet, en pleine santé, que Garrez leur a été enlevé. Dans la soirée du 2 décembre, il fut pris d'un léger malaise. Il se coucha de bonne heure, et la nuit paraît avoir été paisible. Vers 6 heures du matin, il avait encore touché à la petite horloge-veilleuse qui se trouvait à son chevet : quand on pénétra dans sa chambre une heure après, on le trouva mort. Comme il n'était d'aucune coterie, qu'il n'appartenait à aucun mandarinat, sa fin fit peu de bruit. La nouvelle s'en répandit pourtant au dehors, en Angleterre d'abord, comment ? je ne sais, et elle y éveilla un douloureux écho. Peu de jours après, l'auteur de ces lignes recevait des lettres pleines de sympathie d'hommes comme MM. Rost et Rhys Davids, qui, sans avoir connu personnellement Garrez, aimaient et respectaient en lui un des maîtres de la science et déploraient sa mort comme un deuil international. En ce moment, ses amis s'occupent de réunir ses divers écrits en volume. Avec des souvenirs tristes et charmants, c'est tout ce qui leur reste maintenant de celui qu'ils appelaient « le bon Garrez ».

---

**Études sur l'histoire du droit**, par Sir Henry Sumner MAINE, grand-maître du collège de Trinity-Hall (Université de Cambridge), membre de la Société royale de Londres, associé étranger de l'Institut de France. Traduit de l'anglais avec l'autorisation de l'auteur. Paris, Ernest Thorin, 1889. — LXXVIII-704 pp., gr. in-8°.

(*Mélusine*, 5 avril 1889.)

[382] Ce volume est l'avant-dernier de la collection des œuvres de Sir Henry Sumner Maine publiées par la maison Thorin et traduites en notre langue par le même publiciste anonyme qui a déjà mis à la portée du public français les *Asiatic Studies* de Sir Alfred Lyall<sup>1</sup>. Comme ce dernier ouvrage, celui-ci est un recueil de morceaux de provenance et de dates diverses (1856-1887), mais fortement reliés entre eux par une double unité, unité de doctrine et unité d'objet. La doctrine est celle de l'évolution historique du droit,

1. Voir *Mélusine*, t. II, col. 455.

éclairée par la méthode comparative et poursuivie jusque dans ses origines. L'objet est l'Inde, à laquelle toutes ces études, sauf une, se rapportent plus ou moins directement, l'Inde que l'auteur a servie pendant sa longue et glorieuse carrière officielle et qui, par un juste retour, a été pour lui le plus fécond des champs d'étude, celui où son horizon de jurisconsulte s'est étendu et où se sont formées ses convictions d'historien. Le volume comprend les morceaux suivants : 1<sup>o</sup> le célèbre essai sur « les communautés de village en Orient et en Occident » (1<sup>re</sup> édition, 1871). 2<sup>o</sup> « Influence de l'Inde sur les idées de l'Europe moderne » (1875), où M. Maine apprécie l'impulsion puissante, parfois initiale, qu'ont reçue de l'Inde, depuis un siècle, les diverses branches des études historiques. 3<sup>o</sup> « Théorie de la preuve » (1873), où, à propos de la publication de l'*Indian Evidence Act*, il examine l'influence latente que, depuis les premiers temps de la conquête, le droit anglais a exercé sur le droit hindou et, réciproquement, l'esprit nouveau dont le législateur anglais a dû s'inspirer, quand il a entrepris de légiférer pour l'Inde. 4<sup>o</sup> « Le droit romain et l'éducation juridique » (1856). L'étude de ce droit non seulement donnera au jurisconsulte anglais la clef des législations continentales; elle sera aussi le meilleur correctif de certains défauts du droit anglais, son état chaotique et le manque de généralisation, qui en font un art, une pratique, plutôt qu'une science. Au législateur, elle fournira ce dont il a besoin avant tout, une langue bien faite, qui, selon un adage connu, est presque synonyme de science bien faite. 5<sup>o</sup> « La famille patriarcale » (1886), une vigoureuse défense de ses propres idées sur la famille primitive, contre l'école de Mac Lennan, qui place partout à l'origine le matriarcat. 6<sup>o</sup> « L'Inde et l'Angleterre » (1887), contribution de l'auteur au recueil publié à l'occasion du jubilé de la Reine : *The Reign of Queen Victoria, a Survey of Fifty years of Progress*. C'est le tableau tracé à grands traits de ce que l'Angleterre a fait de l'Inde et aussi de ce que l'Inde lui a donné en retour. Nul n'était mieux à même de décrire ces changements prodigieux que [383] Sir Henry; bien peu auraient eu plus que lui le droit, dont il n'a pas usé pourtant, de répéter le *quorum pars magna fui* du poète. A la fin du volume sont rejetés en appendice quelques pièces officielles et des extraits de plusieurs discours prononcés par l'auteur en sa qualité de vice-chancelier de l'Université de Calcutta. En tête est placée une double appréciation de ce profond et brillant esprit, l'une où le traducteur examine avec une rare compétence les

divers essais réunis dans le volume ; l'autre, extraite de la *Law Quarterly Review*, où Sir Alfred Lyall a essayé de caractériser l'homme et son œuvre dans l'Inde, comme écrivain et comme administrateur.

Le morceau de résistance du volume est le premier, l'essai sur les communautés de village. Je n'ai pas à m'y arrêter longuement ici, après la grande fortune que l'ouvrage a eue, et dans l'Inde, où il ne paraît guère de livre nouveau qui ne soit marqué de cette influence, et en Europe, où il a été aussitôt adopté par l'école historique et, malheureusement, tout aussitôt exagéré par ceux qui, outre la linguistique et la mythologie indo-européennes, voudraient encore nous gratifier d'une sociologie indo-européenne. Sir Henry n'est pas directement responsable des théories de certains amateurs d'*aryan politics* ; il n'en est pas non plus tout à fait innocent. Son exposition est singulièrement abstraite. Il argumente plus volontiers qu'il ne raconte et décrit. Il opère ainsi avec des termes d'une généralisation extrême, dégagés de leur milieu, dépourvus de chronologie et tout à fait propres à suggérer la conclusion hâtive qu'il y aurait eu en effet une conception aryenne commune de la propriété foncière, en vertu de laquelle la possession du sol aurait été partout essentiellement collective. Nous croyons, quant à nous, que les nombreux faits d'exploitation collective de la terre signalés chez les Celtes, chez les Germains, chez les Slaves, chez les Hindous, faits qui se retrouvent aussi bien ailleurs, chez des populations tout aussi sédentaires et n'ayant avec celles-ci aucun lien de famille, ne sont pas congénères, qu'ils n'ont pas pour origine commune une même conception préhistorique, et qu'en tout cas, pour ce qui concerne l'Inde, la démonstration à cet égard reste encore à faire. Il est vrai que le droit écrit hindou s'occupe peu de la propriété foncière. Pour lui, l'avoir individuel est avant tout mobilier. Cela tient sans doute à ce que la terre est, de tous les biens, celui que l'individu arrive en dernier lieu à s'adjuger avec profit. Mais, aussi haut que nous puissions remonter, dès qu'il est question du régime de la terre, et dans le droit écrit, et dans les monuments épigraphiques, dont quelques-uns sont presque aussi vieux que le droit écrit, la propriété individuelle du sol apparaît aussi nettement et aussi solidement organisée que toute autre. Si M. Maine avait décrit davantage, on verrait que presque toujours il y a un propriétaire individuel au-dessus de la collectivité, que celle-ci exploite plutôt qu'elle ne possède, sans qu'il soit possible la plupart du temps de

montrer que le fait de cette exploitation collective n'est qu'une simple diminution d'un droit antérieur de propriété collective. On verrait encore que ces exploitations en commun sont surtout restées en vigueur là où la nature ou les conditions de la culture, telles que la pâture ou les irrigations, les rendaient nécessaires, ou bien encore dans des régions où la sécurité publique dans un passé récent était chose inconnue, où le villageois, il y a 50 ans à peine, labourait armé du sabre et du bouclier, et ne se risquait qu'en troupe en dehors de l'enceinte de bambou qui faisait de chaque hameau une forteresse en miniature. On verrait enfin que tous ces organismes, qui nous sont présentés indistinctement comme des survivances immédiates des âges primitifs, sont parfois fort récents, quand on les rencontre, par exemple, dans des parties du pays que l'invasion a balayées à mainte reprise et changées en désert. De ce chef il y a donc des réserves à faire, d'abord aux conclusions de M. Maine, mais surtout aux conséquences que d'autres ont tirées de ces conclusions en les exagérant. Les coutumes ont la vie dure; mais elles ne peuvent pas faire que l'homme ne soit pas partout le même, qu'il ne s'approprie pas toute chose profitable aussitôt que possible et dans toute la mesure du possible.

J'ai dit que l'exposition de M. Maine est abstraite; mais le style en est imagé, surtout dans cet essai, qui est une série de conférences et où domine le ton oratoire. Il y a donc là une sorte d'opposition entre la pensée et l'expression, qui rendait la tâche du traducteur [384] particulièrement difficile. J'y ai trouvé cette fois une impression de lourdeur que je ne me rappelle pas avoir ressentie jadis à la lecture de l'original. Peut-être le traducteur aurait-il bien fait de prendre parfois un peu plus de liberté. Mais, c'est aussi là le seul reproche que j'aie à lui faire. Les notes qu'il a ajoutées au bas de la page sont excellentes et témoignent d'une grande connaissance de la littérature historique et juridique anglaise et anglo-indienne. A la fin du volume, il y a une table des matières, mais il n'y a pas d'index.

---

J. GROSSET, **Contribution à l'étude de la musique hindoue.**

Extrait du tome VI de la Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon. Paris, Ernest Leroux, 1888. — 91 pp. in-8.

(*Revue critique*, 13 mai 1889).

[361] Une bonne exposition de la musique hindoue, suffisamment claire, pas trop technique, ne supposant chez le lecteur que les notions élémentaires de la théorie occidentale, paraît devoir rester [362] encore longtemps à l'état de simple *desideratum*. Jusqu'ici ceux qui ont écrit sur la matière, ont été sans pitié pour le pauvre profane. Tous ils affectent de ne s'adresser qu'à des musiciens consommés, pour qui la science n'a pas de mystères. Il n'est pas jusqu'à M. Percival, le dernier à mon su qui ait exploré ces régions, qui, tout en faisant ce reproche à ses devanciers, ne soit tombé à son tour dans le même défaut : il faut être un initié pour ne pas perdre pied en sa compagnie<sup>1</sup>. Il n'y a donc pas à proprement parler de littérature de vulgarisation sur ce domaine. Restent les traités originaux. Mais il suffit d'avoir ouvert une fois n'importe quel traité technique hindou, pour savoir d'avance qu'on n'arrivera à comprendre ceux-ci qu'à la condition de pouvoir les soumettre, précepte par précepte, à l'épreuve expérimentale. Un commentaire même ne suffirait pas : il faudrait avoir à ses côtés un joueur de *vīṇā*. En même temps, il va de soi qu'on ne pourra les interpréter à notre usage qu'à la condition d'être bien versé dans la musique européenne. Sans cette double condition de savoir et la musique hindoue, et la nôtre, on sera forcément réduit à faire ce qu'a fait M. Grosset, et ce que je fais ici moi-même après lui. L'un et l'autre, en effet, nous parlons de choses que nous n'entendons guère. Il y a seulement cette différence, qu'il a choisi son sujet de propos délibéré, tandis que ce n'est pas tout à fait ma faute, si son mémoire m'a fait passer de mauvais moments.

Cela dit, je m'empresse d'ajouter que, tout imparfait qu'il est, le travail de M. G. n'est pas dépourvu d'utilité. Il consiste dans la publication du 28<sup>e</sup> chapitre du *Nāṭyaśāstra*, où le pseudo-Bharata, après de courtes indications relatives à la classification et à l'em-

1. H. M. Percival : *Is Hindu Music Scientific* ? *Calcutta Review*, october, 1886, p. 277.

ploi des instruments de musique, traite successivement des notes et de leur mesure diatonique ; de la gamme, dont il ne connaît que deux sortes<sup>1</sup> ; des nuances accidentelles que l'exécutant peut donner aux notes ; enfin des 18 *jātis* ou modes, qui correspondent évidemment chez lui aux *rāgas* de la théorie postérieure. Ce qu'est la [363] musique hindoue, ce texte ne l'apprendra certainement pas à qui ne le sait déjà d'avance. Mais, comme document, il pourra rendre service. Sans partager la foi de M. G. en l'antiquité du *Nātyaśāstra*, on accordera volontiers que cette compilation est notablement antérieure aux traités analogues. Il n'est donc pas indifférent de constater que Bharata ne connaît que deux sortes de gamme, qu'il ignore les fantaisies allégoriques et mythologiques dont ses successeurs ont surchargé leur théorie des *rāgas*. Peut-être y a-t-il une différence semblable pour les *mūrchanās*. Actuellement les 21 *mūrchanās* désignent les notes considérées comme formant une seule série à travers les trois octaves qu'embrasse l'échelle hindoue. Chez Bharata, les 14 *mūrchanās* sont réparties entre les deux sortes de gamme, et rien ne semble avertir chez lui qu'il s'agisse d'une distinction d'octaves. Mais, comme M. G. n'a rien compris à cette partie du texte et que je ne suis pas sûr d'y comprendre beaucoup plus que lui, il est inutile de spéculer là-dessus à tâtons<sup>2</sup>. Outre ces différences, qui sont de théorie, il y en a d'autres qui portent sur des détails, sur la nomenclature. C'est précisément à les faire ressortir les unes et les autres qu'aurait dû

1. M. G. ne veut pas traduire *śaḍjagrāma*, *madhyagrāma*, par « gamme śaḍja, gamme madhyama ». Il préfère « mode śaḍja, mode madhyama », et cela, « pour éviter toute confusion ». « Les deux *grāmas* sont deux modes distincts de la gamme ; il y a entre eux une différence analogue à celle qui sépare, dans notre musique occidentale, le mode majeur du mode mineur. » Je ne comprends pas bien ce scrupule. Une gamme est toujours une gamme, qu'elle soit majeure ou mineure. D'ailleurs aucune des deux gammes décrites n'est mineure. Dans le texte, il y a pourtant un vers (25) qui fait commencer le *śaḍjagrāma* par *ri*, ce qui amènerait le demi ton au 2<sup>e</sup> et au 6<sup>e</sup> intervalle et approcherait davantage de notre gamme mineure. Mais M. G. ne veut voir là qu'une inversion nécessitée par le mètre. Je serais plutôt porté à y voir un morceau de rapport, introduit dans le texte sans souci de la contradiction ; car, dans tout le reste du chapitre, le *śaḍjagrāma* commence par *sa*. Ce qui, chez les Hindous, ressemble le plus à notre gamme mineure, est le *gāndhāragrāma*, que Bharata ne connaît pas.

2. S'il fallait à toute force risquer une conjecture, je dirais que Bharata n'admet que deux octaves, de même qu'il ne connaît que deux gammes, et que ses 14 *mūrchanās* désignent, pour chacune des deux gammes, les notes de l'octave supérieure. Pour cela, il faut, p. 38, l. 5, lire *varshabhā ādyāḥ* ou *varshabhā ānupurvādyāḥ svarā*. En tout cas je ne puis découvrir aucun sens à l'interprétation de M. G., ni aux « séries correspondantes » de son tableau de p. 59, ni à ses notes de p. 86.

s'appliquer avant tout M. G., s'il avait bien compris le seul genre d'intérêt que pouvait offrir son travail dans les conditions où il l'entreprenait. Il a lu les textes publiés dans le *Saṅgītasārasaṅgraha* de Surindro Mohun Tagore. Pourquoi n'a-t-il pas cité dans leur teneur originale les divergences qu'il y a relevées, et s'est-il contenté, la plupart du temps, de les indiquer par de simples renvois ou d'en donner une interprétation que nous sommes en droit de tenir pour suspecte? Pourquoi surtout n'a-t-il pas ajouté un index de toutes ces expressions techniques, la première chose à laquelle il aurait dû songer? C'étaient là des compléments indispensables, dont ne pouvaient tenir lieu en aucune façon, ni l'essai de traduction, ni les notes qu'il a jointes au texte.

Cette traduction a dû coûter beaucoup de travail à M. Grosset. Elle n'en était pas moins condamnée d'avance à demeurer informe et en grande partie inintelligible, et cela pour d'autres raisons encore que celles qui ont été indiquées plus haut. Il n'y a pas de commentaire pour Bharata, et le texte, pour ce chapitre surtout, est dans un état lamentable, particulièrement dans les passages en prose. S'il y avait un ensemble lisible à tirer de ces matériaux, M. Fitz-Edward Hall n'aurait sans doute pas laissé à d'autres le soin de les publier. M. G. a fait son possible pour établir son texte avec ce qu'il avait en main. Il a choisi avec soin les leçons qui lui ont paru préférables, il a donné en note le relevé complet des variantes, et il a corrigé de son mieux les fautes les plus apparentes. Quant [364] aux autres, dont le nombre est certainement formidable, il n'y a pas touché, et, en cela, il a bien fait. Comment corriger quand on ne comprend pas, quand parfois même on serait embarrassé de dire sommairement de quoi il s'agit? Le texte ainsi établi et, je le répète, établi en somme aussi bien qu'il pouvait l'être, M. G. l'a tantôt traduit là où il lui a paru traduisible, tantôt simplement résumé. Je n'examine pas s'il est possible de résumer un texte aphoristique qu'on n'est pas en état de traduire. Je constate seulement que traductions et résumés ont été munis par M. G. d'un ?, quand ils lui ont paru aboutir à des propositions par trop fortes. Que n'a-t-il multiplié encore davantage ces signes salutaires? Ou, plus simplement, pourquoi n'a-t-il pas laissé tout cela en blanc? Comment le lecteur pourra-t-il s'imaginer par exemple les quatre opérations successives que prescrit M. G. (avec?? bien entendu), pour faire la gamme *madhyama* sur une *vīṇā* accordée en *śhaḍja*, quand les deux gammes ne diffèrent que par un seul inter-

valle et que toutes les autres notes restent en place? Je ne reproche certainement pas à M. G. ne n'avoir rien compris à ce passage d'une technique si particulière et corrompu d'une façon si désespérée; je lui reproche de l'avoir traduit même d'une façon approximative, mais certainement fausse. Et ce que je dis de ce passage, je pourrais le dire de beaucoup d'autres. Je me garderai bien d'en discuter aucun, me sentant moins à l'aise que M. G. dans ces ténèbres. Je me contenterai d'une ou deux observations sur la partie de son travail où l'on voit un peu plus clair. Dès le début, Bharata partage les instruments de musique en quatre classes: instruments à cordes (*tata*), tambours (*avanaddha*), cymbales (*ghana*) et instruments à vent ou flûtes (*vaṃṣa*). Puis M. G. lui fait dire: « Pour ce qui est de leur emploi dans le drame, ces quatre espèces se réduisent à trois: le *tata*, l'*avanaddha* et l'exécution scénique ». On devine aussitôt que même un Bharata n'a pas dû dire cela. Et, de fait, il ne le dit pas. Son 3<sup>e</sup> vers revient à ceci: « Ces instruments s'emploient dans le drame de trois façons: il y a le *tata* (qui a ici un autre sens que dans les vers 1 et 2, et désigne une exécution musicale à laquelle prennent part des chanteurs, un joueur de luth et un joueur de flûte), l'*avanaddha* (le jeu des tambourineurs) et l'emploi qu'on peut en faire dans le *nāṭya* (c'est-à-dire sans doute pendant la pièce même, par les acteurs, sur la scène). » Pour être plus précis, il faudrait pouvoir consulter un commentaire; mais *nāṭyakṛitaḥ* est adjectif et se rapporte directement à *prayogas... eṣhām*<sup>1</sup>. — P. 28, l. 20: *vadanād vādī*, etc. M. G. traduit: « le terme *vādin* dérive de *vadana*, etc. ». Les Hindous sont toujours quelque peu grammairiens, et ils diraient que *vādin* dérive de *vada* avec suffixe *ṇini*. Traduisez: « Le terme [363] *vādin* vient de *vad*, sonner, etc. ». — P. 57, l. 3. Je crois que M. G. a tort de se défier du commencement de sa traduction; c'est la fin qui me paraît impossible. *Tantrivādanadaṇḍendriya-vaigunṇyād* ne peut pas signifier « résulte de l'imperfection du manche de l'instrument et du défaut de résonance des cordes ». Il me semble qu'il s'agit ici de quatre facteurs: le manque de justesse peut provenir d'un défaut de l'instrument, cordes, archet, manche, ou d'un défaut de l'*indriya*, de l'organe de l'exécutant,

1. M. G. a réparé cela, mais imparfaitement, dans ses notes. Par contre, il a parfaitement deviné le sens de *kutapa*, « groupe d'exécutants ». C'est proprement le « tapis » sur lequel s'accroupissaient les exécutants. Cf. notre locution « mettre une question sur le tapis » et l'emploi parfois métaphorique du mot « affiche ».

de son manque d'oreille<sup>1</sup>. Ce sont là, comme on voit, des vétilles. C'est que, comme philologue, M. G. est rarement en défaut. On ne regrettera que plus amèrement qu'il se soit acharné à une besogne où il fallait autre chose encore que savoir du sanscrit.

Dans l'avant-propos, M. G. a insisté sur l'étroite union de la musique et de la poésie chez les Hindous, qu'il a rapprochés sous ce rapport des Grecs. Le morceau est intéressant : mais, en fait de poésie hindoue, il n'y est question que de la poésie sanscrite, et, de ce chef, la dissertation porte sensiblement à faux. Que la parole rythmique ait été, dans l'Inde comme ailleurs, en relation intime avec la musique, il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir les noms de leurs mètres et de leurs genres poétiques. Mais il est tout aussi évident que, dans les œuvres sanscrites, cette relation est devenue singulièrement factice. Même dans les poésies que nous qualifions de lyriques, l'emploi prépondérant de mètres rigoureusement monoschématiques, où la quantité de chaque syllabe est déterminée d'avance, montre que le chant n'était qu'un maigre accessoire, quelque chose d'assez semblable sans doute aux récitatifs uniformes et fixés une fois pour toutes, encore en usage dans les écoles sanscrites de l'Inde. Les rubriques musicales insérées dans quelques poèmes, par exemple dans le *Gîtâgovinda*, ne doivent pas faire illusion. Ce n'est certainement pas sur des paroles sanscrites qu'ont travaillé les musiciens hindous. Parmi les anciennes langues littéraires, c'est le mâhârâshtrî qui a été la langue musicale et qui l'est restée jusque dans les drames. Plus près de nous, c'est dans les idiomes populaires qu'il faut chercher cette union naturelle de la parole et de la musique, dans ces poésies érotiques, mystiques, religieuses, même dramatiques qui nous viennent chaque jour plus nombreuses de toutes les parties de l'Inde et qui ne se conçoivent pour ainsi dire pas autrement que chantées. Quant au théâtre sanscrit, avec sa langue savante et ses formes si peu musicales, ce n'est pas au théâtre d'Athènes ni à notre opéra, c'est plutôt au théâtre latin des jésuites qu'il faudrait le comparer.

A la fin de l'avant-propos, M. Grosset nous avertit que le présent mémoire était destiné d'abord à ne former qu'un des chapitres d'un ouvrage plus considérable qu'il prépare et qui doit com-

1. A la ligne 3, au lieu de « par excès ou différence », lire « par excès ou par défaut ».

prendre l'histoire et l'exposé de la musique hindoue depuis l'époque védique ainsi que la comparaison de cette musique avec celle de l'Occident. Vraiment, si M. Grosset [366] nous donne tout cela, il n'aura pas tort de compter sur la reconnaissance de tous les amis de l'Inde et de la musique. Seulement il faudra que l'ouvrage soit d'une tout autre étoffe que cet unique chapitre. Après la lecture de ce spécimen, sa promesse a quelque chose qui effraye. Je ne vois pas cependant pourquoi il ne la tiendrait pas, à la condition, toutefois, d'y mettre de la patience, de se former dans l'intervalle à d'autres méthodes de travail et de bien se persuader qu'on ne déchiffre pas les grimoires de la musique hindoue sans être musicien.

---

#### La littérature des contes dans l'Inde.

(*Mélusine*, t. IV, n° 24, 5 décembre 1889.)

#### I

[333] L'étude du folk-lore dans son acception la plus large, avec toutes les branches de recherche qui la constituent ou qui y confinent, est fort en honneur dans l'Inde. En cherchant un peu, on arriverait sans peine à remplir tout un numéro de *Mélusine*, rien qu'avec la bibliographie des travaux qu'elle a fait naître depuis une vingtaine d'années dans l'Inde propre seulement, sans toucher à ceux qui concernent la péninsule transgangétique et les îles, tant grandes que petites, où s'est étendue l'influence de la civilisation hindoue. Cette activité s'explique aisément. Nulle autre région du globe n'offre, en effet, à ces recherches un champ plus étendu, plus varié, plus fécond, plus facilement exploitable, que la grande presqu'île où, à l'ombre de la *pax britannica*, se mêlent sans se fondre tant de races diverses. Nulle terre n'est plus riche en contrastes et en survivances du passé. Des coutumes, des institutions qui, chez nous, appartiendraient au moyen-âge ou à l'époque gauloise, sont restées là en pleine vigueur et peuvent être étudiées

directement, commodément. Tous les types de société humaine, tous les degrés de culture y vivent côte-à-côte, s'y coudoient pour ainsi dire, depuis la tribu la plus rudimentaire, jusqu'à la caste internationale du noble et du prêtre et l'organisme compliqué du gouvernement impérial; depuis l'état de nature dans ce qu'il a de plus primitif, jusqu'à la civilisation la plus raffinée et la mieux outillée de l'Occident. Toutes les grandes croyances du monde y ont laissé leurs apports, et le plus clair de la religion des masses consiste en superstitions locales. L'histoire enfin, malgré l'antiquité de quelques-uns de ses souvenirs, pour peu qu'on remonte d'un, ou de deux siècles, devient en grande partie légendaire et s'y dissout elle-même en une sorte de folk-lore.

Aussi peut-on dire que tout livre qui traite de l'Inde avec quelque détail, est plus ou moins un livre de folk-lore, que l'auteur décrive la vie contemporaine, comme MM. Chunder Bose, Malabari, Campbell Oman, ou qu'il essaye de reconstituer celle de l'époque védique, comme MM. Zimmer et Chunder Dutt; qu'il recueille des proverbes et des poésies populaires, comme MM. Fallon, Temple, Grierson, Gover, Graeter, ou les coutumes du droit non écrit, comme les compilateurs du *Punjab Customary Law*. Nulle part les limites un peu flottantes de ce domaine ne sont plus difficiles à tracer qu'ici. Si *Mélusine* a rendu compte des belles études de philosophie historique de MM. Henry Maine et Alfred Lyall, c'est que ces études lui revenaient de droit. Elle aurait pu tout aussi bien revendiquer comme étant de son domaine la plupart des travaux ethnographiques, depuis les gros recueils de Dalton, de Sherring, et les innombrables volumes où, sous la direction de M. Hunter, sont venus s'enregistrer, se discuter, se résumer les résultats du *Census* de 1872 et de 1882, jusqu'aux monographies consacrées à la description de classes ou de peuplades particulières, comme celles qu'ont publiées récemment MM. Fawcett, Avery, Nesfield. La même observation [334] s'appliquerait encore à bien d'autres branches de recherche, sans en excepter les plus spéciales, telles que l'archéologie figurée et la numismatique. Mais, sans aller ainsi aux confins, en se renfermant dans le folk-lore proprement dit, tel qu'on l'entend chez nous, on se trouve encore en présence d'une littérature considérable. Partout on s'empresse de recueillir les traditions orales, les contes et légendes, les chants populaires, les proverbes, les formules et les dictons, les usages et les coutumes, les croyances et les superstitions locales, les observances

des castes et des professions, les particularités du droit coutumier, du costume, de l'onomastique, le jargon des classes méprisées ou dangereuses, les prescriptions de la médecine populaire, tout cet ensemble de notions et d'explications incohérentes qui constitue la science des masses. Les grandes villes fournissent leur part à cette moisson aussi bien que les campagnes les plus reculées, et, pour la recueillir, les indigènes rivalisent avec les Européens. Des sociétés se fondent, des journaux se publient. On collectionne un peu partout; on installe ou l'on projette des musées qui menacent de devenir bientôt aussi encombrés et encombrants que le sont déjà les nôtres<sup>1</sup>. Que tout cela n'est pas toujours de première main ni de première valeur, on le devine aisément. Même quand l'apport est bon en soi, on arrive à se dire parfois qu'il en est fait abus, quand on le voit envahir des publications telles que l'*Indian Antiquary* et l'*Orientalist*, où ceux qui acquièrent ces recueils, aimeraient mieux sans doute trouver autre chose. Mais trop souvent il est prétentieux et franchement mauvais. On ramasse des choses qui ne valent pas le papier qu'on y emploie. Le même conte, les mêmes théories à la mode se répètent indéfiniment. Tel qui devrait se borner à recueillir, se mêle d'interpréter et de spéculer à perte de vue. Mais ce n'est là, après tout, qu'une ressemblance de plus avec les *Aryan brethren of the West*, qu'on se pique si fort d'imiter. C'est une vieille histoire, que ces sciences neuves sont le vrai paradis des amateurs, et que, pour y passer maître, un bout de théories comparatives ou évolutionnistes tient lieu de savoir et de critique. Il faut un certain acquis pour toucher à l'histoire; mais pour se mêler de préhistorique, non pas. Et, dans l'Inde, on arrive si vite au préhistorique!

Mon dessein n'est pas de dresser l'inventaire de cette littérature aussi vaste que dispersée du folk-lore hindou. Pour l'entreprendre, la place et les informations nécessaires me feraient également défaut. Tout ce que je me propose, c'est de passer une revue rapide et forcément incomplète d'une portion limitée de cette littérature, sur laquelle je crois être mieux renseigné, les travaux qui se sont faits en divers pays dans ces derniers temps sur les contes de l'Inde.

On n'est plus aussi persuadé que tous nos contes nous sont venus

1. Si, pour le musée anthropologique de Bombay, par exemple, on se conforme au programme tracé par M. Temple, ce sera la collection de bric-à-brac la plus réjouissante qui se puisse voir.

de l'Inde<sup>1</sup>. Toujours est-il qu'il en est venu [333] plusieurs, et que c'est de là notamment que nous sont arrivés ces recueils où un certain nombre de ces petits récits sont ingénieusement enchâssés dans un cadre commun. Les modèles les plus parfaits de cette forme littéraire sont les célèbres recueils de fables, le *Pañcatantra* et l'*Hitopadeça*. Du premier, nous n'avons plus le texte que Chosroës Anoushirvan fit traduire en péhlévi vers le milieu du VI<sup>e</sup> siècle de notre ère, et qui, par l'intermédiaire de cette traduction elle-même perdue, a été la source de toutes les versions occidentales<sup>2</sup>. Les diverses recensions sanscrités qui nous sont parvenues sont probablement plus jeunes que ce texte perdu. Celle qui, pour l'arrangement des fables, s'en rapproche le plus et qu'on est convenu d'appeler la recension du Sud, le texte jadis traduit par l'abbé Dubois, a été publiée, dans la langue originale, par M. Haberlandt (Vienne, 1884). De la vulgate, une des formes de la recension dite du Nord, nous avons une nouvelle édition critique de MM. Kielhorn et Bühler (Bombay, 1885-86), et une élégante traduction en allemand de M. Fritze (Leipzig, 1884)<sup>3</sup>. De l'*Hitopadeça*, qui est un remaniement abrégé du *Pañcatantra*, nous avons également une édition critique nouvelle, due à M. Peterson (Bombay, 1887), qui a eu la bonne fortune de rétablir le nom de l'auteur et du roi son patron, données méconnues jusqu'ici et qui permettront sans doute un jour de fixer la date du livre<sup>4</sup>. Ces deux livres sont des recueils de fables, avec un but avoué de morale pratique : le suivant, le *Daçakumâracarita*, « les aventures des dix princes », de Daṇḍin, est un recueil de contes picaresques, auxquels un cadre ingénieux mais tout artificiel, donne la forme d'une sorte de roman d'aventures. L'auteur, dont nous ne connaissons que le surnom (Daṇḍin, « porte-bâton », est probablement un terme de profession religieuse, analogue à notre « cordelier »), paraît avoir vécu au commencement du VII<sup>e</sup> siècle; mais il n'a fait que mettre en une langue d'un raffinement extrême, des données bien plus anciennes. Nous avons deux éditions nouvelles du texte original, toutes deux excellentes; l'une

1. Parmi les indianistes, l'opinion contraire a toujours été soutenue par M. Weber, avant et depuis la publication de son mémoire *Ueber den Zusammenhang griechischer Fabeln mit indischen* (*Ind. Studien*, III.)

2. M. J. Derenbourg a publié récemment les deux versions hébraïques (Paris, 1881) et la version latine de Jean de Capoue (*Ibid.*, 1887).

3. La dernière traduction française est celle de Lancereau. Paris, 1871.

4. Traductions : allemande, de Fritze, Breslau, 1871; française, de Lancereau, Paris, 1856 et 1882.

par M. Bühler (Bombay, 1873); l'autre accompagnée de commentaires indigènes, par Nārāyana Bālakrishna Godabole et Kaçinātha Pānduranga Paraba (Bombay, 1889). Mais, à défaut d'une traduction qui manque encore<sup>1</sup>, on ne peut consulter que les analyses données par Wilson (Introduction de son édition, Londres, 1846, et *Select Works*, III, p. 342), et par M. Weber (*Monatsberichte* de l'Académie de Berlin, 1859, et *Indische Streifen*, I, p. 308), et les extraits traduits librement par M. P. W. Jacob (*Hindoo Tales*, Londres, 1873). Les mêmes éléments ou d'autres tout semblables, sont entrés dans la trame de deux autres romans du même genre : la *Vāsavadattā* de Subandhu et la *Kādambarī* de Bāṇa, [336] et c'est précisément ce fond d'épisodes communs, fond certainement ancien et d'origine populaire, qui, au point de vue de l'histoire des contes, donne de la valeur à ces livres, pour tout le reste, rien moins que populaires. La *Vāsavadattā*, qui paraît antérieure au *Daçakumāracarita*, a été éditée par M. Fitz-Edward Hall (Calcutta, 1859); de la *Kādambarī*, qui est de la deuxième moitié du VII<sup>e</sup> siècle, nous avons une nouvelle édition de M. Peterson (Bombay, 1885). Ni l'une ni l'autre n'est encore traduite; mais on consultera avec fruit, outre les préfaces de MM. Hall et Peterson, les analyses détaillées du contenu qu'a données M. Weber (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.*, VIII, p. 530; VII, p. 582, et *Indische Streifen*, I, p. 369 et 352). Les compositions de Subandhu, de Daṇḍin, de Bāṇa, sont des chefs-d'œuvre, au point de vue hindou, s'entend : la langue sanscrite y est maniée avec une merveilleuse habileté. Tout différents, sous ce rapport, sont deux autres recueils de contes, dont le héros est le légendaire empereur Vikramāditya, la *Vetālapañcaviṃṣatikā* et la *Siṃhāsanaadvātriṃṣikā*. La langue en est faible, parfois à peine correcte; ce qui ne les a pas empêchés d'être beaucoup lus ni d'avoir été traduits dans presque tous les dialectes de l'Inde. Ici encore on est en présence de données anciennes; mais la rédaction en est bien postérieure à celle des ouvrages précédents : à vrai dire même, elle n'a jamais été close; car, pour certaines recensions, il y a presque autant de textes qu'il y a de manuscrits. La *Vetālapañcaviṃṣatikā*, « les vingt-cinq (récits) du vampire », n'a été longtemps connue que par des fragments et par des traductions faites sur des versions hindi (*Baital*

1. Au dernier moment, je m'aperçois qu'une traduction du *Daçakumāracarita* se trouve dans l'ouvrage de feu Hip. Fauche : *Une létrade, ou drame, hymne, roman et poème*. Paris, 1862, traduction que le nom de l'auteur suffit à rendre suspecte.

*Pachisi* de Raja Kalikrishna Bahadour, Calcutta, 1834; de Burckhard-Barker, Hertford, 1855; d'Oesterley, Leipzig, 1873), tamoule (*Vetâla Kadai* de Babington, Londres, 1831) et mongole (Jûlg, *Mærchen des Ssiddi-Kur*, Leipzig, 1866, et *Mongolische Mærchen*, Inspruck, 1868). On en a maintenant une édition très soignée, due à M. Uhle (Leipzig, 1881), qui donne deux recensions, la vulgate de Çivadâsa, et une anonyme<sup>1</sup>, plus le relevé de beaucoup d'autres variantes. Dans le récit qui sert de cadre au recueil, le roi Vikramâditya (il y a aussi des variantes pour ce nom-là) veut s'assurer les services d'un vampire et n'y réussit qu'après que celui-ci lui a échappé vingt-cinq fois de suite en lui racontant autant d'histoires et en l'amenant ainsi adroitement à rompre chaque fois le silence qui est la condition indispensable pour le succès de l'aventure. Le même prince est le héros de la *Siṃhâsanadvâtriṃçikâ*, « les trente-deux (récits) du trône »; d'où l'autre titre de ce recueil, *Vikramacarita*, « les aventures de Vikrama ». Le trône du roi Vikramâditya ayant été retrouvé par un de ses lointains successeurs, le fameux Bhoja, roi de Dhârâ (xi<sup>e</sup> siècle), celui-ci, chaque fois qu'il veut s'y asseoir, est arrêté par une des trente-deux statues qui ornent le trône, et qui lui racontent à tour de rôle autant d'actions merveilleuses de Vikramâditya, lui demandant chaque fois s'il peut [337] se vanter d'en avoir fait de pareilles. Comme le précédent recueil, celui-ci n'a été longtemps connu que par des analyses, des extraits (entre autres le mémoire de M. Roth sur le *Vikramacarita*, *Journal Asiatique*, 1845), et par des versions en langue vulgaire, en persan (traduction française par le baron Lescaulier : *Le trône enchanté*, New-York, 1817), en mongol (traduite dans la publication allemande déjà citée de Jûlg), auxquelles est venue s'ajouter récemment la traduction française d'une version bengalie par M. Feer (*Contes indiens*, Paris, 1883). Le texte, ou plutôt les divers textes sanscrits sont encore inédits. Mais pour l'historien des contes, il y a mieux qu'une édition dans le mémoire étendu que M. Weber a consacré à ce recueil (*Indische Studien*, XV, 1878), et dans lequel il a donné une analyse du contenu com-

1. Avec la recension très différente qui est comprise dans le *Kathâsaritsâgara* de Somadeva, cela fait trois rédactions sanscrites publiées *in extenso*. M. Sylvain Lévi, dans le *Journal asiatique*, VII (1886), p. 192, a publié et traduit le commencement d'une quatrième rédaction, celle qui fait partie de la *Bṛihatkathâmañjarî* de Kshemendra, et dont la recension anonyme de M. Uhle est probablement un remaniement en prose.

plète jusque dans les moindres détails, avec le dépouillement et la classification de toutes les recensions connues et des rapprochements comparatifs s'étendant à toute la littérature des contes. — Je n'ai à signaler aucun travail nouveau sur un recueil du même genre, qui se rapproche beaucoup du *Pañcatantra* et dont l'original sanscrit est également encore inédit, la *Çukasaptati*, « les soixante et dix (récits) du perroquet », ni sur d'autres compositions plus modernes en langue hindoustanie, telles que le *Bagh o Bahar* et les *Aventures de Kamrup*.

Vers le milieu et dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, à vingt ou trente années d'intervalle, furent composées au Kashmir les deux grandes collections jumelles, la *Bṛihat-kathāmañjarī*, « le bouquet de fleurs (tiré) de la Grande narration », de Kshemendra, et le *Kathāsaritsāgara*, « l'Océan (formé par) les fleuves des narrations », de Somadeva. L'œuvre de Kshemendra retrouvée presque simultanément en Guzerat et à Tanjore par MM. Burnell et Bühler (*Academy* du 15 sept. 1871 ; *Indian Antiquary*, 1872, p. 302, et *Journal of the Roy. As. Soc. Bombay*, 1877, extra-number), a été l'objet d'un excellent mémoire de M. Sylvain Lévi (*Journal Asiatique*, VI et VII, 1885-86), qui en a publié et traduit le premier livre et donné une analyse et un extrait (le commencement signalé plus haut des « récits du vampire ») des 17 suivants. Le *Kathāsaritsāgara*, au contraire, a été publié en entier; une première fois avec traduction allemande, par Brockhaus (Leipzig, 1839-1866); plus récemment, par le Pandit Durgāprasād et Kaçināth Pandurang Parab (Bombay, 1887-1889)<sup>1</sup>. Entre ces deux éditions du texte, se place l'excellente traduction anglaise de M. Tawney (Calcutta, 1880-1884). Grâce à ces dernières publications, on se passe plus aisément d'une édition complète de la *Bṛihat-kathāmañjarī*. Kshemendra et Somadeva ont travaillé en effet sur le même original, qu'ils paraissent avoir suivi pas à pas, la *Bṛihat-kathā*, « la Grande narration » de Guṇādhya, ou du moins ce qui était censé être resté de ce livre fameux, sur lequel on racontait une légende toute semblable à celle de l'achat des livres sibyllins par Tarquin. Cet original ou le reste de cet original, maintenant perdu, mais que, d'après quelques indices recueillis par M. Bühler, il ne faudrait pas encore désespérer de retrouver un jour, était écrit en

1. Le Pandit Jibānand Vidyāsāgar en a publié en outre un singulier remaniement en prose (Calcutta, 1883).

un dialecte prâcrit, le *paiçâcî* ou « langue des démons ». Il est déjà mentionné [338] dans la *Vâsavadattâ* de Subandhu : il remontait donc au moins au VI<sup>e</sup> siècle et probablement encore plus haut. Mais de là jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle, il avait eu le temps de beaucoup changer, et c'est ce qui lui était arrivé en effet. Car il est difficile d'admettre que la composition de Guṇâḍhya, dont les témoignages anciens parlent comme d'un chef-d'œuvre, ait eu dès l'origine le caractère bigarré des deux copies kashmiriennes, formées de pièces de rapport disparates et mal raccordées. Selon toute apparence, elle était devenue peu à peu ce que sont celles-ci, une sorte d'encyclopédie des contes. Le cadre très élastique de la plupart de ces recueils, se prêtait à ces accroissements successifs et, d'autre part, le sentiment de l'unité de composition, qui n'a jamais été le fort des Hindous, est toujours allé chez eux en s'affaiblissant et a fini de bonne heure par se confondre avec certaines exigences d'une uniformité tout extérieure de facture.

Pour être complète, cette revue devrait s'étendre encore à beaucoup d'autres portions du vaste champ des études indiennes. Elle devrait résumer l'appoint qu'ont fourni à notre connaissance des contes, les recherches récentes sur la littérature védique, sur les vieilles épopées et sur les Purâṇas, sur le théâtre hindou, qui tous ont largement puisé au même fond traditionnel, et en ont conservé souvent les formes les plus anciennes. Les travaux déjà anciens de M. Weber sur les légendes des Brâhmaṇas ou sur le Jaiminibhârata, pour ne citer que ces exemples, prouveraient à eux seuls combien ces régions sont fertiles. Depuis, la mine n'a pas cessé d'être explorée. En ce moment même, la traduction anglaise du *Mahâbhârata*, poursuivie avec un désintéressement rare par un généreux Hindou, Pratâpa Chandra Roy (Calcutta, 1883-1889, à peu près les deux tiers du poème), rend accessible à tous un nouveau champ d'étude que nul ami des traditions populaires de l'Orient ne pourra désormais négliger. Mais toucher à tout cela, ce serait sortir des limites que je me suis tracées, la littérature des contes proprement dite. Je quitte donc ici la partie ancienne de cette littérature qui se présente à nous sous la livrée brahmanique ou, pour être plus exact, sous la livrée hindoue commune. Mais, avant de passer à la portion qui appartient en propre à certaines sectes, je dois ajouter encore une observation générale.

Depuis les belles recherches de Benfley (résumées dans son *Pantschatantra*, Leipzig, 1859), on a continué de noter avec soin toutes

les traces d'idées et de choses bouddhiques (et aussi jaïnes) que présentent les livres dont il va être question. On s'est habitué ainsi de plus en plus à admettre comme un axiome que toute cette littérature est d'origine bouddhique. A mon avis, on ne s'exposerait guère plus en soutenant la thèse inverse d'une origine çivaïte et tantrique. Le passé de l'Inde ne prête pas à des divisions aussi tranchées : les introduire ici, c'est juger de ce passé avec nos habitudes d'esprit occidentales ; c'est aussi exagérer singulièrement le rôle et l'originalité de communautés qui n'étaient, après tout, que des sectes hindoues. Sans doute, bouddhistes et jaïnas se sont beaucoup servis de l'apologue et du conte. Ils en ont fait un instrument de prédication et un genre propre de leur littérature religieuse. Ils ont ainsi contribué à augmenter la circulation de ces récits et, les bouddhistes surtout, à les répandre au dehors. [339] Ils ont certainement aussi collaboré aux livres dont il vient d'être parlé. Comment ne l'auraient-ils pas fait, puisqu'ils étaient hindous ? Il se peut fort bien que le vieux Guṇādhya ait été bouddhiste, comme on l'a supposé : son œuvre, telle qu'on peut encore l'entrevoir, n'était pas bouddhique pour cela, et n'en empruntait pas moins son merveilleux et tout son appareil décoratif au çivaïsme tantrique. L'une au moins des recensions des « Trente-deux récits du trône » est l'œuvre d'un jaïna. Dans les deux versions faites au Kashmir de la *Bṛihat-kathā*, il y a des sections entières qui sont des livres franchement bouddhiques, auxquels les auteurs de ces versions n'ont rien changé et qu'ils n'ont pas même essayé de ramener au ton général du recueil. Il y a plus : l'un de ces remanieurs, Kshemendra, a composé, c'est-à-dire arrangé un recueil de légendes, d'*avadānas* (la *Bodhisattvāvadānakalpalatā*, en train d'être éditée à Calcutta), qui a été adopté comme un livre d'édification par les bouddhistes et, comme tel, traduit en leur langue par ceux du Tibet. Il n'est nullement sûr pourtant que Kshemendra ait été lui-même bouddhiste. Il y a donc eu là une longue série de bons rapports, une sorte de libre échange sur le terrain commun de la littérature, qu'il importe sans doute de constater, mais qui n'autorise pas à confisquer le bien commun de toute la nation au profit d'une ou de deux sectes qui n'ont guère produit, en ce genre, que des œuvres de type médiocre, quand elles ont travaillé pour leur propre compte. Cela dit, je passe à ce qui s'est fait récemment sur la part propre des bouddhistes et des jaïnas dans la littérature des contes.

## II

Les bouddhistes ont fait une grande place aux apologues et aux contes dans la littérature religieuse. Ils ne les ont pas enchâssés dans des fictions ingénieuses, comme celles qui servent de cadre aux œuvres dont il a été parlé plus haut : ils se sont contentés de les rapporter à leurs saints, surtout au Buddha, qui en aurait été le héros dans une de ses existences antérieures. Sous cette dernière forme, ces récits prennent le nom de *jâtaka*. Il y a un grand nombre de *jâtakas* épars dans les livres canoniques; par exemple, dans le *Vinayapitaka* (édition Oldenberg, Londres, 1879-1883; traduction partielle en anglais par MM. Oldenberg et Rhys Davids, *Sacred Books of the East*, XIII, XVII et XX, Londres, 1881-1885), dans le *Mahāvastu* (édition Senart, t. I, Paris, 1882). L'église dite du Sud, dont la langue est le pâli, leur a en outre consacré spécialement un de ses livres les plus volumineux, qui en contient 550 et porte le titre par excellence de *Jâtaka*. M. Fausbøll, après plusieurs publications partielles, en a entrepris une édition complète, qui est sur le point d'être achevée (Londres, 1877-1887; s'arrête au n° 510). La traduction anglaise de M. Rhys Davids (Londres, 1880) est beaucoup moins avancée : elle ne comprend, outre une Introduction très intéressante, que les 40 premiers récits. Plusieurs *jâtakas* ont été en outre traduits à part par MM. Thomas Steele (*An Eastern Love Story*, Londres, 1871; d'après une version poétique moderne), Louis Nell, T. B. Panabokke, R. S. Copleston, évêque de Colombo (dans l'*Orientalist*, I-III, 1883-1888) et, à diverses reprises, dans l'*Academy*, dans l'*Indian Antiquary* et dans les *Transactions* de la Société philologique de Londres, M. Richard Morris a signalé des parallèles nouveaux entre quelques-uns de ces récits et le folk-lore de l'Occident. Sous cette forme [360] définitive, un *jâtaka* se compose d'une ou de plusieurs stances très anciennes, qui contiennent une allusion au récit; du récit lui-même et, enfin, d'un commentaire, qui fait l'application du récit à l'une des existences du Buddha. Beaucoup de ces récits sont également fort anciens; quelques-uns sont déjà figurés sur de vieux monuments, tels que le stûpa de

Bharhut, qui date d'avant notre ère. Mais, dans le recueil, ils ne se distinguent pas essentiellement du commentaire; de sorte que, pour ceux qui ne se retrouvent pas ailleurs, on n'a pas, en dernière instance, d'autre garantie que ce commentaire même, qui est une œuvre du v<sup>e</sup> siècle. On consultera à ce sujet avec fruit un beau travail de feu Garrez (*Revue critique* du 7 juin 1873) et aussi, pour l'arrangement général du recueil, un mémoire de M. Feer (*Journal asiatique*, V et VI, 1875). Outre cette grande collection, le canon pâli en renferme encore une petite, le *Cariyâpīṭaka*, que M. Morris a éditée pour la Pâli Text Society (Londres, 1882), et à laquelle paraît correspondre, dans la littérature sanscrite du Nord, la *Jātakamālā*. Ce dernier recueil, œuvre du poète Çūra et l'une des rares compositions bouddhiques qui soit marquée au coin de la perfection littéraire, a été décrit par M. Feer dans son mémoire sur les Jātakas. M. Kern, qui en a depuis longtemps une édition toute prête, le place à la fin du vi<sup>e</sup> siècle ou au commencement du vii<sup>e</sup> siècle (ap. *Festgruss an Otto von Böhtlingk*, Stuttgart, 1888, p. 50). Les bouddhistes du Nord paraissent du reste avoir eu plusieurs recueils de ce nom; car il est peu probable que l'œuvre délicate de Çūra soit la même que la *Jātakamālā* mentionnée par le naïf pèlerin chinois I-tsing (vii<sup>e</sup> siècle) et qui, selon lui, aurait été fabriquée à la minute avec les vers placés bout à bout de cinq cents poètes différents (S. Beal, ap. *Indian Antiquary*, XI, 49). Moins riche en jātakas que la littérature du Sud, celle du Nord a fourni jusqu'ici plus d'avadānas. Un *avadāna* peut comprendre toute une biographie légendaire et arriver ainsi aux proportions d'un petit roman; il peut aussi n'avoir que celles d'un conte, et se réduire à une anecdote, à un simple trait, comme ceux que Stanislas Julien a tirés des sources chinoises (*Contes et apologues indiens*. Paris, 1860). Dans l'un et l'autre cas, la morale consiste à montrer de quels actes antérieurs les faits racontés ont été la conséquence, ou quelle rétribution bonne ou mauvaise leur est échue dans une existence postérieure. Dans l'un et l'autre cas aussi, un *avadāna* ne diffère pas essentiellement d'un jātaka. Aussi trouve-t-on avec cette désignation et d'autres encore, beaucoup de récits qui, dans le Sud, font partie de la collection des jātakas; comme, par exemple, celui que M. Wenzel a publié récemment d'après un original tibétain, dans le *Journal de la Société asiatique de Londres* (XX, 1888, p. 503. Cf. *Indian Antiquary*, X, p. 291). Un certain nombre de ces récits sont entrés dans les diverses rédactions de la biogra-

phie légendaire du Buddha, qui est elle-même une sorte de grand *avadâna*; et, avec elle, ils ont pénétré de bonne heure en Occident, sous le couvert du roman de *Barlaam et Joasaph*. M. Zotenberg a repris récemment l'examen des origines occidentales de ce livre fameux, dans un mémoire où l'on trouvera l'indication des derniers travaux sur la matière (*Notices et Extraits*, XXVIII, et *Journal asiatique* V, 1885, p. 517), et où il montre que l'original de toutes les versions européennes, l'ancien texte grec, est antérieur à S. Jean Damascène à qui on l'attribuait communément, et a dû sortir du couvent de Saint-Saba, en Palestine, avant les premiers triomphes de l'Islam. Un des apologues les plus répandus qui nous sont arrivés par ce livre, celui de l'homme suspendu dans un puits, au fond duquel le guette un monstre affamé tandis que des rats sont en train de ronger la liane qui le retient, a été l'objet d'un travail comparatif très intéressant de la part de M. E. Kuhn (*Festgruss an Böhlingk*, p. 68). Mais outre ces *avadânas* épars un peu partout, on en possède plusieurs collections spéciales. De celles-ci, deux seulement sont bien connues, le *Divyâvadâna*, « les célestes légendes », dont Burnouf avait déjà donné d'admirables spécimens et dont MM. Cowell et Neil ont publié depuis l'édition complète (Cambridge, 1886), et l'*Avadânaçataka*, les « cent légendes », encore inédit, mais dont M. Feer a donné une description détaillée et de nombreux extraits, avec l'analyse sommaire de quelques autres recueils semblables (*Journal asiatique*, XIV, 1875. Cf. encore XVI, 1880; XVII et XVIII, 1881; XIX, 1882; I, 1883; III et IV, 1884). J'ai déjà mentionné qu'une collection du même genre, la *Bodhisattvâvadânakalpalatâ*, « la liane merveilleuse des légendes du (ou des) Bodhisattva » du kashmirien Kshemendra (au milieu du XI<sup>e</sup> siècle), se publiait en ce moment même à Calcutta. — Un recueil de contes et de fables trouvé au Népal et qu'on pourrait appeler le *Pañcatantra* népalais, le *Tantrâkhyâna*, a été analysé et reproduit par extraits par M. Cecil Bendall (*Journal asiatique de Londres*, XX, 1888, p. 465). Mais le livre, comme le modèle duquel il dérive, est plutôt hindou que proprement bouddhique. Tel est aussi le caractère du *Tantri*, une sorte de version du *Pañcatantra* en vieux javanais, qui s'est conservée à Bali et qu'a signalée M. Van der Tuuk (*Ibidem*, XIII, 1881, p. 44). De même l'influence, sinon l'imitation directe de l'Inde est encore parfaitement sensible dans les légendes malaises recueillies par M. E. Maxwell (*Ibidem*, p. 399 et 498); dans la

guirlande de fables dont le singe et la tortue sont les héros et que M.K.F. Holle a traduite du javanais (*De Aap en de Schildpad*, Batavia, 1885; se trouve aussi en Annam, *Rev. crit.*, 27 février 1888, p. 162, et au Japon, *Trübner's Record*, I, 1889, p. 71); jusque dans les *Contes annamites* et surtout dans les *Contes tjames* recueillis et publiés par M. Antony Landes (*Excursions et Reconnaissances*, Saigon, 1885 et 1887; aussi tirés à part).

## III

(*Mélusine*, t. V, n° 1, janvier-février 1890.)

[I] Autant que leurs frères et rivaux les Bouddhistes<sup>1</sup>, les Jainas ont été grands consommateurs de contes. Ils ne les ont pas, comme ceux du Sud, réduits à un type uniforme; ils ne leur ont pas non plus assigné, comme eux, une section particulière de leurs écritures sacrées. Mais, comme les Bouddhistes du Nord, ils les ont introduits un peu partout dans la littérature assez volumineuse qui est propre à leur secte et qui commence seulement à devenir accessible. Une première fournée a été incorporée aux parties les plus anciennes de leur hagiographie. Ceux-là, on les trouve dans leurs écrits fondamentaux, en moindre nombre et sous une forme très sommaire; en plus grand nombre et sous une forme plus développée dans les commentaires qui accompagnent les traités canoniques, ainsi que dans les ouvrages plus récents où ont été reprises et remaniées les vieilles données traditionnelles. Dans les uns et dans les autres, ils sont de forme et de caractère variés, allant de la légende et de la parabole à l'anecdote, en passant par la fable et par le conte proprement dit. Des plus anciennes de ces

1. Avant d'aller plus loin, je dois réparer un oubli grave; j'ai omis de mentionner le beau travail de M. Jacobi sur le *Viracaritra* (*Ind. Stud.*, XIV, 1876), une autre de ces compositions romantiques du moyen-âge hindou, dans laquelle un grand nombre de fictions sont rattachées à la lutte légendaire des deux empereurs Vikramāditya et Çālivāhana, les prétendus fondateurs des ères Saṃvat et Çaka. — A propos des Jātakas, j'aurais aussi dû mentionner les traductions de plusieurs de ces récits que M. R. Morris a publiées dans le *Folklore Journal* II-IV (1884-1886), sous le titre général de *Folktales of India*.

fictions, dans lesquelles il entre parfois une part encore difficile à déterminer de souvenirs réels, le chercheur qui ne peut pas recourir aux originaux, trouvera des exemples dans chacun des peu nombreux écrits canoniques rendus plus ou moins accessibles jusqu'ici, soit par des traductions complètes ou partielles, soit par des analyses détaillées. Telles sont la portion de la *Bhagavati* traduite et commentée par M. Weber (*Abhandlungen* de l'Acad. de Berlin, 1866 et 1867); le mémoire du même savant sur la *Sūryaprajñapti* (*Ind. Stud.*, X, 1868; à comparer avec le mémoire sur le même sujet de M. Thibaut, *Journ. of the As. Soc. of Bengal*, XLIX, 1880); le *Nirayāvalisūtra* de M. Warren (Amsterdam, 1879); l'*Aupapātikasūtra* de M. Leumann (Leipzig, 1883); l'*Ācārāṅgasūtra* et le *Kalpasūtra* de M. Jacobi (*Sacred Books of the East*, 1884); l'*Upāsakadaçaka* de M. Hoernle (*Bibl. Indica*. Calcutta, 1888). Un lecteur un peu au courant trouvera encore à utiliser beaucoup d'autres indices de ce genre dans la description du canon que l'on doit à M. Weber (*Ind. Stud.*, XVI et XVII, 1883 et 1885). Aux mêmes sources antiques sont empruntés les parallèles que M. Leumann a signalés entre quelques-unes de ces fictions des Jainas et celles des Bouddhistes et des Brahmanes (*Beziehungen der Jaina-Literatur zu andern Literaturkreisen Indiens*, Actes du Congrès de Leide, 1885). C'est au contraire à la littérature des commentaires et des traités postérieurs que sont prises les légendes sur les anciens schismes de l'église jaina publiées par M. Weber (*Ueber den Kupakshakauçikālditya des Dharmasāgara*, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, juin 1882) et par M. Jacobi (*das Kālakācārya-Kāthānakam*, *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, XXXIV et XXXV, 1880 et 1881<sup>1</sup>; *Die Entstehung der Çvetāmbara und Digāmbara Sekten*. *Ibidem*, XXXVIII et XL, 1884 et 1886). C'est là aussi que ces deux savants ont recueilli, l'un ses histoires des femmes illustres (*Ahalyā Ἀγχιλλεύς, und Verwandtes*, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, novembre 1887), l'autre son intéressante collection, non traduite malheureusement, de récits légendaires en langue prācrite (*Ausgewählte Erzählungen in Māhārāshṭrī*. Leipzig, 1886), auxquels il a ajouté depuis celui de la destruction de la ville sainte de Dvāravati et de la mort de

1. Cf. E. Leumann : *Zwei weitere Kālaka-Legenden*. *Ibidem*, XXXVII, 1883 (sans traduction).

Krishna (*Zeitschrift* de la Soc. or. allemande, XLII, 1888); là encore qu'un élève de M. Jacobi, M. Fick, a puisé sa légende des fils du roi Sagara (Kiel, 1889). Ces deux derniers exemples montrent bien avec combien peu de scrupules et quels procédés tout mécaniques, les Jainas ont approprié à leur usage les traditions du cycle épique hindou; larcins, d'ailleurs, dont les Bouddhistes se sont rendus également coupables et dont ils n'ont su, ni les uns ni les autres, tirer rien qui vaille. Une compilation d'assez basse époque et dans laquelle sont venues confluer beaucoup de ces histoires, le *Çatruñjayamâhâtmya*, avait été magistralement analysé par M. Weber au début même des études sur les Jainas (Leipzig, 1858).

Le nom technique de ces historiettes dans la littérature jaina est *kathânaka* « récit, conte ». Un *kathânaka* peut être un récit simple; mais souvent aussi, surtout quand il forme une composition indépendante, il consiste en un récit principal qui sert de cadre à plusieurs autres. M. Weber a été ici encore l'initiateur: il a publié et traduit intégralement ou en extraits et toujours savamment commenté plusieurs de ces recueils: le *Pañcadaṇḍa-chattraprabandha*, « le livre du parasol à cinq baguettes », dont le héros est le roi Vikramāditya, mais bien déchu de sa majesté légendaire (*Abhandlungen* de l'Académie de Berlin, 1877); le *Campakagreshthikathânaka*, « l'histoire du marchand Campaka » (*Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, mai et juillet 1883); l'*Uttamacaritrakathânaka*, « l'histoire du (prince) Parfait » (*Ibidem*, mars 1884); la *Samyaktvakaumudî*, « le clair de lune de la parfaite piété », qui a plusieurs traits en commun avec les *Mille et une Nuits*, et que M. Weber tient pour une dérivation de la même source indienne non retrouvée jusqu'ici (*Ibidem*, juillet 1889). M. Pullè, de l'Université de Padoue, à qui l'on devait déjà un aperçu général de cette littérature des contes jainas (*Della letteratura dei Gaina e di alcune fonti dei novellieri occidentali; Atti* de l'Académie de Venise, 1884, 1885, 1886), et qui en prépare un recueil de dimensions considérables, en a publié et traduit un autre spécimen, une portion de l'*Antarakathâsaṅgraha* de Râjaçekhara. Comme l'indique le titre même de son mémoire (*Un progenitore indiano del Bertoldo*, Venise, 1888; publié à l'occasion des fêtes de l'Université de Bologne), M. Pullè voit dans ces récits le prototype de nos vieux livres populaires tels que « les [3] Dits de Marcolphe » et « les Finesses de Bertoldo »,

dont le héros est un rustre bien avisé <sup>1</sup>. Ces récits sont, en effet, bien plus anciens dans l'Inde que le recueil de Rājasekhara, qui n'est pas antérieur au XIV<sup>e</sup> siècle. Chez les Jains eux-mêmes, ils ont une assez longue histoire, car l'*Antarakathāsāgraha*, comme le dit le titre même, n'est qu'un recueil d'extraits qui repose sur les commentaires d'un écrit canonique, le *Nandīsūtra*, et qui, dans une certaine mesure, remonte probablement jusqu'au Nandīsūtra lui-même <sup>2</sup>. Plusieurs d'entre eux, notamment celui du jugement de Salomon <sup>3</sup>, se retrouvent dans la collection singhalaise des Jātakas, et les Bouddhistes du Nord ont un recueil fort semblable, qui n'est encore bien connu que par la version tibétaine du Kandjur traduite en allemand par feu Schiefner (*Indische Erzählungen aus dem Tibetischen. Mélanges asiatiques*, Saint-Pétersbourg, 1876-1877 ; traduit en anglais avec préface de M. Ralston : *Tibetan Tales*, Londres, 1882). M. Pullè a parfaitement suivi ces diverses pistes dans l'intéressante introduction qui précède son mémoire. A cet excellent travail, il convient d'en joindre un autre d'un élève de M. Pullè, M. Lovarini, qui a publié et traduit (la traduction laisse à désirer) une autre de ces petites compositions, le *Pāpabuddhi-Dharmabuddhi-Kathānaka*, « l'histoire du (roi) impie et de son pieux (ministre) » (*Giornale de la Société asiatique italienne*, III, 1889).

La plupart de ces recueils jainas, surtout les plus récents, qui forment des compositions indépendantes, sont essentiellement des livres d'édification populaire. Comme nos bestiaires du moyen-âge, plusieurs paraissent avoir été composés avec le dessein de fournir un thème ou un choix de motifs utilisables dans la prédication, bien que, parmi ces histoires, comme parmi les nôtres du reste, il s'en trouve souvent qui sont loin d'être édifiantes. De là, une grande simplicité de style et parfois une certaine verve de propos. De là aussi, la présence d'un grand nombre de termes et

1. Parfois, comme dans le cas de Marcolphe, le rustre est difforme et contrefait. Par là, il se rattache au contraire à l'Esopo grec.

2. Récemment, dans une communication faite au Congrès de Stockholm et qui ne nous est encore connue que par des comptes rendus, M. Leumann a fait un travail semblable sur la littérature qui se rattache à un autre écrit canonique, l'*Avacyakāsūtra*. Entre autres motifs célèbres, il y signale une version de l'histoire de Vāsavadattā, la fable des oiseaux et du singe, le jugement de Salomon, la dommée qui sert de cadre aux *Mille et une Nuits*, la parabole du débiteur (Mathieu, 18. Cf. *Trübner's Record*, 1889, p. 151.

3. Cf. *Mélusine*, IV, 313, 337, 366, 385, 414, 416, 457.

de locutions vulgaires, qui les rend intéressants au point de vue philologique. Si on y joint leur haute valeur pour l'histoire de la propagation des contes, on aura à peu près tout ce qui peut se dire en leur faveur ; car, pour le reste, ce sont de bien pauvres élucubrations, où la maladresse du conteur dépasse parfois l'extrême limite permise. Est-il possible, est-il même souhaitable qu'ils soient tous publiés ? C'est une question qu'il est permis de poser dès maintenant. La forme est ici ce qui importe le moins ; l'essentiel est le commentaire ; et il semble que le meilleur parti à prendre serait d'en donner la substance, d'en extraire tout ce qui peut intéresser le philologue et l'historien des fables et de franchement abandonner [4] le reste. Quelques-unes des publications de M. Weber fourniraient à cet égard des modèles excellents, qu'on pourrait sans inconvénient réduire encore à des proportions plus sobres, à mesure qu'on avancerait dans cette besogne de dépouillement. Le but doit être, non un fatras de textes insipides qui se croisent et se répètent à l'infini, mais de bons index, de bonnes tables des matières et des concordances.

On vient de voir que, parmi les livres des Jainas que l'historien des contes ne saurait négliger, il faut ranger leurs Vies des saints. La biographie est en effet un des genres qu'ils ont le plus cultivé. Non seulement ils ne se sont pas lassés d'écrire et de récrire ce qu'ils croyaient savoir de l'histoire de leurs docteurs et des chefs de leurs églises<sup>1</sup> ; ils ont encore étendu leur soin à la mémoire des hommes illustres en général, des princes, des savants et des poètes, des leurs en première ligne, mais aussi de ceux qui n'ont pas appartenu à leur secte et qui, bien entendu, sont présentés alors sous l'habit jaina. Aussi l'histoire littéraire de l'Inde doit-elle beaucoup aux Jainas. C'est grâce à eux, en grande partie, qu'elle cesse à partir d'une certaine époque d'être une simple liste de noms et de faits, et qu'elle prend un peu de couleur et d'étoffe. Il ne faudrait pas, sans doute, s'exagérer la valeur de ces biographies. Même quand elles relatent des faits contemporains, elles sont souvent légendaires. Comme les premiers essais en ce genre de l'antiquité classique, elles sont avant tout anecdotiques. Mais c'est là précisément ce qui fait leur intérêt pour

1. Une des plus autorisées de ces chroniques biographiques, le *Sthavirāvalīcarita*, « l'histoire de la série des docteurs » de Hemacandra, a été éditée par M. Jacobi (*Bibliotheca Indica*, Calcutta, 1883-1886), avec des extraits des sources précrites antérieures, mais, malheureusement, sans traduction.

l'ordre de recherches dont il s'agit ici ; car ces anecdotes sont très souvent des contes. C'est ainsi que l'aventure du prince retrouvant aux mains d'une courtisane le cadeau qu'il a fait à sa favorite, que la favorite a donné à son amant, celui-ci à sa maîtresse et qui, après de longs voyages, revient au premier donateur, conte que la chronique byzantine applique à Théodose II et Eudoxie, décide à Ujjayinî de la vocation littéraire de Bhartṛihari, l'auteur des *Centuries*. C'est ainsi encore que la vieille anecdote classique à laquelle nous devons le mot de palinodie, revient ici pour motiver l'origine du *Caṇḍikāçataka* de Bāṇa et du *Sūryaçataka* de Mayūra, et que l'histoire du poète qui séduit la fille du roi et échappe au supplice grâce à sa présence d'esprit, a fait inventer dans l'Inde le poète Caura. C'est un conte et des mieux caractérisés que ce récit conservé par la tradition singhalaise, de la mort de Kālidāsa, que sa maîtresse tue pour pouvoir s'attribuer un de ses vers. Ces récits et d'autres encore ne nous viennent pas tous des Jainas. Bouddhistes et Brahmanes en ont eu de semblables, comme on peut s'en convaincre, pour les uns, en parcourant les anecdotes dont fourmillent le *Mahāvamso* singhalais, les *Voyages* de Hiouen-Thsang et l'*Histoire* de Tāranātha ; pour les autres, en se rappelant ce qu'ils racontent de Kumārila, de Çaṅkara et de leurs autres grands hommes, ou en feuilletant la *Rājatarāṅgiṇī* kashmirienne. Ils ont dû aussi en faire des recueils ; mais ceux-ci, ou bien ont péri, ou ne sont pas encore mis au jour. C'est dans [3] les commentaires, dans des écrits obscurs, qu'il faut, chez eux, dénicher ces traditions. Ils ne les ont pas réunies dans des compositions spéciales, placées au premier rang dans leur littérature, comme les Jainas l'ont fait dans leurs *Prabandhas*.

Ces compilations, qui ont été produites en assez grand nombre surtout dans l'Inde occidentale, à partir du xiii<sup>e</sup> siècle, sont encore inédites, en Europe du moins <sup>1</sup>. Mais plusieurs savants s'en sont beaucoup servis, notamment M. Bühler qui, le premier, les a fait connaître parmi nous. Le but des présents articles étant de donner une orientation générale, nullement de dispenser le chercheur non

1. Quelques œuvres de même provenance, auxquelles on est allé d'abord et avec raison, sont d'un caractère différent : ce sont plutôt des poèmes historiques. Tels sont la *Kīrtikaumudī* de Someçvara, un brahmane qui a célébré des Jainas, éditée par M. Abāji Vishnu Kāthavate (Bombay, 1889), et le *Sukṛitasamkīrtana* d'Arasiṃha, copieusement analysé par M. Bühler (*Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, CMIX, 1889).

indianiste de tout autre conseil ou secours, ce qui exigerait un volume, je ne puis pas m'arrêter ici à décrire ces divers travaux, dispersés dans plusieurs recueils et qui n'ont d'ailleurs qu'un rapport très indirect avec l'histoire des contes. Pour des renseignements sur les Prabandhas, je me bornerai donc à renvoyer d'une façon générale aux « Rappports sur la recherche des manuscrits » de MM. Bühler, Peterson et Bhandarkar, aux nombreux mémoires de M. Bühler sur l'histoire politique et littéraire du Guzerat (notamment *Indian Antiquary*, VI, 1877), à la description des plus importants de ces écrits qu'a faite M. Shankar Pândurang Pandit dans l'introduction de son édition du *Gaṇḍavaḥo* (Bombay, 1887), et à l'ouvrage plus ancien de M. A. Kinloch Forbes, la *Rās Māla* (Londres, 1856; 2<sup>e</sup> éd. 1878), dont les récits sont en partie puisés à cette source. Chroniques rétrospectives ou contemporaines, recueils de biographies et de légendes, livres d'édification ou de controverse, œuvres de doctrine grammaticale ou simples essais littéraires, et, malgré cette diversité, reliées pourtant par des caractères communs, ces compositions jainas forment un ensemble auquel il n'y a rien à comparer dans le reste de la littérature sanscrite. Les biographies comme celle du célèbre Çaṅkarācārya par MādHAVAKAVI (le *Çaṅkaravijaya*) sont des œuvres isolées et tardives. Pour trouver quelque chose d'analogue, il faut descendre jusqu'aux livres en langue vulgaire consacrés à l'hagiographie des sectes modernes, tels que la *Bhaktamālā*, cette Légende dorée de l'Hindouisme actuel<sup>1</sup>.

1. Les renseignements les plus nombreux et le plus facilement accessibles sur la *Bhaktamālā*, sont toujours encore ceux qu'a donnés H. H. Wilson, dans sa célèbre « Esquisse des sectes religieuses des Hindous » (*Select Works*, I. Londres, 1861). Je ne toucherai pas ici à cette littérature religieuse de l'Inde moderne. Je crois pourtant devoir signaler en passant la traduction de l'*Adi Granth* des Sikhs par M. Trumpp (Londres, 1877; surtout l'introduction) et deux curieuses publications sur la légende de cette secte par un indigène, le Sirdar Altar Singh de Bhadour : *Sakhee Book or the Description of Goroob Gobind Singh's Religion and Doctrines*. Bénarès, 1873; et *The Travels of Guru Tegh Bahadar and Guru Gobind Singh*. Lahore, 1876. — A comparer encore les biographies des grands poètes dravidiens, par exemple celle de Tiruvalluvar, dans la traduction allemande du *Kural* par Graul. Leipzig, 1856.

## IV

J'ai [6] tâché d'être à peu près complet en ce qui regarde les Jainas, parce que c'est une étude qui date d'hier et que tout se tient en quelque sorte et se répond dans cette œuvre déjà considérable d'un petit nombre de travailleurs. Je ne l'essaierai même pas pour ce qu'il me reste à dire de l'Inde moderne et contemporaine. Ici la masse est si grande et si dispersée, que je suis forcé de faire un choix même dans le peu que j'en puis savoir. Pour l'activité littéraire, l'Inde a cessé d'être un pays asiatique; elle est devenue une annexe de l'Europe.

J'ai essayé autrefois ici même<sup>1</sup> de donner une idée de cette activité en parcourant l'œuvre accomplie par un seul homme, M. Temple, pour une seule province, le Penjab. Depuis, il est vrai, cette œuvre a été interrompue : les *Legends of the Panjab* sont restées stationnaires après la 2<sup>e</sup> livraison du 3<sup>e</sup> volume (février 1866) et les *Panjab Notes and Queries*, transformées en *Indian Notes and Queries*, ont cessé de paraître après l'achèvement du 4<sup>e</sup> volume (1886). Mais, interrompue ici, M. Temple la continue ailleurs, dans l'*Indian Antiquary*, qu'il dirige depuis quelques années du fond de la Birmanie. Et ce que je disais alors de l'œuvre de M. Temple au Penjab, j'aurais pu le dire de celle que M. Grierson faisait au Bengale<sup>2</sup>, que d'autres chercheurs faisaient dans d'autres provinces. Pour quelques-unes, sans doute, la moisson a été plus tardive et moins abondante; il n'en est pas où elle ait absolument manqué. Dans toutes les régions du vaste empire, les contes notamment et les traditions se recueillent et se publient dans des feuilles locales en toutes langues, dont les titres mêmes n'arrivent que rarement en Europe. Non seulement on recueille ceux du pays, mais on imite ou traduit les nôtres, et *Jack the Giant Killer* et autres histoires qui ont fait les délices de tant de générations anglaises, commencent à faire celles des petits Hindous et, sans doute aussi, des grands. Cette espèce de reflux, d'ailleurs, ne date pas d'aujourd'hui seulement. Déjà, au xv<sup>e</sup> siècle, le *Kathā-*

1. *Mélusine*, II, 361.

2. Pour un aperçu des travaux de M. Grierson jusqu'en 1887, voir *Revue critique*, 15 août 1887 (ci-dessus, pp. 28 et suiv.).

*kautuka* de Çrivara est, au témoignage de M. Bühler (*Kashmir Report*, 61) traduit d'un recueil de contes en persan. M. Grierson a signalé depuis (*Indian Antiquary*, XVII, 273) une traduction sanscrite des *Mille et une Nuits*, et le pandit Natesa Sastri a publié une élégante version anglaise d'un recueil de contes tamoul, *The Dravidian Nights Entertainments* (Madras, 1886), où, comme l'indique déjà le titre choisi par le traducteur, l'imitation de la collection arabe n'est pas à méconnaître. Le fils d'un ministre, qui a conquis la main de deux belles, mais qui réserve le choix de l'une d'elles à son maître et ami, le prince héritier, trompe l'impatience amoureuse des jeunes filles en employant chacune des 12 nuits que comprend le voyage du retour, au récit d'autant d'histoires appropriées à la situation.

D'autre part, l'Inde n'a pas cessé de remanier ses vieux contes ni d'en produire de nouveaux. Les conteurs, les chanteurs errants, autour desquels les habitants des hameaux viennent se grouper le soir, au retour des travaux de la journée, ne sont pas les seuls ouvriers de cette production. Ce qu'ils font dans l'idiome vulgaire, des lettrés le font dans les dialectes cultivés. Il naît ainsi [7] des récits en vers et en prose, dont les plus humbles mêmes sont parfois fixés par l'écriture, car le chanteur du village, lui aussi, a souvent sur soi son manuscrit, et dont quelques-uns, nés sous une meilleure étoile, reçoivent les honneurs de l'impression. Dans ce cas, les annonces de la librairie indigène en apportent parfois les titres en Europe. Ils n'y demeurent pas moins inconnus pour cela, à moins qu'il ne leur survienne une autre chance heureuse, celle de nous être apportés en une traduction. Naturellement c'est de ceux-là seuls qu'il peut être question ici. A l'exception du *Madanakamarajankudai* tamoul, l'original des « Dravidian Nights » de M. Natesa Sastri mentionnées plus haut, aucun recueil de contes proprement dits et se donnant comme une œuvre personnelle (il en existe de la sorte), n'a eu jusqu'ici, à ma connaissance du moins, cette bonne fortune. Pour des raisons faciles à apercevoir, elle n'est échue qu'à des poèmes, à des pièces détachées la plupart en vers, tous d'un cachet plus ou moins archaïque, et le compte en est bientôt fait<sup>1</sup>. Sauf oubli, il se réduit aux *Legends of the Panjab* de M. Temple (1884-1886), aux curieux morceaux de

1. Bien entendu, en n'y comprenant pas les « chansons populaires » ; sans quoi, il serait beaucoup plus long.

poésie légendaire publiés par M. Grierson (*Journal de la Société asiatique du Bengale*, XLVII, 1878; LIII (*special number*), 1884; *Zeitschrift de la Société orientale allemande*, XXXIX, 1885, et *Indian Antiquary*, XIV, 1885<sup>1</sup> et, en remontant un peu haut, il est vrai, au *Prithirāj Rāsau*, le grand poème épique au nom de Cand Bardāi, qui s'est formé comme une auréole autour du souvenir du grand champion de l'indépendance, Prithvirāj, le dernier empereur hindou de Delhi<sup>2</sup>.

Quant aux contes, c'est dans la tradition orale que collectionneurs et traducteurs vont d'ordinaire les puiser; c'est tels qu'ils les surprennent de la bouche du peuple, qu'ils prétendent les reproduire, bien que le soupçon soit permis pour plusieurs, qu'ils y mettent parfois du leur. Ce qui manque en effet le plus à beaucoup de ces publications, c'est, outre un bon commentaire, une plus grande exactitude. Non seulement la forme en est parfois trop également littéraire, mais on voudrait avoir aussi sur la provenance et sur l'habitat de ces contes, sur la couche sociale à laquelle ils appartiennent, des informations plus précises que les titres trop vagues de folklore du nord, du sud, de l'ouest de l'Inde. [8] Dans certains cas il était probablement impossible de faire mieux; mais dans d'autres il semble qu'on n'y ait pas même songé. Un petit nombre de recueils n'encourent pourtant aucun de ces reproches et comptent parmi ce qui s'est produit en ce genre de meilleur. Il a été rendu compte ici même<sup>3</sup> des *Wide-Awake Stories* de Mme Steele et M. Temple (Bombay, 1884; publiés en partie d'abord dans l'*Indian Antiquary*), et tout folkloriste connaît les charmantes collections recueillies par deux jeunes filles, les *Old Deccan Days, or Hindoo Fairy Legends current in Southern India* de Miss Frere.

1. Pour le « chant d'Alha », cf. les articles de M. Waterfield dans la *Calcutta Review*, octobre 1875, janvier et octobre 1876.

2. En cours de publication dans la *Bibliotheca Indica* de Calcutta, par les soins de MM. Beames et Hoernle. — Sur cette poésie plus ou moins populaire en langue vulgaire, M. Grierson a présenté au Congrès des orientalistes de Vienne un savant mémoire (*The Medieval vernacular Literature of Hindūstān. Verhandlungen du Congrès. Vienne, 1888*), que les folkloristes aussi ne consulteront pas sans profit. Ils y trouveront entre autres d'intéressants détails sur ces légendes héroïques, d'inspiration toute rājpoute, qui ont arraché au vieux James Tod tant de cris d'enthousiasme, et dont M. Pavie nous a donné jadis un spécimen dans sa *Légende de Padmani. Journal asiatique*, 1855. — Au moment de corriger les épreuves, je reçois de M. Grierson une seconde édition complètement remaniée et considérablement augmentée de son mémoire. Sous cette nouvelle forme il vient d'être publié comme numéro supplémentaire dans le *Journal de la Société asiatique du Bengale* pour 1889.

3. *Mélusine*, II, 311.

avec introduction et notes de Sir Bartle Frere (Londres, 1868; 2<sup>e</sup> édition, 1870; 3<sup>e</sup> édition, 1881), et les *Indian Fairy Tales* de Miss Maive Stokes avec notes de Mme Stokes (Calcutta, 1879; 2<sup>e</sup> édition avec introduction de M. Ralston, Londres, 1880). Les *Folk-Tales of Kashmir* du Rév. Hinton Knowles<sup>1</sup> (Londres, 1888; des spécimens avaient paru d'abord dans l'*Indian Antiquary*) satisfont également à toutes les exigences. Par contre, les *Indian Fables* de M. Ramasvami (Londres, sans date), les 22 contes bengalais de M. Lal Behari Day (*Folk-Tales of Bengal*, 1883), les 24 contes du pays tamoul du pandit Natesa Sastri (*Folklore in Southern India*; publiés d'abord dans l'*Indian Antiquary* et ensuite en trois tirages à part, Bombay, 1884, 1886, 1888)<sup>2</sup>, tout fidèlement reproduits qu'ils paraissent être, ont été rédigés de mémoire et ne sont pas suffisamment documentés. Le petit recueil d'un indigène, *Folk-Tales of Hindustan by Sheikh Chilli* (Rawalpindi, Himalayan Press, 1886), ne l'est pas du tout. L'auteur ne nous apprend ni qui il est, ni comment il s'est procuré ces 12 contes d'ailleurs très intéressants; il n'a pas ajouté une seule note, pas même un feuillet de titre à sa plaquette, qui pourrait bien être une réimpression de quelque périodique local.

Ce sont là, à ma connaissance, les seuls contes dont il ait été formé des recueils spéciaux. Mais il en est un nombre infiniment plus grand qui ne sont jamais sortis des journaux ou des revues où ils ont été publiés. Pour ceux-là, qui voudrait être complet, aurait beaucoup à faire; car il n'est sans doute pas un seul des nombreux périodiques de l'Inde, pour peu qu'il fasse une place à la littérature d'agrément ou à l'archéologie locale, qui n'en contienne de temps en temps. Au lieu de l'enquête étendue qu'il faudrait ici, je ne puis fournir que des notes rapides puisées dans un petit nombre seulement de ces publications, et cela pour une raison mauvaise sans doute, mais péremptoire : c'est que la littérature des contes populaires n'est pas précisément ma spécialité, même en ce qui regarde l'Inde, et que je ne puis donner que ce que j'ai. Et encore dans ce petit nombre de publications que je vais passer en revue, serai-je obligé, pour ne pas grossir outre mesure cet article déjà trop long, de laisser de côté une bonne partie de la littérature orale et populaire, tout ce qui est plutôt légende que conte,

1. M. H. Knowles est auteur en outre d'un *Dictionary of Kashmiri Proverbs and Sayings*. Bombay, 1885.

2. La publication est continuée dans l'*Indian Antiquary*, XVII et XVIII.

les traditions religieuses, celles qui s'attachent à certains sanctuaires et qui sont consignées parfois dans leurs chroniques ou *mâhâtmyas*, celles enfin [9] qui ne sont que l'écho lointain et plus ou moins défiguré des récits pouraniques.

Sur la littérature des contes en général et sur les aspects qui lui sont propres dans l'Inde, on peut consulter deux articles anonymes de la *Calcutta Review*, juillet 1870, p. 101 et avril 1881, p. 424. MM. Tawney (*Indian Antiquary* VIII, 37, 230; IX, 51, 290; X, 190, 370), Grierson (*Ibidem*, VII, 288), N. B. Godabole (*Ibidem*, XI, 84) et W. Goonetilleke (*Orientalist*, I, 86, 121, 180, 249, 277; II, 41) ont traité de cette matière inépuisable des *folklore parallels* et l'ont enrichie d'observations nouvelles.

Pour le Penjab et la frontière nord-ouest de l'Inde, outre les publications déjà mentionnées de M. Temple, les *Legends of the Panjab*, les *Wide-Awake Stories*, les *Panjab (et Indian) Notes and Queries*, consacrées les unes exclusivement, les autres en majeure partie au folklore de ces régions, on devra consulter encore d'autres contributions du même auteur dans l'*Indian Antiquary* (particulièrement XI, 290 et XIII, 178) et dans la *Calcutta Review*, octobre 1882 et octobre 1884. M. Swynnerton a donné un excellent recueil de fables ayant cours dans le Penjab supérieur (*Journal de la Société asiatique du Bengale*, LII, p. 81). A M. Leitner on doit une série de paraboles pieuses musulmanes du Kashmir (*Indian Antiquary*, I, 266), qui complètent les Contes kashmiriens de M. Knowles, et de plus un choix des légendes des montagnards du Dardistan. On en trouvera d'autres encore dans le grand ouvrage consacré par M. Leitner à ces régions encore si fermées : *The Legends and Races of Dardistan*, particulièrement dans la troisième partie : *Legends, Riddles, Proverbs etc. of the Shina race*. Lahore, 1873.

Plus à l'est, dans les North-Western Provinces et dans le pays d'Oudh, nous retrouvons M. Temple avec la « légende du cavalier sans tête » (*Calcutta Review*, juillet 1883). M. W. C. Benett a publié une légende de Balrampur qui rappelle un conte des frères Grimm (*Indian Antiquary*, I, 143). Plus d'un conte aussi se cache dans les monographies de M. Nesfield sur les populations aborigènes de ces régions, telles que les Kanjars, les Tharus, les Bogshas, les Musheris (*Calcutta Review*, octobre 1883, janvier 1885, janvier et avril 1888). C'est même une observation à faire ici une fois pour toutes, qu'on cherchera rarement en vain dans les

ouvrages consacrés à la description de peuplades vivant plus ou moins en dehors de l'hindouisme, surtout si ces ouvrages sont récents. Mais même dans ceux qui sont plus anciens, il y a chance de trouver quelque chose. C'est ainsi que dans les *Mœurs et coutumes des peuples de l'Inde* (1825) de l'abbé Dubois qui a été longtemps dans le Sud en contact avec des populations peu assimilées, il y a plusieurs contes qui paraissent être pris directement dans la tradition orale et qui ne se retrouvent pas dans les documents littéraires.

Plus à l'est encore, dans le pays de Mithilâ et dans le Béhar, nous sommes sur le domaine propre de M. Grierson. A ses travaux déjà cités, je n'ajouterai pas ses diverses publications de proverbes et de chansons populaires; mais je dois mentionner du moins une de ses contributions au folklore de cette région, dans l'*Indian Antiquary*, X, 366.

Au Bengale, nous trouvons MM. Cole et Phillips, qui ont recueilli les traditions des tribus Santâles (*Ibidem*, [10] IV, 10, 257; VIII, 273; *Orientalist*, I, 261; II, 24), et MM. Damont et Mitter, l'un devant, l'autre complétant le recueil de M. Lal Behari Day. La contribution du premier comprend deux longues séries de contes recueillis à Dinajpur, dans le moyen Bengale et à Manipur, sur la frontière orientale (*Indian Antiquary*, I-IV *passim*; VI, 219 et IX, 1). Celle de M. Mitter, beaucoup plus courte, est dans l'*Orientalist*, III, 213.

En revenant à l'ouest, nous avons à enregistrer pour le Guzerat, tant pour la partie continentale que pour la presqu'île de Kâthyâwâd, outre une communication de M. Burgess (*Indian Antiquary*, I, 6), les nombreuses recherches de M. Watson sur le folklore et les traditions légendaires de ces contrées (*Ibidem*, II-VIII, *passim*). Plus bas sur la côte, M. Geo. F. D'Penha est en train de recueillir les contes populaires de Salsette (*Ibidem*, XVI, 327; XVII, 13, 50, 104), tandis qu'une jeune dame persie, Miss Putlibâi D. H. Wadia, a entrepris le même travail pour toute la région. Ses communications déjà nombreuses se trouvent réparties sous le titre de *Folklore in Western India*, dans les cinq derniers volumes (XIV-XVIII) du même recueil.

Sur l'autre versant des Ghats, nous ne trouvons rien qui soit à notre usage dans les « Ballades canarèses » de M. Fleet (*Ibidem*, XIV-XVI), pas plus du reste que dans les « Chansons populaires des Cours » de M. Graeter (*Zeitschrift* de la Société orientale

allemande, XXXII), ou dans les *Folksongs of Southern India* de M. Gover (Londres, 1872). Mais il y a des contes parmi les « Légendes des Lingaïtes » de M. Kittel (*Indian Antiquary*, IV, 211; V, 183) et parmi les matériaux recueillis dans le Maïsour par M. Narasimmiyengâr (*Ibidem*, I, 212; II, 133; III, 28), dans les vallées inférieures de la Krishnâ et de la Godâvari par MM. Cain et Gordon Mackenzie (*Ibidem*, V, 487, 301; XI, 82), plus au sud, en pays tamoul, par MM. Le Fanu (*Ibidem*, X, 191) et Walhouse (*Ibidem*, II-X *passim*), et il a déjà été dit plus haut que M. Natesa Sastri, qui est originaire de cette région, continuait dans l'*Indian Antiquary* sa collection du *Folklore of Southern India*.

La langue et la race tamoule occupent une moitié de Ceylan. Pour ce folklore insulaire, mi partie tamoul, mi partie singhalais, il suffit de renvoyer en bloc aux trois volumes parus jusqu'ici de l'*Orientalist* (1884-1889) qui, bien qu'il s'imprime à Bombay, se rédige à Ceylan, et dont chaque fascicule fournirait un ou plusieurs articles à notre liste.

Ce que je viens de faire pour un petit nombre de publications périodiques, pourrait et devrait se faire pour un grand nombre d'autres. Les journaux et les revues en langue anglaise de Calcutta, de Bombay, de Madras, de Ceylan, les feuilles en langue indigène, les périodiques publiés par les diverses Missions, fourniraient chacun sa moisson. Il est regrettable que parmi tant de travailleurs qui, depuis une vingtaine d'années, exploitent si activement ce vaste domaine des traditions populaires de l'Inde, aucun encore n'ait eu l'idée de dresser cet inventaire parfaitement possible avec les communications rapides et faciles qui relient aujourd'hui toutes les parties du territoire, et sans lequel les chercheurs les mieux informés sont réduits à travailler en quelque sorte à tâtons.

Me voici arrivé à la fin de cette trop longue énumération [11] bibliographique. Je dois ajouter pourtant un dernier mot. La *Revue des traditions populaires*, dans les livraisons d'août-septembre et d'octobre 1889, a publié 12 contes hindous de Miss Putlibaï Wadia. Les 9 derniers sont donnés comme traduits de l'*Indian Magazine* et de l'*Indian Antiquary*. Les 3 premiers sont présentés comme inédits. La bonne foi de la *Revue* a été surprise : à l'exception du 3<sup>e</sup> qui, pour moi du moins, est nouveau<sup>1</sup>, ils ne le sont pas plus

1. Nouveau quant à l'ensemble; car, pour les éléments dont il est assez maladroitement composés, ils sont tous d'un type connu.

que les autres. Le premier est la reproduction un peu abrégée, mais, à cela près, *verbatim*, du 1<sup>er</sup> conte du recueil de Sheikh Chilli mentionné plus haut et publié en 1886. De deux choses l'une, ou Miss Wadia a écrit elle-même, sous le pseudonyme du Sheikh, le petit recueil imprimé à Rawalpindi, ou la personne de qui elle tient le conte, l'avait appris par cœur dans le recueil. Pour le 2<sup>e</sup> récit, je suis moins affirmatif. Il se compose de deux parties : la 2<sup>e</sup> est une variante du conte II de Miss Stokes ; la 1<sup>re</sup> n'est pas plus nouvelle, bien que, dans le moment, je ne puisse pas dire où je l'ai lue. A deux exceptions près, les contes sont reproduits sans autres références ni renseignements<sup>1</sup>. Quel but peut-on bien s'être proposé en les publiant ? Est-ce comme lecture d'agrément ? Dans ce cas, je n'ai rien à dire ; mais alors le 3<sup>e</sup> conte du moins, le seul inédit, devrait être supprimé comme malvenu. A-t-on voulu au contraire, comme le titre de la *Revue* autorise à le croire, faire œuvre scientifique ? Dans ce cas, je ne comprends plus. Si quelque chose ressort de tout ce qui précède, c'est que les traditions populaires de l'Inde ne sont plus un sol vierge. Il est permis, tout regrettable que cela soit, à ceux qui travaillent dans l'Inde, de nous envoyer des contes à l'état brut : ils font leur tâche de chercheurs. Mais nous ici, qui ne pouvons pas recueillir, si nous revenons sur leur œuvre, ce doit être pour analyser, pour classer, pour commenter. Un conte n'est jamais neuf de pied en cap ; par ses éléments, il est presque toujours réductible à un petit nombre de types. Chacun des contes de Miss Wadia a ainsi une histoire déjà longue dans l'Inde, et parfois une tout aussi longue parmi nous. Qui s'en douterait en les relisant dans la *Revue des traditions populaires* ?

P.-S. — Cet article était écrit, quand j'ai reçu deux ouvrages de M. J. Jacobs : *The earliest English version of the Fables of Bidpai*. Londres, 1888 ; et *The Fables of Aesop as first printed by William Caxton in 1484, with those of Avian, Alfonso and Poggio. Vol. I. History of the Æsopic Fable*. Londres, 1889. Ces deux volumes, qui font partie de la *Bibliothèque de Carabas Se-*

1. Le titre du 2<sup>e</sup> conte, « le Folklore aux Indes orientales », est suspect, d'autant plus suspect, que celui du 3<sup>e</sup>, « Folklore de l'Inde occidentale », est reproduit sur la couverture avec la variante « Folklore des Indes occidentales ». Évidemment il faut partout le singulier. Est-il besoin de dire que « les Indes orientales » sont l'Inde d'Asie et que « les Indes occidentales » sont l'Inde d'Amérique, c'est-à-dire les Antilles ?

ries, constituent l'examen le plus complet et le plus savant qui ait été fait depuis Benfey, de cette grande question de l'origine [12] et des migrations des fables, et la critique de l'auteur s'y montre partout aussi sage que bien informée. Sur un ou deux points seulement je suis obligé de faire quelques réserves. L'auteur voit trop de Bouddhisme dans l'Inde et il a une foi trop robuste dans la haute antiquité des livres bouddhiques. Nous n'avons aucun moyen qui nous permette de nous représenter ce qu'a pu être « un recueil de Jâtakas 400 ans avant notre ère ». Quant à l'hypothèse que Kybissès le Libyen ne serait autre que le Buddha Kâçyapa, elle reste absolument en l'air. Rien ne nous y conduit de ce que nous savons du rôle de Kâçyapa dans la tradition bouddhique. Le titre que M. Jacobs suppose au prétendu recueil hindou, *Itiahâsa Kâsyapa*, titre qu'il traduit par « *thus spake Kâsyapa* », n'est ni sanscrit, ni pâli, ni singhalais, et, dans aucune de ces langues, il ne se laisserait réduire sans difficulté à une formule acceptable. Mais l'auteur, à ce propos, se plaisante lui-même avec tant d'esprit, que je m'en voudrais d'insister davantage.

---

Romesh Chunder DUTT. **A History of Civilisation in Ancient India based on Sanscrit Literature.** In three volumes. Vol. I. Vedic and Epic Ages. Vol. II. Rationalistic Age. Calcutta : Thacker, Spink and Co. London : Trübner and Co. — xvi-302 et iv-344 pp. in-8.

(Revue critique, 26 mai 1890).

[401] Dans l'ouvrage dont nous annonçons ici les deux premiers volumes, M. R.-C. Dutt s'est proposé de résumer pour le grand public, en particulier pour ceux de ses compatriotes qui savent l'anglais, les résultats d'un siècle d'études indiennes. « Pour l'étudiant hindou, dit-il dans sa Préface, l'histoire de l'Inde commence à la conquête musulmane : la période hindoue est pour lui une page blanche. Nos écoliers connaissent par le menu les douze

« invasions de Mahmoud ; ils savent peu de chose de l'invasion et  
 « des guerres des Aryens qui s'établirent en conquérants dans le  
 « Panjab trois mille ans avant le sultan de Ghazni. Ils ont lu le  
 « récit de la prise de Delhi et de Canodje par Shahab-ud-din  
 « Mahammad Ghori ; mais ils ont à peine une notion des anciens  
 « royaumes des Kurus et des Pancâlas qui ont fleuri dans cette  
 « même région. Ils savent quel empereur régnait à Delhi quand  
 « Sivaji vécut et guerroya ; mais ils ignorent quel roi gouvernait  
 « en Magadha à l'époque où Gautama Buddha vécut et prêcha.  
 « L'histoire d'Ahmadnagar, de Bijapore, de Golconde leur est fami-  
 « lière ; mais il est probable qu'ils n'ont entendu parler ni des  
 « Andhras, ni des Guptas, ni des Calukyas. Ils savent exactement  
 « la date de l'irruption de Nadir Shah ; mais ils ne sauraient dire,  
 « à cinq siècles près, à quelle époque les Çakas envahirent l'Inde  
 « et furent repoussés par Vikramâditya-le-Grand. Ils savent plus  
 « de choses de Firdousi et de Ferishta que d'Âryabhaṭa et de  
 « Bhavabhūti, et s'ils peuvent nommer le constructeur du Taj  
 « Mahal, ils n'ont pas la moindre notion de l'époque à laquelle  
 « furent édifiés ou creusés les topes de Sanchi, les cavernes de  
 « Karle et d'Ajanta, les temples d'Ellora, de Bhuvaneṣvara et de  
 « Jagannâtha. — Et pourtant cela ne devrait pas être. Pour l'étu-  
 « diant [402] hindou, l'histoire de la période hindoue ne devrait  
 « pas être une page blanche ou, tout au plus, un ramassis confus  
 « de noms historiques et légendaires, de fables religieuses, de  
 « mythes épiques et pourâniques. Nulle étude n'agit aussi puis-  
 « samment sur l'esprit d'une nation, sur le caractère d'une nation,  
 « que l'étude critique et soigneuse de son histoire passée. Et c'est  
 « par cette étude seulement qu'au culte aveugle et superstitieux  
 « du passé, on arrive à substituer une légitime et virile admi-  
 « ration. »

J'ai reproduit ce passage sans en rien retrancher, parce qu'il résume parfaitement l'objet du livre et qu'il caractérise non moins nettement l'esprit, et aussi le ton dans lequel il est écrit : c'est à la fois un essai de vulgarisation scientifique et une œuvre patriotique qu'a voulu faire M. D., et, pour l'entreprendre, nul n'était, à plusieurs égards, mieux préparé que lui. Placé comme magistrat à la tête d'un district du Bengale<sup>1</sup>, il a pu acquérir cette expérience des choses et des hommes indispensable à l'historien. Il a pu aussi

1. Celui de Maimansingh ; plus de trois millions d'habitants.

se rendre compte, mieux que la plupart de ses compatriotes, des conditions actuelles de l'Inde, dont l'intelligence est si nécessaire à qui veut comprendre celles de son passé, et des articles de lui publiés dans la *Revue de Calcutta*<sup>1</sup>, ont montré qu'il savait comprendre ces conditions en homme qui est de son époque. En même temps il a étudié l'ancienne littérature de son peuple. Il y a une dizaine d'années, paraissait de lui une analyse de la Chronique de Cashmire<sup>2</sup>. Depuis il a publié, sous les auspices du gouvernement de sa Présidence, une traduction bengalie des hymnes du Rig-veda, et il a fait paraître une série d'études sur la période védique qui sont comme une ébauche de son premier volume<sup>3</sup>. Enfin, M. D. connaît l'Europe, où il a séjourné et achevé ses études<sup>4</sup>. Il est au courant des principaux travaux qui se sont faits sur l'Inde, tant en Angleterre que sur le continent. Et ce qu'il a rapporté de ce long commerce ne se réduit pas à l'emprunt de quelques résultats ou de simples procédés de style : c'est l'esprit même de l'Occident, c'est, à la nuance près, sa manière de penser et de sentir, qu'il s'est appropriés avec une étonnante souplesse. L'assimilation est même si complète que, tout en l'admirant, on la souhaiterait moindre : on voudrait trouver dans son livre quelque chose de plus hindou, un peu moins de ce qui aurait pu s'écrire tout aussi bien à Londres, à Berlin ou à Paris.

L'histoire de l'*Inde ancienne*, telle que M. D. s'est proposé de la [403] résumer, va des origines à la fin de l'indépendance, celle-ci tombant à une date qui, selon les régions, varie du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle. Il divise cette histoire en cinq périodes : I, védique, de 2000-1400 av. J.-C. ; II, épique, de 1400-900 ; III, philosophique, de 1000-242 ; IV, bouddhique, de 242 av. J.-C. à 500 ap. J.-C. ; V, pourânique, de 500-1565. Le premier volume contient I et II ; le deuxième traite de III ; au dernier sont réservés IV et V. Je ne chercherai pas chicane à M. D. au sujet de cette division, qu'il ne faudrait pas juger du reste par le simple énoncé des titres, ni sur sa chronologie, que je crois en partie inadmissible, mais pour laquelle il peut, sur chaque point, se recommander de bonnes auto-

1. *The Aboriginal Element in the Population of Bengal. Calcutta Review*, October, 1882. — *A Plea for Competitive Examination. Ibidem*, April, 1884.

2. *History of Kashmira. A Contribution towards Ancient Indian History. Ibidem*, July, 1880.

3. *Social Life of the Hindus in the Rig-veda Period. Ibidem*, July, 1887. — *Hindu Civilisation of the Brahmana Period. Ibidem*, October, 1887 and January, 1888.

4. M. Dutt est barrister-at-law de Middle Temple.

rités. Écrivant un livre d'exposition, non de discussion, il a dû naturellement prendre son parti, avec bien peu de chance de contenter tout le monde. Il l'a fait de son mieux, parfois avec succès, et quand il lui arrive, selon moi, de se tromper, c'est toujours en bonne compagnie. Mais il est une observation plus générale sur laquelle je dois insister. A moins que M. D. ne donne à son troisième volume de tout autres dimensions qu'à ses deux premiers, on voit dès maintenant que les deux tiers de l'ouvrage sont consacrés aux temps qui n'ont pas, à proprement parler, d'histoire, et qu'un tiers seulement est réservé aux dix-huit siècles environ pour lesquels nous avons des annales plus ou moins documentées. Il est vrai que ce n'est pas une histoire au sens propre du mot que veut nous donner M. D., mais plutôt un tableau de la civilisation, des idées, des croyances, des institutions, toutes choses dont le développement, dans l'Inde, est en grande partie préhistorique. Jusqu'à un certain point, ce défaut de proportion était donc inévitable. Nous croyons pourtant qu'il l'a singulièrement exagéré, et qu'il l'a exagéré parce qu'il s'est fait illusion sur la quantité de matière solide qu'il pouvait tirer de ses documents.

M. D. n'est pas un retardataire. Il est au courant des résultats et des doutes auxquels a conduit l'étude critique de la littérature sanscrite, et il les admet dans leur ensemble<sup>1</sup>. Il convient que la rédaction ou la compilation des documents d'une de ses périodes appartient régulièrement et au plus tôt à la période suivante, et comme, postérieurement à la compilation, il admet encore des remaniements, cela peut faire, suivant sa propre chronologie, un intervalle d'un millier d'années entre la [404] date d'un livre tel que nous l'avons et l'époque pour laquelle il l'utilise. Aussi se garde-t-il bien d'emprunter à l'ancienne littérature ce qu'on pourrait appeler sa chronique. Sauf de rares exceptions, il lâche les

1. Avec une certaine tendance, toutefois, à se ranger de préférence aux avis qui lui permettent de réduire les concessions à un minimum. Avec M. Bhandarkar, il place Pânini au VIII<sup>e</sup> siècle, et, avec M. Bühler, Gautama au V<sup>e</sup> ou au VI<sup>e</sup> avant notre ère, bien que Pânini connaisse l'écriture des Yavanas et que Gautama leur sache déjà une généalogie imaginaire. De même, avec M. Thibaut, il assigne au VIII<sup>e</sup> siècle les Çulvasûtras, ce qui lui permet, avec M. Schröder, de faire honneur aux Hindous des premiers commencements de la géométrie chez les Grecs. Pour le Veda, il n'a pas eu connaissance des derniers travaux de Bergaigne et de M. Oldenberg, et il n'a pas assez tenu compte de ceux de M. Weber. J'ajouterai que, pour M. D., védique et indo-aryen sont synonymes, et qu'il n'a pas le moindre soupçon que les croyances et les pratiques consignées dans les Brâhmanas, pourraient bien ne pas être celles de toute la communauté hindoue.

faits<sup>1</sup>, mais il retient les généralités. Par exemple, il ne racontera pas, comme on le fait encore parfois même chez nous, la succession des dynasties fabuleuses ni les événements de la grande guerre; mais, sur la foi des récits épiques, il placera sur les bords du Gange, douze siècles avant notre ère, de grands empires, dont l'organisation et la splendeur feraient penser à Ninive et à Persépolis. S'il avait tourné la page, les mêmes livres qui lui fournissent ce brillant mirage, lui auraient montré ses Nabuchodonosor et ses Darius préhistoriques allant, comme Rob Roy, enlever à quelques yojanas de distance les troupeaux d'un voisin. M. D. a une foi bien robuste en cette sorte d'histoire idéale, sans faits ni dates assurés, abstraite de documents auxquels on a fait soi-même une chronologie purement logique. Ainsi reconstruite, l'antiquité hindoue lui paraît d'une clarté parfaite: s'il y reste des questions obscures, elles sont d'ordre secondaire. « La littérature de chaque période est une peinture parfaite, une photographie, si nous osons l'appeler ainsi, de la civilisation hindoue de cette période. Et les œuvres des périodes successives forment une histoire complète de la civilisation hindoue pendant plus de trois mille ans, si pleine, si claire, *that he who runs may read.* » Si j'ajoute que M. D. admet l'introduction tardive de l'écriture dans l'Inde et que, de son propre aveu, ses deux premières périodes et la majeure partie de la troisième n'ont eu qu'une littérature de tradition orale, on trouvera peut-être, comme moi, qu'il se contente à peu de frais.

Mais, ces réserves faites, je suis heureux d'ajouter que, pour le reste, M. D. a bien employé les matériaux qu'il avait à sa disposition. Autant que possible, il laisse parler les textes originaux: son livre est ainsi rempli d'extraits choisis et traduits avec soin, et les citations y sont reliées par des analyses et par des résumés où l'on trouve presque toujours le nécessaire et rarement du superflu. Il est écrit de plus avec chaleur, dans une langue claire et correcte, sans ce vain et facile étalage d'érudition qui fatigue plus qu'il n'instruit. En somme, je n'en connais pas qui initie mieux à la pensée de l'Inde ancienne et qui soit d'une lecture plus agréable. Tout au plus peut-on reprocher à l'auteur un peu de complaisance. Il ne regarde pas assez à l'envers de l'étoffe et passe discrètement sur ce que M. Andrew Lang, parlant d'un seul ouvrage, a appelé

1. Il admet pourtant comme un fait réel la conquête de Lanikâ (qu'il identifie avec Ceylan), par Râma.

quelque part « the seamy side of the Rîgveda ». Les défauts que j'ai dû signaler plus haut se font d'ailleurs moins sentir dans le premier volume. On sait si peu de chose de l'histoire positive de cette période, que M. D., une fois sa chronologie admise, peut s'y mouvoir à l'aise, sans risque de se heurter aux aspérités des faits. Il n'en est plus [403] de même dans le second volume : ici les points de repère et de comparaison commencent à paraître, et M. D. est exposé à des conflits. Je n'ai pas l'intention de soumettre à une critique de détail ce volume qui paraît porter l'empreinte d'un travail un peu hâtif : je me bornerai à ajouter quelques exemples à ceux que j'ai déjà donnés.

Ce qui frappe d'abord, c'est une certaine incohésion. Il est arrivé à M. D. plus d'une fois de se contredire lui-même, parce que, dans la même matière ou dans des matières connexes, il a suivi des autorités d'avis différent. Il a, par exemple, une foi entière en la tradition bouddhique. C'est certainement son droit. Mais il ne lui est plus permis alors d'être aussi sceptique à l'égard de la tradition jaina. Il admet que les sùtras des écoles philosophiques ne sont pas des œuvres d'un seul jet : il n'en conclut pas moins de ces textes à la succession des différentes écoles, et cela avec une rigueur qui ne serait pas applicable aux textes mêmes. Son roi Kanishka voltige d'une façon inquiétante dans les limites du 1<sup>er</sup> siècle. M. D. sait que l'ère çaka date de l'avènement de son fondateur, et à la page 318, cette ère est celle de Kanishka : mais, à la page 301, ce prince monte sur le trône en l'an 10 (A. D.), et, à la page 40 du premier volume, la première année de l'ère çaka est l'année de sa mort. Évidemment, M. D. a puisé tantôt à droite, tantôt à gauche, sans se donner la peine de mettre les choses au point. Au besoin, on s'en apercevrait rien qu'à ses transcriptions, qui sont encore plus flottantes que sa doctrine.

Un autre défaut, proche parent de celui-ci, est une trop grande facilité à abonder dans le sens de nouveautés très contestables, qui l'a conduit à de fâcheuses exagérations. Je ne ferai pas un reproche à M. D. de n'avoir pas vu que les auteurs des relations grecques ont peint les choses en beau, par coquetterie de voyageurs et par politesse envers leur propre public, auquel ils tenaient à présenter des choses surprenantes et dignes d'intérêt. Mais je suis obligé de dire que j'estime fausse toute sa façon de comprendre les anciens rapports de l'Inde avec l'Occident. Si une chose ressort du peu que nous savons de ces rapports, c'est l'énorme supériorité intellec-

tuelle et matérielle de ces aventuriers grecs, enfants perdus de la civilisation hellénique, qui se sont taillé des principautés dans tous les quartiers de l'Inde, ont monopolisé pendant des siècles tout le commerce de ses côtes et, en retour de ce qu'ils y cherchaient pour eux mêmes, du butin et des denrées, lui ont apporté les premiers éléments de science positive. Le meilleur commentaire de ce qui a dû se passer alors, est ce qui s'est passé dix-sept siècles plus tard, après la première arrivée des Portugais. Pour M. D., le rapport est renversé. C'est l'Inde qui a été la maîtresse ; la Grèce qui a été l'élève. L'Inde a inventé ; la Grèce n'a fait que perfectionner. L'Inde n'a pas été seulement originale dans la science des nombres, ce qui est probable ; mais l'Occident lui doit ses premières notions en géométrie <sup>1</sup> et en astronomie <sup>2</sup>, [406] ce qui l'est infiniment peu. La priorité et la supériorité ne lui appartiennent pas seulement dans la spéculation mystique et dans la conception religieuse, mais aussi dans la philosophie positive. M. D. reconnaît que l'Inde n'a pas eu d'Aristote ; mais il ajoute, p. 342, que la Grèce n'a pas eu *a rigid mental philosopher* comparable à Kapila, et ailleurs, p. 135, nous lisons : « Kapila et Buddha ont été le Voltaire et le Rousseau de l'Inde ancienne — l'homme de l'intelligence et l'homme du sentiment. Seulement, la philosophie de Kapila est plus claire, raisonnée d'une manière plus serrée et plus consistante que rien de ce que Voltaire a écrit, et la moralité et la sympathie humaine de Buddha étaient plus hautes, plus pures et plus compréhensives que celles de Rousseau. » Je passe sur le parallèle de Buddha et de Rousseau ; mais quelle singulière façon de surfaire les catégories du Sâṅkhya, et comme ces choses sonnent étrangement à une oreille européenne <sup>3</sup> ! L'influence très

1. Les Hindous, si habiles calculateurs, ont toujours été de médiocres géomètres. Aryabhaṭa donne pour la mesure du volume de la pyramide celle de la surface, bévus que n'eût certainement plus commise en Grèce un contemporain de Platon.

2. Que l'astronomie scientifique des Hindous est copiée de celle des Grecs, est un fait bien établi et que, avant cet emprunt, ils n'ont eu que des notions grossières, en est un autre. On peut douter que Thalès ait prédit une éclipse ; mais il avait certainement quelques idées saines sur la disposition de l'univers à une époque où les Hindous en étaient peut-être encore à se demander, avec l'auteur d'un Brâhmaṇa, combien de vaches il faudrait mettre l'une sur l'autre pour toucher au ciel.

3. Je ne crois pas que ceci vienne à l'encontre d'un regret exprimé plus haut ; car ce n'est pas dans ses jugements sur les choses d'Europe que je voudrais que M. D. fût resté plus hindou. Le Sâṅkhya, dont l'Inde n'a rien su faire, qui est resté chez elle à l'état de formule figée et stérile, n'a pas été surfait par lui seulement par rapport à la pensée de l'Occident, il l'a été aussi par rapport aux autres systèmes de l'Inde. Cette façon de juger une doctrine par ses principes, je dirais presque par sa silhouette,

réelle du mysticisme oriental sur l'Occident n'a pas été moins défigurée. M. D. pense avoir *prouvé* que le bouddhisme fut prêché en Syrie au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., qu'il fut professé (was received) en Palestine et en Égypte, que les Esséniens étaient des bouddhistes et que le baptême de Jean dérivait de l'*abhisheka* bouddhique. En tout ceci, ce qui excuse M. D., c'est que, de ces thèses, plus risquées les unes que les autres, aucune ne lui appartient en propre, que sur plusieurs il a été dépassé parmi nous et a fait preuve de modération. Par contre, il y a cette circonstance aggravante que, présentées isolément ailleurs, elles sont réunies ici en quelques pages comme en un faisceau.

J'espère que M. D. ne se méprendra pas sur le sens de ces critiques et que, peut-être, il les préférera à de banals éloges. C'est parce que j'estime son ouvrage très haut que j'ai cru devoir les faire. Rien ne donne une idée plus grande, plus consolante de l'œuvre accomplie par l'Angleterre [407] dans l'Inde, rien ne fait mieux espérer de l'avenir réservé à ce pays, si quelque terrible accident ne vient pas en travers, que des livres pareils. Qu'on essaie d'en trouver de semblables dans les autres contrées de l'Orient, même dans celles qui ont subi l'action de l'Occident depuis plus longtemps et de plus près. Je crois qu'on les y chercherait en vain. Les défauts même que j'ai dû signaler et d'autres encore, dont je n'ai rien dit, se réduiraient presque à rien, si l'on pouvait croire que le livre a été réellement écrit pour les Hindous. M. D. aime à tirer la morale de ses récits, et l'histoire prend chez lui parfois l'allure d'un sermon, ce qui, pour nous, est un défaut. Il déteste la caste, parce qu'elle est inique et qu'elle est une des principales causes qui, actuellement, empêchent les Hindous d'être une nation, et nous sommes d'accord avec lui. Mais il ajoute que si les peuples de l'Inde ne sont pas devenus une nation, c'est parce que l'Inde avait la caste, et nous sommes aussitôt tentés de renverser la proposition. Il en fait un crime des hautes classes, un crime religieux surtout, qui aurait exclu brutalement les humbles et les déshérités de ce monde des consolations d'une foi et d'un culte communs. Nous nous rappelons

est à la mode; elle a un faux semblant de profondeur; en réalité, elle est superficielle et conduit droit au paradoxe: le Sâṅkhya, par exemple, deviendra le positivisme. Les solutions finales auxquelles aboutit la pensée sont peu nombreuses et elles n'ont guère changé depuis deux ou trois mille ans. Ce qui importe, c'est par quelle voie on y arrive, c'est comment l'ensemble s'enrichit et se développe; en un mot, c'est la vie et non la formule. Pour qui prend la peine d'envisager les choses ainsi, l'Inde n'a eu vraiment qu'une seule philosophie, le Vedānta.

aussitôt que la caste a poussé autant par le bas que par le haut, que la religion n'a été que l'un de ses nombreux facteurs, que les consolations dont il parle appartiennent à un tout autre ordre de croyances que l'ancien brahmanisme, et qu'il y a été pourvu, autant que la religion peut être en cause, par le çivaïsme et par le vishnouisme. Mais que deviennent ces objections de dilettante au point de vue hindou, en face de l'institution maudite, et que pourrions-nous bien en dire si le livre était écrit en bengali? Écrit en anglais, il sera lu largement par le public d'Europe, et, dans l'Inde, par le petit nombre de ceux qui savent cette langue. Aux uns et aux autres, il procurera une lecture instructive et agréable, dont ils seront certainement reconnaissants à M. Dutt. Rédigé dans l'un des *vernaculars* et mis à la portée des masses hindoues, il serait une bénédiction.

---

Julius GRILL. *Hundert Lieder des Atharva-veda, übersetzt und mit textkritischen und sachlichen Erläuterungen versehen. Zweite, voellig neubearbeitete Auflage.* Stuttgart, W. Kohlhammer, 1888. — xv-206 pp. in-8.

(*Revue critique*, 16 juin 1890).

[461] La première publication de ces « Hymnes choisis de l'Atharva-veda » remonte à l'année 1879, où ils parurent dans le Programme du séminaire protestant de Maulbronn. Ils avaient été accueillis aussitôt avec faveur par les indianistes et par tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des croyances et des superstitions. Le choix des morceaux était excellent. L'interprétation et le commentaire témoignaient d'une connaissance solide de la littérature védique. La version était claire, souvent élégante, serrant le texte de très près, malgré la forme choisie, qui était le vers. L'auteur, tout le premier, n'eût pas hautement reconnu sa dette, qu'on y eût deviné la collaboration à la fois discrète et vigilante de son maître, M. Roth. Mais on y trouvait aussi à chaque ligne la preuve d'un travail consciencieux, parfaitement indépendant et personnel. Bref, sous la forme d'un modeste Programme, c'était un livre utile et bien

fait. Aussi ce mémoire, promptement enlevé et toujours redemandé en librairie, était-il devenu à peu près introuvable, de sorte qu'une simple réimpression eût été la bienvenue<sup>1</sup>. Mais M. Grill a fait mieux que cela, et c'est une édition complètement remaniée du premier mémoire qu'il nous a donnée dans l'élégant petit volume qui est l'objet de cette tardive notice. Le choix des morceaux est resté le même. Mais, pour tout le reste, le travail a été remis sur le métier et a bénéficié d'un très grand nombre d'additions et de retouches. Tout ce qui, dans l'intervalle, s'était publié sur la matière, a été soigneusement mis à profit, y compris le *Kauçika-sûtra* [462] avec le commentaire de Dârila, dans la mesure où ces textes sont accessibles<sup>2</sup>, et le commentaire de Sâyaṇa sur l'Atharva-veda, en cours de publication dans l'Inde et dont M. Roth a mis gracieusement les bonnes feuilles à la disposition de l'auteur. Partout sensible, le travail de revision a surtout profité aux notes. Les difficultés particulières à l'Atharva-veda sont principalement de deux sortes : d'abord les *realia*, un grand nombre de locutions et de termes obscurs, portant sur des pratiques bizarres et peu connues, ou désignant des objets, plantes, animaux, maladies, êtres de fantaisie moins connus encore et de l'interprétation desquels dépend parfois le sens général à attribuer à une formule où à un hymne; ensuite l'état du texte, qui a été moins protégé dans sa tradition que celui des autres Vedas, et ne nous est parvenu que rempli de vieilles négligences. Pour les unes et pour les autres, pour les premières surtout, l'édition complète du *Kauçika-sûtra*, à laquelle travaille M. Bloomfield, sera d'un grand secours. En attendant, M. G. a fait de son mieux pour y remédier. Partant de l'axiome que toute phrase doit avoir un sens, il a beaucoup corrigé son texte. Peut-être même est-il allé trop loin dans cette voie et, au delà du sens possible, a-t-il été chercher parfois le sens plausible. C'est ainsi que dès le 1<sup>er</sup> vers de son second hymne, II, 14, il introduit une correction qui me paraît peu admissible. Je ne puis pas croire que la tradition se fût jamais méprise sur un mot aussi connu que *sâlâ-erikî*, si elle l'avait trouvé dans le texte. *Nihsâlâm* ou *niḥ sâlâm* est ici la *lectio difficilior* à laquelle il fallait s'en tenir. Mais M. Grill n'a risqué aucune correction sans la discuter et sans placer honnêtement les pièces du procès sous les yeux du lecteur. Dans

1. Si je ne me trompe, le mémoire original a été réimprimé en 1881.

2. L'auteur n'a plus pu mettre à profit le travail de M. Bloomfield sur l'hymne II, 12; *Proceedings Amer. Or. Soc.*, October, 1887.

beaucoup de cas d'ailleurs, comme dans celui qui vient d'être relevé, le changement ne touche pas au sens général du passage, et l'auteur se serait mépris sur plusieurs, que son livre n'en donnerait pas moins une idée fidèle de cette poésie d'imprécations, de formules et de pratiques magiques qui est le trait caractéristique le plus saillant des morceaux propres de l'Atharva-veda.

---

William Dwight WHITNEY : **A Sanskrit Grammar**, including both the Classical Language, and the Older Dialects of Veda and Brâhmaṇa. Second (revised and extended edition). Leipzig, Breitkopf and Hærtel. London, Trübner and Co. — 1889, xxv-552 pp. in-8.

(*Revue critique*, 14 juillet 1890).

[21] En rendant compte de la première édition de la grammaire de M. Whitney<sup>1</sup>, j'ai indiqué les caractères généraux de l'ouvrage, et j'ai rendu hommage aux admirables qualités qui, dès son apparition, l'ont mis aussitôt hors de pair. Je n'ai donc plus à décrire, encore moins à recommander de nouveau un livre qui, depuis dix ans, est dans toutes les mains, et je me bornerai à indiquer brièvement en quoi se distingue cette seconde édition. C'est à bon droit que M. Whitney la déclare « revue et augmentée ». Le nombre et l'ordre des paragraphes sont restés les mêmes, de façon que toute référence à l'ancienne édition reste valable pour la nouvelle ; mais le nombre de leurs subdivisions a été considérablement augmenté, et à peine en est-il un seul qui n'ait reçu quelque addition. L'auteur y a incorporé, en tant qu'elles concernent la grammaire générale, les données recueillies et publiées par lui sous forme de supplément en 1885<sup>2</sup>. Il a aussi mis à profit les observations de M. Holzmann<sup>3</sup> et celles d'autres savants. Les

1. *Revue critique* du 11 juillet 1881 (*Œuvres*, t. III, pp. 383 et suiv.).

2. *The Roots, Verb-forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*. Leipzig, Breitkopf and Hærtel, 1885.

3. *Grammatisches aus dem Mahâbhârata. Ein Anhang zu W. D. Whitney's Indischer Grammatik*. Ibidem, 1884.

anomalies, les exceptions, les exemples, tant pour la phonétique et la morphologie que pour la syntaxe, ont été multipliés ou enregistrés d'une façon plus complète. La statistique de la langue est devenue encore plus riche et plus précise. La rédaction même, déjà si irréprochable, [22] a vu disparaître ses dernières imperfections. Les chapitres relatifs à l'alphabet et à la phonétique ont été portés ainsi de 79 pages à 87, avec une augmentation d'un dixième; pour l'ensemble, cette augmentation a été d'un huitième, 551 pages au lieu de 485. Et, pour bien apprécier ces chiffres, il faut se représenter comment ils se décomposent; il faut y voir le total de milliers d'additions dont les plus étendues dépassent rarement les proportions d'un membre de phrase. Quant aux suppressions, comme on pouvait s'y attendre en une œuvre d'une doctrine si sûre, elles ont été infiniment moins nombreuses. En me reportant à des cas qui m'avaient frappé jadis, je n'en ai relevé que deux: au paragraphe 21, M. W. a retiré une observation sur l'origine relativement récente de la prononciation *saṃvrita* de l'*a* bref, et au paragraphe 69 il a atténué son verdict sur le caractère purement théorique du *jihvāmūliya* et de l'*upadhmanīya*. Sur ce dernier point, j'aurais aimé trouver une rétractation plus complète. Les inscriptions ne permettent pas de douter de l'usage pratique de cette notation. Dans des parties écartées de l'Inde, comme le Cashmire, elle s'est conservée jusqu'à une époque toute récente dans l'écriture des manuscrits et; peut-être, a-t-elle laissé une trace dans les fluctuations de l'orthographe commune pour le groupe de sifflante + *k*, *kh*; car, dans plusieurs alphabets archaïques, il est difficile de distinguer le *sh* du *jihvāmūliya*. Par contre, une addition, si je la comprends bien, est de trop: au paragraphe 571 c, à propos du sens bédictif attribué par les grammairiens à l'impératif en *tāt*, M. W. ajoute cette fois: « No instance of such use appears to be quotable. » Il faut que je ne saisisse pas bien la portée de l'observation; car l'usage très fréquent de cette forme, précisément dans les stances de bénédiction, ne peut faire doute.

En fait d'omissions, il va sans dire qu'il n'y a rien d'important à signaler. Peut-être M. W. aurait-il pu dire que la contraction de *saisha* pour *sa esha* est si fréquente dans la langue épique qu'on pourrait tout aussi bien la présenter comme étant la règle. J'aurais aussi voulu voir du moins discuter les formes verbales avec infixes préjoratif *ak* mentionnées par Patañjali et par d'autres

grammairiens, et dont M. Aufrecht croit avoir trouvé un exemple dans le *Kaushîtaki Brâhmana*<sup>1</sup>. M. W. a relevé assez de formes rares et même uniques pour admettre encore celle-ci. Enfin, je regrette qu'il n'ait rien dit des optatifs avec la signification du passé que M. Holtzmann a signalés dans le Mahâbhârata<sup>2</sup>. Depuis, j'en ai relevé d'autres dans des inscriptions du Cambodge<sup>3</sup> et, dans celles de Campâ, préparées par feu Bergaigne et qui paraîtront prochainement, ces exemples ne se comptent pas<sup>4</sup>. La même dépravation [23], apparaissant à des distances pareilles, devient privilégiée. Elle est un des rares indices qui nous permettent de supposer que, même en sanscrit, il y a eu parfois une règle d'usage en contradiction avec la grammaire officielle. Comme on voit, ce sont là de simples vétilles ; et je doute fort que de meilleurs yeux que les miens en trouvent beaucoup d'autres et de plus graves. Depuis dix ans, l'œuvre de M. Whitney est notre meilleure grammaire sanscrite. Il est à prévoir qu'elle le restera longtemps encore.

---

J. KIRSTE. *The Grihyasûtra of Hiranyakeçin ; with Extracts from the Commentary of Mâtridatta*. Vienna, Alfred Hœlder, 1889. — XII-177-42 pp. in-8.

(Revue critique, 13 octobre 1890.)

[183] Les brahmanès sectateurs du Najurveda, qui se rattachent à la tradition de Hiranyakeçin, avaient les mêmes textes fondamentaux (samhitâ et brâhmana) que leurs confrères qui se réclament des noms plus fameux de Baudhâyana et d'Apastamba. Comme eux, ils reconnaissaient pour leur Veda traditionnel le Taittiriya. Ils ne se séparaient d'eux que par leurs sùtras, dont ils nous ont laissé une série complète, comprenant le *çrautakalpa*,

1. *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* XXXIV, p. 175.

2. *Grammatisches aus dem Mahâbhârata*, p. 42.

3. *Inscriptions sanscrites du Cambodge*, XV A, 2 et 5 ; B, 4.

4. Dans le Mahâbhârata et au Cambodge, les cas se réduisent à des optatifs de la forme *iyât*, *bhîyât*, ce qui peut s'expliquer comme une sorte de praecritisme. Mais à Campâ, la confusion s'est étendue à des optatifs de thèmes en *a*, comme *bhuvet*.

le *dharma* et le rituel domestique ou *grihya*. En éditant ce dernier texte, le *Hiraṇyakeçi-grihyasûtra*, M. Kirste n'avait pas à revenir sur les rapports historiques de ces diverses écoles. Il a pu se contenter de renvoyer au beau travail de M. Bühler, qui, dans son introduction au *Dharmasûtra* d'Apastamba (*Sacred Books of the East*, II), a réuni tout ce que l'on sait, et ce tout est peu de chose, sur le passé de cette tradition probablement originaire du Dèkhan. A mesure que la littérature sera mieux dépouillée, que les résultats de la statistique officielle et les résultats de cette autre statistique qui se dégage peu à peu des textes épigraphiques gagneront en étendue et en précision, peut-être obtiendra-t-on sur ce point des lumières nouvelles. Pour le moment, il n'y avait rien à ajouter aux données recueillies et discutées par M. Bühler.

La tâche de M. K. se réduisait donc à l'édition de son texte. Il s'en est acquitté de la façon la plus louable. Il a réuni et soigneusement classé tous les matériaux manuscrits disponibles, tant pour le texte que pour le commentaire. Il a mis à profit, en outre, toutes les ressources accessibles [186] que lui offrait la littérature congénère, tant éditée qu'inédite. Enfin, de tout cela, il a fait un usage excellent. Dans le texte du sùtra, il a signalé les quatre chapitres qui lui paraissent être des additions postérieures (I, 26 et II, 18-20). Du commentaire, il a dû se contenter de donner des extraits, qu'on souhaiterait parfois plus copieux, mais pour lesquels il s'est efforcé du moins, et ce n'était sans doute pas chose facile, de restituer une forme lisible et correcte. Un Index réunit tous les mots employés dans le texte avec référence au chapitre et au sùtra. Ce n'est peut-être pas assez. Pour la commodité des recherches, on regrette de ne pas trouver un Index des mantras, et, en l'absence surtout d'une traduction, un résumé des matières traitées plus détaillé que la petite table sanscrite, beaucoup trop sommaire, placée à la suite de la préface. Mais, à part ces desiderata, tout le travail est fait avec soin et dénote une expérience parfaite. Des rares fautes d'impression, bien peu ont dû échapper au court errata de la dernière page<sup>1</sup>. L'exécution typographique, irréprochable sous le rapport de l'élégance et de la netteté des types, fait le plus grand honneur aux presses de la maison Drugulin de Leipzig.

Ce n'est pas le lieu de faire ici l'analyse du sùtra, ni de le com-

1. Je n'ai noté que *nirûpya*, p. 3, l. 5, pour *nirupyâ*.

parer aux traités similaires. Tous ces textes, si l'on fait abstraction des suppléments dont quelques-uns sont pourvus, ne diffèrent les uns des autres que par le détail, et ce sont précisément ceux qui nous ont été transmis comme partie intégrante d'une série complète de sùtras, comme le Hiranyakeçigrihya, qui présentent le moins de particularités. Ils se renferment plus spécialement dans le rituel que les textes qui nous sont parvenus isolés et qui, pour cela même, admettent parfois un appoint de matières étrangères. On y trouve moins de ces traits dénotant des divergences dans la coutume, plus intéressantes en général que des divergences liturgiques, mais qui appartiennent proprement à la section du *Uharma*. C'est ainsi que notre sùtra, qui donne d'une façon particulièrement complète le cérémonial relatif au noviciat, ne dit presque rien des règles de conduite du novice, qui sont exposées sans doute dans l'autre section. Pris un à un, ces textes ne nous apprennent donc pas grand'chose de nouveau. Ce qui doit plutôt frapper, c'est leur uniformité, de quelque partie de l'Inde qu'ils proviennent, uniformité qui contraste singulièrement avec la très grande diversité de coutumes qui règne de fait et, selon toute apparence, depuis longtemps, parmi les brahmanes.

Par contre, je dois dire quelques mots d'une controverse depuis longtemps pendante et qui s'est renouvelée à propos de la publication de M. K. La plupart de ces textes présentent un nombre plus ou moins considérable d'irrégularités grammaticales. Comme M. Bühler et ses élèves, M. K. est d'avis de les maintenir et, comme eux, il s'est attiré de ce chef des observations de M. Böhtlingk, qui n'hésite pas à les supprimer<sup>1</sup>. [187] Il y a évidemment dans la question du pour et du contre. Les manuscrits des sùtras ne comptent pas parmi les plus corrects. De plus, ils sont rarement vieux, et les commentateurs eux-mêmes, la plupart des inconnus, de date incertaine<sup>2</sup>, ne peuvent pas non plus prétendre à une bien grande autorité pour les temps anciens. En maintenant ces leçons incorrectes, on court donc toujours le risque de perpétuer comme une particularité traditionnelle, une simple faute de copiste. A priori, et à moins d'être garanties par des exemples pris ailleurs, elles sont toutes suspectes, et il n'en est pas une seule dont je voudrais me servir, à l'exemple de M. Bühler, pour faire remonter

1. *Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch.* XLIII (1889), p. 598.

2. Tout ce qu'on sait de celui du Hiranyakeçi-grihya, Mâtridatta, c'est qu'il est antérieur à l'année 1612 A. D., où il a été cité par Kamalākara Bhaṭṭa.

ces textes à une époque antérieure à la fixation théorique de la langue sansrite. Suit-il pourtant de là qu'il faille à tout prix les faire disparaître ? Je ne le pense pas et, en principe, c'est M. Bühler qui me paraît être dans le vrai. Quelque indiscutée que soit depuis des siècles l'autorité de Pāṇini, elle n'a pas pu faire que sa doctrine ait été partout et toujours rigoureusement appliquée. Dans toute la littérature classique, il y a des exemples où elle est enfreinte, et des puristes ont pu se donner le malin plaisir d'en relever jusque dans des vers qui passent pour l'œuvre de Pāṇini même et qu'ils acceptaient parfaitement pour tels. Dans les derniers écrits védiques qui, pour la langue, appartiennent déjà au sanscrit classique, les fautes foisonnent. Elles ont été en grande partie acceptées par la tradition, qui les autorise en les qualifiant de *chāndasa*, et il en est de même des irrégularités qu'elle a laissées subsister dans la poésie épique. Je dis à dessein « qu'elle a laissées subsister », parce que les textes épigraphiques, qui n'étaient pas toujours l'œuvre de maladroits et qui sont restés, eux, tels que leurs auteurs les avaient faits, permettent de croire que, dans les œuvres littéraires, la tradition a beaucoup corrigé et que ces irrégularités étaient autrefois bien plus nombreuses. Elles ont fait admettre par quelques-uns un dialecte épique. Heureusement que, protégés par le mètre, se sont conservés çà et là quelques barbarismes purs et simples, de nature à nous édifier à cet égard. Pourquoi n'en serait-il pas de même ici, en présence de tant d'indices qui permettent de croire que les écoles du rituel n'étaient pas toujours des écoles du beau langage, quand nous voyons la critique indigène elle-même s'incliner de bonne heure devant certaines irrégularités de ces textes qu'elle regardait comme consacrées et les faire bénéficier de l'axiome *chāndovat sūtrāṇi* ? La question, telle que je la vois, n'est pas tant de décider si ces formes sont des vestiges d'un âge prégrammatical, si elles étaient dans nos textes dès l'origine, ce qui n'est plus guère possible, que de savoir si, pendant un temps plus ou moins long, elles ont été traditionnelles dans l'école. Or, sur ce point, il n'y a pas, je crois, à hésiter. Le commentateur de notre sūtra, pour nous en tenir à la publication de M. K., les signale comme des *apapāthas*, des leçons [133] incorrectes ; mais par cela même il en affirme l'existence, et, quelque moderne que puisse être son témoignage, comme il est bien évident que ce témoignage ne vise pas une simple faute de copiste, mais un fait durable d'enseignement, il a droit à être traité avec égard. Il est vrai qu'à côté

des formes incorrectes, Mâtridatta donne les formes régulières. M. K. pouvait donc, à la rigueur, hésiter sur la place qui convenait le mieux aux premières, s'il fallait les recevoir dans le texte ou les reléguer dans les notes. Mais de toute façon, il devait les signaler, et de manière à forcer l'attention<sup>1</sup>. Agir autrement, c'eût été faire trop bon marché des scrupules qu'a éprouvés même la critique indigène, et contribuer à effacer davantage encore un chapitre de l'histoire de la langue. Il peut nous être indifférent qu'Apastamba ou Hiranyakeçin, personnages qui n'ont peut-être jamais existé comme auteurs, au sens que le mot a pour nous, aient été ou non des puristes. Mais il nous importe de savoir que le sanscrit, malgré son admirable législation, n'a pas échappé au sort commun de toute langue savante, qu'il a connu non-seulement ces fautes

*quas aut incuria fudit  
aut humana parum cavit natura,*

mais qu'il a pu subir des dépravations durables dans des milieux instruits et même, dans certains cas, comme j'ai eu l'occasion de le montrer ici naguère, « des règles d'usage en contradiction avec la grammaire officielle ».

---

A. BERGAIGNE et V. HENRY. **Manuel pour étudier le sanscrit védique.** Précis de grammaire. — Chrestomathie — Lexique. Paris, Émile Bouillon. 1890. — xvii-336 pp. in-8.

*(Revue critique, 27 octobre 1890.)*

[241] Le projet de doter notre enseignement d'un Manuel de la langue védique était arrêté chez Bergaigne dès le temps où il traçait le plan de son Manuel de la langue classique<sup>2</sup>. Dans sa pensée,

1. Par contre, M. K. me paraît être allé trop loin quand il a reçu dans son texte des fautes que le commentaire ne signale pas expressément, comme le *nârte* absolument inexplicable de II, 9, 10. Ici, la conjecture de M. K., *târtaṃ*, s'imposait et aurait dû passer des notes dans le texte. Je crois aussi, avec M. Bœhtlingk, que l'éditeur a eu tort de ne recevoir dans l'index que les formes incorrectes.

2. Cf. *Rev. crit.* du 2<sup>o</sup> sept. 1885 (*Œuvres*, t. III, pp. 464 et suiv.).

l'un était le complément nécessaire de l'autre et, en rédigeant le seul des deux ouvrages qu'il lui était réservé d'achever, il n'avait si soigneusement écarté toute allusion aux formes archaïques, que parce qu'il était bien décidé à les traiter à part. D'autres travaux l'avaient obligé d'ajourner ce projet ; mais il ne l'avait pas abandonné. Le dessin général du livre était arrêté, des parties même en avaient été rédigées et lui avaient encore été soumises par celui de ses élèves qu'il s'était plus particulièrement associé pour cette tâche et à qui devait incomber le pieux devoir de l'achever.

Dans le Manuel, tel que le publie M. Henry, le choix des hymnes du R̥igveda et de l'Atharvaveda est de Bergaigne, sauf un hymne à Yama, que M. H. s'est décidé à admettre, pour que cette importante figure du panthéon védique fût, comme les autres, représentée dans le recueil. Les textes rituels (un morceau du Çatapatha Brāhmaṇa, un morceau de l'Aitareya Brāhmaṇa et deux chapitres du Grihyasūtra de Gobhila<sup>1</sup>) ont été choisis par M. Henry. Bergaigne n'avait rien arrêté de définitif à cet égard. Peut-être se serait-il décidé à faire la place plus grande aux spécimens de la prose védique. Dans l'incertitude et pour maintenir une proportion plus exacte entre les deux manuels, M. H. a cru devoir limiter son choix, en se conformant d'ailleurs à la pensée de son maître, qui était de prendre des morceaux rituels de préférence à des morceaux légendaires.

La grammaire est entièrement l'œuvre de M. Henry. Elle a été retrouvée [242] dans les papiers du défunt, telle qu'elle lui avait été envoyée, sans aucune annotation de sa main. Il est donc douteux que Bergaigne ait eu le temps de la revoir. Mais, de toutes les parties de l'œuvre, c'était peut-être celle où l'on risquait le moins de se méprendre sur ses intentions. Le Manuel sanscrit donnait le cadre : il n'y avait qu'à le remplir, en reprenant, paragraphe par paragraphe, les faits d'ordre archaïque qui en avaient été exclus. L'admirable grammaire de M. Whitney, qui avait déjà servi de terme de comparaison et de moyen de contrôle pour le premier Manuel, était désignée d'avance pour le même service à rendre au second. Le reste, même pour les matières entièrement neuves, telles que l'accentuation et la métrique, n'était qu'affaire de rédaction et aussi de mesure : il s'agissait, tout en écrivant un

1. Ces deux derniers morceaux appartiennent bien à la littérature du Véda, mais non à la langue ni à la grammaire védique.

Manuel, de n'omettre aucun fait important. M. H. avait vécu trop longtemps en parfaite communion d'idées avec son maître, pour n'avoir pas l'exact sentiment de cette mesure. Sur un petit nombre de points seulement, je crois qu'il aurait pu être plus complet. Au chapitre de la composition, par exemple, pourquoi ne pas remarquer que les types *jamadagni*, *bharadvāja*, *çruthkarna* et, en général, les composés syntactiques sont védiques? Les règles d'accentuation pour ce chapitre auraient aussi pu être plus développées. Le traité de M. Aufrecht sur l'accent des composés, bien que vieux de près d'un demi-siècle, eût été consulté avec profit. De même les monographies de MM. Avery et Lanman auraient fourni quelques données de statistique plus précise pour les formes nominales et verbales. Mais ce sont là des faits d'appréciation toute personnelle et forcément variable.

Plus délicate de beaucoup était la rédaction du lexique. Pour les morceaux empruntés au R̥igveda, M. H. avait pour se guider, outre les travaux généraux de Bergaigne, une traduction entièrement rédigée de sa main, qui s'est trouvée dans ses papiers<sup>1</sup>. Mais, pour les morceaux de l'Atharvaveda, il était livré à lui-même. Je n'ai pas eu le temps d'examiner en détail cette partie de l'ouvrage. Mais j'en ai vu assez pour me convaincre que là aussi M. H., sans abdiquer en aucune façon son jugement propre, a travaillé dans l'esprit de son maître, avec un soin dévoué.

Il ne me reste qu'à signaler à M. H. quelques menus détails de rédaction sur lesquels je ne suis pas d'accord avec lui.

P. 1, § 1 et suivants, M. H. oppose l'un à l'autre *Veda* et *Brāhmaṇa* d'une façon qui ne me paraît pas admissible, quand on procède par définitions. Comment s'y prendrait-il pour appliquer sa terminologie au Yajus Noir? — P. 6, § 16 : « L'accent grave, correspondant à ce que nous nommons la syllabe atone ». Cela est un peu sommaire après ce qui vient d'être dit de la nature musicale de l'accent védique. Pour nous, la syllabe atone est avant tout une syllabe qui n'a pas l'*ictus*, sur laquelle la voix faiblit; en sanscrit, l'accent grave marque les syllabes sur lesquelles [243] la voix baisse. L'accent *svarita* ne descend pas non plus « de l'aigu au grave ». D'après la tradition, il prend de plus haut que l'aigu et descend plus bas que le grave. — P. 8, § 21 B; p. 32, § 93; p. 19,

1. A côté d'une autre traduction complète de M. Henry, que celui-ci lui avait envoyée et à laquelle il n'avait ajouté que quelques courtes annotations.

§ 41 : pourquoi dire que, dans les cas spécifiés, le verbe personnel et les vocatifs sont « enclitiques, par conséquent atones », et ne pas dire simplement qu'ils ne sont pas marqués de l'accent ? Il y a là évidemment des faits qui nous échappent, parce que la notation védique n'a pas tenu compte de l'ictus. — P. 10, § 25 : « Cette notation (celle du R̥igveda) est suivie dans toutes les éditions européennes des Vedas ». M. H. sait fort bien que cela n'est pas vrai pour les vers du Sāmaveda, ni pour l'Aitareya et le Çatapatha-brāhmaṇa (puisqu'il en fait lui-même la remarque ailleurs), ni pour la Maitrāyaṇī Samhitā, ni pour le Kaushitaki-brāhmaṇa, ni pour les Brāhmaṇas du Sāmaveda et de l'Atharvaveda. Or, tout cela fait partie « des Vedas ». — P. 13, § 20 F : je n'aime pas beaucoup « le groupe primitif *zd* », qui nous transporte sans transition sur un tout autre domaine, celui de la phonétique indo-européenne. Partout ailleurs, M. H. a évité de s'y engager avec une abnégation de sa part tout à fait louable. J'eusse préféré qu'il s'en fût encore abstenu cette fois-ci, et qu'il eût remarqué plutôt que le fait en question rentre dans les tendances pracritisantes qui se manifestent parfois dans la langue védique. Une observation semblable aurait pu être faite en passant pour d'autres particularités de cette langue ; par exemple, la confusion qu'elle autorise, en beaucoup de cas, entre les thèmes en *i*, *u* et ceux en *ī*, *ū*. — P. 43, § 124 : à prendre les termes strictement, il y a là une confusion entre la *gāyatrī* et le *gāyatra pāda*. La formule si fréquente *ashṭāksharā gāyatrī* ne signifie pas précisément que huit syllabes font une *gāyatrī*, qui, dans la langue technique, en comprend toujours vingt-quatre. La même observation s'applique aux paragraphes suivants<sup>1</sup>.

Mais ce sont là d'insignifiants détails, qui ne sauraient diminuer en rien la reconnaissance que nous devons à M. H. pour le soin qu'il a mis à achever cette œuvre de collaboration posthume. Elle nous rappelle d'une façon touchante tout ce que nous devons à celui qui n'est plus, et elle nous permet d'espérer beaucoup de ceux qu'il a formés. A l'enseignement supérieur en France, elle donne un instrument excellent. Les changements que M. Henry a introduits dans les dispositions extérieures du livre, la substitution du caractère romain au caractère devanāgarī, la suppression de certaines lisières bonnes pour des commençants, mais inutiles ici,

1. P. 10, l. 6, lire (dans le devanāgarī) *yajamānāya*.

l'arrangement du lexique rendu plus commode, sont tous justifiés dans un ouvrage qui s'adresse à des élèves beaucoup plus avancés et qui, tous, sont supposés en parfaite possession du Manuel de la langue classique.

---

G. THIBAUT et Mahāmahopādhyāya SUDHĀKARA DVIVEDI : *The Pañchasiddhāntikā*, the Astronomical Work of Varāha Mihira. The Text, edited with an Original Commentary in Sanskrit and an English Translation and Introduction. Printed by E. J. Lazarus and Co., at the Medical Hall Press, Benares, 1889. — LXI-61-110-105 pp. in-4.

(*Revue critique*, 17 novembre 1890.)

[323] Les indianistes n'ont certainement pas oublié le beau mémoire dans lequel M. Thibaut a communiqué les premiers résultats de ses études sur la *Pañcasiddhāntikā* de Varāha Mihira<sup>1</sup>. Depuis l'*Aryabhatīya* de M. Kern<sup>2</sup>, il n'avait rien été publié d'aussi important pour l'histoire de l'astronomie hindoue. Ici, c'est le texte même de ce curieux traité que nous donnent M. T. et son savant collaborateur, le paṇḍit Sudhākara Dvivedi. La *Pañcasiddhāntikā* est un *karāṇa*, un manuel pratique d'astronomie ou plutôt de comput. Elle n'offre donc pas cet intérêt varié, s'étendant à toutes les branches de l'archéologie, qui fait la valeur pour nous de la *Bṛihatsaṃhitā* du même auteur. Mais elle en présente un autre qui, pour être concentré sur un seul point, n'est pas moindre pour l'historien. Comme l'indique le titre du traité, Varāha Mihira y a résumé les données et la doctrine de cinq *siddhāntas*, probablement ceux qui faisaient autorité de son temps, le Vāsishṭha, le Romaka, le Pauliṣa, qui sont perdus, le Paitāmaha ou Brāhma, qui doit être également considéré comme tel, tant la tradition dont il a été le germe, a été remaniée et amplifiée avant de nous parve-

1. *Journ. of the Asiatic Soc. of Bengal*, LIII (1884), p. 259 et suiv.

2. Cf. *Rev. crit.* du 17 avril 1875 (*Œuvres*, t. III, pp. 147 et suiv.).

nir, enfin le *Sûryasiddhânta*, que nous possédons, mais dans une recension sensiblement différente de celle que *Varâha Mihira* a connue. Ces textes qui représentaient l'infiltration graduelle, dans l'Inde, de l'astronomie grecque, sont soumis ici par *Varâha Mihira* à une étude comparative bien sommaire et plus faite, la plupart du temps, pour éveiller notre curiosité que pour la satisfaire, mais qui, [326] malgré toutes ses lacunes et ses imperfections, n'en est pas moins la seule qui nous soit parvenue. Et ce n'est pas seulement à ce titre qu'elle est unique. *Varâha Mihira*, en dépouillant ces textes, ne choisit pas, comme l'ont fait ses successeurs, l'un d'eux pour en faire une autorité révélée et infaillible : il les apprécie librement et lui, qui, dans ses autres ouvrages, nous apparaît comme le plus crédule des hommes, fait ici œuvre de critique.

Malheureusement ce traité qui, à tant d'égards, est hors de pair dans la littérature scientifique de l'Inde, nous est parvenu dans un état très peu satisfaisant. On n'en connaît jusqu'ici que deux manuscrits, sans commentaire, tous deux découverts par M. Bühler et acquis par lui pour le gouvernement de Bombay (1876 et 1880). Les enquêtes ultérieures n'ont rien ajouté à ces matériaux, dont les éditeurs ont dû se contenter, sous peine de différer indéfiniment la publication d'un texte qui, même dans un état imparfait, est un document de premier ordre. Les citations de la *Pañcasiddhântikâ* qui sont éparses dans la littérature astronomique et qu'ils ont recueillies avec le plus grand soin, leur ont fourni un supplément d'informations. Mais, même avec ce secours, il leur a été impossible de produire une édition proprement dite. Au lieu de se buter contre la difficulté, ils l'ont tournée. Avec un heureux mélange de prudence et d'audace, ils ont publié un double texte, l'un diplomatique, l'autre restauré. Chaque page est divisée en deux colonnes. Dans celle de gauche, ils ont fidèlement reproduit le meilleur des deux manuscrits, celui de 1880, en réservant le bas de la page pour les variantes de l'autre, beaucoup moins correct : dans la colonne de droite, ils se sont efforcés de retrouver ce que *Varâha Mihira* a dû écrire. Ce qu'il leur a fallu, pour ce travail de restauration, d'ingénieuse critique philologique, de science profonde de la technique hindoue et, outre cela, de simple et bonne patience, est difficile à imaginer. « Ce n'est pas exagérer », nous dit M. T. et tout lecteur compétent l'en croira sans peine, « que d'affirmer que le temps et l'effort de pensée consacrés à ce volume, « auraient suffi amplement pour éditer vingt fois son contenu d'un

« texte ne présentant que les difficultés normales. » Le texte ainsi restauré a été expliqué et justifié dans un commentaire sanscrit original qui s'adresse en première ligne aux lettrés indigènes, par le paṇḍit Sudhākara Dvivedi, aussi profondément versé dans la science pure des mathématiques que dans leur histoire chez les Hindous. Un autre commentaire, plus court, se trouve intercalé dans la traduction anglaise de M. T. Les auteurs de ce beau travail peuvent se rendre le témoignage qu'ils n'ont cherché à éviter aucune des difficultés de ce texte embarrassant. Ils les ont toutes abordées de front et ils en ont résolu la plupart de la façon la plus satisfaisante. Pour celles qui ont résisté à leurs efforts, il est peu probable que d'autres soient de sitôt plus heureux. Il est tel cas pourtant où M. T. me semble avoir péché par un excès de scrupules. Ainsi pour XV, 4, l'explication qu'il propose avec [327] hésitation, est évidemment la bonne. Je ne trouve rien de si étrange dans l'observation de Varāha Mihira que, pour les Pitṛis habitant la lune, l'éclipse de soleil dure quinze jours. Ne vient-il pas de définir cette éclipse comme résultant de l'interposition de la lune entre le soleil et un spectateur quelconque et, pour appuyer encore davantage, d'ajouter la remarque que cette éclipse a lieu à chaque instant en quelque point de l'espace? La nuit lunaire n'est donc qu'un cas particulier de sa définition générale, et s'il le relève, c'est qu'il tient à protester à sa façon, c'est-à-dire ingénieuse et un peu recherchée, contre l'explication vulgaire, qui voit dans cette éclipse l'œuvre du monstre Rāhu. Seulement il a dû laisser incomplet le dernier *pāda*, qui ne s'applique qu'aux Pitṛis habitant la face de la lune opposée à la terre. J'imagine que, si la stance lui en avait laissé la place, il aurait dit quelque chose comme ceci : « (pour les uns), le milieu de l'éclipse est marqué par la pleine lune ; (pour les autres, par la nouvelle lune) », ce qui eût coupé court à toute incertitude. De même je ne vois rien d'incompréhensible dans les deux vers suivants, où il est dit que les dieux habitants du Méru, la montagne du pôle nord, ne voient jamais le soleil éclipsé, la lune et le soleil étant trop bas par rapport à eux pour pouvoir jamais se masquer l'un l'autre. Pour comprendre cette perspective imaginaire, il suffit de se figurer le Méru suffisamment haut. L'explication, il est vrai, suppose chez Varāha Mihira un singulier mélange de représentations populaires et de notions exactes sur les dimensions de l'univers. Mais, sous ce rapport, il ne faut pas compter trop rigoureusement avec un homme

chez qui ce ne serait pas là le seul cas de cette sorte d'atavisme intellectuel.

Dans une longue et admirable introduction, M. Thibaut a repris l'ensemble des questions historiques que soulève la Pañcasiddhântikâ. Il a montré comment les données fournies par Varâha Mihira sont à répartir entre les différents Siddhântas, ce qui n'était pas une tâche facile avec les indications clairsemées ou peu précises de l'auteur et en l'absence d'un commentaire pouvant y suppléer au nom de la tradition. Il a déterminé ensuite, autant que possible, les caractères généraux de chacun de ces ouvrages, tels que Varâha Mihira les a connus, la nature de leur doctrine, les sources probables de cette doctrine, l'époque de son introduction dans l'Inde, la façon dont elle s'y est introduite et les vicissitudes qu'elle y a subies. Pour toute cette astronomie des Siddhântas et pour les questions historiques d'influence étrangère qu'elle implique, c'est dans cette introduction qu'il faudra désormais chercher le dernier mot.

---

E. HARDY, ao. Professor an der Universität Freiburg i. B. — **Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. I. — Der Buddhismus nach älteren Pâli-werken dargestellt.** Nebst einer Karte « das heilige Land des Buddhismus ». — Münster i. W. Aschendorffsche Buchhandlung. 1890. — VIII-168 pages in-8°.

(*Revue de l'Histoire des Religions*, 1891.)

[213] Le titre du livre de M. Hardy en indique nettement l'objet : c'est une exposition du bouddhisme d'après les anciens écrits pâlis, ou, ce qui revient à peu près au même, d'après les documents du Canon singhalais, tel qu'il est constitué à Ceylan depuis au moins le v<sup>e</sup> siècle et qu'il a été adopté dans la suite en Birmanie et en Siam. L'ouvrage se place ainsi naturellement à côté de ces excellents livres, *Buddhism* de M. Rhys Davids et le *Buddha*, sa

*vie, sa doctrine et son église* de M. Oldenberg, et il n'est pas indigne d'un pareil voisinage. Il n'a pas l'élégante et limpide sobriété du premier, et on n'y trouve pas non plus cette sûreté magistrale du coup d'œil, avec laquelle l'auteur du second a su discerner en toutes choses l'essentiel et produire pour ainsi dire sans effort, en un sujet si confus, une œuvre d'une perfection classique. Mais il est fait avec soin et compétence, et, comme *Manuel*, il rendra des services qu'on demanderait vainement à l'un et à l'autre. Il entre davantage et plus uniformément dans le détail, s'attache à préciser l'ensemble de la technologie et fait une place suffisante à la bibliographie. Dans les limites que s'est tracées l'auteur, je ne vois guère de fait de quelque importance concernant directement le bouddhisme primitif, pour lequel on ne trouve chez M. Hardy des informations précises, puisées aux bonnes sources. Toute l'ancienne littérature, en tant du moins qu'elle est publiée, a été mise soigneusement à profit. Les citations, très nombreuses, sont bien choisies, toutes caractéristiques et utiles<sup>1</sup>, et le parti [219] qu'à pris l'auteur de rejeter ses notes et éclaircissements à la fin du volume, s'il est fâcheux à certains égards, lui a du moins permis, sans alourdir son livre, de l'enrichir d'un grand nombre de faits et d'observations indispensables à l'étudiant, mais dont le lecteur non spécialiste se soucie d'ordinaire médiocrement.

En bornant son étude au bouddhisme pâli, M. H. n'a fait qu'user de son droit, et il l'a fait d'autant mieux que, dès le début, il prévient loyalement son lecteur qu'à côté de ce bouddhisme, on en trouve un autre dont les documents conduiraient parfois à des résultats notablement différents. En reculant devant la peine de concilier ou de simplement comparer ces deux sources d'informations, il a assuré à son œuvre l'avantage d'une incontestable unité et l'apparence, du moins, d'une solide logique interne. Je dis l'apparence, car le procédé est trop commode pour ne pas avoir ses inconvénients. Le livre n'est pas seulement un exposé doctrinal; forcément il contient aussi un essai de reconstruction historique, et c'est par ce côté qu'il me satisfait le moins. Si, jusqu'à

1. Toutes ces citations, y compris les termes techniques, sont élégamment et fidèlement traduites. Parfois, pourtant, M. H. se permet des paraphrases, par exemple p. 3, quand il rend *dharmacakkappavattana* par « Gründung des Reiches der Rechtshaffenheit ». Aucun de ces trois substantifs n'est exact et conforme à l'esprit des textes. Quant à l'ensemble de la locution, M. H. sait aussi bien que personne que, pour les bouddhistes, le Buddha Gautama n'a rien « fondé ».

l'époque, selon moi, assez tardive, de la constitution de ce Canon, il n'y a pas eu autre chose encore dans le bouddhisme que ce qui nous est offert dans cette littérature de moines, toute sa première histoire, je ne dis pas à Ceylan, mais dans l'Inde, reste pour moi inexplicable. Il ne suffit pas de me présenter une doctrine de salut, comme l'Inde en avait dès lors plusieurs et de fort semblables ; il faut encore me montrer ce qui a pu la rendre populaire. Or, à cet égard, les documents pâlis sont bien pauvres. La plupart du temps on y cherche vainement ce qui a pu agir sur l'imagination des masses ; c'est à peine s'ils laissent deviner à de rares occasions, sous les traits de leur bhikshu idéal, cet être transcendant ou, comme je le disais ici-même<sup>1</sup>, « le dieu » que le bouddhisme a dû adorer en la personne du Buddha, bien avant de posséder ce Canon. Je ne veux pas rentrer ici dans cette question qui a été discutée déjà plus d'une fois dans la *Revue*. J'ajouterai seulement que la lacune produite par cette élimination de parti pris des documents du bouddhisme sanscrit est d'autant plus sensible que, sous d'autres rapports encore, le milieu dans lequel la religion nouvelle a pris naissance et a grandi, n'a été l'objet que d'une esquisse insuffisante. Il y a longtemps qu'on a remarqué que, dans les Upanishads, nous avons une sorte de bouddhisme brahmanique, et qu'on a signalé l'étroite ressemblance de la discipline de l'ascétisme orthodoxe et de celle du saṅgha. M. H. n'a pas négligé cet ordre de faits ; il leur a même consacré un chapitre spécial ; mais je doute qu'il les ait mis en pleine lumière. Par contre, il n'a été tenu aucun compte de ces autres religions avec un dieu personnel, un dieu sauveur, un dieu incarné, vishnouïtes et çivaïtes, mâheçvaras et bhâgavatas, dans lesquelles on discerne chaque jour plus nettement des mouvements parallèles au bouddhisme. Il n'a été fait d'exception que pour l'*alter ego* du bouddhisme, le jainisme, qui a été l'objet d'une monographie spéciale, complète, trop complète même, si, comme M. H., on le tient [220] pour indépendant du bouddhisme<sup>2</sup>. Malheureusement, la ressemblance est ici si frappante qu'elle n'apprend pas grand'chose : c'est plutôt

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. V, p. 242 (*Oeuvres*, t. I, p. 344).

2. M. H. tient pour prouvée l'indépendance de ces deux sectes, telle qu'elle est défendue par MM. Bühler et Jacobi, par ce dernier surtout. Il paraît accepter aussi toutes les conséquences que M. Jacobi en tire pour l'histoire des origines du jainisme, sans doute parce qu'aucune objection récente n'a été faite à ces vues en *Allemagne*. Ici encore, il est dans son droit ; mais je n'ai pas besoin de répéter dans cette *Revue* que je persiste autant que jamais dans l'opinion contraire.

une seconde vue du bouddhisme, qu'une vue de ses environs. Ce sont là, dans l'exposé historique de M. H. des lacunes graves, aussi graves que si, dans une explication purement rationaliste des origines du christianisme, on passait plus ou moins à côté des idées messianiques, de la spéculation judéo-alexandrine et de l'esprit qui soufflait dans les cultes orientaux contemporains.

En faisant ces réserves, quant à la façon dont M. H. a présenté les origines et les premiers développements du bouddhisme, je tiens à répéter qu'il ne pouvait guère faire autrement, du moment qu'il s'en rapportait uniquement aux documents pâlis : que ce parti pris peut d'ailleurs, dans l'état actuel de nos connaissances, se défendre par de bons arguments, et que, dès le début, par le choix même du titre, le lecteur est prévenu de ce qu'il trouvera et ne trouvera pas dans le livre. Je tiens à répéter surtout que ces réserves ne touchent pas à l'exposé de la doctrine, telle qu'elle se dégage de ces mêmes documents. Celui-ci est excellent d'un bout à l'autre, en partie neuf et original, et aussi complet qu'il pouvait l'être dans les limites restreintes d'un *Manuel*.

Le livre se termine par une comparaison du bouddhisme et du christianisme, un peu longue sur certains points, mais en général judicieuse et modérée. Le changement de front un peu brusque qu'on y voit opérer à M. H., qui, d'admirateur et presque d'apologiste du bouddhisme, passe subitement au rôle opposé, décèle plutôt de l'inexpérience littéraire, qu'il n'implique une contradiction réelle. M. H. ne s'est pas trompé dans l'évaluation de l'ombre et de la lumière ; mais il aurait pu mieux les répartir, se montrer moins optimiste dans son exposé de la doctrine, et indiquer à temps les endroits où elle sonne creux. Comme observations de détail, je m'étonne que M. H. n'ait pas marqué davantage que tout ce Canon est en somme apocryphe, à peu près comme si, chez nous, les écrits apostoliques et toute la littérature des anciens Pères étaient uniformément attribués au fondateur. Je crois aussi qu'il a forcé la note en présentant le bouddhisme comme une religion dans laquelle l'homme est privé de tout ce que nous appelons les secours d'en-haut, et ne peut compter que sur lui-même. Cela serait vrai tout au plus du Sâṅkhya et de certaines branches du Vedânta ; ce ne l'est déjà que fort peu du bouddhisme pâli, et ne l'est plus du tout du bouddhisme tel que nous le connaissons d'ailleurs. Pour ceux qui ont vu le Buddha, sa présence a été une source de grâce ; de même, sa parole, son église, ses reliques sont une

source de grâce pour ceux qui sont venus après lui. [221] Lui-même, il a eu l'assistance d'êtres divins. Le bouddhisme, il est vrai, ne connaît pas la prière, et encore! Mais, dans les homages, dans l'aumône, dans les œuvres pies, il y a une vertu mystique efficace, et, de bonne heure, ils ont été considérés comme constituant un trésor de mérites que le fidèle peut, en totalité ou en partie, céder à des tiers. A aucune époque, l'Inde n'a été aussi sobre que l'a faite M. H.

En traitant des influences réciproques que les deux religions ont pu exercer l'une sur l'autre, M. H. a parfaitement montré ce qu'avait d'insoutenable la thèse de M. Seydel, qui ramène la vie du Christ à un proto-évangile, lequel n'aurait été qu'une traduction libre, faite à Alexandrie, d'une vie du Buddha<sup>1</sup>. Mais il n'a pas essayé de convaincre ceux qui admettent sur ce point des influences indirectes: en tout cas, moi qui suis de ce nombre, je ne me suis pas senti touché par sa discussion.

A la page 143, il y a une note sur le néo-bouddhisme, qui aurait pu être rédigée en termes de meilleur goût, mais à laquelle, pour le fond, je souscris d'autant plus volontiers que je crois y avoir collaboré. M. H., sans rien dire, en a pris la substance dans mon dernier Bulletin. Je n'en aurais rien dit de mon côté, bien que quelques-uns de ces renseignements ne se trouvent pas aux coins des rues, si M. H. s'était du moins donné la peine de les mettre au courant. Mon Bulletin est du commencement de 1889 et son livre est daté du 24 mars 1890: dans l'intervalle, on a publié dans l'Inde.

Les notes, les appendices et les tables, qui sont donnés à la fin du volume, sont excellents. En somme, bien que sur des points importants, je diffère d'avis avec M. H., je me plais à reconnaître que son livre est une des publications les plus utiles, les mieux faites qu'on puisse consulter sur l'ancien bouddhisme.

1. Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XI, p. 177 (*Œuvres*, t. I, p. 391),

M. WINTERNITZ, Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Apastambîya-grihyasûtra und einigen anderen verwandten Werken. Mit Vergleichung der Hochzeitsgebrauche bei den übrigen indogermanischen Völkern. Wien, F. Temp-sky, 1892. (Extrait du tome XL des *Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien ; philosophisch-historische Classe.*)

(*Mélusine*, t. VI, mai-juin 1892.)

[70] Le titre du mémoire de M. Winternitz en résume très exactement le contenu. Celui-ci, en effet, comprend en première ligne une traduction allemande des chapitres qui se rapportent au mariage dans le livre du rituel domestique (*grihyasûtra*) des brahmanes sectateurs de l'école d'Apastamba. Cette école, qui a pour Veda héréditaire l'une des recensions du *Yajus noir*, est depuis bien des siècles principalement répandue dans le sud de l'Inde, où elle a probablement pris naissance. Le texte de son *grihyasûtra* a été publié par M. Winternitz même en 1887. La traduction est suivie de notes copieuses, où les prescriptions du rituel d'Apastamba sont comparées à celles des autres *grihyasûtras*, particulièrement à ceux de ces traités qui appartiennent à la même branche du *Yajurveda*, dont deux inédits, le *sûtra* de Baudhâyana et celui des Mânava. C'est aussi dans ces notes, qui constituent un véritable commentaire perpétuel, que l'auteur a réuni une abondante collection d'usages similaires ou parallèles qui s'observaient ou s'observent encore chez les autres peuples indo-européens. La bibliographie antérieure portant sur la matière est donnée d'une façon très complète. M. W. a eu tout particulièrement soin de multiplier les références au mémoire publié sur le même sujet, il y a trente ans, par MM. Weber et Haas, dans les *Indische Studien*, V, 177-412. Outre ce qu'il donne de nouveau, son travail est ainsi un répertoire complet de tout ce qui s'est fait d'important sur ce domaine depuis Colebrooke jusqu'à nos jours et, à ce titre, il se recommande à l'attention non seulement des indianistes, mais de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des traditions.

Dans une introduction étendue, l'auteur a essayé de déterminer

la position relative du *grihyasûtra* d'Apastamba dans l'ensemble de la littérature rituelle, et aussi sa date absolue probable. Sur ce dernier point, il se range à l'opinion de son maître, M. Bühler, qui place Apastamba au v<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Que l'école remonte jusque-là est, en effet, assez probable. Mais que les *sûtras*, tels que nous les avons, soient aussi anciens, est chose beaucoup plus douteuse. Les irrégularités grammaticales sur lesquelles on s'appuie pour obtenir cette date, me paraissent d'un appui singulièrement fragile. A les supposer toutes authentiques et anciennes, il resterait toujours le fait que, à aucune époque, surtout dans les écoles professant des disciplines particulières, le sanscrit n'a été écrit d'une façon absolument correcte, en entière conformité avec la grammaire de Pâṇini.

Dans la partie comparative de son étude, M. W. est en général fort sage. Il se garde bien de vouloir écrire un chapitre du code aryen primitif. Sur un ou deux points pourtant, il me semble s'être départi de sa prudence habituelle. C'est ainsi qu'il admet comme un fait démontré que, dès avant la séparation ethnique, le mariage par rapt ne survivait plus que dans quelques actes symboliques du rituel. Que signifient alors, d'une part, tous ces récits d'enlèvements, y compris celui des Sabines, qui remplissent la légende de la Grèce et de Rome, et, d'autre part, les souvenirs tout semblables de la légende hindoue, les exploits de Bhishma, de Yudhishtîra, d'Arjuna, de Kṛishṇa, de tant d'autres allant chez leurs voisins, les armes à la main, en quête d'une épouse pour eux-mêmes ou pour leur maître ? Le fait est que, longtemps encore après leur séparation, les peuples indo-européens ont eu, non pas une, mais plusieurs façons de contracter des *justae nuptiae*, et que l'enlèvement, entre autres, en était une. Sur ces diverses formes du mariage, deux au moins de ces peuples nous ont laissé des indications précises plus ou moins complètes, les Romains et les Hindous. [71] Malheureusement tout ce qui concerne le mariage comme institution juridique, le statut personnel des époux et des enfants, les degrés prohibés, les formes du contrat, etc., est traité, chez Apastamba, non dans le *grihyasûtra*, mais dans une autre partie de la grande compilation qui est mise sous son nom, le *dharma-sûtra* ou « livre du droit coutumier » (édité et traduit par M. Bühler), et se trouvait ainsi, à la rigueur, en dehors de l'enquête de M. W. Il y a pourtant touché en passant, à propos d'une mention incidente, et je ne puis que regretter d'autant plus qu'il n'ait pas saisi

l'occasion pour s'étendre un peu davantage sur la matière. C'était l'affaire de quelques pages à ajouter aux notes de chapitre 3. Non seulement il eût rendu par là son travail infiniment plus complet, mais il eût été amené peut-être à modifier l'une ou l'autre de ses vues, celle-ci par exemple, qui lui fait présenter la coutume des *sûtras* comme la coutume « hindoue ». A parler strictement, ces traités ne nous donnent que la coutume des brahmanes. Ils en mentionnent et, en bloc, ils en sanctionnent même d'autres à côté d'elle ; mais ils ne les spécifient presque jamais, hors les cas où il s'agit d'indiquer quelle est en pareil cas la conduite à tenir par les brahmanes. A cet égard, nous n'avons pour nous renseigner, en ce qui concerne le passé, que les indices épars dans la littérature, et je ne doute pas que, s'il eût été conduit à les réunir, M. W. n'eût réussi à en présenter une collection très instructive. C'est ainsi qu'il cite à plusieurs reprises le *Kâmasûtra*<sup>1</sup>, et cela avec infiniment de raison. Car ce livre d'une inconscience bestiale n'est pas seulement un *Çâstra* au même titre que les autres, mais il est peut-être de tous le mieux fait, le plus logiquement composé, et certainement un de ceux qui renferment le plus d'observation réelle, non de simple théorie. Or, le *Kâmasûtra* (III, 3) nous apprend (et M. W. en eût certainement fait la remarque s'il en avait eu l'occasion) que, dans le Dêkhan, on pouvait épouser une cousine germaine (la fille de l'oncle maternel), ainsi qu'une jeune fille déjà promise à un autre. Les populations ainsi visées n'étaient certainement pas des demi-sauvages, vivant en dehors de l'hindouisme, et pourtant l'une et l'autre coutume sont aussi opposées que possible à la loi brahmanique. Je ne pense pas non plus qu'il faille simplement les récuser, sous le prétexte qu'elles pourraient bien être

1. M. W. le cite entre autres pour infirmer l'opinion de ceux qui refusent aux Hindous et aux Orientaux en général « la notion de l'amour », tel qu'on l'entend en Occident. La question est de celles où il est facile de débiter beaucoup de vaines paroles, parce qu'elle s'embrouille de toutes sortes d'aspirations plus ou moins creuses. Pour le fond, M. W. a évidemment raison. Le peuple qui a conçu les types de Damayanti, de Sitâ, de Savitrî et de tant d'admirables héroïnes des légendes râjpoutes, a eu certainement une notion très haute et très pure de l'amour conjugal, du moins du côté de la femme, et le personnage de Vasantasênâ, dans le « Chariot d'argile », n'est pas moins probant en ce qui concerne l'amour libre. Le *Kâmasûtra* aurait pourtant fourni à M. W. un indice bien significatif, établissant à cet égard une différence de fait, sinon une différence de notion. Pour ce livre, dont le plan, je le répète, est aussi bien exécuté que bien conçu, il n'y a pas d'amour honnête avant le mariage. Tout ce qui correspond chez lui à ce que nous appelons la cour, est traité au chapitre de la séduction et parmi les préliminaires de l'union irrégulière. On ne courtise pas dans l'Inde « pour le bon motif ».

non aryennes, mais dravidiennes. Elles n'en seraient pas moins « hindoues », et nous sommes placés si loin pour juger de ces choses-là ! M. W. n'est pas d'ailleurs entièrement innocent de toute confusion de ce genre, en ce sens du moins qu'il lui arrive de revendiquer comme essentiellement aryennes des pratiques qui sont à peu près universelles. C'est ainsi qu'avec un peu plus de circonspection, il n'eût pas proposé, p. 76, de voir un emprunt fait à l'Inde dans la coutume observée en Chine de répandre du grain sur les nouveaux époux. Le même usage règne dans les îles du Pacifique et ailleurs encore, chez des peuplades qui n'ont jamais subi d'influences hindoues, et il se pratique non seulement aux mariages, mais aux naissances, à diverses initiations, à la réception d'un hôte, en cas de maladie, et toujours comme un symbole de prospérité, de fécondité, de santé, de bienvenue.

Ces quelques réserves ne sont pas de nature à diminuer en rien le mérite du mémoire de M. W., qui est sous tous les rapports un travail bien fait et que personne ne lira sans y trouver du profit.

---

MAX MÜLLER, *Vedic Hymns, translated. Part I, Hymns to the Maruts, Rudra, Vāyu, and Vāta.* Oxford, Clarendon Press, 1891.  
(Forme le vol. XXXII des *Sacred Books of the East.*)

(*Revue de l'Histoire des Religions*, 1892.)

[322] Il y a toujours du plaisir et du profit à lire un livre de M. Max Müller. Dans celui-ci comme dans les précédents, on se sent en présence d'un esprit largement ouvert, qui embrasse de haut le champ d'un vaste savoir et, sans s'abaisser, sait descendre aux minuties de l'érudition. On y retrouve aussi cette langue souple et brillante, un peu verbeuse parfois, mais toujours claire et séduisante, qu'on admire encore pour elle-même, là même où elle sert de vêtement à une pensée d'une justesse contestable. Je m'imagine pourtant que peu de lecteurs fermeront ce volume sans éprouver un sentiment de désappointement. Et, par lecteurs, je n'entends pas seulement les naïfs qui n'ont pas renoncé à l'espoir de tenir enfin cette « Bible aryenne » dont il leur a été dit de si

belles choses et d'y surprendre l'écho direct des prières de nos premiers ancêtres. Ceux-là ne trouveront jamais leur compte dans une traduction honnête du Rigveda. Je songe plutôt à ceux qui, mieux instruits, savent qu'il faut ici se contenter de profits modestes, mais qui pourtant, au bout d'une attente de vingt années et après tant de variations brillantes exécutées à propos du Rigveda, espéraient peut-être plus de M. Max Müller que ce volume d'une cinquantaine d'hymnes (exactement, quarante-neuf), [323] dont plus de la moitié ou, si l'on retranche les index, plus des deux tiers, sont de la réimpression<sup>1</sup>.

Quand, en 1869, M. Max Müller publia le premier volume de sa « traduction raisonnée » des hymnes du Rigveda<sup>2</sup>, l'accueil fut assez froid ; il y eut même des critiques nettement hostiles ; mais on s'accorda assez généralement à trouver excessive la proportion de tout un volume de commentaire pour douze hymnes, dont aucun ne soulevait de ces difficultés d'ordre général qui ne peuvent pas être traitées en peu de mots<sup>3</sup>. Un très petit nombre seulement, si j'ai bonne mémoire, soutint qu'une traduction devait se justifier par elle-même et n'exigeait au plus que de courtes notes. Sur ce dernier point, il y a longtemps que j'ai profité de la première occasion qui m'en fut offerte, pour me ranger à l'opinion de M. Max Müller<sup>4</sup>. J'estimais alors que, dans la traduction d'un document aussi trouble, la grosse œuvre devait être le commentaire, et je suis encore de ce même avis. Et, à vrai dire, en dépit de quelques

1. Pour les volumes suivants, M. Max Müller passe la main à M. Oldenberg, qui a déjà collaboré à la deuxième partie de celui-ci. L'entreprise, toutefois, ne sera pas privée du bénéfice de sa grande expérience, et l'on peut espérer que la part qu'il s'y réserve sera effective. En tout cas, il ne pouvait mieux choisir que M. Oldenberg pour la continuer et la conduire à bonne fin.

2. *Rig-Veda-Sanhita. The Sacred Hymns of the Brahmans translated and explained by F. Max Müller. Vol. I, Hymns to the Maruts or the Storm-gods.* London, Trübner and Co., 1869.

3. Les difficultés, dans ces hymnes aux Maruts, sont surtout verbales ; elles relèvent principalement du style, qui est heurté et plein d'images, et du lexique, plus rarement de la grammaire. Il s'y trouve un certain nombre d'*ἄπαξ λεγόμενα* et un plus grand nombre de termes dont la signification a dû être très précise, mais nous est maintenant inconnue. Avec tout cela, je ne puis pas les tenir, comme le veut M. Max Müller, pour « les plus difficiles » du recueil. Ils ont ce grand avantage, M. Max Müller l'observe lui-même, qu'on y sait du moins à qui l'on a affaire. Pour moi, s'il me fallait traduire le Rigveda, ce dont Dieu me préserve, j'aimerais encore mieux être aux prises avec l'honnête brutalité de ces Maruts qu'avec les raffinements pleins de mystifications qui enveloppent par exemple les figures d'Agni et de Soma.

4. *Revue critique* du 27 juillet 1872 (*Œuvres*, t. III, pp. 20 et suiv.).

boutades, il semble que ce soit aussi l'avis de tout le monde. De tous ceux qui ont traduit plus ou moins de vers du R̥igveda, de Rosen à Bergaigne et à MM. Pischel et Geldner, qui donc ne s'est pas donné encore plus de peine pour les expliquer [324] au mieux de ses forces ? Wilson a toujours justifié de ses raisons, quand il s'écartait de Sāyana. Benfey et M. Roth lui-même ont discuté parfois longuement leurs traductions partielles, et de plus, ils ont publié, l'un son glossaire, l'autre son dictionnaire. M. Ludwig a ajouté aux deux volumes de sa version quatre volumes de commentaires. Grassmann a même commencé par le commentaire, en donnant son lexique. Il semble donc que M. Max Müller ait plaidé une cause gagnée d'avance en s'efforçant de démontrer à nouveau dans sa nouvelle préface qu'une traduction, pour être sérieuse, doit être une traduction commentée. Le vrai point à établir, mais aussi beaucoup plus difficile à faire accepter, c'eût été de démontrer qu'il était utile, qu'il était convenable, dans l'état actuel des études védiques, après des séries de versions, de monographies, d'index, de lexiques, de grammaires, de réimprimer intégralement, presque sans additions ni changements notables, en y consacrant les deux tiers de son nouveau volume, ce même commentaire dès douze premiers hymnes qui avait soulevé tant d'objections vingt années auparavant.

Car il n'y a pas à le nier : ce qui était disproportionné alors est injustifiable aujourd'hui. Ces longues digressions sur les diverses acceptions d'un mot, doctes et intéressantes par elles-mêmes, mais rarement concluantes et déjà déplacées dans la première édition, ont été pieusement conservées dans celle-ci. Une fois de plus nous voyons défiler les passages où *arusha* signifie « rouge » et *vahni* « le feu », quand il suffisait de référer à ceux où le premier peut être un nom du soleil et le second un nom des Maruts ; et nous retrouvons aux mêmes places ces *lectures* d'ordre varié, comme celle sur le mot *eta*, où il est question de tant de choses parfaitement étrangères au vers expliqué et au R̥igveda en général. Combien il y a dans tout cela de hors-d'œuvre, il suffit, pour en juger, de comparer d'un coup d'œil la partie ancienne du volume avec la nouvelle : dans l'une nous avons 12 hymnes en 258 pages ; dans l'autre, 37 hymnes en 192 pages. Et le nouveau commentaire, où l'auteur s'est borné cette fois à justifier sa traduction, n'est pas pour cela plus pauvre que [323] l'ancien ; à certains égards, pour les références par exemple, il est beaucoup mieux fourni. Car, si

M. Max Müller n'a presque rien retranché de la première édition, il n'y a pas non plus ajouté grand'chose. Quelques trous, dont l'un avait fait scandale, ont été bouchés. Mais la révision aurait pu être plus soigneuse. L'exégèse des dernières années, les travaux surtout dont le dépouillement n'est pas aisé, sont à peine représentés. De ceux de Bergaigne, par exemple, que M. Max Müller recommande pourtant expressément à l'attention des védistes, il n'y a eu d'utilisé que les articles sur le lexique du Rîgveda, qui suivent l'ordre alphabétique. Sauf une observation faite en passant, page 17, nul compte n'a été tenu de la *Religion védique*, pas même pour le long *excursus* sur Aditi et les Âdityas. C'est au point que, n'était le nouveau commentaire où cet ouvrage est mis dûment à profit, on pourrait se demander si M. Max Müller l'a lu. Parmi les additions les plus utiles il faut compter la concordance avec les autres Vedas, qui a été partout ajoutée. Seulement on paraît s'être borné à dépouiller les Index existants, et, quand ceux-ci sont en défaut, il y a beaucoup de chance pour que les indications de M. Müller le soient aussi. C'est ainsi que *RV. I, 114, 7* est aussi *Ath. V. XI, 2, 29* : mais la référence est omise dans l'Index de M. Aufrecht. Quant à aller au delà de ces Index, à chercher dans la littérature ces mentions plus cachées qu'ils ne donnent pas et qui sont accompagnées parfois de curieux fragments légendaires, le traducteur a cru devoir s'en dispenser. Je sais bien et, sur ce point, je suis d'accord avec lui, qu'il n'y a pas grand fond à faire sur ces traditions des Brâhmanas. Mais, si minime qu'en soit la valeur, nous ne sommes pas assez riches pour la dédaigner. Pour moi du moins, ces vieux débris, auxquels je joindrais volontiers les indications rituelles les plus caractéristiques des Sûtras, appartiennent à l'exégèse des hymnes, et j'estime que s'il y a de l'utilité à dire que *RV. I, 165, 3, 4, 6, 8 et 9* se retrouvent dans la *Vâjasaneyi-Saṁhitâ* et dans le *Taittirîya-Brâhmana*, il y en a autant à rappeler que les Aitareyins et les Taittiriyas connaissaient l'hymne entier (ou quelque chose d'approchant) sous le nom de *Kayâcubhîya* (*Ait. Âr. I, 2, 6, 11* ; *T. Br. II, 7, 11, 1* ; le [326] commentaire entend ici le sâman), qu'on se racontait une histoire touchant son origine et son efficacité, et qu'on y avait adapté une mélodie spéciale (*sâman*), dénommée comme l'hymne lui-même, d'après le premier vers (*Tâṇḍ. Br. XXI, 14, 5*), bien que celui-ci, pas plus que les autres, du reste, n'ait trouvé place dans notre recueil du Sâmaveda.

Cet article est déjà d'une longueur inquiétante, et pourtant il me faut encore entrer dans le détail et discuter quelques-unes du moins des objections qui me sont venues à la lecture. Je tâcherai d'être court et suivrai l'ordre même dans lequel les hymnes sont placés dans la traduction.

Je doute fort de l'exactitude du titre donné au premier hymne (X, 121) : « To the unknown God ». Ce dieu n'est nullement inconnu, puisque c'est Hiraṇyagarbha Prajâpati, et je ne pense pas que l'auteur eût répété neuf fois de suite la plaisanterie de demander « quel est ce dieu ? », quand il le décrit si minutieusement et le définit, comme disent les Hindous, « par le nom et par la forme ». Si donc on ne veut pas, avec M. Ludwig, prendre ici *Ka* pour un nom propre, ce qui serait aller un peu loin, le refrain doit, ce semble, être traduit : « A quel dieu (si ce n'est à lui) devons-nous présenter l'offrande ? » L'interrogation a toujours gardé quelque chose de plus libre en sanscrit que dans nos langues modernes. L'hymne perd ainsi un faux semblant de profondeur et de pathos ; mais on fait l'économie d'une absurdité. — Le morceau n'avait du reste rien à faire dans ce volume consacré aux divinités du vent et de la tempête. Mais la traduction, déjà plusieurs fois publiée par l'auteur, était sans doute disponible dans ses cartons. La publiera-t-il encore une fois, quand viendra le tour des hymnes philosophiques ?

I, 6, 1 : *yuñjanti bradhnam arusham  
carantam pari tashushah.*

M. Max Müller maintient sa première traduction : « Those who stand around him while he moves on, harness the bright red (steed). » Mais cette fois le prétendu nominatif *tashushah* est l'objet d'une note, dont l'absence dans la première édition avait fait [327] une impression si pénible. Il ne paraît pas toutefois que l'interprétation soit devenue plus acceptable. M. Max Müller ne pense pas qu'il nous soit permis d'imiter le sans-gêne des exégètes hindous anciens ou modernes, qui sont toujours prêts à prendre un cas pour un autre. Or, des deux cas qu'il cite d'une forme semblable, un seul peut paraître probant, celui de I, 11, 25<sup>1</sup>. Et encore M. Ludwig ne l'admet-il pas, selon moi, avec raison. En

1. Je crois qu'il y en a un troisième dans le volume, pas probant non plus, mais que j'ai omis de noter.

tout cas il ne serait probant qu'à moitié, puisque *abibhyushah* se rapporterait à un autre nominatif le précédant immédiatement, *devâh*, cas où la langue védique se permet certaines libertés. En présence de cette pénurie d'exemples, il faudrait du moins que le sens obtenu à ce prix fût excellent, et il ne l'est pas. L'opposition entre *carantam* et *tasthushah* est perdue : le rejet du sujet à la fin du deuxième pâda, sans autre qualification que celle d' « assistants », serait d'une faiblesse étrange dans cette langue si riche d'épithètes ; enfin dans aucun pays du monde, on n'a jamais attelé les chevaux pendant qu'ils courent. Il est vrai que les autres traductions qu'on a données du passage ne satisfont pas non plus, pas même celle de M. Ludwig, bien que celle-ci frise de près ce qui me paraît être le véritable sens. Encore dans le sanscrit classique, où l'usage des propositions est pourtant bien moins libre, on trouve *pari* avec l'ablatif pour exprimer un mouvement enveloppant continu, mais sans contact. C'est ce qu'il me paraît marquer ici, et je traduis : « Ils attellent le fauve rouge, qui court sans toucher l'immobile (c'est-à-dire le sol) ». Lequel des deux adjectifs du premier pâda fait ici fonction de substantif ? Peut-être ni l'un ni l'autre. M. Max Müller tient pour *arusha* ; le fait que *bradhna*, dans la langue classique, n'a gardé que la valeur nominale et que, dans le Veda même, il a probablement le sens de « cheval », peut-être aussi l'ordre des mots serait plutôt en faveur de celui-ci. De toute façon ils désignent un coursier qui se meut à travers l'espace, sans doute cet étalon qui paraît souvent avec les Maruts et qu'ils font uriner (cf. I, 85, 5 et [328] la note de M. Max Müller), soit qu'il faille entendre par là le soleil, comme le pense M. Max Müller pour le présent passage, soit qu'il s'agisse de la nuée orageuse. Pour le savoir au juste, il faudrait pouvoir le demander à l'auteur, et il a y longtemps que Madhuchandas Vaiçvâmitra est mort.

I, 37, 10 : *kâshthâ ajmeshv atnata*  
*vâçrâ abhijñu yâtave.*

« ... (they) stretched out the fences in their racings ; the cows had to walk knee-deep ». Je ne sais si je me trompe, mais il me semble que le commentaire, en dépit des additions faites à la première édition, reste à côté de la vraie difficulté, qui est dans tout le dernier pâda et pas seulement dans le mot *abhijñu*. Sans doute la traduction de Bergaigne, qui ne donne pas de sens, est inacceptable. Mais il s'agissait pour M. Max Müller de montrer que la

sienne est possible ; que *vâçrâ* peut signifier ici « bétail » sans être au datif, ou que *yâtave* peut avoir le sens causal. Tant que l'une ou l'autre démonstration n'est pas faite, et, en deux pages de commentaire, il n'en est pas dit le traitre mot, nous sommes obligés de rapporter *vâçrâ* ou bien à *kâshthâ*, les « carrières » des Maruts, c'est-à-dire de l'orage, pouvant fort bien être appelées « mugissantes » ; ou, ce qui est plus probable, aux Maruts, à qui il convient encore mieux. Dans ce cas la traduction serait : « Ils ont, dans leurs courses, étendu leurs carrières, les mugissants, où ils ont à cheminer enfonçant jusqu'aux genoux. » Cela peindrait assez bien l'entrée de la mousson, quand le ciel et la terre se confondent sous l'orage et que les plaines arides sont changées en lacs à perte de vue. Encore en sanscrit classique, « étendre leurs carrières » reviendrait à les parcourir. J'accorde pourtant que le premier pâda peut tout aussi bien se traduire : « ils ont tendu (c'est-à-dire ils ont établi au loin) les barrières pour leurs courses. » Quant à *abhijñu*, je pense comme M. Max Müller, qu'à défaut de mieux, le plus sûr est de s'en tenir à l'explication de Sâyaṇa. Serait-il permis d'y voir une expression figurant la position d'un coureur courbé en avant, « au niveau de ses genoux » ? La construction se trouve ainsi remise sur pied. Il [329] est vrai que nous aboutissons à plusieurs traductions entre lesquelles le choix est embarrassant. Mais neuf fois sur dix, si nous voulons être sincères, pouvons-nous faire autrement pour peu que le passage soit difficile ?

I, 64, 7 : *yad âruṇīshu tavishīrayugdhvam* aurait dû être rapproché de I, 85, 4 et 5 : *yad... ratheshvâ... prishatīr ayugdhvam* et *pra yad ratheshu prishatīr ayugdhvam*. « When you have assumed your powers amongst the red flames » ne répond certainement pas à l'image et peut-être non plus à la pensée. Les Maruts « ont attelé leur force impétueuse aux rouges (nuées ?) », comme ailleurs ils attellent leurs antilopes à leurs chars.

I, 85, 1. La comparaison des Maruts à des femmes rivales ne paraît acceptable que si l'on prend *praçumbhante* dans le sens de « se parer, se parer à l'envi ».

I, 85, 5 : *carme' vo' dabhir vy undanti bhūma*.

Ici, au contraire, je ne puis accepter qu'un seul des trois sens que nous offre M. Max Müller. *Carme'va* est en apposition avec le régime et non avec le sujet de *vy undanti*. Ce serait donner une

faible idée de l'orage que de le comparer à une outre ou au filtre du Soma. Le terme ne peut pas non plus être ici la désignation métaphorique du nuage, car ce serait comparer le même au même. Au contraire, on comprend très bien pourquoi la terre est comparée à une peau détrempee plutôt qu'à telle autre substance, par exemple à une étoffe. A la raison indiquée par M. Max Müller, que rien n'est dur et sec comme une peau, on peut ajouter que rien aussi ne peut être plus mou, plus foncièrement trempé ; qu'une peau se lave bien étendue, à grande eau, et qu'une fois mouillée, elle le reste longtemps.

I, 85, 11 : *kāmaṃ viprasya tarpayanta dhāmabhiḥ*.

Dans la première édition, *dhāmabhiḥ* était traduit « with their clans » ; dans la nouvelle, il est rendu par « in their own ways », sans la moindre explication. Je ne reprocherai certainement pas à M. Max Müller d'avoir changé, ici et ailleurs, un mot contre un [330] autre d'un sens parfois très différent, et sans qu'on voie toujours bien quelles raisons l'y ont décidé. Qui s'est essayé sur ces textes, a passé par les mêmes perplexités et a pu constater avec dépit combien de fois l'expression qui tout à l'heure séduisait le plus, cesse de satisfaire sitôt qu'elle est écrite. Mais dans une traduction où l'on s'est engagé à tout justifier, il fallait ici une note, ou du moins un renvoi à la note de page 383, où *dhāman* est discuté. Ce qu'il signifie au juste ici, je ne le sais pas plus que M. Max Müller. Mais je suis sûr que, placé comme il l'est, il n'a pas le sens vague et effacé auquel le traducteur a fini par s'arrêter. Il correspond à *avasā* du pāda précédent, et je ne vois pas pourquoi la signification d' « énergie, puissance extraordinaire », qu'il a gardée dans la langue classique, ne conviendrait pas ici.

I, 86, 5 : *asya çroshanto ā bhuvo  
viçvā yaç carshaṇir abhi  
sūraṃ cit sasrushir ishah*

« To him let the mighty Maruts listen, to him who surpasses all men, as the flowing rain-clouds pass over the sun. » Je ne puis me faire ni à l'image, ni à la façon dont elle serait exprimée. Je ne crois pas non plus à la nécessité, ni même à la convenance du changement de *ā bhuvo* en *ābhuvo*. D'autre part, il est difficile de ne voir au troisième pāda que des accusatifs dépendants de *abhi*. Je crois plutôt que, comme dans le vers précédent, la force des

premiers mots se fait sentir jusqu'à la fin. Je traduis : « Que la terre l'écoute, car il est au-dessus de tous les hommes, (et là-haut) les eaux vivifiantes qui coulent vers (c'est-à-dire qui accompagnent) le soleil. » — Au vers suivant (I, 86, 6); il est peu probable que le même mot *carśhaṇīnām* (bien qu'il puisse être ici du masculin), désigne les Maruts, quand il vient d'être employé pour signifier « les hommes ». La vraie traduction paraît être celle de M. Ludwig.

I, 88, 3. Si *twidyumnāso* désigne réellement les Maruts et non les prêtres, je ne vois d'autre ressource que de le prendre comme un vocatif et de changer les accents en conséquence.

[331] I, 165, 6. La note sur ce vers se rapporte à la première édition, et plus du tout à la nouvelle. Et pourtant elle a été retouchée! Mais elle l'a été sans franchise et, telle qu'elle se présente maintenant, on n'en sort plus. L'explication de *samadhatta*, donnée par M. Roth, paraît aussi juste qu'ingénieuse, pour peu qu'on y mette de la bonne volonté, et il semble que M. Max Müller, tout en y contredisant, l'adopte lui-même à une nuance près, en traduisant maintenant « when you left me alone ».

I, 165, 9. La citation qui termine la note 3 sur ce vers, n'a rien à faire ici, puisqu'il s'agit d'un *même* individu avant, pendant et après la naissance. Le cas échéant, nous nous exprimerions absolument de même.

I, 165, 15. Ce vers, qui termine aussi les trois hymnes suivants, aurait d'abord dû être traduit partout de la même façon. Ensuite, il est évident qu'après le deuxième hémistiche, il y a un point, comme M. Max Müller l'avait bien senti dans la première édition. Pour le troisième pāda, l'énigme paraît avoir été résolue par M. Geldner dans *Vedische Studien*, p. 277. Reste le quatrième,

*vidyāme 'śhaṃ vṛijanaṃ jiradānum,*

dont le sens général est clair, mais qui n'en est pas moins embarrassant avec ses trois accusatifs dont les genres paraissent en conflit. M. Max Müller traduit : « May we have an invigorating autumn, with quickening rain. » Ce n'est peut-être pas la meilleure façon de sortir d'embarras. Quand les poètes védiques demandent des années de vie, ils ont soin de les demander au pluriel. Ensuite si *isha* est devenu un nom de l'automne, c'est apparemment par métaphore et parce qu'il existait déjà comme doublet de *ish* et avec la même signification de : « nourriture, abondance »,

de même qu'à côté de *úrj*, nous avons *úrja*. Alors pourquoi, si l'accentuation paraît une difficulté insurmontable, ne pas admettre directement ce doublet et aller chercher une acception secondaire et peu vraisemblable ? J'eusse désiré aussi que M. Max Müller, qui est d'ailleurs si prodigue d'exemples, en eût cité quelques-uns où *vrjana* signifie « invigorating ». Il se contente de l'affirmer, en [332] renvoyant à la page xx, où il y a bien une référence, mais qui ne nous aide en rien. Grassmann admet un *vrjana* substantif masculin (il en admet même deux), avec le sens de « force ». Ludwig, dans ces cas, oscille entre « fort » et « force », et c'est à ce dernier sens qu'il s'arrête ici. Dans la plupart de ces passages, le mot implique quelque chose d'hostile et de redoutable. Aussi les commentateurs indigènes, quand ils le prennent comme un adjectif, sont-ils toujours prêts à l'expliquer par *vrjana*, *varjaníya*. Et, de fait, parmi les cas où *vrjana* n'a pas le sens ordinaire de « parc à bétail, pâturage » (cas où il est du neutre), il en est à peine un ou deux très obscurs, où le sens de « invigorating » pourrait convenir, aucun où il s'impose, tandis que celui de « force » se recommande dans plusieurs. S'il me fallait absolument traduire ce rébus, je dirais : « Puissions-nous obtenir l'abondance et une vigueur intarissable. » — Cet hymne 165 est un dialogue dont la distribution entre les interlocuteurs n'est pas bien claire pour nous, sans doute parce que les particularités de la mise en scène et, selon la supposition de M. Oldenberg, des récits en prose qui l'accompagnaient, se sont perdues ou ne nous sont parvenues qu'à l'état d'écho lointain et affaibli. On peut trouver à redire à la façon dont M. Max Müller fait la part de ces interlocuteurs ; mais, à côté de sa distribution, il a nettement indiqué celles qui ont été proposées par d'autres et ce qui peut être dit en leur faveur. Par contre, la façon dont il a traité la question d'auteur paraît molle et embarrassée. Ici, il semble en effet que nous soyons en droit de tailler davantage dans le vif. L'hymne (ainsi que les suivants jusqu'à la fin du maṇḍala) est attribué, par la tradition, à un personnage absolument mythique, Agastya, en vertu sans doute d'une ancienne légende qui lui fait jouer un rôle à l'occasion de ce dialogue. Nous n'avons pas de raisons pour repousser la légende ; car, plus loin (I, 170), Agastya est bien réellement un des interlocuteurs dans des circonstances très semblables. Mais nous ne sommes pas obligés pour cela de lui accorder une part quelconque dans la composition de l'hymne, pas plus

que nous ne l'accorderons à Indra et aux Maruts, que l'Anukramani nomme au même titre comme auteurs. Pour nous, l'auteur de [333] ces hymnes 165-168, qui sont en quelque sorte signés, ne peut être que Mândârya Mânya, qui se nomme chaque fois à la fin et qui, lui, ne paraît avoir absolument rien de mythique.

Le commentaire de M. Max Müller est avant tout philologique ; à l'occasion pourtant, il touche à des questions d'archéologie. C'est ainsi que, dans une longue et savante note, p. 58, il essaye d'établir qu'à l'époque de la composition des hymnes védiques, la Sarasvati ne se perdait pas encore dans le désert et atteignait la mer. Le simple fait que la perte de cette rivière, le *Vinaçana* si fameux plus tard, n'est pas mentionnée dans l'ancienne littérature, n'aurait rien de surprenant. La disparition se fait insensiblement et elle a pu fort bien n'attirer l'attention qu'après que la rivière, pour une raison ou pour une autre, eût acquis son renom de sainteté. Mais les hymnes assurent formellement que, de leur temps, la Sarasvati allait jusqu'à la mer. Ceci encore serait à la rigueur acceptable. Il suffirait probablement d'une légère modification du climat (et il y a de nombreux indices que celui du Penjâb s'est asséché) pour que la Sarasvati unie au Gaggar pût, temporairement du moins, à l'époque des crues, rejoindre l'Indus par d'anciens lits encore en partie visibles. La difficulté commence quand les hymnes nous décrivent leur Sarasvati comme un fleuve de premier ordre, comme le plus grand fleuve. Ceci, même en faisant la part très large à l'exagération, *notre* Sarasvati n'a jamais pu l'être, depuis que l'Inde est l'Inde. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter les yeux sur une carte : le bassin de réception de la Sarasvati actuelle est très petit et, quelque grands que l'on suppose les changements climatériques, la rivière n'a jamais pu être que plus ou moins torrentueuse, séparée, comme elle l'est, de tout contact avec les neiges éternelles. Aussi a-t-on bien vite supposé que, dans ces passages du moins, ce nom signifiait un tout autre cours d'eau, probablement l'Indus. M. Max Müller pourtant ne s'arrête pas à ces scrupules : il pense pouvoir démontrer qu'à l'époque des hymnes, la Sarasvati actuelle « était un fleuve aussi puissant que le Satlej », qui prend sa source sur le revers tibétain. Quand cette démonstration sera faite, nous saurons que la littérature védique remonte pour le moins (334) à la première époque glaciaire, et que les siècles sont à compter pour elle comme on les compte en géologie. Vaudra-t-il alors

encore la peine d'établir que l'hymne à Hiranyagarbha date de plus de 1000 ans avant notre ère (p. 6), et ne serait-ce pas une sorte de blasphème de supposer que le recueil des Vâlahkilyas pourrait bien, après tout, être contemporain du bouddhisme (p. xxii) ?

Mais il est temps que je finisse et que je me résume. Après les observations qui précèdent et qui ne sont que des spécimens, je n'ai plus à dire que, selon moi, il y a dans ce volume un peu trop de programme, de décor et de façade ; qu'au moment de prendre officiellement congé du Rîgveda, l'auteur n'a pas assez résisté à la tentation de faire du vieux-neuf ; qu'il y a par-ci par-là dans son œuvre des traces d'improvisation et que les différentes parties n'en ont pas toujours été soigneusement raccordées ; qu'on y trouve du superflu et qu'il y manque parfois le nécessaire ; enfin que la promesse de discuter les moindres difficultés, de rendre raison de chaque mot douteux, n'a pas été entièrement tenue, en partie parce qu'elle ne pouvait pas l'être. Le tort ici à été de promettre, et de promettre avec une certaine emphase. Mais, ces réserves faites, et il fallait qu'elles fussent faites, je n'hésite pas un instant à reconnaître que cette traduction, si elle n'est pas unique de son espèce, si elle n'inaugure pas une méthode nouvelle, n'en doit pas moins être placée très haut parmi les tentatives faites jusqu'à ce jour pour expliquer le Rîgveda. Un linguiste, un philologue, un védiste de la valeur de M. Max Müller, se fût-il borné à vider ses cartons, ne pouvait pas n'en pas faire sortir une infinité de bonnes choses. Les observations utiles, les trouvailles heureuses, les fines remarques abondent dans ce livre et, d'un bout à l'autre, on sent qu'il repose sur une longue et riche expérience. Une des qualités maîtresses est la clarté : le traducteur ne laisse jamais dans le doute, ni sur ce qu'il croit être le sens, ni sur la façon dont l'auteur s'y serait pris pour l'exprimer ; et cela autant qu'un étranger peut en être juge, dans un anglais excellent. Une autre qualité, est une sage défiance des innovations révolutionnaires. Il est si facile d'inventer du [333] neuf pour le Veda où si peu de choses sont absolument certaines ! M. Max Müller a su résister à cette tentation, et l'on ne trouvera pas chez lui de ces témérités qui déparent parfois les *Vedische Studien*. Lui, un linguiste qui a fait tant de fois preuve de sa dextérité à manier l'étymologie, il a vu nettement que les problèmes ici étaient avant tout d'ordre philologique, et que la pre-

mière condition pour les résoudre était la parfaite connaissance, le sentiment délicat du langage védique. Et, s'il a montré peu de goût à faire table rase de ce qui paraît provisoirement acquis pour y substituer ses propres hypothèses, ce n'est pas par une confiance exagérée en la solidité de ces résultats. Il a au contraire le sens très net des incertitudes de toutes sortes qui planent sur ces vieux textes, et le nombre de fois où il déclare que sa traduction est seulement « tentative », une sorte de pis aller à défaut de mieux, permet de croire que ce doute s'étend chez lui à plus d'un autre passage où il ne l'a pas formellement exprimé. Sous ce rapport, son livre est d'un bout à l'autre une leçon à l'adresse de ceux qui débitent les idées du Veda comme une monnaie courante et, n'y eût-il que cette leçon, qu'il serait le bienvenu. Une portion notable de ces vieux chants est en effet du non-sens pur, qu'elle le soit devenue pour nous, à cause de notre ignorance ou par l'effet des vicissitudes auxquelles est soumise toute longue tradition, ou bien, comme je le suppose en beaucoup de cas, qu'elle l'ait toujours été. Possesseurs supposés d'une science transcendante, marchands en crédit de toutes sortes de secrets et de mystères, et pourtant mal en fonds de leur marchandise, les rishis ont fait de leur mieux : ils se sont habitués à jouer avec les mots. De là ce que j'appellerais la charlatanerie du Veda. Leur formules préférées, ces formules qui ont fait tant de mal à Bergaigne et qui, à première vue, peuvent paraître en effet le noyau le plus solide de leur jargon, sont peut-être la partie dont il faut se défier le plus. Notre science occidentale, avec son habitude de tout prendre au sérieux et ses méthodes de précision, paraît bien pesante quand elle s'acharne « gründlich », honnêtement, minutieusement sur ces obscurités que leurs auteurs mêmes seraient probablement embarrassés de nous expliquer, s'ils revenaient à la [336] vie. Mais, même cette partie dont l'interprétation paraît à jamais désespérée, une fois défalquée, il reste encore une très grosse masse où nous n'avons la plupart du temps que le choix entre des à-peu-près. Il y a là plus qu'il n'en faudrait pour décourager ceux qui n'aiment pas précisément passer leur vie à jouer à pile ou face, s'ils n'étaient pas soutenus par l'espoir de trouver par-ci par-là quelques miettes, quelques lueurs qui leur permettent de mieux entrevoir les origines du livre et le milieu dans lequel il s'est formé.

Le volume de M. Max Müller se termine par trois excellents

Index : 1° un Index des mots qui figurent dans les hymnes traduits ou dont il est traité dans les notes, Index qui a été commencé par M. Thibaut et achevé par M. Winternitz ; 2° la liste des passages védiques discutés ; 3° un relevé bibliographique très complet des travaux dont le Rîgveda a été l'objet jusqu'à ces derniers temps.

---

Maurice BLOOMFIELD. *The Kauçika-Sûtra of the Atharva-Veda, with Extracts from the Commentaries of Dârila and Keçava* (forme le volume XIV du *Journal of the American Oriental Society*). New Haven, 1890. — LXVIII-424 pp. in-8.

(Revue critique, 4 juillet 1892.)

[1] Je suis fort en retard avec cette excellente publication de M. Bloomfield. Je ne puis plus déceimment l'annoncer après plus de deux ans qu'elle est entre les mains de tous les védistes ; mais j'ai le devoir de dire ici tout le bien que j'en pense. Sous ce rapport du moins, le livre n'aura pas perdu à attendre, car il est de ceux qui n'ont rien à craindre du temps et dont la valeur ne s'apprécie bien qu'à l'usage.

Il y a plus de trente ans déjà, M. Weber avait attiré le premier l'attention sur le *Kauçikasûtra*<sup>1</sup>. Depuis, il y était revenu à diverses reprises, notamment dans ses additions au mémoire de E. Haas sur le rituel du mariage chez les Hindous<sup>2</sup>, et dans sa traduction du III<sup>e</sup> livre de l'Atharvaveda<sup>3</sup> où il avait, le premier aussi, signalé l'importance du commentaire de Dârila. Plus tard encore, quand déjà l'on savait que M. B. préparait une édition complète du Sûtra, et en grande partie d'après ses indications, MM. A. Florenz<sup>4</sup> et J. Grill<sup>5</sup> avaient pu faire usage des mêmes sources. Mais, plus que

1. *Zwei vedische Texte über Omina und Portenta*. Mémoires de l'Académie de Berlin, 1858. Contient le texte et la traduction du livre XIII du Sûtra.

2. *Die Heirathsgebräuche der alten Inder*. Indische Studien, V, 1862. Contient le texte et la traduction du livre X du Sûtra.

3. *Drittes Buch der Atharvaveda-Saṃhitā*. *Ibidem*, XVII, 1885.

4. *Das sechste Buch der Atharva-Saṃhitā*. Göttingen, 1887.

5. *Hundert Lieder des Atharva-Veda*. 2<sup>e</sup> Auflage. Stuttgart, 1889.

personne, M. B. lui-même avait contribué à tenir l'attention en éveil par de précieuses monographies basées sur les documents qu'il avait sur le métier, et publiées par lui dans les *Proceedings* et dans le *Journal* de la Société orientale américaine, ainsi que dans l'*American Journal of Philology*<sup>1</sup>. Aussi l'édition qu'on [2] savait en de si bonnes mains, était-elle attendue avec impatience. Et cette attente a été pleinement satisfaite. On espérait beaucoup de M. B., on a obtenu plus qu'on n'espérait. Non pas que toutes les parties du livre soient également intéressantes; mais parce que tout y est traité avec le même soin et que, dans ce volume compact de près de 500 pages, il n'y a pas une trace de négligence ou de lassitude.

La publication de M. B. comprend : 1° une courte Préface, suivie d'une longue Introduction, sur laquelle je reviendrai tout à l'heure ;

2° Le texte du Kauçikasûtra établi à l'aide de tous les manuscrits connus, tant en Europe qu'aux Indes, au nombre de 8, à ne compter que ceux qui donnent le texte simple, et d'une vingtaine, si on y ajoute ceux qui contiennent en outre les commentaires ou d'autres traités concernant la matière (*kalpas, pariçishṭas, paddhatis*), que M. B. a tous mis à contribution. Les variantes et les indications utilisables fournies par ces diverses sources sont soigneusement notées au bas de la page, où se trouve aussi l'identification des *mantras* cités dans le Sûtra ;

3° Les extraits des commentaires de Dârila et de Keçava. Le premier seul est un commentaire proprement dit ou *bhâshya*, expliquant les mots et les choses et suivant le texte pas à pas. Malheureusement, dans les trois manuscrits connus, qui paraissent être des copies d'un même original, il s'arrête à la fin du chapitre XLVIII (le Sûtra en compte 141), bien que Keçava, l'autre commentateur, cite encore plusieurs fois Dârila<sup>2</sup> au cours des chapitres suivants. La découverte d'un exemplaire complet de ce commentaire serait d'un

1. Ces *Contributions*, qui en sont aujourd'hui à leur IV<sup>e</sup> numéro, ont été déjà examinées dans cette *Revue* et sans doute le seront encore par un autre de nos collaborateurs. Je n'ai donc pas à en parler ici. Je dirai seulement que, dans leur cadre restreint et avec leurs proportions modestes, elles sont, à mon avis, ce qui s'est fait de mieux dans ces derniers temps et de plus convaincant sur le domaine de l'exégèse védique.

2. Tout ce qu'on sait de Dârila, c'est qu'il était arrière-petit-fils de Vatsaçarman, qui paraît avoir été un personnage de grande autorité parmi les Atharvavedins. Deux autres commentateurs qu'on trouve parfois mentionnés, Bhava et Rudra, n'ont probablement pas composé, au jugement de M. B., des *bhâshyas* proprement dits, bien qu'ils soient qualifiés de *bhâshyakâra*.

prix inestimable pour l'interprétation de l'Atharvaveda, et il n'est pas absolument impossible qu'elle se fasse encore chez l'un ou l'autre des peu nombreux Atharvavedins qui subsistent dans l'Inde occidentale, la patrie probable de Dârila. Mais c'est là un espoir dès maintenant bien faible et qui va diminuant avec chaque journée qui s'écoule. Le commentaire de Keçava, qui est complet, n'est pas un *bhâshya*, mais une *paddhati*, c'est-à-dire moins une glose qu'une exposition plus ou moins indépendante du rituel selon le Kauçikasûtra. Par cela même il est moins instructif que le fragment de Dârila, malgré ses citations plus nombreuses<sup>1</sup> et témoignant de lectures étendues. De l'auteur, on ne sait rien<sup>2</sup>, sinon qu'il est plus récent que Dârila, qu'il cite. [3] Pour cette *paddhati*, M. B. n'a eu qu'une copie du seul exemplaire connu, mise à sa disposition par M. Shankar Pandurang Paṇḍit. Pour qui sait combien les manuscrits de commentaire sont en général defectueux, il est bien évident qu'avec cette pénurie de documents (pour Dârila aussi les sources se réduisent en somme à un unique manuscrit), il ne pouvait être question de restituer un texte critique de ces gloses. Aussi M. B. s'est-il borné à faire entre parenthèses les corrections qu'il a jugées indispensables, laissant, quant au reste, les textes parler pour eux-mêmes. Et, en ceci, il a agi d'autant plus sagement qu'il y avait un danger presque inévitable à vouloir corriger. Les explications des deux commentateurs, bien qu'elles soient basées sur une tradition incontestable, sont souvent fort obscures, et il est difficile, dans bien des cas, de se représenter nettement les pratiques étranges qu'ils décrivent. De plus, ils font usage, Dârila surtout, de cette langue des spécialistes qui ne se piquent pas d'élégance, langue pleine de négligences, d'incorrections, de termes vulgaires à peine déguisés sous leur costume sanscrit. Sans la connaissance parfaite des dialectes modernes et de leurs variétés locales, sans l'assistance surtout d'un Atharvavedin bien au courant de ses pratiques traditionnelles, il était difficile de recourir ici à la critique conjecturale

1. Comme pour le reste des documents qu'il a mis en œuvre, M. B. a réussi à identifier la plupart de ces citations. Sous ce rapport aussi, l'édition est digne de servir de modèle.

2. A la fin de son commentaire sur le chapitre XLIX (p. 353), il mentionne le roi Bhojadeva de Mâlava et une conjuration magique lancée par un certain Upâdhyâya Kaviçvara contre un conquérant musulman, le Turushka Mahumada, qui pourrait bien être Mahmoud de Ghazni. Mais c'est peu de chose que d'apprendre que Keçava est postérieur au commencement du XI<sup>e</sup> siècle. L'extrait de ce passage aurait dû être plus complet.

sans dépasser la mesure. M. B. a fait tout le possible et, avec un tact louable, il n'a pas essayé d'aller au delà<sup>1</sup>. Je lui ferai pourtant un reproche, à tout hasard, n'ayant aucune connaissance directe des originaux. Il me semble que la répugnance à donner un texte absolument corrompu lui a fait parfois trop écourter ses extraits, et qu'il est tels cas embarrassants où une ligne, quelques mots de plus, fussent-ils à peu près inintelligibles, auraient pu tout de même contenir quelque indice qui aurait permis d'entrevoir la solution. Je me bornerai à un seul exemple. Au chapitre XLIX, où il est question de certaines conjurations magiques dites *udakavajra*, « foudres d'eau », un de ces foudres, celui du sûtra 18, est lancé à propos d'un navire qui sombre. S'agit-il de sauver un navire ami en péril, ou de couler à fond un navire ennemi? Le *mantra* employé fait supposer l'un tandis que le caractère général de ces conjurations est plutôt en faveur de l'autre. Peut-être le commentaire de Keçava, s'il avait été donné complètement, nous aurait-il fixés à cet égard. Et, comme j'en suis à l'article des reproches, j'en ferai de suite un deuxième à M. B., et ce sera le dernier. Les extraits de Keçava sont donnés à la suite du texte, en appendice. Mais les gloses de Dârila ont été mises avec les notes, au bas des pages, déjà suffisamment encombré sans cela, où elles viennent s'ajouter aux variantes, aux corrections, [4] aux identifications des mantras, aux renseignements empruntés à d'autres traités sans compter les parenthèses dont elles sont pourvues pour leur propre compte. Il en résulte un grand embarras de sigles et de renvois et une sorte de fourré touffu qui rend la lecture très pénible. Je me demande ce qu'a dû être le travail de la correction et comment, malgré cela, M. B. a pu arriver à un résultat aussi irréprochable. Il semble qu'il n'y ait presque pas de fautes dans cette confusion<sup>2</sup>, et les notes paraissent aussi correctes que le texte;

4° Les Index, au nombre de quatre : A, noms propres et termes techniques ; B, désignations techniques des mantras et groupes de mantras ; C, liste alphabétique des mantras et des formules autres que les vers régulièrement cités de l'Atharvaveda, qui sont recueillis dans l'Index suivant. Cette liste est accompagnée d'une vérité-

1. Je n'ai noté qu'un petit nombre de cas où je suis tenté de lire autrement que lui. Ainsi p. 334, l. 14, je doute fort du mot *vâsapaidva*. Je sépare : « ... *citrito vâ sapaidva ity ucyate* ».

2. P. 173, note 16, le renvoi est à Ath. V. XII, et non XIII. La même correction est à faire aux endroits correspondants de l'Index D.

ble concordance ; D, Index des citations ou des passages parallèles rangés par ouvrages, qui se rencontrent dans le Kauçikasûtra et dans les notes. Tout cela est complet, correct, parfaitement pratique, et telle entrée qui ne tient pas une ligne représente parfois un long travail.

Dans l'Introduction, à laquelle je reviens pour finir, M. B. a discuté, avec une compétence et un tact admirables, les diverses questions que soulève le Kauçikasûtra et la littérature rituelle de l'Atharvaveda. Sans lâcher la bride à l'hypothèse ni s'engager dans des discussions insolubles, il a poussé son enquête aussi avant qu'il s'est senti sur un terrain solide. En s'appuyant uniquement sur des faits positifs, palpables et en quelque sorte matériels, il a distingué les diverses couches encore reconnaissables des matériaux qui sont entrés dans la composition du sûtra, et il a mis en pleine lumière le caractère original, solide, authentique du noyau le plus ancien, les chapitres VII-LIII, qui sont le vrai manuel de ces vieux conjureurs et n'ont aucun de ces traits d'emprunts qui décèlent dans le reste de cette littérature autant de pastiches des livres rituels des autres Vedas. Je ne sais si je me trompe ; mais il me semble que les résultats de cette étude de M. B. ne sont pas en faveur de l'opinion assez commune qui passe condamnation si légèrement sur l'Atharvaveda, comme le plus jeune des Vedas ou, plutôt, comme une sorte d'intrus, qui n'aurait conquis le rang de Veda qu'à l'époque classique<sup>1</sup>. Si l'on entendait simplement dire par là que l'Atharvaveda a reçu le complément de son uniforme védique d'après le modèle formé d'abord pour les autres Vedas, en qui se résumait la tradition des sacrifices les plus solennels, la proposition serait parfaitement acceptable. Comme à ceux-ci, il fallut, un jour, à ce recueil de sorcellerie, avoir un rituel embrassant [3] l'ensemble de la vie brahmanique, c'est-à-dire un *grihyasûtra* et un *kalpasûtra* précédés d'un *brâhmana* taillé tant bien que mal sur le commun patron. Comme eux, il dut rentrer dans les attributions d'une classe spéciale de prêtres, et, comme il en restait juste une seule de disponible, on en fit le Veda du *brahman*. Mais à l'époque tardive où s'accomplit ce travail, les formules elles-mêmes et les pratiques dont elles relèvent, avaient déjà une longue histoire. Elles avaient été admises en partie

1. Les expressions encore en usage aujourd'hui et qui parlent de « trois Vedas », d'un « triple Veda », n'autorisent rien de semblable. Elles disent simplement que le Veda se compose de *ric*, de *yajus* et de *sâman*, et elles n'excluent nullement l'Atharvaveda, qui contient des *ric* et quelques *yajus*.

dans les autres recueils, et tout ce qui concerne dans ceux-ci les *kāmyeshṭis*, c'est-à-dire ces offrandes accessoires qui, dans les grands sacrifices, ont pour objet un vœu particulier du sacrificateur, est profondément pénétré de leur esprit. En tout cas, aucun témoignage précis ne nous autorise à considérer les pratiques de ce Veda comme une source impure qui serait venue corrompre un jour les eaux limpides de la religion védique, ni imaginer une époque où les redoutables mantras des Atharvans et des Bhrigus auraient été tenus en mépris. Ce qui est vrai et, du reste, aisément explicable, c'est que la tradition de l'Atharvaveda a été entourée de moindres garanties que celles des autres recueils, du R̥igveda surtout, et cela, non seulement quant au texte, mais aussi quant aux pratiques. Tandis que les grandes cérémonies ont pris de bonne heure une forme qui n'a plus guère varié, il était dans la nature de celles-ci de changer sans cesse, tout en retenant fidèlement certains traits essentiels. De ces changements, on voit encore la trace dans les deux commentaires publiés par M. B. Il n'est pas rare, en effet, que Dārila et Keçava, qui ne paraissent pourtant, ni l'un ni l'autre, être très anciens, et qui appartenaient certainement à la même école, décrivent sous la même rubrique des pratiques fort différentes. Mais cet état flottant de la tradition des Atharvavedins ne doit pas nous empêcher de reconnaître dans les parties les plus originales des textes publiés par M. Bloomfield, des matériaux aussi anciens pour le fond que tout ce que l'Inde nous a laissé, plus anciens en un certain sens que le reste de la religion védique et qui ne paraissent plus jeunes que parce qu'ils sont plus vivaces et qu'ils lui ont survécu.

---

Sylvain LÉVI. **Le théâtre indien.** Thèse présentée à la faculté des lettres de Paris. Paris, Émile Bouillon, 1890. — xv-432-126 pp. in-8.

(*Revue critique*, 10 octobre 1892.)

[183] Le premier et aussi le dernier travail d'ensemble sur la littérature dramatique de l'Inde, les *Select Specimens of the Theatre*

of the Hindus de H. H. Wilson, est de 1827<sup>1</sup>. C'est assez dire qu'avec tous ses mérites, l'ouvrage était depuis longtemps devenu insuffisant<sup>2</sup>. Les documents de toutes sortes se sont prodigieusement accumulés dans l'intervalle de ces soixante années, et le moyen âge hindou, qui appartenait presque entièrement à la légende, a été peu à peu conquis à l'histoire. C'est donc une véritable et grande lacune que M. Lévi s'est proposé de combler, et il a exécuté son dessein de façon à satisfaire les plus difficiles. Les sources, même éloignées et indirectes, ont été recherchées, étudiées, interprétées, parfois précisées avec le soin le plus louable. Sous ce rapport, le travail n'est pas seulement au courant d'une façon générale; comme un bon livre de compte, il est au jour pour l'instant précis où il a été publié<sup>3</sup>. La masse des documents ainsi mis à contribution est très considérable, et je ne sais ce qu'il faut admirer le plus, de l'industrie de M. Lévi à les réunir et à les contrôler, ou de l'aisance avec [186] laquelle il a su les manier. Les erreurs de détail, les lapsus mêmes sont infiniment peu nombreux au milieu de cette multitude de faits<sup>4</sup>. En même temps, le livre est aussi littéraire que savant; d'un bout à l'autre, il est écrit avec un entrain et une verve qui triomphent parfois des embarras de la technique la plus rebutante.

M. L. a divisé son travail en deux parties : il en contient en réa-

1. Réimprimé en dernier lieu en 1891, dans les *Œuvres* (non, comme il est dit p. 5, dans les *Œuvres complètes*, il s'en faut de beaucoup) de H. H. Wilson.

2. M. Lévi, tout en signalant certaines méprises de Wilson, a rendu plus d'une fois pleine justice à ses rares mérites. Une de ses appréciations pourtant renferme un mot malheureux; c'est quand il lui reproche, p. 2, avec toutes sortes d'euphémismes, le manque d'une « méthode vraiment scientifique ». Wilson, de parti pris, n'a voulu ni épuiser la matière, ni traduire littéralement. Cela suffit-il pour n'être pas « scientifique »? Pour le reste, sa méthode est absolument celle de M. Lévi, s'entourer de documents et essayer de les interpréter le mieux qu'on peut. La recommandation, un peu plus loin, p. 9, de l'*Indian Wisdom* de M. Monier Williams fait contraste avec cette sévérité.

3. A une exception près (importante, il est vrai), p. 165 et Appendice, p. 35 : l'hypothèse de Fergusson sur l'origine de l'ère Saṃvat était ruinée dès 1890.

4. P. 18, M. Hall a parfaitement indiqué sa source pour placer Devapāni avant 1656 A. D. Cette source est le *Catalogue d'Oxford*, p. 135, où M. Aufrecht a fait le premier la remarque, répétée ici même par M. Lévi, que Devapāni est cité dans le commentaire de Rūṅgaṅaṭha sur *Vikramorvaṅi*, lequel commentaire est daté de 1656. Cf. maintenant Aufrecht, *Florentine Sanskrit Manuscripts*, n° 444. — P. 19 : Le roi Pratāparudra d'Orissa est du xvi<sup>e</sup> siècle, non du xiv<sup>e</sup>. C'est sous un homonyme du xiv<sup>e</sup> siècle, le Kākatīya de Devagiri et Varāṅgal, Pratāparudra II, que fut composé le *Pratāparudhīya*. — Appendice p. 46; qu'est-ce que ce Gangadāsa « roi d'Ahmedābād »? Les noms de Pratāpadeva et Mallikārjuna nous reporteraient au xiii<sup>e</sup> siècle; Ahmedābād n'a été fondé que deux siècles plus tard, et n'a échappé aux Musulmans qu'à l'avènement des Mahrattes.

lité trois, que je vais passer en revue le plus brièvement qu'il me sera possible.

La première partie est consacrée à l'exposition de la doctrine dramatique des Hindous, d'après les meilleures sources, le *Daçarûpa* et le *Sâhityadarpaṇa*, avec des références au *Nâtyaçâstra* de Bharata et à plusieurs autres ouvrages techniques, tant traités originaux que commentaires, et d'amples renseignements historiques et bibliographiques sur cette branche si touffue de la littérature. Cette exposition est complète, à l'exception de la théorie de l'émotion ou du plaisir poétique, théorie qui n'est pas particulière au drame et qui, du reste, avait déjà été traitée d'une façon spéciale par M. Regnaud, et elle a été placée par M. L. en tête du livre, afin de faire mieux ressortir le parfait accord qui n'a jamais cessé de régner chez les Hindous entre la doctrine et la pratique du théâtre. Cet accord, on l'avait déjà constaté, mais c'est un des grands mérites de M. L. de l'avoir mis si complètement en lumière. Distinction des genres dramatiques, conventions scéniques, nombre et caractères des personnages, mœurs dramatiques, texture des pièces, incidents et éléments de l'action, tout, jusqu'aux détails de style, est rigoureusement prévu et réglé d'avance, et a été tout aussi rigoureusement appliqué. Car cette législation minutieuse est antérieure à toutes les pièces qui nous sont parvenues, et, dans les chefs-d'œuvre mêmes, où l'on est si tenté de voir le libre épanouissement de la fantaisie, il faut relever avant tout la scrupuleuse conformité aux prescriptions. Tout cela est très vrai, et la critique devra en tenir grandement compte : à l'avenir, il ne sera plus permis, par exemple, de douter, comme on l'a fait parfois, comme j'ai eu le tort jadis de le faire ici moi-même<sup>1</sup>, de la tradition qui attribue Çakuntalâ et Malavikâgnimitra au même auteur, simplement parce que les mœurs et aussi le genre d'esprit et d'inspiration dans [187] les deux pièces sont absolument différents. Je me demande pourtant si, en poursuivant dans le détail la confirmation de sa thèse si juste dans les lignes générales, M. L. ne s'est pas fait quelque illusion. A chacune de ces prescriptions, outre l'exemple qu'en donne le *Daçarûpa*, il a joint, autant que possible, un exemple tiré par lui-même de Çakuntalâ. Comme explication des préceptes, cela est excellent; mais neuf fois sur dix on ne voit pas ce que cela peut prouver en faveur de cette conformité.

1. - *Rev. crit.* du 10 août 1872 (*Œuvres*, t. III, pp. 23-29).

C'est que la plupart de ces règles et de ces distinctions, toutes minutieuses qu'elles paraissent, sont en réalité très vagues, parce qu'elles sont tout empiriques et qu'elles n'ont rien ou presque rien de rationnel. Sans chercher longtemps, on leur trouverait des exemples tout aussi appropriés chez Racine ou chez Shakespeare que chez Kâlidâsa.

Cette observation m'amène à en faire une autre. Je crois que M. L. a pris cette théorie un peu trop au sérieux. Plus que toute autre doctrine peut-être, la rhétorique et la poétique sont exposées à verser dans l'abus des recettes et, comme celles-ci portent sur ce qu'il y a de plus libre et de plus spontané, le don de l'invention et le talent, l'abus ici tourne bien vite au ridicule. Les Grecs, avec tout leur esprit et toute leur philosophie, n'ont pas toujours su éviter cet écueil ; les Hindous s'y sont échoués en plein<sup>1</sup>. M. L. l'a bien vu et en plus d'un endroit, il fait observer combien ces théories sont artificielles et parfois insignifiantes ; mais il semble ne pas s'en être toujours assez souvenu. Il lui arrive même d'en trouver l'ensemble harmonieux. A cet égard, mon impression est tout juste l'opposé : elles me paraissent incohérentes au suprême degré. A côté de principes généraux qui dénotent une véritable compréhension des choses et qui pourraient être féconds, on retombe sans cesse dans l'illogique et dans le puéril. On dirait vraiment un rejeton vigoureux et plein de sève, transplanté du dehors dans une terre ingrate et y avortant misérablement. Si bien que, si d'autres çâstras ne montraient pas la même infirmité en quelque sorte congénitale, je verrais dans ce manque perpétuel d'équilibre une raison des plus fortes contre l'originalité du drame et de la dramatique hindous. Cette indulgence de M. L., selon moi, excessive est surtout sensible aux endroits où la théorie est tellement superficielle et en quelque sorte en dehors des choses, qu'elle en devient inintelligible. Dans ces cas M. L. n'en continue pas moins à traduire ses autorités, comme si elles continuaient, elles, à nous donner de la marchandise de bon aloi. En voici l'exemple le plus saillant<sup>2</sup>. La représentation dramatique comporte quatre *crittis* ou « manières » : elle est ou *sâtvatî*, ou *kaiçikî* ou *ârabhatî* ou *bhârâtî*, que M. L. rend par « grandiose, gracieuse, violente et verbale<sup>3</sup> ». Les trois premières peuvent [188] passer

1. Cf. *Rev. crit.* du 22 janvier 1876 (*Œuvres*, t. III, pp. 198 et suiv.).

2. Voir surtout pp. 83, 93, 112, 137 et 144. Je suis obligé d'abrégier considérablement toute cette discussion.

3. *Bhârâtî* = *Vâc*, la déesse de la parole.

sans observation ; mais les choses se compliquent singulièrement pour la quatrième. Cette « manière verbale », qui n'admet pas de rôles de femmes, est celle du prologue, où il y a presque toujours pourtant un personnage féminin. L'une et l'autre ont pour éléments principaux les « treize éléments de la *vīthī* » (M. L. traduit par « guirlande » ; j'aimerais mieux « série, étalage »), énumération assez disparate de tropes et d'incidents, lesquels ne leur sont pas propres (la théorie l'avoue) et ne leur sont pas non plus tous nécessaires (les pièces en font foi). Enfin, pour achever le bouquet, la *vīthī* est une espèce particulière de petit drame. Il est évident qu'il y a là des données de provenance diverse que la routine a irrémédiablement brouillées et confondues. Il est évident aussi que de pareilles choses ne doivent pas simplement se traduire. Plus loin, pp. 312 et 332, M. L. nous donne bien une interprétation très ingénieuse des noms des *vrīttis* : il suppose qu'ils ont leur origine dans d'anciennes dénominations de castes professionnelles<sup>1</sup>. Mais cette interprétation, que je crois juste au moins pour deux d'entre elles, la *kaiçikī* et la *bhārati*, n'éclaire que l'archéologie du théâtre. Ce n'est évidemment pas dans cette acception que ces termes sont employés dans la théorie et, quoi qu'il faille en penser, ces étymologies n'empêchent pas que M. L., qui nous a mis honnêtement dans l'embarras, nous y laisse, quand il devait, à ses risques et périls, du moins essayer de nous en tirer. Bien que je ne sois pas sous la même obligation, voici pourtant comment, en somme, je me figure les choses. La *vrīttī bhārati* est la manière du *bharata* de l'acteur, quand il joue et parle en son propre nom, comme dans le prologue et parfois ailleurs encore dans le drame, quand il prononce les *bharata-vākyas*. En essayant de fixer les particularités de ces passages, on se sera aperçu de leur ressemblance plus ou moins étroite avec les intermèdes et autres incidents scéniques où les acteurs ne font guère que rapporter ce qui se passe dans la coulisse. Enfin, prologue et intermèdes auront été confondus, en partie à cause de l'homonymie créée par le mot *vīthī*, avec de petites pièces indépendantes, sans action bien suivie, où, comme dans le *bhāṇa* par exemple, l'acteur se borne à raconter et à mimer ce qui est censé se passer en dehors de la scène. Le fil une fois perdu, on aura continué à faire

1. M. L. a discuté d'une façon tout aussi ingénieuse d'autres vieux termes techniques du théâtre ; par exemple, *nepathya*, p. 374 ; *kuçilava*, *çailālin*, *çailūsha*, p. 313 et Appendice. Pour *kuçilava*, j'en reste à l'explication de Weber et du Dictionnaire de Pétersbourg ; le suffixe *va-vant* n'est pas inconnu en pâli.

passer l'écheveau sur la bobine, de façon à tout embrouiller<sup>1</sup>.

[189] La deuxième partie du livre est consacrée à l'histoire de la littérature dramatique, telle qu'elle est parvenue jusqu'à nous. Elle est pleine de faits, et témoigne de lectures très étendues. Par d'heureux rapprochements, M. L. a su rendre un peu de vie à quelques-uns des prédécesseurs de Kālidāsa dont nous n'avons guère que les noms, et il a probablement réussi à en supprimer deux, Jvalanāmitra et Kāntideva (ou Kuntideva), qu'on avait récemment exhumés<sup>2</sup>. Les chefs-d'œuvre ont été analysés en détail, de façon à rendre aisé le contrôle réciproque de la théorie et de la pratique du théâtre, et une juste attention a été accordée à des œuvres inférieures, parfois toutes modernes, quand elles permettaient de remplir par un exemple des cadres de la théorie qui autrement seraient restés vides<sup>3</sup>. Sous ce rapport encore, le travail de M. L. est complet. Les drames ramaïques ont été remisés à la fin, aux dépens de l'ordre historique et de l'intérêt des biographies, et sans profit réel appréciable, car il ne peut pas être question d'un développement régulier de l'art dans cette littérature. Un différend plus grave

1. Il est regrettable que, pour cette théorie du drame, M. L. n'ait pas pu consulter le *Kāmasūtra*. Les deux çāstras sont connexes. Une bonne partie de la matière et du langage technique leur sont communs; on y retrouve les mêmes personnages, l'héroïne, la confidente, la courtisane, l'entremetteuse, le vidūshaka, le viṣa, le piṣhāmarda, les mêmes mœurs décrites par classes et par types, du harem royal au mauvais lieu, du fils de famille au gueux des rues, la même analyse de la passion et des signes qui la trahissent (les *ingītakāras*), une esquisse des mêmes intrigues. Des spectacles sont souvent mentionnés, comme incidents de la vie galante; mais ils paraissent se réduire à des jeux forains. En général, le *sūtra* est plus crû et plus sobre que les contes et la comédie de haute volée; les mêmes choses y sont vues d'un côté plus bourgeois, et l'opulente Vasantasenā n'y figure pas. Par contre, les commentaires font souvent remarquer la conformité des drames aux règles du *Kāmasūtra* et l'auteur du *Mālatīmādhava* y réfère expressément. L'accord est en effet si complet, que M. L. n'eût probablement rien trouvé de neuf de ce côté. Mais cet accord par lui-même a du prix; car ce çāstra nous est parvenu sous une forme plus archaïque que le *Nāyaçāstra* et, selon toute apparence, le *Kāmasūtra* est un vieux livre.

2. Ces deux noms, qu'il convient pourtant provisoirement de retenir, ne peuvent guère être adjectifs qu'à la condition de fournir un double sens: *jvalanāmitra*, « ami des incendies » et « ami du style flamboyant »; *kāntideva*, « ce kāntideva (cette Lune) » et « ce dieu de la grâce ». Réduite à ce dernier sens, l'épithète de *kāntideva* serait étrange. Page 31 de l'Appendice, *saubandhava* et *sobandhava* sont à transposer dans le texte précrit et dans la traduction sanscrite.

3. M. L. ne veut pas que le *Sāvitrīcaritra*, fabriqué récemment à Morbi, soit un vrai *chāyānāṭaka*. Pour en décider, il nous faudrait une définition précise du *chāyānāṭaka*, et nous n'en avons pas, que je sache. Comme les autres pièces auxquelles ce nom est accolé, celle-ci est un épisode épique tant bien que mal découpé en actes et en scènes. Les termes de la nomenclature technique dans lesquels entre le mot *chāyā*, sont restés en usage en Marāṭhī et en Gujarātī, la langue maternelle de l'auteur.

porte sur la date relativement récente que M. L. veut assigner à la *Mricchakaṭikā*. Il a parfaitement raison de soutenir que ni les mœurs de la pièce, ni les nombreux *prâcrits* qui y sont employés, ne prouvent en faveur de son antiquité. Mais ils ne prouvent rien non plus contre elle. Ces mœurs littéraires des contes sont vieilles ; il n'est pas démontré que la liste des *prâcrits* dans Bharata soit une interpolation, et Kâlidâsa a bien employé un dialecte dont il n'est pas traité dans les anciennes grammaires. Reste donc la tradition, et ici je m'étonne que M. L., qui en est d'ordinaire [190] un partisan déclaré, l'ait aussi lestement abandonnée. Je ne crois pas plus que lui que la pièce appartienne au légendaire roi Çûdraka. Mais, si elle n'est pas de lui, elle est anonyme, et, s'il y a eu de tout temps des œuvres pseudonymes, attribuées par flatterie, non à l'auteur, mais à son patron, il n'y a plus guère, dans le domaine de la littérature pure, de chefs-d'œuvre anonymes après le VI<sup>e</sup> siècle.

La troisième partie traite des origines du théâtre, de l'influence qu'auraient exercée les Grecs sur ces origines, de la mise en scène et du mode de représentation des œuvres dramatiques, enfin du théâtre hindou contemporain. L'ordonnance du livre, comme on voit, est un peu dédaigneuse de la ligne droite. L'auteur a eu sans doute de bonnes raisons pour l'adopter ; elle dérouté cependant, et je crois qu'il n'eût pas été difficile d'en trouver une meilleure. Entre autres inconvénients, elle a celui-ci, que le lecteur qui, au cours des premières parties, a commencé par reprocher à M. L. une multitude d'oublis, ne revient de cette impression qu'à la fin du volume. Car l'impression était fautive : M. L. n'a rien ou presque rien oublié, et les chapitres qu'il a consacrés aux origines sont aussi fouillés que le reste du livre. Ces origines, il les suit jusque dans la littérature védique, dans les hymnes dialogués du Rîgveda, où un certain instinct dramatique est incontestable<sup>1</sup>. Un examen plus approfondi des livres rituels lui eût fourni encore d'autres indices utilisables. Le sacrifice védique, dans ces livres, est strictement personnel, au bénéfice exclusif de celui qui en fait les frais. Il n'en est pas moins, dans les grandes occasions, une fête pour la communauté. Il était accompagné de jeux divers, relevé de danses, de chants et de musique ; on y racontait des légendes, sans doute dia-

1. L'assertion, p. 307, que « les hymnes dialogués n'ont pas d'emploi dans le rituel », n'est exacte qu'en ce sens que nous n'avons pas à cet égard d'indications précises. Mais, de plusieurs d'entre eux, notamment de I, 165, que M. L. a traduit, nous savons qu'ils étaient employés.

loguées, comme toute l'ancienne poésie narrative de l'Inde, et peut-être réparties entre divers personnages ; enfin l'assistance y intervenait par des invectives, des lazzi, des querelles fictives formant de véritables intermèdes comiques, d'où le mime professionnel n'était pas exclu. A défaut de ces témoignages, M. L. en a réuni beaucoup d'autres tirés de l'ancienne littérature tant bouddhique que brahmanique, des grammairiens, de la poésie épique, des *smṛitis*. Les monuments figurés lui en ont aussi fourni quelques-uns<sup>1</sup>. Il a noté et discuté l'apparition des noms par lesquels on désignait les professions se rattachant plus ou moins au théâtre, et dont l'équivalent se trouve parfois encore dans la langue [191] d'aujourd'hui<sup>2</sup>. Enfin, de l'examen des termes techniques, dont un grand nombre n'est pas sanscrit, et de l'emploi traditionnel du *prâcrit* dans les drames, il a conclu que les premiers essais qu'on peut ainsi entrevoir, ont dû être composés en langue vulgaire, conclusion que je ne puis qu'approuver, puisque d'avance je m'y étais rencontré avec lui<sup>3</sup>. Mais, tous ces indices réunis ne nous permettent que d'affirmer l'existence ancienne dans l'Inde d'un théâtre probablement tout rudimentaire, comme on le trouve un peu partout, même chez les peuples qui ne sont jamais arrivés d'eux-mêmes à se créer un théâtre littéraire. Plusieurs siècles s'écoulaient et nous nous trouvons subitement en présence d'une théorie dramatique très complète et de drames absolument littéraires, rappelant par certain côtés l'économie des pièces gréco-romaines, et d'une perfection que l'Inde, dans la suite, n'a plus jamais égalée. Cette apparence de génération spontanée a paru suspecte, et la lacune est certainement fâcheuse. Aussi, pour

1. M. L. ne pouvait pas encore connaître la lecture *rûpakṛiti*, probablement « auteur de drames » relevée par M. Hoernle sur une monnaie de Candragupta II, *Proceed. As. Soc. Beng.*, août 1891 ; mais il aurait pu mentionner les monnaies où Samudragupta est représenté jouant de la cithare.

2. P. 312 : les Bhâts sont la première des castes de rhapsodes. » Il faudrait dire où, leur position sociale variant de pays à pays. De plus, le mot grec suggère une vie ambulante, et la plupart des Bhâts sont sédentaires. En mainte contrée, ils ont plus d'analogie avec nos secrétaires de mairie tenant le registre de l'état civil, qu'avec des rhapsodes. A cette occasion, je suis obligé de dire qu'il y a chez M. L. des citations comme celles-ci : Sherring, *Hindu Tribes and Castes* (deux fois, Appendice pp. 50 et 51 ; il y a trois volumes in-4<sup>o</sup> ! Le second renvoi devrait être I, 271 ; III, 54) ; *Mœurs des peuples de l'Inde* (p. 317 ; l'ouvrage de Dubois est en deux volumes) ; Heber (l'évêque), *Voyage à travers l'Inde* (Appendice, p. 53 ; comme il n'y a pas de *standard edition*, il faudrait dire du moins que la scène se passe à Allahabad). F. de Lanoye, *l'Inde contemporaine*, que je trouve à la même page, est un de ces livres qui ne se citent pas.

3. Cf. *Rev. crit.* du 5 avril 1886, p. 265 (*Œuvres*, t. III, p. 474).

supprimer l'une et combler l'autre, a-t-on fait intervenir l'influence grecque. Aux tentatives faites en ce sens, nous opposons tous deux, M. L. et moi (car ici encore j'ai le plaisir de m'être rencontré d'avance et du moins partiellement avec lui<sup>1</sup>), une réponse négative; mais nous la faisons différemment, et je suis obligé de dire que, après avoir lu la sienne, je persiste dans la mienne plus que jamais. M. L. estime que l'hypothèse de cette influence est impossible ou, du moins, que l'ensemble des faits connus s'y oppose. Je ne vais pas aussi loin : je pense au contraire qu'elle est fort possible, et je ne demanderais pas mieux qu'elle me fût démontrée. Elle m'expliquerait bien des choses qui, sans elle, restent pour moi obscures : l'épanouissement soudain de quelques chefs-d'œuvre, suivi d'une prompte et irrémédiable décadence; l'élaboration de cette théorie compliquée chez un peuple qui a toujours aimé les spectacles, mais qui n'a presque pas eu de théâtre, et encore ce peu, sauf pour la période du début, semble-t-il avoir été un théâtre sans auditoire. Car il ne faut pas que les trois [192] cents et quelques drames dont M. L. a réuni les titres, fassent illusion : tout cela, à très peu d'exceptions près, on n'en ferait pas la demi-douzaine, n'est dramatique que pour la forme; ce qui fait le drame, l'action présente et le personnage vivant, en est lamentablement absent. D'autre part, si l'on conçoit un public assez lettré pour goûter à première audition, dans toute leur finesse, les grâces de la diction relativement simple de Kâlidâsa et de l'auteur de la *Mricchakaṭikâ*, il n'en est plus de même dès l'époque de Bâṇa, et, avec Bhavabhūti, la prose même est devenue aussi difficile que les vers. Sans doute, et j'en suis aussi persuadé que M. L., ces pièces étaient écrites pour être représentées, comme le sont encore aujourd'hui les misérables pastiches qu'on ne cesse d'en faire. Elles bénéficiaient par là de l'appareil scénique, de la mimique, de la danse et aussi de cette excitation qui se dégage toujours d'une assemblée nombreuse<sup>2</sup>. Le gros de l'assistance, même très choisie, devait se contenter de comprendre à peu près et surtout de voir, comme à cette représentation de Çakuntalâ à laquelle

1. Cf. *Rev. crit.* du 13 novembre 1882 (*Œuvres*, t. III, pp. 414 et suiv.).

2. Ce n'est qu'avec ces tempéraments que je puis accepter ce que dit M. L. du théâtre sanscrit, employé comme moyen de propagande religieuse. Des pièces comme *Caitanyacandrodaya* n'étaient certainement pas de simples jeux d'esprit, car elles naissaient dans des milieux très ardents. Pour un petit nombre d'initiés, elles étaient une satisfaction à la fois littéraire et dévote; pour la secte, elles étaient un titre d'honneur. Indirectement elles pouvaient ainsi servir d'une façon très efficace. Directement, leur action était nulle.

assistait mon ami, M. Grierson, et dont le *clou*, me disait-il, avait été « la danse de l'abeille ». Quant aux pandits eux-mêmes, M. L. peut en être bien sûr, ils ne goûtaient ces choses qu'après étude, à tête reposée, comme ils goûtent les *kāvya*s en général<sup>1</sup>. Plus que tout autre peut-être, l'Inde est un pays où le prestige et le plaisir même sont affaire de mode ou, si l'on veut, de tradition. Un roi de Rājputāna n'a-t-il pas poussé le dilettantisme jusqu'à faire graver sur des stèles de pierre le texte *in extenso* de deux drames dont il était l'auteur ? En concluons-nous que le théâtre était une chose bien vivante à Ajmire au XII<sup>e</sup> siècle ? Ce que nous savons du théâtre littéraire hindou ne s'oppose donc nullement, selon moi, à supposer à l'origine, une impulsion venue du dehors. Seulement, et ici je suis du côté de M. L., d'une part, les faits ne me paraissent pas imposer cette hypothèse nécessairement, et, d'autre part, les preuves qu'on a voulu en donner me semblent absolument insuffisantes. Même en tenant compte des quatre ou cinq siècles qui séparent Kālidāsa<sup>2</sup> et ses [193] prédécesseurs connus de tout contact avec la Grèce, il semble que l'imitation aurait laissé plus de traces et d'autres traces chez eux, si elle avait été à l'origine. Nous savons assez comment on imite en littérature et ce que de préférence on imite, pour oser dire qu'on ne le fait pas de cette façon.

Les chapitres consacrés au théâtre hindou contemporain et la « Conclusion » sont la partie du livre qui me satisfait le moins. Non pas qu'elle ne témoigne, comme les précédentes, d'une industrie qui, jusqu'au bout, ne s'est pas ralentie, de lectures étendues et variées, et qu'il ne faille être très reconnaissant à l'auteur de tous les faits qu'il a recueillis à notre profit ; mais décidément M. L. y a versé du côté vers lequel il penchait. Il a trop cédé à sa sympathie pour le sujet et, pour me servir d'un terme courant, il s'est bel et bien emballé. Je dirais même que le morceau de bravoure de la fin est une concession de circonstance au genre académique, si l'on n'y sentait pas, d'un bout à l'autre, un enthousiasme absolument

1. M. L. a d'excellentes remarques (p. 337) sur le parallélisme des drames et des *mahākāvya*s, qui « correspondent à l'ancienne épopée, comme les drames littéraires correspondent aux scènes ordinaires des vieux Kuçilava ». La seule difficulté est que, dans le premier cas, nous avons les originaux et qu'il nous les faut inventer de toutes pièces dans l'autre. La *Çakuntalā* moderne en tamoul qu'a traduite M. Devèze, et qui nous aurait « certainement » conservé une image fidèle de ces originaux, ne paraît pas apte à combler le déficit.

2. La date de Kālidāsa n'est pas aussi solidement fixée que le pense M. L., à qui la tradition des « neuf perles » de la cour de Vikramāditya a fait quelque illusion.

convaincu. M. L. nous parle de la renaissance du drame classique, d'un « magnifique épanouissement » du théâtre dans l'Inde d'aujourd'hui ; il se demande même quel en sera l'avenir, et il le lui prédit plus brillant encore sous les auspices du Krishnaïsme. De tout cela, il y a énormément à rabattre. Quant à l'avenir du théâtre dans l'Inde, pour le deviner, il faudrait avant tout se demander ce qu'il sera à Paris et à Londres, car c'est de ce côté que vient maintenant la poussée. Déjà elle a pénétré dans ce qu'on peut, jusqu'à un certain point, appeler le théâtre populaire, et, pour voir comment elle opère, on n'a qu'à s'adresser aux productions d'un genre plus aisément assimilable, aux « nouvelles » des romanciers bengalis ; les arriérés en sont restés à Walter Scott ; de plus avancés vont à M. Kipling ou mordent même aux romans français. Pour le reste, je ne vois pas en quoi ce théâtre populaire a grandement changé. Sous sa forme la plus caractéristique, la représentation religieuse, il est, comme par le passé, avant tout un spectacle, parfois une simple pantomime, et si, par l'effet de cette contagion qui se produit dans les foules, les sentiments s'y exaltent parfois jusqu'au paroxysme, la pièce en elle-même n'en est pas moins très pauvre et absolument dépourvue de l'émotion intense qui anime par exemple le drame religieux persan. Peut-il davantage être question d'une renaissance du théâtre classique, parce que de riches amateurs font représenter à grands frais Çakuntalâ ou tel autre chef-d'œuvre du passé ? Autant vaudrait voir dans feu le discours latin de nos distributions de prix, une preuve des goûts cicéroniens d'un auditoire parisien. Restent les drames littéraires qui se composent de nos jours. Je n'ai pas lu beaucoup de ces pièces ; mais j'en ai lu quelques-unes, et j'avoue que je n'y ai rien trouvé qui pût donner l'idée d'une renaissance. Il suffira d'en mentionner deux. L'une est ce *Sāvitrīcaritra* dont il a déjà été question, imprimé à Bombay en 1882 et composé vers la même époque par M. Çankarlâl, directeur du collège de Morbi en Kâthiâwâr. [194] Quelques-unes des plus belles légendes épiques y font les frais d'un long plaidoyer en faveur de l'éducation des filles en sept actes, absolument niais d'un bout à l'autre<sup>1</sup>. Les princesses du Mahâbhârata y sont des bas-bleus d'un grotesque achevé, ne parlant que de leurs livres et de leurs études, se donnant à peine le temps, quand elles reviennent d'un

1. L'année d'après le même pédant, qui s'intitule modestement *âçukavi*, a fait imprimer un autre traité de civilité puérile et honnête à l'usage des jeunes personnes, sous la forme de deux petits contes (*bhâshana*), aussi niais que son *nâçaka*.

long voyage, de dire bonjour à papa et à maman, pour courir plus vite à leur *pustakaçâlâ*, leur chère bibliothèque. On les a bourrées de toutes les sciences, de tous les arts libéraux, et elles en ont profité. Aussi quand le roi Çaryâti, avec sa femme, ses ministres et toute son armée, est subitement frappé d'une rétention d'urine, la jeune Sukanyâ, sa fille, n'est-elle pas en peine de diagnostiquer le mal doctement et d'indiquer sur-le-champ le traitement convenable. La prose est baroque, les stances sont plates, le tout n'est que médiocrement correct ; par purisme ou par méfiance de lui-même, Çañkarlâl a supprimé le *prâcrit*. C'est là un exemple du drame à tendance ; l'auteur est de son temps et un homme de progrès. Celui de la deuxième pièce, un esprit d'une tout autre trempe, est plutôt un représentant du passé. Le mahâmahopâdhyâya Candrakânta Tarkâlânkâra, professeur au Sanskrit College de Calcutta, est un polygraphe versé dans toutes les branches du savoir hindou, éditeur des *sûtras* de Gobhila dans la *Bibliotheca Indica* et du *Kusumânjali*, réformateur original de la philosophie Vaïçeshika, dont il a écrit un nouveau *bhâshya* ; il est aussi l'auteur de plusieurs ouvrages littéraires, dont un seul m'est connu, le drame en question, le *Kaumudîsudhâkara*, un *prakaraṇa* en cinq actes, composé à l'occasion du mariage des deux fils d'un riche ami et imprimé aux frais de celui-ci, à Calcutta, en 1888. La pièce n'a rien de ridicule ; elle est évidemment l'œuvre d'un homme de goût, qui sait son métier. Mais c'est un pastiche pur et simple du *Mâlâtîmâdhava* et du *Mallikâmâruta*, avec tous les lieux communs, tous les trucs de cette sorte d'ouvrages (notamment un *garbhânkâ*, qui paraît être indispensable dans toute pièce nouvelle), sans le moindre effort d'invention ou de rajeunissement, et qui aurait pu être écrit il y a cinq cents ans aussi bien qu'aujourd'hui. Que tout soit à l'avenant dans les productions du théâtre contemporain, je ne puis et ne veux pas le prétendre. Il serait surprenant que parmi tant d'essais, chez un peuple bien doué comme les Hindous, il n'y en eût pas au moins quelques-uns d'heureux, surtout en dehors du sanscrit où les cadres depuis longtemps surannés ont perdu toute flexibilité : mais d'une renaissance nationale du théâtre dans l'Inde, jusqu'ici il n'y a rien et moins que rien.

---

HENRI CORDIER. *Les Voyages en Asie au XIV<sup>e</sup> siècle du bienheureux frère Odoric de Pordenone, religieux de Saint-François*, publiés avec une introduction et des notes. Ouvrage orné de fac-similés, de gravures et d'une carte. Paris, Ernest Leroux, 1891. Forme le t. X du *Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie depuis le XII<sup>e</sup> jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle*, publié sous la direction de MM. Schefer, membre de l'Institut, et Henri Cordier. — XIV-CLVIII-602 pp. gr. in-8.

(*Revue critique*, 13 mars 1893.)

[197] Comme toutes ces relations des voyageurs du moyen âge, celle du frère Odoric de Pordenone a passé, au cours du temps, par des fortunes diverses. Beaucoup lue (et beaucoup pillée aussi) jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, ainsi que l'attestent les nombreux manuscrits qui nous l'ont transmise (M. Cordier en décrit ou relève jusqu'à 73) et les traductions manuscrites ou imprimées qui en ont été faites en français, en italien, en anglais, en allemand, elle est tombée plus tard en oubli. Les compatriotes de l'auteur ont bien continué à s'occuper de lui comme d'une gloire locale, et les historiens de l'ordre de Saint-François n'ont pas cessé de faire mention du bienheureux (la béatification, qui lui fut décernée de fait dès le lendemain de sa mort, ne devint officielle qu'en 1755). Mais l'attention du public même savant s'était détournée de ces naïfs et maigres récits. Comme le fait observer M. Cordier, du domaine de l'histoire et de la géographie, la mémoire du pieux voyageur avait passé à celui de l'hagiographie. Le temps vint même où on le traita de menteur et son voyage de fable. Il a fallu l'esprit critique de notre siècle et son amour du document, pour revenir de ces injustes dédains. Déjà parfaitement établie par feu le colonel Yule, la réhabilitation d'Odoric est aujourd'hui complète et définitive, grâce à M. C. et à son superbe volume, dont la riche ordonnance n'entraîne certainement pas dans les prévisions de l'humble moine quand, en 1330, à peine de retour, et peu de mois avant sa mort, [198] dans l'une des cellules du cloître de Saint-Antoine

de Padoue, il faisait au frère Guillaume de Solagna le récit de ses longues et périlleuses pérégrinations aux pays des infidèles.

C'est, en effet, une véritable édition de luxe que nous a donnée M. Cordier. Rien n'a été épargné, ni quant à la beauté du format et du papier, ni quant au choix et à la variété des caractères, ni quant à la richesse de l'illustration. Pour cette dernière même, on pourrait se plaindre d'une certaine profusion. On acceptera volontiers les vues modernes d'Udine, par exemple. Car, en Italie, où les capitales mêmes commencent à peine à pratiquer la haussmanisation, les villes provinciales ont toujours été très conservatrices de leurs monuments et de leur topographie. Mais que viennent faire ici, sans parler d'autres hors-d'œuvre, tous ces fac-similés de manuscrits qui n'ont pas le moindre rapport avec l'établissement du texte et qui seraient tout au plus à leur place dans un traité de paléographie? Sont-ils là pour témoigner que M. C. a vu les originaux? La preuve était superflue, puisque ses notes nous montrent qu'il a fait mieux que cela, qu'au besoin il a utilisé ces originaux. C'est donc là de la décoration pure; mais du moins cette décoration est solide, d'aspect sévère et d'exécution parfaite. Étant donné qu'il devait y avoir de l'inutile, un maladroit n'eût pas été embarrassé de plus mal choisir.

La relation d'Odoric nous est parvenue en deux rédactions principales : l'une rédigée à Padoue, en mai 1330, par le frère Guillaume de Solagna, en quelque sorte sous la dictée d'Odoric; l'autre recueillie de la bouche des compagnons d'Odoric, à la cour d'Avignon<sup>1</sup>, et rédigée en 1350, à Prague, par Henri de Glatz. Outre ces deux rédactions qu'on peut qualifier d'originales, mais qui, déjà dans les manuscrits, présentent de part et d'autre des variantes individuelles, il existe divers remaniements faits au xv<sup>e</sup> siècle. Toutes ces versions ont été imprimées. Notamment le texte latin de Guillaume de Solagna, le plus authentique de tous, a été magistralement édité avec une traduction anglaise et un admirable commentaire dans le *Cathay* de Yule. Dans ces conditions, M. C. s'est décidé à reproduire (et il ne pouvait mieux faire) la vieille version française du texte de Guillaume de Solagna écrite en 1351 par Jean le Long, natif d'Ypres et moine de Saint-Bertin à Saint-Omer. Il s'est servi pour cela des deux manuscrits de cette version

1. Probablement en 1331. En décembre 1330, Odoric s'était mis en route pour Avignon, afin d'y rendre compte au pape de sa mission. Il fut arrêté à Pise par la maladie et retourna à son couvent d'Udine, pour y mourir le 14 janvier 1331.

conservés à la Bibliothèque nationale (français nos 1380 et 2810), ainsi que de l'édition, devenue très rare, imprimée à Paris, en 1529, par Jehan Saint-Denys. La reproduction, qui est faite avec soin, est d'une fidélité diplomatique. M. C. a respecté toutes les particularités et fantaisies de l'orthographe, et jusqu'aux fautes, qui sont d'ailleurs corrigées en note, au bas de la page. Au bas de la page aussi sont relevées les variantes et additions que présentent les autres textes, [199] quand celles-ci sont courtes. Quand elles sont plus longues, elles ont trouvé place dans les notes qui sont à la suite des chapitres et qui constituent le commentaire proprement dit. L'édition renferme ainsi tout ce qui nous a été transmis sous le nom d'Odoric. Dans l'Introduction, M. C. a réuni, avec documents à l'appui, tout ce que l'on sait de la vie d'Odoric, du culte rendu à sa mémoire et des destinées de son livre. Il s'est efforcé de faire revivre l'humble moine dans son milieu et, aussi, de nous faire envisager ses voyages sous leur vrai jour, en montrant la longue suite de tentatives semblables, plus nombreuses et plus fructueuses peut-être qu'on ne le croit d'ordinaire, faites à partir des croisades, par les papes et par divers États de l'Occident, pour renouer, sur les traces des Nestoriens, les relations toujours précaires et si souvent interrompues avec l'Extrême-Orient. Il y a là tout un ensemble de faits imparfaitement connus, mais reliés par une tradition évidente, dont l'importance ne doit être ni exagérée, ni méconnue. Les rapports de l'Europe et de l'Asie n'ont pas été, au moyen âge, ce qu'ils sont devenus après le triomphe des Turcs Ottomans. — L'Introduction est suivie d'une bibliographie complète d'Odoric.

Mais, quelque soin que M. C. ait mis à toutes les parties du livre, le principal effort et la masse du travail ont dû naturellement porter sur les notes explicatives, sur le commentaire. Là, comme pour l'Introduction, du reste, il a eu la bonne ou, si l'on aime mieux, la mauvaise fortune de venir après Yule. Car si, avec un guide pareil, les risques de s'égarer étaient réduits au minimum, la chance de trouver beaucoup à glaner après lui, même à l'intervalle de vingt-cinq années, était diminuée presque d'autant. M. C. n'a cherché ni à déguiser, ni à diminuer tout ce qu'il devait à son illustre ami et devancier, qui a pris jusqu'à sa mort le plus vif intérêt à cette édition française d'Odoric, et à qui le livre est dédié *in memoriam*. Mais, en acceptant, comme c'était son devoir, la plupart des résultats de Yule, M. C. l'a fait avec indépendance. Il

n'a pas hésité à se séparer de lui sur plusieurs points importants et, en cherchant de côté et d'autre, il a réuni une riche collection de renseignements nouveaux, qui donnent à son commentaire une très grande valeur propre. Pour la Chine surtout, ce commentaire est très précis, tel qu'on pouvait l'attendre d'un spécialiste comme lui ; mais aucune partie de l'itinéraire ne s'est trouvée négligée. Je crains seulement qu'il n'ait parfois trop cédé à la tentation de vouloir ajouter du neuf aux données de Yule. Ce n'est qu'ainsi du moins que je m'explique l'encombrement de matières étrangères dont ces notes sont trop souvent affligées. Quelle utilité y avait-il à consacrer six pages à la description des ruines de Persépolis, dont Odoric ne dit rien et où il n'est peut-être jamais allé ? Car, de Yezd à Ormuz, l'itinéraire est très mal jalonné. Ailleurs, la remarque faite en passant par le voyageur que telle idole « est bien grant ou plus comme saint Cristofle en ce pays », nous a valu un rappel justifié de la fresque de Mantegna aux *Eremitani* de Padoue. Mais que [200] vient faire après une monographie de trois pages sur le culte et sur l'iconographie du saint, plus le rébus (avec fac-similé) qui est la marque de l'imprimeur Christophe Froschauer, de Zurich ? J'en dirai autant des longues descriptions (de simples renvois suffisaient) des Nicobar et des Andaman, où Odoric n'a certainement pas atterri, s'il a tant fait que d'y passer, et de la digression sur les peuplades cynocéphales d'Asie, d'Afrique, d'Amérique et d'Europe, où manquent d'ailleurs les récits d'Hérodote et de Ctésias, ainsi que la légende des Kinnaras de l'Inde, qui sont pour nous les sources premières de ces fables. La mention et la gravure de la famille d'hommes velus découverte en Birmanie ont du moins le mérite de se rapporter à la même partie du monde. Je ne veux pas multiplier les exemples ; mais il est évident que, dans ce commentaire, parmi une infinité de choses utiles et témoignant de recherches étendues et consciencieuses, il y a trop de hors-d'œuvre, d'objets de curiosité, parfois même de simples bibelots. Par contre, il s'y trouve quelques lacunes, pour l'Inde notamment. C'est ainsi qu'en débarquant à Thâna, notre voyageur note que ce pays habité de « gens tous idolâtres, car ils adorent le feu, les serpents et les arbres... est gouverné de Sarrazins qui le prirent par force d'armes », et il trouve aussi « les Sarrazins » maîtres du golfe de Cambaye. Le renseignement n'est pas sans importance, et il ne suffisait pas de la simple indication que la dynastie de Tughlak remplaça en 1321 celle de Khilji sur le trône

de Delhi, pour faire apprécier ici l'exactitude d'Odoric. Dans le court espace de quelques années venaient, en effet, de s'effondrer, l'une après l'autre, sous les armes victorieuses d'Allâ-ud-din, les trois grandes monarchies indigènes de cette partie de l'Inde : au nord, les Solankis du Gujarât ; à l'est et sur la côte même de Thâna, les Yâdavas de Devagiri ; au sud, les Hoysalas de Dvâ-rasamudra. En 1318, trois ans avant l'arrivée de notre voyageur, Harapâla, le dernier des souverains de Devagiri, qui avait repris les armes, avait été capturé et écorché vif par Mubârik, le successeur d'Allâ-ud-din. Après, comme avant, les insurrections furent fréquentes dans l'intérieur des terres et dans les parties difficiles du pays. Sur la côte, au contraire, dans les grandes places de commerce, on pouvait supposer que les gouverneurs musulmans surent maintenir l'autorité impériale, malgré les désordres inséparables d'un changement de dynastie. Mais ce n'était là qu'une induction probable ; le fait est rendu certain par le témoignage positif d'Odoric. — Une ou deux notes eussent aussi été les bienvenues pour faire la part de la fable dans les informations très curieuses et, en somme, exactes, qu'Odoric donne plus loin sur les us et coutumes du Malabar. De même, en ce qui concerne « l'église monseigneur Saint-Thomas », M. C. eût pu s'adresser mieux qu'au *Dictionnaire des reliques* de Collin de Plancy, pour élucider le petit problème que soulève la relation et qui paraît à peine soupçonné. Duquel des trois sanctuaires de Madras s'agit-il au juste ? De Maïlâpur, où se trouve le tombeau actuel ? Du Mont Saint-Thomas, où fut trouvée la vieille croix avec inscription [201] péhlévique ? Ou du Petit Mont, où la tradition place la scène de la mort du saint ? On sait que les reliques actuellement révérees au premier de ces lieux saints ne furent découvertes (et alors transportées en majeure partie, sinon en totalité, à Goa) qu'en 1522, sous un édifice en ruines et dans les circonstances les plus suspectes. Ce que dit Odoric de cette « église », qu'elle est toute pleine d'idoles sans nombre et que, en réalité, elle était un temple hindou, semble bien pourtant se rapporter à ce sanctuaire de Maïlâpur, où, de temps immémorial, s'élevait le temple de Mayilâ-devi qui, aujourd'hui encore, est voisin de la cathédrale chrétienne. On remarquera que ni Odoric, ni Marco Polo ne précisent, qu'ils ne parlent ni de reliques, ni d'un tombeau proprement dit (le Vénitien mentionne simplement un pèlerinage et des pratiques dévotes « au leu là où le saint cors fou mort », ce qui se rapporterait plutôt

au Petit Mont), et qu'ils paraissent ne plus avoir trouvé ni l'un ni l'autre, en ces parages, une communauté chrétienne à résidence fixe, pas plus que les Portugais du reste n'en trouvèrent une en 1517. En tout cas, ce que nous apprend Odoric de l'occupation complète par les infidèles des lieux où une tradition, dès lors ancienne, plaçait le martyr et la sépulture de l'Apôtre, est intéressant et méritait d'être relevé. Pareille chose ne se serait certainement pas passée sur l'autre côte, parmi les chrétientés plus puissantes et plus solidement organisées du Malabar. Il est singulier qu'Odoric, qui mentionne en passant la présence de Nestoriens à Thâna et plus au nord, ne dit rien de ces communautés du sud, sans doute parce que leur existence était dès lors trop connue. — Je crois aussi qu'une courte indication que toute cette côte de Coromandel était alors, depuis une douzaine d'années, soumise aux empereurs de Delhi, eût mieux renseigné le lecteur que le long extrait des Annales chinoises emprunté aux notes de Pauthier sur Marco Polo (il suffisait d'y renvoyer), où les identifications géographiques sont obscures et où les faits sont d'ailleurs présentés à un point de vue tout chinois, c'est-à-dire bien éloigné de la réalité des choses. — Voici bien des critiques ; mais, comme l'on voit, elles ne portent après tout que sur des desiderata inévitables et d'ordre secondaire. Elles ne peuvent rien enlever, dans ma pensée du moins, à la haute valeur de ce commentaire, qui serait parfait, si M. G. avait bien voulu, par ci par là, un peu l'alléger.

J'ai pourtant à lui chercher une dernière chicane. En plusieurs endroits il insiste sur « l'authenticité » de la relation. Or, il me semble que, sur ce point, il nous fallait, sinon des réserves, du moins, quelques explications. Sans doute ces Voyages d'Odoric ne sont pas une pièce fabriquée comme ceux de Mandeville. Mais, en pareil cas, l'authenticité comprend aussi l'autorité, et elle est subordonnée à l'exacte appréciation du rôle des intermédiaires qui nous ont transmis le témoignage. Pouvons-nous accepter à la lettre ce qui nous est dit de Guillaume de Solagna, qu'il rédigea ces choses par écrit « *fideliter... sicut ipse frater Odoricus ore proprio exprimebat* » ? Car tout revient à ce premier témoignage. La [202] rédaction subséquente de Henri de Glatz est si semblable à la première, que l'hypothèse d'une seconde version orale doit être à priori écartée. Évidemment, les compagnons d'Odoric avaient porté avec eux à la cour d'Avignon cette même pièce rédigée par le frère Guillaume, et c'est elle qui, avec des variantes et quelques

additions facilement explicables, a servi de source à Henri de Glatz. Cela étant, la réponse ne me paraît pas douteuse, et je vois par ses notes que M. C. se l'est faite à lui-même ; seulement il a oublié de nous la dire en temps et lieu. A moins de tenir Odoric pour un menteur, ce qui est la dernière supposition à faire, on est obligé de convenir qu'il n'a pas « dicté » sa relation à frère Guillaume et que celui-ci a rédigé très librement, avec plus d'un lapsus de mémoire, les récits probablement bien plus étendus et plus circonstanciés du voyageur. Odoric, qui a donné tant de preuves de véracité et d'exactitude, n'a certainement pas vu tout ce qu'il voit chez son rédacteur, et il n'a pas non plus suivi le bizarre itinéraire que lui impute la relation : de la côte de Coromandel à Sumatra et à Java, de là à Bornéo et à Campâ<sup>1</sup> ; puis, retour à Ceylan par les Nicobar, et nouveau départ pour la Chine, en passant par les Andaman. Car, s'il l'avait fait, ce qui, après tout, serait possible, bien que cette partie de l'itinéraire soit précisément la plus chargée de fables, il aurait certainement relaté les circonstances qui l'y avaient forcé, et le frère Guillaume, de son côté, ne les aurait probablement pas omises. M. C. est trop bon géographe pour n'avoir pas noté ces invraisemblances ; mais il a laissé au lecteur le soin d'en tirer la conclusion.

La correction est parfaite et, en tout point, digne de la beauté du livre. Outre quelques lapsus insignifiants, voici quelques corrections que j'ai notées en passant : P. c. xxiii, l. 2 *infra*, au lieu de *histoire*, lire *histoire* avec le fac-similé, où l'avant-dernière lettre est une ligature pour *ir*. P. 75 note *a*, lire *sexagesimum*. P. 165, dans une citation, il est vrai, il y a une « latitude sud du méridien de Greenwich » qui fait un bien mauvais effet. P. 256, l. 1, au lieu de *one*, lire *ane*. P. 290, note 13, « queste » n'est pas un filet en forme de panier, mais une huche, une caisse. C'est le *cista* du texte latin ; le flamand *kist*, *kest* (le traducteur était flamand), l'allemand *kiste*.

1. Odoric est certainement allé en Campâ. Son observation que les femmes de ce pays se brûlent avec le corps de leur mari, observation pour laquelle M. C. n'a trouvé qu'un témoignage mal garanti et relatif au Cambodge chez Ramusio, est confirmée par les Annales d'Annam. Truong-Vinh-Ky, *Cours d'histoire annamite*, I, 97 ; Bouillevaux, *L'Annam et le Cambodge*, 243. Cf. Aymonier, dans *Excursions et reconnaissances*, XIV, 176. C'est une preuve de plus de l'exactitude d'Odoric. On sait du reste que les Hindous ont importé plus ou moins le sacrifice de la *satî* partout où ils sont allés en nombre, à Java, à Bali et jusqu'en Chine, où la coutume ne fut supprimée par édit impérial qu'en 1729.

Le volume est muni d'un excellent index et d'une carte très commode spécialement dressée par M. Cordier.

---

**Sources of Sanskrit Lexicography.** Edited by order of the Imperial Academy of Sciences of Vienna. Vol. I. The Anekârthasamgraha of Hemacandra. With Extracts from the Commentary of Mahendra. Edited by Th. ZACHARIAE. Vienne, Alfred Hœlder ; Bombay, Education Society's Press, Byculla, 1893. — xviii-132-206 pp. in-4°.

(*Revue critique*, 18 décembre 1893.)

[473] Ce volume imprimé à Bombay, avec les mêmes caractères et dans le même format que les éditions in-quarto de la *Bombay Sanskrit Series*, est le premier d'une série de lexiques sanscrits indigènes dont l'Académie de Vienne, sur la proposition de M. Bühler, a décidé de patronner et de subventionner la publication. Le titre général de la série est parfaitement justifié et, dans l'état présent des études, nulle entreprise ne pouvait être plus **utile**. On sait, en effet, que nos premiers dictionnaires sanscrits composés pour l'Europe reposaient entièrement sur ces lexiques, et que les plus récents, y compris les derniers suppléments de celui de Saint-Pétersbourg, malgré l'immense travail de dépouillement de textes et de contrôle philologique qui s'y trouve condensé, n'ont encore pas d'autre autorité que ces mêmes compilations indigènes pour un grand nombre de mots et un plus grand nombre de significations. On a essayé parfois de faire à ces lexiques une mauvaise réputation. On y a relevé un grand nombre d'erreurs ; on leur a reproché leur manque de critique, leur peu de scrupule à se copier les uns les autres, la facilité avec laquelle ils multiplient le sens des mots, l'à peu près de la plupart de leurs interprétations, tous les défauts enfin qu'il est facile de trouver à des livres qui prétendent dresser l'inventaire des richesses de la langue (sauf les racines verbales), en rédigeant en vers deux listes de mots, les homonymes et les synonymes. Et, de fait, à voir la quan-

tité de termes et de significations fournis par ces *koshas*, qui, après tant d'années d'étude, [474] n'ont pas encore été retrouvés dans les textes<sup>1</sup>, les plus confiants doivent être embarrassés de les innocenter de tout point. Mais ces lexiques seraient aussi suspects qu'on veut bien le dire, qu'ils n'en seraient pas moins, dans une infinité de cas, notre grande et parfois unique ressource. Leurs adversaires les plus décidés ne vont pas jusqu'à les accuser d'avoir inventé ou d'avoir gâché tout ce qu'ils contiennent de matériaux jusqu'ici non contrôlés, matériaux dont le nombre, d'ailleurs, diminue chaque jour à mesure qu'on pénètre dans des recoins moins frayés de la littérature. Dans ces cas, on a beau être défiant, on s'estime heureux, à la rencontre d'un terme nouveau, de pouvoir s'appuyer sur une donnée d'un de ces livres ; car, même pour le sanscrit proprement dit, de structure pourtant si méthodiquement artificielle, la simple étymologie est un instrument peu sûr pour deviner les fantaisies de l'usage. Il y a plus : une fois admise dans un *kosha* de quelque renom (et il ne nous en a guère été conservé d'autres), une erreur même avait beaucoup de chances d'entrer réellement dans la langue et de s'imposer à l'usage. Aussi, malgré ce que nous savons des *sabhās*, les académies d'alors, de leurs rivalités et du soin jaloux qu'on y mettait à éplucher les œuvres du voisin, est-il fort possible et même probable que, dans ces « trésors », il est entré plus d'une pièce de mauvais aloi, que nous pouvons discuter, mais que nous n'avons plus le droit d'éliminer. Avec tous leurs défauts, les *koshas* sont donc non seulement utiles, mais indispensables et, dès lors, il devient nécessaire de savoir ce qu'ils contiennent réellement, ce que leurs auteurs ont prétendu y mettre, en le dégageant autant que possible des erreurs et des négligences accumulées des copistes. En d'autres termes, il est urgent d'établir des éditions critiques de ces lexiques et, j'ajoute aussitôt, de leurs commentaires.

Or, c'est là une tâche qui, à peine commencée pour les lexiques, reste entièrement à faire pour les commentaires. Pourtant ceux-ci ne sont pas moins utiles que les textes qu'ils commentent, surtout quand ils émanent, comme c'est parfois le cas, soit de l'auteur lui-même, soit d'un disciple immédiat. Précieux pour l'établissement et pour l'histoire de ces textes, ils sont encore indispensables pour

1. Il suffit pour cela de parcourir le Dictionnaire abrégé de Saint-Petersbourg et de compter le nombre de mots et de sens qui y sont marqués d'un astérisque.

leur pleine intelligence. L'interprétation des termes enregistrés est, en effet, presque toujours vague et obscure dans les lexiques, où elle est donnée en un seul mot souvent lui-même susceptible de plusieurs sens. Au commentaire est réservé le soin de la reprendre, de la préciser, de l'appuyer par des exemples, et c'est principalement à l'impossibilité ou, du moins, à la difficulté de consulter ces dernières sources, qu'il faut attribuer la plupart des interprétations fausses qui se sont perpétuées dans nos dictionnaires. Dans celui de Wilson, rédigé d'abord entièrement d'après le dépouillement [473] des principaux *koshas* fait par des pandits à l'aide de matériaux souvent insuffisants, ces fausses interprétations abondent. Depuis 1819, plusieurs générations d'indianistes ont eu le temps de leur faire la chasse; un très grand nombre a été corrigé dans le Dictionnaire de Saint-Petersbourg; mais il en reste encore beaucoup et, pour avoir raison aussi de ceux-ci, la première condition sera de pouvoir recourir aux commentaires.

C'est du reste là une thèse qui n'a plus besoin d'être défendue après qu'elle l'a été d'une façon si brillante par M. Zachariae lui-même, dans son édition du *Çâçvatakosha*<sup>1</sup>, dans ses *Beiträge zur indischen Lexicographie*<sup>2</sup>, et dans ses contributions à diverses revues<sup>3</sup>. Tous ces travaux, qui témoignent d'une compétence parfaite et convergent vers un même but, l'épuration du lexique sanscrit, sont comme une longue justification anticipée de l'entreprise maintenant patronnée par l'Académie de Vienne, et il suffit de parcourir le présent volume pour voir que celui-ci tient, et au-delà, toutes les promesses faites alors. Je me bornerai à un petit nombre d'exemples. Hemacandra donne pour *kala* (II, 465), entre autres sens, celui d'*ajirna*, que tous nos dictionnaires, depuis celui de Wilson jusqu'à celui de M. Böhtlingk, traduisent par « non digéré ». Grâce au commentaire de son disciple Mahendra, publié par M. Zachariae, nous savons maintenant que le mot doit se prendre ici dans le sens de « jeune ». De même, si l'auteur du lexique explique *maṇḍūka* (III, 73) par *çoṇaka*, le disciple nous apprend que son maître entendait en faire le nom d'une rivière et non celui d'une plante, comme le portent ces mêmes dictionnaires. A ces deux exemples que j'emprunte à un récent article de M. Jacobi<sup>4</sup>

1. Cf. *Rev. crit.* du 30 avril 1883 (*Œuvres*, t. III, pp. 445 et suiv.).

2. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1883.

3. Notamment dans les *Götting. gel. Anzeigen*, 1885.

4. Dans l'*Academy* du 16 septembre.

sur la publication de M. Zachariae, il serait facile d'en ajouter beaucoup d'autres. C'est ainsi que *kambala* (III, 626), défini dans le lexique par *krimi*, est resté « un ver » chez M. Böhtlingk; le commentaire précise et donne « une certaine espèce de ver ». Un peu plus loin (III, 628), en glosant par *çekhara* le sens de *avatamsa* donné dans le lexique pour *kāmala*, Mahendra nous avertit que cette signification en tout cas n'est pas une simple faute de copiste, comme le suppose le Dictionnaire de Saint-Petersbourg, mais que, à tort ou à raison, elle est du fait de son maître et voulue par lui. Ailleurs encore (III, 606), les mots par lesquels Hemacandra exprime les divers sens de *çilindhrī*, peuvent se séparer de deux façons différentes : les dictionnaires en ont tiré les significations : « une espèce d'oiseau, une espèce de ver, argile ». Selon Mahendra, ces trois significations se réduiraient à deux : « une espèce d'oiseau » et « l'argile (provenant) d'un certain ver aquatique »<sup>1</sup>, et [476] une observation de M. Zachariae<sup>2</sup> sur ce passage où il y a un conflit apparent entre le lexique de Hemacandra interprété par son disciple et le *Viçva-kosha*, nous renvoie, pour la solution de l'énigme, au temps où nous aurons aussi pour cet autre recueil un commentaire autorisé. Il ne servirait de rien de multiplier ces exemples pour ceux qui les estimeraient futiles : à ceux qui sont d'avis que, du moment qu'il s'agit de donner le sens des mots, il faut le donner juste, il suffira de ce petit nombre pour voir de quelle utilité sera la publication des principaux lexiques indigènes poursuivie avec le même soin et sur le même plan compréhensif.

Dans une courte préface, M. Z. rend compte des matériaux sur lesquels il a travaillé. Les éditions de Calcutta et de Benarès ne lui ont été d'aucun secours ; mais les manuscrits qu'il a eus à sa disposition étaient si parfaits, qu'il a pu donner un texte sans variantes. Pour le commentaire de Mahendra, les sources étaient plus troubles, mais encore exceptionnellement bonnes. De ce commentaire, trop volumineux pour pouvoir être publié *in extenso*, M. Z. n'a reproduit que les parties vraiment utiles, notamment un très grand nombre des citations dont Mahendra est prodigue. Le

1. S'agirait-il de la gaine terreuse dans laquelle s'abritent les larves d'éphémères, ou des sécrétions produites par certains annélides, et *çilindhrī*, dans ce sens, serait-il une adaptation de *κίλινδρος* ?

2. Dans ses *Epilegomena zu der Ausgabe des Anekārthasaṃgraha*, publiés après l'achèvement du lexique, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, t. CXXIX.

commentaire en renferme environ sept mille, presque toutes tirées de textes en vers et sans indication de provenance. M. Z. a reproduit à peu près toutes celles qu'il a pu identifier, plus un grand nombre d'autres assez caractéristiques pour pouvoir être identifiées plus tard, ou qui lui ont paru intéressantes à divers égards. L'identification de ces courts fragments, qui représente à elle seule une somme de travail énorme, a été poursuivie par l'éditeur dans les *Epilegomena* déjà visés ci-dessus en note. Dans ce mémoire, qui est un complément de l'édition, M. Z. a réuni divers éclaircissements critiques, plus une liste des poètes, au nombre de plus de cent, cités (mais non nommés) par Māhendra. La correction typographique est parfaite et fait le plus grand honneur à M. Zachariae ainsi qu'au prote de Bombay. Bref, le volume n'a qu'un défaut, mais celui-ci très sensible : l'absence d'un Index des mots traités dans le lexique. L'ordre adopté par Hemacandra est compliqué, et les renvois complets donnés dans le dictionnaire de Saint-Petersbourg se rapportent à l'édition de Calcutta, qui ne concorde qu'approximativement avec celle de M. Zachariae. L'éditeur convient de la gravité de cette lacune, et il s'en excuse par le manque de place. Le motif doit avoir été péremptoire, mais il ne se comprend guère. Il y aurait là la matière d'un deuxième fascicule d'*Epilegomena*, qui serait certainement le bienvenu. Je termine en exprimant le vœu que les volumes suivants de ces *Sources of Sanskrit Lexicography*, que se sont partagés, dit-on, MM. Kirste, A. Stein et Zachariae lui-même, soient dignes en tout point du premier.

---

HERMANN Jacobi, Ueber das Alter des Rig-Veda. Extrait tiré à part de *Festgruss an Rudolf von Roth zum Doktor-Jubiläum, 24 August 1893, von seinen Freunden und Schülern*. Stuttgart, 1893.

(*Journal asiatique*, janvier-février 1894.)

[156] Le mémoire de M. Jacobi est très court, de sept pages in-quarto à peine ; mais il n'est pas de ceux qui se laissent résumer

en peu de mots. Pour exposer la question que l'auteur soulève et la solution qu'il y apporte, j'aurai à entrer dans quelques détails et, si je veux y joindre quelques observations, je serai peut-être obligé d'être plus long que lui. Mais la chose en vaut vraiment la peine. M. Jacobi s'est, en effet, proposé de déterminer ce que les données éparses les plus anciennes du calendrier védique peuvent nous apprendre touchant l'âge du Rîgveda. C'est là une recherche qui date du début même des études védiques, mais qui, dans ces derniers temps, pour diverses raisons, était un peu discréditée chez nous. Dans l'Inde même, elle n'avait jamais été abandonnée et, tout récemment, un savant indigène, M. Bâl Gangâdhar Tilak de Poona, la reprenait dans un livre remarquable<sup>1</sup> où, devant [137] la publication de M. Jacobi, il arrivait, par des voies en partie différentes, aux mêmes conclusions générales. Seulement le savant hindou a quelque peu compromis sa thèse en y introduisant, à côté d'un fond d'arguments très solides, d'autres qui le sont beaucoup moins, notamment des spéculations mythologiques toujours suspectes et, peut-être aussi, une cosmographie trop avancée. M. Jacobi, au contraire, a su défendre des propositions très hardies avec une sobriété parfaite: il s'est borné aux données qui relèvent incontestablement du calendrier, et il n'a rien supposé que n'ait pu fournir l'empirisme le plus rudimentaire.

Mais, avant d'exposer les vues de M. Jacobi, je dois dire quels sont les éléments du calendrier du Rîgveda. L'année était de 360 jours et comprenait douze mois évalués à 30 jours chacun. Cette année n'était pas une année vague, la simple somme de douze lunaisons. Elle était déterminée par le retour des mêmes saisons; en principe, c'était l'année tropique, mesurée par le retour du soleil au même équinoxe ou au même solstice. Mais l'observation avait dû faire voir bien vite que 360 jours ne suffisaient pas pour amener ce retour, qu'il fallait un supplément, et, en effet, il y avait un mois intercalaire. De même le mois, comme le nom sanscrit l'indique, était en principe la lunaison, mesurée de pleine lune en pleine lune, ou de nouvelle lune en nouvelle lune, c'est-à-dire par la révolution synodique. Et, comme cette révolution est de 29 jours et demi seulement, il devait y avoir, de ce chef aussi,

1. *The Orion, or Researches into the Antiquity of the Vedas*, Bombay, 1893. Un résumé très succinct de l'ouvrage, fourni par l'auteur, a été présenté au Congrès des Orientalistes tenu à Londres en 1892, et se trouve inséré dans les *Transactions* du Congrès, vol. I, p. 376.

un artifice pour accorder l'observation avec le nombre rond de 30 jours. Cet artifice, nous l'ignorons; de même que nous ne savons pas au juste comment se faisait l'intercalation du mois supplémentaire. Car, en l'absence de preuves positives, nous ne pouvons pas supposer chez les Hindous d'alors les systèmes compliqués dont leurs descendants ont fait usage dans la suite. Mais nous pouvons hardiment leur faire, dès cette époque, le crédit d'une habileté d'observation suffisante pour opérer des raccorde-ments semblables. Si, plus tard, leur astronomie est devenue avant tout [133] une affaire de calcul, ils devaient au contraire, à l'époque du Rigveda, regarder assidûment le ciel, précisément parce qu'ils n'avaient pas de théorie les dispensant de l'observation. C'est ainsi qu'ils avaient dès lors une connaissance assez profonde des routes du soleil et de la lune, qu'ils avaient jalonnées au moyen de certaines étoiles ou de certains groupes d'étoiles. Ces constellations, les nakshatras — que nous trouvons fixées plus tard au nombre de 27 ou de 28, qui leur ont fourni dans la suite et leur fournissaient peut-être dès lors les noms de leurs mois, chacun de ces mois tirant son nom de celui du nakshatra dans lequel la lune du mois était pleine — leur donnaient, pour mesurer la révolution annuelle, un moyen plus précis et plus commode que le retour forcément un peu vague des mêmes saisons ou la détermination plus délicate des équinoxes et des solstices. Ils avaient été conduits ainsi tout naturellement à mesurer l'année tropique par l'année sidérale. Et ils ont pu continuer de la sorte pendant des siècles sans s'apercevoir qu'ils confondaient des grandeurs différentes, tant la différence est petite, un excès, pour l'année sidérale, d'un peu plus de 20 minutes par an. On sait, en effet, qu'en vertu de la précession des équinoxes, le soleil, dans sa course annuelle d'occident en orient, revient au même point de l'écliptique, équinoxe ou solstice, avant de revenir à la même étoile, et que, pour atteindre celle-ci, il lui faut parcourir en plus un arc de 50''; en d'autres termes, que les points équinoxiaux et solsticiaux se déplacent d'orient en occident de 50'' d'arc par an et par rapport aux étoiles. Insensible longtemps, cet écart, en s'accumulant, finit par s'imposer à l'observation. Après cinq siècles, par exemple, il est de 7°, et les équinoxes et les solstices sont en avance sur leur position sidérale primitive de sept jours. Au bout de mille ans, la différence sera presque d'une demi-lunaison, et, dans un pays comme l'Inde, où le régime de l'année est très régulier, les saisons

paraîtront déplacées : elles ne commenceront ni ne finiront plus avec le lever héliaque des mêmes étoiles et ne correspondront plus [159] au même aspect du ciel. De ces changements, les Hindous, même dans leur astronomie empruntée des Grecs, n'ont jamais su donner une théorie acceptable<sup>1</sup> ; mais ils en ont gardé divers souvenirs dans leur littérature. Et ce sont ces souvenirs, en partie déjà signalés dans leurs Brâhmanas et dans le traité de leur vieille astronomie intitulé *Jyotisha*, que M. Jacobi reprend dans ce mémoire en les complétant, en les groupant d'une façon ingénieuse et originale, et, ce qui est un point essentiel faisant défaut jusqu'ici, en y ajoutant des données nouvelles prises, non plus dans les Brâhmanas, mais dans le Rîgveda même.

Ces données que M. Jacobi pense avoir trouvées dans le Rîgveda sont au nombre de deux.

Dans le VII<sup>e</sup> livre, l'hymne 103 est consacré à l'éloge des grenouilles, qui sont comparées à des brâhmanes réglant la marche du sacrifice sur celle de l'année. Au vers 9, il est dit de ces animaux : « Ils observent l'ordre établi par les dieux ; ces hommes-là n'enfreignent pas l'échéance du *dvâdaça* : au cours de l'année, dès que les pluies sont venues, les brûlants chaudrons<sup>2</sup> reçoivent congé. » Sâyaṇa et, à sa suite, tous les traducteurs rendent *dvâdaça*, dans ce vers, par « année ». Et, en effet, comme la plupart des adjectifs numériques ordinaires, celui-ci a un sens secondaire, celui de « composé de douze parties ». Mais, dans ce sens, ces adjectifs sont régulièrement ou unis à leur substantif en un seul composé, ou placés immédiatement à côté, de façon à former avec lui une seule locution, par exemple : *pañcaviṃṣabrâhmaṇam* ou *pañca-* [160] *viṃṣaṃ brâhmaṇam* « le Brâhmaṇa en vingt-cinq sections », *dvâdaçastotram* ou *dvâdaçaṃ stotram* « un chant liturgique composé de douze parties ». Ici au contraire, *dvâdaça* est employé seul, sans objet exprimé. M. Jacobi le prend donc dans l'accep-

1. Par contre, ils en ont trouvé une évaluation singulièrement exacte (51" par an), plus exacte que celle des Grecs (36"), et dont l'élaboration, en l'absence chez eux de toute chronologie un peu ancienne, reste une énigme. S'ils l'ont réellement obtenue par observation au bout d'un très petit nombre de siècles, elle fait le plus grand honneur à leur habileté.

2. Ces « chaudrons » sont, d'une part, les creux où les grenouilles se retirent pendant la période sèche et, d'autre part, certains vases que les brâhmanes emploient dans leurs sacrifices. Les sacrifices étaient apparemment interrompus pendant les pluies. D'après le rituel postérieur, on n'en entreprenait pas de nouveaux du solstice d'été au solstice d'hiver.

tion ordinaire de : « douzième » et, sous-entendant « mois », il traduit : « Ces hommes-là n'enfreignent pas l'échéance du douzième (mois) ». Pour l'auteur de l'hymne, le renouvellement de l'année aurait ainsi coïncidé avec l'arrivée de la saison des pluies. La traduction n'est pas certaine, mais elle est assurément la plus simple et la plus naturelle, celle qui s'accorde le mieux avec l'usage de la langue et le cours des choses. De toutes les divisions de l'année hindoue, la saison pluvieuse est, en effet, la plus régulière, la plus tranchée, celle qui agit le plus immédiatement sur la vie de la population : si bien que, jusqu'à nos jours, les termes les plus usités pour signifier l'année, *varsha*, *abda*, sont des synonymes de « pluie ». Or, dans l'Inde, particulièrement dans le Penjâb, qui a été le centre de la poésie védique, les pluies amenées régulièrement par la mousson, commencent à la fin de juin, vers le solstice d'été.

Cette première donnée n'acquiert une valeur chronologique que si on la rapproche d'une seconde, que M. Jacobi trouve dans le X<sup>e</sup> livre, dans l'hyme 85 ou hymne nuptial. La première partie de cet hymne décrit les noces de Sûryâ, la fille du Soleil et, ici, certainement une figure du soleil, avec Soma, le dieu de la lune. Le vers 13 est ainsi conçu : « La pompe nuptiale de Sûryâ s'est mise en marche, congédiée par Savitri ; aux Aghâs, on tue les bœufs<sup>1</sup> ; aux deux Arjunis, se fait la procession<sup>2</sup>. » Les Aghâs et les deux Arjunis sont les trois nakshatras consécutifs appelés plus tard Maghâ, première et deuxième Phalguni ; et l'Atharvaveda, où le vers se retrouve avec une variante pour le deuxième hémistiche, ne fait que redire la même chose en un langage plus moderne : « Aux Maghâs, on tue les bœufs ; aux Phalgunis, se fait le [161] mariage. » La traduction ne laisse aucun doute, et le rapport de cette partie de l'hymne et, en particulier, du vers 13 avec la marche du soleil n'est pas non plus contesté. Quant à la conclusion qu'en tire M. Jacobi, je la reproduis en ses propres paroles : « Comme il s'agit des noces de Sûryâ et de son entrée dans une nouvelle maison, il est bien clair que, par l'époque spécifiée, il faut entendre le commencement d'une nouvelle révolution solaire. Et comme une année védique, ainsi que nous venons de le voir par le passage précédent, commençait au solstice d'été, il faut

1. Pour la réception des hôtes, dans la maison de la fiancée.

2. La *domum deductio*.

croire qu'on plaçait alors ce solstice dans Phalguni. » — Maghâ est Régulus; les deux Phalgunis correspondent aux étoiles  $\delta$  et  $\beta$  du Lion. La position du solstice d'été qui serait ainsi impliquée dans l'hymne est celle qu'il occupait vers l'an 4500 avant notre ère.

J'ajoute que, même dans le cas où l'on ne voudrait admettre aucun rapport entre les deux passages; où, s'en tenant à l'ancienne traduction pour le vers de l'hymne des grenouilles, on renoncerait à invoquer ce vers en faveur d'une année commençant avec les pluies du solstice d'été, on serait encore conduit, par le seul examen du passage de l'hymne nuptial à regarder la conclusion de M. Jacobi comme très probable. En effet, si le mariage de Sûryâ symbolise réellement la marche du soleil et le renouvellement de l'année, la position de l'astre en Phalguni ne peut s'entendre que de l'un ou de l'autre des quatre points cardinaux de sa carrière, soit équinoxe, soit solstice, les seuls d'où puisse convenablement partir une année nouvelle. Dès lors, le choix du solstice d'été s'impose; car, pour les trois autres points, il nous faudrait remonter infiniment plus haut et ajouter à cette date déjà si reculée de nouvelles périodes de 6000, de 13000, de 19000 ans. Et, puisque je suis à prévenir des objections, j'en écarterai de suite une de plus. On pourrait objecter à la rigueur que le mariage de Sûryâ et de Soma doit s'entendre, non de la révolution annuelle, mais de la lunaison, et que la position dans Phalguni doit être celle de la lune. Mais, alors même, il faudrait admettre que cette [162] lunaison ne peut être la première venue, et que, si le choix de l'astérisme doit avoir un sens, elle ne peut être que la première de l'année. Dès lors, nous aurions de nouveau le solstice d'été en Phalguni et le résultat chronologique resterait le même. De plus, cette lune ainsi placée en Phalguni, au point solsticial d'été, aurait été ou nouvelle, ou pleine. Dans le premier cas, le soleil s'y serait trouvé avec elle, et nous rentrerions absolument dans les données précédentes. Dans le cas où on la supposerait pleine — supposition peu probable, car elle placerait le mariage des deux astres à un moment où ils sont à des points opposés du ciel — le soleil se serait trouvé au solstice d'hiver, et le seul changement qui en résulterait dans nos conclusions, l'argument chronologique demeurant intact, serait que le vers en question suppose une année commençant avec le mois de Phâlguna, ou solstice d'hiver, année pour laquelle, comme nous le verrons plus loin, il y a encore d'autres témoignages védiques. Enfin, il est une

dernière objection que feront peut-être des gens de peu de foi, et que je ne dois pas passer sous silence, c'est qu'il ne faut pas chercher dans notre vers de si grands secrets ; que le second hémistiche pourrait fort bien n'être qu'un dicton populaire constatant une coutume, celle de célébrer les fiançailles et les mariages de préférence à l'époque de l'année où le soleil était en Maghà et en Phalguni, coutume qui, comme tant d'autres, aurait été simplement reportée de la terre au ciel. Des objections de cette sorte sont difficiles à réfuter<sup>1</sup> : elles sont avant tout commodes. La force qu'on accordera à celle-ci dépendra de l'impression, variable selon les individus, que feront l'ensemble et la singulière concordance des preuves produites par M. Jacobi.

La position du solstice d'été en Phalguni suppose l'équinoxe du printemps en Mṛigaçiras, dans Orion, et, naturellement, ce n'est plus là que nous le trouvons dans la littérature postérieure. Dans les Brâhmaṇas, il est placé dans les Kṛittikàs, les Pléiades, [163] position qu'il occupait vers l'an 2500 avant notre ère. Dans le traité astronomique dépendant du Veda et intitulé *Jyotisha*, il est placé dans Bharani, la Mouche, ce qui était exact vers 1300 avant cette même ère. Du temps de l'astronome Varâha Mihira, il était dans Revati, à la longitude de l'étoile ζ des Poissons. Que les Hindous aient eu ou non la conscience bien nette de ces déplacements, toujours est-il qu'ils en ont noté les résultats successifs et qu'ils ont modifié en conséquence l'ordre d'énumération de leurs nakshatras. Mais, à côté de ces indications nouvelles, plusieurs de ces écrits nous ont conservé des souvenirs et des survivances de l'ancien ordre des choses, de celui que M. Jacobi pense avoir établi pour le Rîgveda. Et ces témoignages, bien que les écrits soient de beaucoup postérieurs, sont à la fois plus précis et plus nombreux que dans le Rîgveda, parce que l'objet immédiat de ces écrits est le rituel et que celui-ci, archaïque de sa nature, est inséparable du comput. C'est ainsi que dans le *Kaushîtaki-Brâhmaṇa* et dans le *Taittirîya-Brâhmaṇa*, à propos de certains usages rituels, il est dit de la première et de la deuxième Phalguni qu'elles sont l'une la queue, c'est-à-dire la fin, l'autre la bouche, c'est-à-dire le commencement de l'année, ou encore que l'une correspond à la dernière nuit et l'autre à la première nuit de l'année.

1. La coutume en question ne serait en tout cas pas sanctionnée par le rituel postérieur.

Ici, il me paraît difficile de décider si les deux Phalgunis doivent être mises en rapport avec les positions du soleil ou avec celles de la pleine lune, en d'autres termes, si ces passages supposent une année commençant au solstice d'été, comme le veut M. Jacobi, ou une année commençant au solstice d'hiver. Mais ils supposent l'une ou l'autre et, dans l'un et l'autre cas, un même état du ciel, qui était vrai environ 45 siècles avant notre ère. Des indices semblables se retrouvent encore dans des livres de beaucoup postérieurs aux Brâhmanas, dans les manuels du rituel domestique, les *Grîhya-Sûtras*, Dans un de ces Sûtras, celui de Çâṅkhâyana, le commencement de l'étude du Veda, l'*upâkaraṇa* est fixé à l'apparition de la nouvelle herbe, c'est-à-dire au commencement des pluies, qui a lieu vers le solstice d'été et qui est, en effet, pour [164] l'Hindou le signal d'une sorte de retraite, où cesse la vie active du dehors. Dans un autre de ces traités, celui de Pâraskara, l'*upâkaraṇa* est placé à la pleine lune du mois de Çrâvaṇa. Enfin, un troisième, celui de Gobhila, qui appartient au Sâmaveda, tout en mentionnant ce dernier terme, prescrit de préférence la pleine lune du mois de Praushṭhapada, prescription que le poème du Râmâyana mentionne encore comme étant particulière aux Sâmavedins. Si l'on regarde ces prescriptions comme indépendantes les unes des autres, il n'y a aucune conclusion chronologique à en tirer. Si l'on veut au contraire, ce qui est parfaitement légitime et même probable, établir entre elles un certain accord en les ramenant à une même origine, il faudra faire remonter la prescription du mois de Çrâvaṇa au temps où le solstice d'été avait lieu en ce mois, c'est-à-dire vers 1300 avant notre ère, et celle du mois de Praushṭhapada encore plus haut de trente siècles, quand ce même solstice était placé entre les deux Phalgunis. Et c'est certainement une coïncidence remarquable en faveur de cette interprétation, que le *vassa* des Bouddhistes, qui correspond à l'*upâkaraṇa* des brâhmanes, commence à l'entrée des pluies du solstice d'été<sup>1</sup>, tandis que les Jainas, pour leur *pajjusanâ*, qui est le pendant du *vassa* des Bouddhistes, ont retenu l'ancienne époque de ce solstice au mois de Praushṭhapada. Aussi la conclusion que M. Jacobi tire de ces diverses prescriptions est-elle tout à fait permise, à savoir : que la retraite consacrée à l'étude commençait jadis au solstice d'été ; que certaines écoles sont restées fidèles au mois où ce

1. *Vassa* signifie « pluie ».

solstice avait lieu anciennement ; que d'autres, à une certaine époque, ont changé le mois pour garder la saison et ont ensuite gardé ce nouveau mois quand, à son tour, il avait cessé d'être exact ; que d'autres encore n'ont eu égard qu'à la saison ; enfin que l'institution de cette retraite et de cet enseignement remonte [163] ainsi à l'époque très antique à laquelle nous sommes sans cesse ramenés, où le solstice d'été était dans les Phalgunis.

Mais, de même que l'Inde et l'Europe du moyen âge, l'Inde ancienne paraît avoir eu plusieurs commencements de l'année. Aussi bien que *varsha* « pluie », *hima* « hiver » est, dans le Veda, synonyme d'année, et nous avons déjà vu que quelques-uns des passages interprétés par M. Jacobi en faveur d'une année comptée à partir du solstice d'été s'accorderaient aussi bien avec une année partant du solstice d'hiver, Une année de cette dernière sorte est établie, en effet, par le témoignage explicite de la *Taittirīya-Saṃhitā* et du *Pañcaviṃṣa-Brāhmaṇa*, où il est dit que la pleine lune du mois de Phālguna est le commencement de l'année. A ce commencement, la lune étant pleine en Phalguni, le soleil devait se trouver à 180° de là, et ces positions ne peuvent être autres que le solstice d'hiver pour le soleil et le solstice d'été pour la lune, c'est-à-dire cette même antique disposition des colures qui se vérifie ainsi une fois de plus.

Mais, de même que le Veda compte les années par « pluies » et par « hivers », il les compte aussi par « automnes », *ṣarad*. On peut donc supposer qu'il y avait alors, comme il y a eu encore plus tard, une autre année partant de l'équinoxe d'automne. Et, en effet, M. Jacobi produit d'assez nombreuses indications en faveur d'une année semblable, au début de laquelle le soleil aurait été dans l'astérisme Mūla, « la racine, le point de départ », appelé aussi Vicṛitau, « les deux (étoiles) qui séparent », tandis que la pleine lune aurait été à l'équinoxe du printemps, dans l'astérisme Mṛigaśiras, le premier mois étant ainsi Mārgaśira, qui en aurait reçu son vieux nom d'Agrahāyana, « celui qui commence l'année<sup>1</sup> ».

1. C'est à une année de cette sorte, mais d'une époque bien postérieure, que se rapporte la liste des nakshatras commençant par les Kṛittikās, qui est celle en usage dans les Brāhmaṇas. Je dois faire remarquer pourtant que la plupart de ces arguments vaudraient aussi pour une année commençant à l'équinoxe du printemps, et c'est dans ce dernier sens, en effet, que les emploie M. Bāl Gangādhār Tilak dans son *Opion*. En général, quand les témoignages ne sont pas bien explicites, et ils le sont rarement dans le style elliptique de ces vieux livres, on peut hésiter entre deux années commençant à des points opposés de l'écliptique, à six mois d'intervalle l'une

Ces dénominations nous reportent encore à cet ancien état du ciel [166] et des saisons qui était vrai quarante-cinq siècles avant notre ère.

A ces arguments étymologiques il en ajoute un d'une autre sorte, qui lui fournit en même temps une nouvelle vérification des plus séduisantes.

Parmi les rites qui ont une place fixe dans l'année, il y a les *câturmâsyas*, qui sont à célébrer, comme le nom l'indique, de quatre mois en quatre mois, trois fois par an, au début des principales saisons. Or, pour chacun de ces sacrifices, le rituel prescrit trois mois différents et consécutifs. Il est à peu près impossible d'expliquer ces contradictions et d'y entrevoir un ordre quelconque, en dehors de l'hypothèse de M. Jacobi, par laquelle elles s'expliquent au contraire aisément. Cette hypothèse consiste à supposer que cette triple prescription pour une même cérémonie se rapporte chaque fois aux trois sortes d'années différentes par leur point de départ, solstice d'été, solstice d'hiver, équinoxe d'automne, ces points étant remis à leurs positions anciennes, celles qu'ils occupaient quarante-cinq siècles avant Jésus-Christ. Dès lors, et alors seulement, tout devient clair et régulier. Ainsi le premier *câturmâsya* doit se célébrer en Phâlguna, ou en Caitra, ou en Vaiçākha. La prescription de Phâlguna visera le premier *câturmâsya* de l'année ancienne commençant au solstice d'hiver, dont ce mois était le premier mois ; la prescription de Caitra visera le second *câturmâsya* de l'année ancienne commençant à l'équinoxe d'automne, dont ce mois était le cinquième mois ; la prescription de Vaiçākha visera le troisième *câturmâsya* de l'année ancienne [167] commençant au solstice d'été, dont ce mois était le neuvième mois ; et ainsi de suite pour les triples prescriptions relatives aux deux autres *câturmâsyas*. Nous aurions donc ici un nouvel exemple de la persistance des pratiques rituelles continuant en quelque sorte de vivre quand, depuis longtemps, elles ne sont plus comprises, et nous serions ramenés une fois de plus, pour l'origine de ces pratiques, jusqu'à l'antique époque où les colures passaient, celui des équinoxes par Mûla et par Mṛigaçiras, celui des solstices par Praushthapadâ et par Phalgunî.

de l'autre. Cela tient, comme on l'a déjà vu par plusieurs exemples, à la difficulté de décider lequel des deux, du soleil ou de la pleine lune, les textes entendent placer dans les nakshatras spécifiés. Mais, quelque parti qu'on adopte dans ces cas, le résultat chronologique est le même.

Tels sont les faits réunis par M. Jacobi : reste maintenant à en voir l'emploi. Il est bien évident d'abord que les nombres ronds donnés jusqu'ici ne sauraient être immédiatement convertis en dates. Les mouvements que ces nombres représentent sont si lents, les procédés des Hindous d'alors devaient être si grossiers et les observations sont en partie si délicates, enfin les faits eux-mêmes sont formulés dans les textes d'une façon si peu précise, que les valeurs déduites par le calcul ne sont admissibles ici qu'avec la marge la plus large ; et M. Jacobi n'exagère certainement pas cette marge en l'estimant à 500 ans de part et d'autre des chiffres exacts. Mais même ainsi atténués, ces chiffres ne doivent pas faire illusion. Des changements de cette sorte ne passent pas dans la pratique aussitôt qu'ils sont constatés, et un calendrier peut rester longtemps en usage après qu'on a reconnu qu'il ne correspond plus exactement à l'état du ciel. On n'y renonce que quand on y est forcé, et, bien que cette nécessité ait pu se faire sentir plus vite alors qu'il n'y avait point d'almanachs et que, pour régler des rites certainement déjà compliqués, on n'avait d'autre moyen que de consulter le ciel, il est bien évident que, de ce chef encore, cette marge devra être considérablement élargie dans le sens de la limite inférieure. Or, cette limite inférieure, pour la période la plus ancienne, nous la connaissons maintenant assez bien. Je crois, en effet, que les recherches de M. Jacobi ont établi clairement que, dès l'époque des Brâhmanas, une correction avait été faite ; l'équinoxe [168] du printemps avait été reporté dans les Krittikâs, les Pléiades. Et, « comme une correction est toujours à peu près juste pour l'époque à laquelle elle a été faite », celle-ci, qui serait exacte pour le vingt-cinquième siècle avant notre ère, doit avoir été faite au moins 2.000 ans avant Jésus-Christ. Mais en même temps ces écrits nous ont conservé des mythes et des prescriptions rituelles, survivances d'une période beaucoup plus ancienne encore, dont la limite supérieure va se perdre dans le cinquième millénaire. C'est dans cette période, pendant laquelle les ancêtres des Hindous de langue sanscrite étaient déjà établis dans l'Inde, que M. Jacobi place « les origines de la culture védique, dont les hymnes du Rîgveda ont été le fruit mûr et peut-être déjà tardif », et il ajoute que l'on risquera probablement le moins de se tromper, en assignant ces hymnes à la seconde moitié de la période. Qu'il me permette d'ajouter à mon tour une petite clause distinguant entre la composition et la codification, avec tout ce que cette clause com-

porte, et je souscris volontiers à sa conclusion ainsi formulée.

Jusqu'ici, en effet, on n'a pas trouvé dans le *Rigveda* la moindre trace de cette position de l'équinoxe du printemps dans les *Krittikâs*; elle ne se rencontre qu'à partir des *Brâhmanas*. Ce silence même, gardé par le plus vieux document sur ce qu'on regardait jusqu'ici comme l'allusion astronomique la plus ancienne contenue dans le *Veda*, n'avait pas peu contribué à rendre cette allusion suspecte : on voyait bien ce qu'elle impliquait pour la chronologie, mais on hésitait à la prendre au sérieux. Avec la thèse de M. Jacobi, l'objection disparaît : ce silence non seulement s'y explique, mais il la confirme, le *Rigveda* se trouvant reporté au delà, dans une période où cette allusion ou, plutôt, cette correction — car c'est bien là ce qu'elle implique — était impossible, période dont les données, méconnues jusqu'à présent, se retrouvent assez nombreuses dans la vieille littérature et, selon toute apparence, en partie dans le *Rigveda* même.

En me rangeant ainsi à l'opinion de M. Jacobi, je ne me dissimule [169] pas que ses arguments, dans l'état présent, ne constituent pas une démonstration, valeur que lui-même, je suppose, ne revendique pas pour eux. Mais je crois qu'ils en approchent. Ils y atteindraient même, si les données qu'il pense avoir trouvées dans le *Rigveda* étaient absolument sûres. L'objection première et constante que soulèvent, en effet, des témoignages semblables, à savoir s'ils portent sur un fait actuel ou sur un souvenir, sur une survivance, ne serait pas de mise ici, si ces deux témoignages étaient à l'épreuve de toute suspicion. Ni les pluies, ni les grenouilles ne peuvent être soupçonnées d'avoir, par complaisance pour un calendrier suranné, recommencé, les unes à tomber, les autres à sortir de leurs trous quand le soleil était dans les *Phalgunis*. Mais il faut bien le reconnaître, tout en étant fort probable, l'interprétation que M. Jacobi donne de ces deux passages en les combinant n'équivaut pas à une preuve complète. Celle du premier repose sur un mot douteux ; le rapport entre les deux est incertain ; et, réduit à lui seul, le second, celui de l'hymne nuptial, pourrait bien, après tout, n'être qu'une de ces survivances lointaines, comme il s'en retrouve encore plusieurs dans les *Brâhmanas* et dans d'autres écrits plus récents. La certitude échappe donc au moment où on croyait la saisir, et, une fois de plus, on est tenté de se dire qu'il y a comme un mauvais sort sur le *Rigveda*. Mais, même avec ces réserves, il me semble que les recherches de M. Jacobi

nous avancent d'un grand pas. Depuis cinquante ans et plus, par réaction contre la chronologie fabuleuse des Hindous, on s'est appliqué chez nous à réduire l'antiquité du Veda à un minimum. On a cru être généreux en lui accordant un millier ou un millier et demi d'années avant notre ère, et, pour rendre cette évaluation plus présentable, on l'a découpée en petites périodes arbitraires de deux cents ans. Comme tout cet édifice n'était fait que de conjectures, d'autres plus hardis ne sont pas gênés pour le jeter par terre et, finalement, l'opinion a pu être émise, mais non par des indianistes, que toute cette littérature, prise en bloc, ne remontait guère [170] plus haut que l'époque d'Alexandre. C'est à ce courant d'idées que ces recherches opposent une barrière que je crois efficace et durable. Quoi qu'il faille penser de l'une ou l'autre des preuves réunies par M. Jacobi, l'ensemble en est frappant, et il faudra en tenir compte à l'avenir. Désormais, quand on se trouvera en présence, dans les Brâhmanas ou ailleurs, de passages comme ceux où il est dit que les Phalgunis sont le commencement de l'année, il ne sera plus permis de les traiter comme de simples boutades. Car, enfin, en voici maintenant une explication raisonnable, qu'on ne pourra plus dédaigner que quand on l'aura remplacée par une meilleure. En tout cas, on ne voit pas quel argument péremptoire pourrait lui être opposé. L'objection la plus grave, l'absence de toute preuve positive ancienne de l'usage de l'écriture, porte plutôt sur la codification que sur la composition, et, d'ailleurs, elle reste la même, ni plus ni moins forte, qu'on ajoute ou qu'on retranche n'importe quel nombre de siècles. Ce qui, en réalité, pour le présent du moins, risque de faire le plus de tort à cette explication, c'est qu'elle va à l'encontre du courant de l'opinion actuelle. Mais n'est-ce pas le cas de se demander avec M. Jacobi : « Sur quoi repose après tout cette opinion actuelle ? » Et si l'on est obligé de répondre : « Sur des conjectures », il faudra bien convenir aussi que ce n'est pas une raison pour en faire quelque chose d'intangible.

Il y a d'ailleurs un criterium en réserve pour cette thèse. Si elle est juste, comme je le crois, il se trouvera, dans le Rîgveda même, de nouveaux arguments pour la confirmer. Déjà l'auteur d'*Orion*, M. Bâl Gangâdhar Tilak, qui n'a pas vu ceux de M. Jacobi, en a produit plusieurs autres et, dans le nombre, quelques-uns qui devront être pris en sérieuse considération. Car tout n'est pas également risqué dans ses combinaisons de mythologie stellaire,

et les Hindous védiques se racontaient certainement plus d'histoires sur les étoiles qu'on ne le croyait jusqu'ici. On peut compter [171] sur M. Jacobi pour suivre ces diverses pistes. Je sais que, dès maintenant, il pourrait joindre plus d'un post-scriptum à son mémoire et, dans ce mémoire même, aux arguments qui viennent d'être exposés, il en ajoute un autre qui pour le Rîgveda, il est vrai, n'est que négatif, mais qui est si ingénieux que je ne puis le passer sous silence.

On sait que la précession des équinoxes, combinée avec un autre mouvement encore plus lent, n'agit pas seulement d'une façon visible dans le voisinage de l'écliptique, mais qu'elle opère aussi un déplacement graduel du pôle par rapport aux étoiles. Il y a, de ce fait, de longues périodes pendant lesquelles la place du pôle dans le ciel reste vide. C'est ainsi que l'antiquité classique n'a connu que des constellations circumpolaires ; elle n'a pas connu d'étoile polaire, d'étoile immobile ou à peu près immobile, et la nôtre n'a commencé à devenir telle que vers la fin du moyen âge. De même, dans le Rîgveda, il n'est pas fait mention d'une étoile polaire et, en effet, il n'y en avait pas dans la période ancienne à laquelle remonterait la composition des Hymnes d'après M. Jacobi. Mais le rituel et, à sa suite, toute la littérature sanscrite, connaissent une étoile semblable, une étoile *dhruva*, immobile. Parmi les rites du mariage, tels qu'ils sont décrits dans les *Grihya-Sûtras* et dans le *Kâma-Sûtra*, il en est un empreint d'une singulière poésie. Dans la nuit des noces, l'époux fait contempler à l'épousée le ciel étoilé et lui montre Arundhati (une des étoiles de la Grande Ourse, en mythologie le type de la femme pieuse et dévouée) et l'étoile *dhruva*. Notre étoile toute moderne étant hors de cause, si l'on considère en outre que, dans un pays comme l'Inde, où le pôle est bas sur l'horizon, il faut qu'une étoile soit très proche de ce pôle pour paraître immobile, on verra que la seule étoile, qui vraisemblablement ait pu donner lieu à cette notion et à cet usage, est  $\alpha$  du Dragon, qui était presque exactement polaire vingt-sept siècles avant Jésus-Christ. Nous aurions donc là un nouvel indice montrant que les rites védiques, même ceux que le [172] Rîgveda ne mentionne pas — et précisément il mentionne en détail beaucoup de rites nuptiaux — remontent en partie au troisième millénaire avant l'ère chrétienne.

---

## W. D. WHITNEY

(*Journal Asiatique*, juillet-août 1894.)

[177] C'est avec un sentiment de douloureuse surprise que nous avons appris la mort de M. Whitney. Pendant plusieurs années sa santé avait donné de l'inquiétude : on le savait luttant contre une affection du cœur. Mais, depuis un an, les nouvelles étaient devenues rassurantes. Dans ces derniers temps surtout, il s'était remis au travail avec une telle ardeur, ce qui, hier encore, nous venait de lui porter si peu la marque de la lassitude, et on le savait si riche de projets, qu'on pouvait croire la crise définitivement conjurée. L'illusion ne devait pas avoir longue durée : le 7 juin, un retour subit du mal l'enlevait dans sa soixante-huitième année.

William Dwight Whitney était né le 9 février 1827 à Northampton, dans l'État de Massachusetts. De 1842 à 1845, il acheva ses études et prit ses grades à Williams College. Outre une bonne instruction classique, il y avait acquis ce fonds de solides connaissances en physique et en mathématiques qu'il devait un jour si bien mettre en valeur dans ses études orientales. En attendant, il dut les employer à dresser des comptes, d'abord, pendant plus de trois ans, dans les bureaux de la Banque de Northampton, ensuite sur le lac Supérieur, dans ceux du *Geological Survey* des États-Unis, auquel il fut attaché pendant l'été de 1849. Mais déjà s'était révélée sa véritable vocation : sans maître, en prenant sur ses loisirs, il s'était adonné à la philologie orientale et, cette même année, il publiait un premier essai sur la structure grammaticale du sanscrit, d'après P. de Bohlen, un savant un peu oublié depuis, mais qui, alors, était un initiateur. [178] Dans l'automne de 1849, il se rendit à New Haven, pour y poursuivre ces études auprès de M. Salisbury, qui les avait introduites à Yale College, et, un an après, il passa en Europe pour les compléter. Pendant trois ans, de fin 1850 à 1853, il étudia successivement à Berlin et à Tubingue, sous la direction de M. Weber et de M. Roth, d'abord comme élève, bientôt comme collaborateur, poussant de méthodiques et fructueuses enquêtes à travers des

champs bien définis de la littérature (Whitney a toujours su choisir), celui de la littérature védique surtout, qu'on commençait alors à débrouiller, et réunissant les matériaux de cette édition de l'Atharveda qu'il devait publier peu d'années après en collaboration avec M. Roth.

Il était encore en Allemagne, quand il fut appelé à la chaire de sanscrit de Yale College, à New Haven, dans l'État de Connecticut. Il retourna en Amérique dans l'automne de 1853 et, dès l'année suivante, inaugura cet enseignement qui, continué sans interruption, pendant quarante ans, jusqu'à sa mort, a fait de Yale College le berceau et le centre des études de linguistique et de philologie orientales aux États-Unis. On peut même dire plus : de toutes les branches de ce haut enseignement aujourd'hui si florissant de l'autre côté de l'Atlantique, même parmi les plus étrangères en apparence à sa spécialité (par exemple, l'étude des langues américaines), il en est bien peu qui ne doivent rien à Whitney et qui ne relèvent par quelque côté de la forte discipline de son esprit.

C'est que lui-même d'abord, ni comme professeur, ni comme publiciste, ne se borna jamais à la linguistique et au sanscrit. A l'époque où il débuta, les universités américaines n'étaient pas encore aussi richement dotées qu'elles l'ont été depuis. La chaire de sanscrit à elle seule ne rapportant pas de quoi vivre, il joignit à son enseignement celui des langues modernes jusque-là abandonné à la routine et, allant au plus pressé, il commença à en créer l'outillage, toute une série de manuels et de textes qui répandirent l'étude scientifique de ces langues, des langues germaniques et de l'Allemand en particulier. Et ce qu'il avait ainsi commencé par nécessité, il le continua par goût. Encore vingt-trois ans après, il publiait une grammaire scolaire anglaise qui est un chef-d'œuvre. Plus tard encore, au moment où sa santé était au plus bas, il accepta de diriger et dirigea de la façon la plus effective la grande entreprise du *Century Dictionary of the English Language*. Le premier volume fut publié en 1889, et la préface, qui est de lui, fut écrite dans les rares répités que lui laissaient la maladie et la souffrance.

En second lieu, deux autres institutions savantes fournirent un champ plus étendu à l'activité de Whitney : la Société orientale américaine, fondée en 1842, à laquelle il appartint dès 1850, dont il fut le bibliothécaire de 1855 à 1873, le secrétaire correspondant

de 1857 à 1884 et, plus tard, le président; et l'Association philologique américaine, dont il fut un des fondateurs en 1869 et le premier président. De l'une et de l'autre on peut dire qu'il fut l'âme et de beaucoup le plus laborieux de leurs collaborateurs.

L'œuvre laissée par Whitney est considérable et ce n'est pas ici le lieu de la décrire en détail. On trouvera à la fin de cette notice une liste de ses principales publications, qui n'a aucune prétention à être complète. Les plus importants de ses travaux détachés, publiés avant 1873 dans la *Nation*, dans la *North American Review* et dans d'autres périodiques, ont été réunis en deux volumes dans ses *Oriental and Linguistic Studies*. Ceux qu'il a insérés depuis en plus grand nombre dans ces mêmes revues, dans le *New Englander*, dans la *Contemporary Review*, dans les *Proceedings* de la Société orientale américaine, dans les *Proceedings* et dans les *Transactions* de l'Association philologique, dans l'*American Journal of Philology*, dans le *Journal de la Société asiatique italienne*, etc., n'ont pas été recueillis. Mais il faut espérer que l'un ou l'autre de ses nombreux disciples se chargera d'acquitter cette dette de l'école philologique américaine envers celui qui fut son maître incontesté.

[180] Je n'essayerai pas non plus ici de caractériser cette œuvre. Tous ceux qui s'intéressent à nos études ont le souvenir vivant de cet esprit fait de clarté et de logique, allant droit au but, à ce qu'il regardait comme essentiel, sans réticences et, parfois aussi, sans ménagements. Parmi ses aînés et ses contemporains, plusieurs ont fait montre d'un savoir plus vaste et ont touché à plus de choses : nul ne l'a surpassé en exactitude et en précision. Il est une infinité de questions que Whitney n'a jamais remuées : mais il ne faut pas beaucoup d'expérience pour voir que cette abstention est en grande partie voulue; qu'elle est un effet de sa sobriété, de son aversion pour les complications inutiles et pour tout vain étalage : car, chaque fois qu'il s'est trouvé en face d'un problème, il l'a traité, à son point de vue, d'une façon *exhaustive*. En linguistique, il était de ceux qui ont des convictions fortes. Pour lui, non seulement le langage était un pur fait de convention, existant, selon sa formule, *ἔσσει* et non *φύσει*, mais il n'hésitait pas, avec sa rigueur ordinaire, à remonter suivant cette ligne jusqu'aux origines, qu'il regardait comme un problème abordable à l'expérience et faisant légitimement partie de la linguistique. Il accordait que notre connaissance de ces origines resterait sans doute toujours pleine de lacunes;

mais il n'y admettait aucun autre facteur que ceux dont nous pouvons encore aujourd'hui contrôler l'action, aucune de ces facultés latentes, irrationnelles dont la physiologie commence seulement d'entrevoir le jeu. Bref, il n'y voyait rien d'obscure ni de mystérieux. Et ici nous touchons à l'une des limites de cet intrépide esprit. Car il y a certainement quelque chose de mystérieux dans les origines du langage.

Comme sanscritiste, si l'on fait abstraction de ses essais sur le Veda et de ses admirables travaux sur l'astronomie hindoue, Whitney fut avant tout grammairien, et, dans la grammaire, ce qui l'intéressait surtout, c'était l'histoire. Le grand dictionnaire de Saint-Pétersbourg, auquel il a contribué fidèlement jusqu'à la fin, lui doit beaucoup et, probablement, autant pour la partie morphologique [181] que pour le vocabulaire. De l'aveu unanime, sa Grammaire sanscrite, qui est, je ne dirai pas, le plus achevé de ses ouvrages (car tout ce qui est sorti de sa plume, jusqu'à la moindre notice, est également achevé), mais en tout cas celui qui repose sur la base la plus large, est l'effort le plus vigoureux qu'on ait encore fait pour retracer le développement de la langue, pour la jauger en quelque sorte à ses diverses périodes, à l'aide de cette méthode statistique à laquelle son nom restera attaché, pour en établir enfin la théorie réelle dégagée de la doctrine parfois bizarre des grammairiens indigènes. Peut-être a-t-il surfait l'autorité des textes vis-à-vis de cette doctrine. Ce qui paraît moins contestable, c'est qu'il a été parfois trop dur pour cette dernière. Et ici je suis obligé de noter ce que je regarde comme le deuxième point faible chez Whitney : un certain manque de sympathie ou, si l'on veut, d'indulgence pour les efforts de pensée d'un peuple enfant. Avec ses habitudes de précision, de rigueur inflexible et presque mathématique, son esprit était peut-être moins fait que tout autre pour bien comprendre la demi-science des anciens Hindous, avec ses ruses et ses prétentions puériles. D'eux à lui il y avait répulsion native. Aussi a-t-il été souvent beaucoup trop dédaigneux et même injuste à leur égard, et, dans ses appréciations de leur philosophie, de leur grammaire, de leur astronomie, lui est-il arrivé plus d'une fois de verser l'enfant avec le bain, comme disent nos voisins d'outre-Rhin. Mais qui oserait lui reprocher aujourd'hui ce qui n'était après tout que l'excès des plus rares qualités ? Qui voudrait se plaindre de l'âpreté qu'il a parfois mise dans ses polémiques ? Devant sa fin prématurée, il ne reste que le

souvenir du savant qui fut une des plus belles intelligences de notre époque, mieux que cela, qui fut un caractère, et qui n'a jamais écrit une ligne qui ne fût l'expression d'une conviction.

M. Whitney était membre honoraire des Sociétés asiatiques du Bengale et de la Grande-Bretagne et d'Irlande, de la Société orientale allemande et de la Société philologique de Londres. Il était membre associé ou correspondant des Académies de Berlin, de Saint-Petersbourg, des Lincei de Rome. En 1881, il avait été nommé Chevalier de l'ordre prussien « pour le mérite », en remplacement de Carlyle. Depuis 1877, il était correspondant de l'Institut.

LISTE DES PRINCIPAUX OUVRAGES DE WHITNEY<sup>1</sup>.

1849. *On the grammatical structure of the Sanskrit* (d'après P. von Bohlen; publié dans la *Bibliotheca sacra*).

1852. *Tabellarische Darstellung der gegenseitigen Verhältnisse der Samhitás des Rík, Sáman, Weissen Yajus und Atharvan* (*Indische Studien*, II).

1855. *Atharvaveda Samhitá, herausgegeben von R. Roth und W. D. Whitney*. Berlin.

1858. *Alphabetisches Verzeichniss der Versanfänge der Atharva Samhitá* (*Indische Studien*, IV).

1860. *The Translation of the Súra Siddhánta, a Text-Book of Hindu Astronomy, with Notes and an Appendix, by Rev. Ebenezer Burgess*. New Haven (publié par la Société orientale américaine. La traduction et les notes sont en réalité de Whitney).

1862. *The Atharva-Veda Prátiçákhyá, or Çaunakíyá caturá-dhyáyiká : Text, Translation and Notes*. New Haven (publié par la Société orientale américaine).

1867. *Language and the Study of Language, a Course of lectures on the principles of linguistic science* (3<sup>e</sup> édit., Londres, 1870; une traduction allemande par M. Jolly).

1871. *The Taittiríya-Prátiçákhyá, with its Commentary, the Tribháshtyatna : Text, Translations and Notes* (publié par la Société orientale américaine).

1. Cette liste pour la période de maturité de Whitney, ne contient que les ouvrages publiés à part. L'énumération des articles de revue, pour la même période, prendrait au moins deux pages de plus.

1873. *Notes on Colebrooke's Essay on the Vedas* (dans l'édition des *Miscellaneous Essays* donnée par M. Cowell).

1873-1875. *Oriental and linguistic Studies. First and second Series*. Londres.

1875. *Life and Growth of Language* (traduit en français : *La vie du langage* dans la *Biblioth. scientif. internationale* ; en allemand, en italien, en hollandais, en suédois).

1877. *Essentials of English Grammar. For the use of schools*. Boston.

1879. *A Sanskrit Grammar, including both the classical language and the older dialects of Veda and Brâhmana*. Leipzig (traduit en allemand par M. Zimmer).

1881. *Index verborum to the published Text of the Atharva-Veda*. New Haven (publié par la Société orientale américaine).

1885. *The Roots, Verb-forms, and primary Derivatives of the Sanskrit language. A Supplement to the Sanskrit Grammar*. Leipzig.

1889. *A Sanskrit Grammar, etc... second (revised and extended) edition*. Leipzig.

1889. *The Century Dictionary of the English Language*. Vol. I (avec une préface de Whitney).

1892. *Max Müller and the Science of language : a Criticism*. New-York.

Sa traduction de l'Atharvaveda, avec notes critiques et exégétiques, est annoncée comme devant paraître en automne prochain<sup>1</sup>.

**Les Monuments de l'Inde**, par le D<sup>r</sup> Gustave LE BON, chargé d'une mission archéologique dans l'Inde par le Ministre de l'Instruction publique, officier de la Légion d'honneur, etc. Ouvrage illustré d'environ 400 figures : héliotypies, dessins, cartes et plans, exécutés d'après les photographies et les documents de l'auteur. Paris, Firmin Didot et Cie, 1893. — 254 pp. (sans les planches hors texte) gr. in-4<sup>o</sup>.

(*Revue critique*, 29 octobre 1894) :

[241] En rendant compte ici même<sup>2</sup> des *Civilisations de l'Inde*,

1. Elle a été publiée, en 1905, par les soins pieux de M. C. R. LANMAN.

2. *Revue critique*, du 25 avril 1887 (ci-dessus pp. 1 et suiv.).

du docteur Le Bon, j'ai signalé les services que ce livre richement et solidement illustré était appelé à rendre à l'étude de l'Inde. Le nouvel ouvrage du même auteur sera encore plus utile. Il y a moins de théories dans le texte et plus d'images, et celles-ci ne sont pas seulement plus nombreuses ; sagement limitées à l'architecture et aux arts qui en dépendent, elles donnent aussi sur ce point capital un enseignement plus complet.

Il me serait impossible de faire un compte rendu détaillé de l'ouvrage. Il me faudrait, pour cela, suivre l'auteur à travers toutes les provinces de l'Inde, depuis les montagnes neigeuses du Népal, jusqu'au cap Comorin. J'essaierai donc seulement de le caractériser et de montrer quelle en est l'importance exceptionnelle pour nos études.

J'ai dit qu'il y avait dans le nouveau livre moins de théories que dans le précédent. Il y en a pourtant encore, une entre autres dès le début, où M. Le B. établit que, pour son art, l'Inde n'a rien dû et n'a pu rien devoir à la Grèce, parce que deux races d'état mental si différent [242] ne peuvent pas agir l'une sur l'autre ; qu'elle doit énormément par contre à la Perse ancienne et à l'Assyrie, peut-être même quelque chose à l'Égypte, dont l'état mental aurait été plus semblable au sien ; de même que nous la voyons faire plus tard de nombreux emprunts à l'art musulman et aujourd'hui rester absolument rebelle à toute influence anglaise. La thèse est enlevée de main de maître, comme M. Le B. sait le faire, et je ne doute pas qu'il n'y tienne beaucoup, et pour le fond, et pour la forme, car elle n'est qu'une application particulière de sa théorie favorite sur la race. Pour moi, dans les termes du moins où elle est formulée ici, elle eût pu être supprimée sans me laisser trop de regrets. Non que je conteste le moins du monde l'importance de la race et de l'état mental, mais parce que je me défie de ces assertions tranchantes qui nous acculent de suite à une raison dernière obscure et nous dispensent de rechercher patiemment les causes secondes, les seules dont l'étude soit réellement fructueuse, parce que ce sont les seules qui nous soient bien accessibles. Je n'examinerai pas si cette thèse, en la supposant vraie, ne devrait pas se vérifier dans d'autres domaines encore que celui de la plastique et de l'art de bâtir, si par exemple, le même état mental qui doit avoir empêché l'emprunt d'un élément d'architecture, n'aurait pas dû empêcher aussi l'adoption d'une doctrine scientifique ou d'un élément littéraire. Je me bornerai à présenter, quant aux opinions que l'auteur combat et aux

faits<sup>1</sup> sur lesquels il s'appuie, quelques observations qui me paraissent nécessaires. Personne n'a jamais contesté, que je sache, l'influence de la Perse sur l'art hindou. On a immédiatement reconnu comme venant de Persépolis le chapiteau composé de deux animaux adossés, ainsi que le sous-chapiteau en forme de cloche renversée, que l'Inde a varié sans cesse, en le répétant parfois à la base des colonnes, mais auquel elle est restée fidèle jusqu'à la fin et que M. Le B. a oublié, je crois, de mentionner. C'est quelque chose, mais c'est tout. Car il ne nous est pas permis de dériver de là aussi l'usage et les proportions de la colonne. Celle-ci, d'ailleurs, la Perse elle-même la tenait de l'Asie antérieure et de l'Égypte; elle ne lui venait sûrement pas des Assyriens<sup>2</sup>, et il n'est pas douteux que des [243] architectes de l'Ionie ont travaillé pour Darius et pour ses successeurs. Personne n'a refusé non plus à l'Inde un art indigène et original. Ni le *stûpa*, ni le *çikhara* presque aussi massif que le *stûpa*, dont il pourrait bien dériver, ni le *gopura* des pagodes du Sud, qui, avec ses étages de niches multiples à toiture en fer à cheval, nous a peut-être conservé l'image amplifiée de ce que pouvaient être les anciens *vihâras*<sup>3</sup> à ciel ouvert, non taillés dans le roc, ni la clôture si caractéristique qui entoure les vieux sanctuaires, ni le *torana* qui en surmonte l'entrée n'ont jamais été pris pour des importations étrangères. On les a toujours considérés comme des types purement hindous, tous copiés, sauf le *stûpa* et ce qui en dérive, sur d'anciennes constructions en bois. Cette origine, que M. Le B. a prise sur le fait dans l'architecture du Népal, se lit, en effet, tout aussi clairement ici, sur les voussures de Kârli, sur les

1. Ces faits ne sont ni nombreux, ni nouveaux, et, parmi les faits caractéristiques connus, tous n'ont pas été recueillis. Car c'est précisément pour cette période des origines que l'ouvrage de M. Le Bon est un peu sommaire. Je le constate sans lui en faire d'ailleurs un reproche. Des monuments de cette époque, une partie est suffisamment connue par d'autres publications et, quant à l'autre partie, qui s'accroît sans cesse, elle est maintenant aussi inaccessible pour lui qu'elle l'est pour nous autres sédentaires. Je crois pourtant que, en fait d'œuvres de sculpture, il eût pu nous rapporter quelques clichés de plus des Musées de Lahore et de Calcutta.

2. Ce qui, pour l'Inde, a fait songer parfois à l'Assyrie sont quelques figures animales fantastiques. Mais celles-ci n'ont réellement pas de patrie. L'architecture assyrienne, pour décorer ses surfaces, employait surtout le bas-relief, tandis que l'Inde n'a guère connu que le haut-relief, qu'elle a souvent exagéré jusqu'à la ronde-bosse.

3. M. Le Bon a fort bien vu, après Fergusson, le rapport qui rattache ces *gopuras* aux *raths* de Mâmallapura, mais il s'est refusé à remonter au delà de ce terme. Je ne l'en blâme pas, car c'est là que commence l'hypothèse. Mais pourquoi suggère-t-il ailleurs une origine égyptienne? A ce compte, il faudrait admettre pour les *toranas* une origine chinoise.

*buddhist railings*, sur les portes de Sanchi, qui sont du chevronnage en pierre, et jusque sur les piliers de tel temple moderne du sud, flanqués de leurs bras en potence, avec leurs chapiteaux en forme de longue accolade, ce qu'en charpente on appelle une semelle. On n'a pas davantage méconnu la forte individualité du génie hindou, imprimant sa marque à tout ce qu'il s'approprie, transformant rapidement, jusqu'à assimilation complète, tout élément étranger qu'il absorbe. Personne jusqu'ici n'a soutenu que l'Inde ait été à un degré quelconque hellénisée. Pour les monuments de la sculpture, les seuls qui soient comparables, ceux de l'architecture, sauf les *stûpas* et les cavernes, ayant depuis longtemps disparu, on a sévèrement distingué les œuvres de travail grec de celles qui sont purement hindoues. Les premières ont été trouvées non seulement dans le Penjâb, où elles sont nombreuses, mais aussi dans l'Inde gangétique et aussi loin dans le Sud-Est que l'embouchure de la Krishnâ. Malgré toutes les différences de styles qui les séparent, on a dû reconnaître en outre que plusieurs des créations de cet art exotique ont été adoptées par l'art indigène, qui lui doit quelques-uns de ses types religieux. J'ajouterai que, selon moi, cette influence s'est fait sentir dans une certaine mesure jusque dans le style. Ce n'est qu'à partir de l'époque de ce contact avec l'art occidental qu'on trouve, pour la figure humaine, dans des œuvres certainement hindoues, un type de beauté fine, svelte, très élégante et relativement correcte, tant que la figure est au repos, type qui se distingue nettement des formes lourdes et trapues de l'art indigène, et que l'Inde a exporté à son tour, notamment à Java, où il a produit des chefs-d'œuvre. Dans l'architecture, qui est bien autrement conditionnée par le milieu et dont les monuments les plus utiles à comparer ont d'ailleurs [244] disparu, cette influence ne s'est peut-être jamais étendue qu'au détail. Mais là encore, il me semble qu'on la retrouve, dans les corniches, dans les consoles, dans les pilastres qui découpent les frises en métopes, dans certains motifs d'ornementation végétale aux enroulements légers et sobres. Malgré son goût pour les formes curvilignes, l'Inde est toujours restée fidèle à l'architrave, quand toute l'Asie antérieure était convertie au cintre et à la coupole voûtée<sup>1</sup>. Je crois donc que l'Inde

1. L'Inde a de bonne heure connu la voûte, ainsi que le fait observer M. Le Bon. Mais, comme l'Égypte et la Grèce, elle ne l'a employée que dans l'épaisseur de la maçonnerie. Pour l'arc et pour la coupole ses architectes ont toujours substitué à la voûte, l'encorbellement par assises plates. Je doute qu'ils l'aient fait uniquement par

a reçu, elle aussi, quelque chose de ce levain hellénique qui a agi si puissamment dans l'Asie antérieure, et qu'elle ne l'a pas plus repoussé dans l'art qu'elle n'a fait dans d'autres provinces du domaine intellectuel. L'onde de ce grand mouvement, qui a mêlé tant de choses et tant de races, ne s'est pas arrêtée à sa porte. Au delà, elle a été plus faible, étant plus loin de son centre ; mais l'Inde en a reçu et gardé longtemps l'impulsion. Or, autant que je sache, c'est là tout ce que prétendent ceux qui parlent de l'influence grecque dans l'Inde. Ai-je besoin d'ajouter que *grec* est ici un terme tout général, qui ne doit pas s'entendre seulement des hommes et des choses de l'Hellade, mais de tout cet Orient plus ou moins hellénisé, y compris celui des Parthes et même des Sassanides ? La question comporte sans nul doute encore bien des obscurités et, selon toute apparence, elle devra longtemps encore rester ouverte. Raison de plus pour ne pas la fermer dès maintenant brusquement, au nom d'une théorie sur la race beaucoup trop inflexible pour être respectueuse des réalités de l'histoire.

Après m'être arrêté si longuement à cette théorie de M. Le Bon, bien qu'elle n'occupe qu'une petite place dans son livre, je n'ose plus lui chercher chicane par rapport à quelques autres points qui me pèsent sur le cœur : l'ordre qu'il a suivi, dont l'idée fondamentale, de procéder par régions, eût été excellente s'il y était resté plus fidèle et si son itinéraire avait été parfois mieux tracé, l'insuffisance de son résumé historique, d'assez nombreuses inexactitudes de détail, l'absence d'une bibliographie, qui eût été d'autant plus nécessaire que l'ouvrage, heureusement, ne s'adresse pas aux seuls indianistes, que l'auteur a voulu être sommaire à dessein, et qu'il ne nomme guère ses prédécesseurs que pour en dire un peu de mal. J'ai hâte au contraire de payer ma dette de reconnaissance envers ce livre qui n'en est pas moins un beau livre et un bon livre, utile, plein de pensées et d'expérience durement acquise, et que je n'ai fait jusqu'ici que critiquer, quand, en toute sincérité, et je crois, [243] en toute justice, j'en pense surtout du bien. Avec ses trois cent quatre-vingt-dix-huit planches, dont les deux tiers sont hors texte et parmi lesquelles il n'en est qu'un très petit nombre de médiocres, c'est la collection incomparablement la plus riche et la mieux composée que nous ayons des monuments de l'Inde en géné-

prudence, comme le veut Fergusson et, après lui, M. Le Bon. Je croirais plutôt que c'était par ignorance technique et par routine. Dans l'ossature de ses monuments, l'Inde n'a jamais su faire léger.

ral. A elle seule elle donne plus que bien des albums et tous les volumes de l'*Archæological Survey* pris ensemble, et, quand on songe au désarroi dans lequel cette grande publication paraît être tombée depuis la retraite de M. Burgess, on est doublement reconnaissant à M. Le B. de nous avoir si bien pourvus. M. Burgess prépare, dit-on, une collection semblable conçue sur un plan encore plus vaste; mais nous ne l'avons pas encore et, quand elle sera publiée, combien pourront l'acquérir, de ceux à qui elle serait surtout utile? Avec M. Le Bon, au contraire, le voyage de l'Inde se fait à peu de frais. Le commentaire dont il a accompagné ces belles planches est très sobre: l'auteur a voulu laisser parler les monuments eux-mêmes. Mais tout de même, on y sent comme l'éblouissement qu'il a eu en présence de ces bizarres merveilles. On comprend alors comment il a été amené à sa théorie qui fait de l'Inde un monde à part, obstinément fermé et inaccessible à toute influence du dehors, et, de page en page, l'image aidant, on est parfois tenté de s'y convertir.

---

E. HARDY, *Darstellungen aus dem Gebiete des nichtchristlichen Religionsgeschichte* (IX-X. Band). — *Die Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens*. Nach den Quellen dargestellt. Münster i. W., 1893. Aschendorffsche Buchhandlung: vi-250 pp. in-8°.

(*Revue de l'Histoire des Religions*, XXIX, 1894).

[333] Ce traité de la religion védique de M. E. Hardy fait partie de la même collection de manuels que son « Bouddhisme d'après les livres pâlis », dont j'ai rendu compte dans un précédent volume de la *Revue*<sup>1</sup>. La nouvelle publication, plus encore que la première, témoigne d'un grand et louable effort. Mais si elle a droit de ce chef à plus d'éloges, elle soulève aussi de plus vives critiques. L'exposé a ce premier mérite d'être complet et copieux: toutes les parties du sujet ont été également fouillées et, d'un

1. T. XXIII, p. 218 (ci-dessus, p. (119).

bout à l'autre, de nombreux extraits des textes originaux répondent à la curiosité du lecteur et donnent de la saveur à la discussion. Le livre est divisé en onze chapitres : I donne un aperçu général de la littérature védique<sup>1</sup> et des conditions géographiques et sociales du milieu dans lequel elle s'est développée ; II-VIII traitent du panthéon et des légendes qui s'y rapportent ; IX et X, du rituel et de la coutume ; XI est consacré à la spéculation mystique et philosophique. De ces diverses parties, les deux dernières sont de beaucoup les plus satisfaisantes. La théosophie des Upanishads est très convenablement exposée, et les deux chapitres qui traitent du culte, depuis les grands sacrifices jusqu'aux rites et aux usages de la vie domestique, sont le résumé le plus clair et le plus substantiel que nous ayons sur la matière. Les deux premières parties laissent plus à désirer. Il y a bien du vague sous l'apparente clarté avec laquelle l'auteur décrit l'état social et l'extension géographique du peuple védique, et, quand il lui arrive d'être plus précis, c'est trop souvent à force d'hypothèses. C'en est une, par exemple, que d'admettre comme une chose démontrée l'identification des mythiques Panis avec les Πάνιοι de Strabon. C'en est une autre de faire un *dasyu* de Divodâsa, l'ancêtre de Sudâs le Bharata, sans autre preuve qu'une étymologie fragile du nom, comme si *dâsa* était forcément [339] un ethnique dans les hymnes. C'en est une troisième de conclure de là que, parmi les *dasyus*, il y avait des Aryens, et ainsi de suite ; car il y en a beaucoup de la sorte. Mais les objections les plus graves sont soulevées par les chapitres II-VIII, qui traitent des divinités védiques.

J'ai rendu hommage ici même<sup>2</sup> aux belles et pénétrantes recherches de M. Hillebrandt sur « Soma et les divinités congénères ». J'ai aussi signalé les exagérations auxquelles l'auteur s'est laissé entraîner et ce qu'il y avait de dangereux dans sa thèse à la prendre à la lettre dans toute l'extension qu'il y a donnée. Ces dangers, M. Hardy n'a pas voulu les voir : il a suivi M. Hillebrandt jusqu'au bout, en renchérissant encore sur lui. Il en est résulté que tout le panthéon védique en est ici retourné sens dessus dessous. Non seu-

1. Un tableau synoptique placé à la fin du volume donne des indications plus précises sur cette littérature. On ne voit pas bien pourquoi les éditions de la *Vâjasaneyi-saṃhitâ* et de la *Maitrâyaṇi-saṃhitâ* ne sont pas, dans ce tableau, mentionnées à leur place, parmi les saṃhitâs. La liste des Upanishads de l'Atharvaveda est trop incomplète.

2. T. XXVII, p. 201 (*Œuvres*, t. II, p. 108).

lement Soma est devenu la lune, au point que le côté mystique et bachique de sa nature, qui est pourtant l'essentiel, apparaît à peine ou n'est traité qu'en reflet<sup>1</sup>; non seulement toute une série de divinités aux traits plus effacés, Trita, Apâm Napât, Sarasvant, le Gandharva, Vena, Dadhyañe, Uçanas, Ahi Budhnya, Aja Ekapâd, Brihaspati, ont été accaparés par la lune; mais des figures bien autrement complexes et concrètes, Yama, les Açvins (du moins l'un d'eux), Agni, Varuṇa, sont devenus en totalité ou en partie des divinités lunaires. Les rapports par lesquels M. H. a été conduit à ces résultats seraient aussi vrais qu'ils me paraissent illusoire, qu'ils ne l'autorisaient pas à les présenter comme il le fait ici, à traiter, dans un premier chapitre, de ces divinités en tant que lunaires ou solaires, et à renvoyer dans un ou plusieurs des chapitres suivants<sup>2</sup> le reste de leurs mythes et de leurs fonctions. Quelle qu'ait été la religion védique à une époque encore plus ancienne, telle que nous l'avons et que M. H. avait à la décrire, elle n'est certainement pas la religion de la Lune et du Soleil figurés par diverses personnifications auxquelles sont dévolues accessoirement d'autres fonctions divines. Elle est avant tout la religion des puissances mystiques qui sont les agents des sacrifices, Agni et Soma, des rois célestes Indra, Varuṇa, les Ādityas, ayant à leurs côtés, parfois au-dessous d'eux, le Ciel et la Terre, le Soleil et la Lune, Yama qui règne aux Champs-Élysées, Ushas qui sépare le Jour et la Nuit, Vāta, Rudra, les Maruts qui gouvernent l'atmosphère. Les origines et les affinités de ces figures et de beaucoup d'autres ne sont pas toujours claires; leurs mythes et leurs attributions souvent se confondent ou se contredisent, et la spéculation a fait tout le possible pour ajouter au trouble des traditions qui les concernent. Elles n'en ont pas moins chacune son unité, sa personnalité; et celle-ci, ne fût-elle garantie que par le nom, nous devons la respecter: *nomina numina*. Nous pouvons les grouper, les analyser: il ne nous est pas permis de les démembrer. Aussi la description qu'en a faite M. H. m'apparaît-elle comme une copie [370] en mosaïque, dont les pièces, en partie fausses, auraient été

1. Quelque chose de semblable est arrivé pour Agni, dont il est à peine question comme divinité du feu, du feu de l'autel et du foyer.

2. M. H. a aggravé en effet cette dispersion en essayant de réunir dans un chapitre spécial (viii) les légendes divines. Mais pouvons-nous distinguer dans le *Ye da*, dans les Hymnes surtout, entre mythe et légende, et séparer l'un et l'autre du dieu qui en est le porteur?

assemblées suivant un dessin très différent de celui de l'original. Est-il besoin d'ajouter que ce défaut est particulièrement grave dans un manuel plus ou moins destiné au grand public ? Pour le spécialiste, qui peut le contrôler, le livre est une très intéressante collection de faits et de combinaisons suggestives. Mais, malgré tous ses mérites, il sera souvent un guide peu sûr pour le lecteur qui est obligé de le croire sur parole.

---

B. H. BADEN-POWELL, *A Short Account of the Land Revenue and its Administration in British India ; with a Sketch of the Land Tenures.* With map. Oxford, Clarendon Press. 1894. — vi-260 pp. in-8°.

(*Revue critique*, 1<sup>er</sup> avril 1895.)

[241] Le régime ou, plutôt, les régimes actuels de la terre et l'assiette non moins variée de l'impôt foncier dans l'Inde britannique sont le résultat d'une longue suite de mesures, dont plusieurs sont maintenant plus que centenaires, tandis que les plus récentes datent d'hier ; mesures de forme et de nature diverses (quelques-unes sont des contrats ou même des traités), émanées à diverses époques de pouvoirs divers et indépendantes la plupart à l'origine les unes des autres, qui n'ont jamais été soumises à une révision totale et uniforme, bien que ce soit là le ressort principal de la domination anglaise<sup>1</sup>, mais qu'on s'est appliqué sans cesse à perfectionner isolément, dans le détail, sans avoir réussi jusqu'ici, pour quelques-unes du moins, à effacer entièrement les conséquences d'un vice originel, qui pèsent lourdement aujourd'hui encore sur certaines

1. Le *Land Revenue* constitue presque à lui seul les finances de l'Inde anglaise : les impôts indirects, sous forme de quelques monopoles tels que les postes, le sel, l'opium et les taxes municipales ne sont qu'une fraction minime ; de plus, les finances, l'administration, la police et, jusqu'à un certain point, la justice, sont à un certain degré réunies dans la même main.

parties du territoire. L'ensemble de ces mesures poursuivies avec une sage persévérance, en dehors de tout système préconçu, au jour le jour, en ne s'inspirant que des leçons de l'expérience et des conditions locales, a fini par former un mécanisme qui n'a d'analogue nulle part, d'une complication extrême et qui pourtant fonctionne avec une singulière facilité. Elles constituent en tout cas la tentative la plus vaste qui ait encore été faite par une nation civilisée au profit d'une population conquise pour substituer, en rompant le moins possible avec le passé, les [242] procédés d'une administration régulière et équitable à un régime d'oppression et d'abus, compliqué plutôt que tempéré par des coutumes incohérentes ou, à défaut même d'un régime semblable, pour établir les premiers rudiments d'un ordre légal dans des régions abandonnées jusque-là aux caprices de la vie sauvage ; et leur histoire, qu'elle ait à enregistrer des succès ou des mécomptes, est un enseignement incomparable pour le juriste, pour l'historien, pour l'économiste et pour le législateur. Malheureusement cette histoire, jusqu'à ces dernières années, a été d'un abord très difficile. Dispersée par fragments dans beaucoup de livres, enfouie surtout dans l'immense amas des pièces officielles, elle existait, mais à l'état latent. Même dans les travaux de statistique conduits et, à diverses reprises, résumés par M. Hunter, on n'arrivait à en prendre une vue d'ensemble qu'au prix d'un grand labeur. Un ouvrage spécial faisait défaut en un sujet, entre tous, compliqué et spécial<sup>1</sup>. La lacune fut enfin comblée par le grand ouvrage de M. Baden-Powell sur les *Land-Systems of British India*<sup>2</sup> ; mais en un sens seulement. L'ouvrage est de ceux qui font époque et qui épuisent une matière pour longtemps ; mais il est aussi de ceux qu'on consulte plus qu'on ne les lit, même dans le cercle très restreint des spécialistes. Il faut être du métier pour n'y pas perdre le fil à chaque instant et pour digérer d'une façon profitable la substance de ces trois massifs volumes. Et pourtant c'est à d'autres encore qu'à des professionnels que cette histoire méritait d'être largement ouverte. Elle l'est maintenant, grâce à l'excellent petit livre qui est l'objet de cette notice, et c'est

1. Un des hommes qui ont le mieux connu les arcanes du *Land-System*, Holt Mackenzie, disait qu'il avait passé toute sa vie à essayer de le comprendre. Et il ne parlait que de celui du Bengale !

2. *Land-Systems of British India; being a Manual of the Land-Tenures, and of the Systems of Land Revenue Administration prevalent in the several Provinces.* Oxford, Clarendon Press, 1892; 3 vol. in-8, with Maps.

encore M. B.-P. qu'il faut en remercier. Il a eu le courage de sacrifier les détails laborieusement recueillis, mais qui encombraient inutilement son grand ouvrage, et d'en extraire, pour notre profit à tous, les données essentielles que nous eussions été bien embarrassés d'y trouver nous-mêmes. Même ainsi allégée, son exposition du Land System n'est pas devenue une lecture d'agrément, tant s'en faut : il y est resté, ce qui était inévitable, une bonne portion de ce que nos voisins appellent *hard reading*. Mais tous ceux qui, au prix d'un peu de peine, voudront avoir une vue d'ensemble de cette organisation à la fois si bizarre et si pratique, sauront désormais où la trouver. Il est à souhaiter notamment que des exemplaires du livre arrivent aux mains de nos administrateurs de Cochinchine et du Tonkin, et qu'ils ne fassent pas défaut non plus dans notre École coloniale.

Il ne me reste qu'à indiquer brièvement le plan et le contenu de l'ouvrage. Il se divise en deux parties. La première, la plus courte, comprend [243] cinq chapitres, dont le dernier est subdivisé à son tour en trois sections. Après une courte introduction (chap. I), M. B.-P. décrit le pays, les conditions du sol dans leur rapport avec les cultures et avec l'impôt, les plus-values créées par les différents systèmes d'irrigation et les majorations qui en résultent, les principales mesures agraires (ch. II). Il passe ensuite au gouvernement et à l'administration, à leurs organes, ceux du moins qui ont pour objet le revenu foncier, depuis le pouvoir suprême, jusqu'aux autorités de village (ch. III). Enfin il aborde et définit le Land Revenue. Il ne s'arrête pas à certaines questions théoriques souvent débattues chez nos voisins, parce qu'ils y retrouvent quelques-unes de leurs propres fictions légales, à décider, par exemple, si le Land Revenue doit être considéré comme une taxe ou comme une rente. Mais il montre ce qu'il a été et ce qu'il est encore : une part du produit du sol prélevée par l'État. Il montre ensuite à quel taux cette part a été évaluée et comment prélevée dans le passé, et comment elle l'est aujourd'hui (ch. IV); quelles terres échappent à ce prélèvement et à quels titres; suivant quelles règles, enfin, le *waste land*, les terres inoccupées peuvent être mises en exploitation (ch. V).

La deuxième partie, beaucoup plus longue (pp. 62-254), ne comprend que quatre chapitres, mais avec de nombreuses subdivisions. C'est ici le cœur même du sujet et le nœud de toutes ses complications. Je n'oserais affirmer que M. Baden-Powell, qui a évidemment visé à être aussi bref et aussi complet que possible, y ait toujours

suivi l'ordre le plus parfait, ni, encore moins, prétendre le contraire. Je vois bien que son exposé n'est franchement ni descriptif, ni dogmatique, ni historique ; qu'il est un peu un mélange de tout cela. Mais je suis obligé de me dire que l'auteur ne s'y est sans doute pas résigné sans de bonnes raisons et que le compromis était peut-être inévitable. En tout cas il me paraît certain que, même avec le plan le plus lucide, cette partie de l'ouvrage serait toujours restée ce qu'elle est : un casse-tête. Après un court chapitre d'introduction (ch. VI), M. Baden-Powell, dans le suivant (ch. VII en cinq sections), traite des tenures : grands domaines, domaines de village, terres de moindre, de petite et de très petite étendue. L'unité fiscale, en ce qui concerne les écritures, le cadastre, la hiérarchie des fonctionnaires, est le village, qu'il fasse partie d'un plus grand domaine, qu'il en forme un à lui seul, ou qu'il en comprenne un plus ou moins grand nombre de petits. Comme notre commune, il ne répond pas toujours à une agglomération unique ; il peut même être entièrement fictif. D'ordinaire un domaine, quelle qu'en soit l'étendue, est représenté vis-à-vis du fisc par un propriétaire reconnu et tenu pour responsable (*landlord* ; ce n'est que dans les arrangements plus récents que le fisc s'adresse directement à l'occupant du sol, quel que soit son titre). Ce propriétaire est tantôt un individu, tantôt une collectivité de co-partenaires. Dans le premier cas, ses titres sont d'origine et de nature très diverses : très souvent il a été simplement créé par l'administration [244] anglaise ; ailleurs, surtout pour les très grandes possessions, elle ne lui reconnaît qu'une sorte de domaine éminent, et c'est avec toute une série de sous-propriétaires qu'elle traite en réalité. Quand la propriété est collective, elle est d'ordinaire représentée par un chef, un *headman*. Celui-ci est parfois le simple délégué de ses associés ; mais sa position peut être aussi plus stable et plus importante, et se rapprocher graduellement de celle d'un véritable *landlord*, avec laquelle, le temps et ses privilèges aidant, elle finit parfois par se confondre, ses co-partenaires tombant alors au rang de simples tenanciers. Cette propriété collective peut être ou réellement indivise, ou soumise à des partages annuels ou périodiques ; le partage peut être même permanent, la collectivité se réduisant à une commune responsabilité. Les règles d'après lesquelles les parts se déterminent et se répartissent sont également fort variables, et ces parts peuvent être à leur tour tenues par des collectivités. Il va sans dire que la même personne peut posséder à titre individuel et à titre collec-

tif, et que ces différentes sortes de propriété sont souvent juxtaposées dans le même village. Enfin, que la propriété soit individuelle ou collective, le véritable occupant du sol est très souvent un tenancier. Ces tenanciers, séparés parfois du landlord par un ou plusieurs intermédiaires, sont de diverses sortes. Sous les précédents régimes, ils n'étaient protégés que par la coutume et n'avaient aucune garantie légale. Il en a été à peu près de même dans les premiers arrangements conclus par l'administration anglaise, et, malgré les réformes qu'on y a introduites depuis, ces arrangements continuent, notamment au Bengale et dans certains districts de Madras, à peser lourdement sur une nombreuse classe de *raiyats*, de cultivateurs. Dans les arrangements postérieurs, on s'est appliqué à définir et à garantir leurs droits, la juridiction fiscale empiétant ainsi, au premier degré du moins, sur la juridiction civile. Dans les plus récents seulement a enfin prévalu le principe de s'adresser directement à l'occupant effectif du sol. C'est qu'à toutes ces causes de diversité s'en superpose une dernière, les actes mêmes ou *settlements* par lesquels l'État s'est efforcé de les régler. C'est l'objet des cinq sections du chapitre VIII. Tous ces actes diffèrent singulièrement, et dans les principes, et dans les détails. Tantôt ils sont applicables à toutes les terres d'une région, tantôt ils n'en concernent qu'une catégorie. Les uns, comme les contrats passés avec les *zémindars* du Bengale et d'une partie de Madras, avec les *talugdars* d'Oudhe et de Bénarès, sont permanents, par suite difficiles à amender et, à la longue, aussi peu profitables au fisc qu'à la population. D'autres sont temporaires, avec des périodes variant de dix à trente ans, comme les arrangements passés avec les propriétaires ou avec les chefs responsables des communautés de village dans les North-West Provinces, dans les Central Provinces, au Panjâb. D'autres encore, qui s'adressent directement à l'occupant du sol, quel que soit son titre, sans lui imposer de responsabilité collective, même s'il n'est qu'un co-partenaire, sont en réalité révisables à volonté, [245] puisqu'ils laissent à cet occupant la faculté d'étendre ou de restreindre son exploitation et de modifier ainsi à son gré sa redevance envers le fisc. C'est le système appelé *raiyatvârî*, en apparence le plus compliqué de tous, mais donnant, paraît-il, les meilleurs résultats, qui a prévalu dans la majeure partie de Madras et de Bombay et qui, avec quelques modifications, a été étendu au pays de Coorg, à l'Assam et à la Birmanie. Et ce ne sont là que les grosses différences; les petites ne se comptent pas. Ni la classifi-

cation des terres, ni la manière d'en évaluer le revenu, de répartir et de recouvrer la taxe, ni le personnel, en partie du moins, employé à ce service ne sont les mêmes, et, presque toujours, plusieurs systèmes sont en vigueur dans une même région. Après avoir ainsi décrit la machine pièce par pièce, M. B.-P. montre dans le neuvième et dernier chapitre, comment elle fonctionne : quel est le jeu des diverses juridictions fiscales, comment se font la levée de l'impôt, le recouvrement ou la remise de l'arriéré, le recrutement du personnel, la tenue des registres et du cadastre, comment on procède au partage d'une propriété indivise, dans quelle mesure et de quelle façon le fisc encourage les travaux d'amélioration, etc.

Parmi les diverses formes de la propriété hindoue étudiées par M. Baden-Powell, il en est une, les communautés de village, qui a acquis une certaine célébrité depuis que sir Henry Sumner Maine l'a mise en évidence dans un livre fameux et que, la rapprochant d'institutions semblables de l'Occident, le *mir* slave et la *marke* teutonique, il en a conclu que la propriété du sol à l'origine avait été partout purement collective. J'ai eu ici même et ailleurs <sup>1</sup> l'occasion de dire pourquoi cette théorie ne me paraissait pas acceptable en ce qui concerne l'Inde, et je suis heureux de voir que M. B.-P. arrive à la même conclusion. Pour lui les diverses communautés de village hindoues sont de formation secondaire. Peut-être va-t-il trop loin en les tenant toutes pour modernes, car les causes qui les ont produites à des époques récentes ont dû agir de même dans tous les temps. Mais il me semble qu'il résulte clairement de son livre que l'Inde ne fournit pas d'arguments valables en faveur d'un communisme primitif absolu de la terre. De toutes les illusions aryennes, celle d'*Aryan Politics* est la plus décevante.

L'impression du livre est claire et élégante. Comme dans tout bon manuel, les titres, sous-titres, têtes et résumés de chapitre et de paragraphe y sont prodigués. Les développements d'importance secondaire sont imprimés en texte plus petit. Les notes, allégées d'autant, sont réservées aux menus détails et aux indications bibliographiques, en général assez sobres, mais riches en ce qui concerne les documents officiels. Des renvois fréquents au grand ouvrage de M. Baden-Powell établissent une sorte de concordance à l'usage

1. *Revue critique* du 25 avril 1887, p. 318; *Mélusine*, t. V, col. 383, avril 1889 (*Œuvres*, t. IV, p. 7 et p. 62).

des lecteurs qui, sur un point donné, [246] voudraient se procurer une information plus complète. Une bonne carte est jointe au volume, qui se termine par un index excellent.

---

**Vasudevavijayam**, çri Râmanâthatarkaratnena pranitam, antarântarâ parivartya parivardhyâ ca punaḥ saṃskṛitam (le Triomphe de Vâsudeva, composé par çri RAMNATH TARKABATNA, plusieurs fois revu et augmenté, corrigé à nouveau<sup>1</sup>). Calcutta, imprimé et édité par Pitambaravandyopâdhyâya, çaka 1812 (= 1890 A. D.) — 283 pp. in-8°.

(*Revue critique*, 13 mai 1895.)

[337] Le moyen le plus direct de présenter au lecteur le poème du paṇḍit Râmnâth Tarkaratna est de lui en donner l'analyse :

Chant I : Vâsudeva-Kṛiṣṇa règne sur les Yâdavas (vers 1-19), à Dvâravati (20-58), entouré de ses reines, parmi lesquelles brillent Rukmiṇi et la nouvelle favorite, Satyabhâmâ (59-62). Pour contempler cette dernière, Nârada descend du ciel (63-68). Il est reçu par Kṛiṣṇa et Rukmiṇi (69-87).

II : Éloge de Kṛiṣṇa par Nârada, qui lui donne une fleur du Pârijâta, l'arbre merveilleux du jardin d'Indra, que celui-ci se réserve avec un soin jaloux, quand, en toute justice, l'arbre devrait appartenir à Kṛiṣṇa (1-35). Kṛiṣṇa accepte la fleur et la remet à Rukmiṇi, mais décline la revendication de l'arbre (36-42). Nârada piqué s'éloigne; mais, avant de se rendre auprès de Çiva, il va trouver la nourrice de Satyabhâmâ, Kalâvati (43-47). Celle-ci, fidèle à sa leçon, fait à Satyabhâmâ un récit perfide de l'incident : c'est à elle que Nârada destinait la fleur; mais Kṛiṣṇa la lui a enlevée de force pour la donner à Rukmiṇi (48-73).

III : Plaintes de Satyabhâmâ : elle veut mourir (1-20). Kalâvati s'efforce de la consoler et lui promet qu'elle aura sa revanche (21-41).

1. Une première édition, dont j'ignore la date, ne contenait que 16 chants.

Accablement de Satyabhâmâ, que ses compagnes cherchent en vain à soulager (42-68).

IV : Kṛishṇa averti se rend auprès d'elle : le parfum du Pârijâta, dont il est imprégné, la ranime (1-30). Kṛishṇa l'interroge tendrement sur la cause de son mal. Satyabhâmâ la dissimule, mais une de ses [338] amies la révèle (31-55). Kṛishṇa promet de lui apporter le Pârijâta (56-63). La nuit descend sur les époux réconciliés (64-73).

V : Chant matinal des Vaiṣṇavikas : réveil de Kṛishṇa et toilette de Satyabhâmâ. Exercices du matin et aumônes de Kṛishṇa (1-25). Conseil des ministres : Kṛishṇa les consulte sur les moyens d'obtenir le Pârijâta (26-34). Gada, son frère cadet, n'en voit qu'un, la guerre, qui ne sera qu'un jeu (35-56). Le fils de Satyaka est pour l'emploi de la politique (*nîti*) et des moyens amiables (57-81). Kṛishṇa se range à son avis : il enverra un ambassadeur (82-83).

VI : Kṛishṇa invoque Nârada, qui apparaît aussitôt avec son compagnon ordinaire, Parvata (1-9). Kṛishṇa le charge de porter son message à Indra : demander le Pârijâta d'abord amicalement ; à un refus, répondre par une déclaration de guerre (10-47). Nârada, qui tient enfin sa querelle, accepte la mission ; mais il prévoit un refus et conseille à Kṛishṇa de préparer son armée (48-55). Départ de Nârada et de Parvata ; leur voyage jusqu'à l'Himâlaya (56-68).

VII : Description de l'Himâlaya (1-51). Après l'avoir franchi, les messagers arrivent à Amarâvatî, la capitale d'Indra (52-63). Nârada délivre son message, mais en faisant suivre la demande immédiatement de la menace (64-76). Colère et refus d'Indra. Nârada joyeux revient faire rapport à Kṛishṇa (77-88).

VIII : Kṛishṇa rassemble son armée et monte sur son char de guerre avec Satyabhâmâ (1-19). Marche de l'armée, à laquelle se joignent Arjuna et beaucoup d'autres rois (20-63).

IX : L'armée contemple le mont Meru (1-21), franchit les sources de la Gaṅgâ (22-43), et établit son camp sur le Meru (44-57). Coucher du soleil et lever de la lune (58-78).

X : Lever du soleil sur le Kailâsa (1-15). Réveil de Devi ; Kumâra vient saluer sa mère (16-24). Devi l'informe des projets et de la prochaine arrivée de Kṛishṇa. Elle a fait venir du ciel d'Indra, par sa suivante Vijayâ, Lakshmi, la déesse de la Fortune, et celle-ci lui a raconté les persécutions qu'elle a à souffrir de la part d'Indra à cause de son attachement pour Vishnu. Devi elle-même a d'anciens dédains à venger : Indra lui a aussi refusé jadis le Pârijâta,

et elle veut qu'il soit humilié. Dans ce dessein, elle lui députe son fils Kumâra (25-55). Kumâra, déguisé sous la forme de Viçakha et se donnant pour un messenger de Kṛishṇa, réclame le Pârijâta en des termes arrogants, qui rendent la lutte inévitable (56-80). Colère et refus d'Indra ; Kumâra le quitte avec des menaces (81-116).

XI : Kṛishṇa contemple le Meru (1-11) ; Arjuna le lui décrit (12-68).

XII : Indra consulte son guru Bṛihaspati, qui blâme son orgueil et lui conseille de livrer l'arbre (1-17). Colère et refus d'Indra (18-35). Jayanta, le fils d'Indra, survient et promet la victoire (36-46). Indra se défie de Kumâra, le dieu de la guerre et le commandant ordinaire de ses armées. Sur le conseil et par l'office de Bṛihaspati, il fait consacrer [339] Jayanta comme généralissime des devas (47-62). Çacî, l'épouse d'Indra, assiste à ce spectacle du haut de son palais ; les déesses, ses compagnes, l'informent de ce qui se prépare et s'alarment à la vue de sinistres présages (63-77). Çacî les rassure : Indra n'est-il pas invincible ? Elle descend, vient embrasser son fils, l'encourage, lui et Indra, et leur déclare qu'elle ira combattre à leur côté. Indra la conjure de renoncer à ce dessein. Elle obéit et, par delà la sphère des étoiles, se rend auprès de Brahmâ (76-116). Description et marche de l'armée des devas vers le Meru. Tombée de la nuit (117-148).

XIII : Informé par Garuḍa de l'approche de l'ennemi, Kṛishṇa donne l'alarme à l'armée des Yâdavâs (1-12). Indra harangue les devas : il a tout fait pour prévenir le conflit ; aujourd'hui encore il a déclaré à Garuḍa qu'il était prêt à céder le Pârijâta, si Kṛishṇa consentait à le lui demander avec l'humilité qui sied à un cadet. Maintenant, il ne reste plus qu'à combattre pour le bon droit. Il envoie Vâyu, le dieu du Vent, en éclaireur (13-78).

XIV : La bataille s'engage (1-24). Exploits d'Agni, de Yama, de Varuṇa, de Vâyu, de Kubera, de Jayanta, de Balarâma, d'Arjuna, de Gada, de Sâtyaki, de Pradyumna (25-40). Jayanta triomphe de Pradyumna, mais l'armée des devas commence à faiblir (41-67).

XV : Indra vient à son secours. Kṛishṇa et Balarâma se portent à sa rencontre (1-24). Indra repousse Balarâma ; mais, impuissant contre Kṛishṇa, il va lancer son terrible *vajra*, la foudre ; Kṛishṇa, de son côté, s'appête à déchaîner son disque, le *cakra*, quand intervient Brahmâ (25-52). Hymne de Brahmâ à Kṛishṇa-Vishṇu, l'être suprême : que Kṛishṇa pardonne et abaisse le *cakra* (53-63).

XVI : Après un nouvel échange de compliments et de paroles de concorde, Brahmâ disparaît. Kṛishṇa offre la paix sans conditions (1-16). Bṛihaspati l'accepte au nom d'Indra et invite Kṛishṇa et les Yâdavâs à venir la sceller dans Amarâvatî même. Kṛishṇa accepte l'invitation (17-33). Jayanta reste implacable. Mais Indra, qui s'est tu jusqu'ici, sent peu à peu son orgueil fléchir. Enfin il s'abandonne à la joie de la réconciliation : il ressuscite les morts et, après avoir ordonné à Viçvakarman, l'architecte des dieux, de préparer la réception dans sa capitale, il monte sur son char et s'y achemine lui-même, avec Kṛishṇa, Satyabhâmâ et toutes les armées des devas et des Yâdavâs (34-41). Réception à Amarâvatî (42-73).

XVII : Le lendemain, Kṛishṇa et Satyabhâmâ, Indra et Çaci, les Yâdavâs et les devas, avec Viçvakarman pour cicerone, vont admirer une exposition universelle (*pradarçanî*) de toutes les merveilles des arts et de l'industrie, qu'Indra a fait organiser par son architecte, en l'honneur de ses hôtes (1-108).

XVIII : Après avoir joui pendant bien des jours de la splendide hospitalité du roi du ciel, les Yâdavâs prennent congé. Chaque dieu leur [360] donne ce qu'il a de plus précieux : Indra lui-même donne le Pârijâta, dont il n'a plus été dit un mot depuis la réconciliation. Kṛishṇa monte avec Satyabhâmâ dans le char céleste d'Indra conduit par Mâtali (1-27). Retour du ciel à Dvâravatî. Kṛishṇa désigne à Satyabhâmâ les diverses contrées de la terre qu'ils découvrent dans leur voyage aérien (28-100). Réception triomphale et plantation du Pârijâta à Dvâravatî (101-113). Signature du poète<sup>1</sup> (114-118).

Cette analyse n'est qu'un sommaire. Je crois pourtant qu'elle reproduit avec fidélité non seulement le cadre du poème, mais aussi tous les ressorts et motifs essentiels de l'action, de sorte qu'il sera facile au lecteur, s'il veut bien se reporter à d'autres œuvres où le même épisode est traité<sup>2</sup>, de constater si le sujet, dans son ensemble, a perdu ou gagné sous la main du paṇḍit Râmnâth Tarkaratna. Mais je dois ajouter immédiatement que cette comparaison ne serait

1. L'auteur nous apprend qu'il est né à Çântipur (district du Nadiyâ, Bengale), d'une famille brâhmanique du *gotra* des Bhâradvâjas. Son père, Kâlidâsa Kavi (ou le nom ne serait-il qu'une métaphore?), poète comme lui, était également versé dans la Smṛiti, dans la doctrine des Tantras, dans le Nyâya, dans la Mimâṃsâ et dans le Sâṅkhya, et avait mérité le surnom de Vidyâvâgiça. Il a lui-même composé son poème en çaka 1805 = 1882 A. D., et rend hommage à un patron ou à un maître du nom de Çivacandra.

2. Par exemple, *Harivaṅça*, cxxii-cxxxiii ; *Vishṇu-Purâṇa*, V, xxx et xxxi, pour ne parler que de celles qui sont accessibles en traduction.

pas bien équitable. Le dessin d'ensemble, le plan, le sujet même sont ici de moindre importance : par eux-mêmes, ils sont peu de chose, de simples thèmes, des occasions plus ou moins favorables : toute la valeur est dans l'élaboration des détails. Et celle-ci, dans l'œuvre du paṇḍit, est extrêmement soignée et brillante. Il y fait preuve de réelles qualités d'observation et d'invention dans les accessoires, d'un esprit souple et fin, habile à faire naître les allusions et à saisir les rapports subtils des choses, d'une imagination souvent juste, toujours ingénieuse à faire jaillir la métaphore, à étoffer et à colorer les comparaisons, à prodiguer enfin les *alamkāras*, ces « ornements » qui, pour la doctrine hindoue, sont l'âme même de la poésie. Il s'entend tout aussi bien à revêtir le tout de la diction riche et fleurie du *mahākāvya*, dont il possède les ressources à un haut degré, et à l'enfermer dans les formes d'une métrique savante<sup>1</sup>. Aussi la critique indigène a-t-elle fait l'accueil le plus flatteur à son « Triomphe de Vāsudeva ». Elle ne l'a pas jugé indigne d'être mis à côté des plus belles œuvres de l'époque classique ; il a été même, à ce propos, parlé de Kālidāsa. C'était probablement le nom ou un surnom du père du paṇḍit ; lui-même il a placé son œuvre sous la protection d'une stance de *Mālavikāgnimitra*, et le retour du ciel à Dvāravatī, au XVIII<sup>e</sup> chant, est l'amplification d'une scène bien connue de *Çakuntalā*<sup>2</sup>. Je doute pourtant [361] qu'il se soit particulièrement inspiré de Kālidāsa. En tout cas, il serait resté loin de la sobriété relative et du goût délicat de son modèle. Sa diction, d'une exubérance outrée, surchargée de longs composés, est pleine d'assonances, d'allitérations et de jeux de mots, trop souvent, malgré toute sa science, aux dépens de la langue, qui reste matériellement correcte, mais perd de sa force idiomatique<sup>3</sup>. S'il a imité un Kālidāsa, c'est celui surtout du *Nalodaya*. Mais il le fait avec une virtuosité incontestable. D'ailleurs l'Inde, sous ce

1. Il n'y a pas moins de dix-neuf sortes de mètres employées dans le poème.

2. D'autres morceaux, où l'on pourrait voir une imitation de Kālidāsa, sont moins caractéristiques ; par exemple certaines descriptions. Elles ont leur place marquée d'avance dans tout *mahākāvya*.

3. En général, l'auteur semble croire que toute locution (dérivée et, surtout, composée) grammaticalement possible est, par cela même, justifiée. A-t-il de bons exemples pour *nandana* employé seul dans le sens de « fils » (XII, 53), ou pour *sahāsa* = *sahāsa* (II, 44) ? *giri* et *adri* sont synonymes de *parvata* : le sont-ils aussi de *Parvata* nom propre (VII, 39, 53, 64) ? Je note ici quelques fautes non relevées dans l'errata : I, 9 a, effacer le visarga ; 19 d, lire *vinīdram* ; V, 73 c, *bilānta* — ; que faire de *śā vasasyayā*, VI, 33 d ? VIII, 19, lire *navābhra* et *uparyapari* ; XII, 96, *snehaiḥ* ; XIII, 29 d, *svātantrya*. Les césures faibles sont assez fréquentes, par exemple : VII, 72 a ; XVIII, 24 a, 33 c, 54 c.

rapport, a le pardon facile. Il y a si longtemps qu'elle est habituée à confondre le plaisir que procure la lecture des poètes et celui de deviner des rébus!

Pour le lecteur d'Europe, par contre, ce sont là de graves défauts. Quoi qu'il fasse, quelque bonne volonté qu'il mette à se placer au point de vue hindou, il ressentira péniblement combien cette poésie est factice et impersonnelle, au sens fâcheux du mot. Il a beau se dire que tout *mahākāvya* moderne est forcément un pastiche et que bon nombre des modèles plus anciens n'étaient déjà pas autre chose : ceux-ci, il consent à les lire, parce que ce sont des documents ; mais il se résignera difficilement à se casser la tête sur des copies à qui cette valeur même fait défaut. Ces conditions fatales ne tiennent pas tant aux lois du genre, qui ne sont pas serrées au point d'en perdre toute élasticité, ni à la force des précédents, dont un esprit audacieux pourrait s'affranchir, qu'à la langue même, qui astreint la pensée à des formes usées et lui impose en quelque sorte le lieu commun. Nulle part peut-être l'instrument ne soumet l'ouvrier à une aussi lourde servitude, car l'instrument ici est une langue morte qui, dans l'état où il faut la manier, n'a jamais été bien vivante. La richesse illimitée du vocabulaire et la pauvreté de la syntaxe ramènent le travail poétique à la confection d'épithètes ; les propositions, à leur tour, se juxtaposent sans se subordonner, et, au lieu de périodes, nous avons des stances indépendantes les unes des autres. Il en résulte une sorte de marqueterie où tout est au même plan et à la même valeur, un discours sans trame et sans perspective. Sans doute, cette langue excelle à frapper des sentences, à ciseler des images et des comparaisons, et il y a de ce chef, dans le poème du paṇḍit Tarkaratna, tout un assortiment de bijoux finement travaillés. Elle se prête admirablement aussi à la description, tant que l'objet est simple ou que la synthèse s'en fait aisément : la peinture, par exemple, de la tombée de la nuit, à la fin du chant IV, est très belle. Mais elle échoue [362] dès que l'objet est complexe (ainsi la description de l'Himālaya est complètement manquée et ne pouvait pas ne pas l'être), et elle devient absolument impuissante dans le récit. Le rôle équivoque de Nārada ne se comprend que si on le sait d'ailleurs ; le texte ne nous l'explique pas ; et non moins malaisés à trouver sont, au X<sup>e</sup> chant, les motifs qui font agir Devi et Kumāra<sup>1</sup>. Tout au plus

1. Bien que l'auteur emploie ici le mètre plus libre du *çloka*.

le mot de ces récits énigmatiques est-il logé et comme noyé dans les replis de quelque longue épithète, où l'on a toute chance de ne pas le découvrir dans ce fouillis qui n'est qu'un flot d'épithètes.

Les paṇḍits qui, de temps immémorial, se livrent à ces exercices de haute rhétorique, ne sont pas de simples dilettantes. Ils ont toujours, comme occupation professionnelle, un ou plusieurs des *çâstras*, des disciplines dont la langue sanscrite est l'organe. Comme autrefois, chez nous, tout lettré, quelle que fût sa spécialité, tenait à honneur de faire ses preuves en vers latins, c'est pour mettre le sceau à leur réputation de savant, qu'ils composent des poèmes qui sont, en effet, des œuvres de science pour le moins autant que d'imagination. Le paṇḍit Tarkaratna ne fait pas exception à cette règle. Çantipur, sa ville natale, est un des centres du Vishnouisme et de la culture brâhmanique au Bengale, et nous avons vu plus haut que l'étude de plusieurs *çâstras* était héréditaire dans sa famille. Lui-même est en train d'éditer, dans la *Bibliotheca Indica*, le *Çrî-bhâshya*, le commentaire de Râmânuja sur les Vedânta-Sûtras, et il est l'auteur de deux ouvrages originaux sur ces mêmes Sûtras. Comme légiste versé dans la Smṛiti, il a pris une part distinguée dans les polémiques soulevées par le *Age of Consent Bill*, l'acte récent par lequel le gouvernement anglo-indien a essayé de remédier aux abus les plus criants des unions précoces, et, par son intervention en faveur du Bill <sup>1</sup>, il s'est trouvé exposé aux rancunes du fanatisme orthodoxe. Enfin, pendant bien des années, il a fait le plus gros de la besogne du recensement et de la description des manuscrits sanscrits du Bengale dirigés par feu Râjendralâl Mitra, et c'est en grande partie grâce à ses longues et pénibles recherches que les volumes des *Notices* publiés sous les auspices de la Société asiatique de Calcutta sont devenus le plus utile, on peut dire le seul utile des travaux de ce genre exécutés jusqu'ici dans l'Inde par des indigènes. Je n'ai pas à m'occuper ici de la disgrâce qu'il a encourue depuis auprès de cette même Société, ni des polémiques que cette disgrâce a soulevées. Mon seul but, en signalant cette activité multiple, a été de montrer que le paṇḍit est resté dans la tradition de ses pères. « Il n'a pas noirci devant [363] eux la face du Sarasvatî », et il est resté fidèle aussi à cette tradition

1. The « Garbhadhan Vyavastha ». *Opinion on the Questions in the Hindu Religion arising out of the Age of Consent Bill; delivered to Government.* By Pandit Ram Nath Tarkaratna of Santipur. Translated... by Nilmani Mukerjee. Reprinted from *Reis and Rayet* and published by the Calcutta Committee in support of the Bill. 1891.

en composant son « Triomphe de Vāsudeva ». A cette dernière fidélité, il a eu même un double mérite. Autrefois, le métier de poète ne rapportait pas seulement de l'honneur; il rapportait aussi de l'or. Les rājas avaient la main large pour payer une dédicace. Aujourd'hui, ceux qui ont conservé une ombre de pouvoir ont leur budget surveillé par un résident britannique; ceux qui sont rendus à la vie privée trouvent sans doute à employer leurs fonds d'une façon plus utile, ne fût-ce que comme *shareholders*. Il n'y a pas de dédicace en tête du « Triomphe de Vāsudeva ». Le métier ne paie plus, malgré le retour de faveur dont les études sanscrites sont actuellement l'objet dans l'Inde. Ces études se poursuivent maintenant suivant d'autres lignes, et il est à prévoir que les auteurs de *mahākāvyas* se feront rares à l'avenir. Raison de plus de se hâter pour ceux qui sont curieux de voir comment les formes littéraires se survivent et comment aussi, dans les plus figées, peuvent s'infiltrer quelques éléments nouveaux<sup>1</sup>.

---

RAMKRISHNA G. BHANDARKAR, *Early History of the Dekhan, down to the Mahomedan Conquest*. Second edition. Bombay, Government Central Press, 1895. In-8°.

(*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, Séance du 24 mai 1895.*)

Je fais hommage, au nom de M. Bhandarkar, de la deuxième édition de son histoire ancienne du Dékhan. La première édition avait paru en 1894 sous les dehors modestes d'un tirage à part du *Bombay Gazetteer*, et elle était devenue aussitôt un *vade mecum* indispensable à tous ceux qui s'occupent du passé de l'Inde.

1. Il y en a quelques-uns de la sorte, un bien petit nombre, dans le *Vāsudevavijaya*; mais alors l'infiltration est à forte dose et fait disparaître: par exemple, l'espèce d'hymne à la liberté, à l'indépendance et à l'union qu'Indra débite au chant XIII, et l'exposition universelle d'Amarāvati. C'est bien là du vin nouveau mis dans de vieilles bouteilles. On conçoit à la rigueur un *mahākāvyā* ayant pour thème la télégraphie électrique: il ne serait pas plus moderne pour cela.

Pour la première fois, les annales d'une grande province étaient présentées par un savant indigène sous un jour vrai, avec une abondance d'informations, une sûreté de critique et une sobriété qui eussent fait honneur à un historien occidental. Il n'y avait pas trace, dans le livre, de ce verbiage facile ni de ces défaillances qui déparent les meilleures publications des Hindous, quand ils s'essayent à manier nos méthodes. Ces méthodes, l'auteur ne les imitait pas; il les possédait, elles étaient devenues siennes.

Par Dékhan, qui correspond à notre Midi et qui, comme lui, comporte diverses valeurs, en tant que terme géographique, M. Bhandarkar entend la partie du plateau central de la péninsule entre la Godâvari et la Krishnâ, l'ancien Mahârâshtra, la contrée où domine la langue marâthî et où, vers le sud et vers l'est, elle se rencontre avec les langues dravidiennes. C'est une des régions de l'Inde les plus riches en inscriptions, et c'est principalement d'après ces inscriptions et d'après d'autres documents non moins sûrs, les monnaies, que M. Bhandarkar en a retracé l'histoire. Sur tout ce domaine, il s'était d'ailleurs signalé comme pionnier longtemps avant d'y paraître comme historien. Quant aux documents littéraires, soit généraux, soit particuliers à la région, pour lesquels il a aussi été un chercheur des plus laborieux et que nul n'a contribué plus que lui à débrouiller, il les emploie strictement pour ce qu'ils valent. Si on se représente la première éducation toute hindoue de l'auteur, combien sa jeunesse a été nourrie de la tradition de son peuple et combien celle-ci lui est restée profondément sympathique, on mesurera mieux ici la grandeur de l'effort et l'on admirera son riche et sobre travail autant pour ce qu'il en a exclu que pour ce qu'il y a mis.

La nouvelle édition compte 147 pages, contre 121 qu'avait l'ancienne. Vu l'impression compacte du livre et la manière d'écrire concise de l'auteur, ce supplément de 26 pages représente, en réalité, une masse considérable de matière neuve. Le plan et les proportions sont restés les mêmes, mais il est peu de paragraphes qui n'aient reçu quelque addition, et l'ouvrage a été mis absolument au courant des dernières trouvailles.

ADHÉMAR LECLÈRE, *Recherches sur la législation cambodgienne (droit public)*. Paris, A. Chaillemel, 1890, 1 vol. in-8°, xiv-291 pp. — *Recherches sur le droit public des Cambodgiens. Ibid.*, 1894, 1 vol. in-8°, lv-328 pp. — *Recherches sur la législation criminelle et la procédure des Cambodgiens. Ibid.*, 1894, 1 vol. in-8°, xx-555 pp. — *Cambodge. Contes et légendes recueillis et publiés en français*. Avec introduction par Léon Feer. Paris, E. Bouillon, 1895, 1 vol. in-8°, xxii-308 pp.

(*Journal asiatique*, t. V, mai-juin 1895.)

[526] Des quatre ouvrages dont les titres précèdent, les trois premiers embrassent l'ensemble du droit cambodgien. Ils forment aussi, autant que je sache, l'exposition la plus complète et la plus pratique que nous ayons du droit d'un peuple de l'Extrême-Orient. Nous n'avons, par exemple, rien d'aussi satisfaisant pour l'Inde propre. Il est vrai que la tâche était ici beaucoup plus simple et plus facile. Au lieu de l'Inde, avec son étendue immense, ses populations infiniment diverses et ayant presque toutes derrière elles un long passé traditionnel, avec ses religions codifiées ou non, mais toujours prêtes à entrer en conflit, ses castes à la fois si mobiles et si ancrées dans leurs prétentions, avec son vieux droit surtout, qui ouvre à l'archéologie un si magnifique champ d'étude, mais qui a si peu le caractère d'une législation positive et pratique et qui est si radicalement rebelle à l'esprit juridique et administratif de l'Occident, nous avons affaire, au Cambodge, avec une société et des lois d'une simplicité extrême. L'État est une monarchie absolue tempérée par des coutumes. La religion, officiellement du moins, est une, le bouddhisme. La population, qui, actuellement, n'atteint pas 2 millions, est sans doute de race très mêlée, mais, de fait, les divisions s'y réduisent à celles de nationaux, d'étrangers et de tribus sauvages, et elles ne compliquent [527] que très peu l'action des lois. Il n'y a pas de castes, à peine des classes, et l'esclavage même n'est plus guère, dans la pratique, qu'une peine temporaire. Il n'y a pas davantage d'antiques traditions en conflit avec le présent. Ce peuple a oublié ses origines. Des vieux codes hindous mentionnés dans ses anciennes

inscriptions, il n'a rien retenu. Il ne les a pas refondus en des rédactions nouvelles, comme ses voisins de Siam et de Birmanie ; il les a remplacés de toute pièce par une série de lois royales d'ordre purement politique, une véritable législation telle que nous l'entendons, sur laquelle le juriste peut travailler en sécurité, sans être arrêté à chaque pas par des problèmes qui relèvent de la critique historique la plus délicate bien plus que de sa propre discipline. Pour produire une œuvre utile et solide, M. Adhémard Leclère n'a eu qu'à s'entourer de ces textes, à les classer selon nos méthodes, à les compléter par quelques données de l'usage et de la coutume ou par celles, bien peu nombreuses, qui sont consignées dans de maigres annales, à les suivre dans la pratique de la procédure et de la jurisprudence, et à noter celles de leurs dispositions qui sont devenues caduques. Il s'est parfaitement acquitté de tout cela, et l'on conviendra que la tâche ainsi comprise ne laissait pas d'être laborieuse. Mais combien elle eût été plus ardue, s'il s'était agi d'un peuple de droit hindou ou de droit musulman ! J'ajoute aussitôt que ce qui a facilité la tâche à l'auteur, facilite aussi celle de notre protectorat. Sur le terrain législatif et administratif, nous ne rencontrons là-bas que les difficultés que nous nous créons nous-mêmes. La plupart des lois dont nous ne saurions endosser la sanction sont dès maintenant tombées en désuétude, et le peu qui en reste peut être amendé aisément. L'idée de l'État légiférant, si difficile à acclimater parmi beaucoup d'Asiatiques, est parfaitement acceptée au Cambodge, et l'action législative y est de fait entre nos mains. Il ne s'agit que de l'exercer à bon escient, avec de la suite dans les desseins, et de ne pas défaire sans cesse le lendemain l'œuvre de la veille. Serait-ce réellement nous [323] demander l'impossible ? M. Adhémard Leclère a mis nettement le doigt sur quelques-unes de nos méprises et, avec une discrétion qui se comprend, il en laisse deviner plusieurs autres. Ce ne sera pas le moindre mérite de ses publications si, en familiarisant nos administrateurs avec le mécanisme des lois cambodgiennes, elles ont pour résultat de rendre ces méprises plus rares à l'avenir.

Je ne puis évidemment donner ici qu'une analyse tout à fait sommaire, pas même une table des matières, de ces trois volumes, dont les titres indiquent d'ailleurs suffisamment le contenu. Dans le premier, consacré au droit privé, l'auteur traite successivement : 1° des personnes ; la famille royale et ceux qui s'y rattachent à

divers degrés, les Bakous, dans lesquels il reconnaît très justement les descendants des anciennes familles brâhmaniques ou à prétentions brâhmaniques, les libres, les mandarins ou fonctionnaires, les bonzes, les étrangers et les sauvages, les esclaves étant réservés pour un chapitre spécial ; 2° de la famille ; les degrés et les diverses sortes de la parenté, le père, l'épouse ou plutôt les diverses sortes d'épouses sous le régime de la polygamie, le mariage et les fiançailles, les unions irrégulières, le divorce, la bâtardise et la légitimation, l'adoption ; 3° des esclaves ; ceux du roi, ceux des particuliers et ceux des pagodes. L'esclavage est, en somme, assez doux au Cambodge. L'esclave à perpétuité, lui et sa race, ne se recrute plus et, sans intervenir autrement que pour le détail, nous pouvons laisser l'institution s'éteindre d'elle-même ; 4° des biens et des contrats ; les diverses sortes de domaines, national, royal, religieux, l'appropriation des terres inoccupées, les concessions, les ventes et les baux, l'hypothèque. Sur tous ces points et sur d'autres que je passe, M. Adhémar Leclère a donné une exposition substantielle et lumineuse des lois cambodgiennes, de celles du moins qui lui étaient accessibles alors dans les traductions de Mgr Cordier. Plus tard, sa collection de documents s'étant accrue dans l'intervalle, il a pu être plus complet sur divers points dans les volumes suivants. C'est [329] celui-ci pourtant qui soulève le moins d'objections, parce que l'auteur s'y maintient strictement sur le terrain légal, où il est fort, et ne s'aventure pas encore, comme il le fera plus tard, sur d'autres, où il l'est moins. Je ne lui signalerai qu'une lacune : s'il s'était enquis des anciennes inscriptions du Cambodge publiées dès 1885, il y aurait trouvé entre autres particularités une curieuse transmission de la famille et de ses biens dans la ligne féminine <sup>1</sup>. Dans la législation actuelle il n'y a que quelques traces à peine perceptibles de cet ancien matriarcat ; mais il en est resté de plus marquantes parmi les tribus dites sauvages et les populations du Laos.

Dans le volume suivant, qui a pour objet le droit public, l'au-

1. Cette ignorance de l'épigraphie est encore plus sensible dans les deux volumes suivants, qui sont de 1894 et où l'auteur s'applique à faire, parfois plus qu'il ne devrait, de l'archéologie juridique. Il ne cite (*Législation criminelle*, p. 184) qu'un seul document de cette espèce, une inscription khmère de 643, d'après M. Moura. Dans l'état actuel de l'interprétation des textes en vieux khmer, il eût peut-être fait sagement d'attendre une traduction plus autorisée. Il est plus excusable de n'avoir pas connu des inscriptions publiées en 1893, qui lui auraient fourni d'utiles renseignements sur le régime des biens religieux.

teur traite successivement : 1° du gouvernement ; les détenteurs de l'autorité centrale, depuis le roi jusqu'aux esclaves d'État, en passant par les membres titrés de la famille royale, les grands dignitaires, les ministres, les officiers de moindre rang ; 2° des moyens de gouvernement ; la loi et les fonctionnaires chargés de l'appliquer ou d'en surveiller l'application, la clientèle et le patronage, aussi caractéristiques du droit cambodgien qu'elles l'étaient de l'ancien droit romain, le serment des fonctionnaires, l'armée et le clergé ; 3° du revenu ; le produit des amendes, le tribut, les divers impôts sur les récoltes et les cultures, la taxe personnelle, jadis perçue sur les étrangers seulement, mais étendue depuis 1870 aux nationaux, les corvées, les douanes, les diverses fermes (pêcheries, jeux, opium, etc.).

Le troisième volume est consacré à la législation criminelle [330] et à la procédure. Il est divisé en deux parties : 1° la procédure criminelle et civile, où l'auteur traite de l'instruction (la plainte, les mandats de comparution et d'arrêt, la caution, les témoins), de l'organisation et de la compétence des tribunaux, de la procédure, de l'exécution des jugements, des épreuves judiciaires (serments et ordalies), de la question, de l'appel ; 2° le code pénal ; les peines très barbares dans les textes, mais fort adoucies dans l'usage, les catégories de malfaiteurs, la loi cambodgienne ne distinguant pas seulement l'acte criminel, mais aussi la personne qui le commet, les crimes et délits contre la chose publique, contre les personnes, contre les propriétés, enfin certains cas particuliers aux codes cambodgiens (relatifs aux esclaves et à leurs biens, à l'usurpation des terres déclarées frauduleusement comme délaissées ou indûment tenues pour telles, aux délits de voisinage, etc.). Un appendice est consacré à la loi toute moderne sur les prêts.

J'ai déjà dit que l'exposition, dans ces deux derniers volumes, était plus complète que dans le premier. Aux lois traduites par l'évêque de Phnom-Penh, Mgr Cordier, l'auteur a ajouté tout ce qu'il a pu trouver de textes anciens et modernes. Il en donne l'énumération détaillée dans l'introduction du troisième volume, et il les a utilisés tous d'une façon parfaite. Très souvent aussi, il donne l'avis de juges indigènes instruits et dignes de confiance. Il est lui-même très au courant des précédents de la jurisprudence, et il en tient le plus grand compte. Il note soigneusement les lois et les prescriptions qui ont été abrogées, soit antérieurement déjà, soit sur l'initiative du protectorat, ou qui, d'elles-mêmes, sont tom-

bées en désuétude. Enfin, il signale celles qui pourraient être des survivances des codes hindous. De vraiment caractéristiques, il n'y en a que fort peu ; certaines formes de l'ordalie, par exemple, et quelques détails du sacre royal. Les autres analogies peuvent être tout aussi bien et sont même très probablement de simples rencontres. En somme, après tant de siècles de culture commune et à côté de tant de vestiges [331] demeurés vivants dans la langue, il n'y a, dans ce droit, presque plus rien de spécialement hindou.

Mais, M. Adhémar Leclère ne nous a pas seulement donné une très bonne exposition du droit cambodgien. Il a essayé aussi, dans ces deux derniers volumes, de remonter parfois aux antécédents de ce droit et d'esquisser les origines et la préhistoire du peuple dont il étudiait les lois. J'ai déjà dit aussi que, dans cette tentative, il me paraissait avoir été moins heureux. Ses vues à cet égard sont disséminées en beaucoup d'endroits des deux volumes, mais il en a réuni les principales dans l'introduction à son *Droit public*, où il trace la carte de « l'Indo-Chine il y a 2.000 ans » et suit dans leurs migrations les races diverses qui en ont formé la population. Je ne le suivrai pas à mon tour dans ses hypothèses, qu'il appuie d'observations justes et intéressantes et présente d'ailleurs avec beaucoup de modestie, mais pour lesquelles, visiblement, il était peu préparé, puisqu'il admet par exemple, comme un fait « certain », que Sumatra était brahmanique près de mille ans avant notre ère (p. xxxvi <sup>1</sup>). Je me contenterai de faire quelques observations sur un ou deux points qui me tiennent plus à cœur et où l'on risque moins de se perdre dans le brouillard.

Selon M. Adhémar Leclère, le peuple khmer actuel ne descendrait pas des anciens Cambodgiens ; il serait venu en conquérant de la côte nord-ouest, du Pégou ou de la Birmanie, au XIII<sup>e</sup> ou au XIV<sup>e</sup> siècle. Ses principales raisons sont qu'on ne saurait attribuer à la race actuelle la construction de monuments comme ceux d'Angkor ; que les constructeurs du vieil empire étaient brâhmaniques, tandis que le peuple khmer est bouddhiste ; qu'on n'est pas encore parvenu à rattacher les annales khmères à la dynastie des Varmans des inscriptions ; que le nom même de Khmer n'est pas d'usage ancien [332] et n'apparaît qu'avec le bouddhisme importé par ces

1. Sa philologie laisse beaucoup à désirer. Un simple regard jeté dans le premier lexique venu lui aurait appris, par exemple, que le sanscrit *vamça*, prototype de l'indo-chinois *vongsa* (le mot n'est pas seulement cambodgien), n'a jamais signifié « soleil » (même volume, p. 2).

nouveaux venus. Tout cela peut paraître spécieux, mais ne tient pas debout. S'il ne s'agissait que de l'avènement d'une dynastie étrangère, ce serait une hypothèse gratuite, mais après tout possible : il y en a eu tant, de ces changements de dynasties, dont nous ne saurons jamais rien de précis ! Mais comment admettre à cette époque un déplacement ethnique de cette proportion ? En tout cas il ne se serait pas, comme en Siam, étendu à la langue ; car le cambodgien actuel est bien le descendant du cambodgien des anciennes inscriptions. Les Khmers actuels auraient été incapables de construire les édifices du vieil empire ; comme architectes, je le veux bien ; mais ils auraient pu y travailler comme maçons. Les architectes venaient de l'Inde et des îles et, quand ils ont cessé d'en venir, l'art s'est éteint. Pourquoi ont-ils cessé de venir ? Nous n'en savons rien quant à présent ; mais, s'il fallait absolument en donner des raisons, on ne serait pas en peine d'en imaginer. La conquête musulmane dans l'Inde, les progrès du bouddhisme singhalais dans l'Indo-Chine, l'occupation de la côte occidentale par les Thais et par les Birmans pourraient bien y être pour quelque chose. A Java aussi, les constructeurs de Boro-Boudour n'ont pas eu de successeurs et, pourtant, la race n'y a certainement pas été renouvelée. Tout aussi certainement le bouddhisme n'a pas été importé au Cambodge au <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle, ni même au <sup>xiii</sup><sup>e</sup><sup>1</sup>. Il y était florissant, les inscriptions nous l'apprennent, à l'époque même où se construisaient quelques-uns des plus beaux monuments de la plaine d'Angkor. Le fait qu'on n'a pas encore pu rattacher les annales khmères aux dynasties des Varmans des inscriptions est fâcheux, mais il n'est pas inexplicable. Les annales nous ont certainement conservé quelques souvenirs défigurés du vieil empire ; mais ces souvenirs s'y rapportent à des noms de rois khmers, et les inscriptions ne donnent que des généalogies royales, des [533] dates de règnes et de fondations pieuses, des noms de rois sans-crits et presque pas d'histoire proprement dite. Il se peut que, de part et d'autre, il s'agisse parfois des mêmes personnages, sans que nous puissions les reconnaître. Enfin le nom de Khmer n'est pas si jeune que le pense l'auteur. On peut hésiter à le reconnaître dans le *Kimara* de Ptolémée ; mais, bien avant le <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, les Arabes connaissent *Qimâr* et, à Java, on trouve la mention de

1. L'auteur paraît confondre l'introduction du bouddhisme avec celle du bouddhisme singhalais.

*Kmir* dès le milieu du ix<sup>e</sup>, quand l'empire cambodgien s'étendait des montagnes de l'Annam jusqu'à la côte occidentale et qu'il n'y avait pas de place dans ces parages pour une souveraineté autre que celle des Kambujas. Comme beaucoup d'autres peuples, les Cambodgiens auront été appelés par leurs voisins d'un autre nom que celui qu'ils se donnaient eux-mêmes.

Les Cambodgiens auraient donc disparu, ou peu s'en faut. Par contre, les descendants de leurs princes se seraient maintenus comme caste privilégiée : ce seraient les Bakous. Dans son premier volume, M. Adhémar Leclère avait sagement reconnu en eux des descendants des anciennes familles brâhmaniques : revenant sur cette opinion, sans toutefois l'abandonner entièrement, il veut maintenant faire des Bakous les descendants des Varmans. Mais les noms et titres, les traditions, les fonctions, les privilèges des Bakous, jusqu'à celui de fournir de leur sein le prince, en cas d'extinction de la dynastie, montrent que la première opinion seule est juste. Ils occupent exactement au Cambodge la même situation que leurs frères aussi dégénérés qu'eux occupent en Siam et en Birmanie. Comme eux, ils passent pour avoir encore des livres dont ils font mystère, une rédaction d'une sorte de code de Manu, dit-on. Comme eux aussi, ils sont les seuls prêtres du pays, les seuls qui puissent accomplir des rites et conférer des sacrements. Les bonzes sont des moines qui font leur salut, qui prient, prêchent, instruisent, bénissent, mais ne sont, comme bonzes, les détenteurs d'aucun pouvoir mystique.

Les hypothèses juridiques de l'auteur sont en général plus [334] satisfaisantes que ses hypothèses historiques. Elles ne sont pas toujours exemptes pourtant d'une certaine témérité. C'est ainsi qu'il croit encore saisir dans les institutions actuelles les traces d'un état antérieur, de centralisation moindre et d'une certaine autonomie territoriale, où le Cambodge aurait été gouverné et administré par une sorte de féodalité. Le mot en tout cas est de trop. Les anciennes inscriptions nous apprennent qu'il y a eu à différentes époques, au Cambodge, des principautés rivales ou vassales et que certaines fonctions y devenaient parfois héréditaires, mais héréditaires à la façon cambodgienne, dans la ligne féminine, en passant de l'oncle maternel au neveu. Mais elles ne permettent pas d'affirmer plus, de supposer par exemple que Bhavavarman, au commencement du vii<sup>e</sup> siècle ou Yaçovarman, à la fin du ix<sup>e</sup>, aient été des monarques moins absolus dans toute l'étendue de

leurs États que ne l'est aujourd'hui le roi Norodom. Il a dû y avoir, ici comme partout, des oscillations dans l'action du pouvoir central, sans qu'il faille pour cela faire intervenir la féodalité.

Je ne noterai plus qu'un point, où l'auteur me paraît de même avoir été trop subtil et être remonté trop haut. Au Cambodge, quand un crime ou un délit a été commis par des inconnus, le maître du champ où a été trouvé le *corpus delicti*, cadavre d'homme ou de bête, objet volé, etc., est tenu responsable, s'il ne peut pas établir son innocence. M. Adhémard Leclère voit dans cette disposition un vestige de l'époque lointaine où la terre était la propriété de la tribu et où les membres de la tribu étaient solidaires. Ne serait-il pas plus simple d'y voir un expédient de police un peu sommaire, fondé sur cette idée assez juste dans un pays peu peuplé, que le maître d'une terre doit connaître ses voisins et savoir ce qui se passe chez lui ? Chez nous-mêmes, dans les règlements de la douane, il y a (ou il y avait) un article tout semblable : le propriétaire d'un enclos est responsable de la contrebande qu'on peut y trouver. Serait-ce aussi un reste du communisme tribal ?

[333] Ces réserves et quelques autres que je pourrais faire encore n'enlèvent rien, dans ma pensée, du mérite et de l'utilité de cette belle série de recherches. Le but immédiat de la publication, faire connaître dans toute son étendue le droit actuel du Cambodge, a été atteint pleinement, et c'est très sincèrement que, pour ma part, je remercie l'auteur d'avoir ajouté cette œuvre à la liste déjà longue d'excellents travaux qui nous sont venus de là-bas.

Avec le quatrième et dernier volume, nous passons du domaine du droit à celui de la littérature et du folklore. Les contes et légendes qu'y a réunis M. Adhémard Leclère n'ont pas été pris immédiatement dans la tradition orale. Sauf les deux derniers, qui ont été spécialement écrits pour l'auteur, ils ont été traduits sur des manuscrits ou plutôt des fragments dépareillés de manuscrits qui se conservent dans les couvents et dont les bonzes se servent comme livres d'école. Ce sont des compositions littéraires à des degrés différents et aussi diverses de nature et de provenance que de qualité. Tandis que I, 2 (omis dans la table des matières) est une traduction à peine libre d'une des plus belles légendes du commentaire du *Dhammapada*, I, 1 a dû beaucoup cheminer de bouche en bouche avant d'aboutir à cette version in-

forme du *Vessantara-jātaka* et de la naissance du Buddha<sup>1</sup>. II, l'histoire du paysan fait général et mourant par un raffinement de point d'honneur au sein de son triomphe, paraît être un récit purement cambodgien, une de ces satires auxquelles se complait la malice populaire, reposant peut-être ici sur un fait historique, [336] mais montrant bien jusqu'à quel point ce peuple est dégagé de tout esprit de caste. III, 1, les amours du perroquet et de la merle paraissent être également, sur une donnée générale hindoue, une fantaisie toute cambodgienne. Elle est en tout cas charmante : je me demande seulement si la traduction n'y a pas ajouté un bout de toilette. Plusieurs de ces récits ont certainement été importés de l'Inde : pour d'autres, l'importation n'est que possible ou probable. Dans tous, il y a des données qui se retrouvent dans l'Inde, mais beaucoup de ces données se trouvent aussi ailleurs et appartiennent au folklore universel. D'autre part, l'empreinte cambodgienne est partout très marquée. Il est donc parfois bien difficile de se prononcer sur la question d'origine. Cette question, M. L. Feer l'a traitée avec autant de circonspection que de savoir, dans l'intéressante introduction placée en tête du volume. Par des rapprochements très ingénieux, il a identifié quelques-uns de ces récits avec leurs prototypes dans les recueils hindous ; pour d'autres, il s'est contenté de signaler de simples rapports, non sans faire de prudentes réserves, notant aussi les différences et insistant sur le petit nombre des traits spécialement bouddhiques qu'on y rencontre<sup>2</sup>. M. Adhémard Leclère est moins réservé, non seule-

1. La tradition n'a pourtant pas été entièrement orale ; le récit est trop systématique pour cela. On y remarquera aussi la répétition constante de certains détails minutieux, dates, noms d'hommes et de lieux, qui rappelle plutôt les récits des jainas que ceux des bouddhistes. La marque spécialement cambodgienne est ici le brusque passage d'un récit très maigre et très sec à des effusions lyriques largement développées. Je suppose qu'il y a là une influence d'origine dramatique. M. Adhémard Leclère nous apprend en effet que quelques-unes de ces légendes fournissent le sujet de représentations théâtrales.

2. Le roman cambodgien analysé par Bastian et que M. Léon Feer rapproche avec raison de III, 5 est publié par M. Lefèvre-Pontalis dans le recueil de la mission Pavie (texte cambodgien complet, traduction encore inachevée). Certaines données de ce roman reparaissent aussi dans V. 2. Le début du deuxième récit publié par M. Lefèvre-Pontalis se retrouve au début de III, 3 ; mais la suite des deux récits est absolument différente. Le ballon qui sert de résidence à l'une des héroïnes de ce conte, III, 3, semble bien être une variante toute moderne du *vimāna* ou palais aérien des divinités de l'Inde. Mais M. Adhémard Leclère nous apprend que, d'après le dire des indigènes, la montgolfière serait connue au Cambodge de temps immémorial. La question vaudrait bien la peine d'une enquête.

ment quant à l'origine hindoue, mais aussi quant à la source spéciale, qu'il suppose parfois trop vite avoir été un *jâtaka*. Quand il s'agit d'établir l'origine indienne d'un conte, il est de bonne méthode de l'identifier avec un *jâtaka*, le recueil de [337] ceux-ci étant une des sources les plus anciennes, sinon la plus ancienne, que nous ayons pour l'Inde. Mais il ne faut pas oublier que, si beaucoup de contes sont devenus des *jâtakas*, ils ne le sont pas devenus tous et que, de ceux qui le sont devenus, la plupart n'ont pas cessé après cela de vivre comme contes. Il faut donc se garder, même en présence de rapports évidents, de faire d'un conte un *jâtaka*, quand il n'en porte pas la marque spéciale, et il faut d'autant plus s'en garder, s'il s'agit d'un conte d'un peuple bouddhiste. Quel motif auraient eu les bouddhistes d'en retrancher la donnée du Bouddha et de le dégrader à un récit profane ? C'est donc un faux titre que celui de « *Jâtaka du Bouddha* » donné par l'auteur à sa cinquième partie, quelle que soit l'origine dernière de ces deux récits. Et de même c'est à tort que M. Adhémard Leclère suppose un *jâtaka* derrière III, 2, la version cambodgienne de Cendrillon. Le conte est-il même seulement hindou ? Les éléments en sont vieux et se retrouvent, depuis Apulée, dans beaucoup de contes chez beaucoup de peuples, aussi dans les contes de l'Inde. Mais la donnée caractéristique, la célèbre pantoufle, doit être venue d'ailleurs, d'un pays où la chaussure compte pour quelque chose, de la Chine par exemple, ou de l'Europe. Et de fait, dans les versions correspondantes de l'Inde, nous la voyons remplacée par un cheveu, par un anneau de cheville. Les métamorphoses si caractéristiques du récit ne sont pas non plus bien hindoues. Ce n'est pas la métempsychose, c'est la simple continuation de la personne humaine sous la forme d'un animal ou d'une plante, continuation nullement magique, presque naturelle, qui se retrouve dans beaucoup de contes malais et, comme je crois l'avoir déjà fait observer ailleurs, à propos de la version came publiée par feu Antony Landes, présente une certaine analogie avec des traits du conte égyptien des Deux frères, M. Adhémard Leclère a reproduit ce conte came à la suite du sien, dont il ne serait, d'après lui, qu'une copie imparfaite. Je n'en suis pas aussi persuadé que lui. Sans nul doute la version [338] cambodgienne est mieux composée et écrite avec plus d'art que le récit came, mais celui-ci a seul conservé certaines données anciennes et sûrement originales, outre le trait noté par M. Adhémard Leclère, celui, par exemple, de l'intervention des bêtes secourables. Les deux

réçits qui, pour le reste, se suivent de très près, me paraîtraient donc plutôt provenir d'une source immédiate commune, et cette source, je le répète, n'était pas, selon toute probabilité, une source indienne.

Comme dans les volumes précédents, le philologie est dans celui-ci la partie faible, et elle le paraît d'autant plus que l'auteur lui a accordé plus de place. Le cambodgien a beaucoup de mots pâlis plus ou moins altérés; mais, comme le siamois et le birman, il en a encore plus qui sont dérivés directement du sanscrit. Jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, en effet, il n'y a pas trace de pâli au Cambodge. M. Adhémard Leclère a relevé un grand nombre de ces mots, mais les deux sortes de dérivation sont sans cesse confondues. D'autres tout aussi reconnaissables, malgré leur grande déformation, ont été passés sous silence, on ne sait pas pourquoi, par exemple les noms des planètes, qui sont tous dérivés du sanscrit. Enfin, il y a quelques monstres, qu'une inspection sommaire d'un lexique aurait fait éviter, comme *adut* « nom pâli du soleil ».

Mais, cette petite querelle vidée, je suis heureux de rendre hommage au zèle et au goût avec lesquels M. Adhémard Leclère a recueilli et élaboré les éléments de cet aimable volume. Avec les pièces publiées par la mission Pavie, ils constituent jusqu'ici le plus clair de notre avoir en fait de littérature cambodgienne proprement dite, et ils font bien augurer de ce que l'auteur tient dès maintenant en réserve ou promet de nous donner au cours de futures recherches.

---

J. HALÉVY, *Nouvelles observations sur les écritures indiennes*  
(Extrait de la *Revue sémitique*, juillet 1895). Paris, E. Leroux,  
1895.

(*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*,  
séance du 12 juillet 1895.)

[301] J'ai l'honneur de présenter, de la part de M. J. Halévy, ses nouvelles observations sur l'origine des alphabets indiens.

C'est une réponse à un travail de M. Bühler <sup>1</sup>, dans lequel ce savant est arrivé à des conclusions radicalement différentes des vues autrefois émises sur cette origine par M. Halévy <sup>2</sup>.

[302] Le mémoire est entièrement polémique : M. Halévy y maintient, à de très légères modifications près, ses premières conclusions et combat pied à pied celles de son adversaire. Je ne puis pas entrer dans le détail du débat et je prétends encore moins le trancher : de part et d'autre, on apporte une démonstration complète que, selon moi, les données actuelles ne comportent pas. Mais je dois résumer du moins l'état de la question et indiquer, aussi brièvement que je pourrai, ce qui me paraît être le fort et le faible dans les deux thèses en présence.

On sait que sur les plus anciens monuments épigraphiques de l'Inde qui nous soient parvenus, les édits du roi Piyadasi-Açoka, qui sont du milieu du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, il est fait usage de deux sortes d'écritures. L'une, qu'on est convenu depuis peu de désigner du nom de *kharoṣṭhī*, de type peu régulier et cursif, va de droite à gauche, comme la plupart des écritures sémitiques : elle se rencontre sur des inscriptions et des monnaies, des deux côtés de l'Indus et dans le Penjab, et s'est éteinte après plusieurs siècles, sans laisser de postérité. L'autre, qu'on appelle maintenant la *brāhmī lipi*, est de style plus lapidaire et s'écrit de gauche à droite ; on la trouve seule dans le reste de l'Inde, du golfe de Cambaye à celui du Bengale et de l'Himalaya au plateau de Maïssour ; dans le Penjab même, elle a existé assez longtemps, on ne sait si depuis l'origine, à côté de la première, qu'elle a fini par y supplanter. Contrairement à celle-ci, elle a laissé de nombreux descendants : elle a été la mère de la plupart des écritures qui sont ou ont été en usage dans l'Inde, au Tibet, en Indo-Chine et dans les îles. Jusqu'ici on n'a rencontré ces deux alphabets sur aucun document auquel on puisse assigner avec certitude une date antérieure à celle des inscriptions de Piyadasi. Quelques caractères, il est vrai, de la *brāhmī lipi* sont parfois gravés à rebours et paraissent ainsi témoigner d'un état plus ancien ; mais il n'y a pas, pour cette écriture, de véritable exemple, ni de la direction boustrophédon, ni de celle de droite à gauche, à l'exception d'un seul,

1. Dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, *philosophisch-historische Classe*, t. CXXXII, 1895.

2. Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions, 1884, p. 214 ; *Journal asiatique*, t. VI (1885), p. 243.

une monnaie d'Eran en Malwa, dont la légende se lit de droite à gauche. Et encore, l'exemple n'est-il pas à l'abri de toute suspicion. Il se pourrait que le graveur eût omis par mégarde de graver son coin à rebours, et ce qui ferait croire qu'il s'est embrouillé en effet, c'est que, sur les quatre lettres de la légende pour lesquelles la direction entre en considération, deux sont gravées dans un sens et deux dans l'autre. Pendant quatre siècles on ne trouve les deux écritures que sur des monuments en prâcrit : jusqu'ici il n'y a pas d'inscriptions sanscrites en *kharoṣṭhī*.

Quelle est l'origine de ces deux systèmes, au delà desquels on n'a [303] encore rien trouvé dans l'Inde ? Pour la *kharoṣṭhī*, l'hésitation n'était guère possible et, depuis longtemps, on y a reconnu une écriture de provenance araméenne. Sur ce point, M. Halévy et M. Bühler sont d'accord. Par contre, l'origine de la *brāhmī lipi* a été l'objet des théories les plus diverses.

Dans un mémoire, écrit il y a juste quarante ans<sup>1</sup>, M. Weber l'avait rattachée à l'alphabet phénicien archaïque. Mais les données paléographiques, tant du côté indien que du côté sémitique, étaient loin alors d'avoir la richesse et la précision qu'elles ont acquises depuis. Aussi les rapprochements forcément éclectiques tentés par M. Weber, avec des formes de provenance et d'âge divers, n'avaient-ils pas rencontré une entière confiance, ni interrompu le débit des anciennes et de nouvelles hypothèses : origine hiéroglyphique indigène, origine dravidienne, himyaritique, assyrienne.

M. Weber avait à peine touché à l'écriture *kharoṣṭhī* : ce fut par elle que commença M. Halévy, quand, près de vingt ans après, il reprit l'examen de la question. Par une analyse complète et serrée, il établit dès lors, d'une façon incontestable, l'origine araméenne de cette écriture, origine jusque-là plutôt indiquée que démontrée, et, précisant encore davantage, il la dériva de l'alphabet des papyrus araméens d'Égypte de l'époque ptolémaïque. Elle aurait été introduite dans l'Inde après la chute de l'empire des Achéménides, au plus tôt en 330 avant Jésus-Christ. On remarquera que, au point de vue paléographique, cette dernière conclusion dépassait singulièrement les prémisses ; car si les papyrus sont rigoureusement datés, l'alphabet dans lequel ils sont écrits ne l'est pas. L'argument historique amené à l'appui, que l'introduction

1. En août 1855. Publié dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, t. IX, 1856, et reproduit par M. Weber dans ses *Indische Skizzen*, p. 124.

ne peut pas remonter à l'administration persane, parce que celle-ci ne s'est servie d'une cursive araméenne que dans les provinces occidentales de l'empire, n'est pas plus probant. Son moindre défaut est d'être un argument *a silentio*, que M. Halévy appelle quelque part « le pire des arguments », bien entendu, quand il le trouve chez l'adversaire. Aussi suis-je tenté de croire que ce ne sont pas là les vrais motifs qui lui ont fait adopter cette date de 330, mais qu'il y a été amené *a posteriori* par sa théorie de l'origine de la *brâhmî lipi*. Plaçant celle-ci en 325 au plus tôt, il ne pouvait guère remonter pour l'autre jusqu'à la domination achéménide et prolonger ainsi la période pendant laquelle le Penjab aurait seul été en possession d'une écriture.

C'est au contraire dans cette période achéménide, où, pendant plus [304] d'un siècle et demi, le Penjab fut une satrapie persane, que M. Bühler, qui n'a pas les mêmes raisons de compter avec les années, place la formation de l'écriture *kharoṣṭhî*. Il en cherche le modèle dans des documents épigraphiques qui vont du vi<sup>e</sup> au iv<sup>e</sup> siècle plutôt que dans les papyrus alexandrins et, naturellement, le détail des dérivations, sur bien des points, est autre chez lui que chez M. Halévy. Sans raisons venues d'ailleurs et au point de vue purement paléographique, il est difficile de se prononcer entre les unes et les autres ; car, d'une part, les formes originales supposées sont d'ordinaire très voisines, et, d'autre part, les transformations et les combinaisons à effectuer sont nombreuses et considérables, puisque, d'un alphabet de 22 signes il s'agit d'en tirer un de 38 ou 39, avec cette condition aggravante, non seulement possible, mais probable, que, dans la plupart des cas, les formes originales exactes, les modèles immédiats sont inconnus. Quand M. Halévy a rédigé ses « Nouvelles observations », il ne connaissait pas encore le mémoire spécial que M. Bühler a consacré à la formation de la *kharoṣṭhî*<sup>1</sup>. Mais sur les points essentiels, déjà suffisamment indiqués dans le premier mémoire de son adversaire, nous avons sa réponse et, pour le reste, on peut la prévoir : il contestera, je suppose, les dérivations de M. Bühler, comme M. Bühler a contesté les siennes. Je suppose aussi que cela n'avancera pas beaucoup la solution. C'est que, en effet, le nœud de la question n'est pas ici, mais bien dans la formation de l'autre écriture, de la *brâhmî lipi*.

1. Dans la *Wiener Zeitschrift*, t. IX (1895), p. 44.

De celle-ci, on sait que M. Halévy avait fait une écriture composite et, sur ce point, il est difficile de se soustraire entièrement à ses conclusions. Sept (selon les « Nouvelles observations », huit) caractères, plus la notation vocalique, auraient été empruntés à la *kharoṣṭhī* ; neuf (maintenant dix) autres auraient été pris directement à l'alphabet araméen. Ces emprunts à des alphabets si tardifs excluant tout recours à l'ancienne écriture phénicienne pour six signes primaires qui restaient à trouver, M. Halévy, un peu audacieusement, avait pris ceux-ci dans l'alphabet grec, ce qui l'obligeait de descendre, pour la formation de la *brāhmī lipi*, au moins jusqu'au règne de Candragupta, le Sandracottos des Grecs, vers 325 au plus tôt. Cette formation aurait été faite d'un seul coup, par des gens et pour un peuple encore étrangers à toute notion de grammaire et, jusque-là, dépourvus de toute écriture. Il en résultait forcément que ce peuple, à cette date, n'avait pas de littérature tant soit peu compliquée [305] et que les Védas, notamment, n'ont pu être écrits ou, ce qui revient selon lui à peu près au même, composés qu'après l'invasion d'Alexandre.

Cette dernière conclusion, naturellement, avait été reçue par les indianistes comme une plaisanterie. Mais, pour le reste, ils n'avaient pas fait trop mauvais accueil à la thèse de M. Halévy. Le filet paraissait bien un peu étroit ; mais toutes les mailles n'en étaient pas également solides et il devait y avoir un peu de trompe-l'œil dans cet enchaînement si rigoureux. M. Weber, par exemple, loin de rejeter la thèse en bloc, déclarait simplement ne pas être assez convaincu pour renoncer à toute dérivation phénicienne : quant au Véda, il se repliait sur la transmission orale et allait même jusqu'à accorder que, si M. Halévy entendait ne parler que de la mise par écrit de la vieille littérature, « il y aurait peut-être moyen de s'entendre ». Pour moi, qui ai moins de foi en la tradition orale, et qui, à plusieurs reprises, ai eu à me prononcer sur les conclusions de M. Halévy, je me bornai à repousser l'assertion que l'Inde aurait été absolument illettrée avant l'apparition de ces deux écritures et à réclamer pour celles-ci mêmes un peu plus de marge. Bref, on se montra plus ou moins sceptique, on fit des réserves partielles ; mais il n'y eut ni parti pris, comme le pense M. Halévy, ni levée de boucliers. Après la publication de son mémoire, les tentatives, jusque-là si persistantes, de chercher l'origine de l'alphabet indien ailleurs que dans les écritures sémitiques occidentales, cessèrent comme d'elles-mêmes.

M. Bühler, par contre, rejette absolument les résultats de M. Halévy, qu'il déclare impossibles et arbitraires. Je suppose que, par là, il entend qualifier les corollaires d'histoire littéraire joints à la thèse ; car, pour ce qui est de la partie purement paléographique, la méthode qu'il combat n'est pas moins rigoureuse que la sienne. Il est vrai que M. Halévy, dans sa réponse, traite de même les résultats de M. Bühler, et avec tout aussi peu de justice. Où commence, en effet, l'arbitraire et l'impossible dans ces rapprochements, quelques règles qu'on se prescrive d'y observer ? On retourne les signes, on les renverse, on les couche sur le flanc, on les raccourcit ou on les allonge, on les complète ou on les mutilé, on ferme, redresse, déplace, ajoute ou supprime les angles et les courbes, et, tout cela, dans des figures composées d'un nombre restreint d'éléments, et, pour tout cela aussi, on trouve de bonnes raisons. Le fait seul que la *brâhmî lipi* a changé de direction et qu'elle a passé, au moins une fois, d'un type très cursif à des formes lapidaires d'une régularité presque géométrique, permet d'opérer méthodiquement les changements les plus étranges. J'ajoute que, pour ces transformations, il faut, en bonne [306] justice, accorder à M. Bühler ses coudées plus franches, puisque, au lieu de dériver cette écriture, telle que nous l'avons, de modèles presque contemporains, il la rattache à des formes très lointaines et très anciennes.

Il a repris, en effet, la thèse de M. Weber, et c'est dans le phénicien archaïque, dans l'alphabet de la stèle de Mésa et sur les poids assyriens qu'il en cherche les types primitifs. Mais en reprenant cette thèse, il l'a fait avec des ressources et des précautions nouvelles, et son mémoire est certainement ce que, avec les données actuelles, on pouvait faire de mieux en ce sens. Il a montré que cet alphabet, tel que nous l'avons, a été arrangé, non par des hommes ignorants de toute grammaire, mais par des phonétistes ; non seulement pour les dialectes præcrits, mais aussi pour le sanscrit, et, cela, dès l'époque d'Açoka, puisque, de son temps ou très peu après, les maçons, pour marquer leurs pierres, se servaient de ces lettres complétées de plusieurs autres qui ne s'emploient qu'en sanscrit et rangées dans l'ordre même où elles le sont encore aujourd'hui dans l'alphabet sanscrit enseigné dans les écoles primaires. Il a, de plus, appelé l'attention sur les variantes que ces caractères présentent sur les plus anciens monuments et sur quelques autres plus récents. Sa discussion à cet égard est parfois un peu subtile ; mais, pour plusieurs lettres, il est parvenu à rendre

vraisemblables des différences régionales et des traces d'archaïsme. Je dois ajouter, aussitôt que, vis-à-vis de son adversaire, il n'y gagne pas grand chose, le temps écoulé depuis l'an 325 pouvant, à la rigueur, rendre raison de ces variantes. Enfin il a produit une série de témoignages littéraires établissant, selon lui, l'existence de cette écriture pour le VI<sup>e</sup> ou le VII<sup>e</sup> siècle et laissant deviner encore la voie par laquelle elle aurait été importée d'un centre d'échanges commerciaux qu'il estime avoir été Babylone.

De ces témoignages, M. Halévy, dans sa réponse, a naturellement cherché à se débarrasser, et ce qu'il dit à ce propos est parfois bien téméraire. Mais, au fond, je suis assez de son avis sur la valeur de ces témoignages. Non que je nie que, dans le nombre, il puisse y en avoir de très anciens, mais parce qu'il n'en est pas un seul dont on puisse affirmer avec certitude qu'il est antérieur à l'époque pour laquelle l'existence de l'écriture est attestée par les monuments. Rien de plus contesté jusqu'ici que l'âge de Pāṇini. À l'époque où furent gravés les édits d'Açoka, les bouddhistes avaient certainement une littérature, puisque des morceaux de cette littérature y sont mentionnés. Mais je doute fort qu'ils aient eu déjà un canon, de sorte qu'il m'est impossible de voir dans un passage de ce canon une preuve sans réplique pour une époque de beaucoup antérieure [307] à ces édits ou d'accepter comme probants pour le VI<sup>e</sup> ou le VII<sup>e</sup> siècle les récits de la collection des *Jātakas*. Parmi ces histoires, il en est certainement de très anciennes : plusieurs, qui sont figurées sur des bas-reliefs à peine postérieurs aux édits, étaient célèbres dès lors et n'étaient sûrement pas nées de la veille. Mais à quelle époque la mention de l'écriture s'y est-elle introduite ? Elle n'est vraiment essentielle que dans un seul, et, là même, elle laisse place au doute<sup>1</sup>. Je ne puis donc considérer ces témoignages que comme créant une présomption, une probabilité, non comme établissant une preuve ; et cela à mon grand regret. Car je crois, comme M. Bühler, à la longue existence de l'écriture dans l'Inde, et rien ne me viendrait plus à propos qu'une mention incontestablement ancienne en attestant l'usage.

1. Il s'agit du *jātaka* d'Asadisa, l'« incomparable » archer, qui est figuré à Bharahut. En envoyant une de ses flèches, sur laquelle il avait inscrit des menaces signées de son nom, dans le camp de sept rois ennemis, il les effraya au point qu'ils levèrent le siège de sa ville. Dans une forme antérieure du récit, l'inscription sur la flèche a pu se réduire à un symbole. Le trait rappelle d'ailleurs l'anecdote de l'« œil droit de Philippe » perdu au siège de Méthone. Le *jātaka* serait-il, comme d'autres, un récit importé ?

Ces objections, après tout, n'atteignent pas la thèse même de M. Bühler ; mais en voici une qui la touche plus profondément. Je veux parler des emprunts faits par la *brāhmī lipi* à l'alphabet araméen et à la *kharaṣṭhī*. Ces emprunts, M. Halévy les a rendus très probables pour un certain nombre de caractères et infiniment plus probables encore pour la notation vocalique, que les deux systèmes ont en commun<sup>1</sup>. Des caractères, M. Bühler n'en concède qu'un, le *ma*, dont il admet la dérivation du *mēm* araméen comme possible, mais pour la retirer aussitôt et se replier sur le *mēm* phénicien, ce qui semble un parti presque désespéré. Quant à la notation vocalique, il retourne l'emprunt : c'est la *kharaṣṭhī* qui l'aurait adoptée de l'autre alphabet. Mais si l'on observe que, dans la *kharaṣṭhī*, cette notation s'étend aux voyelles initiales et ne distingue pas entre les brèves et les longues, qu'elle y est ainsi à la fois plus conséquente et plus rudimentaire, on estimera, je pense, que la dépendance est dans le sens indiqué par M. Halévy<sup>2</sup>. On n'en conclura pas immédiatement à la caducité de toute la thèse de M. Bühler ; mais on verra là une très grosse difficulté, et on devra se dire que tout n'est pas aussi simple et aussi clair dans cette histoire, qu'il paraît à première vue dans son exposé.

Les difficultés, et de plus grosses encore, ne manquent pas non plus du côté de M. Halévy. Comment admettre que l'Inde et en particulier le Penjab aient attendu pour se donner une écriture, jusqu'en l'an 330, quand, depuis le premier Darius, le Penjab était une satrapie persane, c'est-à-dire plus ou moins administré par une bureaucratie paperassière ? Cette écriture indienne, faite pour des langues indiennes, aurait été alors improvisée en pleine anarchie par des Syriens, qui n'y avaient pas pensé jusque-là, et apparemment en Ariane, c'est-à-dire au delà des monts, où il n'en a pas été trouvé trace. Ses vrais introducteurs dans l'Inde auraient été les Grecs, qui n'arrivèrent sur l'Indus qu'en 327, mais déjà elle avait eu le temps d'y pénétrer avant eux, et, comme nous l'apprend Néarque, d'y faire adopter un matériel spécial, des étoffes

1. De ces emprunts les chiffres sont à retrancher. La rectification que M. Halévy fait pour le huit n'améliore pas les choses : dans aucune écriture indienne *aç* n'a pu s'écrire à l'aide d'un seul signe.

2. Je ne m'arrête pas aux efforts faits par les deux adversaires pour établir l'origine des petites barres de cette notation, en les rattachant, chacun dans l'alphabet qu'il regarde comme le plus ancien, à des sortes de *matres lectionis*. De part et d'autre le pour et le contre se balancent et, pour ma part, je ne vois dans ces appendices, ainsi que dans le signe de l'*anusvāra*, que de purs symboles.

foulées. Voilà un progrès de marche un peu compliqué, mais, à coup sûr, rapide. Comment ensuite se figurer la création non moins soudaine, à quelques années d'intervalle, de cet autre alphabet, venu par la même voie et pourtant si peu semblable, qu'on aurait formé, comme un bouquet, de lettres empruntées à trois alphabets différents quand il eût été si simple de prendre l'un des trois. Des gens qui n'ont rien et qui sentent leur besoin ne mettent pas, semble-t-il, tant de façons à se pourvoir. Enfin comment ne pas se heurter à cette autre impossibilité, l'histoire littéraire que prétend nous imposer l'intransigeance de M. Halévy, et ne pas s'y heurter d'autant plus vite et plus rudement que, comme lui, on fait moins de crédit aux capacités de la tradition purement orale ? J'ai à peine besoin de dire que la composition même des vieux chants du Véda est ici hors de cause. Ni leur antiquité, ni la possibilité, pour eux, d'une longue transmission non écrite n'ont besoin d'être défendues. Les *prâcrits* mêmes, dans lesquels sont rédigés les édits d'Açoka, sont nés d'un idiome qui, sans doute, n'était pas encore le sanscrit classique, mais qui n'était déjà plus la langue des Hymnes. Comment M. Halévy peut-il ne pas voir qu'un vocabulaire, des formes grammaticales sont aussi des faits, quelque chose de positif et de réel, qu'on n'écarte pas par une simple assertion ? Il faudrait renoncer à le comprendre, s'il n'était pas visible que se débarrasser du Véda à tout prix a été, en définitive, le vrai but de M. Halévy [309]. Mais, si cette vieille poésie a pu naître et vivre longtemps sans l'écriture, il n'en est plus de même du Véda codifié, et c'est ici seulement que la question soulevée par M. Halévy devient sérieuse. Des recueils semblables à ceux que nous avons ont bien pu, une fois formés, se transmettre par cœur ; ils se transmettent encore ainsi de nos jours ; mais il me semble aussi évident qu'à lui, qu'ils n'ont pu se former qu'avec l'aide de la lettre écrite, qu'ils ont été, dès l'origine, une littérature dans le sens étymologique du mot. Or, cette codification a précédé tant de faits, tant de disciplines, tant de changements religieux, sociaux, linguistiques, littéraires, qu'il est absolument impossible de la renvoyer en bloc après l'invasion d'Alexandre, et de faire ainsi table rase, non devant l'évidence des faits, mais en vertu de dérivations de caractères contestables et d'un *dictum* plus contestable encore que ces caractères ont été forcément les tout premiers que l'Inde ait pu connaître.

Il y a donc des difficultés des deux côtés. Faut-il, pour cela,

renvoyer les parties dos à dos sans tenir compte de ce qu'il y a, de part et d'autre, de résultats qui paraissent acquis ? Je ne le pense pas. Un grand pas serait fait vers une entente, si M. Halévy pouvait renoncer à son assertion que la *bráhmí lipi*, vers 325, a été créée de toutes pièces et qu'avant elle, il n'y avait rien. L'assertion, en somme repose sur un argument *a silentio*, et les conséquences sont si énormes ! Avec cette concession que la *bráhmí lipi* pourrait bien avoir été une écriture réformée, toutes les obscurités, sans doute, ne disparaissent pas : nos données sont encore trop imparfaites pour cela. Mais, en attendant qu'il en vienne d'autres, on ne serait pas acculé dans une impasse. Le caractère composite de cette écriture, que M. Halévy a rendu si probable, s'expliquerait dès lors bien mieux : elle aurait été créée à loisir pour l'usage monumental, quand les Hindous commencèrent à écrire sur la pierre et sur le métal. Les formes très anciennes, dont beaucoup sont vraisemblables et dont plusieurs s'imposent presque, ne seraient plus exclues, et des emprunts à l'alphabet grec, auxquels je ne crois pas, mais auxquels M. Halévy tient tant, pourraient être eux-mêmes provisoirement acceptés. Mais ce serait renoncer à « tomber » les Védas !

---

PRAMATHA NATH BOSE, **A History of Hindu Civilisation during British Rule**. In four volumes. Vol. I, Religious Condition. 15-xcv-176 pp. in-8°. — Vol. II, Socio-religious Condition. Social Condition. Industrial Condition. 13-322 pp. in-8°. Calcutta, W. Newman et Co. London, Kegan Paul, Trench, Trübner et Co. Leipzig, Otto Harrassowitz. 1894.

(*Revue critique*, 2-9 septembre 1895).

[121] Ces deux volumes ne contiennent que la première moitié de l'ouvrage dans lequel M. P.-N. Bose a entrepris de retracer l'histoire de la civilisation hindoue sous la domination britannique. Ils permettent pourtant de se rendre compte dès maintenant du plan et de la portée de l'ensemble. L'auteur a distribué sa matière

sous cinq rubriques principales. En autant de livres, il examine les conditions nouvelles faites au peuple hindou, successivement au point de vue : 1° des croyances religieuses ; 2° et 3° des rapports sociaux, en tant qu'ils sont déterminés par ces croyances ou qu'ils en sont indépendants ; 4° de l'organisation industrielle. C'est là la matière des deux premiers volumes. La cinquième division, sous le titre un peu large de « conditions intellectuelles », fera l'objet des volumes III et IV et traitera probablement de l'éducation, des lettres, des sciences, des arts (simplement effleurés dans le IV<sup>me</sup> livre), de la presse et de l'esprit public en général, notamment de ces aspirations nationales de plus en plus bruyantes, qui seront un des facteurs de l'avenir. L'auteur ne méconnaît pas l'importance des « conditions morales » ; mais il pense en avoir parlé suffisamment dans les livres II et III, ainsi que dans l'Introduction, et il ne leur a pas consacré une division spéciale.

Je ne m'arrêterai pas à discuter ce plan. Comme tous les plans, il vaut ce qu'en vaut l'exécution et, de ce chef, j'aurai tout à l'heure à noter quelques insuffisances. Pour le moment, je ferai seulement remarquer que l'auteur ne s'est pas proposé de retracer l'ensemble des prodigieux changements [122] qui se sont opérés dans l'Inde durant cette période. Conformément au titre de l'ouvrage, qui est *Hindu Civilisation* et non *Civilisation of India*, il s'en tient à la part qui, dans ces changements, revient au peuple hindou. C'est ainsi qu'il ne traite pas directement de l'administration et de la fiscalité britanniques, ni des travaux publics, ports, canaux, chemins de fer, ni de la révolution survenue dans le régime de la production et des échanges. A tout cela, il ne touche qu'indirectement, en notant les changements qui en ont été la conséquence dans le régime agricole et industriel de l'Inde. On voudra bien observer, en outre, que l'ouvrage n'est pas une statistique, mais une histoire. Il prétend, non pas simplement enregistrer les données de l'état actuel, mais aussi en expliquer la formation et, comme le présent ne s'explique que par le passé, une place très large y est faite aux considérations rétrospectives. Je suis obligé d'ajouter aussitôt que c'en est là la partie faible. En général, l'auteur s'est laissé entraîner à remonter trop loin, à prendre les choses *ab ovo*, et son exposé en est devenu forcément superficiel. On retrouve chez lui tous les lieux communs sur la colonisation aryenne, sur la période védique, la période bouddhique, la période pouranique, lieux communs nullement nécessi-

tés par le sujet, qui risquent même de fausser l'intelligence des choses présentes et qui ont en outre le défaut de revenir, pour le moins deux fois, d'abord résumés et groupés dans l'introduction générale, ensuite repris en détail dans les divers chapitres.

Comme les monuments du passé de l'Inde sont la plupart religieux, ce défaut se fait surtout sentir dans le premier volume, qui traite de la religion. Les sectes modernes y sont fort bien décrites, ainsi que les mouvements réformateurs tentés par les divers *samâjs* sous l'influence plus ou moins directe des idées occidentales. Mais la place faite au culte védique et au bouddhisme eût été occupée d'une façon plus profitable par des informations supplémentaires sur les religions actuelles, sur leur répartition géographique par exemple, sur leurs moyens nouveaux de propagande, sur l'organisation des grands pèlerinages, sur l'état religieux et moral surtout de ces millions d'hindous (pour ne rien dire des classes méprisées ou dangereuses) qui ne sont d'aucune secte, ne connaissent guère que leurs divinités de village, n'échappent à la corruption que par la simplicité de leur vie et leur peu de besoins, et sont, au sein de l'hindouisme, des déshérités à un point difficilement imaginable en Europe, où le catéchisme du moins est commun à tous.

Presque toutes les sections de l'ouvrage prêteraient à des observations semblables. Pour la caste, par exemple, les considérations rétrospectives et la discussion de la théorie mise en avant dans les *dharmaçâstras* prennent les deux tiers du chapitre, et la description des conditions présentes en est écourtée d'autant. En général, l'auteur s'arrête trop à l'Inde officielle et conventionnelle des livres. Il est optimiste [123] aussi; enclin à voir les choses en beau, il ne nous montre pas assez le côté sombre, *the seamy side* de la société et de la vie hindoue. Il ne distingue pas non plus toujours suffisamment entre les contrées de l'Inde. Ainsi, pour l'agriculture, il nous donne bien une division régionale selon la nature des produits; mais il ne dit rien des divers régimes auxquels est soumise la terre et qui influent dans une si large mesure sur le sort des populations agricoles. C'est pourtant bien là une « condition » du peuple hindou *under British Rule*.

Je n'insisterai pas davantage sur ces lacunes qui, en raison de l'étendue et de la complication du sujet à traiter, étaient en partie inévitables. J'aime mieux remercier M. B. de tout ce qu'il a réuni d'informations utiles dans ces deux volumes. J'ai déjà signalé celles

qu'il a données dans son premier livre sur les mouvements religieux contemporains. On lira de même avec profit ce qu'il dit dans le deuxième sur les mariages précoces, sur les abus du koulinisme, sur l'abolition du suicide des veuves, sur les aliments défendus, sur l'interdiction des voyages outre-mer, et, dans le troisième livre, sur la position faite à la femme, sur la famille hindoue, sur les jeux et divertissements, sur l'alimentation, le mobilier et le costume. Meilleurs encore sont les chapitres du quatrième livre sur l'agriculture, sur les métiers et les arts industriels, sur la grande industrie, sur l'industrie minière. Pour ceux-ci l'auteur était particulièrement bien préparé. M. B. est un homme de science ; il est attaché comme inspecteur au *Geological Survey* et, quand la Société asiatique du Bengale, en 1884, à l'occasion de son jubilé, fit dresser le *Century Review* de ses travaux, c'est lui qui fut chargé de rédiger la partie relative aux sciences physiques et mathématiques. Aussi, tout ce quatrième livre est-il parfaitement documenté, moins que les autres chargé de hors-d'œuvre. Pour s'en procurer l'équivalent, il faudrait dépouiller une énorme masse de rapports et de statistiques officiels. J'ajouterai que les deux volumes sont très bien écrits, simplement, mais sans aucune sécheresse. Avec l'expérience acquise par l'auteur, les deux derniers ne pourront qu'être meilleurs encore. Que M. Bose s'y montre plus défiant de l'archéologie de remplissage, qu'il s'y attache davantage à nous rendre le présent, et il aura produit une œuvre que tout le monde lira avec plaisir et profit. Il est temps que nous ayons sur l'Inde contemporaine autre chose que des rapports de bureau ou des descriptions pittoresques.

---

Prof. T. R. AMALNERKAR, **Priority of the Vedânta-Sûtras over the Bhagavad-gîtâ**. Bombay, Education Society's Press. 1895, 16 pp. in-8°.

(*Revue critique*, 16 décembre 1895).

[437] Dans cette plaquette sur l'âge relatif de la Bhagavad-gîtâ et des Vedântasûtras, M. Amalnerkar a essayé de résoudre un

problème qui est posé depuis le jour où l'on s'est mis à douter de la chronologie mythique de l'ancienne littérature de l'Inde. C'est assez dire que, comme beaucoup d'autres, il est à peu près insoluble. Pour la tradition hindoue moderne, les deux ouvrages sont du même auteur, Vyāsa. Mais il n'en a pas été toujours ainsi. Pour Çaṅkara, qui a commenté l'un et l'autre, la Gîtā est bien l'œuvre de Vyāsa ; mais il n'identifie pas encore celui-ci avec l'auteur des Sūtras. Dans son commentaire sur les Sūtras, il signale même expressément des passages où, selon lui, la Gîtā est invoquée comme une autorité antérieure. Ces assertions du grand commentateur ont été remarquées de bonne heure et acceptées avec plus ou moins de confiance par ceux qui, successivement, se sont occupés de la question. M. Thibaut, qui en a traité en dernier lieu, les avait relevées à son tour, sans les adopter formellement, mais aussi sans les combattre. Avant lui, feu M. Telang était allé plus loin : non seulement il les avait faites siennes, mais il avait revendiqué pour la Bhagavad-gîtā une antiquité qui la mettait de pair avec les plus anciennes Upanishads. C'est contre cette dernière thèse de M. Telang qu'est dirigée la première partie de l'argumentation de M. A. et, sur ce point, il ne rencontrera probablement pas beaucoup de contradicteurs. Il a fort bien vu que, si le poème présente les mêmes allures que les Upanishads, la même façon de philosopher sans méthode ni précision, ce fait ne saurait [438] prévaloir à lui seul contre tant d'autres indices d'une composition beaucoup plus récente.

Le tact d'historien que l'auteur a montré dans cette première partie, lui fait un peu défaut dans la seconde, où il essaie de démontrer l'antériorité des Sūtras sur la Gîtā et de se débarrasser des assertions de Çaṅkara. Sans doute ces assertions visent des allusions fort obscures et parfaitement contestables. Strictement elles ne prouvent qu'une chose : quelle était sur ce point l'opinion de Çaṅkara ; au plus, quelle était l'opinion reçue dans l'École au VII<sup>e</sup> ou au VIII<sup>e</sup> siècle. Mais c'est là déjà quelque chose, et, pour les infirmer complètement, pour établir l'opinion toute contraire, il faudrait des preuves plus précises que celles que produit M. A. Il ne suffit pas pour cela d'opposer le syncrétisme de la Gîtā à la méthode des Sūtras, ni même de montrer que la doctrine de la *bhakti*, de la dévotion absolue, étrangère aux Sūtras et exaltée dans le poème, est la négation de toute philosophie. Ce que nous voyons dans le Bouddhisme, ce que nous entrevoyons chez les

Bhâgavatas et d'autres sectes encore, fait croire que la doctrine, toute tardive qu'elle soit, est vieille dans l'Inde, et, d'autre part, tout le reste de la littérature prouve que l'antique culte du *jñâna*, de la gnose, n'a pas disparu devant elle. Dans toute cette discussion, l'auteur ne semble pas s'être aperçu que la succession des œuvres littéraires ne correspond pas toujours à l'évolution des doctrines, ni qu'il combattait l'antiquité de la Gitâ à peu près avec les mêmes armes dont M. Telang s'était servi pour la défendre.

Cette partie de l'argumentation n'est donc pas aussi démonstrative que M. A. paraît le supposer. Qu'il y ait eu avant la Gitâ un Vedânta systématisé et que les Sûtras représentent en somme une doctrine d'un esprit plus archaïque, on n'en saurait douter. Quant à la priorité des Sûtras tels que nous les avons, jusqu'à nouvel ordre, après le mémoire comme avant, elle reste affaire d'opinion. C'est déjà un grand mérite à M. Amalnerkar de nous l'avoir rappelé.

---

F. H. SKRINE, *An Indian Journalist ; being the Life, Letters and Correspondence of Dr Sambhu C. Mookerjee, late editor of « Reis and Rayyet », Calcutta. Calcutta, Thacker, Spinck and Co, 1895.—xxvii-478 pp. in-8.*

(*Revue critique*, 23 mars 1896.)

[221] C'est une curieuse figure de l'Inde contemporaine que feu le Dr Sambhu Chunder Mookerjee, une exception à bien des égards, au fond pourtant un vrai type de son temps et de son peuple, de cette race bengalie dont il a été dit tant de bien et encore plus de mal. Il en eut l'industrie, la souplesse et le savoir faire, la ténacité et la versatilité, l'intelligence subtile et la nature impressionnable et, par-dessus tout, la merveilleuse aptitude de s'assimiler les choses étrangères rapidement et, en quelque sorte, au simple contact. Pour la forme, et j'entends le mot au sens le plus large, il fut un *gentleman* anglais très raffiné ; pour le fond, il était de-

meuré hindou et, après toute une vie d'expédients et de luttes, il est mort à cinquante-cinq ans, avec une réputation intacte. Assez mouvementée et diverse en apparence, sa carrière a été très une en réalité. Né en 1839, de parents brâhmanes exerçant le petit commerce, mais de haute caste et de la descendance de Çriharsha, l'auteur du *Naishadhîya*, élevé, contre le vœu de son père et un peu à bâtons rompus, au *Metropolitan College* de Calcutta, père de famille à dix-neuf ans, nous le trouvons tour à tour ministre de divers râjas, mêlé, comme secrétaire de leur association, aux affaires des Talukdars d'Oudhe, ébauchant des études de droit et de médecine, docteur honoraire en homéopathie de Philadelphie; au fond et malgré tous ces zigzags, il a été toute sa vie un journaliste, d'abord au *Hindu Patriot*, à peine sorti de l'adolescence, plus tard à la tête du *Reis and Rayyet*, qu'il fonda en 1882 et qu'il dirigea jusqu'à sa mort, au 7 février 1894.

[222] Mookerjee, comme Malabari, son émule de Bombay, s'est formé lui-même, au contact des hommes et des affaires et, aussi des livres; car il était un acharné lecteur; et c'est certainement un fait à noter que les deux meilleures plumes du journalisme hindou ne doivent rien, ou presque rien, au haut enseignement universitaire. De plus, il s'est formé très vite, car, dès ses débuts, ses articles portent l'empreinte de la maturité et de l'expérience, et sont écrits avec cette maîtrise parfaite de la langue anglaise qui fut la marque caractéristique de son talent. Comme directeur du *Reis and Rayyet*, il exerça pendant douze ans une grande influence sur l'opinion, non seulement au Bengale et dans l'Inde, mais aussi en Angleterre et jusque sur le continent. L'administration comptait avec lui; car elle savait que, s'il aimait en général à se trouver du côté du manche, il n'en avait pas moins son franc parler. Le caractère, chez lui, fut en effet à la hauteur du talent: il ne trafiqua ni n'abusa du pouvoir qu'il devait à sa plume. Tout en étant parfaitement *loyal*, comme disent nos voisins, et opposé par principe aux utopies tapageuses, il sympathisait avec les aspirations saines de son peuple, et toutes les mesures libérales du gouvernement trouvèrent en lui un défenseur convaincu. Il n'en était pas moins resté fidèle aux coutumes de sa race, *a Hindu of the Hindus*, comme il aimait à s'appeler et, sans s'astreindre à toutes les prescriptions d'une rigoureuse orthodoxie, il s'en écartait le moins possible. Par exception, il consentait à s'asseoir à la table d'un ami mleccha, et il a pu conseiller à un jeune compatriote de faire le

voyage d'Europe, mais il ne l'aurait pas reçu chez lui au retour sans procéder ensuite à la purification de son domicile. Ces mille détails de l'usage et de la tradition, que ce grand ami de l'Angleterre et des idées anglaises entendait maintenir pour lui-même et respecter chez les autres, constituent en effet la barrière derrière laquelle s'abrite la nationalité hindoue, barrière plus efficace que les revendications des politiciens et qui ne cédera pas de sitôt, car elle repose sur ce que l'homme a de plus intime. On en jugera par un seul fait : sans une mention faite en passant par son biographe, nous ne saurions pas de cet homme qui, dans sa correspondance, parle si abondamment et de tant de choses, qu'il a été marié, même deux fois, si je ne me trompe, et qu'il a eu des enfants. Dans ses lettres, et il y en a d'intimes, il n'en dit pas un mot : nous y voyons Mookerjee à son bureau de rédaction ; mais son *home* reste fermé, et ceux qu'il abrite n'existent pas pour nous.

M. Skrine exprime plus d'une fois le regret que Mookerjee se soit autant éparpillé, qu'il n'ait pas concentré ses efforts sur une branche d'études déterminée, auquel cas, selon lui, il eût infailliblement fourni une brillante carrière scientifique. Ce n'est pas précisément de ce côté que portent les aptitudes de *young Bengal*, et je crois que Mookerjee a vu plus clair dans les siennes que son biographe. Parmi ses lettres, il y a une réponse à Râjendralâl Mitra, qui lui avait demandé des renseignements généraux sur les sacrifices humains : ce n'est qu'une improvisation [223] sommaire ; mais elle en dit long sur le peu d'esprit critique de son auteur et sur la façon dont cet homme à vastes lectures savait les interroger à propos d'un point donné. Il y avait sans doute en lui l'étoffe de plusieurs virtuoses ; mais nullement celle d'un homme de science ni d'un homme d'action.

La biographie pourrait être creusée davantage : elle eût surtout gagné à être écrite d'un style plus direct et moins affecté. Parmi les lettres, il y en a beaucoup de curieuses et plusieurs qui sont charmantes. Mais là aussi on désirerait un peu plus de précision et de *matter of fact* dans les notes. A peine suffisantes pour le public de Calcutta, celles-ci ne le sont plus du tout pour le lecteur d'Europe.

---

**Barlaam and Josaphat.** *English Lives of the Buddha, Edited and Introduced by Joseph Jacobs. London MDCCCXCVI. Published by David Nutt, in the Strand* (forme le vol. X de la « *Bibliothèque de Carabas* »). — CXXXII-56 p. in-8°.

((*Mélusine*, t. VIII, mars-avril 1896.)

[46] Les deux versions anglaises très sommaires de l'histoire de Barlaam et Josaphat que M. Jacobs a réimprimées dans cet élégant volume — celle de Caxton dans sa traduction de la « Légende dorée » (1483) : *Here foloweth of Balaam the Hermyte*, et une autre anonyme, en vers, d'après un petit livre de colportage de 1733 : *The Power of Almighty God, set forth in the Heathen's Conversion; shewing the whole Life of Prince Jehosaphat, the Son of King Avenerio, of Barma in India. In Seven Parts. By a Reverend Divine* — n'offrent guère d'autre intérêt que celui de la rareté. M. Jacobs est le premier à en convenir et, dès le début, sans fausse modestie, il nous avertit qu'il ne les a réimprimées que pour avoir l'occasion d'en écrire l'Introduction. Celle-ci, qui forme plus des deux tiers du volume, 132 pages contre 56, est en effet un morceau très remarquable et fait, à elle seule, du livre un digne pendant aux *Fables of Bidpai* et à l'*Æsop* que M. J. a publiés dans la même collection.

On sait comment toute la question des origines du Barlaam et Josaphat a été en quelque sorte renouvelée dans ces dernières dix années par les belles recherches de M. Zotenberg sur la version grecque, par la découverte de nouvelles versions géorgienne, persane, arabe et d'emprunts incontestables faits par la version grecque à l'*Apologie d'Aristide* et à d'autres écrits des premiers siècles. Toutes ces données, anciennes et récentes, ont été réunies et discutées par M. E. Kuhn dans un savant mémoire (*Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie* dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Munich, 1893), dont [47] les conclusions, à peu de chose près, paraissent définitives. A son tour, M. Jacobs reprend ici la question, avec moins de détail, mais sans rien omettre d'essentiel, et, désormais, c'est à cette introduction, à la fois si substantielle et si claire et écrite d'une

main si alerte, que devront s'adresser d'abord ceux qui voudront se renseigner rapidement et sans trop se perdre dans les broussailles sur la longue et si curieuse histoire du livre de Barlaam et Josaphat.

Sur plusieurs points son travail complète celui de M. E. Kuhn<sup>1</sup> et, sur un du moins, il le rectifie : la version géorgienne, qui a des noms propres et l'ordre des paraboles en commun avec les versions arabes, ne saurait provenir immédiatement, comme le veut M. Kuhn, du même original que la version grecque, où ces noms et cet ordre diffèrent. Par contre elle présente trop d'autres ressemblances avec la version grecque et trop de différences avec les versions arabes, pour être immédiatement rattachée à ces dernières, comme le veut M. Jacobs. Il est probable que la transmission ici a été moins simple et qu'elle a passé par plus de chaînons intermédiaires perdus qu'on ne le suppose de part et d'autre. Sur un autre point et, celui-ci, plus essentiel, où il est également en désaccord avec son prédécesseur, M. Jacobs me semble avoir été encore moins heureux. M. Kuhn a supposé que l'original pehlyi auquel toutes ces versions remontent, était déjà lui-même un livre chrétien. M. Jacobs n'admet pas cette supposition, qui ne s'appuierait, selon lui, que sur un seul argument, la présence, dans toutes les versions, de la parabole du semeur. Je pense que M. Kuhn, en faisant de l'original un livre chrétien, a surtout entendu dire que le livre n'était plus bouddhique et, pour établir ce point, les arguments ne lui eussent certainement pas fait défaut. Dans toutes les versions, le père de Josaphat est un persécuteur de la vraie foi, caractère qu'un récit bouddhique n'eût jamais prêté, ce semble, au père du Buddha, au saint roi Çuddhodana. Dans toutes les versions, Josaphat est converti par les enseignements d'un autre : dans un livre bouddhique, le Bodhisattva, arrivé à sa dernière existence, n'a pas de maître et s'instruit lui-même. C'est pourtant ce livre bouddhique impossible que M. Jacobs poursuit et croit retrouver jusque dans l'Inde même, où il aurait porté le titre de *Bhagavân Bodhisattvaç ca*, ou quelque chose d'approchant. Il est arrivé ici à M. Jacobs ce qui lui était déjà arrivé

1. Son tableau généalogique des diverses versions du Barlaam et Josaphat est probablement le plus complet et le plus commode qui ait été dressé. Parmi les anciennes versions orientales je ne vois d'omise que la version persane signalée par M. d'Oldenbourg dans les *Zapiski* de la Société impériale russe d'archéologie, section orientale, 1887.

dans ses *Fables of Bidpai*, où il avait imaginé un original hindou intitulé *Itihâsa Kâçyapa* <sup>1</sup>. Il a voulu voir trop loin, et il a vu trouble.

Outre cette discussion des origines et des destinées du livre, discussion qui, à ces réserves près, est excellente, l'introduction contient une analyse très bien faite du contenu des principales versions et des études très soignées des paraboles qui ont tant contribué à l'incomparable fortune du Barlaam et Josaphat. On remarquera surtout celles qu'il a consacrées aux paraboles des « trois cassettes » et de « l'homme dans le puits ».

---

PRAMATHA NATH BOSE, *A History of Hindu Civilisation during British Rule*. In four volumes. Vol. III : Intellectual Condition, Calcutta, W. Newman and Co. London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co. Bombay, Thacker and Co. Madras, Higginbotham and Co. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1898. — LXVIII-228 pp. in-8°.

(*Revue critique*, 15 juin 1896.)

[461] En rendant compte des deux premiers volumes de l'ouvrage de M. Bose <sup>2</sup>, j'y ai signalé de grands mérites et aussi quelques défauts. On les retrouvera, les uns et les autres, à peu près les mêmes, dans ce troisième volume. Comme précédemment, nous avons ici une longue Introduction, qu'il eût mieux valu fondre dans les divers chapitres, et des digressions rétrospectives inutiles et superficielles. Une fois de plus, sans compter les excursions épisodiques, l'auteur nous fait recommencer, sans nécessité et sans profit, le voyage à travers les périodes védique, bouddhique, pouranique et musulmane, pour lesquelles il n'est pas toujours un guide bien sûr. Il croit, par exemple, que Somadeva a écrit en prose, qu'avant la conquête musulmane la littérature était entièrement sanscrite, que vers 1700 la civilisation de l'Angleterre n'était pas

1. Cf. *Mélusine*, t. V, col. 12 (cf. ci-dessus, p. 96).

2. *Rev. crit.* du 2-9 septembre 1895 (cf. ci-dessus, pp. 229 et suiv.).

décidément supérieure à celle de l'Inde, etc. Il a sans doute raison d'estimer que les races orientales ne sont pas incapables de la haute culture scientifique; mais il pense le prouver en rappelant que les anciens Hindous ont eu la conception de la longue durée et des révolutions du globe terrestre, celle de l'évolution du monde organique, celles de l'éther, des atomes, de l'identité de la lumière et de la chaleur, et qu'ils ont ainsi devancé quelques-unes des découvertes fondamentales de la science moderne. C'est évidemment se payer de mots.

Heureusement le volume contient autre chose que ces hors-d'œuvre. [462] Conformément au plan indiqué en tête du premier, il est consacré à la première partie de ce que l'auteur appelle l'état intellectuel. Le terme était un peu vague et, à l'exécution, il n'est pas devenu plus précis. Tout ce que M. B. nous dit ici des nouvelles conditions économiques auxquelles l'Inde est soumise, eût été mieux placé dans le précédent volume, où il traite de l'industrie, du commerce et de l'agriculture. Mais, cette réserve faite, il est impossible de ne pas être reconnaissant à l'auteur de tous les renseignements qu'il nous fournit, ainsi que de la clarté, de la franchise et de la haute et ferme impartialité de ses appréciations.

Après une Introduction consacrée à une vue d'ensemble et où il examine notamment l'influence de la caste sur le développement intellectuel de l'Inde, et un premier chapitre rétrospectif dont on se passerait aisément, il aborde son sujet dans les chapitres II à VIII.

II. — L'influence du libéralisme anglais, surtout à partir de 1832: le rôle tout nouveau de la presse, le développement de l'instruction publique, le progrès de l'esprit d'association et des idées démocratiques, avec ou sans le concours du gouvernement et, au besoin contre lui; la participation des indigènes aux commissions locales de district et de municipalité, leur admission dans les conseils du gouvernement; l'agitation du *National Congress*, avec ses revendications raisonnables et ses chimères. M. B. reproduit les vœux formulés dans celui de 1894: mais il a oublié de les commenter ou, du moins, de les annoter en vue de ses lecteurs d'Europe.

III. — L'influence de l'industrie et du capital anglais: c'est la ruine de l'industrie hindoue, le rejet en masse de la population indigène sur le travail de la terre, et l'appauvrissement croissant de cette population à côté et en raison même de l'accroissement de la richesse publique, qu'elle aide à produire, mais dont elle ne jouit

pas. Le chapitre et les deux suivants, auxquels il faut joindre les considérations exposées dans l'Introduction, sont franchement pessimistes, et ce pessimisme est malheureusement justifié. M. B. est trop éclairé pour s'en prendre au gouvernement, dont il reconnaît la bonne volonté et les louables efforts, et pour ne pas voir un effet de la force même des choses dans une situation qui, pour le présent, paraît sans issue. L'Inde aurait besoin d'être défendue par des droits protecteurs, et l'Angleterre ne peut que lui offrir le libre-échange, c'est-à-dire la concurrence dans des conditions d'infériorité mortelles et, d'ici à longtemps, l'exploitation pure et simple. Le revenu annuel par tête, en 1882, était inférieur à 33 francs, alors qu'en Angleterre il était de 825 et qu'en Turquie même il dépassait 100 francs. Le salaire mensuel d'un homme de peine y varie de 4,50 à 9,50 et, des statistiques des vingt dernières années, il semble bien résulter que l'augmentation des salaires est inférieure au renchérissement de la vie. C'est pourtant avec des ressources si pauvres que le pays doit fournir l'énorme drainage annuel de 425 millions au profit de la nation maîtresse. Que [463] peuvent faire dans ces conditions les efforts de l'administration britannique pour améliorer l'outillage et le personnel indigènes en créant des écoles techniques et les tentatives de rendre accessibles aux natifs un plus grand nombre de positions officielles ? C'est semer pour un avenir lointain, et le mal est immédiat et pressant.

C'est à ces efforts que sont consacrés la fin du chapitre et les chapitres suivants. Dans le IV<sup>e</sup>, l'auteur examine les conditions de l'enseignement scientifique, dont les résultats sont restés jusqu'ici bien inférieurs à ceux de l'enseignement littéraire. Dans le V<sup>e</sup>, il expose les avantages procurés à son pays par la *pax britannica* ; mais il montre aussi le prix qu'elle lui coûte : toute direction, tous les hauts grades, tous les gros émoluments à peu d'exceptions près, réservés à des étrangers, qui retourneront manger chez eux leurs grosses pensions de retraite. A plusieurs reprises l'autorité suprême a réagi contre cet exclusivisme, malgré l'opposition tenace qu'elle a chaque fois rencontrée dans la colonie et dans le personnel européens. Mais ce qu'elle a fait est peu de chose et, eût-elle les intentions les plus généreuses, il semble que, de longtemps, elle ne pourra faire beaucoup plus en ce sens, au point où en sont les choses et en présence des revendications de l'opinion ou de ceux qui prétendent la représenter. Le *National Congress* n'a-t-il pas demandé le remplacement des troupes de la reine par la garde nationale ?

On peut sourire de ces prétentions de *barristers* se posant en tribuns ; mais ceux qui ont la responsabilité du pouvoir seraient bien imprudents s'ils n'y voyaient pas le germe de redoutables difficultés pour l'avenir.

Dans les chapitres VI à VIII, M. Bose retrace l'histoire et apprécie les résultats de l'organisation scolaire, tant publique que privée, dans ses diverses branches : l'enseignement moyen et supérieur, qu'on peut maintenant appeler anglais, puis l'enseignement indigène, enfin l'enseignement des filles. Les informations qu'il donne sur l'état actuel de ces écoles sont assez faciles à obtenir, grâce à l'abondance des documents statistiques publiés depuis une vingtaine d'années. Il n'en est pas de même pour celles qu'on trouvera réunies ici sur la période antérieure, et qu'il faudrait chercher dans des ouvrages spéciaux ou dans des rapports officiels peu accessibles.

---

**Die Religion des Veda**, von Hermann OLDENBERG. Berlin, Wilhem Hertz, 1894. 1 vol. in-8°, 620 pp.

(*Journal des Savants*, mars, juin, juillet et août 1896.)

[133] Voici plus d'un demi-siècle, — je ne compte pas les travaux préliminaires, — qu'on s'occupe parmi nous du Veda, directement et sans relâche, qu'on en étudie la langue, qu'on le traduit, l'édite et le commente. Ici même<sup>1</sup>, il y aura tantôt quarante-deux ans, M. Barthélemy-Saint-Hilaire donnait une analyse détaillée de la très notable portion qui en était dès lors facilement accessible, et, depuis plus de trente ans, les textes les plus anciens, ceux dont l'intelligence vaut pour tous les autres, sont intégralement publiés. Et pourtant il s'en faut de beaucoup que l'on soit en état d'en fournir une traduction continue, même approximativement satisfaisante. La langue est d'une grande transparence étymologique ; la grammaire en est fixée, jusque dans le détail, mieux que celle de plus d'un dialecte grec ; le cercle d'idées dans lequel se meuvent

1. *Journal des Savants*, 1853-1854.

ces vieux chants n'est pas non plus bien vaste, et l'ensemble en est assez considérable sans l'être trop; enfin, pour remonter à ces premiers documents, on a le secours de la langue sanscrite, secours bien autrement immédiat que celui que fournissent, par exemple, le pehlvi et le persan pour le zend, le copte pour l'ancien égyptien et les autres langues sémitiques pour l'assyrien. Avec toutes ces circonstances heureuses et malgré tant d'efforts de l'exégèse, de la philologie et de la linguistique, le vocabulaire n'en reste pas moins en grande partie incertain et comme à l'état flottant; et cela, non seulement pour des mots rares ou uniques, de dérivation obscure et sortis de l'usage, mais pour des termes d'occurrence assez fréquente, dont l'étymologie n'est pas douteuse et qui sont restés dans la langue. C'est là un fait brutal, qui en dit long sur le caractère de cette vieille poésie; car il est inadmissible que notre embarras soit entièrement de notre faute: il faut bien que les textes y soient pour quelque chose. Combien on en sortirait plus vite si demain, par exemple, on devait avoir affaire à quelques milliers de vers dans le latin des chants des Saliens!

Et, en effet, il suffit d'y regarder de près pour voir les causes de notre incertitude. La première, et sans doute la moindre, doit [134] tenir à des corruptions et à des confusions du texte. Les Vedas, surtout le plus ancien, le Rigveda, nous sont arrivés dans un remarquable état de conservation et, pour ainsi dire, sans variantes, depuis une époque très ancienne, probablement depuis leur compilation. Mais, avant cette époque, ils ont dû partager les vicissitudes de toute tradition orale, et les indices ne manquent pas faisant voir qu'ils les ont en effet partagées. Il suffit de rappeler les nombreuses additions et interpolations que l'analyse y a démontrées et, surtout, les innombrables différences que les mêmes vers présentent d'un Veda à un autre. Car si chacun de ces textes pris à part nous est parvenu à peu près sans variantes, il n'en est plus de même quand on les compare entre eux: les variantes et les déformations de toute sorte, parfois les plus étranges, deviennent alors la règle, et il est bien évident que la moindre part seulement en est intentionnelle.

Une autre cause d'incertitude, et celle-ci plus importante, est la destination même de ces textes, qui sont la liturgie d'un culte que nous ne connaissons plus bien. Pour un certain nombre d'entre eux, nous n'avons aucune donnée quant à leur emploi. Pour la plupart, ces données existent: elles sont même précises et abondantes;

mais elles sont de beaucoup postérieures, parfois évidemment fausses et très souvent suspectes quant à l'emploi premier, celui pour lequel le texte a été composé. L'essentiel, d'ailleurs, est de louer les dieux, non de les faire connaître, et l'on y arrive d'ordinaire par l'accumulation des épithètes, des détails, des allusions, très souvent de véritables énigmes ; les descriptions sont rares. La suite des idées est très faible, souvent nulle, non seulement de stance à stance, mais de vers à vers dans une même stance, et ce qu'on appelle le secours du contexte se réduit ici aux plus étroites limites. On sait que ce sont des faits tout extérieurs, nullement le plus ou moins de cohésion interne, qui ont fait voir que beaucoup d'hymnes n'étaient que des unités factices, obtenues par la juxtaposition de morceaux indépendants. Et l'incohérence de ces litanies n'est pas moindre quand elles tournent au récit ou au drame, ce qui leur arrive parfois. Les morceaux de cette catégorie, sur lesquels il y a un beau travail de M. Oldenberg, et qui, d'après certaines indications données dans les écrits rituels postérieurs, étaient sans doute introduits comme une sorte d'intermèdes dans les cérémonies sacrées, paraissent avoir consisté dans l'origine en un mélange de prose et de vers. Or, dans nos recueils, ceux-ci seuls ont survécu. La prose, l'élément proprement narratif qui les reliait, pour nous indispensable, mais qui était considéré comme un élément de remplissage, a disparu et si bien disparu que déjà les plus anciens commentateurs, les auteurs des Brâhmanas, étaient [135] aussi embarrassés d'y suppléer que nous le sommes aujourd'hui. Et ce n'est pas là une simple hypothèse d'interprètes aux abois : elle se vérifie comme un procédé foncièrement hindou à travers toute la littérature postérieure, dans l'épopée, dans le drame, dans les écrits des bouddhistes et des jainas et, surtout, dans la poésie populaire. Les légendes que psalmodient de nos jours les chanteurs ambulants présentent ce même mélange de vers, pour certains points saillants, et de prose pour le récit proprement dit ; et cette prose, bien qu'elle soit écrite dans le cahier du chanteur, n'est qu'une sorte de sommaire appelant le développement oral. De génération en génération, elle va s'appauvrissant, si bien que, pour les légendes anciennes, elle finit par aboutir à une narration à peine intelligible. Qu'on réunisse, par exemple, bout à bout les vers de la légende de Râjâ Rasâlû, que nous devons à M. Temple, et l'on aura une sorte de pendant à l'hymne védique de Purûravas et Urvaçî. Qu'on y joigne la prose, et l'ensemble,

par son incohérence, rappelle singulièrement la restitution du même hymne tentée dans le Çatapatha-Brâhmana,

Les plus anciens textes védiques, qu'ils soient narratifs ou lyriques, se résolvent donc d'ordinaire en une infinité de petits fragments. Si du moins ceux-ci étaient clairs en eux-mêmes ! Malheureusement, il faut en convenir, cette poésie, tout en étant très imagée, est très peu précise. Elle vit de métaphores, les demandant aux associations d'idées en apparence les plus bizarres, les greffant et les entassant les unes sur les autres, et s'élevant ainsi à ce que Bergaigne appelait le galimatias double et triple du Veda. A cela, il est vrai, on pouvait en partie s'attendre. Rien de plus naturel qu'une pensée nous arrivant de si loin ressemble peu à la nôtre et que l'étranger nous paraisse étrange. Mais il y a plus ; le Veda est plein d'obscurité voulue. Évidemment, parmi les auteurs des plus anciens textes, beaucoup sont déjà de l'avis de ces docteurs plus jeunes qui, dans les Brâhmanas, professeront que « les dieux aiment ce qui est caché, non ce qui est évident ». Non seulement ils affectionnent les allusions, les énigmes, les paradoxes, ce qui peut s'expliquer par les conditions du genre ou se concilier avec une certaine naïveté ; mais il leur arrive de tricher en jonglant avec leurs propres formules, ou avec les lambeaux de ces formules, en les employant à tort et à travers, les transportant d'un dieu, d'un objet ou d'un fait, où ils signifient peut-être quelque chose, à d'autres dieux, à d'autres objets, à d'autres faits où ils ne signifient plus rien. Il leur faut du mystérieux à tout prix, fût-ce au prix du pur non-sens, et il y a, en effet, dans ce jargon professionnel, parfois comme une surenchère dans l'inintelligible. L'habitude est même déjà si invétérée, qu'il semble, chez quelques-  
[136] uns, qu'elle soit devenue plus ou moins inconsciente ; qu'à force de vouloir mystifier, ils aient fini par se mystifier eux-mêmes et que, dans leur phraséologie creuse, il y ait eu une bonne dose de ce parler purement machinal qui n'a point été pensé et que Leibnitz, le premier, si je ne me trompe, a qualifié du nom de psittacisme.

On a mis plus ou moins de temps, et surtout de bonne volonté, à reconnaître ces différentes causes d'obscurité. L'interprétation, comme c'était peut-être son devoir, a fait longtemps des tours de force pour en nier quelques-unes. Plutôt que d'avouer les incohérences et les étrangetés du style védique, on s'est ingénié, par exemple, à multiplier indéfiniment le sens des mots et il a fallu

toute l'opiniâtreté de Bergaigne pour enrayer cette exégèse de complaisance et de sens commun. Plus lente encore à se faire jour a été la dernière des causes signalées, le caractère professionnel, routinier, parfois tout machinal, de cette poésie, et ce qu'ailleurs j'ai cru pouvoir appeler le charlatanisme du Veda. Peut-être aujourd'hui même n'est-elle pas encore généralement admise. Ce caractère qui, dans toute la suite, sera une des marques indélébiles de l'esprit hindou, on consentait bien à le reconnaître dans les recueils de date plus récente, dans le Yajurveda, dans l'Atharvaveda, dans les Brâhmanas. Mais l'imputer aussi dans une certaine mesure au Rîgveda, sauf dans un certain nombre de morceaux ajoutés tardivement, a longtemps passé pour une sorte de blasphème. Bergaigne lui-même, qui n'avait pas cette superstition, s'y est pourtant laissé prendre, et plusieurs de ses théories les plus risquées lui ont été suggérées par des rapprochements et par des formules qu'il a eu le tort de trop prendre au sérieux.

Tels sont, en résumé, les obstacles qui s'opposent et s'opposeront longtemps encore à une traduction intégrale du Rîgveda et de la liturgie védique. Dans de nombreux passages, on n'a pas même la ressource de se borner à un simple mot à mot, car ce mot à mot suppose le lexique, et, par suite des mêmes causes, une notable portion de ce lexique n'est que très faiblement garantie.

Heureusement, les conditions se modifient si, au lieu de traduire ces textes, on entreprend de les interroger en historien, d'en dégager le contenu et, pour rester dans notre sujet, le plus gros de ce contenu, la religion védique.

Les mêmes difficultés subsistent sans doute, mais elles ne pèsent plus du même poids. Le traducteur est également enchaîné à toutes les parties de son texte, quelque valeur relative qu'elles aient à ses yeux. Cent passages clairs ne lui éviteront pas l'embarras de se buter contre l'inintelligible, et le tact le plus délicat ne le sauvera pas du non-sens. L'historien, au contraire, a non seulement le droit, mais le devoir de choisir, de s'attacher aux grandes lignes, de dédaigner tout ce qui est fantaisie et invention individuelle. Les faits acquis lui appartiennent, ils lui constituent une possession dans laquelle il ne se laissera plus facilement troubler. La stance la plus obscure pourra d'ailleurs lui fournir une donnée utile, et il ne lui demandera que celle-là, et, s'il se trouve décidément en présence de ce qui n'est que « ténèbres visibles », il lui sera permis de passer à côté. En un mot, sa route sera hé-

rissée de difficultés; elle ne sera pas, comme celle du traducteur, barrée par des obstacles infranchissables. Aussi les grandes lignes de la religion védique ont-elles été assez promptement reconnues. Déjà les commentateurs indigènes, malgré leur manque absolu de sens historique, les avaient assez bien devinées, et les remarques qu'ils font à ce sujet sont en général bien supérieures à leur interprétation verbale. Notamment, les figures du panthéon ont été saisies de bonne heure dans leurs traits essentiels, si bien que toute opinion absolument neuve à leur sujet est suspecte a priori. Il y en a quelques-unes de la sorte chez M. Oldenberg, et nous verrons qu'elles ne sont pas toujours heureuses. La tâche qui reste consiste surtout à préciser les nuances de ces personnalités divines, à pénétrer plus intimement dans les croyances qui les concernent, à saisir des rapports de plus en plus délicats qui les rapprochent ou les séparent, à les replacer, autant que possible, dans le culte, en tenant compte des différences d'époque, à mieux analyser et classer les mythes parfois flottants et divergents qui les entourent, et, puisque nous ne croyons comprendre que ce dont nous croyons toucher les origines, à jeter ainsi quelque jour sur leur signification première et sur leur formation. La tâche est difficile sans doute, mais pas d'une difficulté qui soit particulière au Veda, ni plus grande que celles qu'on rencontre ailleurs. La Grèce fournit des textes plus clairs et des types plus nettement frappés; je ne pense pourtant pas qu'il soit plus aisé d'établir la genèse d'un Apollon, d'un Dionysos, d'une Athèna que celle d'un Soma, d'un Varuṇa ou d'un Pūshan.

Les recherches ayant spécialement pour objet la religion védique ont donc déjà parmi nous une assez longue histoire. Elles ont produit quelques brillants tableaux d'ensemble, mais longtemps elles ont été surtout fructueuses par la monographie, et il faut espérer que les indianistes de l'avenir n'oublieront pas ce que leurs études doivent à certains mémoires de Colebrooke, de Wilson, de Burnouf, de Benfey, de Weber, de Kuhn, de Haug, de Roth. Les excellents travaux de John Muir ne sont eux-mêmes que des monographies [433] et des collections de matériaux réunis suivant un plan méthodique, et le lien intime est encore plus faible entre les précieux *collectanea* incorporés au commentaire de M. Ludwig. Ce n'est qu'en arrivant au grand travail de Bergaigne que nous trouvons une œuvre vraiment une, où, sinon le sujet entier, du moins une partie très considérable et nettement définie du sujet soit

embrassée dans l'ensemble, sous toutes ses faces, et, en même temps, fouillée dans les moindres détails avec une admirable patience. Malgré quelques théories caduques, la publication de la *Religion védique d'après les hymnes du R̥igveda* marquera toujours une date dans ces études, qu'elle a en partie renouvelées, et M. Oldenberg est le premier à reconnaître tout ce qu'il lui doit. Mais, si le livre donne tout ce qu'annonce le titre, il ne donne que cela. L'auteur ne sort pas du R̥igveda, même pour établir la préhistoire des divinités et des idées védiques, et il ne touche pas au culte que le R̥igveda ne donne pas. Même dans l'intérieur du R̥igveda, par un excès de scrupule et bien qu'il eût dès lors des idées arrêtées à cet égard, il s'est interdit de toucher aux questions de chronologie, de distinguer entre ce qui est ancien et ce qui paraît récent, et, jusqu'à un certain point aussi, entre ce qui est de fond commun et ce qui est exceptionnel. L'œuvre en a pâti ; elle manque de perspective, tout y est au même plan et a la même valeur, et le livre est parfois plus un commentaire qu'une exposition. C'étaient là des défauts en partie voulus ; pour le moment, Bergaigne entendait dresser une sorte d'inventaire, se réservant de revenir plus tard, dans une traduction complète et dans d'autres travaux, sur les questions qu'il écartait ainsi de parti pris. On sait comment il a réalisé une partie de ce programme dans ses pénétrantes recherches sur la formation de la samhitā du R̥igveda et sur la liturgie védique ; on sait aussi comment une mort atroce en a emporté le reste.

L'influence de Bergaigne, d'abord contredit avec une extrême vivacité, a été sans cesse grandissante. Elle est parfaitement visible dans les *Études védiques* de MM. Pischel et Geldner, bien qu'ils travaillent dans un tout autre esprit, et plusieurs des plus beaux travaux de M. Oldenberg ont été directement provoqués par les siens. Le fait dominant, que le R̥igveda est une liturgie et un livre de prêtres, fait qui semblait parfois presque oublié de ceux qui en faisaient une sorte de bible aryenne, est revenu au premier plan. Le culte, que Bergaigne avait écarté de son grand ouvrage, mais sur lequel il a jeté de si vives clartés dans son dernier mémoire, a obtenu l'attention qu'il méritait dans les recherches de M. Hillebrandt, notamment dans sa *Mythologie védique*, et dans la *Religion brahmanique* de M. Hardy. Mais l'ouvrage [139] du premier n'est encore qu'un fragment relatif à une seule divinité, et celui du second est un manuel, où l'auteur, s'at-

tachant à l'ordre chronologique des textes, place le culte à la suite de la théologie, sans essayer de les rapprocher et de les fondre. Un nouveau pas dans cette direction et un pas décisif est fait dans le présent ouvrage de M. Oldenberg.

Le premier mérite du livre est, en effet, d'être compréhensif. M. Oldenberg conçoit avec raison, comme un seul tout, l'ensemble religieux qui a précédé dans l'Inde l'avènement du Bouddhisme et des grandes religions sectaires à tendances plus ou moins monothéistes. En cela il se rapproche du point de vue hindou, qui n'admet pas de différences d'origine ni d'autorité entre les diverses parties de la *çruti*, de la littérature révélée, qui a existé de toute éternité. Mais, bien entendu, il le fait à sa façon, avec infiniment de précautions pour ne pas brouiller les époques. Il n'essaye pourtant pas de retracer la décadence de cette religion. Ainsi pour le panthéon, il n'en suit pas les figures dans leurs déformations et leur effacement successifs ; il préfère nous les montrer dans leur fleur, d'après le Rîgveda, n'empruntant aux autres Vedas et aux traités du culte que les traits qui peuvent servir à en compléter la physionomie. Pour les menus personnages du monde surnaturel, dont le Rîgveda ne dit rien ou pas grand'chose, il est obligé de les prendre presque tous dans ces textes plus jeunes, qui sont aussi ses sources pour le culte. D'autre part, pour les divinités comme pour les croyances et les pratiques, il s'applique de son mieux à en deviner la genèse, et il est ainsi amené à faire une assez large place à la mythologie comparée et à l'anthropologie. En mythologie, il n'est qu'un partisan très tiède des solutions naturalistes et aryennes, ne les admettant que pour les données très générales, avec une aversion marquée pour les mythes solaires et une préférence tout aussi marquée pour les abstractions logiques et les explications evhémériques. Pour les pratiques du culte, il est porté, avec toute l'école anthropologique, à les ramener à un substratum d'idées primitives, telles qu'on les trouve chez tous les sauvages. Mais, par-dessus tout, il est un habile et aimable homme, avec qui il y a du plaisir à cheminer de compagnie, même quand on a le soupçon de n'être plus tout à fait dans le bon chemin.

L'ouvrage est divisé en quatre sections (les dieux et les démons considérés en général, les mêmes considérés individuellement, le culte, les croyances relatives à l'âme et à la vie future et le culte des morts) précédées d'une introduction. Dans cette introduction, après une appréciation du caractère hindou, finement tracée, mais dans

laquelle il n'y a rien de neuf, l'auteur décrit ses sources et justifie [140] l'usage qu'il compte en faire. D'abord le Rigveda, dont il caractérise admirablement la poésie et pour la formation duquel il peut renvoyer à ses travaux antérieurs, notamment à son volume de *Prolegomènes* publié en 1888. La partie la plus ancienne consiste en plusieurs recueils, qui paraissent s'être transmis d'abord séparément dans certaines familles sacerdotales et qui contiennent la liturgie en usage dans ces familles, les prières et les litanies tantôt psalmodiées par le *hotri*, l'invocateur, tantôt chantées par l'*udgâtri*, le chantre, aux grandes solennités où l'on offrait le soma. Autour de ce noyau primitif sont venus se grouper ensuite divers suppléments, ceux-ci de provenance variée et témoignant ainsi d'une époque où ce cérémonial s'était compliqué et surtout unifié. C'est aussi dans ces additions qu'ont trouvé place des morceaux appartenant à d'autres rites que ceux du soma, aux rites du mariage et des funérailles. Et cela fournit à M. Oldenberg une première occasion d'insister sur ce qu'il y a de périlleux à suivre trop servilement la chronologie apparente des textes. A la place où ils se trouvent, ces morceaux sont des nouveaux venus. Leur forme aussi trahit des retouches relativement modernes. Mais, pour le fond, pour les croyances et les rites qu'ils révèlent, ils appartiennent à ce qu'il y a de plus vieux. Du fait seul de leur admission tardive, et en dépit du témoignage de la tradition indo-iranienne et indo-européenne, on a pourtant voulu conclure qu'il n'y avait là que des choses modernes, et rayer, par exemple, Yama et son empire du nombre des vieilles notions hindoues. On remarquera d'ailleurs que le même fait s'est reproduit plus tard : les rites du mariage et des funérailles, comme du reste toutes les cérémonies domestiques, ne sont décrits que dans des Sûtras assez récents ; les anciens livres rituels, les Brâhmanas, n'en traitent pas, et cependant les morceaux liturgiques relatifs à ces rites faisaient dès lors partie du Rigveda et sont cités comme tels dans ces mêmes Brâhmanas. De toutes les preuves, celle à *silentio* doit être maniée avec le plus de précaution. Ni dans l'ensemble du Rigveda, ni dans les divers recueils dont il se compose, les morceaux ne sont rangés suivant l'ordre des cérémonies ; ils sont disposés moitié par ordre de matière, selon le dieu auquel ils sont adressés, moitié suivant une règle de classification tout externe, selon leur plus ou moins grande longueur. Cela, joint au vague de leur phraséologie, fait qu'ils ne nous apprennent presque rien sur

ces rites dont ils parlent sans cesse. Les vers qui étaient chantés ont été réunis dans un recueil spécial, le *Sāmaveda*, qui, sauf un très petit nombre de vers pris ailleurs, n'est qu'un extrait du *Rigveda* mis en musique. C'est le seul texte védique dont M. Oldenberg n'ait pas eu à faire usage.

[141] Le *Yajurveda* est proprement le recueil des *yajus*, des formules et des prières qui accompagnent et soulignent les divers actes et incidents de cette sorte de drame compliqué qu'était le sacrifice védique. Tantôt en vers, plus souvent en une sorte de prose rythmée, elles étaient destinées à être simplement murmurées. Tous les prêtres, notamment le *hotri* et ses acolytes, pouvaient avoir à murmurer des *yajus*; mais, en général, ils étaient proférés par les *adhvaryus*, les affairés, auxquels incombait la besogne même du sacrifice : préparer et mettre en place les ustensiles sacrés et les offrandes, disposer l'autel, le balayer, le purifier, le joncher, allumer ou entretenir le feu, accomplir les offrandes, immoler les victimes, et, de même que, par une série d'actes gradués, ils avaient amené le sacrifice à son point culminant, le « congédier » ensuite par une série d'actes gradués dans l'ordre inverse. Beaucoup de ces formules sont sans doute très anciennes ; mais, tel que nous l'avons, le *Yajurveda* est de formation plus jeune que le *Rigveda*, qu'il suppose déjà plus ou moins constitué et à toutes les parties duquel il fait de nombreux emprunts. Il s'est en outre accru d'une grande quantité de matières étrangères, non seulement au *Rigveda*, mais aussi, ce semble, à son propre plan primitif, matières relatives à des cérémonies que le *Rigveda*, tout occupé du sacrifice du soma, ne connaît pas, ou à des divinités qu'il connaît autrement. Sans lui, par exemple, nous ne saurions rien de la religion de Rudra telle que M. Oldenberg la suppose avoir été dès l'origine. Un indice d'ailleurs, qu'il ne faudrait pas trop presser toutefois, semble montrer que sa formation n'a pas été de beaucoup antérieure à la compilation des livres rituels, des *Brâhmanas* : ceux-ci, pour les autres Vedas, sont séparés des recueils liturgiques ; dans les plus anciennes rédactions du *Yajurveda*, au contraire, les deux portions, liturgie et rituel, *saṃhitā* et *brâhmana*, sont confondues. Les morceaux du *Yajurveda* suivent d'ordinaire la marche même des cérémonies ; ce qui est d'un grand secours pour l'intelligence de ces morceaux et pour celle du culte. Pourtant, réduit à ces seules formules, on n'irait pas loin dans la description des rites, qui ne peut être entreprise qu'à l'aide des livres rituels.

L'Atharvaveda, en un certain sens, est le plus jeune des Vedas. On a même souvent douté, dans l'Inde comme chez nous, que c'en fût un, et Burnell a connu des brahmanes instruits qui en niaient simplement l'existence. M. Oldenberg ne partage pas ces doutes, qui paraissent reposer sur un malentendu. Tout en reconnaissant que ces textes sont plus jeunes que les autres, que la tradition en a été fixée moins vite et moins bien garantie, qu'ils ont [142] été admis peut-être tardivement dans le canon et n'ont reçu qu'en dernier lieu l'estampille et en quelque sorte l'uniforme védique, qu'ils n'ont même jamais reçu au complet, il estime que pour le fond, il n'y a rien d'aussi vieux dans l'Inde que ce recueil de charmes, de conjurations, d'exorcismes, d'incantations magiques adressées à toutes les puissances élémentaires, à tous les esprits et démons qui hantent le monde et les créatures, et qu'une description des croyances védiques, pour n'importe quelle époque, serait incomplète et fautive si les notions sur lesquelles repose ce livre en étaient écartées. Il montre en outre que, s'il s'agit bien ici d'un culte autre que celui des grandes divinités, ce dernier n'en est pas moins imprégné de conceptions fort semblables ; que le livre est populaire sans doute, en ce sens qu'il est fait pour les occasions de la vie journalière, mais qu'il n'émane pas simplement des basses classes ou même, comme on l'a supposé, des aborigènes, mais qu'il est brahmanique, qu'il est l'œuvre de prêtres, de brahmanes. Et, sur tous ces points, je suis d'accord avec lui. Je ne ferai qu'une réserve ou, plutôt, je regrette qu'il ne l'ait pas mieux faite lui-même. Tout cela est sans doute énormément ancien et a été aussi de croyance commune. Mais s'ensuit-il qu'à toute époque, dans la pensée et dans le cœur de tous, cela ait tenu autant de place qu'on le dirait en lisant M. Oldenberg ? Si oui, pourquoi n'y en a-t-il pas plus de témoignages dans le Rîgveda ? Parce que le Rîgveda ne s'occupe que des grands sacrifices ? Ce *nunc non erat his locus* ne me satisfait pas entièrement. Je crois qu'il faut quelque chose de plus et que, ni devant l'autel, ni ailleurs, les chœurs d'Indra et de Varuṇa, quand ils croyaient encore à leurs dieux, ne devaient à ce point se sentir au pouvoir de ces puissances obscures. Elles n'ont jamais aimé le grand jour des fortes croyances : elles ont dû pulluler au contraire, quand, au lieu des gardiens de l'ordre éternel, on mettait à la place suprême des abstractions comme *Kâma*, le Désir, *Kâla*, le Temps, ou même l'*Ucchishṭa*, les restes de l'offrande. Il est parfaitement exact que les rites des grands

sacrifices sont empreints de ce même animisme sur lequel reposent les pratiques de l'Atharvaveda ; mais que d'efforts font les vieux poètes du R̥igveda pour les ennoblir et les spiritualiser, quand ils en font le symbole, le centre du *rita* et qu'ils les identifient avec l'ordre éternel ! De tout temps, il y a eu des aristocraties autres que celles de la force, et l'histoire religieuse connaît des régressions.

Avec l'Atharvaveda nous sommes arrivés au bout des sources liturgiques. Pour le culte auquel cette liturgie appartient et sur lequel elle ne renseigne que très indirectement, M. Oldenberg a dû s'adresser aux livres rituels, aux Brāhmaṇas d'abord, vieux com-[143] mentaires en prose des saṃhitās liturgiques, et ensuite aux Sūtras, sorte de manuels beaucoup plus systématiques, qui précisent les indications très confuses des Brāhmaṇas et, sur plusieurs points, par exemple sur le culte domestique, les complètent. Après ce qui précède, il est inutile de dire aussi combien ce recours était légitime. Indispensable pour les rites, dont chaque progrès des études védiques a fait ressortir davantage la haute antiquité, il était utile aussi au point de vue des mythes et des légendes divines, si richement représentés dans les Brāhmaṇas et parfois d'un caractère si archaïque. Déjà Burnell avait fait la remarque que l'Inde ne nous a rien laissé d'apparence plus fruste et plus primitive que certains morceaux de ces écrits. Le tout était de s'en servir avec tact, et M. Oldenberg en a infiniment. Il n'a fait en général qu'un usage discret des mythes des Brāhmaṇas. Quant au culte, nous verrons plus tard avec quelle prudence et quelle sûreté d'information et de critique il a exploité ce vaste domaine. Comme ses prédécesseurs, il a dû en traiter à part, à la suite de la théologie, ne fût-ce que pour la raison que les cérémonies védiques s'adressent toujours à plusieurs dieux, non à tel ou tel dieu en particulier. Mais avec quelle habileté il a su profiter par avance de tous les traits que fournit le rituel pour préciser les physionomies des dieux et les sentiments de leurs adorateurs ! Il n'y a pas chez lui, comme chez M. Hardy, simple juxtaposition des deux éléments, mais une fusion harmonieuse autant qu'il était possible de l'obtenir.

Enfin, comme dernière source hindoue, M. Oldenberg a cru pouvoir consulter les écritures bouddhiques sur les croyances à certaines divinités inférieures, aux esprits, aux revenants, et, en ceci encore, il paraît bien avoir eu raison. Par son caractère populaire,

par son indépendance de la religion officielle et figée de la caste sacerdotale, le Bouddhisme est, pour ces croyances vulgaires et tenaces, un témoin précieux et ce qu'il nous apprend doit être particulièrement sincère et pris sur le vif de la réalité.

Après avoir indiqué l'usage qu'il compte faire des documents hindous, l'auteur explique sa position vis-à-vis des traditions du dehors, indo-iranienne et indo-européenne, et dans quelle mesure il pense qu'on puisse les faire intervenir. J'ai déjà dit qu'il leur demande le moins possible ; mais ce minimum même, il croit devoir le défendre pièces en main. Cette plaidoirie, très habilement faite du reste, d'un homme qui n'est pas un enfonceur de portes ouvertes, est, à elle seule, un signe des temps. Qui l'eût prédite, il y a seulement vingt ans ? Les dieux d'Homère et de l'Edda s'expliquaient alors couramment par les dieux du Veda, et nos contes de nourrice se remettaient dans leur vrai jour à l'aide des mythes de [144] l'Inde. Il a fallu, depuis, en rabattre. Mais le difficile, quand la mode s'en mêle, est de s'arrêter à temps. Déjà les hellénistes, les germanistes et autres occidentaux n'ont plus les yeux fixés sur l'Inde, et voici que les indianistes ne veulent plus regarder du côté de l'Europe. MM. Pischel et Geldner lui tournent résolument le dos. M. Oldenberg ne va pas jusque-là, tant s'en faut ; mais il abandonne bien des positions que j'eusse été bien aise de le voir défendre, et j'estime que nous ne sommes pas encore réduits à son minimum.

Mais, à mesure que les communications se coupent dans la région indo-européenne, il s'en ouvre d'autres dans les cinq parties du monde. Les recherches des anthropologistes et la critique mordante de M. Lang ont fait de nombreux disciples. Le symbolisme des primitifs et la psychologie de l'homme sauvage ont gagné en mythologie tout le champ que la philologie a perdu. M. Oldenberg est entré à son tour dans cette voie avec éclat. Il excelle à faire apparaître ce vieux fond derrière les idées et les pratiques védiques, et cette évocation faite avec un art persistant, mais qui ne lasse jamais, est une des grandes nouveautés de son livre.

---

(*Journal des Savants*, juin 1896.)

[317] Avant de traiter séparément des divers personnages du panthéon védique, M. Oldenberg a consacré toute une première section aux dieux et aux génies en général. Rien qu'à l'ampleur qu'il a donnée à cet examen, on devine qu'il ne s'y est pas borné à considérer les caractères que les divinités ou certains groupes de divinités ont en commun. Et, en effet, on y trouve comme une première esquisse de tout le livre, la substance en quelque sorte concentrée de la théologie védique, avec des études délicatement fouillées de conceptions parfois très particulières de cette théologie, ainsi qu'une première et très large application des données qui dérivent des rites et du culte. Il en est résulté un certain nombre de redites dans les sections suivantes et, par endroits, on est un peu étonné de trouver de suite ici ce qu'on eût cherché plus loin. Mais, à mesure qu'on avance, cette impression s'efface, et l'on s'aperçoit bientôt que tout a été parfaitement médité dans le plan de l'auteur et que les moindres détails y sont à la place choisie. Ce n'est que grâce à cette préparation enveloppante et à ces retouches successives qu'il pouvait nous amener à saisir, telles qu'il les sent lui-même, la complexité des notions et la finesse des nuances; tout autre procédé plus direct eût été en somme plus [318] long et certainement moins efficace. Il faudrait même, pour rendre justice à M. Oldenberg, en analysant son œuvre, le suivre pas à pas dans cette marche savante. Je serai pourtant obligé assez souvent de m'en écarter dans ce résumé, où il ne peut s'agir que de noter les principaux résultats avec des objections, s'il y a lieu, le tout au mieux de l'occasion et, autant que possible, de façon à n'avoir plus ensuite à y revenir.

Le fond de la religion védique est évidemment ce panthéisme rudimentaire qu'on désigne du nom d'animisme. Tout objet a une âme, est capable de volonté et peut, le cas échéant, revêtir un caractère mystérieux et quasi divin. On adresse directement des hommages et des prières non seulement aux fleuves et aux montagnes, mais aux arbres, aux plantes, au char et aux armes du guerrier, au sillon, au soc de la charrue, aux ustensiles du sacrifice, aux animaux les plus infimes, à tout ce qui est ou paraît capable d'offenser ou de servir.

Mais, bien au-dessus de ce vieux fond, quoiqu'elles y plongent par leurs racines, s'élèvent les grandes divinités. Celles-ci, quand elles ne sont pas le produit de la réflexion abstraite, représentent bien des éléments et des phénomènes de la nature ; mais elles sont les personnifications de ces éléments et de ces phénomènes et, en général, les personnifications anthropomorphes. Pour les unes, telles qu'Indra, Mitra, Varuṇa, les Maruts, les Açvins, l'anthropomorphisme est complet, aussi complet que la pensée inquiète et trouble de l'Inde l'imaginera jamais pour ses dieux. Ce sont des rois et des héros célestes, qui ne se manifestent que par les effets de leur puissance, invisibles, mais conçus à l'image des rois et des héros de la terre, et que le mythe seul rattache encore par un lien plus ou moins saisissable à leur élément ou à leur fonction d'origine. Mais cette idéalisation n'est pas toujours aussi avancée, aussi constante. Pour une raison ou pour une autre, le dieu ne s'est pas toujours aussi complètement dégagé de son objet ; par exemple, quand cet objet est plus nettement perceptible, plus rapproché, qu'il est lui-même consacré et que, comme pour Ushas (l'Aurore), Âpas (les Eaux), Dyaus (le Ciel), Pṛithivī (la Terre), Sūrya (le Soleil), Candramas (la Lune), Vāyu (le Vent), Agni (le Feu), Soma (le Breuvage enivrant), le nom du dieu est le nom même de l'objet. « Et maintenant, dit le vieil exégète Yāska, comment faut-il se représenter les dieux ? — A l'image de l'homme, disent les uns ; car ils sont doués d'intelligence, comme on le voit par les louanges qu'on leur adresse et par les noms qu'on leur donne, et les membres, les attributs ou instruments, les actes qu'on leur prête sont de même nature que ceux des hommes. — Non, dit-on d'autre part, ils ne doivent pas être à l'image de l'homme ; car [319] ce qui d'eux se voit n'est pas semblable à l'homme, par exemple le feu, le vent, le soleil, la terre, la lune<sup>1</sup>. » Et ces hésitations se traduisent en effet dans les plus anciens textes. L'anthropomorphisme des dieux s'y est arrêté à des degrés divers, que M. Oldenberg a finement analysés, ainsi que les causes qui l'ont retardé ou favorisé. Mais, dans aucun cas, même dans les plus défavorables, il ne se réduit à de simples métaphores. Parjanya, le Nuage pluvieux, ne se confond pas avec ce nuage, ni Sūrya, le Soleil, avec le globe de feu dont il porte le nom. Ushas, l'Aurore, peut se dire au pluriel, mais on sait bien qu'elle est toujours

1. *Nirukta*, vii, 6-7.

la même déesse. Âpas, les Eaux, sont toujours au pluriel ; mais, quand on les invoque, elles sont des nymphes. Vâta, le vent, est divin ; mais, quand on parle du dieu, on l'appelle Vâyû, et la nuance est très sensible dans les textes, bien que les deux mots dérivent de la même racine et aient le même sens. Parmi les grandes divinités, deux surtout, les plus rapprochées de l'homme et les plus tangibles, Agni et Soma, étaient rebelles à l'anthropomorphisme. Elles n'en ont pas moins été idéalisées par d'autres procédés et abouti à des conceptions qui dépassent de beaucoup le simple animisme. Agni est bien le feu qui brûle dans chaque foyer et s'allume sur chaque autel, Soma est bien le liquide que le prêtre offre aux dieux et qu'il boit lui-même ; mais tous ces Agnis et tous ces Somas sont aussi conçus comme deux êtres, deux principes de vie, on dirait presque deux forces universelles. Ils ont encore d'autres demeures et d'autres manifestations que celles qu'on leur voit ici-bas, et, quand la pensée de leurs adorateurs les pare de tous les attributs de la souveraine intelligence et de la souveraine moralité, ou qu'avec beaucoup d'hésitation, elle les revêt à leur tour des traits de l'homme ou d'êtres familiers à l'homme, ce serait rester en deçà de l'expression que d'y voir le fétichisme pur ou de simples figures de poésie.

Des dieux de nature ou d'origine physique supposent des mythes de même caractère. J'ai déjà dit que M. Oldenberg n'est pas un adversaire systématique des mythes naturalistes. Personne n'en a mieux que lui analysé quelques-uns des plus anciens : la victoire sur le dragon qui retenait les eaux, ou l'orage, la délivrance des vaches rouges de la caverne du brigand, ou l'apparition de l'Aurore, la descente d'Agni, ou l'éclair, l'union des Açvins et de Sûryâ, ou de l'étoile du matin et du soleil. Mais il y a chez lui une tendance marquée à en restreindre le nombre et, pour ceux qu'il admet, il n'accorde une signification naturaliste qu'aux traits essentiels. [320] C'est ainsi que les nombreux exploits prêtés à Indra, dans lesquels on n'avait guère vu jusqu'ici que des doublets de la lutte contre Vritra, sont expliqués comme des formations secondaires, imaginées par voie d'analogie, le dieu étant une fois devenu le victorieux et le protecteur par excellence, ou reposant même peut-être sur des faits d'histoire légendaire. Le même traitement est appliqué à toute une série de guérisons et de sauvetages miraculeux opérés par le couple secourable et guérisseur des Açvins, où ils rendent la vue à un aveugle ou retirent d'une fosse, d'un puits,

de la mer, un personnage que, pour ma part, je continuerai à tenir pour le soleil. Sans nier qu'il ne puisse y avoir beaucoup de vrai dans ces explications nouvelles, je me demande s'il ne s'y mêle pas un peu de coquetterie littéraire. Rien n'est fatigant comme la monotonie, et le soleil commence à paraître si encombrant en mythologie !

Quant aux traits accessoires des mythes, M. Oldenberg estime qu'ils sont rarement le reflet de l'observation, la traduction d'une circonstance ou d'un aspect du phénomène visé dans le mythe, mais presque toujours le produit subjectif de la fantaisie, qui les invente conformément à la logique interne du récit, pour l'étoffer et le faire tenir debout. Et ici encore, sans nul doute, la thèse est juste en général. On est certainement allé parfois trop loin dans l'interprétation subtile de ces détails, au point de ne plus rien laisser à l'imagination des conteurs et de faire de certains mythes des chapitres de météorologie tournée en charades. Mais je crains que M. Oldenberg ne soit allé trop loin dans le sens inverse et, cela, précisément dans le mythe qu'il prend pour exemple et auquel je dois m'arrêter ici à mon tour, le rapt de Soma.

Les Hindous racontaient de plusieurs façons la première apparition du Soma, qui, pour eux ainsi que pour les Iraniens, était à la fois le breuvage rituel et la plante dont on l'extrait. D'après l'un de ces récits, il aurait été apporté du ciel par un aigle : l'archer qui le gardait décocha une flèche à l'oiseau ravisseur ; celui-ci perdit une de ses plumes, mais s'échappa heureusement avec son précieux fardeau. Depuis un mémoire célèbre de Kuhn, on admettait généralement que l'oiseau, la plume tombée et la flèche étaient des figures de l'éclair, et on en concluait que le Soma était descendu sous la forme de la pluie. M. Oldenberg ne veut de la pluie à aucun prix. Pour lui, le Soma, dans l'origine une sorte d'hydromel, est la rosée mielleuse, descendue de la lune, qui en est le réservoir, ou de l'arbre céleste qui la distille, explication qui est confirmée, en effet, par d'autres données mythiques, mais n'exclut nullement la première, les variantes étant de règle en pareille matière. Ce n'est même qu'avec beaucoup de réserves qu'il admet [321] le récit comme un mythe naturaliste, et, en effet, on ne voit pas bien à quel phénomène physique pourrait se rapporter le peu qu'il en laisse. D'après lui, le seul fait à retenir comme original, c'est que le Soma est venu du ciel ; tout le reste est de la mise en scène et a été logiquement imaginé. Le Soma, étant un trésor

céleste, a dû être gardé et défendu ; il n'a pu être enlevé que par un oiseau, par le plus fort et le plus rapide des oiseaux<sup>1</sup> ; le ravisseur l'a échappé belle, il n'y a laissé qu'une plume. Bref, le fait initial excepté, le mythe se réduirait à un propos de chasseur. L'explication est ingénieuse ; elle me laisse pourtant beaucoup de doutes. Tous les traits du récit paraissent être indo-européens et, fait surtout à noter et qui semble peu favorable à l'hypothèse d'une invention arbitraire, ils reparaissent çà et là combinés de façons diverses et répartis sur deux mythes qui, tantôt séparés, tantôt fondus ensemble, sont toujours étroitement connexes : celui du rapt du breuvage céleste et celui de la descente du feu-éclair sous la forme d'un oiseau. Et il semble bien qu'ils soient aussi fondus ensemble dans le présent récit et, comme l'a montré encore récemment M. Bloomfield, que l'aigle y soit Agni-Jâtavedas. Cela n'empêche pas du reste que l'Inde ait eu encore, sur la descente d'Agni, un autre mythe, où il est apporté par Mâtariçvan, de même que, chez les Grecs, on trouve le mythe de Prométhée à côté de celui de l'aigle porteur de la foudre et porteur du nectar. Je pense donc que Kuhn a vu juste en somme, que tout n'est pas à jeter par-dessus bord de ce qu'il a si laborieusement recueilli et que déjà nos plus lointains ancêtres racontaient que le feu et le breuvage de vie étaient descendus ensemble du ciel sous la forme de l'éclair et de la pluie. Non seulement la croyance jette du jour sur un des côtés de la nature du Soma et de ses congénères ou prototypes, mais elle empêche aussi tout un ensemble de conceptions indo-européennes d'aller se fondre et se dissoudre dans le folklore universel de l'oiseau pyrophore.

A côté de ces divinités d'origine naturaliste, dont plusieurs appartiennent au plus vieux patrimoine de la race, il y en a d'autres de formation plus récente, dont les attaches avec le monde physique sont beaucoup plus faibles, parfois nulles : abstractions pures, comme Manyu « le Courroux », Vâc « la Parole », Purandhi « l'Abondance », dont le nombre ira sans cesse croissant ; fonctions personnifiées comme Savitri « l'Incitateur, le Metteur en train », Tvashtri « le Façonneur, l'Ouvrier », Dhâtri « l'Éta-  
[322] blisseur », Trâtri « le Protecteur », Bṛihaspati « le Maître de la formule sainte », Vâstoshpati « le Maître de la demeure »,

1. M. Oldenberg accorde que cet oiseau pourrait bien être un dieu, Indra, le grand buveur de Soma, comme le pensait déjà Kuhn. Ce qu'il conteste absolument, c'est que le trait soit naturaliste et que l'oiseau figure l'éclair.

Kshetrasya pati « le Maître du champ » et d'autres encore. Toutes ces conceptions, dont plusieurs se réduisent pour nous à de simples noms, ne sont pas sans doute de même âge : ainsi les deux dernières ne s'élèvent guère au-dessus de l'animisme primitif, et Brihaspati, le prêtre divinisé, qui s'est enrichi de tant de mythes, semble bien être un doublet d'Agni, le dieu pontife. Mais l'uniformité même de la structure des noms, qu'ils aient été imaginés exprès ou qu'ils soient d'anciennes épithètes devenues indépendantes, montre qu'il y a eu là un moyen commode d'enrichir le panthéon ; et il est bien clair que, en tant que personnalités distinctes, les plus anciens même parmi les porteurs de ces noms sont des figures infiniment plus jeunes que celle, par exemple, du dieu de l'orage. Sur tout cela je ne pourrais chercher à M. Oldenberg que des chicanes de détail, sauf sur un point : sa façon d'expliquer la genèse de deux au moins de ces dieux, Savitṛi et Tvashṭṛi. Sur ce point, je suis obligé de lui faire une grosse querelle et, comme elle serait à recommencer plus tard pour deux autres dieux qu'il expliquera de même, Vishṇu et Pūshan, je la lui ferai et la viderai de suite ici.

M. Oldenberg a admirablement décrit les fonctions de ces dieux. Savitṛi est bien celui qui inspire, provoque et soutient toute activité en nous et hors de nous. Tvashṭṛi est bien l'artiste merveilleux qui donne forme à toutes choses, depuis le soleil qu'il polit sur une meule, jusqu'au fœtus qu'il façonne dans le sein maternel. Pūshan est bien le guide qui connaît les chemins, qui empêche de s'égarer hommes et bétail, dirige la charrue dans le sillon et conduit les âmes sur la route vers le séjour des morts. Vishṇu enfin est bien le *Raumschaffer*, celui qui met au large, le fidèle compagnon d'Indra, qui lui a fait les coudées franches dans la lutte contre Vritra et qui, de la terre au plus haut du ciel, a parcouru, c'est à dire créé l'espace en ses trois fameuses enjambées. Seulement M. Oldenberg voit dans la fonction le germe même de ces dieux et il en fait des êtres abstraits dès l'origine : « Ce serait, dit-il, méconnaître dans son principe tout cet ensemble de conceptions que d'expliquer Savitṛi comme un dieu solaire. » Et ce qu'il dit de Savitṛi vaut pour les autres. Je suis de l'opinion tout opposée. Je crois que l'Inde ne s'est pas si lourdement trompée en faisant des noms de Savitṛi, de Tvashṭṛi, de Pūshan, de simples noms du soleil, et en reconnaissant dans Vishṇu, dans le Vishṇu védique surtout, un type solaire.

En général, elle ne s'est guère méprise gravement sur la signification de ses vieilles divinités : elle les a rabaisées et détronées, [323] elle a perdu à leur égard le sens des nuances, les a simplifiées et appauvries en les soumettant à des classifications schématiques ; mais très souvent elle a conservé le type original ou, du moins, une partie de ce type avec une singulière fidélité. Qu'on voie, par exemple, comme elle a maintenu à Indra le caractère de dispensateur de la pluie, caractère si peu apparent dans le Veda et que M. Oldenberg a si justement revendiqué. Dans le cas présent je ne vois pas pourquoi nous repousserions son témoignage, pourquoi nous ne reconnâtrions pas le soleil dans Savitri, le grand vivificateur, qui soir et matin étend ses longs bras d'or pour réveiller et endormir les êtres, qui chemine entre ciel et terre, témoin infailible de tout ce qui s'y passe ; dans Pûshan, le nourricier, l'éternel marcheur qui ne s'égare jamais dans sa route et qui connaît aussi celle de l'au-delà, où il pénètre chaque soir ; dans Vishnu, qui a révélé l'espace en s'élevant jusqu'au zénith et qui sera plus tard armé du *cakra*, du disque, et monté sur Garuda, l'oiseau solaire ; dans Tvashtri, enfin, où les rapports sont moins prochains, mais nullement contraires à une origine solaire. Moins que toute autre, cette très vieille et très concrète figure a dû sortir d'une abstraction ; car elle est aussi richement entourée de mythes que les divinités abstraites en sont régulièrement dépourvues. Ces mythes sont étranges et incohérents, mais s'ils semblent converger quelque part, c'est encore vers le soleil. Tvashtri est le père d'Indra, qui le tue ; il est père encore du monstre tricéphale Viçvarûpa, le multiforme, qu'Indra tue également et qui pourrait bien être la lune ; il est le beau-père de Vivasvant, qui est le soleil ; il est un des premiers détenteurs du Soma et Indra vient chez lui le boire ou le ravir ; enfin, malgré sa nature à moitié démoniaque, il est le dispensateur de tous les biens et de toute fécondité. Il est difficile de faire accorder tout cela ; mais M. Oldenberg n'y réussit pas davantage en partant de son abstraction.

Jusqu'ici M. Oldenberg a eu plus d'une fois déjà l'occasion de signaler, à côté de l'anthropomorphisme dominant du Veda, des traces de zoomorphisme. Il consacre le reste de la section à l'examen de ce côté particulier de la théologie védique en laissant de côté, bien entendu, ce qui est simple métaphore. Dans l'Inde, comme partout, on a prêté de tout temps à certaines espèces d'animaux un caractère démoniaque : aux serpents, aux tortues, aux

fourmis, aux vers, aux grenouilles, à diverses sortes d'oiseaux, etc. A la vache, bien qu'on la mange, on prête un caractère divin : elle est l'incarnation des déesses Idâ et Aditi, et le coursier Dadhikrâvan est célébré dans plusieurs hymnes comme un dieu. Se rangeant à l'opinion de MM. Ludwig et Pischel, M. Oldenberg croit [324] que Dadhikrâvan a été un vrai cheval. Malheureusement il est dit de lui qu'il a engendré le soleil, et il a un quasi-homonyme, Dadhyañc, qui n'a d'un cheval que la tête. Je le renvoie donc volontiers pour ma part en la compagnie de Târkshya, un autre coursier d'espèce divine, de l'oiseau Garutmant, de l'étalon des Maruts, en la compagnie aussi de d'Ahi budhnya « le Dragon du fond », d'Aja ekapâd « le Bouc unipède », le support du monde, si ingénieusement caractérisé un peu plus loin, de la vache Idâ, figure de l'offrande, de la vache Aditi, mère des dieux et des hommes, de la vache Pṛiçni, mère des Maruts, de la cavale Saramyû, mère des Açvins, toutes figures que M. Oldenberg reconnaît bien pour mythiques.

Si la forme animale est ainsi fréquente chez les dieux, du moins chez les dieux du second plan, elle l'est plus encore chez les démons. Vṛitra, le démon par excellence, qui retient les eaux captives, est un serpent, ainsi que ses congénères ; d'autres sont des fauves, des loups ; il y a un « fils de l'araignée », et toutes les monstruosité bestiales imaginables sont représentées dans la foule anonyme des lutins, des vampires, des démons de la maladie. Il faut ajouter d'autre part les animaux qui sont en la possession ou au service des dieux : l'aigle d'Indra, sa chienne Saramâ, les vaches que le dieu reprend au brigand, les attelages des dieux, cavales, boucs, antilopes, ânes, qui sont de véritables attributs et peut-être parfois un souvenir d'une forme plus ancienne. Il faut ajouter encore les animaux fatidiques et omineux, considérés d'ordinaire comme les messagers d'un dieu, mais qui, à l'origine, étaient sans doute des animaux démoniaques. Enfin, dans le culte, on emploie des animaux fétiches, qui représentent les dieux et assurent l'efficacité des rites. Le soleil est figuré par un cheval blanc, Agni par un cheval, plus souvent par un bouc, Indra par un taureau. Ces animaux ne sont pas là comme de purs symboles, car le rite est parfois conduit selon les indications qu'ils paraissent donner ; pour le moment, le dieu est en eux, agit en eux, ils sont le dieu même, et cela en vertu d'affinités mystérieuses qui existent entre le dieu et leur espèce. C'est en vertu de ces mêmes affinités, dont

les prêtres se transmettent la connaissance, qu'on choisit les victimes. On ne sera pas étonné après cela de trouver des histoires de métamorphoses des dieux analogues à celles de Zeus, ni de voir les hommes, comme nos loups-garous, se transformer en bêtes, en serpents, en tigres. Il n'y a pas de distinction bien nette entre l'homme et l'animal. Aussi M. Oldenberg s'est-il demandé s'il n'y avait pas, pour l'Inde aussi, des traces de la croyance si universellement répandue de l'ancêtre animal et s'il ne fallait pas y rattacher les interdictions parfois si bizarres de nourriture animale. Il [323] a dressé à cet effet une assez longue liste d'ethniques et de patronymiques dérivés de noms d'animaux ; mais il a sagement renoncé à conclure, pour le présent du moins. Il y aurait eu en effet derrière plusieurs de ces dénominations des légendes semblables à celles qui font descendre les Singhalais d'un lion et les Tibétains d'un singe, que ce ne serait pas une raison de parler de suite de totémisme et de tabou.

Outre les animaux fétiches, le culte emploie une grande variété de fétiches inanimés. Une roue, une toison ronde et blanche, des plaques d'or y représentent le soleil. L'or, qui est le sperme d'Agni, figure sous différentes formes dans les rites pour assurer la présence du dieu, et tous ces objets sont doués de cette force magique que les symboles ont chez les primitifs. C'est probablement un fétiche, peut-être une simple pierre, cet Indra qu'un prêtre propose, dans un hymne, de prêter pour dix vaches et à condition qu'on le lui rende après qu'on s'en sera servi. Tous les ustensiles rituels sont des fétiches et, parmi eux, le poteau de sacrifice, le *yûpa*, est une grande divinité, qui rappelle à M. Oldenberg l'Ashéra sémitique.

Entre tous ces dieux et d'autres encore, il n'y a pas de classification fixe. Il y a seulement une tendance à les associer par triades et surtout par couples : Mitra-Varuṇa, Indra plus un autre dieu. Le couple d'Agni-Soma, si apparent dans les textes plus jeunes, l'est encore très peu dans les Hymnes ; et ce fait, où M. Hillebrandt a cru voir l'introduction d'un culte nouveau, M. Oldenberg le réduit avec raison à des innovations rituelles d'ordre secondaire opérées peut-être par la famille sacerdotale des Gotamides. Et pas plus que de classification, il n'y a de hiérarchie fixe. Deux divinités, Indra et Varuṇa, s'élèvent évidemment au-dessus des autres, mais non en vertu d'un credo nettement formulé, et, au-dessous d'eux, tout est confusion ; on entrevoit bien des distinctions de fonctions, mais non une distinction

de rang. « O Dieux, s'écrie un poète, il n'y a parmi vous ni grands, ni petits, ni jeunes, ni vieux ; vous êtes tous grands. » Il n'y a pas jusqu'à de vieilles entités mythiques, qu'on eût dit n'être plus que des noms, comme Ahi budhnya et Aja ekapād, qu'on voit tout à coup, dans les formules rituelles aussi bien que dans les Hymnes, reprendre une place et une importance auxquelles elles ne paraissent plus avoir droit. La question de préséance n'est pas même tranchée entre les deux grands maîtres du ciel, bien que, à en juger par le nombre des invocations, la balance semble pencher en faveur du maître du tonnerre : quand on les met en conflit apparent, ce n'est que pour mieux les exalter tous deux, et on finit par les renvoyer dos à dos. M. Oldenberg, en effet, se refuse à [326] admettre la révolution qui, selon Roth et d'autres, aurait substitué la primauté d'Indra à celle de Varuṇa, et, bien que je n'accepte pas un de ses principaux arguments, l'origine étrangère de Varuṇa, je ne puis que lui donner raison pour le reste. Les deux dieux ont grandi ensemble et ensemble ils tomberont, mais pour d'autres causes que celle de leur prétendue rivalité.

Ces causes, M. Oldenberg les a parfaitement exposées en quelques pages brillantes qui terminent la section. C'est d'abord l'état flottant des personnalités divines. Malgré les efforts de l'anthropomorphisme pour leur donner une apparence concrète, et l'accumulation des mythes qui relataient leurs actes, elles ne sont jamais arrivées à se distinguer nettement les unes des autres. Ces mythes mêmes, qui devaient les préciser, contribuaient d'autre part à les confondre ; car, forcément, ils étaient ou devenaient bien vite communs à plusieurs : Indra foudroie les démons ; mais Soma, qui l'inspire et lui donne la force, en triomphe avec lui ; Agni, qui dissipe les ténèbres et conduit le sacrifice, n'est pas moins leur adversaire naturel et leur vainqueur ; Bṛihaspati, armé des paroles saintes, les extermine par le pouvoir de ses formules. Les actes de l'un passant ainsi sans cesse à l'autre, il s'est formé bientôt une sorte de geste commun, qui n'est que l'amplification, pour ainsi dire, du nom de dieu. Tout dieu a terrassé les démons, a fait briller le soleil et les étoiles, a affermi la terre et étayé le ciel, et il n'est pas de si mince personnage du panthéon dont on ne proclame quelque part ces merveilles. De là à les identifier entre eux, il n'y avait qu'un pas, qui fut bientôt franchi : d'Agni, de Varuṇa, d'Indra, d'Aryaman, de Mitra, d'autres encore, il est dit indifféremment qu'ils sont tous les dieux, et il ne fallut pas un grand

effort non plus pour changer cela en la formule plus spéculative : les dieux sont les noms de l'unique. La constitution même du sacrifice védique, remis à des corporations dont il était l'occupation exclusive et où tout le personnel du panthéon défilait dans les invocations et venait successivement prendre part aux offrandes, devait favoriser d'ailleurs ce syncrétisme. Entre gens du métier, on ne spéculait pas seulement sur les notions, mais sans doute aussi sur les rites, et celles des dieux pouvaient paraître choses légères en comparaison de la grande œuvre mystérieuse et magique qui les mettait en train. Cet état d'esprit, qui n'est pas également apparent dans toutes les parties du Veda, mais dont aucune ne peut être déclarée entièrement exempte, a été appelé du nom d'hénothéisme, et mis au compte de l'enthousiasme de l'adorateur oubliant tout pour le dieu auquel il s'adresse dans le moment. Je crois que M. Oldenberg a touché plus juste en y voyant en germe et parfois à un état déjà très avancé, d'une part le panthéisme [327] idéaliste des Upanishads, d'autre part l'espèce de scepticisme mystique et professionnel qui s'étalera dans les Brâhmanas. Peut-être M. Oldenberg aurait-il pu s'arrêter un peu davantage aux dernières conséquences de cet état dont il nous montre si bien les causes, et soumettre à son examen quelques-unes des figures divines nouvelles dans lesquelles ces notions ont trouvé leur expression mythique. Il a admis dans son livre tant de choses de la littérature postérieure, qu'on voudrait y trouver aussi celles-ci, qui appartiennent encore au Rigveda. Mais c'est là plutôt un regret que j'exprime qu'une critique.

Après cet aperçu d'ensemble du panthéon et des notions religieuses du Veda, dont je n'ai pu que faire soupçonner la richesse, M. Oldenberg, dans la deuxième section, reprend séparément et en détail l'examen de chaque divinité. Il s'applique à démêler leur préhistoire, si et dans quelle mesure elles sont indo-européennes ou seulement indo-iraniennes, et, dans ce cas, comment l'Inde les a modifiées. Ce sont autant d'études d'un fini achevé, où toute la moelle et la fleur des textes sont rendues avec une admirable précision, mais, sur lesquelles, à mon grand regret, il me faudra passer encore plus sommairement que sur les chapitres précédents.

Agni, le feu, a été certainement l'objet d'un culte dès avant la dispersion des tribus indo-européennes. Mais ce culte a dû s'adresser à l'élément non encore personnifié d'une façon précise, puisque au feu mâle des Indo-Iraniens correspondent des déesses chez les Italo-

Grecs. Dans l'Inde même, nul dieu n'a été plus exalté que lui et, pourtant, il lui est toujours resté quelque chose d'humble et de familier : il est avant tout l'hôte et l'ami de l'homme et le serviteur des dieux. Il a hérité d'un grand nombre de mythes, mais son histoire propre se réduit à ce qu'on raconte confusément de ses multiples naissances et de ses multiples demeures : au ciel, où il brûle dans le soleil, où il est aussi le feu rituel des dieux, produit, comme ici-bas, par friction, pour le sacrifice ; sur la terre, où il est descendu dans la foudre, et où il naît sans cesse de l'*arani*, le briquet primitif ; dans les eaux, dans celles du nuage d'où il jaillit comme éclair, et dans les eaux terrestres où il se cache, pour pénétrer ensuite, principe de chaleur et de vie, dans les plantes, dans les animaux, dans les hommes et jusque dans la pierre. Ne trouve-t-on pas encore sa semence dans les fleuves sous la forme de l'or ? C'est par là surtout, plutôt qu'en sa qualité de feu de l'éclair, qu'il est *Apām napāt* « l'enfant des eaux », et qu'il s'est confondu, comme le suppose très ingénieusement M. Oldenberg, avec ce vieux démon des eaux, d'abord distinct de lui. C'est là que les dieux, que les [328] anciens sages l'ont cherché et trouvé pour l'accomplissement du sacrifice. Il est lui-même le prêtre, le premier prêtre, l'aîné des *Aṅgiras* et le premier ancêtre. Il est par excellence le protecteur contre les mauvais démons, le destructeur de tout maléfice, et cela, depuis l'âge le plus reculé, non seulement comme feu rituel, mais comme feu ancestral et domestique, bien que l'épithète technique de *gārhapatyā* ne lui soit pas donnée dans le *Rigveda*.

C'est dans le chapitre sur Indra que M. Oldenberg a peut-être le mieux montré comment on peut renouveler un sujet rebattu, simplement en y regardant de plus près. Jusqu'ici on admettait qu'Indra était une figure purement hindoue, formée dans l'Inde aux dépens du dieu indo-européen du ciel, Dyaus-Zeus. A l'encontre de cette opinion, M. Oldenberg observe qu'il était peu vraisemblable que Dyaus ait eu jamais dans l'Inde une personnalité plus marquée que celle qu'il a dans nos textes : d'autre part, il rencontre un dieu du tonnerre distinct du dieu du ciel et porteur des mêmes mythes qu'Indra chez les Germains (Thor, Donar), chez les Gréco-Latins (Herakles-Hercules), chez les Arméniens (*Vahāken*), même chez les Iraniens, où le dieu s'est effacé, mais où s'est conservée la plus caractéristique de ses épithètes, *Verethraghna*, « le tueur de *Vṛitra* ». Il n'hésite donc pas à identifier directement avec cette très vieille figure l'Indra védique, le maître du tonnerre, grand

batailleur comme tous ses congénères, comme eux fort mangeur et fort buveur, foncièrement bon et secourable, mais brutal, capricieux, et en somme un type faiblement éthique. De tous les dieux, c'est le plus riche en mythes et, parmi ces mythes, deux surtout sont donnés en détail dans les Hymnes : la lutte contre Vṛitra, le dragon qui retenait les eaux captives, et la délivrance des vaches enfermées dans la caverne du brigand. On les a souvent confondus, et le fait est que les textes eux-mêmes les brouillent. M. Oldenberg les distingue et reconnaît dans l'un l'orage et la production de la pluie, dans l'autre la conquête de la lumière et l'apparition de l'aurore. Par une de ces analyses fines et serrées dont il a le secret, il montre que, pour les poètes védiques, la lutte contre Vṛitra est souvent descendue du ciel sur la terre, et que, s'ils parlent de montagnes fendues et de fleuves rendus à leur cours, ils entendent de vraies montagnes et de vrais fleuves, non le nuage et les torrents de la pluie. Mais il faut convenir aussi qu'il leur est resté souvent une vague conscience de la vraie signification du mythe et que les commentateurs n'ont pas eu à faire grand effort pour la retrouver. Quant à l'autre exploit, la délivrance des vaches, il a peut-être appartenu à l'origine, non à Indra, mais à un personnage mythique de signification plus obscure, Trita Âptya, qui en est aussi le héros dans la légende iranienne. [329] Dans l'Inde, il a en tout cas subi une déformation dès une époque très ancienne : le mythe physique s'est transformé en un apologue sacerdotal, la conquête, au profit des brahmanes, des vaches que détient l'avare, et il n'est pas étonnant dès lors que Brihaspati, le prêtre divin, en soit aussi devenu le héros. Ailleurs, par contre, il est dit simplement qu'Indra a conquis la lumière et fait paraître le soleil, sans qu'il soit plus question de vaches. C'est qu'Indra est devenu le conquérant et le bienfaiteur par excellence, le roi victorieux du ciel, et qu'un roi du ciel peut toujours, à l'occasion, devenir un soleil. Indra est sûrement le soleil (M. Oldenberg est moins affirmatif) quand il brise le char d'Ushas, l'Aurore, ce qui n'empêche pas que, dans le mythe obscur et fragmentaire d'Etaça, il soit en conflit avec le même soleil. Il est du reste impossible de résumer sans l'appauvrir jusqu'à la défigurer cette discussion souple et nuancée, où un ensemble mythique qu'on pouvait croire épuisé est présenté sous un jour singulièrement nouveau.

C'est encore comme dieu victorieux et protecteur qu'Indra est le héros de toute une série d'exploits où il défait les Dâsas ou

Dasyus : Çambara, Pipru, Cumuri, Dhuni, Ilibiça et beaucoup d'autres, dont il brise les forteresses et contre lesquels il défend des rois aryens. Sont-ce des démons? sont-ce des hommes? le mot *dâsa*, proprement « esclave », pouvant signifier l'un et l'autre. M. Oldenberg se décide nettement pour la deuxième solution : il voit là les débris d'une sorte d'épopée à fond historique, réduite malheureusement à de maigres allusions. Même Çushna « le dessécheur », pour qui les données sont plus franchement mythiques, lui paraît revendicable pour la légende ; il n'abandonne au mythe que Namuci. Cependant il fait observer lui-même que ces personnages sont parfois désignés comme monstrueux, qu'ils sont appelés *asuras*, c'est-à-dire apparemment « démons ». Il discute à ce propos ce terme déjà tant de fois discuté et apporte au débat quelques arguments nouveaux : *asura* aurait signifié à l'origine quelque chose comme *mâyâvin* « doué de puissance », plus particulièrement « doué d'une puissance mystérieuse et magique », mais pouvant être aussi bien bonne que mauvaise. Le point faible reste pourtant que nulle part *asura* n'est dit nettement d'un homme. Revendiquant ainsi pour l'histoire légendaire les ennemis d'Indra, il ne pouvait pas faire moins que de revendiquer de même les prêtres et les rois ses protégés, et, pour plusieurs, la revendication est fort probable, aussi probable, en somme, que pour Pélops, Achille et Agamemnon. Après les négations absolues venues d'autre part, il était bon que la question fût reprise dans le sens opposé et, pour ma part, je consens volontiers à ce qu'elle reste ouverte. [330] Mais quand M. Oldenberg ajoute qu'avec Sudâs, Vasishtha et les Tritsus « nous entrons tout à fait dans la période de l'histoire », et qu'avec eux nous touchons à des faits « indubitablement historiques », je suis obligé de dire que je n'en crois pas le premier mot.

Quant aux mythes relatifs à la gloutonnerie d'Indra, à ses beuveries et à ses galanteries, il est difficile de décider s'ils comportent une signification naturaliste, ou si, comme le pense l'auteur, ce sont de simples développements induits, le dieu devant partager toutes les qualités de la « jeunesse dorée » du temps. Les textes sont trop courts, ou trop obscurs, comme l'hymne de Vṛishâkapi, que M. Oldenberg essaie de restaurer et auquel j'avoue ne rien comprendre du tout. Cependant la persistance avec laquelle ces traits reparaissent ailleurs, qu'on pense à Thor, à Hercule, à Zeus qui, lui aussi, est à beaucoup d'égards un Indra, porterait à croire

que, d'une façon générale du moins, ils doivent avoir quelque base physique. En les réservant pour la fin du chapitre, M. Oldenberg s'est ménagé avec beaucoup d'art une transition au chapitre suivant et, pour plus tard, un contraste saisissant avec la figure plus sévère de Varuṇa.

Soma est le breuvage d'immortalité, l'*amṛita*, l'ambrosie et le nectar, le breuvage des dieux, d'Indra surtout, à qui il inspire ses grandes actions et donne la force de les accomplir. Les hommes aussi le boivent, ou boivent une liqueur qui lui ressemble, dans laquelle ils puisent l'enthousiasme de l'ivresse. Il est venu du ciel, apporté par un aigle. Par tous ces traits, le Soma est indo-européen. Je me suis déjà expliqué sur cette descente du ciel, et j'ai dit en quoi je diffère sur ce point de M. Oldenberg. Le Soma n'est certainement pas la pluie ; mais il est avec elle en un rapport mythique, en ce sens que la pluie a été conçue comme une forme du Soma. Chez les Iraniens et dans l'Inde, on l'exprime d'une plante de même nom, qui croît sur les montagnes et qu'il n'est plus possible d'identifier. Peut-être dès la première époque védique, certainement dans la seconde, il n'est plus guère que le breuvage rituel, un toxique amer et violent, et, dans l'Inde, comme dans la Perse, il est devenu un dieu.

Dans l'Inde, *soma* est aussi le nom de la lune ; il l'est déjà plusieurs fois, sans aucun doute possible, dans le Ṛigveda, et il l'est resté sans discontinuité jusqu'à nos jours. De même *indu* et *drapsa* (déjà dans le Ṛigveda, cf. IV, 13. 2), qui signifient « goutte » et sont des synonymes de *soma*, sont aussi des noms de la lune. D'une façon tout aussi continue, depuis les Brâhmaṇas, il est affirmé que la lune est le réservoir de l'*amṛita*, que les dieux [331] le boivent et vident la lune pendant une quinzaine, après quoi elle se remplit de nouveau. La croyance est si enracinée, qu'elle s'est imposée même dans les traités scientifiques : pour les astronomes, comme pour les poètes, la lune est liquide. Et M. Hillebrandt a prouvé, suivant moi, qu'elle l'est aussi dans le Ṛigveda. Malheureusement, il est allé trop loin : il a fait du dieu Soma le dieu de la lune ; du sacrifice védique, une fête de la lune, et de la religion védique, une religion lunaire. Le point de départ de toute la conception a été évidemment le breuvage enivrant, et le breuvage rituel en est toujours resté le centre. Mais ce breuvage ou son prototype est placé dans la lune, sous la garde du Gandharva, et, quand les auteurs des Hymnes parlent du liquide qui coule sur

l'autel, il est rare qu'ils ne pensent pas en même temps à l'autre qui est là-haut la substance de la lune. Ainsi seulement s'explique le titre de *râjan*, de roi, qu'ils lui donnent et qui serait si bizarre appliqué à un breuvage ou à une plante même divinisés, ainsi que les rayons, les splendeurs qu'ils lui prêtent et qui ne conviendraient pas davantage aux gouttes d'un liquide, si brillantes qu'on les suppose. Mais, même réduite à ces proportions, M. Oldenberg, ici et dans un *Excursus* placé à la fin du volume, combat la thèse de M. Hillebrandt: il ne lui reconnaît qu'une vague et très faible possibilité et, en somme, il la repousse. Il sait cependant mieux que personne, combien des croyances analogues sont universellement répandues. La lune est le réservoir de la rosée. Partout elle est en un étroit rapport avec la pluie et les plantes. Chez les Iraniens, où elle n'a plus aucune connexion avec Haoma, parce qu'elle est devenue démoniaque et mauvaise, elle est restée le réceptacle de la semence de vie. On y place les limbes, et je crois bien que c'est là qu'il faut chercher la fontaine de Jouvence et le *Kindelsbrunnen*, d'où la cigogne apporte les nouveau-nés. Encore dans notre folklore, elle est un fromage ou un pot de lait. Ne semble-t-il pas aussi que l'idée si bizarre, que les dieux mangent ou boivent la lune, soit bien une de ces conceptions de primitifs, que l'auteur se plaît à signaler comme le substratum de la pensée védique? Mais il était déjà en possession de deux lunes et il n'a pas voulu peut-être se charger d'une troisième.

Comme Agni, Soma est resté un dieu élémentaire très faiblement anthropomorphisé. Comme lui aussi, il a été paré de tous les attributs de la souveraineté et de la suprême sagesse. Il a créé ou établi le ciel et la terre, il a disposé et allumé le soleil et les étoiles. Il est en rapport avec les Mânes, dont il est la nourriture; mais il n'est pas devenu un ancêtre.

---

(*Journal des Savants*, juillet 1896.)

[389] Les Âdityas forment un groupe à part dans le panthéon védique. Leur chef, Varuṇa, en est, avec Indra, la plus grande figure, et cette grandeur, qu'il ne doit ni à ses exploits, ni à des

attaches physiques encore vaguement comprises, relève de conceptions religieuses plus hautes : elle est essentiellement de nature spirituelle et morale. En lui et en son associé Mitra, à un moindre degré et comme par reflet, dans les autres Âdityas ses frères subordonnés, se résument et culminent les notions d'ordre, de loi, de justice, de vérité, de pureté, de sainteté. Nul autre dieu védique ne rappelle autant que lui la majesté de Jéhova. C'est conformément à ses ordonnances, à ses établissements, que subsiste le monde et que les êtres vaquent à leurs fonctions. Malheur à l'homme qui enfreint ses commandements ! Car il sait tout et voit tout ; il scrute les consciences et sa colère ne se laisse pas désarmer par de simples offrandes. Il faut être pur devant Varuṇa, et qui pourrait se flatter de l'être ? Aussi n'approche-t-on de lui qu'en tremblant. C'est peut-être pour cela que son culte tient en somme peu de place dans la liturgie, qui est celle des grands sacrifices plus ou moins publics, et que nous en apprenons relativement peu de chose, bien que, par une exception unique, un prêtre spécial, le *maitrāvaruṇa*, semble y avoir été affecté. Ce culte a dû consister surtout en pratiques individuelles de propitiation et d'expiation<sup>1</sup> d'un caractère sévère et peut-être sinistre : la légende y associe le [390] sacrifice humain. En tout cas, tant que ces notions demeurèrent attachées à Varuṇa, sa grandeur a dû rester intacte. Elle déclina à mesure que ces croyances trouveront leur centre ailleurs, dans Prajāpati, dans Brahmā et dans la conception abstraite du *dharma*.

Jusqu'à ces derniers temps l'on était à peu près d'accord pour reconnaître en Varuṇa la personnification du ciel qui embrasse toutes choses<sup>2</sup>. L'explication cadrerait parfaitement avec le caractère principal du dieu, celui d'ordonnateur suprême du monde physique et moral. Elle ne s'accordait pas moins bien avec le petit nombre de traits naturalistes qui sont restés attachés à sa personne. C'est au haut du ciel, en pleine lumière, qu'il trône. Le soleil est son œil, l'œil de Mitra-Varuṇa : ailleurs, leurs deux yeux sont probablement le soleil et la lune. Vasishṭha, apparemment l'éclair, est leur fils commun, né de leur semence recueillie dans un pot, c'est-à-

1. Une de ces pratiques a passé dans le rituel, le *Varuṇapraghāsa*.

2. Le mot, qui, entre autres significations, peut avoir celle d'« enveloppeur », a été rapproché de bonne heure du grec *ὀργανός*. L'équation présente des difficultés ; mais, parmi celles qui portent sur des mots devenus noms propres, combien en est-il qui soient de tout point satisfaisantes ?

dire dans les flancs du nuage. Mais Varuṇa, qui ne sommeille jamais, préside aussi à la nuit : le ciel étoilé est son vêtement, la lune et les constellations révèlent sa magnificence, et dans les guetteurs innombrables, par les yeux de qui il surveille et voit tout, on est bien tenté de reconnaître les étoiles. Il règne aussi sur les eaux : il trace leur cours aux fleuves ; « les sept rivières coulent dans sa gorge comme dans une large gargouille » ; il est invoqué comme dispensateur de la pluie, et on le montre parcourant le vaste océan, sans doute l'océan céleste d'abord, plus tard, et déjà dans le R̥gveda, l'océan terrestre, qui restera finalement son domaine propre. Déjà dans le R̥gveda aussi, l'hydropisie est regardée comme un de ses châtiments. Tous ces traits ne sont pas également caractéristiques ; mais, pris ensemble, ils paraissent bien se rapporter au ciel, et l'on peut même s'étonner qu'ils se soient conservés si nombreux et si précis chez un dieu aussi profondément anthropomorphisé.

A cette explication, M. Oldenberg a été pourtant amené à en substituer une autre, moins par la considération de Varuṇa en lui-même que par celle de son entourage. Les Ādityas, les fils d'Aditi, sont au nombre de sept : deux très grands, Varuṇa et Mitra, formant un couple si étroitement uni que, récemment M. Bohnenberger en a pris prétexte pour ne voir dans le second qu'un simple doublement, une épithète personnifiée du premier ; au-dessous d'eux, cinq autres de même nature et de mêmes fonctions, entourés des [391] mêmes adorations, mais si noyés dans la splendeur des deux premiers, d'une individualité si faible, qu'on n'a pas même la liste complète de leurs noms. Chez les Iraniens, on trouve un groupe à peu près semblable : les sept Ameshaspentas, dont le premier, Ahuramazda, le dieu suprême, répond à Varuṇa, et dont les six autres ne sont que des abstractions personnifiées ; à côté d'eux et inférieur au seul Ahuramazda, un dieu aussi personnel que lui, Mithra. Or le Mithra iranien est incontestablement un dieu solaire, et, bien que ce caractère soit plus effacé chez le Mitra védique, il en est resté assez de souvenirs pour qu'on puisse affirmer que lui aussi a dû être à l'origine le soleil<sup>1</sup>. Mais, dès lors, il suit presque forcément que son associé Varuṇa, cet autre roi céleste, lumineux comme lui et qui a tant de rapports avec la nuit, a dû être à l'origine la lune, et que les cinq Ādityas restants, leurs

1. Plus tard, dans l'Inde post-védique, Mitra est redevenu simplement un des noms du Soleil, mais grâce peut-être à des influences iraniennes. M. Oldenberg a donc fait sagement de ne pas recourir à ces témoignages.

frères subordonnés, représentent les cinq moindres planètes. Et, comme rien, ni chez les Iraniens, ni chez les Indiens védiques, n'autorise à leur supposer la connaissance, la connaissance indépendante surtout des petites planètes, une dernière conséquence s'impose : que tout ce culte des Ameshaspentas d'un côté, des Âdityas de l'autre, leur est venu du dehors, d'un peuple plus avancé qu'eux dans la connaissance du ciel, des Chaldéens sémites ou accadiens de la Babylonie.

Cette thèse qui, partiellement, en ce qui concerne Varuṇa et Mitra, avait déjà été suggérée par M. Hillebrandt et formulée ensuite plus nettement par M. Hardy, est présentée par M. Oldenberg avec une conviction profonde et avec non moins d'habileté que de conviction. Elle me laisse pourtant incrédule. J'admets comme lui la parenté originelle d'Ahuramazda et de Varuṇa, des Ameshaspentas et des Âdityas, ainsi que la nature solaire du Mithra iranien et du Mitra védique. Mais j'ai peine à le suivre plus loin, à croire que la lune, ce qu'il y a de plus changeant et de plus irrégulier au ciel, ait fourni le prototype de la majesté immuable et ordonnatrice de Varuṇa, et que toute cette religion des Âdityas soit sortie d'une astrolâtrie d'emprunt dont la signification, peu comprise peut-être dès le début, aurait été bien vite et si complètement oubliée. Les Hindous, que ce couple de Mitra-Varuṇa paraît avoir beaucoup intrigués et qui, comme M. Oldenberg, y cherchaient deux pendants, l'ont expliqué de diverses façons : ils en ont fait le soleil et le feu, le jour et la nuit, jamais, ce qui eût été si simple, le soleil et la lune. Une fois pourtant (*Çatap. Brâhm.*, II, 4, 18), Varuṇa est la lune croissante ; mais c'est que Mitra est [392] en même temps la lune décroissante, et, ce qui va sans dire, M. Oldenberg ne s'en est point fait un argument. Quant aux planètes, c'est encore pis ; ils auraient oublié non seulement les noms, mais encore la chose, si bien que plus tard, quand ils ont appris à les connaître réellement, ils leur auraient refait une histoire sous d'autres noms et avec des données toutes différentes. Il y a d'autres difficultés encore, dont aucune, sans doute, ne fournit une objection péremptoire, — les limites du possible sont très larges en pareille matière, — mais sur lesquelles M. Oldenberg, sans chercher à les déguiser, a peut-être passé un peu légèrement. Non seulement Ahuramazda et les Ameshaspentas n'ont plus absolument rien de planétaire, les planètes chez les Iraniens, étant au contraire toutes considérées comme mauvaises et comme

appartenant à la création d'Ahriman ; mais le Mithra iranien n'est pas un Ameshaspenta, ce qui porte ici le nombre des dieux en question a huit au lieu de sept, avec un de trop, et ne laisse pas d'être fâcheux dans une théorie où le chiffre sept doit prouver tant de choses. Admettons pourtant que tout cela puisse se mettre au compte du remaniement systématique que le vieux panthéon iranien a subi dans le Mazdéisme avestique. Malheureusement les choses ne sont pas beaucoup plus claires dans le Veda. A côté des sept fils d'Aditi, — le nombre n'est spécifié que deux fois dans le Rîgveda, — il y en a un huitième, Mârtâṇḍa, « le produit de l'œuf mort », que sa mère abandonne, l'enfant exposé de tant de mythes solaires. Et, en effet, d'après toute la tradition, ce Mârtâṇḍa est le soleil, condamné à sa tâche journalière, tandis que ses frères habitent l'empyrée auprès des dieux. Il y a eu ici, je le veux bien, un de ces cas si fréquents de contamination entre mythes différents : toujours est-il que le soleil était, parfois du moins, exclu du groupe des vrais Âdityas, bien que Mitra fit partie de ce groupe et que, déjà dans le Rîgveda, Âditya soit un nom courant du soleil<sup>1</sup>. Et la défiance ne peut qu'augmenter, quand on voit, à partir de l'Atharvaveda et des Brâhmanas, le nombre des Âdityas porté d'ordinaire à huit ou à douze, qui restera le nombre définitif, en rapport, semble-t-il, avec celui des douze mois, bien que M. Oldenberg l'explique autrement. Dans cet état flottant et contradictoire des données, M. Oldenberg ne veut voir que la mise en oubli de leur signification première<sup>2</sup>. Pour moi, c'est précisément [393] cet oubli si complet qui m'inquiète. Il me semble qu'Hindous et Iraniens n'en seraient pas arrivés là, s'ils avaient emprunté délibérément une chose aussi concrète et aussi définie que le culte des sept planètes. Et, si tel n'a pas été l'emprunt, si comme M. Oldenberg nous en laisse le choix il n'a porté peut-être que sur des choses à moitié comprises, je me demande ce qu'il a pu être et quels en auraient été les motifs. Prétendra-t-on qu'il s'est imposé par la supériorité religieuse et morale des cultes

1. Il semble que, de bonne heure, les Hindous aient fait des sept Âdityas autant de soleils. Cf. Rîgv., IX, 114, 3 et le commentaire de M. Ludwig, *ad loc.* Plus tard, quand ils ont élargi la liste, ils l'ont fait surtout avec des noms solaires.

2. Cet oubli, en ce qui regarde Mitra et Varuṇa, aurait été facilité par le fait que les Hindous (et aussi les Iraniens) avaient déjà un dieu du soleil et un dieu de la lune indigènes, Sûrya et Candramas. Je crois même qu'ils en avaient plusieurs, sans que leurs souvenirs se soient brouillés pour cela. Mais pourquoi auraient-ils absolument oublié les planètes ?

d'une nation « arrivée plus tôt que les Indo-iraniens à la maturité du sérieux éthique ? » Je n'oublie pas ce qu'ont eu de contagieux les religions de l'Asie antérieure, et je ne veux pas dire que ce serait surfaire les dieux de Babylone ; mais ce serait rabaisser peut-être sans nécessité la noblesse native de deux peuples qui n'ont été surpassés par nul autre pour la conception profonde des idées de loi et de devoir.

Mais, aussi du côté de Babylone, il y a des difficultés, plus qu'il ne semble à première vue. Là, sans doute, nous trouvons une vieille astrolâtrie et des divinités groupées par sept, en rapport avec les jours de la semaine et les planètes. Ces derniers rapports tels qu'ils sont fixés sous le nouvel empire babylonien, l'étaient-ils déjà au temps de l'ancienne Chaldée ? Cela paraît douteux. Mais ce qui ne l'est pas, c'est que, excepté pour Sin, la lune, et Shamash, le soleil, ces attributions astrologiques, loin de résumer l'être des dieux, n'en étaient qu'un accessoire très secondaire. Ce n'est pas parce qu'ils étaient les régents de Mercure, de Mars, de Jupiter, de Saturne, de Vénus, qu'on adorait Nabou, Nirgal, Mardouk, Nindar, Ishtar, — cette dernière, soit dit en passant, une déesse et qui a laissé son sexe à sa planète partout où a été reçue plus ou moins directement l'astrologie babylonienne, — mais parce qu'ils étaient par eux-mêmes de très grands dieux, très personnels, riches de mythes et d'attributs. Et à côté, parfois au-dessus d'eux, parfois aussi confondus avec eux, — car les rangs et les associations ont souvent changé dans ce panthéon, — il y avait d'autres dieux très grands, Anou, Bel, Ea ; d'autres encore, sans compter les déesses, ayant ou n'ayant pas parmi leurs attributions des étoiles ou des constellations, sans que leur divinité en fût augmentée ou diminuée. Que des peuples, qui n'ont jamais été de bien fervents astrolâtres, aient tiré de là une religion des sept planètes et laissé tout le reste, me paraît une supposition peu probable.

Je crois donc que le plus sûr est de s'en tenir, pour les Âdityas, à l'ancienne explication : un roi suprême du ciel, entouré de ses [394] frères qui composent sa cour et dont un seul apparaît bien distinct. Celui-ci est un dieu du soleil. Qu'étaient les autres ? Que se cache-t-il derrière leurs noms abstraits ? Des astres ? Peut-être. Quant à y voir des planètes, le nombre sept, qui revient si souvent et à tant de propos dans l'arithmétique religieuse, est un appui bien peu solide pour supporter le poids d'une aussi grosse hypothèse, auquel viendrait aussitôt et forcément s'ajouter ce-

lui de l'hypothèse plus grosse encore d'une origine étrangère<sup>1</sup>.

Les Âdityas n'ont pas de père, du moins dans le Veda, qui ne connaît que leur mère, Aditi. Sur elle, les auteurs des Hymnes ont entassé beaucoup de métaphores et de spéculations parfois grandioses, aussi toute sorte de formules d'un mysticisme amphigourique. Elle est ainsi devenue de bonne heure une sorte d'entité universelle, de matrice commune des êtres. Quand ils en parlent plus sobrement, elle est une abstraction personnifiée. Le nom paraît signifier « absence de lien, liberté », et elle délivre en effet de tout ce qui lie, du malheur, de la captivité, de la faute surtout et du péché. Ainsi conçue, Aditi est en quelque sorte le reflet des Âdityas, et, comme M. Oldenberg l'admet après Darmesteter, elle est plus jeune que ses fils. Mais en même temps, derrière cette signification abstraite, il en soupçonne une autre, infiniment plus ancienne. Il remarque, en effet, qu'Aditi est un nom de la vache, de la créature nourricière et maternelle par excellence, et il nous fait ainsi entrevoir la conception très lointaine et toute primitive d'une vache mère du soleil et des dieux. J'ajoute que l'identification assez fréquente, dans les textes postérieurs, d'Aditi avec la Terre pourrait bien, elle aussi, être une conception ancienne, qui ne serait nullement en contradiction avec la première.

Quelles qu'aient été du reste l'origine et la signification première des Âdityas, leur rôle dans le Veda n'est pas douteux : ils sont les mainteneurs et les vengeurs du *rita*. Le sens initial exact du mot est incertain, — M. Oldenberg est pour celui de *Bewegung*, [395] « mouvement », — mais ce que le mot signifie dans les textes ne l'est pas. C'est l'ordre dans le monde physique, la marche régulière mais aussi merveilleuse des choses, depuis les plus grandes jusqu'aux plus petites ; dans l'homme, c'est le juste, le vrai ; son opposé *anrita* est le faux. Il couvre ainsi à peu près tout ce que la langue postérieure exprimera par *dharma*. Les

1. Cet article était à l'imprimerie, quand j'ai reçu de M. Oldenberg celui qu'il vient de publier dans le *Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, en réponse aux critiques de M. von Schroeder et surtout de M. Pischel, ces dernières beaucoup plus radicales que les miennes. Je n'ai jamais douté de la très sérieuse valeur de la thèse de M. Oldenberg et j'accorde volontiers aussi que, en pareille matière et à pareille distance, tout est possible. Mais je dois dire que, sur le point essentiel du débat, l'origine planétaire et, par conséquent, étrangère des Âdityas, la nouvelle démonstration n'a pas plus que la première réussi à vaincre mon incrédulité. Comme détail, j'ajouterai seulement que M. Oldenberg pense trouver une mention des planètes dans les *sapta diṣo nânāsūryāḥ* de R. V. IX, 114, 3 et que, dans *Mārlāṇḍa*, il soupçonne une allusion aux étoiles fixes.

pages dans lesquelles M. Oldenberg, ici et à la fin de la section, a étudié cette conception et tout ce qui s'y rattache, comptent parmi les plus belles du livre. Le *rita* se manifeste en toutes choses, mais principalement dans les phénomènes du ciel, qui donnent la vision même de l'ordre éternel, et dans les cérémonies du culte, qui en sont la condition. Il est ainsi plus ou moins localisé : on parle de sa source, de ses voies, de ses demeures, de sa matrice, expression qui très souvent désigne l'autel. Mais on ne le personnifie pas ; toute la conception incline plutôt vers le panthéisme. On ne le prie pas, on ne lui sacrifie pas, pas plus que les Grecs ne le faisaient pour la *Μοῖρα*. Ses rapports avec les dieux, particulièrement avec Varuṇa et les Âdityas, rappellent aussi ceux de Ζεὺς et de la *Μοῖρα*. Leur volonté, leurs décrets et ordonnances se confondent avec le *rita*, sont le *rita* même ; mais tantôt ils le maintiennent, tantôt ils le fondent et l'établissent ; tantôt ils en sont les maîtres et tantôt les serviteurs. Toute créature qui le viole tombe sous leur colère. Et ici surtout se révèle le caractère particulier de ces dieux, notamment de Varuṇa. Tous les grands dieux du Veda sont des amis et des défenseurs du *rita* ; mais on est vis-à-vis d'eux d'un optimisme facile. Sauf Rudrâ peut-être, ils sont bons et bienveillants ; mais plutôt généreux que justes, ils ne sont pas foncièrement moraux. Varuṇa et les Âdityas, au contraire, scrutent les actes et leurs motifs, ils recherchent le péché.

Le péché, *enas*, *agha*, est conçu de deux façons. D'une part il produit de lui-même son châtement. Comme le malheur, la maladie, la possession, la souillure, les mauvais rêves, il s'empare de l'homme à son insu ; il est un lien, un filet. Même involontaire, commis dans le sommeil, il n'en est pas moins le péché. Comme la maladie, il peut se communiquer à d'autres, à des innocents ; il passe du père au fils et peut être hérité. Un mauvais présage, un accident survenu durant le sacrifice rendent impur et coupable. « Les dieux, dit une vieille formule, ont essuyé leur péché sur Trita, Trita l'a essuyé sur les hommes. » Aussi le péché d'autrui est-il aussi redoutable que le péché propre et, réciproquement, s'efforce-t-on à passer à un ennemi celui qu'on a commis soi-même. Le péché ou la coulpe est donc conçu comme quelque chose de concret, comme une substance ou, selon l'expression de M. Oldenberg, un fluide pénétrant sa victime, conception qui se traduit dans [396] un grand nombre de pratiques du culte. Sa conséquence fatale est la maladie, la folie, la mort. D'autre part, le péché est

châtié par les dieux, par Varuṇa surtout, dont il viole les ordonnances et dont il provoque la colère. Ses guetteurs lui dénoncent le coupable ; ses *druhas*, qui rappellent les Érinyes, s'attachent à le poursuivre ; lui-même l'enlace dans son filet ; au besoin, il ruse avec lui et lui tend des pièges. Il peut revêtir ainsi un caractère malin et cruel, et Agni, par exemple, est invoqué pour détourner ses ruses vengeresses. Les Hymnes eux-mêmes sont discrets sur ce côté de sa nature, qui s'affirme davantage dans les écrits postérieurs. Par contre, ils proclament hautement que le dieu pardonne au coupable qui se repent. D'autres dieux, Agni surtout, à un moindre degré Indra, apparaissent à l'occasion dans ce rôle de justicier. Mais, en somme, c'est là la religion de Varuṇa et des Âdityas. On ne peut lui refuser un caractère de sévère grandeur ; il ne faudrait pourtant pas, ainsi que le remarque M. Oldenberg, se l'exagérer. D'une part, cette morale n'est pas bien compréhensive ; contre l'ennemi, par exemple, elle n'impose pas beaucoup de scrupules ; d'autre part, ce qui domine, c'est la crainte plutôt que la vraie contrition. La remarque est juste, et tout ce que M. Oldenberg a exposé devait être dit. Mais — et c'est la seule réserve que je ferai à cette forte et belle étude — il ne faut pas oublier non plus qu'on retrouverait une bonne part de tout cela dans nos propres habitudes de langage, dans nos usages, dans nos préjugés, jusque dans certaines pratiques de l'Église ; et, d'un autre côté, il y a dans quelques-uns de ces hymnes à Varuṇa une expression si vraie, si profonde du remords, si voisine de l'accent de certains psaumes, qu'on ne peut s'empêcher de penser que, parmi les Hindous d'alors, quelques-uns du moins ont pressenti les sentiments de la conscience chrétienne.

Heureusement les autres dieux du panthéon m'arrêteront moins longtemps que les Âdityas. Le couple jumeau des Aṅvins, « les possesseurs de chevaux », les fils de la cavale, sont des divinités matinales dans les Hymnes et dans le culte. Ils devancent le soleil et, chaque jour, ils font avec lui le tour du ciel. Ils sont les fiancés ou les garçons de noce de Sūryā, la déesse Soleil, ou de la fille du Soleil, comme, dans les chants des Lettes, l'étoile du matin est l'amant de la vierge solaire. Ils sont indo-européens. M. Oldenberg, après d'autres, les identifie avec les Dioscures, les frères d'Hélène, et voit en eux la personnification de l'étoile du matin et de l'étoile du soir. La difficulté de l'explication est que les Aṅvins paraissent inséparables, tandis que les deux étoiles du matin et du

soir sont à jamais séparées. Mais il montre que, dans le Veda [397] même, il y a des traces d'un Açvin du matin et d'un Açvin du soir, et, par une ingénieuse discussion des données, par une appréciation tout aussi fine des procédés du travail mythique, il fait voir comment le mythe a pu aboutir à cette déformation, qu'il a du reste aussi subie chez les Grecs. Les Dioscures, en effet, sont bien séparés, mais de telle façon qu'ils apparaissent au ciel alternativement, de deux jours l'un, ce qui n'est pas plus conforme à la réalité. Les Açvins sont tout aimables, comme l'Aurore, à laquelle les unit un lien de vague fraternité, comme enfants du ciel, et qui est aussi parfois leur fiancée. Ils sont bienfaisants comme elle, ils apportent la rosée et sont libérateurs de tout péril, en particulier du péril de mer, comme les Dioscures. Déjà dans le Veda, ils sont des médecins célestes, ce qui restera plus tard leur fonction spéciale. J'ai déjà dit que, contrairement à M. Oldenberg, je vois des mythes naturalistes et solaires dans plusieurs des cures et sauvetages opérés par les Açvins.

Je ne reviendrai pas non plus sur Vāyu, Vāta, le dieu du vent, sur Parjanya, le dieu de l'orage et de la pluie, qu'on a depuis longtemps rapproché du Perkunas lithuanien et du Fiörgyn scandinave, sur Brihaspati ou Brahmanaspati, le prêtre divinisé, ni sur Vishṇu, Pūshan, Savitri et Tvasṭṛi, que M. Oldenberg entend expliquer uniquement par leurs fonctions, et dans lesquels je persiste, avec toute la tradition, à reconnaître des dieux d'origine solaire. Le plus énigmatique parmi eux, Tvasṭṛi, a pour rivaux trois personnages tous aussi énigmatiques, les Ribhus, artisans merveilleux comme lui, à qui leurs ouvrages ont valu d'être admis parmi les dieux. On les a rapprochés des Elbes, ce qui n'avance pas à grand'chose. M. Oldenberg a soigneusement recueilli les données, sans risquer de nouvelles conjectures.

Mais je suis obligé de m'arrêter un peu plus longtemps aux Maruts et à leur père Rudra. La troupe ou les sept troupes des Maruts ou Rudras sont, aussi pour M. Oldenberg, les dieux de l'ouragan. Les descriptions que font d'eux les Hymnes et qui cadrent si parfaitement avec les débuts et le déchainement de la mousson, ne laissent aucun doute à cet égard. Malgré leur violence, ils sont bons et bienfaisants; ils assistent Indra dans ses batailles, ils abreuvent la terre de fécondes ondées, ils n'ont rien de sinistre. Sans l'assonance de leur nom avec la racine *mar* « mourir », personne n'eût probablement cherché en eux les trépassés. Dans la

littérature postérieure, qui les a toujours distingués des *gaṇas* de Çiva, avec lesquels ils n'ont aucune affinité réelle, ils n'ont jamais pris cette signification et M. Oldenberg ne la leur reconnaît pas non plus dans le Veda. Mais il admet un certain rapport possible [398] à l'origine. C'est beaucoup accorder. Le père des Maruts est Rudra, qui les a engendrés en Priṇi, la vache tachetée, sans doute la nuée orageuse, dont il est lui-même aussi parfois le fils. Rudra est un très grand dieu, bien que rarement invoqué, le plus beau des dieux, avec sa chevelure d'or. Il trône sur les montagnes, il est le seigneur et le protecteur du bétail, il est armé d'une lance ou de flèches qui paraissent être la foudre et, pour les hommes et pour les animaux, il est le possesseur des meilleurs remèdes. Tous ces traits étant aussi plus ou moins communs aux Maruts, il ne semble pas qu'il faille établir une distinction radicale entre lui et ses fils, bien que leur association ne soit pas autrement marquée dans les Hymnes. Aussi a-t-on généralement reconnu en lui un dieu de l'orage ; dans le Veda même, il est confondu avec Vâyu. Et ce caractère n'est pas en désaccord avec le côté terrible de sa nature. Déjà dans les Hymnes, Rudra est en effet un dieu qu'on invoque en tremblant, dont on cherche avant tout à détourner la colère. Ses traits infligent les prompts et mystérieux trépas. Il est l'Apollon du premier livre de l'Iliade, lançant la peste sur le camp des Achéens, et tout fait supposer que les Hymnes ne nous ont pas tout dit sur son compte. Mais avec toutes les réticences possibles, je ne crois pas qu'ils nous autorisent à voir en lui un dieu absolument méchant, sinistre, de mauvais augure, avec lequel on a hâte de régler son compte afin de s'en débarrasser au plus vite. Tel est pourtant le Rudra que nous présente M. Oldenberg, à l'aide, il est vrai, des textes védiques plus jeunes. Là, en effet, nous trouvons un tout autre Rudra, un être formidable, très complexe, très puissant pour le bien, quand il consent à le faire ou, seulement, à ne pas faire de mal, mais avant tout sinistre, armé de toutes les terreurs, « formé, comme il est dit dans un Brâhmaṇa, de toutes les énergies redoutables des autres dieux », bravant et violentant les plus grandes divinités, qu'on cherche à apaiser sous mille noms, parce qu'on évite de prononcer le sien, partout présent, mais hantant de préférence les solitudes, les carrefours, les cimetières, avec ses légions de démons, de vampires, de revenants, bref et sauf les éléments qu'y ajoutera la spéculation, déjà la monstrueuse figure du Mahâdeva, du « Grand Dieu » de l'Hindouisme. Ce

n'est plus là évidemment un dieu de l'orage, et l'on conçoit que M. Oldenberg le définisse comme un dieu des montagnes personnifiant les mystères et les terreurs des bois et des grandes solitudes, envoyant de là l'abondance, mais aussi les cataclysmes, les fièvres, les épidémies, et assumant le caractère d'un chef des démons et des trépassés. L'image qu'il en donne est tracée de main de maître; je doute seulement qu'il soit bien légitime de la trans-[399] porter ainsi tout entière dans les Hymnes. Quelque continuité qu'on reconnaisse à la tradition, il faut avouer que des Hymnes aux Brâhmanas, il s'est fait de grands changements. La liturgie n'est plus la même, bien qu'elle se compose des mêmes matériaux, et les dieux non plus ne sont les mêmes. Ils passent maintenant devant nous comme des fantômes, même les plus grands, tous, excepté le seul Rudra, qui, lui, est bien vivant et tel que nous le dépeint M. Oldenberg. Mais ce Rudra existait-il déjà à l'époque des Hymnes? Les éléments dont il est formé existaient sans nul doute; mais s'étaient-ils déjà réunis et fondus en une seule grande figure d'un dieu? Bhava et Çarva, par exemple, ne sont pas absorbés encore dans l'Atharvaveda; ailleurs, plusieurs de ses attributions sont encore données à Agni, et, dans beaucoup de passages des Brâhmanas, il y a le souvenir des progrès de son culte. Une légende épique, mais dont les racines sont bien plus anciennes, raconte comment, le patriarche Daksha ayant invité à son sacrifice tous les dieux, à l'exclusion de Rudra, celui-ci vint jeter l'épouvante dans l'assemblée et, dans sa fureur, eût exterminé ciel et terre, si l'on ne s'était empressé de l'admettre. J'imagine que les choses se seraient passées de même à l'époque des Hymnes et que Rudra y tiendrait maintenant une place autrement large<sup>1</sup>, s'il avait été déjà doublé de la formidable figure qu'a évoquée M. Oldenberg.

La religion védique est essentiellement une religion de mâles. Le culte de l'énergie femelle se retrouve bien dans toutes ces figures de Vaches, de Cavales, de Femmes des eaux, mais à l'état d'une conception vague et latente, et ce n'est que vers la fin qu'on le sent vraiment grandir. Les déesses proprement dites n'ont qu'un rôle effacé : Indrâni, Agnâyi, Varuṇâni ne sont guère que des

1. Le fait que les Maruts tiennent plus de place dans les Hymnes que Rudra peut s'expliquer encore autrement que par le caractère sinistre et de mauvais augure du dieu. Leur culte semble avoir été une dépendance de celui d'Indra, dont ils sont les compagnons.

noms, et Aditi elle-même n'est que le reflet de ses fils. Comme le dit fort justement M. Oldenberg, « il n'y a point là d'Astarté, ni ce mélange du sanctuaire et du lupanar qui caractérise les religions sémitiques ». Vâc, la Parole sainte, n'est qu'une abstraction, et Ushas, la brillante Aurore, si souvent invoquée et bénie, est à peine une personnification, tant elle est restée transparente.

Et à l'exception d'Agni et de Soma, on peut en dire autant de toutes les divinités restées franchement naturalistes. Ni Dyaus pitâ, le Ciel père, ni Prthivi mâtâ, la Terre mère, vénérés encore comme les parents de toutes choses, ni Sûrya, le Soleil, ni Candramas, la Lune, ne sont restés ou n'ont passé au premier plan. On dirait [400] même, en lisant M. Oldenberg, que les Hindous d'alors n'avaient plus à proprement parler de culte du soleil et de la lune, puisque selon lui, Savitri, Vishnu, Pûshan, Soma, d'autres encore n'ont jamais eu cette signification, et que Mitra et Varuṇa, de son propre aveu, ne l'avaient plus. A plus forte raison arrivons-nous à des divinités d'ordre inférieur avec celles des montagnes et des fleuves. Très grand sans doute dans la vie de tous les jours, leur rôle se réduit à peu de chose dans la religion officielle et; si l'une d'elles, Sarasvatî, une rivière, est arrivée à y tenir plus de place, c'est qu'elle s'est enrichie d'attributions plus hautes et qu'elle est devenue la protectrice et l'inspiratrice de la prière. De même les Âpas, les Eaux en général, honorées comme purifiantes, nourricières et maternelles, ont bénéficié d'une sorte d'auréole mystique par suite de leur emploi rituel sous la forme de libations.

Une classe pourtant de divinités des eaux, mais qui appartient décidément à l'ordre des génies, a été l'objet d'une personnification plus complète, les Apsaras, qu'on trouve presque toujours associées à leurs amants, les Gandharvas. La signification des premières, « celles qui glissent sur les eaux », n'est pas douteuse: ce sont les ondines de l'Inde. Celle des Gandharvas est beaucoup plus incertaine. M. Oldenberg les définit des génies de l'air, lumineux, aimables, mais avec un fond de malice et pouvant devenir dangereux. Ils sont indo-iraniens, mais non indo-européens, et le rapprochement qu'on en a fait avec les Centaures doit être abandonné. Il ne va pas plus loin. Je crois pourtant que, des données mêmes qu'il a soigneusement recueillies, on peut tirer quelque chose de plus. Non seulement Agni, les météores, l'arc-en-ciel, mais la lune et les constellations sont d'assez bonne heure comptés parmi les Gandharvas. Et ceci paraît être confirmé par les anciens

textes. Dans les Hymnes, le mot est presque toujours employé au singulier et désigne certainement des personnages plus grands que de simples génies atmosphériques. Yama et sa sœur Yamî sont les enfants du Gandharva, et ce Gandharva est Vivasvant, le soleil. D'autre part, comme dans l'Avesta, le Gandharva est le premier possesseur et le gardien du Soma céleste, et ce même Gandharva Viçvâvasu préside à la puberté des femmes et à la menstruation. Si l'on ajoute à cela et aussi à ce qui a été dit précédemment du Soma céleste, que les Gandharvas infligent l'hystérie et la folie, qu'ils rendent lunatiques, on accordera que la lune aussi a été tenue pour un Gandharva. Le mot, quelle qu'en soit l'étymologie, paraît donc, dans l'Inde du moins, avoir eu une signification assez large pour comprendre des êtres très divers, assez large aussi pour ne pas exclure un rapport de parenté avec le grec [401] χένταυρος. Dans les textes plus jeunes, les Gandharvas paraissent surtout au pluriel : l'Atharvaveda porte leur nombre à 6.333. Comme habitants du monde sublunaire, ils séjournent aussi dans les eaux (feux follets, les étoiles qui s'y mirent ?) auprès des Apsaras et dans les grands arbres, où ils se livrent avec elles au jeu de la balançoire. Ils poursuivent aussi les femmes et se font incubes. De leur côté les Apsaras, comme Thétis et Mélusine, contractent des unions avec des mortels : ainsi Urvaçî, la Psyché indienne, avec Purûravas, déjà dans le Rîgveda, plus tard Çakuntalâ et beaucoup d'autres. Dans la littérature classique, Gandharvas et Apsaras sont les musiciens et les danseuses de la cour d'Indra. M. Oldenberg regarde avec raison comme secondaire le sens de « germe vital, fœtus », que *gandharva* a pris dans la littérature bouddhique et chez des lexicographes, sens dans lequel M. Pischel a voulu voir la signification primitive.

Des Gandharvas et des Apsaras aux génies des arbres et des plantes il n'y a qu'un pas. Déjà dans les Hymnes, on rend hommage aux plantes pour leurs vertus salutaires ; Soma est leur roi, et l'Atharvaveda exalte leurs énergies magiques. Celles qui servent dans le culte sont naturellement sacrées : quand on les coupe, on leur adresse des formules propitiatoires ; le *yûpa*, le poteau du sacrifice, est une divinité. Mais en dehors du culte aussi, les grands arbres, les « seigneurs de la forêt » ont quelque chose de divin ; quand on passe auprès d'eux, on les adore. La forêt, de même, est sacrée, et le Rîgveda a conservé un hymne à Aranyâni, « la dame des bois », où le charme de ses mystères est exprimé

avec une religieuse poésie. Mais c'est surtout la littérature bouddhique qui a fourni à M. Oldenberg d'abondants témoignages de cette religion champêtre, restée vivace jusqu'à nos jours dans les croyances et dans les usages de l'Inde, religion familière de dryades et d'esprits protecteurs avec laquelle contrastent d'autres croyances, restées tout aussi tenaces, aux géants, aux ogres et autres personnifications des terreurs des bois ; car, si ingénieuse qu'ait été l'imagination de l'Inde à peupler le monde de génies aimables et bienfaisants, elle a encore mieux réussi à le remplir de démons et de puissances hostiles. Je n'essaierai pas de faire le dépouillement de la riche collection de ces êtres sinistres qu'a réunie M. Oldenberg et dans laquelle se reconnaissent bien des figures familières aussi à notre Occident. C'est encore la littérature bouddhique qui lui en a fourni une bonne part, sans qu'on puisse l'accuser d'anachronisme ; car ces choses-là se rencontrent et se ressemblent partout et de tout temps. Je signalerai seulement la part qu'il fait dans ce pandémonium aux âmes des morts. C'est là un rapport jusqu'ici peu noté et qu'il a rendu vraisemblable.

[402] Restent les hommes. D'où viennent-ils ? A cette question il est fait diverses réponses. Parfois on sait vaguement qu'ils sont de même origine que les dieux, qu'ils sont, comme tous les êtres vivants, les enfants du Ciel et de la Terre. Ailleurs c'est Agni qui est leur ancêtre. Une autre fois, ils sont issus, ainsi que toute la création, des membres d'un géant primordial offert en sacrifice par les dieux. Il y a aussi des traces de récits plus circonstanciés : Vivasvant, le premier sacrificateur, est le grand aïeul. De lui sont nés les jumeaux Yama et Yamî, le premier couple ; mais il ne nous est rien dit de leur postérité. C'est Manus pitâ, le père Manu, probablement leur frère, qui perpétue la race. Quant à Yama, « le premier qui foula les routes de la mort », il est allé au loin régner sur les bienheureux. Ces figures ont fortement subi la transformation légendaire et M. Oldenberg a toute raison de voir là les fragments d'une épopée perdue. Mais, quand il va plus loin, quand, transportant cette sorte d'evhémérisme dans la conception première, il repousse toute interprétation naturaliste de ces très vieilles figures, je ne puis plus le suivre. Sans doute, ni Vivasvant, ni Manu ne sont restés des dieux proprement dits ; le premier paraît même une fois être rangé expressément parmi les *martyas*, les mortels. Mais il est aussi « le Gandharva qui réside dans les eaux », il est peut-être le père des Açvins ; son fils Yama est le dieu des

morts et n'a pas été nécessairement un homme pour avoir passé lui-même par la mort. Je ne vois donc aucune raison de rejeter le témoignage de la tradition postérieure qui a toujours reconnu en Vivasvant le soleil. A côté de ces légendes concernant l'origine générale de l'espèce, on voit que certaines familles revendiquaient des origines particulières, entre autres les familles sacerdotales, qui se disaient issues des Sept sacrificateurs, des Sept rishis, eux-mêmes de naissance divine ; ou encore des Aṅgiras, qualifiés de « fils du ciel » (*divaḥ putráh*, διογενεῖς). Mais ici les données sont si fragmentaires et si confuses, qu'il serait téméraire de vouloir les résumer en peu de mots.

---

(*Journal des Savants*, août 1896.)

[471] Les sections III et IV, où M. Oldenberg a traité du culte, sont la partie la plus neuve de l'ouvrage, mais la plus difficile à analyser. La description qu'il donne de ce culte est elle-même déjà très condensée. Le jugement qu'il en porte se dégage chemin faisant d'une énorme masse de faits choisis et groupés avec soin, et ces faits, déjà ramenés dans le livre même à leurs traits essentiels, sont en outre d'une nature si spéciale que l'analyse, si elle doit rester intelligible, ne saurait y faire simplement allusion : elle devrait préciser et expliquer. Si, malgré cela, un résumé est possible, c'est grâce à l'ordre admirable que l'auteur a introduit dans son exposé.

Celui-ci, à première vue, donne lieu à une suspicion grave : il est fait en majeure partie d'après des documents beaucoup plus jeunes que l'époque à laquelle se rapporte l'ensemble du livre, et le péril de l'anachronisme y est constant. L'objection n'a plus aujourd'hui la même force qu'elle aurait eue il y a vingt ans, quand on se plaisait à voir dans les Hymnes du R̥igveda le reflet immédiat d'une sorte d'âge d'or de la race aryenne. Mais elle subsiste, et M. Oldenberg ne l'a pas perdue de vue un instant. Non seulement il s'est efforcé de distinguer autant que possible entre le fond ancien des rites et les excroissances plus modernes, mais il a renoncé à donner une description proprement dite, à refaire, par exemple, en les abrégeant, les tableaux d'ensemble ou les monographies de

MM. Weber, Hillebrandt, Schwab, Lindner. Il s'est attaché plutôt à mettre en évidence la partie interne de ces pratiques, les courants d'idées qui y dominent et en sont en quelque sorte l'esprit. Il est arrivé ainsi à restituer un culte très archaïque, très primitif, infiniment plus vieux que les plus vieux témoignages et tout pénétré de conceptions que l'ethnologie nous montre comme constituant partout le fond de la psychologie et de la logique de l'homme à l'état sauvage.

Et je ne doute pas que cette restitution ne soit en grande partie exacte, tant pour la forme des rites que pour l'interprétation première qu'en donne l'auteur : il n'est plus permis de contester l'archaïsme général du rituel védique. Mais, dans l'application immédiate qu'il fait de ce vieil héritage, je crains que M. Oldenberg n'ait parfois dépassé le but. Qu'on songe, en effet, combien ces [472] choses se survivent en changeant sans cesse de signification. Parmi les pratiques de l'Église, il en est plusieurs, l'usage de l'eau bénite, des cierges, les sonneries de cloches, d'autres encore, qui se rattachent par une tradition presque certaine à des conceptions toutes primitives. S'ensuit-il que l'Église les ait adoptées avec ce sens primitif ? S'ensuit-il seulement qu'elles y soient fort anciennes ? Ou, pour prendre un exemple védique, arrêtons-nous un instant, avec M. Oldenberg, à la *dīkshá*, la cérémonie par laquelle le sacrifiant et son épouse se consacrent pour la célébration d'un sacrifice du soma, et qui est un vrai nid de rites primitifs.

Après s'être baigné, c'est-à-dire lavé de toute substance mauvaise, souillure, faute ou maléfice, visible ou invisible, mais matériellement attachée à sa personne, le sacrifiant — la plupart de ces pratiques sont aussi prescrites pour sa femme — reste séquestré dans une hutte, revêtu d'une peau d'antilope noire, accroupi à terre sur une autre peau de même sorte, la tête voilée, auprès d'un feu qui n'est pas un feu d'offrande, immobile, les mains repliées d'une certaine façon, dans le plus profond silence ou ne parlant qu'en bégayant, respirant à peine, jeûnant jusqu'à épuisement, la nuit couchant sur le sol et observant une continence absolue. Toutes ces observances et d'autres encore, — dont une partie se continue jusqu'à la fin du sacrifice, c'est-à-dire, selon l'occasion, pendant un grand nombre de jours, — se rencontrent chez les non-civilisés, où leur signification est bien connue : elles ont pour objet d'isoler celui qui s'y soumet de tout contact avec les maléfices, de le déguiser et rendre invisible aux mauvais esprits,

d'écarter de lui les démons, qui ne sont jamais si proches ni si redoutables que pendant l'accomplissement des rites, d'empêcher que nulle force vive et sainte ne sorte de lui et ne se perde, qu'aucune autre de nature hostile ne puisse se glisser en lui, de lui procurer enfin l'état d'hallucination et d'extase nécessaire à qui veut avoir commerce avec les dieux. Le sacrifice achevé, le sacrifiant prend un nouveau bain, cette fois, pour se débarrasser du fluide divin dont il est tout imprégné et qui, dans la vie ordinaire, le rendrait dangereux à lui-même et aux autres.

Je ne conteste pas la justesse de ces rapprochements, s'il s'agit de rechercher le sens premier de ces pratiques et d'autres semblables ; je me demande seulement si elles ont eu ce sens dans le culte védique. Les brahmanes qui nous ont laissé ces minutieuses prescriptions ont beaucoup spéculé sur la *dikshā*, et il lui ont trouvé une signification tout autre. Pour eux, elle est un sacrement qui transforme le sacrifiant en un *garbha*, en un fœtus, et le fait renaître à une vie mystique parmi les dieux. Virtuellement, le *dik-*[473] *shita*, celui qui s'est ainsi voué, est au ciel tant que dure le rite : s'il venait à mourir en cet état, il y serait réellement. M. Oldenberg rejette avec raison cette explication comme artificielle : rien n'y correspond, en effet, dans la forme des rites. En tout cas, elle nous mène loin des notions d'une tribu de sauvages, et peut-être est-il permis de s'arrêter à moitié chemin. Pourquoi le premier bain ne serait-il pas simplement une purification à la fois réelle et symbolique, et le bain final, l'*avabhṛitha*, un symbole de libération ? Il revient non seulement à la fin de tout sacrifice, mais à la fin de toute observance, de tout acte religieux important, à la fin du noviciat, par exemple. Or tous ces actes sont des vœux, et tout vœu est une dette. Le bain final ne signifierait-il pas qu'on s'est lavé de la dette, qu'il n'en reste rien<sup>1</sup> ? Quant à l'ensemble des pratiques pénibles auxquelles se soumet le *dikshita* et qui, prises une à une, sont assurément très archaïques, ne constituait-il pas avant tout un *tapas*, une mortification, et l'idée dominante n'en était-elle pas qu'il faut peiner pour plaire aux dieux ? Et l'on est d'autant plus en droit de se le demander que, malgré tout cet appareil d'archaïsme, rien ne prouve que la cérémonie remonte réellement jus-

1. Le fait que l'*avabhṛitha* s'étendait aux ustensiles du sacrifice et que ceux-ci étaient en partie détruits montre bien qu'il y avait encore autre chose dans le rite. Mais je n'entends nullement nier les survivances signalées par M. Oldenberg. Mes réserves ne portent que sur l'importance qu'il leur donne.

qu'au temps des Hymnes. L'*avabhṛitha* y est mentionné; mais on n'y rencontre ni *dīkshā*, ni *dīkshita*, ni aucun terme équivalent, ni allusions formelles à rien de semblable. Le fait aurait de quoi surprendre dans des textes relatifs en majeure partie aux sacrifices du soma, si la *dīkshā*, telle que nous la connaissons, avait dès lors été une partie essentielle de ces sacrifices. Sans doute on ne les commençait pas sans s'y être préparé. Mais nous ne savons pas quelle a pu être cette préparation. Nous voyons seulement que le sacrifice, dans les Hymnes, est une fête et que le sentiment dominant est la joie.

Après avoir ainsi montré par un exemple et une fois pour toutes la nature des objections que soulèvent selon moi quelques parties du travail de M. Oldenberg, je vais essayer de résumer le plus fidèlement possible l'exposé qu'il nous donne du culte védique.

Le culte est un service. On le rend aux dieux pour obtenir leur faveur, pour détourner leur colère, pour avoir leur secours contre les démons. Ceux-ci, sauf exception, ne reçoivent point de culte : on s'en débarrasse en armant les dieux contre eux, ou directement, par la force inhérente aux rites. Un culte est cependant rendu à Nirṛiti, la personnification du malheur et de la destruction, et à [474] Rudra qui, dans les livres du rituel, est décidément un dieu méchant. De même il se mêle de la défiance et de l'aversion au culte qu'on rend aux morts.

Les deux actes essentiels du culte sont l'offrande et la louange. On offre aux dieux de la nourriture, des breuvages, un siège comode, des parfums, mais point d'autres objets de prix : aux morts seuls on offre des vêtements. La louange, fixée de bonne heure en une liturgie désormais consacrée, est encore libre au temps des Hymnes, où elle est souvent qualifiée de « nouvelle ». Outre ces deux sortes d'actes, qui vont rarement l'un sans l'autre, le culte en comprend encore un certain nombre qui ne s'adressent pas aux dieux : des concours de chars, des luttes, des intermèdes de caractère comique et parfois obscène. Ce sont là non des hommages, mais des rites appartenant au symbolisme magique et divinatoire.

L'offrande est ou bien un acte de supplication<sup>1</sup>, ou un acte de propitiation : elle a pour objet soit de demander une faveur, soit d'obtenir le pardon d'une faute ou d'en écarter les conséquences.

1. L'offrande déprécatrice adressée aux puissances hostiles n'est qu'un cas particulier de la supplication.

Le culte védique ne connaît pas l'offrande en action de grâces. Celles qu'on pourrait être tenté de considérer comme telles, l'offrande des prémices de l'année, l'offrande après la naissance d'un fils, après l'obtention d'un vœu, au sortir d'une maladie, etc., sont en réalité, d'après toute leur teneur, des actes de supplication, des requêtes afin que le bien acquis demeure et profite et s'accroisse à l'avenir.

L'offrande non seulement réjouit le dieu, mais elle le nourrit; elle ne le dispose pas seulement à la bienveillance, elle le rend aussi plus capable de la témoigner; elle lui interdit presque de ne pas le faire. Plus rarement dans les Hymnes, mais avec une fréquence grandissante dans les textes plus jeunes, elle le domine et le lie absolument. Sous l'influence de la classe sacerdotale, sous celle aussi de la spéculation naissante, la confusion s'acheva fatalement entre les deux éléments de tout temps juxtaposés dans l'offrande, entre l'acte d'hommage et le rite magique. La prière devint de bonne heure une formule d'incantation et le sacrifice un charme tout-puissant. Déjà dans les Hymnes, il ne contraignait pas seulement les dieux, il a prise aussi directement sur les choses : c'est par lui que subsiste l'ordre du monde; c'est par le sacrifice des premiers ancêtres que ce monde a été créé, et les dieux au ciel sacrifient tout comme les hommes ici-bas.

Les pratiques de propitiation et d'expiation ont suivi deux directions [473] selon la double nature, déjà signalée, du péché, de la coulpe. On apaise le dieu offensé, ou bien l'on cherche à se débarrasser de la substance, du fluide de la coulpe, soit par l'intervention d'un dieu, soit directement par la vertu magique du rite. On brûle la coulpe, on la lave, on la frappe, on la secoue, on l'essuie, on la bannit. Des plantes, des talismans, des formules l'anéantissent. Un trait qui revient souvent, c'est qu'il faut la confesser hautement, l'afficher en quelque sorte à l'aide d'un signe bien visible. A l'offrande s'ajoutent des pénitences plus ou moins pénibles, comme dans le *prâyaçcitta* postérieur, qui est sorti de là et qui, entre autres caractères primitifs, a conservé celui d'être prescrit non seulement pour la faute proprement dite, mais aussi pour un simple accident, pour un signe de mauvais augure.

Une part de l'offrande est consommée par le prêtre et aussi par le sacrifiant, si celui-ci est de caste assez relevée pour y avoir droit. Dans cette sorte de communion, on a vu, chez les Sémites du moins, un repas d'alliance avec les dieux. Il est peu probable qu'elle

ait eu cette signification chez les Hindous. On ne dit pas aux dieux : « Venez manger avec nous », mais « Venez manger ici ». On ne mange pas seulement les restes de l'offrande ; on s'en oint, on en oint des animaux, des objets inanimés ; au bétail on en fait respirer la fumée. Le plus probable est qu'on l'absorbait comme une sorte de médecine, pour se pénétrer de ses vertus surnaturelles. Cette explication est du reste confirmée par l'interdiction inverse. Il est des offrandes devenues sinistres, dont on ne mange pas : celles à Rudra, à Nirriti, aux démons, aux morts. Celles-ci se font en général dans des lieux écartés de toute habitation, dont on s'éloigne ensuite sans regarder derrière soi, et les restes sont enfouis ou abandonnés dans la solitude.

Chez beaucoup de primitifs on trouve l'offrande et le feu sacré, mais non le feu véhicule de l'offrande. Celle-ci est envoyée vers les dieux de quelque autre façon, et le feu n'est là que pour écarter les démons. Ce feu sans offrande, que M. Oldenberg appelle le feu magique (*Zauberfeuer*), se trouve aussi chez les Hindous ; tel le feu placé dans la chambre de l'accouchée, le feu en présence duquel se font la tonsure de l'enfant, l'initiation du novice, certaines offrandes funèbres, le feu de la *dikshá*, d'autres encore. Réciproquement, il y a aussi des offrandes qui ne se font pas dans le feu. Mais, en général, dans le rituel védique, le feu est le convoyeur de l'offrande. L'a-t-il toujours été ? M. Oldenberg pense que non. Il voit la forme primitive du sacrifice aryen dans ce qu'Hérodote et Strabon nous disent de celui des anciens Perses : l'offrande est déposée dans le voisinage du feu sur un épais gazon, où les dieux [476] viennent la prendre. Il reconnaît ce gazon dans le *barhis*, la jonchée védique où l'offrande est déposée de même et où les dieux sont invités à venir la manger. A la fin du sacrifice, ce *barhis* est jeté dans le feu, parce que rien de ce que les dieux ont touché ne peut servir sans péril dans la vie profane, et c'est peut-être de là, du fait aussi que le feu, en tant que divinité, recevait naturellement ses propres offrandes, que s'est généralisé peu à peu l'usage de disposer de cette façon de tout ce qu'on présentait aux dieux. Toute cette discussion, parfois un peu subtile, mais très fine et très neuve, explique de la façon la plus heureuse cette grande contradiction des Hymnes, où il est dit sans cesse, voire dans un seul et même vers : « Dieux, venez sur ce *barhis*, manger notre offrande, qu'Agni va vous porter au ciel. »

Dans le rituel tel que nous l'avons, certaines offrandes, les

plus simples et les plus obligatoires, n'exigent qu'un seul feu, le *gârhapatya*, le feu du chef de maison, que le futur père de famille allume au moment où il fonde un nouveau foyer, et qu'il doit perpétuellement entretenir. On le produit à l'aide de l'*arâni*, le briquet à friction primitif, ou on l'emprunte au foyer d'un voisin riche, d'un homme réputé pour sa piété, sans doute pour maîtriser la fortune par une provenance de bon augure. En cas de souillure ou de malheur grave, on l'éteint et on le reproduit par friction. D'autres offrandes, plus coûteuses et réservées sans doute aux riches, par exemple tous les sacrifices du soma, exigent trois feux. Un petit nombre seulement peuvent se faire à volonté dans le feu unique ou dans les trois. Ceux-ci, qui se prennent dans le feu unique et qui sont à établir à nouveau pour chaque sacrifice, sont le *gârhapatya*, qui sert à cuire les offrandes et à chauffer, pour les purifier, les ustensiles sacrés, l'*âhavanîya*, qui est proprement le feu des offrandes, et le *dakshinâgni*, le feu de droite ou du sud, qui doit écarter les démons et qui reçoit les offrandes aux Mânes. Les deux rituels sont nettement distincts, et M. Oldenberg estime que cette distinction était chose faite avant l'époque des plus anciens Hymnes.

L'offrande consiste d'ordinaire en aliments dont l'homme se nourrit lui-même : le lait et ses dérivés, les diverses sortes de grains, l'eau ; parmi les animaux, de préférence les espèces domestiques. On la choisit de façon qu'il y ait une certaine affinité entre elle et le dieu. Ainsi au couple de la Nuit et de l'Aurore, on offrira le lait d'une vache noire mère d'un veau blanc ; aux Mânes, le lait d'une vache, dont le veau est mort. Ce symbolisme d'ordre magique est surtout très accusé dans le choix de l'offrande animale. C'est en conformité avec ses exigences que la victime est prise parfois dans des espèces dont on ne se nourrit pas, comme [477] le cheval, l'âne, la loutre. Elle est choisie dans ces cas pour certaines qualités qu'elle possède et qu'il s'agit de faire pénétrer dans le dieu et aussi dans le sacrifiant. L'immolation est entourée de toutes sortes de précautions : on étouffe la victime, on ne verse pas son sang ; on lui représente qu'elle ne meurt pas, qu'elle va chez les dieux ; pendant l'opération, les principaux officiants et le sacrifiant détournent la tête. La *vapâ*, le gras-double, était présenté d'abord, avec une solennité toute particulière ; c'était peut-être à l'origine la seule portion offerte dans le feu. Puis le reste de la victime, morceau par morceau, était offert dans le feu ou

mangé par les prêtres et par le sacrifiant. Le sang et les débris étaient la part des démons, des *rakshas*.

Parmi ces victimes faut-il compter l'homme ? Dans les Hymnes, il n'y a pas d'allusions formelles au sacrifice humain, bien que la notion n'en soit pas entièrement absente. Par contre, ce sacrifice revient souvent dans les textes rituels, soit comme légende, soit comme prescription. M. Oldenberg est très défiant à l'endroit de ces indications. Il ne voit, sans doute avec raison, qu'une fantaisie toute théorique dans le *purushamedha* proprement dit, tel qu'il est décrit dans les Brâhmanas, et il n'accorde confiance qu'aux témoignages se rapportant à l'*agnicayana* et suivant lesquels une victime humaine, remplacée « maintenant » par une figure symbolique, était indispensable « autrefois » pour assurer la solidité des assises de briques crues formant l'autel. L'université de la croyance et de la pratique ne permet pas, en effet, d'en contester l'existence dans l'Inde. Mais l'immolation, donnée du reste comme abolie, était un acte de pure magie ; cette victime, en tout cas, n'était pas une offrande, un repas servi à des dieux cannibales. D'autre part, il n'y a pas dans le Veda de traces certaines de victimes rédemptives, bien qu'il y en ait la notion. Tout au plus peut-on admettre que le supplice des criminels ait pris parfois la forme d'un sacrifice. Ces réserves sont assurément fort justes. Je crois pourtant qu'ici M. Oldenberg a été un peu trop optimiste, non pas par rapport à la religion védique, mais en ce qui concerne l'Inde des temps védiques. La pratique notée pour l'*agnicayana* n'est pas la seule de la sorte qui soit à peu près universelle ; les dieux de la Grèce n'étaient pas plus anthropophages que ceux du Veda et pourtant la Grèce a longtemps pratiqué le sacrifice humain ; la victime humaine n'est pas toujours une offrande, une offrande faite à un dieu, et l'Inde post-védique a certainement connu et pratiqué toutes les formes du sacrifice humain. Elle en a connu un surtout, celui qui envoyait la veuve rejoindre son époux et maître, pour le servir dans l'autre monde. Cette dernière pratique n'a jamais été [478] sanctionnée par le rituel védique, qui l'exclut même formellement. Mais le symbolisme même des rites funéraires montre bien, comme le reconnaît du reste M. Oldenberg, qu'elle a dû exister bien avant l'époque des plus anciens textes et par conséquent aussi rester plus ou moins en vigueur en dépit de leurs prescriptions. A plus forte raison a-t-il dû en être de même d'autres formes du sacrifice humain, pour lesquelles le rituel s'est finale-

ment montré moins intransigeant que pour le sacrifice de la veuve. En général, je crois que la religion védique, surtout celle des premiers documents, a été bien supérieure à ce qui l'entourait et que M. Oldenberg a trop cherché à diminuer cette différence de niveau. Il demande quelque part si nous pouvons nous représenter les auteurs des Hymnes comme placés dans une sorte d'île, à l'abri du flot des superstitions contemporaines. Pour quelques-uns du moins, pour les fondateurs de la tradition, je n'hésiterai pas à répondre oui. Parmi les offrandes non alimentaires, il faut, selon M. Oldenberg, compter la plus célèbre de toutes, le soma. Par survivance seulement on le qualifiait encore de *madhu*, de miel ; mais, depuis longtemps, il n'était plus qu'un breuvage rituel. La vraie boisson spiritueuse en usage était la *surá*, une sorte de bière, qui était du reste aussi employée dans quelques rites.

L'offrande védique, du moins dans le culte dont nous avons la description, est rarement isolée : elle est d'ordinaire enchâssée dans une cérémonie plus complexe, le sacrifice. Ce sacrifice est toujours au bénéfice d'un seul, de celui qui en fait les frais, du *yajamána* ou sacrifiant. Il n'y a pas de *sacra publica* : le sacrifice offert par un roi l'est bien aussi pour le bien de son peuple, mais il est essentiellement le sacrifice du roi. Il s'accomplit par le ministère des prêtres, qui seuls sont les intermédiaires compétents et qui, déjà à l'époque des Hymnes, formaient une classe à part, assez semblable à ce que sera plus tard la caste des brahmanes. Ces prêtres étaient rétribués par le *yajamána* ; il n'y avait pas de *sacerdotes publici*, ni de ces associations comme les collèges des pontifes chez les Romains, constitués en vue d'un culte particulier. Du moins ne voyons-nous rien de semblable. La classe sacerdotale était bien divisée en familles, les *Vasishthas*, les *Bharadvajas*, les *Kanvas*, les *Gotamas* et d'autres ; mais toutes ces familles, en dépit de certaines différences, étaient les ministres d'un seul et même culte général.

Le prêtre est ou *purohita* « préposé » ou *ritvij* « officiant ». Le *purohita* est au service d'un roi ou d'un grand, qui l'a choisi une fois pour toutes. Pas de roi sans *purohita*. Le contrat solennel qui les lie est conçu comme une sorte de mariage et tend de bonne heure à devenir héréditaire. Le *purohita* préside au culte [479] du roi ; il est son conseiller spirituel et temporel, son devin, son magicien et son médecin, le garant en quelque sorte de la fortune royale. Le *purohita* ne fonctionne pas forcément comme

*ritvij*; mais il peut le faire et l'a fait souvent. Dans ce cas, dans les anciens temps, où la liturgie n'était pas encore fixée, il paraît surtout avoir fonctionné comme *hotri*, « l'invocateur », à qui revenait la récitation et sans doute aussi la composition des litanies principales. Plus tard, quand on ne compose plus de nouvelles invocations, il fonctionne plus souvent comme *brahman*, le prêtre à qui revient alors la direction générale du sacrifice.

Les *ritvijs* ou officiants sont choisis au contraire à nouveau pour chaque sacrifice. La liste la plus ancienne, qui est conservée dans les Hymnes, en énumère sept, en correspondance sans doute avec les *sept rishis*, les ancêtres mythiques des familles sacerdotales. Des traces de cette liste se retrouvent dans des formules postérieures, et elle est confirmée par la liste des huit prêtres du *haoma* chez les Iraniens. Le premier, le *hotri*, correspond même verbalement au *zaotar* de l'Avesta, et plusieurs autres ont des dénominations analogues. De part et d'autre, les chantres sont exclus de la liste, bien que le Rigveda les mentionne et déjà, comme plus tard, au nombre de trois. Ils formaient sans doute une classe à part et étaient comptés comme des acolytes. Une distinction ancienne et qui remonte certainement aux Hymnes, est celle du *hotri* d'une part, et des *adhvaryus* de l'autre, « les affaires », auxquels incombait la manipulation du sacrifice. Je ne puis pas suivre M. Oldenberg dans l'ingénieuse et savante discussion où il montre comment de ce personnel primitif est sorti ensuite celui des quatre fois quatre prêtres du rituel définitivement constitué.

Après avoir ainsi exposé l'organisation du culte, l'auteur examine les observances qui l'accompagnent. Je ne reparlerai pas de celles de la *dikshâ*, la cérémonie par laquelle on se prépare à tout grand sacrifice. Je passerai aussi rapidement sur les autres. Elles ressemblent fort à celles de la *dikshâ*. Toutes elles ont pour objet, d'une part, d'acquérir des qualités magiques, de s'incorporer en quelque sorte des énergies ou, plutôt, des substances par lesquelles on aura prise sur les dieux, sur les hommes et sur les choses; d'autre part, de se préserver de toute puissance mauvaise, de chasser ou de se soumettre les démons. C'est du moins à cette explication que les ramène uniformément M. Oldenberg, par une analyse infiniment ingénieuse, mais pas toujours bien convaincante. Il ne se lasse pas de faire ressortir le caractère magique et tout primitif de ces pratiques, sur lesquelles il reviendra d'ailleurs dans un chapitre spécial, et cela sans se répéter, car il varie sans cesse

[480] son point de vue et ajoute chaque fois des traits nouveaux. Mais ce qu'on en pourrait dire dans un résumé se réduirait forcément à des redites. Je signalerai seulement ici le pénétrant examen auquel il soumet un des principaux éléments de ces pratiques, les restrictions et les observances pénibles auxquelles on se soumet et que résume le terme de *tapas*, proprement « l'échauffement ». Celui-ci, dès les temps les plus anciens, est une des principales sources de toute force magique et divine. C'est par le *tapas* que les dieux ont créé le monde, et ils entrent dans l'homme qui le pratique. Déjà les Hymnes connaissent le *muni* aux longs cheveux, le silencieux extatique et aux trois quarts fou de la littérature postérieure et, sans aucun doute, il était dès lors aussi respecté et aussi craint qu'il le sera plus tard. Seulement je suis moins sûr que M. Oldenberg de l'acceptation de ces pratiques par le sacerdoce, dès le temps des Hymnes, et de leur introduction au grand complet dans le culte officiel.

A l'offrande et aux observances se joint la prière, d'abord libre, plus tard liturgique. Mais, à aucune époque, il n'y faudrait chercher la prière chrétienne, l'expression d'un commerce intime et permanent de l'âme avec Dieu. La prière védique est essentiellement une requête, une pétition. Comme l'offrande, elle fortifie le dieu, car elle est formule magique. Elle est accompagnée de certaines attitudes, et l'on y ajoute parfois un vœu mental. Il y a aussi des prières sans offrande, par exemple celles qui se font aux deux *sandhyâs*, avant le lever et après le coucher du soleil.

M. Oldenberg décrit ensuite rapidement les diverses sortes de sacrifices d'après les textes rituels en partie très jeunes, mais qui, en somme, ne doivent pas s'écarter énormément de l'usage ancien. D'abord les sacrifices qui ont lieu à époque fixe : l'oblation quotidienne à faire matin et soir dans le feu, à l'origine peut-être simplement le service régulier du feu fétiche du foyer. — Les sacrifices de la nouvelle lune et de la pleine lune, adressés principalement à Indra, mais aussi à d'autres dieux, comme tous les rites védiques. Celui de la nouvelle lune, comme toute la quinzaine qui précède, est en outre consacré au culte des Mânes. Ces trois premiers rites peuvent se faire avec un seul feu ; la plupart des suivants en exigent trois. — Les *câturmâsyas*, à offrir de quatre en quatre mois et répondant aux trois saisons principales. — Les fêtes solsticiales qui, dans le rituel, sont artificiellement enchâssées dans une série de sacrifices du soma embrassant l'année entière. — La

fête des prémices, la lustration du bétail en automne, la conjuration des serpents en été, les commémorations des morts pendant les mois d'hiver.

Le sacrifice du soma est le grand objet du rituel ; M. Oldenberg [481] doute qu'il ait occupé tant de place dans la réalité. En tout cas, tel que ces textes le décrivent, il a dû être très coûteux et à la portée seulement du petit nombre. Il n'est pas lié à une époque fixe, mais doit se célébrer surtout au printemps. Dans sa forme la plus simple, la cérémonie principale ne dure qu'un jour ; mais, même dans ce cas, elle est entourée de préliminaires et de finales qui en prennent plusieurs. Théoriquement, plusieurs de ces sacrifices peuvent s'enchaîner pour former des *sattras* ou sessions, et durer ainsi des années. Le rite proprement dit consiste en trois *savanas* ou pressurages du soma par jour, celui du matin, celui de midi et celui du soir, que se partagent presque tous les principaux dieux du panthéon, particulièrement les dieux les plus anciens, Indra en tête. Agni, par contre, n'y a qu'une part assez faible ; Rudra n'en a aucune. Par toute sa teneur, le sacrifice du soma paraît être un charme pluvieux ; le pressurage est le symbole — efficace comme tous les symboles — de la pluie.

A ces grandes cérémonies s'opposent les rites domestiques, notamment les sacrements qui jalonnent en quelque sorte l'existence du fidèle depuis la conception jusqu'à la mort. La plupart ne sont connus que par les textes les plus jeunes ; mais, pour plusieurs, la simplicité archaïque du symbolisme et les usages analogues qu'on trouve ailleurs sont garants d'une haute antiquité. Dans l'un d'eux, l'*upanayana*, l'introduction du disciple auprès du maître, M. Oldenberg retrouve la forme brahmanisée de l'antique et universelle fête de la puberté, de la réception solennelle du jeune homme dans la tribu. A partir de ce moment, le novice fait partie de la communauté des *dvijas*, des régénérés ; il est sous l'empire d'un vœu et moralement responsable de ses actes. Pour deux seulement de ces rites nous avons des textes anciens : le mariage et les funérailles. Des funérailles, il sera traité dans la IV<sup>e</sup> section. Quant au mariage, la comparaison avec les formes qu'il présente chez les nations occidentales montre que l'union régulière, rituelle, était arrêtée dans ses traits essentiels dès la période pré-ethnique<sup>1</sup>.

1. A l'exception de certains rites du culte des morts, qui font aussi partie du grand rituel, les cérémonies domestiques se font avec un seul feu. Elles ne concernent que

Cette description sommaire se termine par ce qui, dans le culte védique, ressemble le plus aux *sacra publica* des anciens : l'*abhisheka* ou ondoisement royal, le *râjasûya* ou sacre royal, le *vâjapeya* ou breuvage de force, qui est aussi célébré par des notables, par [482] des brahmanes, l'*açvamedha* ou sacrifice du cheval, qui, dans le rituel, est réservé à un roi victorieux de tous ses ennemis. Sur l'*açvamedha* est calqué le *purushamedha*, le sacrifice humain. Il a été dit déjà que M. Oldenberg le tient pour une élucubration purement théorique. Je crois qu'il faut y voir aussi une concession de la caste sacerdotale à un usage réel et persistant.

Avant de quitter le sacrifice, M. Oldenberg jette un regard d'ensemble sur les éléments magiques qui le pénètrent et le rattachent à ce que l'ethnologie signale à peu près partout chez les populations vivant à l'état de nature. D'après tout ce qui précède, le rite est un charme et l'officiant est à la fois prêtre et sorcier. La séparation n'est pas faite entre la croyance et la superstition. La magie est condamnée; mais, en même temps, elle est tolérée, parfois prescrite. Les textes rituels exposent avec un cynisme incroyable à l'aide de quelles formules et de quelles pratiques on peut tuer un homme, se débarrasser d'un rival. Le rite contraint les dieux, il écarte ou évoque les démons, il donne prise directement sur les choses. Et il a ce dernier pouvoir, parce qu'il n'y a pas de différence réelle entre la substance et la qualité<sup>1</sup>, entre l'objet et son image, entre le signe et la chose signifiée. Tout rapport, quelque bizarre qu'il soit, crée un lien efficace. La qualité, l'accident, sont des substances plus subtiles qui imprègnent l'objet, peuvent en être séparées et transmises. Il y a ainsi la *tanû*, proprement le « corps », du péché, de la faim, de la soif, du malheur, de la pauvreté, de la stérilité, de l'homicide. Le courage, l'énergie, la science, le mérite religieux peuvent être enlevés ou conférés rituellement en un tour de main. Encore dans l'épopée, on voit le roi Nala et le roi Rituparna échanger la science des dés et celle des chevaux, comme ils feraient de pièces de monnaie. Dans la grenouille, il y a l'essence de l'eau; dans l'arbre foudroyé, l'essence

les hommes libres, à l'exclusion des femmes. Pour celles-ci, il n'y a qu'un sacrement, le mariage. Même pour les rites funéraires, nous n'avons de description que pour les mâles.

1. Ce n'est pas là, du reste, une confusion exclusivement primitive. Bien plus tard encore, quand ils avaient déjà une philosophie systématiquement élaborée, les Hindous n'ont pas su distinguer nettement entre la substance et la qualité.

de la foudre. De même l'essence, la personne de l'homme est présente non seulement dans les rognures de ses cheveux et de ses ongles, mais dans son image, dans la poussière qu'il a foulée, dans son nom, et en opérant sur ceux-ci, on opère sur la personne même. Et ce qui est vrai des objets, l'est aussi des faits. Le présent est l'image de l'avenir, et, en observant l'un, on devine l'autre. Il y a plus : en arrangeant convenablement l'un, fût-ce en trichant, on détermine l'autre. C'est ainsi qu'au *vájapeya* il y a des courses [483] de chars dans lesquelles il est convenu que le sacrifiant sera vainqueur, et cette victoire n'en sera pas moins un augure efficace. De là tout un symbolisme infiniment ramifié, qui pénètre toutes les prescriptions des livres rituels. Je ne suivrai pas M. Oldenberg à travers les exemples nombreux qu'il en donne, ni dans l'application qu'il en montre dans les amulettes, dans la médecine, dans la malédiction, qui agit par la puissance magique du mot, dans le serment, une malédiction qu'on prononce contre soi-même pour le cas où l'on ne tiendrait pas une promesse, malédiction que la ruse peut du reste rendre inefficace. Ce symbolisme magique est surtout visible dans les rites qui ont pour objet l'obtention d'un vœu particulier et qui sont d'ordinaire de purs actes de sorcellerie ; mais il ne pénètre pas moins les grandes cérémonies du culte, au point qu'on a voulu parfois ne voir dans le rituel védique qu'une représentation des phénomènes naturels, une mimique en quelque sorte de la succession des jours et des saisons et de la vie de l'univers.

La IV<sup>e</sup> section, pour laquelle il me reste bien peu de place, est consacrée aux conceptions de la vie d'outre-tombe et au culte des morts.

La langue sanscrite n'a jamais eu un nom unique pour l'âme, comme le grec  $\psi\chi\eta$ . Dans le Veda, les termes les plus anciens pour désigner ce qui survit au corps, ce qui peut le quitter temporairement dans le rêve, dans l'évanouissement, et se sépare de lui définitivement à la mort, sont *asu* et *manas*, l'un désignant plutôt le souffle, l'autre l'esprit, que l'on se figurait résidant dans le cœur et probablement déjà de la dimension d'un poucet. Souffle et esprit étaient sans doute conçus comme inséparables. En tout cas, le mort restait une personne. Ce qu'on invoque, ce n'est pas son souffle, ni son esprit, c'est lui-même. Il n'est pas non plus une ombre vaine, il est énergique et bien vivant. Il est invisible, mais non complètement immatériel. Il a conservé les besoins du corps ;

il lui faut nourriture et vêtement. Il est fait d'une substance ténue, assez semblable à ce que sera plus tard le corps subtil de la philosophie sânkhya, et ce raffinement est l'œuvre d'Agni, qui a « cuit » le mort avant de le convoier à une nouvelle vie dans le séjour des âmes.

Ce séjour, pour ceux du moins qui l'ont mérité, est au ciel, au plus haut du ciel, auprès de Yama, le roi de l'âge d'or, qui vit là entouré de ceux sur lesquels il a régné jadis ici-bas, les anciens sacrificateurs devenus des êtres divins. Ce sont là les *Pitris*, les Pères, par excellence, une sorte d'aristocratie des trépassés, vivant une vie de délices avec les dieux, buvant le soma, se nourrissant de miel et de beurre et aussi de la *svadhâ*, de l'offrande aux Mânes. Ce n'est pas le paradis de Mahomet, bien qu'une fois on [484] y mentionne la présence de nombreuses femmes; mais c'est un paradis matériel. L'accès n'en est pas facile; le chemin est long; il est gardé par les deux chiens monstrueux de Yama, et ceux-là seuls y arrivent qui ont bien vécu. Où vont les autres? Y a-t-il un enfer? Il semble que cette notion si précise du ciel le suppose forcément. Pourtant, dans les anciens textes, il n'y a que des allusions rapides à une geôle étroite et sombre qui pourrait bien être la tombe, à des puits ténébreux où tombent les méchants. Parfois ils paraissent être simplement voués à la destruction. Ce n'est que plus tard qu'on rencontre un véritable enfer avec ses supplices et, bien plus tard encore, un jugement des morts.

Cette conception de la vie future est indo-iranienne; elle n'est pas encore indo-européenne. Dans l'Inde même, elle s'est superposée à des croyances plus anciennes et, comme à peu près partout, le vieux fond est resté vivace sous les conceptions nouvelles. Ce qu'on nous dit du voyage des âmes ne fait pas songer à une montée au ciel; c'est plutôt une descente. A l'origine, elle paraît avoir conduit à un monde des *pitris* opposé au monde des *devas*, à un Hadès probablement souterrain et placé au sud-ouest, séjour commun de toutes les âmes. Le culte confirme cette supposition. Ce n'est pas dans le feu, c'est dans des fosses creusées dans le sol qu'on offre aux Mânes des libations d'eau, de lait, de sésame, des parfums, des morceaux d'étoffes. Après avoir imploré leurs bénédictions, on les prie ensuite de rentrer dans leurs sombres demeures. Dans le *Rigveda*, il semble que le mort aille immédiatement au ciel. Dans le culte, il ne devient pas aussitôt un *pitri* :

il reste d'abord à l'état de *preta*, de trépassé. On lui offre un premier *çrâddha* destiné à lui seul, pour apaiser son âme qui séjourne encore tout près. Ce n'est que plus tard qu'il sera reçu dans le cercle des bienheureux et aura part aux offrandes collectives. Comme chez beaucoup de peuples, cette distinction était sans doute à l'origine en rapport avec la double sépulture, provisoire et définitive. Pour les méchants, cet état peut se prolonger; le *preta* est alors un spectre, un revenant. Les textes védiques, où le ciel et l'enfer ont fini par tout absorber, sont peu explicites à cet égard, mais les données sont nombreuses dans la littérature bouddhique, et le fait que, dans les traités de la discipline, il y a des peines spéciales pour un moine qui aurait dérobé quelque chose à un *preta* ou forniqué avec un *preta* femelle, montre bien qu'il s'agit d'une croyance réelle et non d'une simple fantaisie. Enfin les âmes peuvent s'incarner dans des animaux, dans des plantes, ou devenir des étoiles, longtemps avant la suprématie définitive de la doctrine de la métempsycose.

Les *pitris* agissent et interviennent auprès des vivants : ils sont [493] des dieux et des protecteurs, tout le culte qu'on leur rend le prouve. Rarement les textes les représentent comme malfaisants. Pourtant les enfants mort-nés deviennent des vampires et il est probable que les méchants trépassés sont nombreux parmi les *rakshas*, les démons anthropophages des bois et des solitudes. Parfois aussi les démons se glissent parmi les Mânes, et l'on use de précautions spéciales pour écarter des offrandes ces faux *pitris*.

La seule façon de disposer du cadavre qui soit sanctionnée et décrite dans le rituel, est l'incinération. Mais, à toute époque, il y a eu des exceptions à cette règle, et il en était de même au temps des Hymnes. Dans l'Atharvaveda, il est question de corps abandonnés ou exposés sur des arbres, et le Rîgveda mentionne à plusieurs reprises des morts qui n'ont pas passé par le feu. Un des plus beaux morceaux du recueil (X, 18), paraît même décrire l'enterrement direct du corps, bien que, dans le rituel, ces passages soient appliqués à la sépulture des ossements et que M. Oldenberg penche à les interpréter dans ce sens. Je ne le suivrai pas dans la très belle description qu'il fait des funérailles : l'enlèvement du corps, la déposition sur le bûcher, où la veuve vient prendre place à côté de lui, mais pour être invitée aussitôt à en redescendre. Un bouc est offert d'abord : c'est la part d'Agni, qui est censé s'en repaître et épargner ensuite le corps du défunt. Celui-ci, comme le

corps de Patrocle, est recouvert, membre par membre, des morceaux dépecés d'une vache, qui lui serviront de cuirasse contre la flamme. Agni ne le brûlera pas ; il le cuira seulement comme une offrande, et l'emportera ainsi au ciel. M. Oldenberg suppose qu'à l'origine l'emploi du feu n'était qu'un des moyens de se débarrasser du cadavre ; que plus tard seulement le rite a été assimilé à une offrande, et que c'est par suite de cette assimilation qu'on aura donné la préférence au mode de la crémation. Le fait que, dans le Rigveda, les pitris non brûlés vont au ciel aussi bien que les autres, et les contradictions qui sont toujours restées dans le rite rendent cette opinion fort vraisemblable. Le mort avait été placé sur le bûcher avec ses armes, ses parures, ses ustensiles sacrés ; ceux-ci sont enlevés avant qu'on y mette le feu ; mais à l'origine, sans doute, ils y restaient, ainsi que la veuve, et accompagnaient le défunt dans l'autre monde. La cérémonie achevée, les assistants, après s'être purifiés, s'éloignent sans regarder derrière eux. Ils n'en restent pas moins impurs pendant une période de trois à dix jours, ou jusqu'à la collecte des ossements. Celle-ci se fait avec de nouvelles cérémonies de propitiation et de purification. Les ossements, mis dans un pot, sont provisoirement enterrés. Ce n'est que [486] longtemps après qu'on les dépose définitivement dans un lieu écarté, sous un tumulus. En même temps a commencé la longue série des offrandes funèbres, à des jours déterminés par la date du décès, aux nouvelles lunes, pendant les mois où le soleil s'abaisse vers le sud et suit le chemin des Mânes. Ce qui caractérise tous ces rites, c'est un intime mélange de piété et de précaution. Tout ce qui a touché le défunt, tout ce qui a servi aux cérémonies commémoratives est impur et doit être abandonné ou anéanti. On efface la trace du mort sur le chemin du bûcher ; son feu sacré est emporté au loin, mais pas par la porte de la maison ; entre lui et les vivants, on établit toutes sortes de barrières. Mais ce qui, malgré tout, domine, c'est le sentiment de la piété et de la confiance. Comme le remarque M. Oldenberg, il n'y a pas, dans le rituel védique, ce sentiment de sauvage horreur qui s'accuse dans les usages funèbres de tant de peuplades primitives<sup>1</sup>.

Arrivé à la fin de ce long compte rendu, j'ajouterai seulement que l'ouvrage de M. Oldenberg est composé et écrit comme le

1. Les funérailles védiques viennent d'être l'objet d'un travail très complet de M. W. Caland : *Die altindischen Todten-und Bestattungsgebräuche, mit Benützung handschriftlicher Quellen*, 1896. Publié dans les *Mémoires* de l'Académie d'Amsterdam.

sont rarement les publications scientifiques qui nous viennent d'Allemagne et même d'ailleurs. Je crois savoir du reste qu'il s'en prépare une traduction française. Notre public n'y retrouvera pas la chaleur émue qui pénètre toutes les pages du livre du même auteur sur le Buddha, — le sujet ici ne la comportait pas, — mais il y trouvera encore plus de souplesse, de vigueur et de vraie poésie. J'espère donc qu'il ne lui fera pas un moins bon accueil. Je dirai même que j'en suis certain, si le traducteur s'entend à alléger parfois une diction un peu trop pleine pour notre langue, et aussi à nettoyer par ci par là quelques brumes mystiques, qui ne sont pas sans charme dans l'original, mais qui feraient tache peut-être au clair soleil de France.

---

Émile SENART, membre de l'Institut : *Les Castes dans l'Inde. Les faits et le système*. Paris, Ernest Leroux, 1896. — xxii-260 pp. in-12.

(*Revue critique*, 19 octobre 1896).

[249] Sur un sujet plus que rebattu, M. Senart nous présente ici un ensemble de vues non seulement neuves, mais justes. C'est une bonne fortune rare. J'ai déjà eu l'occasion ailleurs, au temps même où le livre paraissait sous forme d'articles dans la *Revue des Deux-Mondes*<sup>1</sup>, d'en parler assez longuement<sup>2</sup>, et je ne voudrais pas trop me répéter ici. Je me bornerai donc à en indiquer brièvement le contenu.

Le livre, auquel l'auteur n'a pas fait d'autres changements que d'y ajouter un avant-propos et des notes donnant les références, se divise en trois parties : le présent, le passé, les origines. Dans la première, M. Senart, à l'aide d'une riche collection d'exemples typiques, décrit la caste, non telle qu'il est convenu d'en parler même dans l'Inde, mais telle qu'elle s'y présente aux yeux d'un observateur sans idées préconçues. Les castes ne sont pas des

1. Nos des 15 février, 15 mars et 15 septembre 1894.

2. *Revue de l'histoire des religions*, t. XXIX, janvier-février 1894, pp. 56 et suiv. (*Œuvres*, t. II, pp. 219 et suiv.).

classes : leur nombre seul le montre assez clairement, et elles ne répondent que très imparfaitement au rang et à l'influence réelle de leurs membres. Elles ne sont pas non plus des corporations professionnelles, ni des divisions ethniques ou régionales, ni des sectes religieuses. Du moins elles ne sont rien de tout cela exclusivement ; mais elles sont un peu tout cela à la fois. Toute distinction sociale, toute différence de race et d'origine, de croyance et de pratique, d'occupation, de coutume et d'usage tend à produire une caste, c'est-à-dire [250] un groupe plus ou moins nombreux, fermé et strictement héréditaire, en principe du moins, retranché derrière des interdictions très étroites de commensalité et de connubium, des règles minutieuses de pureté et d'impureté et toute sorte d'usages d'autant plus inviolables qu'ils sont plus particuliers et plus bizarres. De là le nombre des castes, qui se chiffre par milliers. De là aussi leur persistance. Riche, puissante, considérée depuis des siècles, la famille brahmanique des Tagore du Bengale n'a pas pu faire oublier encore la dérogation commise jadis par un ancêtre, et elle demeure exclue des rangs du Kulinisme. Tant que le souvenir subsiste, la barrière reste fermée. La caste est donc le moule de tout groupement dans le sein de la société hindoue. Nul individu n'y échappe : on n'est Hindou qu'à la condition d'appartenir à une caste. Ainsi considérée, la caste est un fait particulier à l'Inde, et M. S. s'élève avec raison contre les explications trop faciles par lesquelles on a cherché parfois à la rapprocher des divisions sociales observées ailleurs.

Dans la seconde partie, M. S. examine le passé de la caste. D'abord un certain nombre de témoignages directs, qui permettent de croire que l'organisation actuelle, moins compliquée sans doute, mais essentiellement la même, remonte très haut, au moins jusqu'à l'époque des Brâhmanas. Ensuite l'explication systématique qu'en ont donnée les Hindous et qui, en ce qu'elle a d'essentiel, remonte tout aussi haut et n'a plus varié depuis. D'après cette explication, il y aurait eu quatre castes primitives : brahmanes, kshatriyas, vaïçyas et çûdras : toutes les autres seraient issues du mélange plus ou moins illicite des quatre castes pures. Dans les plus anciens documents, les Hymnes du Rîgveda, nous trouvons, en effet, la mention de trois classes, prêtres, nobles et peuple, ayant en face d'elles une race étrangère, hostile ou servile, de couleur plus foncée. Une division fort semblable se retrouve chez les Iraniens. Nous ignorons du reste jusqu'à quel

point ces classes, dans l'Inde védique, ont pu ressembler à des castes.

Dans la troisième partie, M. S. expose ses propres vues sur les origines de la caste, ou, plutôt, il achève de les exposer, car elles ont déjà percé plus d'une fois dans ce qui précède. La théorie hindoue n'a jamais été adoptée en Europe intégralement, telle qu'elle l'a été encore récemment dans des articles anonymes publiés par un indigène dans le *Calcutta Review*<sup>1</sup>. Mais on a longtemps plus ou moins transigé avec elle. Les données fournies par les recensements de 1872, 1882 et 1892 l'ont définitivement ruinée. Il restait pourtant d'en expliquer la formation, ainsi que la formation de la caste elle-même, et, ici, des opinions très diverses se firent jour. Les uns, comme M. Sherring, mettaient le tout au compte du machiavélisme des brahmanes, désireux d'assurer leur suprématie. [231] D'autres, avec M. Nesfield, appuyaient de préférence sur le caractère professionnel des castes. D'autres encore, comme M. Risley, ne voulaient admettre que des facteurs ethniques<sup>2</sup>. M. S. fait à chacune de ces opinions sa part de vérité, mais il n'a pas de peine à montrer qu'elles n'expliquent suffisamment ni les faits, ni la théorie. Sa propre explication est en somme la suivante. Les Aryens, comme toute société humaine, ont eu des classes plus ou moins définies et héréditaires auxquelles il réserve, pour plus de commodité, la désignation de *varṇa*. Mais, au-dessous de ces divisions très larges et forcément flottantes, ils en ont eu d'autres en familles, tribus, clans, les *γένη* et *gentes* des nations occidentales, divisions infiniment plus rigides, entourées de barrières plus jalouses, avec leurs usages et leurs *sacra* particuliers. Ce sont ces dernières qui, usées partout ailleurs par une vie politique plus intense, survivent dans les castes réelles de l'Inde, et c'est de là que vient en droite ligne la législation rigoureuse qui les régit. Pour mieux les distinguer, M. S. les désigne par le terme de *jāti*<sup>3</sup>. Les *varṇas* ont fourni au contraire le cadre des grandes castes théoriques, auxquelles rien n'a jamais correspondu

1. *Bengal: Its Castes and Curses*, dans les n° d'octobre 1894 à octobre 1895.

2. Cette dernière opinion a trouvé récemment son expression extrême dans un article de M. Charles Johnston : *Caste and Colour in Ancient India*. *Calcutta Review*, octobre, 1895. Les quatre castes officielles auraient été à l'origine quatre races, blanche, rouge, jaune et noire.

3. De fait, les deux mots sont synonymes et s'emploient tous deux dans le sens de caste ; pourtant *jāti* désigne une collectivité plus restreinte que *varṇa*. On sait que le sens propre de ce dernier est « couleur », et celui de l'autre « famille, gens ».

exactement dans la réalité. La théorie leur a prêté une unité et une cohésion factices, en transportant sur elles une législation qui n'était vraie et fondée que pour les *jâtis*. Et elle a pu le faire d'autant plus aisément, qu'elle avait un quasi modèle dans le *varna* des brahmanes. Ceux-ci, en effet, bien qu'ils ne soient jamais arrivés à ne former qu'une seule caste réelle, qu'ils aient été toujours divisés en un grand nombre de fragments séparés entre eux par des barrières aussi rigides que celles qui les séparaient du reste de la communauté, étaient cependant parvenus de bonne heure à une cohésion suffisante pour donner du moins l'illusion de l'unité. C'est sur ce *varna* des brahmanes qu'ont été modelés les trois autres et, une fois le système ainsi constitué, il n'a plus fallu un grand effort d'imagination pour y faire rentrer certains éléments irréductibles à ceux-ci, à l'aide de la théorie des castes mêlées. C'est donc d'une confusion en partie voulue, mais en partie aussi fort naturelle, entre deux réalités également anciennes, les *varna* et les *jâtis*, qu'est sortie la théorie officielle et artificielle des castes. Il va sans dire que, une fois créée, la théorie, à son tour, a puissamment réagi sur la réalité. A tout le moins, elle lui a donné une sanction supérieure, religieuse et légale ; elle a ainsi assuré la survivance de faits sociaux très archaïques et qui, partout ailleurs, ont depuis longtemps disparu.

---

J. D. B. GRIBBLE. *A History of the Deccan*. London, Luzac and Co. 1896. — 1 vol. gr. in-8°, pp. iv-406.

(*Revue critique*, 19 octobre 1896).

[232] L'ouvrage de M. Gribble, dont nous n'avons encore que le premier volume, aurait dû être intitulé : « Annales des dynasties musulmanes du Dékhan » ; car, en réalité, il ne donne que cela. L'auteur avait certainement le droit de choisir et de délimiter son sujet à sa convenance, mais non celui de donner au livre un titre inexact. Il ne devait pas dire non plus qu'avant la période choisie par lui, le Dékhan n'avait pas d'histoire. La proposition

n'est vraie qu'en ce qui concerne le détail, pittoresque et biographique, de l'histoire politique. Mais nous avons les cadres de cette histoire, ce qui est déjà beaucoup, quand il s'agit d'une région de l'Asie, notamment d'une région de l'Inde, et, pour certaines parties de l'histoire générale, les données sont même abondantes, sans être, il est vrai, suffisamment précises. D'ailleurs, même pour la période musulmane, M. G. ne sort guère de l'histoire politique : succession des dynasties et des souverains, guerres, intrigues de palais et de harem. Ni les conditions géographiques, ethnologiques, économiques de cette histoire, ni l'histoire des idées, des mœurs, des croyances, des institutions, de l'art et de la culture en général n'ont été sérieusement traitées et, sauf quelques descriptions occasionnelles ou des réflexions d'une généralité beaucoup trop vague, le lecteur n'apprend à peu près rien des neuf dixièmes de la population, qui ont continué de vivre de leur vie propre sous la mince couche des conquérants. M. G. n'est pas un philologue, on s'en aperçoit aisément à ses transcriptions sanscrites, arabo-persanes et même latines<sup>1</sup>, et il n'a pu faire usage que de sources traduites. Mais il réside dans le pays, à Haidarâbâd, et il aurait dû, ce semble, sur tous ces points, nous donner mieux que des descriptions de seconde main et un choix de phototypies<sup>2</sup>, s'il s'était proposé d'écrire une véritable histoire de Dêkhan sous la domination musulmane.

Mais, ces réserves une fois faites, je suis heureux de reconnaître que M. G. s'est très bien acquitté de la tâche plus modeste (tâche qu'il revendique du reste expressément dans sa préface) de nous donner, à défaut d'une histoire complète, de simples annales. Et, en ceci, il fait une œuvre éminemment utile; car, tel qu'il est, le livre comble une lacune. Par Dêkhan, M. G. entend la partie du plateau central de la péninsule [253] qui s'étend entre les deux chaînes côtières des Ghâts, depuis la Tapti au nord, jus-

1. Par exemple, pp. 24 et 61, *Vidhyanağara* « the city of learning », pour *Vidyanağara*. L'étymologie qui dérive *Dakkhin* de *Daṇḍaka*, p. 11, n'aurait pas dû être même mentionnée. Pour les transcriptions arabo-persanes, l'auteur paraît avoir été à la merci de ses informants : elles varient parfois sur la même page. Cf. encore p. 29 : *panes et circenses*. P. 19, l. 19, le lecteur doit s'imaginer qu'Aurangzèbe vivait en 1530.

2. Parmi ces phototypies, il y en a quelques-unes de fort médiocres. Plusieurs sont sans aucune indication, de sorte que le lecteur, s'il ne les connaît pas déjà ailleurs, ne sait pas ce qu'elles représentent. Ces petites négligences sont d'autant plus regrettables que l'exécution matérielle du volume est excellente.

qu'à la Krishnâ au sud. Comme sources, il a surtout utilisé le *Ferishta* de Scott, les historiens musulmans de la collection Elliot et Dowson, et les *Gazetteers* de Bombay et de Madras. Le récit commence avec la première expédition des musulmans de Delhi au sud de la Tapti, sous Alâu'd-din en 1294, les guerres qui amenèrent successivement la chute des États hindous de Devagiri et de Varangal, et la fondation du royaume hindou de Vijayanagara<sup>1</sup>. La conquête aboutit à la révolte, comme toujours, et à la fondation, en 1347, de la dynastie des sultans Bâhmanî de Kulbarga et Bidar. Les annales de ce premier État musulman forment Part I. — Part II comprend celles des cinq royaumes en lesquels il se démembra vers la fin du xv<sup>e</sup> siècle : les dynasties Barid Shâhi de Bidar, 1492-1609; Adil Shâhi de Bijâpur, 1489-1686; Nizâm Shâhi d'Ahmadnagar, 1489-1599; Imâd Shâhi d'Ellichpur, 1484-1572, et Qutb Shâhi de Golkonda, 1518-1686; ainsi que la chute finale du royaume hindou de Vijayanagara et les premiers progrès de la puissance mahratte. Sur les Mahrattes, l'auteur ne donne que le nécessaire et renvoie pour le reste au célèbre ouvrage de Grant Duff. — Part III retrace les dernières luttes d'Aurangzèbe, dans lesquelles s'épuisèrent les forces de l'empire de Delhi, la décadence irrémédiable de cet empire sous ses successeurs et la fondation, en 1723, de la dynastie des Nizâm de Haidarâbâd. L'histoire de cette dynastie, qui représente seule encore la domination musulmane dans le Dékhan, fera l'objet du deuxième volume. Il faut espérer que l'auteur y joindra un Index absolument nécessaire. Celui-ci n'a pas même une table des matières.

---

## Deux chapitres du Saurapurâna

*Mélanges Charles de Harlez (1896).*

Parmi [12] les sectes qui relient le vishnouisme contemporain à celui du Mahâbhârata et des Bhâgavatas des premiers siècles,

1. Le récit de cette fondation qui est donné au chapitre III, p. 24, et qui n'est qu'un roman, est accompagné de cette étrange note : « For another and more reliable account see chap. VII. » Il est évident que, dans l'intervalle d'un chapitre à l'autre, M. G. a pris connaissance des *Dynasties of Southern India* de M. Sewell, d'où il a tiré, en y ajoutant quelques erreurs, une relation plus exacte. Mais pourquoi a-t-il gardé la première ?

parmi celles du moins dont l'origine est à peu près datée et se rattache encore pour nous à une personnalité distincte, une des plus anciennes est celle des Madhvâcâryas. Elle tire son nom de celui de son fondateur et premier *âcârya* ou docteur, un brâhmane du Deccan, du nom de Madhva ou Madhu, que la légende de la secte fait naître en Tuluva <sup>1</sup>, sur la côte de Malabar. Aujourd'hui encore, c'est là que sont le centre de la secte et ses huit sanctuaires principaux, et que, dans le *matha* ou monastère d'Udipi établi par le fondateur lui-même, un peu au nord de Mangalore, réside le guru suprême de l'ordre. D'après la liste de ces dignitaires <sup>2</sup>, conservée par la secte et qui paraît mériter confiance, Madhva aurait vécu de 1118 à 1198 A. D. Après de longs voyages de propagande et de controverse, arrivé à l'âge avancé de 80 ans, il remit la direction de l'ordre à Padmanâbha, le premier de ses disciples et se retira aux sources du Gange, à Badarikâ dans l'Himâlaya, où il vit encore, selon la légende, auprès de Vyâsa, l'arrangeur des Vedas et l'auteur des Vedântasûtras, du Mahâbhârata et des Purâṇas.

Les communautés des Madhvâcâryas sont particulières au sud de l'Inde ; on ne les rencontre pas au nord des monts Vindhya. Elles se composent [13] de laïcs et de religieux : ceux-ci, les *gurus* ou pères spirituels, font dès leur noviciat vœu de renoncement et de célibat. Enfin, comme toutes les anciennes sectes lettrées, les Madhvâcâryas se présentent sous le double aspect d'une école philosophique et d'une secte religieuse. Comme religion pratique et populaire, ils professent le vishnouisme, sans exclure toutefois de leurs sanctuaires les images de Çiva, qui, pour eux, est le premier serviteur de Vishṇu, du dieu suprême. Comme école philosophique, ils forment l'extrême gauche du Vedânta, et c'est de ce chef surtout qu'ils n'ont jamais cessé, malgré leur faiblesse numérique, d'occuper une grande place dans la spéculation hindoue. Comme tous les Vedântistes, ils reconnaissent en effet pour leur autorité immédiate les Vedânta ou Brahma-sûtras, et ils ont même réussi à faire accepter par l'usage le titre qu'ils réclament pour leur doctrine, celui de *Brahmasaṃpradâya*, « la (vraie) tradition concernant le brahman ». Mais contrairement à l'*advaitavâda*, le monisme de Çaṅkara, qui déclare qu'il n'y a de vraiment réel que le *brahman*, l'absolu, et

1. Répond au district actuel de *South Kanara* de la présidence de Madras.

2. Satyaviratîrtha, le 35<sup>e</sup> guru, était vivant en 1882.

qu'en dehors de lui toute distinction n'est qu'apparence vaine, ils professent, en le tirant des mêmes textes, le *dvaitavâda*, la doctrine de la dualité ou de la distinction qui maintient la réalité distincte du monde et des êtres individuels. Madhva lui-même avait commencé par être un *advaitavâdin*, comme le reconnaît la tradition, et, comme paraît le prouver la finale *tîrtha* d'un de ses surnoms, Ânandatîrtha, finale qui est aussi celle du nom de tous ses successeurs, il a probablement appartenu à l'une des dix branches de l'ordre des Daçanâmins fondé par Çankara, celle dont les membres ajoutent à leur nom cette même finale de *tîrtha*. Son œuvre a donc bien été une réaction contre la doctrine alors prépondérante et, dans cette œuvre, il avait eu des prédécesseurs. L'idéalisme absolu de Çankara et son corollaire, la doctrine de la Mâyâ, de l'illusion, ne s'accordaient pas bien avec les dévotions sectaires, soit çivaïtes, soit vishnouïtes ; ils n'avaient pas non plus toujours prévalu dans l'école. Le vieux commentaire sur les Vedântasûtras, maintenant perdu, de Bodhâyana ne les reconnaissait pas, et, un siècle environ avant Madhva, un autre chef d'école et de secte, originaire comme lui du sud de l'Inde, Râmânûja [14], les avait combattus et avait maintenu une certaine réalité, imparfaite et temporaire, du monde et des êtres finis. Mais la contradiction de Madhva fut bien autrement radicale : ses affirmations, difficiles à concilier avec le Vedânta, équivalent presque à celles du Sâñkhya, et, pour lui, les sectateurs de Çankara ne sont que des bouddhistes, c'est-à-dire des nihilistes, déguisés. Malgré cette opposition fondamentale et par suite de circonstances qui nous échappent, l'ordre n'en a pas moins vécu en de bons rapports avec quelques-uns du moins de ces adversaires. C'est ainsi que, jusqu'à nos jours, les gurus d'Udipi ont maintenu certains rapports d'affiliation avec ceux du grand monastère de Çriñgiri en Mysore<sup>1</sup>, qui sont çivaïtes et les successeurs directs de Çankara, tandis qu'ils traitent d'excommuniés et d'hérétiques les sectateurs de Râmânûja, qui sont pourtant vishnouïtes comme eux et dont les doctrines se rapprochent beaucoup des leurs. De pareils compromis ne sont pas rares dans l'histoire encore fort embrouillée des sectes hindoues.

Pour de plus amples détails sur les doctrines de Madhva, sur sa secte, sa biographie et ses œuvres<sup>2</sup>, on pourra consulter *Sarvadar-*

1. Le monastère illustré par Sâyaņa.

2. Au nombre de 37, parmi lesquelles des commentaires sur les trois sources principales du Vedânta, les Upanishads, la Bhagavadgîtâ et les Vedântasûtras, commen-

*çanasamgraha*, chapitre V ; les *Select Works* de H. H. WILSON, I, p. 139 ; les *Reports on the search for sanskrit MSS.* de K. G. BHANDARKAR : celui de 1882-1883, pp. 16 et 202, et celui de 1883-1884, p. 74. Ces notices sont faites d'après les traditions et les livres de la secte ; le *factum* qui va suivre provient de ses adversaires. Je l'emprunte au *Saurapurâna*, dont une bonne édition a paru en 1889, à Poona, dans la collection intitulée *Ânandâçrama Sanskrit series*.

Le Saurapurâna, qui n'a de solaire que ce titre et la mention tout épisodique qu'il a été révélé à l'origine par Sûrya, le Soleil, appartient au çivaïsme intransigeant ; Vishnu est le *kimkara*, l'exécuteur des ordres de Çiva, c'est le credo qui revient à satiété d'un bout à l'autre du poème. Cela [13] ne l'empêche pas d'être compté comme un *upapurâna*, ou purâna secondaire, comme une sorte de supplément du *Brahmapurâna* qui, lui, est vishnouite et est aussi désigné quelquefois sous le titre de Saurapurâna. Ce fait montre bien, après beaucoup d'autres, dans quel état de syncretisme vraiment chaotique toute cette littérature nous est parvenue. L'acte d'accusation contre les Madhvâcâryas, introduit sous forme de prophétie, fait partie de trois chapitres, XXXVIII-XL, spécialement dirigés contre les vaishnavas, les faux vaishnavas, et que ceux-ci suppriment dans leurs manuscrits du Saurapurâna, bien qu'au fond ces chapitres ne leur soient pas plus hostiles que le reste de l'ouvrage. Cette omission n'est pas une raison suffisante pour en suspecter l'authenticité. Le fait même que le chapitre XL n'est guère qu'une répétition du précédent, n'est pas plus probant en ce sens, tant la composition du livre est lâche et décousue. L'interpolation ne serait certaine que si l'on pouvait démontrer que la masse de l'ouvrage est antérieure au XII<sup>e</sup> siècle et, ceci, nous ne le pouvons pas. On trouve bien le Saura ou l'Âditya-purâna cité comme autorité dans beaucoup de livres, entre autres dans le *Caturvargacintâmaṇi* de Hemâdri, qui est du XIII<sup>e</sup> siècle. Mais il est certain qu'il y a eu plusieurs ouvrages de ce titre et, tant que ces citations n'auront pas été vérifiées dans notre texte, elles ne sauraient être invoquées comme preuves. Tout ce qu'il est permis d'affirmer, c'est que ces chapitres sont notablement postérieurs aux dernières années du XII<sup>e</sup> siècle : ils n'ont plus que des

taires dont la composition est imposée par la tradition à tout vedântiste qui prétend au rôle de réformateur et de chef d'école.

informations vagues sur les origines de la secte, et ils possèdent quelques données sur sa propagation ultérieure. On n'entrevoit pas mieux quelles raisons particulières ont pu désigner justement les Madhvâcâryas à la haine du rédacteur de ces morceaux. A en juger par les *mâhâtmyas* contenus dans l'ouvrage et qui se rapportent surtout aux sanctuaires çivaïtes de Bénarès, le Saurapurâna appartiendrait plutôt au nord de l'Inde, où la secte n'a jamais pénétré.

Comme source d'information, cette haineuse satire est nulle. Les objections de doctrine sont en grande partie fausses ou de simples lieux communs. Les données géographiques sont peu précises et ne paraissent s'accorder, ni avec la tradition des Madhvâcâryas, ni même entre [16] elles. Autant que le vague des expressions permet d'en juger, le berceau de la secte est placé ici dans la région orientale de la péninsule, tandis que la tradition le met sur la côte occidentale. De plus la propagation est représentée, une première fois, comme s'étant faite du nord au sud, et, une seconde fois, comme ayant eu lieu dans le sens inverse. On trouvera relevées dans les notes les principales de ces divergences et contradictions. Le seul intérêt que présentent ces morceaux vient de la rareté, dans les Purânas, de factums semblables, s'attaquant aussi directement à des faits modernes, et aussi de l'âpreté sectaire qu'ils respirent. Sous ce rapport du moins, ils constituent un témoignage immédiat et authentique.

## CHAPITRE XXXVIII

1-96. Jadis, sous le saint roi Pratardana, la religion et la piété fleurissaient sur la terre. Il n'y avait ni hérétiques, ni mécréants. Aussi les enfers se dépeuplaient-ils ; les damnés et les démons eux-mêmes se convertissaient et allaient au ciel. Yama, le roi des enfers, étant venu se plaindre auprès des dieux de la désertion de son empire, ceux-ci, sur le conseil de leur guru Brihaspati, décident un Kîṃnara <sup>1</sup> à descendre sur la terre et à pervertir les hommes. Déguisé en docteur vaishṇava et s'entourant de disciples, le Kîṃnara répand la fausse doctrine que Çiva n'est que le serviteur de Vishṇu, et vient la prêcher en présence même du roi Pratardana. Celui-ci n'ose châtier un religieux, mais il assemblera les brahmanes pour le confondre.

## CHAPITRE XXXIX

1-36. Mais Kall, le démon de la discorde, pénètre dans l'assemblée qui, aussitôt, se divise : une partie embrasse la fausse doctrine, et l'hérésie se

1. Génies ayant une tête de cheval.

répand sur la terre : la vertu et la piété diminuent, et les enfers se repeuplent. Cependant Vishnu dormait, ignorant de ces sacrilèges. Effrayé par de terribles prodiges, il se rend avec Lakshmi, son épouse, auprès de son maître Çiva, où viennent aussi les autres dieux, et, tous ensemble, ils vont trouver le roi Pratardana. Les dieux informent Çiva de ce qui s'est passé : le roi, qui sait maintenant à qui il a affaire, coupe séance tenante la tête au Kimnara, à tous ses partisans, y compris leurs chevaux et leur bétail. « Et personne n'empêcha le roi aux pieuses pensées. » Çiva le calme pourtant et recolle tout ce qu'il vient de casser : auront [17] une tête de cheval, ceux qui ont insulté Çiva de la bouche ; un corps de cheval, ceux qui l'ont insulté de leurs gestes et postures <sup>1</sup>.

37. Brahmâ dit : Ainsi donc ces choses se sont passées aujourd'hui, sous le règne de ce saint roi. Je vais vous dire maintenant ce qui arrivera un jour : écoutez-moi attentivement.

Quand le cruel Kaliyuga <sup>2</sup> sera venu, quand la surface de la terre sera toute occupée par les Mlecchas <sup>3</sup>, viendront des hommes vils, déchus de toute bonne coutume.

Alors, au milieu du pays Ândhra <sup>4</sup>, il y aura un misérable brahmane (originaire) de la région méridionale <sup>5</sup>, qui sera l'amant d'une veuve brâhmani <sup>6</sup>.

1. Les *mudrâs*, gestes et postures usités pendant la prière et qui varient selon les sectes. Il semble que ce soit là un fragment de légende rendant compte de la forme hybride des Kimnaras.

2. L'âge de la discorde, l'époque actuelle du monde, qui a commencé en 3102 avant J.-C.

3. Les étrangers, les barbares.

4. *Ândhrîdeça*, ce qui, à première vue, signifierait « le pays des femmes Ândhras ». Celles-ci ont, en effet, une mauvaise réputation, comme on le voit par exemple par le *Kâmasûtra*, ch. X, XI, XXVII. Mais il est plus probable qu'il faut entendre « le pays de la langue Ândhra ». Chez Kumârilla Bhaṭṭa, l'*Ândhrabhâshâ* correspond aux langues dravidiennes du nord, particulièrement au Telugu, qui se parle au nord de Madras, et s'oppose à la *Drâviḍabhâshâ*, le Tamoul, qui se parle au sud. Et cette indication s'accorde bien avec la plupart des données, qui placent le pays des Ândhras dans le bassin inférieur et moyen de la Godâvari et l'identifient avec la portion nord-est de la présidence de Madras et une partie des États du Nizam. En tout cas le Saurapurâna s'éloigne ici beaucoup de la tradition des Madhvâcâryas, qui place le berceau de la secte en pays Tuluva, sur la côte ouest. L'ancien empire des Ândhras s'était bien étendu jusque-là ; mais c'étaient là de vieux souvenirs depuis longtemps éteints au XIII<sup>e</sup> siècle.

5. *Dakshinâtya*, expression vague, qui peut désigner tout homme né au sud des monts Vindhya. Dans un sens plus restreint, elle désigne un habitant du plateau qui s'étend au sud de ces montagnes jusqu'à la Kriṣṇâ. Le pays Ândhra en est la portion orientale.

6. La naissance illégitime ou irrégulière fait partie des lieux communs de la polémique sectaire. Il y a des histoires semblables sur la plupart des personnages marquants de l'hindouisme. Le bâtarde d'une veuve est, de ce seul fait, un excommunié. D'après la tradition des Madhvâcâryas, le père du fondateur se serait appelé Madhiga Bhaṭṭa.

40. Et du crime de cet exécrable brahmane naîtra un fils (lui encore) innocent qui, forcément, cherchera à se distinguer et sera zélé pour l'étude.

Il ira saluer l'âcârya Padmapâduka<sup>1</sup>, l'excellent maître du Vedânta et connaisseur de la tradition Advaita, et lui adressera sa requête :

« Seigneur, je suis le brâhmane Madhuçarman<sup>2</sup>. Enseigne-moi, vénérable; enseigne-moi tout le çâstra<sup>3</sup> du Vedânta, vénérable guru. »

[18] Et l'âcârya, qui est la bonté même, voyant cette grande modestie, daignera, plein d'une tendre affection, faire de lui le premier de ses disciples.

Ensuite, de jour en jour, (le disciple) lui témoignera son dévouement, et le guru, de plus en plus satisfait, lui communiquera toute la doctrine.

45. Un jour pourtant le guru le surprendra s'appêtant à prendre sa nourriture sans avoir fait l'ablution, le sandhya<sup>4</sup> et les autres pratiques, en pleine rupture de ses devoirs quotidiens.

Interrogé sur le fait par le guru, le bâtard de la veuve<sup>5</sup> répondra : « J'ai usé de la loi commune<sup>6</sup>, Seigneur. Pourquoi te fâches-tu ? »

Et l'âcârya dira : « Qui est ton père ? qui est ta mère ? » — « Mon père<sup>7</sup> est un brahmane, Seigneur, et ma mère une brâhmaṇi. »

— « Parle, qui est ton grand-père maternel ? suivant quel mode<sup>8</sup> ta mère a-t-elle été épousée ? où a-t-elle été accordée ? Dis vite la vérité, sinon,

« Je te réduirai en cendre, toi qui es déchu du lustre brahmanique. » Ainsi interpellé (le disciple) avouera tout selon la vérité.

50. Et l'âcârya alors le maudira : « Que notre siddhânta<sup>9</sup> ne se manifeste jamais (à toi); sois stupide désormais pour le siddhânta dans la doctrine Advaita. »

— « Comment, ma fidélité à te servir sera donc sans fruits ? dis, vénérable. » A ces plaintes et à beaucoup d'autres du (disciple),

Le maître répondra : « Tu saisis le pûrvapaksha<sup>9</sup> ; pour le siddhânta tu seras absolument aveugle. Ma parole ne saurait être vaine. »

1. D'après les Madhvâcâryas, le guru de leur fondateur aurait été Acyutapreksha. L'un des noms n'exclut pas l'autre, car tous ces personnages en ont plusieurs. Parmi les disciples de Çâṅkara, il y a eu un Padmapâda, et il se pourrait que la confusion de ce nom avec celui de Padmapâduka ait été l'origine d'une tradition qui fait de Madhvâcârya l'arrière-disciple, ou même le disciple immédiat de Çâṅkara.

2. Çarman est une finale qui peut s'ajouter au nom de tout brahmane. La forme ordinaire du nom, dans les écrits de la secte, est Madhva ; on trouve aussi Mâdhva. Notre texte porte toujours Madhu, qui a peut-être été choisi à dessein, parce que c'est un nom du Printemps, un des suivants de l'Amour (cf. XL, 33 et 72) et celui aussi d'un démon. D'après les Madhvâcâryas, le fondateur se serait appelé Vâsudeva avant son initiation.

3. Corps de doctrine.

4. Oraison du matin et du soir.

5. Golaka.

6. Par opposition à celle du novice.

7. Lire dans le texte *tâto*.

8. On sait qu'il y en a huit.

9. L'exposition complète d'une opinion contient trois membres : 1° le pûrvapaksha

Ce Madhu donc n'aura d'yeux que pour le pûrvapaksha des çâstras et se mettra à fausser le Vedânta.

A mesure que (l'âge) Kali progressera, ô devas <sup>1</sup>, cette hérésie de l'ennemi de Çiva peu à peu grandira.

55. D'abord, du pays Drâviða <sup>2</sup>, elle se répandra lentement dans le Karṇâṭaka et dans le Tilaṅga <sup>3</sup>, sur les bords de la Godâvarî.

[19] Quand le Kaliyuga sera dans son plein, elle gagnera l'Aryâvarta <sup>4</sup>. Des hommes vils prêcheront le faux çâstra de la doctrine de la Mâyâ <sup>5</sup>.

Rien que pour les avoir aperçus, on devra se plonger dans l'eau tout habillé. Comme Vishṭi s'appelle aussi Bhadrâ <sup>6</sup>, comme Râhu se dit aussi Svabhânu <sup>7</sup>,

Comme celui qui n'est pas l'Unique a nom Hari <sup>8</sup>, ainsi ces (fourbes) se diront asserteurs de vérités <sup>9</sup>. Détracteurs jurés du Yoga <sup>10</sup>, contempteurs de l'agnihotra <sup>11</sup>,

Ayant toujours à la bouche les Purâṇas et « ce qui est conforme au

ou la première thèse ; 2° l'aparapaksha ou les objections ; 3° le siddhânta ou la conclusion, qui seule fait autorité.

1. Les dieux, à qui s'adresse le discours de Brahmâ. Les versets 52, 53 et la première moitié de 54 ne se trouvent pas dans tous les manuscrits. Il y a évidemment quelque désordre ici, soit par omission, soit par addition ; car, jusqu'au verset 62, où la coupure est particulièrement choquante, les versets, tels qu'ils sont chiffrés, se terminent au demi-çloka.

2. Le Drâviḍadeça est le pays de la langue tamoule, l'extrême sud-est de la péninsule. Il est loin du pays Tuluva, où la tradition des Madhvâcâryas place le berceau de la secte et de son fondateur ; plus loin encore du pays des Ândhras, où le Sûryapurâṇa fait naître Madhu.

3. Le Karṇâṭaka, le pays de la langue canarèse, répond au Mysore et à la partie occidentale des États du Nizam. Le Tilaṅga, plus communément Teliṅga, le pays de la langue telugu, est la côte orientale, au nord du Drâviða, jusqu'aux frontières d'Orissa. La partie nord du Karṇâṭaka et du Tilaṅga est le pays des Ândhras du verset 39.

4. L'Inde du nord, entre l'Himâlaya et les Vindhya. Les communautés des Madhvâcâryas ne paraissent pas s'y être jamais établies à demeure.

5. L'illusion. La doctrine de la Mâyâ consiste à nier la réalité du monde et des êtres contingents. Elle est portée à son maximum précisément par les Advaitins, que le Sûryapurâṇa prétend représenter, et le reproche est pour le moins singulier.

6. Vishṭi, le 7<sup>me</sup> karaṇa ou demi-jour lunaire de la quinzaine, qui passe pour funeste, est appelée par euphémisme Bhadrâ, la Propice.

7. Râhu, le démon de l'éclipse, dont le surnom de Svabhânu signifie « lumière du ciel ».

8. Aneke, que je prends comme locatif, me paraît désigner Vishṇu, qui selon les çâivas, n'est pas l'Unique, puisqu'il a Çiva pour supérieur et d'autres dieux pour égaux. C'est donc à tort qu'on l'appelle Hari, comme Çiva et le soleil qui, eux, sont des êtres uniques.

9. Tattvavâdin.

10. Le système de ce nom ou, en général, la dévotion mystique.

11. Le sacrifice journalier que doit célébrer tout brahmane. Les gurus des Madhvâcâryas s'en déclarent affranchis. Mais c'est là un privilège commun à tous les samnyâsins, à tous ceux qui ont fait vœu de renoncement absolu, qu'ils soient çâivas ou vaiṣṇavas.

Vedânta <sup>4</sup>, » hommes par l'apparence seulement, sûrement destinés à l'enfer,

60. Et avec qui il suffira de converser pour déchoir du lustre brahmanique. Mieux vaut un bouddhiste, un jaina, ou un kâpâlîka <sup>2</sup>.

C'est ouvertement (du moins) qu'ils nient l'autorité du Veda. Mais ceux-ci ! (Tel) affirme l'autorité du Veda, se donnant pour ce qu'il n'est pas : un connaisseur du Veda.

62. (Tel autre) professe Dieu <sup>3</sup> en paroles, et n'est en réalité qu'un misérable athée.

[20] Le Sûta <sup>4</sup> dit : Après quoi, tous <sup>5</sup> partiront comme ils étaient venus. Et le saint roi Pratardana, ayant débarrassé son royaume de toute épine,

63. (Arrivé) à la fin de sa vie, obtint la délivrance suprême qui consiste dans la non-dualité <sup>6</sup>. Ensuite ce (Madhu) aura des disciples nombreux :

Samnyâsins <sup>7</sup> par l'habit seulement, faisant en réalité leurs propres affaires, s'employant au service des rois, pleins de déguisements, adonnés aussi à des dévotions impures <sup>8</sup>,

65. Ayant commerce avec des femmes qu'il est interdit d'approcher, mangeant et buvant ce qu'il est défendu de manger et de boire, les uns se livrant à toutes les jouissances,

Allant en char, recherchant avidement le service des rois, se plaisant à ravalier l'Advaita, tout fiers de leurs livres secrets.

Quant au siddhânta des autres écoles, ils ne le connaissent <sup>9</sup> pas tel qu'il est ; car ils n'étudieront rien qu'avec la pensée d'y trouver faute, dans le Kaliyuga.

S'il faut proscrire jusqu'aux noms des autres dieux <sup>10</sup>, comment se

1. Comme toutes les sectes, les Madhvâcâryas reconnaissent l'autorité de certains Purânas. Ils divisent de plus la littérature en « ce qui est conforme au Vedânta » et en « ce qui n'est pas conforme », acceptant la première catégorie et rejetant la seconde.

2. Sectaires çaïvas, mais considérés ici comme impurs. On se détestait entre frères.

3. *Îçvara*, le Dieu personnel, providence et démiurge. Vaishnavas et çaïvas l'affirment également, également aussi ils le nient plus ou moins, selon qu'ils sont plus ou moins logiques dans leur adhésion à la doctrine Advaita. Ce sont précisément les sectes admettant une certaine dualité, comme les Madhvâcâryas, qui sont le moins portées à le nier.

4. Lomaharshaṇa (ou, comme ici, Romaharshaṇa), de caste un Sâta, un conducteur de char ou écuyer, le principal interlocuteur du Saurapurâṇa, qu'il récite aux rishis réunis dans la forêt Naimisha.

5. Çiva, Brahmâ et les autres dieux, le roi Pratardana et ses suivants.

6. Ou, ce qui revient au même : « qui est le but suprême de la doctrine Advaita ». Il s'agit du *sâyujya*, de « l'absorption » en Çiva, l'être suprême et unique.

7. « Celui qui a tout déposé », qui a fait vœu de renoncement absolu.

8. *Kaulika*, désignation des sectateurs de la Çakti, de l'énergie femelle. Ils sont bien plus nombreux parmi les çaïvas que parmi les vaishnavas.

9. Le texte passe fréquemment du futur au présent. Parfois, comme ici, il mêle les deux temps dans la même phrase.

10. Les Madhvâcâryas sont au contraire très éclectiques dans leur panthéon.

fait-il alors que ces pervers récitent le Veda et prétendent le soumettre à la discussion <sup>1</sup> ?

Ils auront beau parcourir encore et encore les excellents traités de la Mimāṃsā <sup>2</sup>; ne poursuivant que leur propre intérêt, de tout cela ils ne saisiront que le pūrvapakṣa.

70. Quant à leur propre (opinion), ils ne la diront jamais, parce qu'elle manque de base ; mais (en vrais) plagiaires <sup>3</sup>, ils dénigreront les Hampas et les Paramahāṃsas <sup>4</sup>.

Le premier venu (un enfant) à peine né <sup>5</sup>, ils le tonsureront et en [21] feront un supérieur de maṭha <sup>6</sup>, quant à la robe brune du moins, ces hommes vils.

Gouverner un maṭha, servir (les grands), amasser des richesses, courtiser des femmes esclaves, brûler d'envie, (s'ils avouaient que ce sont là leurs mobiles, ils seraient vraiment et) par cinq fois asserteurs de vérités <sup>7</sup>.

« Le saṃsāra <sup>8</sup> est réalité », diront-ils, (se montrant) ainsi, il ne se pourrait plus, asserteurs de réalité. Ou bien encore : « Tout est un jeu de la Māyā », (se déclarant) ainsi asserteurs de l'unique Māyā.

La pure réalité <sup>9</sup>, il ne la connaissent pas, et ils enseignent que tout est réalité. En paroles seulement, en ce misérable âge Kali, ils seront asserteurs de réalités.

75. A mesure, brahmanes <sup>10</sup>, que, dans l'âge Kali, les méchants prévaudront, prévaudront aussi, dans la région du Nord <sup>11</sup>, ces faux vaiṣṇavas <sup>12</sup>.

A la seule vue d'un (de ces impies) proclamant l'égalité de Çiva <sup>13</sup>,

1. *Tarka*, terme qui peut s'entendre de tous les systèmes de philosophie. D'après ce qui précède et ce qui suit, il paraît désigner ici la casuistique liturgique de la Mimāṃsā.

2. Nom commun du système ritualiste de Jaimini et du système spéculatif du Vedānta, mais qui désigne plus spécialement le premier.

3. *Jāraja*, mot qui signifie à la fois bâtard et plagiaire. C'est ici le pendant du *parakīyena paṇḍitāh* de XL, 69.

4. Deux degrés de l'ordre ascétique.

5. Les Madhvācāryas recrutent en effet leur noviciat dès l'enfance, et ne regardent pas beaucoup à la caste.

6. Un maṭha est un collège ou couvent, où résident les gurus et les novices. La robe, ou plutôt l'écharpe brune est le vêtement des religieux.

7. *Tattvavādin*, qualification que revendiquent les Madhvācāryas. Le mot *tattva* réunit les sens de principe, entité, réalité, vérité.

8. Le cours des choses contingentes ou, comme le définit Leconte de Lisle :

Le tourbillon sans fin des apparences vaines.

Les Madhvācāryas en affirment la réalité. Le reproche suivant est faux.

9. L'absolu Çiva.

10. Çaunaka et les autres pīshis à qui le Sūta raconte le Purāṇa.

11. *Udici*, l'Hindoustan.

12. Par opposition avec les vrais, les purs vaiṣṇavas, ceux qui, d'après le Saurapurāṇa, tout en ayant une dévotion particulière à Viṣṇu, reconnaissent la suprématie de Çiva.

13. C'est-à-dire que quelque chose puisse être égal à Çiva.

croyant à cette égalité, acquiesçant à cette égalité, on devra aussitôt se baigner tout habillé.

Grâce à la voie qu'aura montrée Madhu, prévaudront ainsi dans l'âge Kali d'exécrables vaishnavas et, à leur suite, les Mlecchas, les Çûdras, les excommuniés.

C'est pourquoi, chefs des brahmanes, prêtez l'oreille à la glorification de l'époux de Pârvati; appliquez-vous sans cesse et sans jamais faiblir, à lui prouver votre dévotion.

## CHAPITRE XL

1-30. Après avoir célébré Çiva, dont Vishṇu et tous les dieux ne sont que les humbles serviteurs, le Sûta commence un nouveau récit. Çiva ayant réduit en cendre Kâma (l'Amour), la veuve de celui-ci, Rati (la Volupté), accompagnée du Printemps (Vasanta), de l'Égarement, du Mensonge, de l'Emportement [22] et des autres suivants de son mari, vient implorer Brahmâ, afin qu'il leur permette de ruiner sur la terre le culte de Çiva. Brahmâ leur déclare que, pour le moment, cela est impossible, mais qu'un jour viendra, dans l'âge Kali, où leur vengeance sera satisfaite.

31. Le Sûta dit : Alors donc, quand sera venu l'âge Kali, la ruine de toute religion, et que, avec ses Mlecchas, (comme un nouvel) Âne<sup>1</sup>, il opérera la dispersion des vaches des brahmanes,

Quand on n'entendra plus ni récitation du Veda, ni formules d'oblation; que tout sera plein de bouddhistes et de jainas; que le brahmane suivra la voie des Mlecchas, et que le Çûdra lèvera la main sur le brahmane,

Alors, printemps<sup>2</sup> funeste aux Karnâças, aux Tilangas<sup>3</sup> et à bien d'autres, un certain Madhu naîtra d'un brahmane au sein d'une veuve.

Et cet exécrable bâtard d'une veuve demandera à devenir le disciple du noble Padmapâduka, le zélé interprète du Vedânta.

35. Et quand il aura étudié tout le çâstra, rejetant ses observances quotidiennes, il se mettra à ergoter : « A quoi bon l'agnihotra, à quoi bon le sacrifice ? »

Le guru ayant surpris ces propos, « ce ne doit pas être un brahmane », pensera-t-il, et soupçonnant en lui quelque tare, il lui dira aussitôt :

Le guru dit : « Quelle est ta caste ? dis-moi la vérité, contemplateur du Veda. Tu renies l'acte saint issu, lui aussi, de Brahmâ; tu ne saurais être fils d'un brahmane<sup>4</sup>. »

1. *Khava*, âne, autre nom de Dhenuka, un démon qui, sous la forme d'un âne, troublait les pâturages de Vṛindâvana et fut tué par Kṛishṇa. Les vaches, au propre et au figuré, comme troupeaux et comme symbole du sacrifice, sont la subsistance des brahmanes.

2. *Vasanta*, comme Madhu, signifie printemps. Personnifié, il est un des suivants de Kâma et, d'après XL, 72, Madhu aurait été son incarnation.

3. Cf. XXXIX, 55.

4. Le brahmane et le sacrifice sont en quelque sorte frères, étant issus tous deux de Brahmâ.

Madhu dit : « Je suis né d'un brahmane et d'une brâhmani ; il n'en faut pas douter. Je te dis la vérité, non un mensonge. Comment pourrais-tu me maudire <sup>1</sup>, guru ? »

Le guru dit : « Ta mère, alors, par qui a-t-elle été donnée ? de qui était-elle fille ? quand, comment, à qui a-t-elle été donnée et suivant quel mode ? Réponds sur-le-champ ».

40. Madhu dit : « Ma mère était veuve, Seigneur ; elle devint enceinte des œuvres d'un pénitent brahmane : je suis le fruit de cet (amour). »

Le guru dit : « Puisque, par fraude, tu as appris de moi notre çâstra, pervers, que jamais la voie du siddhânta ne s'ouvre pour toi. »

[23] Madhu dit : « Il en sera ainsi, vénérable : ta parole ne saurait être vaine. Que le pûrvapaksha donc se manifeste et s'affermisse en mon cœur. »

Le guru dit : « Sois aveugle pour le siddhânta, et d'intelligence très subtile pour le pûrvapaksha seulement, et que méchants soient tes disciples.

Par folie privés du siddhânta, par avidité serviteurs des princes, par colère ne proférant que de durs propos, par imposture beaux de costume seulement,

45. Adonnés aux sophismes, ils ne sauront rien de tous les çâstras et iront dans les terribles enfers promptement et pour longtemps. »

Le Sûta dit : Ensuite, chargé de cette malédiction, le pervers Madhu fera une exposition des sûtras de Bâdarâyana <sup>2</sup>.

Et accepté comme l'âcârya Madhu dans la région méridionale, il sera grand dans l'âge Kali. Quant à ses disciples et arrière-disciples <sup>3</sup>, (on ne les verra) ni dans l'Âryavarta <sup>4</sup>, ni en Utkala <sup>5</sup>,

Ni en Gauḍa <sup>6</sup>, ni sur les bords du Gange. Sur les bords de la Godâvari et au milieu des forêts de la Narbudâ <sup>7</sup> ils trouveront accès (d'abord).

A mesure que la marche cruelle de Kali progressera, un petit nombre de ces sophistes apparaîtra çà et là dans le Mahârâshtra <sup>8</sup>.

1. Suivant la leçon *çapsyase* donnée dans l'errata et qui doit être fournie par les manuscrits ; car la *paçyase* du texte serait également bon.

2. Les Vedântasûtras. Deux commentaires composés par Madhva nous sont parvenus, dont l'un a été publié à Calcutta.

3. *Pratiçishya*, dans le sens de *praçishya* ou d'*upaçishya* (verset 51) : le mot, non relevé dans les lexiques, se trouve aussi dans le *Divyâvaddna*, p. 153.

4. Cf. XXXIX, 56.

5. La province d'Orissa, sur la côte sud du Bengale.

6. Le Bengale.

7. Nom moderne et non relevé jusqu'ici dans un texte sanscrit de la rivière sainte Narmadâ. *Narbuda* en serait régulièrement l'adjectif, comme *nârmada* l'est de *Narmadâ*. Mais, en admettant une assez forte anacoluthie, les versets 47-48 peuvent aussi se traduire : « Quant à ses disciples et arrière-disciples, ni dans l'Âryavarta, ... ni sur les bords du Gange, (ni) sur les rives de la Godâvari, ni au milieu des forêts de l'Arbuda, ils ne trouveront accès ». L'Arbuda est le mont Abu, la montagne sainte du Râjputâna.

8. Le pays des Mahrattes et de la langue Mârâthî, la moitié méridionale de la présidence de Bombay et la partie occidentale des États du Nizam.

30. Puis, dans un temps de grand malheur, troublé par de puissants Mlecchas, le pervers, en se déguisant, se procurera accès en divers lieux.

Après avoir étudié et avoir été samnyâsin pendant cinq années (seulement)<sup>1</sup>, cet (homme) à l'esprit faussé, entouré de disciples et de sous-disciples, professera sa doctrine sophistique<sup>2</sup>.

« Le saṃsâra est réalilé », affirme (ce docteur); « il ne faut pas le supprimer [24], car il tient ce qu'il promet ». Et c'est ainsi que cet asser-teur de faussetés est appelé asser-teur de réalités<sup>3</sup>.

« Cet ensemble de choses contingentes<sup>4</sup> » (affirme-t-il encore) » est trompeur et manifestement le produit de la Mâyâ<sup>5</sup> ». Et ainsi ces asser-teurs de réalités ne sont au fond que des asser-teurs de la Mâyâ.

L'excellent çâstra de Jaimini<sup>6</sup>, qui propage le karmakâṇḍa; l'excellent çâstra de Gautama<sup>7</sup>, qui établit (l'existence d') Îçvara;

35. La doctrine de Kapila<sup>8</sup>, qui enseigne la distinction du purusha et de la prakṛiti; le çâstra des Vaiçeshikas, qui établit (l'existence d') Îçvara;

Le Yogaçâstra de Patañjali qui, de l'aveu de tous, est un çâstra çaiava; le çâstra capital du Vedânta, qui enseigne l'Advaita;

Tous les Vedas avec leur six Aṅgas<sup>9</sup>, les Purâṇas, l'Îtihâsa<sup>10</sup>, la Smṛiti<sup>11</sup>, les Upapurâṇas<sup>12</sup> et les estimables Upasmṛitis<sup>13</sup>,

Tous ils proclament bien haut, pour toutes ces sciences, qu'elles se servent réciproquement de preuve, chacune selon sa spécialité, et qu'elles ont pour objet le bien des hommes.

Si aussi il s'y trouve quelque légère contradiction (apparente), il n'y a pas de contradiction en réalité. Tous ils déclarent que Maheçâna<sup>14</sup> est au-dessus de ce qu'il y a de plus haut.

1. Madhva paraît en effet avoir commencé son apostolat de bonne heure. D'après la tradition, il aurait reçu l'initiation et composé son commentaire sur la Bhagavad-gîtâ à l'âge de neuf ans. La mention de sous-disciples dès le début n'a non plus rien d'étrange. Il arrive fréquemment que des hommes âgés se groupent autour d'un jeune maître et lui amènent leurs propres disciples.

2. *Hetuvâda*.

3. *Tattvavâdin*. Pour *saṃsâra*, cf. XXXIX, 73.

4. *Prapañca*: c'est le *saṃsâra* considéré, non dans la durée, mais dans un moment donné.

5. Lire dans le texte: *mâyânirmita*.

6. La *Mimâṃsâ* proprement dite, qui enseigne l'application du *karmakâṇḍa*, la portion pratique, liturgique du Veda, tandis que le Vedânta a pour objet le *jñâna-kâṇḍa*, la portion spéculative.

7. Le *Nyâya*. Pour le terme technique *Îçvara*, cf. XXXIX, 62.

8. Le *Sâṅkhya*, qui professe la dualité radicale du *purusha*, l'âme, et de la *prakṛiti*, la matière.

9. Les six *Vedâṅgas* ou « membres du Veda », la phonétique, le rituel, la grammaire, l'étymologie, la métrique et l'astronomie.

10. Le *Mahâbhârata*.

11. En général, toute l'ancienne littérature non révélée; ici, dans un sens plus restreint, les livres du droit et de la coutume.

12. *Purâṇas* secondaires: le *Saurapurâṇa* en est un.

13. *Smṛitis* secondaires.

14. *Çiva*. Inutile de faire observer combien ces prétentions sont contraires à la vérité.

60. Mais telle n'est pas l'opinion de ces pervers qui, exclus de la voie du Veda proclamant pour leur âcârya ce Madhu, le fils de la veuve.  
Cet hypocrite, ce grand fourbe de Cârvăka<sup>1</sup> qui a nom Madhu se fera donc, ô brahmanes, dans l'âge Kali, le propagateur du mépris de Çiva.  
Se tenir en dehors du siddhânta par aveuglement, violer les çâstras par emportement, servir les princes par cupidité, par fraude tromper autrui, fréquenter [25] les prostituées par luxure, être docteur par sophistique<sup>2</sup>, ce seront là, brahmanes, dans l'âge Kali, leurs six façons d'enseigner la vérité<sup>3</sup>.  
D'un enfant de cinq ans ils feront un yati<sup>4</sup>; d'un bambin qu'ils auront peu à peu attiré à eux, ils feront un supérieur de maṭha, par amour pour l'or, les athées.
65. Du maṭha ils ne maintiendront que la transmission ininterrompue<sup>5</sup>, livrés (pour le reste) à leurs passions<sup>6</sup>, esclaves des jouissances et de tous les vices, adonnés à des amours serviles.  
Saṃnyâsins de nom seulement, (ils viendront) aux tirthas<sup>7</sup> montés sur des chars, avec des suivants, portés à dos d'hommes, sans la çikhâ<sup>8</sup> ni le cordon.  
Et embrassant leur parti, des laïcs<sup>9</sup> égarés afficheront le mépris de Çiva; dévorés par l'orgueilleuse illusion d'être des vaishṇavas, ils iront droit en enfer;  
Vaishṇavas, par le costume<sup>10</sup> seulement, brahmanes par le cordon seulement, docteurs par la violence seulement, savants par le sophisme seulement.  
Quelques-uns étudieront bien les çâstras, mais uniquement pour réussir à les corrompre, tenant caché le leur, paṇḍits<sup>11</sup> aux frais d'autrui.
- 70-74. Les suivants de Kâma consolent Rati. Ils lui promettent de se joindre à Vasanta, quand, dans l'âge Kali, il s'incarnera dans Madhu<sup>12</sup>, et de ruiner tous ensemble le culte de Çiva.

1. Les Cârvăkâs sont une secte de matérialistes purs.
2. *Hetuvâda*.
3. *Tattvavâdditâ*.
4. Un religieux.
5. *Pâramparya*, la succession de guru en guru, pour maintenir la perpétuité des honneurs et des profits.
6. *Abhirâgin*, non relevé dans les lexiques.
7. Lieux de pèlerinage.
8. Le toupet ou la touffe de cheveux nattés, dont le port varie suivant les sectes, et le cordon brahmanique. Comme saṃnyâsins, les gurus des Madhvâcâryas s'affranchissent en effet de ces particularités de costume.
9. *Grihastha*.
10. Par costume il faut entendre surtout les marques qu'ils s'impriment sur le front et sur diverses parties du corps.
11. Docteurs.
12. Les Madhvâcâryas regardent leur fondateur comme une incarnation de Vâyu, le dieu du vent; leurs adversaires font de lui l'incarnation d'un Daitya, d'un démon.

EMILE SENART, membre de l'Institut : *Les Castes dans l'Inde. Les faits et le système*. Paris, Ernest Leroux, 1896, xxii-257 pages, in-12. (Fait partie de la *Bibliothèque de vulgarisation*, dans les *Annales du Musée Guimet*.)

(*Journal des Savants*, janvier 1897.)

J'ai [57] eu occasion à deux reprises déjà, dans la *Revue de l'histoire des religions* et dans la *Revue critique*<sup>1</sup>, de m'occuper de ce beau livre de M. Senart. Cela m'autorise, je pense, à être bref ici. Les nombreux ouvrages publiés sur les castes de l'Inde peuvent se diviser en deux groupes : 1° ceux qui en dressent la statistique ; 2° ceux où l'on se propose d'en expliquer la formation, généralement par l'action d'un très petit nombre de facteurs à une époque relativement récente. Celui de M. Senart ne ressemble ni aux uns ni aux autres. Il n'essaye pas de dénombrer et de décrire les castes : mais, à l'aide de faits bien choisis, il nous fait comprendre ce que c'est au juste qu'une caste : pour expliquer le régime, il tient compte de tous les facteurs qu'il nous est donné d'entrevoir, et il en cherche l'origine à une époque très lointaine, dans les coutumes les plus anciennes de la race. Son petit livre, qu'il présente modestement comme une simple esquisse, est en réalité ce qu'on a écrit de plus compréhensif et de plus pénétrant sur cette singulière institution.

Une des premières choses qu'on ait vues de l'Inde, c'est que les divisions innombrables dans lesquelles se fractionne la population hindoue se rattachent à quatre grandes castes, brahmanes, kshatriyas, vaïçyas et çûdras, rigoureusement unies, bien que répandues sur le pays entier, irréductibles et héréditaires. Mais, d'assez bonne heure aussi, on s'est aperçu que ces quatre grandes castes ne sont plus que des fictions légales : entre les groupes infiniment nombreux qui les composent il n'y a en réalité ni communauté d'origine, ni communauté d'organisation, ni communauté de profession, ni connubium, ni commensalité. Les vraies castes, aujourd'hui, sont ces groupes partiels, d'étendue beaucoup moindre,

1. Cf. *Œuvres*, t. II, p. 222 et ci-dessus, p. 302.

souvent très petite, qui constituent, en quelque sorte, le moule dans lequel est coulée toute la vie sociale de l'Inde. Et les faits du passé, bien interprétés, permettent de conclure qu'il en a été de même autrefois.

Mais, à côté des faits, nous trouvions dans le passé une théorie qui prétend les expliquer. [38] Suivant celle-ci, il n'y aurait eu d'abord que les quatre grandes castes et toutes les divisions sociales actuelles seraient le produit de mélanges successifs entre ces castes pures. La théorie est impossible à première vue et n'a jamais fait complètement illusion. Mais il restait à l'expliquer et à expliquer la caste elle-même. Voici, très sommairement, l'explication de M. Senart :

Les quatre grandes divisions représentent non des castes, mais des classes de la société aryenne primitive : prêtres, nobles, peuple et serfs. Mais ces classes elles-mêmes étaient divisées en un grand nombre de familles, de clans, de tribus, séparés par des barrières de rites et de coutumes analogues à celles qui séparaient les γένη, les *gentes*, les *sippen* des Aryas d'Occident. Quand les brahmanes furent arrivés à une certaine unité et que, dans une société plus avancée, où les classes étaient devenues plus nombreuses, ils furent amenés à codifier peu à peu les coutumes, ils conservèrent naturellement le cadre des anciennes classes, qui était consacré par le Veda, et, pour y faire entrer les nouvelles, généralisant peut-être un fait vrai dans certains cas, ils eurent recours à la fiction du mélange. C'était déjà attribuer à toutes ces choses une cohésion fictive qui n'était que le reflet de leur propre unité, fictive d'ailleurs elle-même et destinée à rester toujours imparfaite. C'était encore et surtout, en assimilant les classes à de grandes familles, rendre presque inévitable l'application, du moins théorique, à des divisions forcément plus ou moins flottantes, des restrictions et des barrières rigides qui, de temps immémorial, séparaient les groupes formés par le sang. C'est ce qui arriva en effet : la langue même consacra la confusion, et les termes pour classe et pour famille devinrent synonymes. Ainsi se forma le système des castes, fictif en majeure partie, mais qui, une fois formé, n'en réagit pas moins puissamment sur la réalité, et qui s'est perpétué dans l'Inde parce qu'il ne s'y est pas usé, comme ailleurs, aux conflits d'une vie politique plus intense. Les classes en fournirent le cadre, cadre infiniment flexible et élastique, où rentrèrent peu à peu les distinctions de toutes sortes, ethniques, religieuses, pro-

fessionnelles : mais le type même sur lequel elles durent toutes se modeler est le groupe formé par le sang, et la législation qui les régit n'est que le prolongement et le développement du vieux droit familial aryen. Ce dernier point, comme tout ce qui touche aux origines, est le plus difficile à établir par des textes positifs. Mais il faut lui reconnaître une haute probabilité ; car les conceptions qui sont à la base de la caste sont de celles qui ne s'inventent pas, ce semble, à une époque tardive et doivent appartenir au patrimoine le plus ancien d'une société.

### Découvertes récentes de M. le D<sup>r</sup> Führer au Népal.

(*Journal des Savants*, janvier 1897.)

[63] Kapilavastu, la ville des Çâkyas et la patrie du Buddha, a été cherchée et même trouvée en bien des lieux. Les sceptiques, d'autre part, ont toujours pensé que, en un certain sens du moins, on ne la trouverait jamais. Les récits qui la concernent, elle et son peuple, sont fabuleux et le nom même est plein d'affinités suspectes. « La demeure brillante » ou « la demeure crépusculaire », selon qu'on fait dominer le clair ou le foncé dans *kapila*, qui signifie brun-rouge, évoquent toutes deux la cité aérienne d'où sort le héros solaire. M. Senart est pour la première interprétation<sup>1</sup>. M. Kern préfère la seconde : pour lui, Kapilavastu est le *Nifelheim* des légendes germaniques et les Çâkyas sont les *Nibelungen*<sup>2</sup>. M. Weber ne va pas jusqu'au mythe, il s'arrête à l'allégorie : le Buddha naissant dans « la cité de Kapila », le fondateur réputé de la doctrine Sâṅkhya, symbolise le bouddhisme sortant du Sâṅkhya<sup>3</sup>. Cependant cette cité imaginaire avait, à n'en pas douter, été localisée quelque part sur terre : pendant des siècles, les pèlerins y avaient afflué et nous avons de longues listes des monuments qu'y avait accumulés la piété des fidèles. Malheureusement ce

1. *Essai sur la légende du Buddha*, 2<sup>e</sup> éd., p. 326.

2. *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië*, t. I, pp. 201, 247.

3. *Indische Literaturgeschichte*, 2<sup>e</sup> éd., p. 303.

substitut même demeurait insaisissable : chaque fois qu'on avait cru le tenir, il s'était dérobé.

Les plus anciens textes pâlis ne donnent sur le site de la patrie du Buddha que des renseignements très vagues : ils la placent « chez les Kosalas, sur le flanc de l'Himavant<sup>1</sup> ». Et, selon la remarque déjà faite par Burnouf, [66] les écrits du Nord ne sont guère plus explicites<sup>2</sup>. Ce n'est que dans les relations des pèlerins chinois, dans celle de Fa-Hian, de la fin du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, et dans celle de Hiouen-Thsang, de la première moitié du VII<sup>e</sup>, qu'on trouve de véritables itinéraires, avec des indications de distance et d'orientation, indications sans doute tout approximatives, souvent peu concordantes, parfois manifestement inexactes et toujours difficiles à interpréter sur le terrain, mais qui déterminent du moins la région où doivent se faire les recherches. Klaproth en avait conclu que Kapilavastu a dû se trouver sur la Rohiṇī, près des montagnes qui séparent le district de Gorackpur du Népal<sup>3</sup>, et cette première détermination, dans sa prudente généralité, est encore celle qui s'écarte le moins de la réalité. Vivien de Saint-Martin, de même, s'était prononcé pour le voisinage de Gorackpur<sup>4</sup>. S'en tenant à l'orientation des voyageurs chinois, ils étaient pourtant, l'un et l'autre, trop descendus dans la plaine.

La découverte faite par le général Cunningham, dans sa campagne archéologique de 1862-63, des ruines de Çrāvastī à Sâhet-Mâhet ou Seṭ-Mahet sur la Raptī, à 12 milles anglais au nord-ouest de Balrampur, dans le district actuel de Gonda en Oudh<sup>5</sup>,

1. Par exemple : *Suttanipāta*, éd. Fausbell, p. 73, v. 422 ; *Himavantassa passato..... Kosalesu*. Dans les textes du Vinaya, *Kosalesu* est remplacé par la donnée plus restreinte *Sakkesu*, « chez les Çākya ». Le pays des Çākya est séparé de celui de leurs voisins, les Koliyas, par la Rohiṇī (*Theragāthā*, v. 529) : une rivière de ce nom se jette dans la Raptī, près de Gorackpur.

2. *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, p. 143. Le passage cité du *Divyāvādāna* (p. 548 de l'édition Cowell), qui reproduit certainement une ancienne tradition, ajoute : « sur le bord de la Bhāgrathi (un nom du Gange), non loin de l'ermitage du ṛṣi Kapila. » La dernière donnée est intéressante, parce qu'elle fait voir la signification qu'on cherchait dès lors dans le nom de la localité : quant à la première, on notera que le Kapilavastu récemment découvert est en effet sur le bord d'une Bangangā.

3. *Foe Koue Ki* (1836), p. 199.

4. *Voyages des pèlerins bouddhistes*, t. III (187), p. 356.

5. *Archæological Survey of India*, t. I (1871), p. 330. Cf. t. XI (1880), p. 78. — Des fouilles subséquentes ont été faites à Seṭ-Mahet en 1884-85, par M. W. Hoey (*Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Extra-number, 1892), et par M. Führer en 1886 (*Archæological Survey of India. New Series* t. I, 1889, p. 69). Mais l'exploration méthodique de ces vastes ruines est à peine commencée. Aucune des trois colonnes du roi Açoka mentionnées par Hiouen-Thsang n'a encore été retrouvée.

donna aux recherches une base plus précise. C'est de Çrâvastî, en effet, que Fa-Hian et, plus tard, Hiouen-Thsang étaient partis pour se rendre à Kapilavastu et qu'ils avaient atteint cette dernière ville après avoir cheminé vers le *sud-est* environ 84 milles<sup>1</sup>. Appliquant ces données, tenant compte aussi des sinuosités de [67] la route, le général Cunningham, sans visite préalable des lieux séduit par des ressemblances fortuites de noms<sup>2</sup>, désigna comme occupant l'emplacement de Kapilavastu une localité à l'extrémité du district de Basti, dans les North-Western Provinces, Nagar Khâs, situé entre la Rapti et le Gogra, distant à vol d'oiseau de 70 milles sud-est de Çrâvastî, de 25 milles est d'Oudh, l'ancienne Ayodhyâ, de 45 milles ouest de Gorackpur, et un peu plus au sud que ces deux dernières villes<sup>3</sup>. C'était s'écarter encore davantage des montagnes.

Malheureusement il n'y avait point de ruines à Nagar Khâs. Aussi quand, dans les campagnes de 1874-75 et de 1876-77, M. Carlleyle, l'un des assistants du général et un grand fabricant de romans archéologiques, vint explorer la région, dut-il chercher ailleurs. Ou plutôt, pour parler plus exactement, il avait commencé par là : *à priori*, sans même s'assurer d'abord qu'il n'y avait rien à Nagar Khâs<sup>4</sup>, il avait jeté son dévolu sur un *dih* ou monceau de ruines situé à 15 milles de là vers le nord-nord-ouest, auprès d'un *tâl* ou grand étang appelé le Bhuila tâl. Là il y avait des ruines, mais de l'espèce la plus commune, sans aucun vestige pouvant fournir une indication sérieuse. M. Carlleyle n'y découvre pas moins, non seulement Kapilavastu, mais tous les sites mémorables que les relations chinoises mentionnent dans les environs à 25 milles à la ronde<sup>5</sup>. Bien que les rapports dans lesquels M. Carlleyle a

1. Fa-Hian indique 12yojanas, soit 84 milles d'un point à l'autre (*Foë Koue Kî*, p. 192). Hiouen-Thsang donne plus vaguement : environ 500 li (un de ses chiffres de prédilection, soit 80 milles) jusqu'au royaume du Kapilavastu, auquel il assigne 600 milles de pourtour (*Voyages des pèlerins bouddhistes*, t. II, p. 309). — Le mille, ici et dans la suite, est le mille anglais de 1.609 mètres.

2. C'est ainsi que Nagar Khâs aurait conservé la finale de Kapilanagara, synonyme de Kapilavastu.

3. Dans le premier volume de l'*Archæological Survey*, qui est de 1871, cette identification de Kapilavastu, ainsi que celles des autres localités de cette partie de l'itinéraire des pèlerins chinois, n'est donnée que sur la carte qui accompagne le volume. Les identifications, avec la discussion à l'appui, avaient été publiées l'année précédente par le général, dans son *Ancient Geography of India*, p. 414 et suiv.

4. *Archæological Survey of India*, t. XII, p. 83.

5. *Archæological Survey of India*, t. XII (1879), p. 82 et suiv., et t. XXII (1885), p. 1 et suiv.

consigné ses découvertes fassent à la lecture l'effet d'une longue mystification, le général Cunningham, qui était venu visiter les travaux en 1875, eut la faiblesse, à deux reprises, en tête du volume de 1879 et de celui de 1885, de donner à ces conclusions l'autorité de son nom. Elles furent en général accueillies avec incrédulité et, quelques années après, M. Führer en montra l'inanité<sup>1</sup>. Mais, dans l'intervalle, elles avaient passé [68] dans plusieurs livres, entre autres dans la traduction anglaise des voyages de Fa-Hian et de Hiouen-Thsang par Beal (1884) et, de celle-ci, dans le Fa-Hian de Legge (1886).

La question en était là, moins avancée qu'au premier jour, quand, en mars 1895, le docteur Führer trouva près du hameau de Nigliva<sup>2</sup>, dans le Terāī népalais, une colonne portant une inscription du roi Açoka, sur l'existence de laquelle de vagues informations étaient parvenues depuis quelque temps en Europe, par l'intermédiaire de M. Burgess. La colonne était brisée en deux : la partie inférieure, encore en place et profondément enfouie dans le voisinage d'un stūpa, portait l'inscription en partie cachée sous le sol. Le fonctionnaire népalais du lieu ne voulant pas prendre sur lui d'autoriser des fouilles, et la saison étant trop avancée pour attendre des ordres de Katmandu, M. Führer dut remettre les travaux à la campagne suivante, dans laquelle il se promettait en outre de rechercher une deuxième colonne, dont l'existence lui était signalée dans le voisinage. Il se borna donc à prendre un estampage de la portion visible de l'inscription et l'envoya à M. Bühler, de l'Académie de Vienne et correspondant de l'Institut de France, qui, depuis plusieurs années, le guidait dans ses explorations et en avait régulièrement interprété et publié les principaux résultats. Et, avec sa diligence habituelle, M. Bühler communiqua aussitôt au monde savant la nouvelle de la trouvaille, ainsi que le déchiffrement et l'interprétation de l'inscription<sup>3</sup>. Celle-ci, heureusement,

1. *Archæological Survey of India, New Series*, t. I (1889), p. 68 et t. II (1891), pp. 218-223.

2. A 37 milles au nord-ouest de la station d'Uska du North-Bengal Railway, par 83° E. de Greenwich. Le Terāī est cette zone de terres basses et mal drainées, couverte d'épaisses forêts, qui, comme un immense fossé, longe le pied même de l'Himalaya népalais. Les montagnards y viennent faire paître leurs troupeaux dans les clairières pendant la saison froide. Mais, le restant de l'année, le Terāī n'est occupé que par la population très clairsemée des Thārus, les enfants du sol, seuls capables de résister à ses miasmes. Dans la saison chaude, un arrêt d'une seule nuit peut devenir mortel pour l'Européen.

3. Dans l'*Academy* du 27 avril 1895 et dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. IX, p. 175.

ne présentait dans ses quatre lignes que deux lacunes et, par un nouveau bonheur, il se trouve que ces lacunes peuvent être comblées maintenant d'une façon certaine, grâce à la toute récente découverte de M. Führer. Ainsi complétée, l'inscription dit<sup>1</sup> : « Le roi Piyadasi, cher aux Devas, quatorze années après son sacre, a augmenté pour la deuxième fois le stûpa du Buddha Koṇâkamana, et (vingt années) après son sacre, étant venu en personne, il a rendu hommage et a fait (ériger cette colonne de pierre). »

En [69] publiant l'inscription, M. Bühler ne manqua pas de faire ressortir l'importance, pour l'histoire du bouddhisme, de cette consécration en l'honneur du Buddha mythique Koṇâkamana, le Koṇâgamana des livres pâlis, le Kanakamuni des livres sanscrits, et l'avant-dernier prédécesseur du Buddha Çâkyamuni. Déjà sur les bas-reliefs de Bharahut, qui sont à peu près contemporains, on avait pu relever les noms et les arbres sacrés de quatre de ces prédécesseurs. Mais ce témoignage du roi Açoka « augmentant », c'est-à-dire sans doute restaurant un monument consacré à l'un d'eux, monument qu'il ne prétend pas avoir édifié et qui lui était peut-être de beaucoup antérieur, est bien autrement significatif. Il montre que toute cette mythologie du bouddhisme était dès lors arrêtée dans ses grandes lignes et qu'elle avait atteint un degré d'élaboration surprenant pour les deux ou trois siècles qui, selon l'opinion commune, s'étaient écoulés depuis la mort du fondateur. M. Bühler faisait observer de plus que le stûpa en question était probablement celui qui devait marquer ou qui, dès le temps de Fa-Hian, passait pour marquer le lieu de la mort de Kanakamuni, stûpa que Fa-Hian et Hiouen-Thsang ont visité et auprès duquel ce dernier signale aussi la colonne et l'inscription d'Açoka. D'après lui, cette inscription relatait les circonstances du nirvâna de ce Buddha. On vient de voir qu'il n'est nullement question de cette mort dans l'inscription trouvée par M. Führer. Sur ce point, le pèlerin chinois se serait donc trompé, induit sans doute en erreur par un cicerone aussi ignorant que lui de cette écriture alors vieille de près de neuf siècles. Mais, pour le reste, son témoignage s'accordait parfaitement et, par là, s'ouvrait une perspective toute nouvelle sur l'emplacement probable de Kapilavastu.

En effet, si la supposition de M. Bühler sur l'identité des deux stûpas était juste, les restes si longtemps cherchés en vain devaient

1. Les parenthèses marquent les lacunes.

se trouver dans le voisinage immédiat de Niglîva. Sur ce point, les deux pèlerins chinois sont d'accord; l'un et l'autre, ils placent les ruines de Kapilavastu à une distance d'environ 6 milles du stûpa de Kanakamuni; ils ne diffèrent que sur la direction, Fa-Hian les mettant à l'est, tandis que Hiouen-Thsang les met au nord-ouest. Mais, pour entendre ce qui suit, il est nécessaire d'avoir un résumé de leur topographie. Voici donc, parmi les innombrables monuments qu'ils mentionnent dans ces parages, leurs données sur les quatre qui seuls nous intéressent ici <sup>1</sup>.

Ce [70] coin de terre béni n'a pas seulement vu naître le Buddha Çâkyamuni : il a vu naître et mourir deux de ses trois prédécesseurs immédiats, les Buddhas Krakuchanda et Kanakamuni <sup>2</sup>, qui avaient là chacun ses monuments commémoratifs. En partant des deux stûpas voisins l'un de l'autre qui marquaient le lieu de la naissance et le lieu de la mort de Krakuchanda, Fa-Hian, marchant au nord moins d'un yojana, soit 6 milles, arrive aux deux stûpas également voisins l'un de l'autre qui marquaient l'endroit où naquit le Buddha Kanakamuni et l'endroit où il mourut. Le premier de ces deux stûpas reste à retrouver ; l'autre, dans l'hypothèse de M. Bühler, serait le stûpa découvert par M. Führer à Niglîva. De là, allant à l'est, à la distance de moins d'un yojana, soit 6 milles, il arrive aux ruines de Kapilavastu. Chez Hiouen-Thsang, Kapilavastu est à 50 li, soit 8 milles, au nord des deux stûpas de Krakuchanda, auprès de l'un desquels, celui qui marquait le lieu du nirvâna, il signale une première colonne érigée par Açoka, avec

1. *Foe Koue Ki*, pp. 192-199. *Voyages des pèlerins bouddhistes*, t. II, pp. 309-325. Les versions de Rémusat, de Stanislas Julien, de Beal et de Legge sont d'accord pour ces données.

2. Krakuchanda, en pali Kakusandha, est le 22<sup>e</sup> Buddha ; Kanakamuni est le 23<sup>e</sup>. Le 24<sup>e</sup>, qui a immédiatement précédé Çâkyamuni, Kâçyapa, en pali Kassapa, naquit et mourut également en deux endroits tout voisins l'un de l'autre, à 50 li (8 milles) à l'ouest de Çrâvastî selon Fa-Hian, à 16 li (2 milles et demi) au nord-ouest selon Hiouen-Thsang. Les deux pèlerins sont d'accord pour signaler aussi en cet endroit des stûpas qu'ils attribuent à Açoka. Des fouilles pourront un jour nous apprendre quelque chose à cet égard. Si elles venaient à confirmer aussi pour l'époque d'Açoka la tradition suivie par les deux pèlerins, le fait serait d'autant plus intéressant qu'il y a une autre tradition, commune aux bouddhistes du Sud et à ceux du Nord, qui fait naître Kâçyapa à Bénarès. Ce serait un indice de l'âge où se sont fixées les données du *Buddhavaṃsa*. L'insistance que met la tradition à faire naître et mourir ces Buddhas au même endroit se dément pour Çâkyamuni, dont le nirvâna eut lieu beaucoup plus à l'est, à Kusinârâ, à 170 milles de Kapilavastu, selon Fa-Hian ; mais lui aussi s'était du moins rapproché de sa patrie pour mourir. Il en fut de même de Mahâvîra, le Buddha des Jains.

une inscription du roi « relatant les circonstances de ce nirvâna <sup>1</sup> ». Des fouilles ultérieures feront peut-être retrouver la colonne et l'inscription. Quant à la distance et à la direction, elles répondent assez bien à celles de Fa-Hian, étant donné l'état des lieux qui, dès lors, étaient une vaste solitude entièrement envahie par la jungle. Mais elles s'accordent moins bien, quand il place ensuite les deux stûpas de Kanakamuni, avec une seconde colonne d'Açoka (ce serait celle de M. Führer), à environ 30 li, soit 5 milles au nord-est de ceux de Krakuchanda. La distance ne fait [71] pas difficulté; mais la direction est inconciliable avec celle qu'indique Fa-Hian, inconciliable aussi avec ce que nous apprendra M. Führer, et la supposition s'impose presque qu'il doit y avoir là une erreur dans le texte de Hiouen-Thsang et que, au lieu du nord-est, il faut entendre nord-ouest, ce qui remettrait tout en ordre. Des ruines de Kapilavastu, Fa-Hian, marchant à l'est l'espace de 50 li, soit 8 milles, arrive au parc de Lumbini, où, selon la tradition, la reine Mâyâdevi fut prise des douleurs de l'enfantement et donna le jour au Buddha Çâkyamuni. Hiouen-Thsang, partant également de Kapilavastu, arrive au même lieu en marchant d'abord environ 30 li, soit 5 milles, au sud-est, puis de 80 à 90 li, soit de 13 à 15 milles au nord-est. Ici c'est surtout la distance qui ne s'accorde pas; elle est beaucoup trop grande, à peu près le double de celle de Fa-Hian. Mais si l'on songe à l'étendue de plusieurs de ces ruines (celles de Kapilavastu, selon M. Führer, sont répandues sur un espace de 7 milles de long et de 2 à 3 milles de large) et à l'absence, par conséquent, de points de repère précis, si l'on tient compte en outre du vague même des indications et aussi du fait que les visiteurs n'allaient pas en ligne droite, mais cheminaient sous bois d'un monceau de décombres à l'autre, on admettra qu'ici encore les deux voyageurs sont en somme d'accord. Au parc de Lumbini, Hiouen-Thsang signale à l'endroit même où le Buddha naquit, dans le voisinage immédiat de quatre stûpas, une colonne érigée par le roi Açoka. Jadis elle était surmontée de la figure d'un cheval, mais, depuis, elle avait été brisée en deux et était renversée sur le sol.

Tel est dans ses traits essentiels le petit coin de terre où la tradition fait naître le Buddha et que les pèlerins chinois placent à

1. Nous avons déjà vu qu'il dit la même chose à propos de l'inscription de la colonne de Kanakamuni. La phrase revient chez lui presque constamment quand il signale une colonne d'Açoka. Il la répète par exemple à Kusinârâ.

84 milles au *sud-est* de Crāvasti. Le transporter dans le voisinage de Nigliva, c'était le placer en ligne directe à 60 milles seulement et à l'est, en remontant même un peu plus au nord, et l'on conçoit parfaitement que ceux qui s'en rapportaient uniquement au témoignage des itinéraires ne l'aient pas cherché là. L'hypothèse pourtant n'était pas inconciliable avec ce témoignage, ni pour la distance, ni pour la direction. Pendant toute la première moitié du voyage, la route des pèlerins aurait été en effet vers le sud-est, en suivant le cours de la Rapti pour remonter ensuite vers le nord à travers un pays couvert de bois : ils auraient décrit ainsi, sans s'en apercevoir, une courbe assez prononcée et parcouru en réalité une distance de 84 milles.

M. Führer avait tout cela parfaitement présent à l'esprit pendant qu'il se préparait à retourner au Népal. Dans l'intervalle, l'autorisation de faire des fouilles était arrivée de Katmandu. Il partit donc à la fin de [72] novembre dernier, non seulement avec le pressentiment, mais avec l'espoir de résoudre un important problème.

La première nouvelle de son succès et de la découverte de Kapilavastu parvint en Europe par un télégramme adressé au *Times* et fut aussitôt reproduite par plusieurs de nos journaux<sup>1</sup>. Elle était vraisemblable, mais les détails manquaient, ainsi que l'indication de la provenance. Aussi tous ceux qui, en Europe, s'intéressent à ces questions attendaient-ils avec impatience les communications que M. Bühler ne pouvait manquer de faire à cet égard à brève échéance. Ces communications furent faites en effet à l'Académie de Vienne dans la séance du 7 janvier : elles confirmèrent entièrement la nouvelle de la découverte.

La campagne, pourtant, avait failli aboutir à un échec. En arrivant à Nigliva, M. Führer avait aussitôt constaté qu'il lui serait impossible d'y entreprendre les fouilles projetées : la famine commençait à se faire sentir au Népal, et les moyens d'assurer l'approvisionnement d'un nombreux personnel d'ouvriers manquaient absolument. Il se rappela alors cette autre colonne, semblable à

1. Par exemple dans *les Débats* du 30 décembre, sans indication de la provenance. La dépêche publiée dans le *Times* du 28 décembre était le résumé d'une notice envoyée par le docteur Führer au journal anglo-indien *The Pioneer*. Ce détail et les renseignements qui vont suivre sont pris du rapport de M. Bühler (dans l'*Anzeiger* de l'Académie de Vienne), à qui M. Führer avait aussitôt envoyé les documents les plus circonstanciés sur sa trouvaille.

celle de Nigliva, qui lui avait été signalée l'année précédente comme devant se trouver plus vers l'est, du côté du bourg de Bhagvânpur. Il se mit donc à sa recherche et la trouva en effet le 1<sup>er</sup> décembre, à 13 milles environ de Nigliva et à 2 milles au nord de Bhagvânpur, auprès du hameau de Paḍeria. Une petite portion seulement, longue de 9 pieds, émergeait du sol et était couverte de nombreuses inscriptions de pèlerins, dont l'une de 800 après Jésus-Christ. Le reste était profondément enfoui. Heureusement le gouverneur népalais de Palpa, le général Khaḍga Shamshe Jang Râṇa Bahâdur était campé dans le voisinage. A la requête de M. Führer, il fit dégager la colonne. Celle-ci, un monolithe de 25 pieds de long, brisé dans le haut, portait, à une profondeur de 10 pieds sous le sol, une inscription de cinq lignes du roi Açoka, complète et très bien conservée, dont M. Bühler a donné la transcription d'après un estampage. Parfaitement claire pour ce qu'elle a à nous apprendre ici, l'inscription, vers la fin, est malheureusement assez énigmatique dans le détail. Aussi M. Bühler, réservant provisoirement la traduction, en a-t-il simplement résumé le contenu. Si j'essaye d'aller [73] un peu plus loin que lui, c'est plutôt pour indiquer la nature des difficultés qu'avec l'espoir de les résoudre. Voici donc ce que dit cette inscription :

« Le roi Piyadasi, cher aux Devas, vingt ans après son sacre, étant venu en personne, a rendu hommage (disant) : Ici le Buddha naquit, l'ascète des Çâkyas. Et il a fait faire.....<sup>1</sup> de pierre, et fait ériger une colonne de pierre (pour rappeler que) : Ici le Seigneur naquit. (En souvenir de quoi), il a fait la commune de Lumṇini exempte de taxe<sup>2</sup> et comblée de biens. »

C'était donc bien là le site du parc royal des Çâkyas, dont le nom en pâli et en sanscrit est Lumbinî, et où la tradition fait naître le Buddha. La colonne était bien celle qu'avait vue Hiouen-Thsang, renversée et brisée ou, comme traduit Stanislas Julien, « fou-

1. Je renonce à traduire *vigaḍabbhicā*. Tout ce que je crois pouvoir affirmer, c'est que *vigaḍabbhî* ou *vigaḍabbhicā* est un nominatif qualifié par *kālāpita*, et que ce participe est à séparer de ce qui suit : en d'autres termes, que le roi a fait faire deux choses, la colonne et un autre objet de pierre.

2. *Ubalike*, représentant *udbalika*. Je dois cette interprétation à mon ami M. Senart. J'avais songé d'abord à un dérivé de *udbala*, « fort, prospère », ce qui était beaucoup trop vague. Je ne serais pas étonné si le mot suivant, *aṭhabhāgiye*, était, lui aussi, un terme administratif, comportant quelque chose de plus précis que « comblé de biens » ou « au comble de ses désirs ». Peut-être *aṭha* représente-t-il *aṣṭan*, « huit », et non *artha*.

droyée » par un méchant dragon (la brisure paraît, en effet, provenir d'un coup de foudre). Les restes des quatre stûpas qu'il mentionne sont encore là, tout auprès. S'il n'a rien dit de l'inscription, c'est que celle-ci était sans doute dès lors enfouie sous le sol, ce qui en expliquerait aussi la parfaite conservation. Seul, le chapiteau avec la figure d'un cheval n'a pas été retrouvé. Le nom même du lieu paraît conservé dans la désignation actuelle *Rumin-dei*.

Une fois en possession de ces deux points de repère, le parc de Lumbini et le stûpa de Kanakamuni, il fut facile à M. Führer de retrouver les sites de Kapilavastu et des stûpas de Krakuchanda. Les ruines de la capitale et des nombreux monuments qui l'entouraient sont, en effet, à 8 milles au nord-ouest du parc, où elles s'étendent sur un espace de 2 à 3 milles de large et de 7 milles de long, entre les hameaux d'Amauli<sup>1</sup> et de Bikuli au nord-est, jusqu'au Râmgât sur la Bangangâ au [74] sud-ouest. A 7 milles au sud-ouest des ruines et à 2 milles au sud du bourg de Tauléhva, M. Führer trouva de même les deux stûpas de Krakuchanda, dont l'un, celui du nirvâna, mesure encore 80 pieds de haut. La colonne mentionnée par Hiouen-Thsang n'est plus visible et doit se trouver cachée sous les décombres.

Jusqu'ici il n'a pas été donné un coup de pioche, ni à Kapilavastu, ni aux stûpas de Kanakamuni et de Krakuchanda : au Lumbinivana même, où les relations chinoises mentionnent encore plusieurs autres monuments, les fouilles se sont réduites à exhumer la colonne. Dès maintenant pourtant, il ne saurait subsister le moindre doute sur l'exactitude des identifications de M. Führer. Elles se vérifient trop bien les unes par les autres et par les anciennes relations pour laisser place par exemple à l'hypothèse que les colonnes récemment découvertes ne seraient plus *in situ* ; que, comme leurs congénères, les deux piliers de Delhi, elles auraient été transportées d'ailleurs sur leur emplacement actuel. Il est donc absolument certain que ce sont là les lieux mêmes visités par Hiouen-Thsang vers 636, par Fa-Hian vers 400, et longtemps

1. La communication de M. Bühler, dans l'*Anzeiger* de l'Académie de Vienne, porte *Amandi*. Mais M. Bühler m'écrit qu'il n'est pas sûr d'avoir bien déchiffré ce nom dans les notes que lui a transmises M. Führer. Il pense qu'il faut plutôt lire *Amauli*, qui figure en effet sur la feuille 87 de l'*Indian Atlas*, sous la forme *Omaule*, et près d'une autre localité marquée *Kulae*, laquelle serait le *Bikuli* de M. Führer. La *Bangangâ* est marquée sur la même feuille.

avant eux, vers 250 avant Jésus-Christ, par le roi Açoka ; il est tout aussi certain que, dès le milieu du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, la tradition y plaçait la naissance du Buddha Çâkyamuni.

Comme le remarque M. Bühler, Açoka paraît avoir fait dans la vingt et unième année après son sacre<sup>1</sup>, un grand pèlerinage aux lieux saints du bouddhisme situés dans la partie septentrionale de son empire. Les colonnes de lui, que Hiouen-Thsang signale à Kusinârâ et à Çrâvasti, auraient été érigées au cours du même voyage, et celles qu'on a trouvées tout le long de la Gandakî marquaient peut-être les étapes de sa route vers le nord en partant de Patna. Il y a donc un fond de vérité dans ce récit fantastique du *Divyâvadâna*, depuis longtemps connu par la traduction qu'en a donnée Burnouf :

« Puis, tombant aux pieds du Sthavira Upagupta, il (Açoka) s'écria : Voici, ô Sthavira, quel est mon désir : je veux honorer tous les lieux où a séjourné le bienheureux Buddha ; je veux les marquer d'un signe en faveur de la dernière postérité. Et il prononça la stance suivante :

« Tous les endroits où a séjourné le bienheureux Buddha, je veux les honorer et les marquer d'un signe en faveur de la dernière postérité. »

« .... Alors le roi ayant équipé une armée formée de quatre corps de [75] troupes, prit des parfums, des fleurs et des guirlandes, et partit accompagné du Sthavira Upagupta. Ce dernier commença par conduire le roi dans le jardin de Lumbinî ; puis étendant la main droite, il lui dit : C'est dans ce lieu, ô grand roi, qu'est né Bhagavat, et il ajouta :

« C'est ici le premier monument consacré à l'honneur du Buddha dont la vue est excellente. C'est ici qu'un instant après sa naissance, le solitaire fit sept pas sur le sol. »

« .... Le roi, après avoir donné cent mille (Suvanâs) aux gens du pays, fit élever en cet endroit un stûpa et se retira.

« Le Sthavira, ayant ensuite conduit le roi à Kapilavastu, lui dit en étendant la main droite : C'est en ce lieu, ô grand roi, que le Bodhisattva a été présenté au roi Çuddhodana<sup>2</sup>... »

On voit donc ce que la découverte de M. Führer, outre ce qu'elle a déjà donné, promet de donner encore à l'avenir, M. Bühler a

1. Les chiffres 14 et 20 des inscriptions donnent le nombre des années écoulées.

2. Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien, p. 382. *Divyâvadâna*, éd. Cowell, p. 389.

raison de dire qu'elle ouvre à l'archéologie indienne un champ d'exploration tout nouveau, d'une vaste étendue et de grand rapport. L'année prochaine, quand la famine n'y mettra plus obstacle, les fouilles seront reprises avec la coopération du gouvernement népalais. Plus tard, elles devront s'étendre plus à l'est, à Râmagrâma et à bien d'autres sites fameux, jusqu'à Kusinârâ chez les Mallas, où le Buddha entra dans le repos entre les deux arbres Çâla. Car toutes ces localités, qu'on a cherchées et même trouvées jusqu'ici dans le district de Gorackpur, doivent également, selon la prévision de M. Bühler, dormir ensevelies sous les épaisses forêts du Terâi népalais. Et partout les fouilles ne pourront pas manquer d'être fructueuses, car, dès le temps de Fa-Hian, à la fin du iv<sup>e</sup> siècle, toute la contrée était déserte et envahie par la jungle. Sauf à un ou deux endroits, rien n'a dû être remanié depuis, ni ajouté aux ruines qu'il a visitées<sup>1</sup>.

Avant de finir, il me faut toucher du moins à une question qui, dès maintenant, s'impose : quels nouveaux arguments les découvertes de M. Führer apportent-elles au débat sur l'historicité de la légende du Buddha ? A première vue elles tendent certainement à donner à cette légende une valeur plus grande, valeur qui deviendrait même très grande, s'il fallait, comme plusieurs l'ont essayé, faire descendre la mort du Buddha jusqu'en 380 ou 376 avant Jésus-Christ, un siècle à peine avant Açoka. Mais rien n'est moins convaincant que les combinaisons à l'aide desquelles ces dates ont été obtenues, M. Bühler estime<sup>2</sup> que [76] l'inscription relative au stûpa de Kanakamuni vient en confirmation de la date dérivée de la chronologie singhalaise, 477 avant Jésus-Christ, et il est certain qu'elle rend difficile toute tentative de descendre plus bas. Mais j'avoue que cette date singhalaise ne me paraît guère mieux assise que les autres. La succession des rois de Magadha, sur laquelle elle repose en dernière analyse, est un pauvre document. Ceux de ces rois que la légende met en rapport avec le Buddha nous apparaissent en une pleine lumière, qui peut faire illusion, mais leurs successeurs ne sont que des ombres et, jusqu'à Candragupta, où les Grecs nous viennent en aide, nous n'avons rien de solide. En réalité la date du Buddha nous échappe, et rien n'est perfide comme une date qui n'est pas une date. Il n'est pas

1. Selon la légende les Çâkyas auraient été exterminés et Kapilavastu détruite du vivant du Buddha.

2. Voir *Wiener Zeitschrift*, t. IX, p. 177.

même sûr que le bouddhisme ait été fondé au sens propre du mot, en une fois, à un moment donné. Il est donc à prévoir que les partisans de l'explication mythique ne désarmeront pas en présence des nouveaux témoignages. Après tout, le Buddha s'y trouve en la compagnie de Kanakamuni, en qui personne n'a encore voulu voir un personnage historique. Pour mon compte, je n'éprouve aucune répugnance à admettre que le Buddha est né dans une ville du Népal et du nom de Kapilavastu ; mais je ne me sens pas plus obligé de le croire après qu'avant la découverte de M. Führer. Ce que par contre cette découverte établit incontestablement, c'est l'antiquité dans le bouddhisme de son élément mythologique, et elle fournit un argument de plus à ceux qui pensent ou soupçonnent que le bouddhisme a bien pu commencer par là.

---

Louis FINOT. **Les Lapidaires indiens** (*Bibliothèque de l'École des Hautes-Études. Sciences philologiques et historiques. Cent onzième fascicule*). Paris, Émile Bouillon, 1896. — LII-4-280 pp. in-8.

(*Revue critique*, 1<sup>er</sup> mars 1917.)

[161] Dans un récent article de la *Revue* (28 déc. 1896), M. de Mély a parfaitement montré l'importance de la publication de M. Finot et la place qui lui revient dans l'ensemble de la littérature des Lapidaires. Mais il n'a rien dit de l'intérêt spécial qu'elle présente pour les études sanscrites, ni des qualités philologiques qui la recommandent à l'attention des indianistes. La notice qui suit ne fera donc pas double emploi.

La *ratnaparīkshā*, ou connaissance des pierres précieuses, est une discipline vieille dans l'Inde. La littérature est pleine d'allusions aux qualités vraies ou supposées des pierreries et au négoce dont elles étaient l'objet. L'art de les distinguer et de les apprécier n'était pas le propre du commerçant : d'après le *Kāmasūtra*, qui est un livre ancien, il était un des compléments de l'éducation de l'homme du monde, et des textes épigraphiques montrent qu'il faisait partie

de celle des rois. En réunissant ces témoignages, M. F. établit en outre que cet art ne s'acquerrait pas seulement empiriquement, mais que, de bonne heure, il avait été réduit en doctrine : que, dès le VI<sup>e</sup> siècle et probablement bien auparavant, il y a eu un *ratnaçâstra*. Des textes mêmes de cette ancienne discipline, si l'on excepte ce qui en a passé dans des ouvrages de médecine et un fragment incorporé dans la *Bṛhatsaṃhitā* de Varāhamihira, rien pourtant, ou presque rien n'était accessible jusqu'ici autrement qu'en manuscrit<sup>1</sup>, et c'est un premier mérite de M. F. de les avoir mis en si [162] grand nombre à notre disposition. C'en est un autre de les avoir si bien choisis. Un coup d'œil sur sa note de la page XIV<sup>2</sup> fait voir qu'il lui eût été relativement facile de grossir son volume. On doit lui savoir gré d'avoir été plus soucieux de la qualité que de la quantité de la marchandise et de nous avoir donné un choix qui, pour être bien fait, demandait beaucoup de tact et une connaissance très étendue de la matière.

A l'exception des chapitres de la *Bṛhatsaṃhitā*, qui ne pouvaient manquer ici, les textes ainsi réunis sont, non pas des extraits, des coupures ou chapitres détachés d'ouvrages<sup>3</sup>, mais des traités indépendants ou qui ont été considérés comme tels dans l'Inde, même quand ils se trouvent incorporés à de plus grandes compilations. Ce sont : 1<sup>o</sup> la *Ratnaparīkshā* de Buddhabhaṭṭa — 2<sup>o</sup> les chapitres 80-83 de la *Bṛhatsaṃhitā* de Varāhamihira. Ces deux textes dérivent d'une source commune, probablement l'ancien *Ratnaçâstra* aujourd'hui perdu, qu'ils abrègent et dont ils sont les représentants les plus anciens. Les chapitres de Varāhamihira, qui n'en représentent qu'une partie, sont du VI<sup>e</sup> siècle. Le traité de Buddhabhaṭṭa ou Buddhabhaṭa ne doit être guère moins ancien, à en juger par la variété des mètres qu'il emploie pour ses 250 stances et qui, dans

1. Le premier des textes de M. Finot avait bien été imprimé deux fois, tant bien que mal à Calcutta, dans le *Garuḍapurāṇa*, auquel ce texte a été incorporé. Mais il y était méconnaissable, et c'est un aussi grand mérite à M. Finot de l'y avoir déniché que d'en avoir donné une édition vraiment critique d'après les manuscrits. De même les textes 3 et 6, bien que déjà imprimés auparavant, sont ici *édités* pour la première fois.

2. Cette note est elle-même le résultat d'un choix : rien n'eût été plus aisé à M. Finot, pour peu qu'il y eût tenu, que de l'amplifier par la mention de coupures et de chapitres détachés. Je cite au hasard : Berlin, 2239 ; Tanjore, 195 b (tous deux du *Skandapurāṇa*) ; Oxford, 86 b (du *Purāṇasarvasva* de Halāyudha, XV<sup>e</sup> siècle).

3. Des extraits de cette sorte, empruntés à des ouvrages publiés, par exemple le 245<sup>e</sup> chapitre de l'*Agnipurāṇa*, ont été utilisés dans les notes et dans l'introduction. Cf. p. xix.

les traités techniques postérieurs, sont remplacés par l'uniforme çloka. — 3° L'*Agastimata*, « la doctrine d'Agasti », un remaniement plus développé et plus jeune du même çâstra, fait sur des données en parties différentes et dans le sud de l'Inde<sup>1</sup>. L'attribution de la science des pierres précieuses à Agasti ou Agastya, de même que la relation de ce personnage avec la région du Sud, est surtout pourânique. — 4° La *Navaratnaparîkshâ*, un abrégé de la même doctrine traditionnelle, en 126 ou en 183 çlokas. L'une des deux recensions connues le donne comme une portion du *Smṛtisâroddhâra* d'un certain Nârâyaṇa paṇḍita; mais différents passages paraissent indiquer comme auteur un roi Soma, qu'on est bien tenté d'identifier avec le Câlukya Someçvara Bhûlokamalla, l'auteur du *Mânasollâsa*, qui régnait dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. — 5° L'*Agastiyâ Ratnaparîkshâ*, un autre compendium [163] de la même doctrine, en 100 çlokas, qui, ainsi que l'indique déjà le titre, dépend de l'*Agastimata* pour l'ensemble, mais est original dans le détail. — Les trois opuscules suivants sont moins importants, et ils n'ont été reproduits par M. F. que pour se conformer aux manuscrits, qui les donnent d'ordinaire à la suite des textes principaux : — 6° un *Ratnasamgraha* en 22 çlokas; — 7° une *Laghuratnaparîkshâ* en 20 çlokas; — 8° un *Maṇimâhâtmya* en 58 çlokas. Ces traités, les cinq premiers surtout, permettront de se faire une idée approximative de ce qu'était l'ancien *Ratnaçâstra* aujourd'hui perdu, non quant à la forme, car il était probablement rédigé en prose et en style de sûtra, mais quant à la doctrine. « Ce çâstra mis à part », nous dit M. F., et on peut s'en fier à lui, « je ne pense pas qu'aucun des textes qui ont joui d'une véritable autorité dans l'Inde manque au présent recueil. »

1. En 344 et, avec l'appendice, 414 çlokas.

2. Ce n'est là, comme le dit M. Finot, « qu'une hypothèse »; mais elle est séduisante, car la signature de ces çlokas est exactement celle qui revient sans cesse dans le *Mânasollâsa*. Le présent traité, avec ses 126 çlokas dans une recension, 183 dans l'autre, n'est pas le chapitre du *Mânasollâsa* relatif aux pierres précieuses qui se trouve dans le n° 590 de Berlin et n'en contient que 53. Mais il pourrait se trouver ailleurs dans l'ouvrage ou, du moins, les vers ainsi signés pourraient s'y trouver. La compilation composée par le roi ou en son nom paraît avoir joui d'une grande faveur, et il n'est pas probable que cette signature bien connue ait été usurpée par un autre, même par un homonyme. M. Finot s'est donné tant de peine pour éclaircir toutes les questions relatives à ses textes, qu'il a pour ainsi dire autorisé par avance le reproche de n'en avoir pas pris un peu davantage pour élucider aussi celle-ci. Une date, ne fût-ce que celle d'une limite supérieure, est chose si désirable pour ces documents qui flottent à la dérive.

Les textes ont été édités par M. Finot avec le plus grand soin, à l'aide de tout ce qu'il a pu réunir de manuscrits, en mettant à contribution les dépôts de Paris, de Londres, de Florence, de Bombay, de Pouna, de Madras et de Calcutta. Les variantes, très nombreuses et parfois assez considérables pour constituer des recensions différentes, ont été intégralement reproduites. Chaque texte est accompagné d'une excellente traduction. Dans l'introduction (LII pages), toute l'archéologie du sujet est présentée avec une rare compétence; les textes, d'abord examinés chacun à part, sont comparés entre eux et classés selon leurs affinités et leurs divergences; les particularités du langage technique sont étudiées et précisées; enfin la doctrine est exposée dans son ensemble et impartialement appréciée. M. F. ne la surfait pas; mais il ne la ravale pas non plus. Il fait observer fort justement que les auteurs de ces traités étaient non des professionnels, mais des lettrés qui se chargeaient de mettre en beau langage la tradition du métier. Cette tradition elle-même reposait sans doute sur l'expérience; mais en même temps elle y échappait sans cesse par le merveilleux et jusque dans ses affirmations en apparence les plus positives. Elle affirmait, par exemple, que le diamant parfait surnage dans l'eau: les joailliers savaient bien que cela n'était pas vrai de ceux qui leur passaient par les mains; mais c'était là un vieux *dictum* qui pouvait être vrai du diamant idéal. Il en est de même des catégories qu'elle établit pour les pierres, des origines, des vertus, des couleurs qu'elle leur prête. Plusieurs des manipulations qu'elle prescrit sont d'une complication fantastique; mais nos vieux livres de métier sont pleins de recettes semblables, où il n'y a d'efficace qu'une minime fraction, et notre pharmacopée même ne s'en est débarrassée que récemment. Si l'on tient [164] compte des dispositions de l'esprit indien, de sa manie d'énumérer et de diviser, de compléter ce qu'il sait par ce qu'il suppose ou imagine, on pourra même trouver que cette doctrine est relativement assez sobre. En somme, nous n'étions guère plus avancés en Occident avant l'avènement de la chimie et de la cristallographie.

Il ne me reste plus qu'une observation à ajouter: l'auteur du premier traité, Buddhahatta, était bouddhiste et probablement un religieux. Or, dans un écrit canonique, le *Sāmaññaphalasutta*, il est parlé de la profession d'expert en pierres fines comme d'un genre de vie blâmable. M. F. voit là une contradiction entre la loi et les mœurs, et il en conclut en outre que la profession était envisagée

différemment par les bouddhistes et par les brahmanes. Je crois qu'il y a là un peu d'exagération. Dans les choses séculières, les bouddhistes ne paraissent pas avoir différencié des brahmanes ni du commun des Hindous. Sans doute la profession était regardée comme indigne d'un *samana*, qui était censé ne rien posséder. Mais, en cela, il ne différait pas d'un religieux de n'importe quelle secte. Quant au laïc, les écritures bouddhiques font la place trop belle aux marchands de toute sorte, pour qu'on les soupçonne de vouloir lui interdire une branche de négoce qui pouvait fort bien être à la fois profitable et honnête. La profession doit être mise plutôt à côté de toute une série d'autres, dont il est parlé tantôt en bien, tantôt et plus souvent en mal, parce qu'elles sont tout particulièrement propices à la fraude et au charlatanisme. Et alors ce n'est plus à une opinion bouddhiste que nous avons affaire, mais à une opinion hindoue. Encore aujourd'hui, l'orfèvre, comme classe, n'est pas coté haut. Dans le passé, le médecin paraît assez souvent voué au mépris. Et il n'est pas jusqu'à ce membre, de tous le plus indispensable, d'une communauté hindoue, l'astrologue, à qui la littérature ne décerne à la fois un brevet d'honneur et un brevet d'indignité. Et encore faut-il distinguer entre l'expertise en pierres fines comme gagne-pain et la connaissance du *ratnaçâstra*. Celle-ci fut même de bonne heure nécessaire au culte devenu somptueux. Chez les bouddhistes encore plus que chez les brahmanes, on offrait des *ratnas* d'espèce et en nombre définis suivant les occasions, on en ornait les temples et les images. Aussi du côté des brahmanes, est-ce surtout dans les *Purânas* traitant du culte qu'on trouve des chapitres relatifs à la *ratnaparîksâ*. De même que la géométrie avait trouvé place dans leurs *sûtras*, parce qu'elle était indispensable pour la construction de l'autel, d'autres branches du *çilpaçâstra*, l'architecture, la sculpture, la peinture, la parfumerie furent introduites dans leur littérature religieuse. Et il n'en fut pas autrement chez les bouddhistes : toute une série de manuels de ce genre, qui avaient cours sous le grand nom de Nâgârjuna, ont été ainsi recueillis dans le *Tanjour*. Buddhahattha a donc pu composer son traité en parfait repos de conscience : il faisait œuvre pie.

Le volume de M. Finot se termine par un double index : celui des mots sanscrits, qui donne l'aperçu de la langue de ces textes, et un index analytique, qui permet de trouver aisément les matières dont il est traité dans l'ouvrage.

R. W. FRAZER, *British India*. London, T. Fisher Unwin, 1896.  
XVIII-399 pages, in-8°.

(*Journal des savants*, mars 1897).

[188] Ce livre, qui fait partie de la série de volumes publiés par la maison Fisher Unwin sous le titre de *The Story of the Nations*, comble une lacune. Nous avons, pour l'Inde anglaise, d'excellentes histoires détaillées, tant partielles que générales, un grand [189] nombre de monographies et une masse énorme de documents. Il nous manquait, à l'usage du grand public, un résumé bien fait, reposant sur de solides recherches personnelles. M. Frazer, qui a appartenu au *Civil Service* et qui est maintenant professeur de Telougou et de Tamoul à l'Université de Londres, vient de nous le donner. Le volume est dépourvu de notes et de tout appareil d'érudition ; l'auteur s'est contenté de donner dans la préface un aperçu rapide des principales sources auxquelles il a puisé. Mais tout son récit, clair, substantiel et foncièrement impartial, montre qu'il a fait de ces sources l'usage le plus consciencieux. Ce récit, où une histoire si riche est présentée en moins de 400 pages (l'auteur va jusqu'en 1895), est forcément très sommaire ; il n'est pourtant pas aride. M. Frazer sait s'arrêter aux choses essentielles ; il descend alors jusqu'à l'anecdote et arrive ainsi à faire saisir, mieux que par des considérations abstraites, l'exacte physionomie du pays, des acteurs et des événements. Il a procédé à peu près de même pour pénétrer ses lecteurs de l'importance de ce qu'il appelle les facteurs de l'empire anglo-indien et de tout grand empire colonial, facteurs sans lesquels toute tentative semblable est condamnée d'avance : la prépondérance commerciale résultant de la possession réelle du trafic avec l'Orient, qui, de temps immémorial, a été le grand distributeur de la richesse, et la suprématie maritime. Au lieu de se répandre à ce sujet en de longs discours, il se contente d'indiquer ces facteurs une fois pour toutes et s'arrange ensuite de façon à ce qu'ils se dégagent du récit même. Pour cela il est remonté très haut dans l'histoire du commerce, jusqu'aux temps primitifs de l'Égypte et de la Chaldée, et il ne l'a pas fait avec toutes les précautions nécessaires. Les récits de Diodore de Sicile sur Sémiramis faisant la conquête de l'Inde,

sur Sésostris poussant plus loin encore, jusqu'à l'Océan oriental, auraient pu, sans inconvénient, être passés sous silence. Il paraît bien qu'on a trouvé des traces d'indigo dans les peintures de quelques anciennes tombes égyptiennes ; mais les spécimens de porcelaine de Chine qu'on y a recueillis sont reconnus depuis longtemps comme étant de provenance bien postérieure, et je crains fort que les charpentes en bois de teck des palais d'Ur en Chaldée ne soient pas plus authentiques. Je doute aussi que le Cap Breton se dise en anglais *Cape St. Breton*, et que ce soit donner une idée juste du rôle de Mazarin que de l'appeler « le ministre des finances ». Mais de pareilles inexactitudes sont très rares dans le corps du volume, où M. Frazer traite de l'Inde. Là il est parfaitement chez lui et à même de tout contrôler par des documents de première main<sup>1</sup>.

A l'exception des portraits, la plupart des gravures jointes au volume sont insignifiantes et auraient pu facilement être remplacées par des images plus instructives. Les cartes sont trop réduites et d'exécution médiocre : l'une d'elles, qui doit représenter les routes de la navigation à vapeur vers l'Inde, est inintelligible, puisqu'on n'y trouve ni l'Angleterre, ni l'Inde, ni la route du Cap, ni le canal de Suez. Une autre, une prétendue vue à vol d'oiseau du théâtre de la grande insurrection de 1857, empruntée à un journal illustré de l'époque, les *London illustrated News*, est d'une naïveté enfantine.

---

Edward Washburn HOPKINS, *The Religions of India* (forme le premier volume d'une série de *Handbooks on the History of Religions*, publiés sous la direction de M. Morris Jastrow). Boston, U. S. A., and London, Ginn and Co. 1895. — xvii-612 p. in-8°.

(*Revue critique*, 17 mai 1897.)

[381] J'ai hésité d'abord à rendre compte de ce livre : il fait si visiblement concurrence à mes *Religions de l'Inde* et, en même temps,

1. Nand Kumâr, que Warren Hasting a fait pendre, n'était pas un brahmane « de haute caste » ; son koulinisme était plus que suspect.

il en parle d'une façon si élogieuse, que je devais être également embarrassé d'en dire du bien et du mal. A la lecture pourtant, cette première impression s'est effacée peu à peu et, tout compte fait, je me risque, espérant qu'on voudra bien me faire le crédit de quelque impartialité.

Dès le début, M. Hopkins a parfaitement indiqué la différence qu'il y a entre nos deux livres et, à part les épithètes beaucoup trop flatteuses qu'il donne au mien, je souscris entièrement à son appréciation, un seul point excepté. Quand il dit (p. xi) : « Barth has aimed at making his reader know all about the religions of India », il me fait trop d'honneur. Je n'ai jamais eu semblable dessein. Au contraire, je me suis efforcé de simplifier et d'élaguer autant que possible. Tout ce que j'ai voulu, c'est présenter un aperçu intelligible et suffisamment probable, pouvant servir de fil conducteur à ceux qui entreprendraient de pénétrer eux-mêmes dans cet étrange labyrinthe. Quand ensuite il ajoute : « We have sought to make our reader know those religions », il me laisse perplexe. A-t-il atteint ce but, et pouvait-il l'atteindre ? Un livre, quelque bien fait, quelque complet qu'on le suppose, fera-t-il *connaître* au profane cet ensemble confus, où le spécialiste, s'il veut être sincère, est obligé d'avouer qu'il ne chemine qu'à tâtons ? Croire qu'il suffit pour cela de beaucoup citer, c'est se faire une singulière illusion. On a beau vouloir être objectif et laisser la parole aux textes : ces textes, il faut les choisir, les grouper, leur assigner une portée suivant [382] les solutions qu'on aura données à une infinité de problèmes qu'ils soulèvent ; bref, il faut prendre parti sans cesse et quoi qu'on en ait. C'est même là, soit dit en passant, ce qui rend la composition de cette sorte d'ouvrages si pénible à ceux qui sont affligés de la faculté décourageante de voir à la fois l'endroit et l'envers des choses. Aussi l'élément subjectif y tient-il toujours une place énorme. Et, de fait, il n'y a pas moins de théorie dans le livre de M. H. que dans le mien ; il y en a même plus, et cela était forcé, puisqu'il entre davantage dans le détail et que le chaos ne se détaille pas. A part des diversités d'opinion inévitables, la vraie différence entre les deux livres est là, et non dans leur caractère plus ou moins abstrait et théorique. M. H. cite davantage, mais surtout il donne plus : il s'est proposé, non de simplement orienter, mais de fournir un enseignement plus complet, et c'est plutôt lui qui « has aimed at making his reader know all about the religions of India ». C'est un mérite que je lui reconnais pleinement, et qui est d'autant plus

grand qu'il n'est pas sans péril. Son volume est plus que le double du mien, et je crois bien qu'il m'en aurait encore fallu deux fois davantage, si mon plan avait comporté autant de détails que le sien. Mais alors il est fort probable aussi que je ne l'aurais jamais exécuté, dans la crainte d'empiéter sur ce qui me paraît être, pour longtemps encore, du domaine de la monographie.

Cette petite querelle vidée, il ne me reste que la tâche agréable de rendre hommage au zèle et au savoir avec lesquels M. H. a rempli son très compliqué programme. Dans un espace relativement restreint, il a su condenser une masse énorme d'informations de toute sorte, considérations historiques et théoriques et collections de faits, parfois, il est vrai, au détriment de la clarté : en bien des endroits, l'exposition est comme encombrée, et le lecteur a de la peine à se retrouver au milieu de tous ces détails<sup>1</sup>. Les références et les citations prises dans toutes les branches de la littérature sont prodiguées. De ce chef surtout, M. H. peut s'attendre à être largement pillé. Souvent, en effet, son livre fait songer à ces manuels qui, entre les mains de certains lecteurs, remplacent l'étude des originaux au lieu de la provoquer et d'y aider. Mais de ceci, ce n'est pas lui qui sera responsable et, quelque abus qu'on puisse en faire, son ouvrage n'en reste pas moins un monument de vaste et consciencieux labeur : toute cette richesse chez lui, j'entends surtout celle des faits, est solide et de première main.

Après deux chapitres préliminaires de généralités, consacrés l'un aux sources, à leur chronologie et aux diverses méthodes d'interprétation, l'autre à la description du pays et de ses habitants, M. H. examine dans les six chapitres suivants le panthéon védique. C'est la partie de l'ouvrage qui me paraît soulever le plus d'objections. M. H. adopte la [383] division déjà établie par les Hindous, en dieux du ciel, dieux de l'atmosphère et dieux de la terre, division qui lui paraît correspondre à trois périodes de la théologie védique. Dans une période précédente, antérieure aux Hymnes et dont nous n'avons plus de témoignages directs, le panthéon védique se serait constitué de bas en haut, en commençant par les divinités les plus rapprochées, celles de la terre. Mais, dans les Hymnes, nous assisterions à un mouvement religieux s'accomplissant en sens inverse : c'est en allant du haut en bas que la spéculation sacerdotale aurait

1. A cette cause d'obscurité s'en joint souvent une autre, la négligence du style ; M. Hopkins, décidément, n'écrit pas *the Queen's English*.

successivement attribué la souveraineté à ces trois ordres de dieux, d'abord à ceux du ciel, puis à ceux de l'atmosphère et finalement aux dieux de la terre, les agents du sacrifice; chaque ordre héritant de celui qui l'avait précédé, l'absorbant en quelque sorte; le dernier aboutissant au panthéisme mystique dans lequel s'achève la spéculation védique. Tout cela, poursuivi dans le détail, constitue une chronologie fort compliquée et qui paraît bien arbitraire. Pour l'établir, M. H. a été obligé, par exemple de mettre impitoyablement de côté comme *late*<sup>1</sup>, comme récent, tout le mysticisme rituel et liturgique dont le Vêda abonde, et d'opérer notamment un vrai massacre parmi les hymnes adressées à Agni et à Soma. Ces hypothèses paraîtront d'autant plus invraisemblables, que M. H. n'accorde pour cette évolution qu'une période d'environ cinq siècles, de 2000 à 1500 av. J.-C., les limites qu'il assigne à la composition des Hymnes. — La religion de l'Atharvaveda et l'examen des affinités de la mythologie védique avec celles des autres peuples aryens sont le sujet des deux derniers chapitres de cette section.

Vient ensuite, en trois chapitres, le Brahmanisme avec sa théologie (rôle du dieu abstrait Prajâpati), son rituel et sa spéculation (*Upanishads*). Le dernier de ces trois chapitres est consacré à ce que M. H. appelle le Brahmanisme populaire, celui des *Grihyasûtras*, des *Dharmasûtras* et des anciens codes de lois, notamment celui de Manu.

Les deux chapitres suivants traitent du Jainisme, que M. H. place le premier, et du Bouddhisme<sup>2</sup>.

Trois autres ont pour objet l'ancien Hindouisme, le développement des grandes religions de Çiva et de Vishnu, telles qu'elles apparaissent dans l'ancienne poésie épique d'abord, dans les Purânas ensuite. Le chapitre consacré au Mahâbhârata, sur lequel M. H. a publié de si [384] belles monographies, se distingue surtout par l'abondance et par l'excellent usage des données.

Puis viennent les sectes modernes (un chapitre), les religions des peuplades aborigènes (un chapitre) et, enfin, les rapports de l'Inde

1. M. H. est encore plus prodigue de cette épithète dans un récent travail, un examen critique, d'ailleurs du plus grand mérite, du VIII<sup>e</sup> livre de Rigveda, qui a paru dans le vol. XVII du Journal de la Société orientale américaine (1896) : *Prâgâthikâni*, I.

2. M. H., p. 323, me range à tort parmi ceux qui admettent une parenté plus étroite du Bouddhisme avec le Sâṅkhya. S'il avait lu quelques lignes plus loin, il aurait vu que je suis de l'opinion opposée, et que c'est dans le Vedânta que je cherche cette parenté.

avec l'Occident. Ce dernier chapitre, qui retrace ces influences depuis l'origine, en remontant jusqu'au Mazdéisme, est parfois plutôt un parallèle et contient en outre beaucoup de *miscellaneous matter*. Les derniers et tout récents échos de la pensée occidentale dans l'Inde, les mouvements des divers *samâjs* et du néo-bouddhisme, ne sont que sommairement traités.

En appendice est jointe une bibliographie méthodique, qui ne prétend pas être complète, mais qui rendra de bons services, surtout par ses nombreuses références à des monographies, articles détachés et menues coupures de journaux et de revues. Il est seulement regrettable que ces indications soient parfois d'une brièveté plus qu'énigmatique. Que faire, par exemple, d'une mention comme celle qui se lit en tête de la page 582 : « Weber, Nachträge, p. 795<sup>1</sup> » ?

En me bornant à cette rapide analyse du contenu de ces *Religions of India* de M. Hopkins, je me fais un devoir de constater encore une fois la richesse et la solidité de l'ensemble et des matériaux dont il est construit. Personne n'étudiera sans profit ce livre de vaste et profonde recherche.

---

PAṄḌIT RĀMNĀTH TARKARATNA, Āryālaharī, Calcutta, 1896.

(*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*,  
21 mai 1897.)

[282] Le Brahmane Rāmnāth Tarkaratna, qui a rendu d'excellents services à l'histoire littéraire de l'Inde par sa collaboration à l'inventaire des manuscrits sanscrits dirigé par feu Rājendralāl Mitra, tient une des premières places parmi le nombre de plus en plus réduit des paṅḍits bengalais qui cultivent encore l'ancienne poésie, une mode qui s'en va là-bas, comme celle des vers latins chez nous. J'ai déjà eu l'honneur de présenter à l'Académie une de

1. Il y a des lapsus semblables en divers endroits du livre ; par exemple, p. 264, note : « Weber has shown, *loc. cit.*, that... » (la référence est probablement à un passage de *Ind. Stud.* X, 4-16). Or, la dernière citation d'un écrit de M. Weber, écrit qui n'a rien à faire ici, se trouve, autant que je puis voir, à la page 244.

ses œuvres, un poème épique intitulé « le Triomphe de Vāsudeva<sup>1</sup> ». [283] En voici une autre d'un genre moins entravé de conventions et se prêtant mieux à l'expression d'une pensée personnelle. L'*Āryālaharī*, « un flot de stances āryās », est, comme l'indique le sous-titre *āryānavāçatī*, un recueil de neuf centuries (le nombre exact est 910) de stances dans le mètre *āryā*, indépendantes les unes des autres, tout au plus réunies en petits groupes par de légères affinités, exprimant chacune, sous une forme raffinée, une pensée, une maxime, un sentiment, parfois une simple image ou une impression toute fugitive, ce qu'en langage technique on appelle des *subhāshitas* ou *sūktis*, « des choses bien dites ». Elle se rattache ainsi à cette poésie gnomique si richement représentée dans les diverses littératures de l'Inde, qui lui doivent quelques-uns de leurs chefs-d'œuvre. Le thème traditionnel de cette poésie est celui des « trois mobiles de la vie », l'amour, l'intérêt et le devoir : ici ce thème est simplement l'amour ; mais il est traité d'une façon si décente, si éloignée de la licence des anciens modèles, que le recueil peut à peine être appelé érotique. Le paṇḍit, qui n'a pas toujours eu à se louer des hommes, y a mêlé une veine d'amertume : dans les stances qui servent d'introduction (45-80) et ailleurs encore dans le volume, il s'indigne contre les méchants, les calomniateurs, les envieux, les gens au cœur dur ; mais il se reprend bien vite et fait l'éloge de la douceur, de l'universelle bienveillance et du pardon des injures. Il a aussi cherché à renouveler le vieux bagage de cette poésie par des emprunts aux sciences modernes : c'est ainsi que la montre, la pendule, les chemins de fer, la photographie, le télégraphe, le téléphone, le microphone, le télescope, le microscope, le laryngoscope, le thermomètre, le lactomètre lui ont fourni des allusions, des comparaisons et des métaphores qu'on est un peu étonné de trouver sous un vêtement sanscrit. Le premier danger du genre est de tomber dans la subtilité de pensée et dans la subtilité d'expression ; un autre est de forcer les ressources de la langue, précisément parce que celles-ci, en apparence du moins, sont illimitées. Le paṇḍit n'a pas toujours su éviter ce double péril : à côté de stances vraiment ingénieuses et souvent fort belles, il nous en sert trop qui sont de simples rébus, et je doute qu'en Europe du moins beaucoup de lecteurs lui restent fidèles à travers ses neuf centuries.

1. Voir *Comptes rendus*, 26 octobre 1894, p. 402. — Cf. ci-dessus, p. 201.

JOSEPH DAHLMANN S. J. : *Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch, Ein Problem aus Altindiens Cultur- und Literaturgeschichte*. Berlin, Félix L. Dames, 1895, in-8°.

(*Journal des Savants*, avril, juin et juillet 1897.)

[221] Le livre du R. P. Dahlmann comprend deux choses : une étude détaillée et très méritoire de l'un des éléments de la grande épopée hindoue, de l'élément didactique et plus particulièrement juridique, et une tentative pour déterminer la date et le mode de formation du poème *actuel*, tentative où des conclusions très précises sont tirées de données très vagues. Ces deux objets, qui n'ont pas l'un avec l'autre un rapport aussi évident et aussi étroit que le prétend le P. Dahlmann, sont en outre presque toujours mêlés ensemble dans le livre, de sorte que s'il arrive à l'auteur d'en traiter séparément, il tombe dans des redites sans fin, compliquées encore d'inutiles longueurs. Déjà dans l'introduction, non seulement il annonce, mais il discute le plupart des thèses qu'il reprendra par la suite, et, de toutes les questions qu'il examine au cours de l'ouvrage, il n'en est pas une seule peut-être pour laquelle il se soit arrangé de façon à la débattre une fois pour toutes, sans avoir à la [222] rouvrir plus loin. Toute une monographie, d'origine distincte, sur le droit matrimonial et le droit de succession, se trouve même introduite dans le livre à une place où en ne l'attendait plus, et y forme un bloc hors de proportion avec l'ensemble. Sous ce rapport, l'ouvrage ressemble donc un peu au Mahâbhârata lui-même : malgré ses nombreuses divisions ou subdivisions, il est loin d'être bien ordonné, et je crains fort que ce compte rendu, où je serai bien obligé de suivre de plus ou moins près la marche de l'auteur, ne s'en ressente à son tour. Malgré ce défaut, auquel s'ajoute parfois celui d'un style verbeux et visant à l'effet oratoire, le livre témoigne de solides recherches ; il contient beaucoup de vues justes et originales, et il exercera certainement une grande influence sur la façon d'apprécier le Mahâbhârata ; il mérite donc l'attention dont il a été l'objet de la part de la critique en Allemagne et en Angleterre.

On connaît le sujet du Mahâbhârata, auquel, dans ce journal

même, M. Barthélemy Saint-Hilaire a consacré à plusieurs reprises de nombreux articles. Ce sujet est la querelles des Pâṇdavas, des fils de Pâṇḍu, réduits à disputer l'héritage du trône paternel à leurs cousins, les fils de Dhṛitarâshṭra. Les uns et les autres sont des descendants de Bharata et de Kuru, des Bhâratas et des Kauravas, bien que, dans la phraséologie du poème, ce dernier nom s'applique plus particulièrement aux cent fils de Dhṛitarâshṭra, Duryodhana et ses frères, et forme ainsi antithèse avec Pâṇḍava. Après avoir souffert bien des injustices et subi deux longs exils, les Pâṇḍavas, Yudhisṭhira et ses quatre frères, avec le secours de Kṛishṇa, le chef du peuple des Yâdavas et l'incarnation du dieu suprême Viṣṇu, triomphent dans une grande bataille de dix-huit jours, à laquelle prennent part toutes les nations de l'Inde et qui se termine par l'extermination totale des combattants. Mais autour de ce noyau se trouve amassée une si épaisse enveloppe de matières étrangères, d'épisodes, de traités didactiques de toute sorte, quelques-uns plus longs que l'Iliade et n'ayant, la plupart, qu'un lien de hasard avec l'action principale, qu'on se demande si celle-ci est bien le sujet du poème, si elle n'est pas un simple support, et si le vrai sujet du Mahâbhârata n'est pas le Mahâbhârata même, l'encyclopédie de toutes choses dignes de mémoire aux yeux de ceux, quels qu'ils aient été, qui l'ont composé. Sur les cent mille çlokas que le poème contient en nombre rond, à peu près l'équivalent de deux cent mille hexamètres, à peine un quart se rapporte à la querelle.

Aussi, dès que la connaissance du poème commença à se répandre en Europe, et malgré le respect presque superstitieux qu'on avait alors pour les traditions de l'Inde, fut-on bientôt d'accord pour y voir, non une [223] œuvre une et personnelle, mais une compilation de matériaux hétérogènes et d'âges divers. C'était l'époque où l'on admettait volontiers que les vraies épopées poussent spontanément, comme les fleurs des champs. Ici, pourtant, le produit était trop gros pour qu'on pût y appliquer directement les procédés de dissection qu'on pratiquait sur les poèmes homériques et sur les Nibelungen : on se rabattit sur l'hypothèse de recensions successives. Le poème lui-même semblait d'ailleurs y inviter. Non seulement, dans son état actuel, il est pseudonyme, — car l'auteur prétendu, Kṛishṇa Dvaipâyana, surnommé Vyâsa, c'est-à-dire « le diascévaste », parce qu'il passait pour avoir « disposé » ou arrangé les Vedas dans leur forme actuelle, est représenté

comme contemporain des événements qu'on y chante, — mais il renferme encore plusieurs déclarations dont il était impossible de n'être pas frappé. On y avoue dans le préambule, et la plupart de ces indications sont reproduites à la fin, que le poème se récite dans le monde avec trois commencements différents (I, 52), dont l'un ne se trouve qu'après le premier millier de çlokas ou de distiques, et un autre après le deuxième millier; qu'il en existe une rédaction abrégée et une rédaction développée, indication qui revient à plusieurs reprises; qu'il y en a même une où tout le sujet est condensé en huit mille huit cents çlokas, d'une concision et d'une difficulté extrêmes (I, 81); que Vyâsa a fait en outre une Bhâratasamhitâ en vingt-quatre mille çlokas, qui ne contient pas les Upâkhyânas, les épisodes, et que c'est là le Bhârata; quant au Mahâbhârata ou Grand Bhârata, il a été composé par lui en six millions de çlokas, dont trois millions se récitent chez les dieux, un million et demi chez les mânes, un million quatre cent mille chez les Gandharvas, et cent mille seulement chez les hommes. Enfin il est dit que le Mahâbhârata fut récité trois fois; une première fois par Vyâsa à ses disciples; une deuxième fois par le brahmane Vaiçampâyana, un disciple de Vyâsa, à un sacrifice solennel du roi Janamejaya, le petit-fils d'un des héros de la Grande Guerre; la troisième fois par l'écuyer Ugraçravas à un sacrifice célébré par le rishi Çaunaka, une génération plus tard. Il n'en fallait pas tant pour mettre la critique en éveil.

Le premier qui ait soumis le Mahâbhârata à une analyse complète<sup>1</sup>, Christian Lassen, s'efforça d'utiliser ces données et n'en tira rien qui vaille. Ses conclusions peuvent se résumer ainsi: par la récitation faite au sacrifice de Çaunaka, il faut entendre une deuxième recension du [224] poème; cette recension est celle qui est mentionnée dans le Gṛihyasûtra des Âçvalâyanas, et, comme Âçvalâyana, le fondateur de cette école, peut être placé (très hypothétiquement) vers 350 av. Jésus-Christ, comme, de plus, il a été disciple d'un Çaunaka (identifié sans autre preuve avec le Çaunaka du sacrifice), cette deuxième recension doit avoir été faite vers 460 ou 400 av. Jésus-Christ. Après quoi, ajoute-t-il, le poème n'a plus reçu d'autres additions que les éléments krishnaïtes; ceux-ci défalqués, il peut être accepté, dans son ensemble,

1. *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, I (1837), et *Indische Alterthumskunde*, I, 484 et suiv. (1847) et II, 493 et suiv. (1852); les passages correspondants de la 2<sup>e</sup> édition (1867 et 1873) sont: I, 582 et suiv., II, 494 et suiv.

comme un monument de l'Inde pré-bouddhique<sup>1</sup>. Il paraît oublier que ces éléments krishnaïtes prennent une place énorme et que, d'autre part, d'après le témoignage exprès du Mahâbhârata, c'est-à-dire d'après les données mêmes qu'il accepte et sur lesquelles il raisonne, le poème récité au sacrifice de Çaunaka aurait déjà contenu cent mille distiques (I, 107). On voit que ces conclusions étaient l'arbitraire même.

Dans une longue suite de recherches poursuivies avec une rare circonspection, M. Albrecht Weber a fourni des résultats moins systématiques, mais plus solides<sup>2</sup>. En recueillant avec soin les traces de la légende épique qui se trouvent dans le Veda, il a montré que, à part les récits simplement transplantés dans l'épopée, non toutefois sans de notables variantes, le fond légendaire des deux littératures n'a presque rien de commun : des noms et des traits isolés, mais qui se présentent de part et d'autre dans des rapports entièrement différents et laissent à peine soupçonner parfois un vague parallélisme. Quant à la légende centrale du Mahâbhârata, l'histoire des Pâṇḍavas et de la Grande Guerre, elle est absolument étrangère au Veda, fait capital qui a été confirmé depuis par M. Ludwig<sup>3</sup>. Or, sans les Pâṇḍavas, il n'y a plus de Mahâbhârata. Car, s'il est possible de concevoir une Iliade sans la colère d'Achille, — il resterait toujours les combats autour de Troie, — le cas est différent ici : l'action centrale enlevée, il ne reste qu'une masse de récits n'ayant plus entre eux aucun lien imaginable. D'autre part, et avec le même soin, M. Weber a noté les mentions et les traces du poème [225] dans la littérature post-védique et, dans le poème même, tous les indices qui peuvent avoir une valeur chronologique. De l'ensemble des faits ainsi recueillis il me semble résulter clairement, avec une probabilité voisine de la certitude, que la légende du Mahâbhârata s'est formée peut-être à une époque fort ancienne, plus ancienne que ne paraît

1. *Ind. Alterth.*, I, 589 et II, 499, 2<sup>e</sup> éd.

2. Depuis quarante-cinq ans M. Weber n'a pas un instant perdu de vue ce sujet, et il est peu de ses écrits où il n'y soit revenu par quelque côté. Je ne note ici que les références principales : *Indische Literaturgeschichte* (1852), p. 175 ; 2<sup>e</sup> éd. (1876), p. 201. — *Indische Skizzen* (1854), p. 32. — *Krishpajanmâshîami* (Mémoires de l'Académie de Berlin, 1867), p. 317. — *Die Griechen in Indien* (Comptes rendus de l'Académie de Berlin, 17 juillet 1890). — *Episches im vedischen Ritual* (*ibid.*, 23 juillet 1891). — *Indische Studien*, XIII (1873), p. 349.

3. *Die mythische Grundlage des Mahâbhârata* (Comptes rendus de l'Académie de Prague), 1895.

l'admettre M. Weber, mais sûrement dans un milieu tout autre que celui d'où est sortie la littérature védique ; que plusieurs siècles avant notre ère, il y a eu un Mahâbhârata, mais que dans sa rédaction actuelle, à en juger comme on juge de l'âge d'un terrain par les débris les plus récents qu'il renferme, le poème est relativement moderne. La plupart des faits sur lesquels s'appuie cette dernière conclusion, le P. Dahlmann les a simplement passés sous silence.

Théodore Goldstücker, qui était pourtant conservateur vis-à-vis de la tradition hindoue, est arrivé à des conclusions assez semblables par une autre voie, précisément par celle qu'a aussi suivie le P. Dahlmann, en abordant la question par le côté juridique. Pour lui aussi, le Mahâbhârata est un amas de matériaux d'âges fort divers, et il en trouve la meilleure preuve dans le droit et la morale tels qu'ils sont, d'une part, professés dans le poème, d'autre part mis en pratique dans la légende. Le contraste est en effet frappant : nous verrons plus loin comment le P. Dahlmann a cherché à l'expliquer et l'a surtout éludé.

Les beaux travaux sur le Mahâbhârata de John Muir<sup>1</sup> et, plus tard, ceux de M. Hopkins<sup>2</sup> sont surtout des enquêtes d'exposition et ne touchent que peu à la question d'origine. Mais ils sont conçus dans le même esprit, repoussant d'une part l'homogénéité et la haute antiquité du poème, et, d'autre part, évitant de s'enfermer dans des déterminations trop précises de rédactions et de remaniements hypothétiques.

Par contre la tentative de Lassen de délimiter ces remaniements fut reprise par un autre Scandinave, M. Sören Sørensen<sup>3</sup>. Rejetant tout ce qui, dans le poème actuel, est épisode ou matière didactique, il obtint [226] d'abord une rédaction en 27.000 çlokas. Mais dans celle-ci encore, il entraîna des matériaux d'âges divers : il l'épura donc, en se servant, comme d'autant de cribles, de l'in-

1. *Original Sanskrit Texts*, surtout les volumes I (1858; 2<sup>e</sup> éd., 1868 et 1872), II (1860; 2<sup>e</sup> éd. 1871), IV (1863; 2<sup>e</sup> éd. 1873).

2. *Journ. of the American Oriental Society*, t. XI et XIII, et *Proceedings*, 1886-1889.

3. *Om Mahâbhârata's Stilling i den indiske Literatur, Forcøg rã et udskille de ældste Bestanddele*. Copenhague, 1883. En rendant compte de ce livre dans la *Revue critique* (5 avril 1886), j'ai essayé de montrer que la méthode de l'auteur, malgré toutes les précautions possibles, est arbitraire et que le problème, tel qu'il le pose, est en réalité insoluble. M. Sørensen est revenu depuis sur quelques-unes des questions connexes dans *Om Sankrits Stilling i den almindelige Sprogudvikling i Indien* (Mémoires de l'Académie royale de Danemark), Copenhague, 1894.

tervention de certains personnages, de la rencontre de certains noms qui sont ou qui lui paraissaient modernes, et il la réduisit ainsi à un corps de 7.000 çlokas, l'équivalent à peu près des deux tiers de l'Iliade, qui aurait été le poème primitif. La rédaction primitive et la rédaction moyenne, dont il a dressé des tableaux détaillés, auraient été composées, l'une avant la fin du III<sup>e</sup> siècle, l'autre, au plus tôt, au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère. L'effort était méritoire ; mais les procédés parurent téméraires et les conclusions fragiles.

Ils furent pourtant, les uns et les autres, exagérés encore et compliqués de nouvelles hypothèses par M. Adolf Holtzmann. Déjà précédemment, celui-ci avait soutenu au sujet du Mahâbhârata une thèse singulière<sup>1</sup>, qui était, il est vrai, pour lui comme un héritage de famille, car elle avait été proposée en partie trente-cinq ans auparavant par son oncle et homonyme Adolf Holtzmann le germaniste. Cette thèse était que le Mahâbhârata primitif célébrait les vaincus de la Grande Guerre, les Kauravas ; que le héros en était Karṇa et le fond indo-germanique ; que ce premier poème, qu'il est encore possible de reconnaître et même de reconstituer sous le remaniement brahmanique actuel était une œuvre bouddhique et avait été composé à la cour d'Açoka au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère. La thèse n'eut pas plus de fortune que n'en avaient eu des tentatives analogues de refaire une Iliade troyenne. L'auteur entreprit alors de la défendre dans un grand ouvrage et acheva de la perdre<sup>2</sup>. Le Mahâbhârata y est, en effet, démembré en une série très compliquée de remaniements successifs : rédaction primitive au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, bouddhique et favorable aux Kauravas ; premier remaniement brahmanique, en faveur des Pâṇdavas, vishnouite et hostile au bouddhisme, qu'il combat en prenant pour plastron le çivaïsme ; deuxième remaniement, caractérisé par la réconciliation avec le çivaïsme ; troisième remaniement, où le poème devient l'expression la plus complète de l'orthodoxie éclectique du brahmanisme et prend la forme et l'autorité [227] d'un code de

1. *Ueber das alte indische Epos*. Programme du collège de Durlach, 1881. (Cf. *Rev. crit.* du 1<sup>er</sup> janvier 1883.)

2. *Das Mahâbhârata und seine Theile*, 4 vol., 1892-1895. Outre la thèse en question, qui est exposée dans les deux premiers volumes (1892 et 1893), cet ouvrage contient du reste d'excellentes choses, entre autres une analyse très détaillée du Mahâbhârata, la seule que nous ayons aussi complète et aussi copieuse. L'auteur s'y est préparé par d'estimables monographies sur le poème, publiées pour la plupart dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande.

lois, d'un dharmaçâstra. Cette dernière grande transformation ne se serait faite qu'au x<sup>e</sup> ou xi<sup>e</sup> siècle de notre ère ; d'assez notables additions seraient même du xiii<sup>e</sup> ou du xiv<sup>e</sup> siècle. Ainsi précisée, la théorie n'était pas seulement en désaccord avec les probabilités de l'histoire religieuse et littéraire de l'Inde ; elle se heurtait encore à des faits positifs et datés, dont l'auteur avait eu le tort de ne pas s'enquérir. Aussi les protestations s'élevèrent-elles de toute part, la réponse la plus complète à ces exagérations venant de M. Georges Bühler.

Déjà dans un précédent mémoire<sup>1</sup>, M. Bühler avait montré que l'opinion de M. Max Müller sur l'existence d'une grande lacune dans la littérature sanscrite qui, après une éclipse plusieurs fois séculaire, aurait eu une sorte de renaissance seulement vers le v<sup>e</sup> ou le vi<sup>e</sup> siècle de notre ère sous sa forme artificielle et classique, n'est plus en parfait accord avec les faits ; que, dans une série de documents épigraphiques remontant jusqu'à la fin du ii<sup>e</sup> siècle, et dans un poème récemment mis en lumière, le *Buddhacarita* ou « Vie du Buddha » par Açvaghosha, dont les parties authentiques sont très probablement du i<sup>er</sup> siècle et en tout cas antérieures de beaucoup à la fin du iv<sup>e</sup>, on trouve déjà les germes très développés de cette poésie raffinée et courtoise, ce qui suppose nécessairement la longue pratique antérieure d'une forme plus simple, de la forme qui nous est présentée dans la poésie épique. Dans un nouveau mémoire<sup>2</sup>, auquel collabora M. Kirste, il montra ensuite que, à partir du commencement du xi<sup>e</sup> siècle, aucune addition considérable n'a plus été faite au poème ; que, dès le commencement du viii<sup>e</sup> siècle, il était accepté dans l'école avec le caractère qu'il a toujours gardé depuis, d'une smṛiti, d'un dharmaçâstra ; que, d'après le témoignage incontestable des inscriptions, ce caractère lui était déjà reconnu au v<sup>e</sup> siècle ; que, dès lors, il passait pour l'œuvre de Vyâsa et comprenait cent mille distiques. De ces témoignages M. Bühler tirait ensuite la conclusion parfaitement légitime que, déjà plusieurs siècles auparavant, le poème a dû exister avec son caractère et ses dimensions actuels. Mais, quelles que fussent à cet égard ses vues personnelles, et je suppose qu'elles ne s'éloignent pas beaucoup pour le fond de celles

1. *Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie* (Sitzungsberichte de l'Académie de Vienne), Wien, 1890.

2. *Indian Studies, n<sup>o</sup> II. Contributions to the History of the Mahâbhârata* (Sitzungsberichte de l'Académie de Vienne), 1892.

du P. Dahlmann, il n'alla pas plus loin et s'interdit scrupuleusement de mêler ensemble ce qui est démontré et ce qui ne peut être qu'hypothétique.

Ce que [228] M. Bühler n'a pas voulu faire, le P. Dahlmann, à qui nous revenons enfin après ce long mais nécessaire préambule, a osé l'entreprendre.

Laisant de côté son appréciation du caractère hindou aux temps anciens, qui me paraît trop optimiste, mais de laquelle il ne sert de rien de disputer, j'en viens de suite à ce que je considère comme le point fort de l'ouvrage et le côté par lequel il sera le plus utile. Non seulement le P. Dahlmann établit, ce qui était assez facile, qu'il n'y a point jusqu'ici de vrai critérium qui permette de séparer dans le Mahâbhârata actuel des parties anciennes et des parties modernes, et que tout ce qui a été fait en ce sens l'a été en vertu de décisions arbitraires et d'appréciations subjectives ; mais il a eu le courage de plaider l'unité du poème tel que nous l'avons. Et, en cela, bien que je n'entende pas cette unité de la même façon que lui, je ne puis que lui donner raison. La rédaction actuelle n'est pas une mosaïque, un simple assemblage de morceaux successivement ajoutés et ajustés tant bien que mal ; c'est un remaniement complet, fait avec une vue d'ensemble aussi conséquente qu'on peut l'attendre des exigences, faciles à contenter en pareille matière, de l'esprit hindou, et qui, selon toute apparence, a été exécuté d'un seul coup ou, du moins, dans des limites de temps très rapprochées. Sans doute, parmi les matériaux ainsi mis en œuvre, il y en a de provenances et d'âges fort divers : à côté de morceaux qui ne seraient pas déplacés dans le Veda, il y en a de çivaïtes, de vishnouïtes, et à des degrés divers, d'autres qui respirent le ritualisme le plus méticuleux, d'autres encore où toute religion est ramenée à la morale ou va s'évaporer dans la métaphysique pure : il ne suit pas de cette diversité qu'ils forment dans le poème autant de couches distinctes et successives. A aucune époque la pensée de l'Inde n'a suivi qu'un seul chemin, et rien non plus de ce qu'elle a une fois possédé ne s'est jamais entièrement perdu. On a remarqué depuis longtemps que les épisodes étaient souvent plus archaïques que la masse du poème : ce serait pourtant une vaine tentative de vouloir les réunir de façon à en former un ensemble plus ancien.

Réciproquement, la présence dans un morceau d'un élément moderne ne prouve pas que le morceau ait été ajouté après coup : si cet élément est authentique à la place qu'il occupe, s'il n'y a pas

d'autres raisons de l'y croire interpolé, le soupçon doit retomber sur la rédaction entière.

Pour des interpolations, il est probable *à priori* que cette rédaction a dû en subir de nombreuses et peut être de très considérables; qu'elle n'aura pas échappé seule à la loi commune de toute la littérature hindoue, où des œuvres d'une composition bien autrement serrée et personnelle [229] ont été presque toujours transmises en plusieurs recensions. Le nombre de vers assigné à chaque livre dans le préambule du poème n'est pas celui que donnent maintenant les manuscrits, et bien d'autres faits encore portent à croire qu'il y a eu une période où la tradition a été flottante. Mais il est probable aussi que, pour l'ensemble, cette période n'a pas été d'une bien longue durée. De très bonne heure la transmission s'est faite par des corporations de *pāṭhakas*, de « récitateurs » professionnels, qui sont déjà mentionnés dans le poème même et dont celui-ci était en quelque sorte la propriété, un bien dont ils vivaient et dont ils avaient la gérance. Il est facile de voir qu'une pareille organisation n'était pas sans danger pour la parfaite authenticité du texte, mais que, en somme, elle présentait à cet égard encore plus de garanties que de risques. Et, de fait, nous n'avons pas plusieurs rédactions du Mahābhārata, comme nous en avons plusieurs du Rāmāyaṇa, de Çakuntalā et de bien d'autres œuvres. Les deux éditions principales, faites sur les manuscrits, l'une à Calcutta, l'autre à Bombay, ne présentent qu'un résidu de deux cents distiques qui ne leur soient pas communs, les autres différences se réduisant à des variantes de copiste, et nous savons par le témoignage de Burnell que les manuscrits du Sud de l'Inde ne donnent pas davantage une rédaction particulière. Bien que la critique du texte soit à peine commencée, il est pourtant possible dès maintenant d'y signaler des interpolations. C'est ainsi que les mentions du *Harivaṃṣa*, comme étant un *khila*, un « supplément » du poème (1.357 et 642), sont, à n'en pas douter, des additions postérieures. On n'hésitera guère davantage à considérer comme telle la mention du chiffre consacré des « dix-huit » purāṇas, qui ne se trouve que dans l'édition de Bombay, et, depuis longtemps, M. Weber a fait voir que Çañkara, vers la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, ne connaissait probablement pas tout un chapitre du *Sanatsujātīya*, un épisode du V<sup>e</sup> livre<sup>1</sup>. Mais il est évident aussi qu'on n'aura

1. *Catalogue des mss. de Berlin*, I, p. 108 (1853). Cf. K. T. Telang dans les *Sacred Books of the East*, VIII, p. 137.

pas le droit de recourir à ce procédé d'élimination sans de bonnes preuves, simplement pour écarter un passage ou un morceau qui peuvent paraître gênants.

En tout cas cette question des interpolations est et doit rester entièrement distincte de celle d'éliminations plus grandes à faire dans le poème, de la tentative, par exemple, de le débarrasser de ses épisodes ou de sa portion didactique. Sans nul doute, — bien que, nous le verrons plus loin, ce ne soit pas l'avis du P. Dahlmann, — ceux qui les premiers [230] ont chanté cette belle et tragique histoire, l'ont chantée pour elle-même et ne l'ont pas encombrée de tous ces *impedimenta*. La conception poétique, telle qu'elle transperce encore, est trop forte pour n'avoir pas été pure. Mais vouloir reconstituer ces premiers chants, c'est faire de la préhistoire : ce n'est plus faire de la critique. Dans sa rédaction présente sur laquelle seule nous avons prise et au delà de laquelle tout est hypothèse, le Mahâbhârata est une œuvre essentiellement didactique, didactique de part en part. Cet élément d'enseignement et de prédication, qu'il se formule en traités *ex professo* ou se disperse en discours et en sentences, est présent dans toutes les parties du poème ; il en est inséparable et fait corps avec lui. Qu'on essaie de le diminuer ; que pour complaire à notre goût occidental, on enlève tels livres, équivalant à de gros volumes, où il n'y a plus aucune trace de récit, la tentative sera violente et, de plus, elle sera vaine : jamais on ne fera ainsi du Mahâbhârata une œuvre simplement épique ; toujours persistera le dessein des rédacteurs de l'œuvre actuelle, qui l'ont composée *ad narrandum*, je le veux bien, mais surtout *ad probandum*.

De là, pour cette œuvre immense, une unité d'un genre particulier, bien différente de l'unité poétique, unité qui persiste, quand celle-ci est complètement perdue de vue et n'existe plus, non seulement pour notre goût, mais aussi pour le goût de l'Inde, qui n'a jamais considéré le Mahâbhârata comme un *kâvya*, comme un poème proprement dit, une œuvre d'art. On ne peut jamais dire, en effet, que les rédacteurs soient en dehors de leur sujet, qui est surtout d'inculquer certaines doctrines, si bien que, s'il leur avait plu de joindre à ces doctrines encore plusieurs autres, on ne voit pas quelles considérations d'art auraient pu les en empêcher. Le P. Dahlmann a consacré l'introduction et toute la première partie de son volume à mettre cette unité en lumière. Il l'a fait longuement, avec beaucoup de redites, anticipant sans cesse sur ce qu'il

développera plus tard, mais en somme, je crois, de façon à convaincre. Avant de le suivre dans le détail, je dois m'arrêter à une ou deux de ses affirmations générales.

Pour le P. Dahlmann, cette unité est intime. Les deux éléments se sont fondus de la façon la plus complète, la plus harmonieuse, sans que l'un ait fait tort à l'autre : le Mahâbhârata est à la fois un vrai poème épique et un vrai poème didactique. Qu'il raconte ou qu'il enseigne, il le fait d'inspiration, d'une même inspiration grandiose, puisée directement au plus profond du génie national. Tout y est frais et natif, *naturwüchsig*, comme il le répète à satiété, et pourtant plein d'art. Ce sont là de singulières exagérations pour caractériser cette molle et traînante encyclopédie, [231] où il y a d'admirables morceaux dans l'un et dans l'autre genre, personne ne le conteste, mais dont l'ensemble, d'un syncrétisme si confus, donne si rarement l'impression d'une inspiration jeune et spontanée. Pour qui a du loisir, l'épreuve est facile à faire, maintenant que nous avons une traduction complète et que bientôt nous en aurons deux, fort suffisantes, l'une ou l'autre, pour se faire une opinion. Après lecture, personne, je pense, ne niera que le *dharma*<sup>1</sup>, c'est-à-dire la religion, la justice, le droit, ne soit la grande préoccupation du poème, et que cette préoccupation, toujours présente, n'y imprime précisément cette sorte d'unité que le P. Dahlmann s'est appliqué à faire ressortir. On aura plus de peine à admettre que cette unité soit d'inspiration vraiment profonde. Peut-être y verra-t-on plutôt l'effet d'une sorte de placage, de vernis uniforme, appliqué du dehors, qui, sans pénétrer bien profondément, est assez épais toutefois et assez adhérent pour masquer la diversité de ce qu'il recouvre.

Mais il y a plus : cette unité, selon le P. Dahlmann, n'est pas seulement intime, elle est organique. L'élément didactique, l'exposition et la défense du *dharma*, ne s'est pas seulement fondu parfaitement avec l'élément épique ; il en a déterminé la forme, *seine Gestaltung*. On est tenté d'abord de croire à un entraînement de langage, car l'auteur écrit d'enthousiasme et ne dédaigne pas la rhétorique. Mais l'affirmation revient si souvent qu'elle finit par inquiéter. On verra plus loin ce que le P. Dahlmann entend par là, et que l'inquiétude était justifiée.

1. Pour éviter les périphrases et les à peu près, j'emploierai désormais ce mot, qui correspond au *jus et fas* chez les Latins dans le sens le plus large.

Avant d'entrer définitivement dans le détail, l'auteur commence par établir l'unité de plan du poème. Je ne le suivrai pas dans cette démonstration. Personne ne conteste qu'il y ait au fond du Mahâbhârata une admirable fable épique, pas même M. Holtzmann, qui la refait en la retournant. On regrette seulement que les trois quarts du temps elle soit perdue de vue. On lui accordera également que les caractères des principaux héros sont dessinés avec finesse et fermeté. Non pas qu'il n'y ait des dissonances : Yudhishtîra, le dharma incarné et le modèle impeccable de la dignité royale, se dément au jeu et tient parfois des propos aussi fanfarons que son frère Bhimasena. Celui-ci, un être violent et tout d'impulsion, prêche à l'occasion sur le dharma aussi pieusement et aussi longuement que son aîné. Il en est de même de Kṛishṇa, personnage de caractère et de rôle louches et énigmatiques, dont la moralité rappelle singulièrement celle du prudent Ulysse et qui, lui aussi, est un idéal intermittent [232] d'orthodoxie et de justice. Il ne faut pas chercher ici les vivants personnages d'Homère, mais tenir compte de la maladresse de la poésie hindoue à créer de vrais caractères; on estimera alors que ceux du Mahâbhârata sont des chefs-d'œuvre.

Le poème ainsi constitué a en réalité pour objet de retracer la lutte de la piété et de la justice contre l'impiété et l'injustice, du *dharma* contre l'*adharma* : les Pâṇdavas sont les champions du droit; leurs cousins, les Kauravas, les défenseurs de ce qui est le contraire du droit. Le poème le répète une infinité de fois et, sans nul doute, c'est bien là ce qu'il veut que nous croyions. Mais quand le P. Dahlmann ajoute que tout y concourt merveilleusement à ce dessein, et qu'il essaie de le prouver, l'assentiment devient de plus en plus difficile. Il est bien obligé lui-même de reconnaître que la conduite des Pâṇdavas est souvent blâmable et injuste, bien qu'il ne fasse qu'effleurer quelques-uns de leurs pires méfaits. A prendre tous leurs actes et à les peser à la morale professée dans le poème, le bilan serait presque en leur défaveur. Aussi n'est-ce pas gratuitement que les deux Holtzmann ont imaginé que le beau rôle appartenait d'abord aux Kauravas, et que le Mahâbhârata primitif était en l'honneur des vaincus. Il serait même difficile de ne pas se rendre à leurs arguments, si l'on n'avait pas la ressource de se dire que cette fable nous est racontée ici dans un esprit tout autre que celui dans lequel elle a été inventée, avec un entourage de thèses qui, à l'origine, y étaient étrangères.

Le P. Dahlmann fait de vains efforts pour se soustraire à l'alternative. L'argument *felix culpa*, qu'il invoque volontiers, est ici de peu de poids, et il y a quelque naïveté à nous faire remarquer que le dharma n'est jamais plus exalté dans le poème qu'aux moments où ses champions le violent. Mais, comme il reviendra plus loin en détail sur ces questions, je n'y insiste pas ici. J'ajouterai seulement que l'objection sommaire qu'il oppose à ceux qui voient là de vieilles traditions auxquelles les rédacteurs du poème n'auraient pas pu se soustraire est bien peu probante. D'après lui, pour justifier ainsi ces traditions, il faudrait remonter infiniment haut, par delà le Veda et l'époque aryenne, jusqu'à la barbarie primitive. Mais rien n'est moins démontré que cela. Ni le lévirat, ni le mariage par achat ou par rapt, ni la polyandrie, ni les façons déloyales de combattre ne sont étrangères, il le sait bien, aux temps postérieurs, et ils survivent même en partie dans l'Inde de nos jours. Pour expliquer ces particularités de la fable, il suffit d'admettre que celle-ci ne s'est pas formée dans le milieu brahmanique. Cette fable peut du reste être très vieille. Dans sa forme actuelle, elle est non seulement inconnue du Veda, mais encore inconciliable avec quelques-unes de [233] ses données. Encore à l'époque des Brâhmanas, il n'est fait aucune allusion à une hostilité qui aurait jamais divisé les Kurus et les Pañcâlas ; ces deux peuples, qui sont les facteurs de la Grande Guerre, y paraissent au contraire fraternellement unis. Mais on sait avec quelle facilité les légendes changent de quartier géographique. Qui nous dira de quel coin est sortie celle des Pâṇḍavas, et à quoi se réduisait à l'origine cette Grande Guerre ? M. Ludwig y voit le reflet d'une expulsion des Bharatas du Kurukshetra, dont le souvenir s'est conservé dans le Veda, et la supposition n'a rien d'impossible. En tout cas, il n'est pas démontré du tout que la fable soit d'invention récente et qu'elle n'ait pas été longtemps populaire avant de devenir le noyau du Mahâbhârata.

Le P. Dahlmann examine ensuite quel est cet enseignement du dharma et comment il est exposé dans le poème. Il y est présenté sous une double forme : d'une part sous forme de sentences, de *Rechtsprüche*, répandues avec une égale profusion et un égal à-propos dans toutes les parties, dans le récit principal comme dans les épisodes. L'ensemble de ces sentences constitue ce que l'auteur appelle *die Spruchweisheit*, la sagesse gnomique du poème. D'autre part, le dharma est exposé ou débattu dans de longs discours,

dans des dialogues, qui parfois s'enchainent de façon à former de véritables traités. Les deux livres contigus XII et XIII, qui ne contiennent pas autre chose, ont ensemble plus de vingt-deux mille distiques. L'auteur convient que rien ne démontre que ces énormes digressions aient appartenu dès l'origine à la rédaction actuelle. Mais la preuve du contraire n'existe pas non plus et, d'autre part, il est visible que cette rédaction témoigne une grande prédilection pour cette sorte de *collectanea*. Je ne me sens pas plus disposé que lui à les exclure. Le Mahābhārata est une grande bibliothèque à rayons fort mobiles; rien de plus aisé que d'y glisser quelques gros volumes de plus. Seulement c'est là une faculté dont les rédacteurs jouissaient déjà tout aussi bien que leurs hypothétiques successeurs: du jour où le poème, sous leurs mains, est devenu une œuvre didactique, il les invitait à s'interpoler en quelque sorte eux-mêmes. Je serais pourtant moins accommodant si, comme le P. Dalhmann, je voyais en eux des chantres inspirés, fût-ce des chantres du dharma. Dans toutes ces discussions se révèle un grand amour de la casuistique; on y insiste sans cesse sur « la subtilité du dharma », « sur la subtilité des voies du dharma », combien elles sont énigmatiques et difficiles à distinguer des voies de son contraire, de l'adharmā. Les rédacteurs disposaient évidemment d'une littérature sur la matière assez considérable; ils aiment à montrer leur érudition et à faire de l'archéologie juridique. J'imagine que si Alcuin avait eu à composer [234] un poème épique sur Charlemagne, il y eût fait entrer pas mal de choses de ce genre. — Dans tout cet exposé, très nourri et très utile, il n'y a rien ou presque rien à reprendre, si ce n'est qu'il eût gagné à être présenté d'ensemble, au lieu d'être dispersé en plusieurs sections du volume. Le P. Dalhmann, dans son enthousiasme pour le Mahābhārata, ne se doute pas combien vite on se fatigue à relire sans cesse les mêmes choses.

Après cette vue d'ensemble, l'auteur examine en détail quelques-unes de ces discussions légales et juridiques. Ce sont d'excellentes études sur le droit dans le Mahābhārata, où tout est à louer, sauf les conclusions qu'il tire de plusieurs d'entre elles pour la genèse du poème. Celles-ci sont les seules auxquelles je puisse m'arrêter ici, et encore ne pourrai-je toucher qu'aux conclusions. Je commence par celle qui est relative au *niyoga*.

Le *niyoga* est l'injonction faite au frère ou à un parent du mari mort sans enfants de procréer un fils avec la veuve, injonction

applicable aussi à la rigueur au cas où le mari est vivant mais impuissant. C'est une très vieille coutume fondée, à l'époque du moins où nous en trouvons la mention, sur la croyance que, pour assurer son salut dans l'autre monde et celui de ses ancêtres, l'homme doit laisser après lui un fils qui offrira les gâteaux funèbres. C'est là une des trois dettes, la dette envers les mânes, que chacun contracte en naissant, dette sacrée sans doute, mais pas au point qu'elle fût toujours payée, même à l'époque du Mahâbhârata. On y voit, en effet, que le vieux Bhishma, qui est, dans le poème, la plus haute autorité pour le dharma, meurt insolvable de ce chef et sans postérité, pour tenir une promesse qu'il eût pu ne pas faire. Les çâstras varient sur le niyoga : un des plus anciens le condamne absolument ; d'autres le tolèrent, mais tous le regardent avec défaveur, et le Mahâbhârata lui-même, qui réflète ces variations, ne lui est pas en somme plus favorable. Il se trouve pourtant que les héros du poème et les représentants du droit, les Pâṇḍavas, sont procréés en niyoga au profit d'un père impuissant qui, lui-même, avait été procréé en niyoga. Et, dans ce double niyoga, les restrictions que les çâstras mettent en général à la pratique ne sont pas même observées : au lieu d'un fils, de deux au plus, il y en avait eu trois à la première génération, cinq à la seconde. Que les rédacteurs du poème, trouvant tout cela déjà enraciné dans la légende, l'y aient laissé, pourra paraître assez naturel. Après tout, les çâstras l'autorisaient dans une certaine mesure. Mais cette explication ne suffit pas au P. Dahlmann. D'après lui, les rédacteurs auraient inventé ces complications à dessein, parce qu'ils aiment à [235] illustrer les vieilles coutumes, en d'autres termes, à faire de l'archéologie juridique, et aussi pour conférer ainsi doublement aux champions du dharma le bénéfice d'une origine extraordinaire et sacramentelle, au moyen d'une pratique que les çâstras pourtant ne tolèrent au plus que comme un pis aller. A la circonstance atténuante que les pères des Pâṇḍavas sont des dieux, il n'est pas même fait allusion ; nous ne quittons pas le terrain juridique. On commence à comprendre maintenant ce que le P. Dahlmann entend par l'esprit du dharma « déterminant la forme de la fable épique ». On le comprendra mieux encore tout à l'heure.

Les Pâṇḍavas forment une famille indivise, *avibhakta* : les frères vivent sous l'autorité de l'aîné, qui a la gérance du patrimoine commun. Les çâstras recommandent ce régime, sans lui accorder toutefois une préférence bien marquée sur le régime de la famille

divisée, où le patrimoine est mis en partage. D'assez bonne heure même certaines écoles se sont prononcées en faveur de ce dernier, parce que, en augmentant le nombre des chefs de famille, il multipliait les *sacra*, les pratiques du culte. L'un et l'autre régime était immémorial et, par la force des choses, les familles royales étaient plutôt des familles indivises. A cela près que leur père vivait encore, les Kauravas ne différaient pas sous ce rapport de leurs cousins. Pour le P. Dahlmann cependant, les rédacteurs ont fait des Pâṇḍavas des frères indivis pour que fût réalisée en eux la famille idéale, pour que Yudhisht̥hira fût revêtu de toute la majesté du *jyeshtha*, de l'ainé, et ils ont voulu que les frères fussent au nombre de cinq, non pas parce qu'ils étaient cinq dans la légende, mais parce qu'une collectivité se dit *pankti* et que *pankti* signifie cinq.

Il y a plus : c'est pour réaliser plus parfaitement cette communauté idéale, pour laquelle les çâstras n'ont pourtant qu'une préférence très discrète, que les cinq frères sont devenus les époux de la même femme. Car ici encore, d'après le P. Dahlmann, il ne s'agit pas d'une vieille donnée imposée par la légende : ce sont les rédacteurs qui ont inventé cette énormité, une abomination pour toute la tradition brahmanique, une abomination aussi à leurs propres yeux, comme ils le font voir ailleurs dans le poème et ici même, où ils sont bien obligés, les malheureux, de la défendre. Le P. Dahlmann reproduit leurs arguments, — je ne crois pas faire tort à sa thèse en les laissant de côté, — sans se dire que, même aux Indes, on n'invente pas ce qu'on sera forcé de justifier de cette façon, et il conclut gravement : « Ici encore l'idée juridique se relie de la façon la plus étroite à l'élément épique. »

On ne s'étonnera pas, après cela, de le voir appliquer les mêmes procédés [236] au rapt commis par Bhîshma pour procurer des femmes à son frère, à l'épisode du jeu où Yudhisht̥hira perd follement son royaume, son avoir, ses frères, lui-même, et leur commune épouse, mais qui est l'occasion de « si belles discussions juridiques ». Ces procédés, il aurait pu les appliquer encore ailleurs, par exemple aux péchés de jeunesse de Kunti, la mère vénérable des Pâṇḍavas, de Satyavati, la mère non moins vénérable de Vyâsa, à Yudhisht̥hira désertant le combat et recourant au mensonge, aux coups de Jarnac d'Arjuna et de Bhimasena, à bien d'autres cas encore. On ne regrettera pas qu'il ne l'ait pas fait. Les exemples donnés suffisent, en effet, pour faire voir où il a voulu en

venir : prouver que la légende des Pâṇḍavas a été inventée, ou bien peu s'en faut, par les rédacteurs du poème actuel. N'a-t-il donc pas vu toutes les invraisemblances qui s'opposaient à cette thèse ? Certainement, il les a vues, puisqu'il les discute. Mais il avait un intérêt à passer outre, et il en a été comme fasciné. Il tenait absolument à faire remonter le poème, tel que nous l'avons, à une haute antiquité, au v<sup>e</sup> ou vi<sup>e</sup> siècle avant notre ère, et il a cru en entrevoir ici le moyen. Voici, en effet, si ses explications étaient justes, comment la question se poserait maintenant : sans les Pâṇḍavas, pas de Mahâbhârata imaginable ; or les Pâṇḍavas ont été inventés par les rédacteurs d'un Mahâbhârata qui était une smṛiti, un poème mi-partie épique, mi-partie didactique, tel ou à peu de chose près tel que celui que nous avons. Donc partout où l'on trouvera une mention des Pâṇḍavas ou d'un Mahâbhârata, elle ne pourra se rapporter qu'à notre poème. Or il y a des mentions semblables dès le iv<sup>e</sup> siècle avant notre ère, et elles autorisent certainement à remonter encore une étape plus haut. Le nœud de l'argument et de tout le livre est dans les deux mineures, surtout dans la première. On vient de voir que celle-ci est illusoire. Dans un prochain article nous aurons à examiner la valeur de la seconde ainsi que l'usage ultérieur que fait le Père Dahlmann de ces fragiles prémisses.

---

(*Journal des Savants*, juin 1897.)

Dans [321] un précédent article, nous avons vu comment le R. P. Dahlmann, tout en exagérant la cohésion et l'unité du Mahâbhârata dans sa forme actuelle <sup>1</sup>, a montré notre impuissance à le ramener à une forme plus simple, en y distinguant des parties de provenance et d'âge divers ; comment ensuite il a essayé, vai-

1. Pour l'unité de style du Mahâbhârata, il y aurait bien des réserves à faire. A côté de parties très belles, il y en a d'autres, en masse énorme, qui, pour la diction et pour la conception, ne s'élèvent pas au-dessus de la routine des Purâṇas. Même l'unité de forme, dans ce qu'elle a de plus extérieur, n'est pas toujours maintenue. Le P. Dahlmann ne dit rien des longs morceaux en prose intercalés dans le poème, on ne voit pas bien pourquoi, et dont la présence ne s'explique, semble-t-il, que par des procédés de compilation.

nement selon nous, de rattacher par un lien très étroit la formation même de la fable centrale des Pāṇḍavas à la rédaction de ce qu'il appelle la Mahābhārata-smṛiti, un poème très ancien, à la fois épique et didactique, et le même, à très peu de chose près, que nous avons aujourd'hui. Dans la deuxième partie de l'ouvrage, il s'applique à vérifier ces résultats et, d'abord, à déterminer l'âge de cette rédaction actuelle d'après les témoignages extérieurs fournis par la littérature et par l'épigraphie.

Il commence par établir qu'il n'y a pas de traces, pour la légende des Pāṇḍavas, [322] d'une forme plus ancienne que celle qui est présentée dans l'épopée. Les écrits védiques ignorent cette légende et, d'autre part, les échos qu'on en trouve dans la littérature des Bouddhistes et dans celle des Jainas, dans les *Jātakas*<sup>1</sup> des premiers et dans les *Jñātādharmakathās*<sup>2</sup> des seconds, ne viennent pas, comme on pourrait le croire, d'une tradition antérieure, mais sont de simples altérations des données épiques. Bouddhistes et Jainas ont en effet beaucoup emprunté et largement pratiqué l'art de démarquer leurs emprunts. Il suffit pour s'en convaincre, de se rappeler ce qu'ils ont fait, les uns de la légende du Rāmāyaṇa, les autres de celle de Krishṇa. On se rangera donc volontiers en ceci à l'opinion du P. Dahlmann. Seulement il serait peu prudent d'y ajouter comme lui le corollaire que ces altérations, parce qu'elles sont postérieures à la tradition épique, sont postérieures aussi à notre Mahābhārata. Rien n'est moins démontré que cela et, si j'étais aussi persuadé qu'il paraît l'être de l'antiquité du recueil des *Jātakas* pâlis ou de celle du canon des Jainas, je n'hésiterais pas à me prononcer dans le sens inverse. Pour le moment, la question est du grand nombre de celles auxquelles il faut se résigner à ne pas répondre.

Des données pâlies et prācrites le P. Dahlmann passe à celles des sources sanscrites, qu'il prend à partir du VII<sup>e</sup> siècle pour remonter ensuite de plus en plus haut. Il n'en apporte guère de nouvelles, mais celles qu'il produit sont, à part quelques omissions regrettables, bien choisies et discutées avec soin. Il mentionne, d'après M. Bühler, l'inscription cambodgienne de Veal Kantel<sup>3</sup>, qui relate,

1. Citant, comme premier exemple, le *Jātaka* 184, où Pāṇḍava, est le nom d'un cheval, le P. Dahlmann aurait aussi pu mentionner le mont Pāṇḍava, qui figure déjà dans le *Suttanipāta*, v. 414 et suiv.

2. D'après le travail de E. Leumann, dans les *Actes du Congrès de Leyde*, II, p. 539.

3. *Inscriptions sanscrites du Cambodge*, n° IV, p. 30.

vers l'an 600, le don fait à un sanctuaire, par un brahmane allié à la famille royale, d'un Râmâyaṇa, d'un Purâṇa et d'un « Bhârata complet », ainsi qu'une fondation instituée par le même personnage pour en assurer « la récitation quotidienne à perpétuité ». C'était là un usage religieux importé d'une pièce, comme beaucoup d'autres, de la mère patrie au Cambodge. Dans l'Inde, où il s'est maintenu jusqu'à nos jours<sup>1</sup>, il est attesté au XII<sup>e</sup> siècle par Hemacandra<sup>2</sup>, et, comme le rappelle le P. Dahlmann, vers le milieu du VII<sup>e</sup> siècle, par Bâṇa<sup>3</sup>, dont le témoignage est à peu près contemporain de [323] l'inscription cambodgienne. L'usage remonte même plus haut, selon la remarque de notre auteur, jusqu'au Mahâbhârata même, où les plus hautes récompenses spirituelles sont promises à ceux qui feront réciter le poème par des *vâcakas* et en feront faire des manuscrits pour leur usage. Le P. Dahlmann conclut de là que ces manuscrits ont dû être nombreux de bonne heure. Je croirais plutôt qu'ils ont toujours été assez rares. Ils servaient à l'étude et celle-ci constituait une profession. Le reste du public même lettré nous est représenté, non pas comme lisant le poème, les manuscrits étaient trop encombrants et difficiles à manier, mais comme l'écoutant réciter. La question, d'ailleurs, importe peu : dès le début, le Mahâbhârata se donne pour une œuvre écrite et il est certain que la tradition aussi du poème, tel que nous l'avons, a été une tradition écrite. Il doit être bien entendu aussi que ces lectures publiques étaient un acte religieux, une œuvre pie, et que le bénéfice en était avant tout spirituel, pour l'auteur de l'acte comme pour les assistants. Déjà, il y a deux mille ans et plus, elles auraient été à peu près aussi inintelligibles à un auditoire hindou moyen, pour ne rien dire d'un auditoire cambodgien, qu'elles le sont aujourd'hui, et ce n'est que sous une autre forme, mise en langue vulgaire par des conteurs et des chantres ambulants, que la substance de ces récits pouvait pénétrer dans les masses<sup>4</sup>.

Il en était autrement des lettrés et, sous ce rapport, il est regrettable que le P. Dahlmann n'ait pas demandé davantage à l'œuvre

1. La récitation du Mahâbhârata entier prend de trois à six mois.

2. *Indian Antiquary*, IV, p. 110.

3. *Kâdambarî*, éd. Peterson (1885), p. 61.

4. Les traductions proprement dites n'apparaissent qu'assez tard : les plus anciennes paraissent être une traduction canarèse du X<sup>e</sup> siècle et une traduction en vieux javanais du XI<sup>e</sup> siècle.

de Bâna qui, plus que toute autre peut-être, est pleine du Mahâbhârata. On enseignait le poème aux enfants des grandes maisons<sup>1</sup>; il charmait les loisirs des jeunes filles et on leur apprenait à le réciter avec grâce<sup>2</sup>. Aussi un autre poète, l'auteur du *Chariot d'argile*, voulant représenter un prince stupide et mal élevé, n'a-t-il trouvé rien de plus fort que de lui faire confondre sans cesse les noms et les rôles des héros du Râmâyana et du Mahâbhârata. Outre les récitations publiques dans les temples, il y en avait de privées, soit pour le simple plaisir, soit pour fêter quelque événement de famille, par exemple le retour d'un ami<sup>3</sup>. Nous voyons encore que ces récitations étaient chantées avec une sorte de mélodie soutenue, parfois du moins, par un accompagnement de flûtes<sup>4</sup>, et un [324] ouvrage antérieur à Bâna, la *Vâsavadattâ*<sup>5</sup>, nous apprend que le poème dès lors était divisé en *parvans*. Bien qu'il y ait beaucoup à rabattre de ces descriptions extrêmement conventionnelles de Bâna, il en reste assez pourtant pour montrer quelle grande place le Mahâbhârata tenait alors dans la vie intellectuelle de l'Inde lettrée. Et ces détails sont d'autant plus intéressants pour nous qu'ici, du moins, nous savons de quoi il s'agit et que nous sommes assez bien informés de ce qu'était le Mahâbhârata à cette époque.

En effet, par un heureux hasard, dans une inscription trouvée à Khoh, dans l'Inde centrale, et datée de 533, peut-être même de 462 A. D., selon qu'on rapporte la date à l'ère des Guptas ou à l'ère de Cedi, certains vers, qui reviennent souvent dans les inscriptions et qui d'ordinaire sont simplement attribués à Vyâsa, sont expressément désignés comme étant « la parole proférée dans le Mahâbhârata, la composition en cent mille stances, par le grand rishi Vyâsa, le diascévaste des Vedas, le fils de Parâçara<sup>6</sup>. » Et, comme ces vers se trouvent également dans plusieurs autres inscriptions provenant de la même localité et dont la plus ancienne

1. *Kâdambarî*, p. 75.

2. *Ibid.*, p. 209.

3. *Harshacarita*, éd. Parab et Vaze (Bombay, 1892), ch. III, p. 95. L'ouvrage cité est ici le *Vâyu-Purâna*.

4. *Loc. cit.* et *Kâdambarî*, p. 209. Un des vieux noms de la strophe épique est *gâthâ*, « chanson ». Chez les Bouddhistes, les récitations solennelles de la loi étaient appelées *saṃgîti*, « chant en commun », et maintenant encore, dans les écoles de l'Inde, la récitation des vers est une sorte de chant.

5. Édition Hall, p. 234.

6. Fleet. *Corpus inscript. indic.*, III, p. 137.

remonte à 475 ou même peut-être à 404 A. D. <sup>1</sup>, l'information fournie par la première vaut aussi pour celles-ci, bien que le poème n'y soit pas expressément mentionné. Il est donc absolument certain que, dès la seconde moitié, peut-être dès le commencement du v<sup>e</sup> siècle de notre ère, le Mahâbhârata passait pour contenir cent mille distiques en nombre rond, nombre qu'il s'attribue d'ailleurs lui-même dans l'espèce de table des matières placée au début et qui correspond aussi avec une approximation suffisante au contenu actuel, en y comprenant le supplément du *Harivaṅṣa*. On ne conclura pas de là que le poème n'a plus subi aucun changement par la suite : des interpolations, des omissions, des corruptions, toutes sortes de modifications de détail auront toujours été possibles <sup>2</sup>. Les vers mêmes cités dans l'inscription et qui reviennent ailleurs avec des variantes n'ont pas encore, que je sache, été retrouvés dans notre texte. Mais il ne peut plus, à partir de cette époque, être [325] question d'additions sur une grande échelle et de nature à modifier sensiblement le caractère de l'œuvre.

Pourquoi le P. Dahlmann n'a-t-il pas même mentionné ce témoignage capital, que le mémoire de M. Bühler lui fournissait avec les autres qu'il cite ? Est-ce par trop de confiance en sa théorie sur l'origine de la légende épique ? Ou a-t-il craint que cette information substantielle ne fit un trop fort contraste avec les maigres données dont il devra se contenter par la suite ? De simples noms, des allusions, des désignations vagues ou suspectes, c'est en effet tout ce qu'il trouvera désormais. Déjà les inscriptions des Andhras, qui sont du n<sup>e</sup> siècle, ne lui auraient plus fourni autre chose <sup>3</sup>. C'est un pauvre viatique pour le long voyage de près de mille ans, qu'il lui reste à faire, jusqu'au v<sup>e</sup> ou vi<sup>e</sup> siècle avant notre ère, terme où il veut reporter sa Mahâbhârata-smṛiti, un fardeau de deux cent mille vers.

Le *Buddhacarita*, auquel le P. Dahlmann passe ensuite, est un poème sur la vie du Buddha, écrit en un style brillant et raffiné et attribué à Aṣṭvaḥosha, dont la tradition, attestée dès le

1. *Ibid.*, p. 96.

2. On a déjà vu plus haut. p. 355, que Çaṅkara paraît avoir ignoré tout un chapitre du V<sup>e</sup> livre, qui se lit dans nos éditions. Tout récemment encore, l'éditeur de la *Parâṣara-saṃhitâ* (Bombay-Series, 1893, t. I, p. 7), le paṇḍit Vâmana Câstri Islâmpurkar, a trouvé dans des manuscrits du Sud une fin en vingt-trois chapitres, complètement inédits, du XIV<sup>e</sup> livre, l'*Âṣvamedhika-parvan*.

3. G. Bühler, dans *Archæological Survey of Western India*, t. IV ; Nasik, n<sup>o</sup> 14, p. 108 et n<sup>o</sup> 15, p. 110.

v<sup>e</sup> siècle, fait un contemporain du roi indo-scythe Kanishka<sup>1</sup>. L'époque exacte du règne de Kanishka, dont nous avons tant de documents datés, malheureusement d'une ère inconnue, n'est rien moins que fixée. Depuis quelque temps, on s'était à peu près mis d'accord pour le faire commencer provisoirement en 78 A. D. Mais tout récemment une nouvelle trouvaille épigraphique a fait supposer à M. Bühler que ce début pourrait bien ne pas avoir [326] été antérieur à la première moitié du II<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, tandis que M. S. Lévi pense qu'une estimation plus exacte des données chinoises doit le faire remonter jusque dans la deuxième moitié du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère<sup>3</sup>. Et il y a toutes sortes de raisons pour et contre l'une et l'autre solution<sup>4</sup>. Provisoirement donc, la composition du *Buddhacarita* est flottante entre des limites d'un siècle et demi environ. L'attribution à Açvaghosha est attestée par une traduction chinoise, qui paraît avoir été faite au début du v<sup>e</sup> siècle. Pour cette époque aussi, la partie ancienne du texte sanscrit, les trois premiers quarts environ<sup>5</sup>, est contrôlée par cette même traduction, à laquelle vient se joindre plus tard une traduction tibétaine

1. S. Lévi, dans *Journal asiatique*, novembre-décembre 1896, p. 446 et suiv. D'après ces documents, Açvaghosha aurait été le conseiller spirituel de Kanishka. Cela ne s'accorde guère avec ce qu'on peut inférer d'un autre ouvrage également attribué à Açvaghosha, le *Sutrālankāra-çāstra*, dont le texte sanscrit paraît perdu, mais dont M. S. Lévi vient de faire connaître de nouveaux extraits d'après une traduction chinoise remontant, paraît-il, au début du v<sup>e</sup> siècle. On admettra difficilement que le sixième chapitre de ce recueil, publié par M. Lévi (*ibid.*, p. 457), soit l'œuvre d'un homme ayant eu avec le roi de longs rapports personnels. Ces traductions chinoises sont précieuses non seulement parce qu'elles ont conservé beaucoup d'ouvrages dont les originaux sont perdus, mais parce qu'elles portent des dates que les sinologues nous affirment être dignes de toute confiance; même dans le cas où le texte sanscrit s'est conservé, elles sont à peu près la seule garantie de l'authenticité de toute cette littérature. Mais il convient de toujours se rappeler que les auteurs de ces traductions étaient des hommes d'une crédulité extrême et que, en fait de textes et d'attributions, ils ne nous donnent que ce qui avait cours de leur temps. Or on sait avec quelle rapidité les légendes se forment et se déforment dans l'Inde.

2. *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes*, X, p. 171.

3. *Journal asiatique*, janvier-février 1897, p. 5.

4. En faveur d'une date plus haute, il y a par exemple le fait que, dans le stūpa de Manikyāla bâti la dix-huitième année de Kanishka, on n'a trouvé, avec des monnaies de ce roi et de deux de ses prédécesseurs, que des deniers romains tous antérieurs à l'an 43 avant Jésus-Christ. Or, à cette époque, l'afflux du numéraire romain dans l'Inde était considérable et continu. En faveur d'une date plus basse milite au contraire le fait de la très grande ressemblance des monnaies de Kanishka avec celles que les Guptas ont émises au IV<sup>e</sup> siècle.

5. Par M. Cowell et grâce au manuscrit de Cambridge, on sait que le dernier quart a été fabriqué vers 1830 par un pandit népalais.

plus littérale. Avant cela, il nous faut l'accepter de confiance ; mais il paraît bien que dans l'intervalle de trois ou quatre siècles qui a séparé les deux versions, le texte sanscrit n'a pas été à l'abri de tout changement, de même qu'il en a encore subi après<sup>1</sup>. Telle est pourtant l'incertitude qui pèse sur une grande partie de l'histoire littéraire de l'Inde que, mis à côté de bien d'autres, le Buddhacarita peut passer pour une œuvre datée. Désormais le P. Dahlmann n'en rencontrera plus de la sorte. Voyons maintenant ce qu'il y a trouvé.

Comme toute la poésie classique, le Buddhacarita fait d'assez nombreuses allusions à la fable des Pâṇḍavas. Il mentionne, en outre, fréquemment d'autres légendes qui se trouvent dans le Mahâbhârata, sans pourtant lui appartenir en propre, et, une fois (IV, 83), il en désigne toute une série comme des *âgamas*, « des traditions consacrées ». Le P. Dahlmann, qui traduit autrement<sup>2</sup>, veut qu'il s'agisse ici d'une source [327] écrite et que cette source soit le Mahâbhârata. Il se peut à la rigueur que, pour le fond, il ait raison et que tout cela soit venu, en effet, du Mahâbhârata, ou, plutôt, d'un Mahâbhârata, mais le texte ne le dit pas. Tout aussi peu probable me paraît l'interprétation très ingénieuse, mais beaucoup trop subtile, d'un autre passage (I, 47) où il est dit que « Vyâsa rendit multiple le Veda dont Vaçishṭha n'avait pu venir à bout ». C'est là, sans doute, une allusion aux quatre grandes divisions du Veda établies par Vyâsa, peut-être aussi aux nombreuses *çâkhâs* ou « branches », qui ont procédé indirectement de lui : c'est par là que son œuvre l'aurait emporté sur celle des sages qui, comme Vaçishṭha, avaient été les prophètes du Veda dans d'autres âges du monde et l'avaient proclamé un, en quelque sorte non digéré. Selon le P. Dahlmann, au contraire, il faut entendre par cette multiplication du Veda le fait que le Veda arrangé par Vyâsa comprenait, en outre, le Mahâbhârata. Les deux termes auraient été si bien équivalents que la simple mention de l'un suggérerait

1. Je ne dis pas cela pour infirmer les exemples produits par le P. Dahlmann qui sont garantis, au moins pour la fin du iv<sup>e</sup> siècle, par la traduction chinoise, mais pour rappeler à quelles vicissitudes ont été soumis les textes anciens, même dans le cas d'œuvres très personnelles et solidement construites comme le Buddhacarita.

2. *Çrute vacas tasya çlakṣhṇam âjamasamhitam* signifie « ayant entendu son discours insinuant, accompagné d'exemples traditionnels probants ». Le P. Dahlmann traduit : « ... son discours... contenu dans l'Âgama », ce qui paraît doublement impossible, verbalement d'abord et parce que ce discours, après tout, n'a jamais été « contenu » ailleurs que dans le Buddhacarita.

aussitôt la pensée de l'autre. Cette équivalence lui fournit une de plus de ces expressions synthétiques, de ces *Schlagworte* dont il use et abuse et qui reviennent sans cesse chez lui comme une sorte de *Leitmotiv* : à côté de la Mahâbhârata-smṛiti, nous aurons désormais le Veda Mahâbhârata, et nous arrivons de suite à la conclusion que, dès le temps du Buddhacarita, et — comme ces choses-là ont duré avant qu'elles soient attestées — longtemps avant lui, pour le moins, dès le 1<sup>re</sup> siècle avant Jésus-Christ, le poème existait avec ce double caractère. Mais cette équivalence est-elle vraie ? Je crois qu'elle ne l'a été à aucune époque. Déjà dans la Chândogyâ Upanishad, sans doute, l'*itihâsa-purâṇa*, c'est-à-dire l'ensemble des vieilles légendes et traditions, quelle qu'en ait pu être la forme, est appelé « un cinquième Veda<sup>1</sup> », et le Mahâbhârata, qui se donne pour le représentant de ce vieil héritage et qui, à bien des égards, l'est en effet, s'attribue la même qualification. Lui aussi est « le cinquième Veda », le Veda de Kṛishṇa (c'est-à-dire le Veda œuvre de Vyâsa, par opposition au vrai Veda, qui est éternel et que Vyâsa n'a fait qu'arranger), le Veda des Çûdras et des femmes, [328] qui n'ont pas droit à l'autre. Mais il est clair que ces expressions, même dans le Mahâbhârata, à partir du moins du moment où il a été orthodoxe, sont des métaphores, non des définitions : jamais Veda tout court, sans autre préparation, n'a désigné le Mahâbhârata. Je ne mets pas en doute que, pour l'auteur du Buddhacarita, le Mahâbhârata n'ait été l'œuvre de Vyâsa et qu'il n'ait été revêtu de l'autorité d'un cinquième Veda. Mais ceci, nous le savons par le Mahâbhârata lui-même, non par le Buddhacarita. En réalité, celui-ci ne nous apprend rien sur le caractère et sur les dimensions du grand poème à cette époque.

Pour Âçvalâyana, à qui le P. Dahlmann passe ensuite, les choses se présentent différemment. Ici nous savons au contraire très bien, je dirais même trop bien, ce qu'il faut entendre par le Bhârata et le Mahâbhârata mentionnés ensemble dans son *Grihyasûtra* (III, 4) : sans nul doute les deux rédactions de l'œuvre de Vyâsa, l'une abrégée en 24.000, l'autre développée en 100.000 dis-

1. Le P. Dahlmann réunit à l'expression les mots *vedânâm vedam* qui suivent dans le texte (*Chând. Up.*, VII, 1, 2) et qui signifient non « le Veda par excellence » mais « ce qui fait connaître le Veda ». Çâṅkara *ad loc.* les en sépare, ce qui est plus conforme au ton sobre et aphoristique du texte, et il les explique par *vyâkaraṇa*, « la grammaire ». — L'*itihâsa* « cinquième Veda » se rencontre aussi chez les Bouddhistes : *Suttanipâta*, p. 101, l. 20.

tiques, de Mahâbhârata, I, 101-106, d'où cette mention a passé ou, pour dire de suite toute ma pensée, a été interpolée dans le sûtra. Partout ailleurs, Bhârata et Mahâbhârata sont synonymes : c'est ici seulement qu'ils doivent désigner deux œuvres distinctes dont la coexistence est extrêmement improbable. Les deux témoignages ne peuvent pas être indépendants l'un de l'autre, et ce n'est certainement pas le rédacteur du poème qui est allé prendre le sien dans le sûtra. Le passage qui contient cette donnée chez Âçvalâyana et dont la teneur est d'ailleurs suspecte encore pour d'autres raisons, est relatif au *tarpana*, un rite ayant pour objet de « rassasier » les dieux, les anciens sages, les chefs d'école, y compris les maîtres immédiats du fidèle, et il énumère ceux à qui ces offrandes sont dues suivant la tradition de l'école des Âçvalâyanas. On comprend que ces énumérations étaient particulièrement exposées à subir des interpolations, et, en effet, elles n'y ont guère échappé, comme le montre la comparaison des passages parallèles des autres sûtras, surtout des *Dharmasûtras*. Mais nulle part, à une seule exception près, même là où figure Vyâsa et où l'allusion à son œuvre n'est guère contestable, on n'y trouve la mention d'un Bhârata et d'un Mahâbhârata : il n'y est question que de l'*itihâsapurâna*, ce qui sauvegarde du moins la couleur védique. Je ne m'arrêterai pas à relever ces passages auxquels, pas plus qu'au nôtre, je ne puis accorder de valeur chronologique ; mais je dois noter cette exception qui paraît avoir échappé au P. Dahlmann, parce qu'elle jette un certain jour sur la formation de ces textes et sur le degré de confiance qu'on peut leur accorder. Le passage en question du sûtra d'Âçvalâyana revient, en effet, dans deux autres Grihyasûtras reliés par une très étroite parenté et appartenant comme lui au [329] Rîgveda, le sûtra de Çâmbavya et celui de Çâṅkhâya<sup>1</sup>. Les paragraphes traitant du *tarpana* sont à peu près les mêmes chez tous les trois et le contexte immédiat est identique ; mais, au lieu de la leçon « Bhârata et Mahâbhârata », Çâmbavya ne porte que « Mahâbhârata » et Çâṅkhâya n'a ni l'un ni l'autre. Il faut se garder du reste de voir dans ces textes des œuvres personnelles : ce sont des manuels d'écoles auxquels le temps a longuement collaboré. La classe très voisine des *Dharmasûtras* notamment nous est parvenue à tous les degrés d'altération : plusieurs ont perdu jusqu'à leur attribution d'école, se sont

1. Çâṅkhâyana grihyam, IV, 10, éd. Odenberg, dans *Ind. Stud.*, XV, pp. 92 et 153.

affublés de titres mythologiques, comme les *Çâstras* apocryphes de l'époque classique et ont dépouillé peu à peu la plupart des caractères distinctifs de cette sorte d'écrits. L'un d'eux, celui de Gautama, qui passe généralement pour le plus ancien, mentionne les Yavanas, à l'origine, les Grecs, non comme des étrangers, mais comme une caste hindoue, tandis qu'un autre et non le plus récent, celui de Bṛihaspati, connaît le denier romain.

Ce Bhârata ainsi attesté de part et d'autre et qui, d'après le grand poème, aurait contenu 24.000 distiques, qu'en faut-il penser ? Le P. Dahlmann veut voir dans celui d'Âçvalâyana un ensemble de petites compositions épiques plus anciennes, indépendantes les unes des autres, sans l'élément didactique et sans la légende des Pâṇḍavas, qu'il réserve, comme on sait, à la grande composition définitive. Si j'entends bien, c'eût été une sorte de collection de ce qui est épisode dans le poème actuel, c'est-à-dire précisément le contraire de la définition qu'en donne le Mahâbhârata, où il est dit expressément que le Bhârata est une rédaction abrégée « sans les épisodes » (I, 101). Le P. Dahlmann a-t-il bien le droit d'utiliser ainsi une donnée en la retournant ? Car je ne suppose pas qu'il veuille admettre deux Bhâratas différents, celui d'Âçvalâyana et celui du Mahâbhârata : ce serait enrichir d'un troisième poème une époque dont nous ne savons rien. Ou bien n'accepterait-il plus maintenant le témoignage du Mahâbhârata parlant d'une rédaction abrégée et d'une rédaction développée, témoignage qu'il a pourtant invoqué plus d'une fois auparavant ? On ne voit pas du reste comment, sans la légende des Pâṇḍavas, ces poésies auraient pu former un ensemble assez cohérent pour leur valoir la désignation concrète de Bhârata. Je ne nie pas, bien entendu, l'existence de poésies semblables antérieures au grand poème où elles sont venues se fondre. Pour cela, il faudrait nier celle de *Itihâsa-purâṇa*<sup>1</sup>, pour ne pas parler d'autres sortes [330] de compositions narratives dont il y a tant de témoignages dès l'époque védique. Nous ignorons la forme de ce vieux cycle poétique, mais nous en avons la substance, en partie du moins, dans les récits, la plu-

1. *Itihâsa*, « légende », est une pîrase dont on a fait un mot et sent son origine professionnelle ; proprement, il signifie « ainsi advint-il ». *Purâṇa* signifie : « (tradition) antique ». Les deux expressions se rencontrent isolées, parfois juxtaposées, le plus souvent unies en un composé. Il n'est pas probable qu'elles aient été tout à fait synonymes : mais il est difficile de dire en quoi au juste elles différaient à l'origine.

part très laconiques, des Brâhmanas et des Sûtras, plus tard dans les deux grandes épopées et dans les Purânas proprement dits. Dans l'intervalle, beaucoup de ces récits abandonnés à la libre tradition orale ont dû continuer à vivre dans les dialectes populaires : ce n'est qu'ainsi du moins que s'expliquent les différences profondes que présentent les mêmes légendes, si l'on compare la forme qu'elles ont dans le Veda à celle qu'elles ont fini par prendre dans la poésie épique ; et c'est par pure habitude que, à chaque mention que nous trouvons de cette littérature, nous pensons aussitôt à une composition en sanscrit. Mais d'autres portions de ce vieux fonds, enrichi sans doute aussi d'éléments nouveaux, ont dû, comme par le passé, être utilisées par les brahmanes dans leur littérature didactique et, par conséquent, être conçues dans leur *bhâshâ*, devenue depuis longtemps une langue savante. Toute l'ancienne littérature sanscrite, l'œuvre propre des brahmanes, est en effet didactique dans le sens large du mot et, selon toutes les analogies, tel paraît aussi avoir été le caractère de leur itihâsapurâna. Déjà, dans les Brâhmanas, quelques récits plus développés témoignent dans leur prose mêlée de vers d'une certaine recherche littéraire et sont comme des épopées en miniature. Il n'est pas probable que cette veine se soit tout d'un coup tarie, que les brahmanes aient subitement renoncé à se servir de la poésie narrative au profit de leur enseignement et de leurs prétentions. Peut-être est-ce un morceau de ce genre que vise le Dharmasûtra de Bau-dhâyana (II, 2, 4, 26), quand il cite une stance du « dialogue des filles d'Uçanas et de Vrishaparvan<sup>1</sup> », dialogue et stance qui ont trouvé place dans notre Mahâbhârata (I, 3288). A moins que la citation ne soit prise directement de celui-ci, car on peut s'attendre à toute sorte de rencontres dans les Dharmasûtras. Ce sont probablement aussi de vieux souvenirs que ces stances laudatives détachées que notre poème intercale, par exemple, dans les généalogies en prose du premier livre (I, 3754 et s.) : [331] elles font penser en tout cas à ces *gâthâs* que, d'après le *Çatapatha-Brâhmaṇa* (XIII, 4, 3 et s.), des joueurs de luth chantaient aux sacrifices en l'honneur des anciens rois de sainte mémoire. Et qui ne serait tenté, même sans en avoir la preuve bien nette, d'assigner

1. Ces dialogues, *vâkuvâkyâ*, constituaient une sorte de genre littéraire dès l'époque védique. A partir du Rigveda, tous les anciens écrits, y compris ceux des Bouddhistes, en offrent de nombreux exemples. On sait que l'épopée sanscrite est dialoguée d'un bout à l'autre.

de purs joyaux, comme l'histoire de Nala et de Damayanti, à un autre âge que celui où ont été alignés à la file tant de milliers de vers fabriqués machinalement? Ce n'est donc pas l'existence de ces poésies antérieures postulée par le P. Dahlmann qui peut être en question. A cela près qu'elles ont dû, contrairement à son avis, être plus ou moins didactiques, puisqu'elles étaient brahmaniques et sanscrites, on ne les lui contestera pas. Mais on doit lui contester le droit d'en faire le Bhârata et d'invoquer pour cela le témoignage d'Âçvalâyana, quand ce témoignage se confond avec celui du Mahâbhârata affirmant que le Bhârata était tout autre chose : un abrégé sans les épisodes, dont le contenu, par conséquent, était cette fable même des Pâṇḍavas que le P. Dahlmann veut en écarter, et qu'il est obligé d'en écarter pour ne pas rouvrir la porte à la théorie des rédactions successives et voir la sienne crouler par la base.

Reste cette donnée du grand poème : le Bhârata, rédaction abrégée, sans des épisodes et en vingt-quatre mille distiques. Il n'y a guère à songer à une œuvre définie qui aurait existé à côté de la grande, en même temps qu'elle : la précision avec laquelle l'information est formulée semble y inviter ; mais la constante synonymie de Bhârata et Mahâbhârata s'y oppose. Faut-il donc voir là un souvenir réel d'une rédaction antérieure plus courte ? L'existence d'une rédaction semblable s'impose en quelque sorte, en dehors de tout autre témoignage. Car il n'est guère admissible qu'on ait débuté par un poème de cent mille distiques et, ce que le P. Dahlmann a bien montré, ce n'est pas la fausseté de cette hypothèse presque nécessaire, c'est notre impuissance à la vérifier et à l'appliquer au texte. Cette façon d'interpréter la donnée est donc séduisante au premier abord. Considérée pourtant de plus près, elle ne laisse pas de présenter des difficultés. Les Hindous ne se sont guère donné la peine de nous conserver la préhistoire de leurs productions : d'ordinaire ils ont vite fait d'en inventer une. Or ici, la préhistoire doit avoir eu quelque chose de tout particulier. Réduit à sa fable principale, le poème n'est plus brahmanique : c'est une épopée populaire et krishnaïte que les brahmanes, quand ils s'en sont emparés et l'ont mise en sanscrit, ont dû entourer aussitôt de tout ce qui pouvait lui donner le vernis de l'orthodoxie. Il est donc plus que probable que, déjà dans sa première rédaction dans la langue savante, le poème était chargé [332] de nombreux épisodes, car c'est par là surtout qu'il est orthodoxe et brahma-

nique. Sur ce point du moins, je suis à peu près d'accord avec le P. Dahlmann : dès l'origine, le Mahâbhârata sanscrit a dû être, je ne dirai pas une smṛiti, mais un poème à visées didactiques dans le sens orthodoxe. La donnée d'un Bhârata sans épisodes paraît ainsi artificielle et suspecte par sa précision même : elle le paraît bien plus encore si l'on considère combien elle est récente et mal entourée. D'une part, en effet, elle est inséparable de l'évaluation du contenu du Mahâbhârata à cent mille distiques, ce qui suppose qu'on y comprenait déjà, et à peu près avec ses dimensions actuelles, le supplément du Harivaṃṣa, dont le P. Dahlmann ne voudra certainement pas faire un livre bien ancien ; d'autre part, elle apparaît en la compagnie immédiate de ces autres rédactions qui sont à l'usage des Dieux, des Gandharvas, des mânes, et dont le contenu se chiffre, toujours avec précision, par des millions de vers. Si l'on se rappelle que des choses toutes semblables sont dites à propos d'autres ouvrages célèbres, de Manu par exemple, on pensera peut-être que le plus sage est de laisser la prétendue donnée où elle se trouve et de ne pas s'en inquiéter davantage. Avec elle, naturellement, tombe aussi le témoignage d'Âçvalâyana qui, d'après le P. Dahlmann, doit prouver l'existence de notre Mahâbhârata dès le début du III<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ « pour le moins <sup>1</sup> ».

Les derniers témoignages qu'examine le P. Dahlmann sont ceux des trois grammairiens Pâṇini, Kâtyâyana et Patañjali, tous trois de date incertaine. Une tradition qui nous a été conservée dans deux recueils de contes du XI<sup>e</sup> siècle fait vivre Pâṇini à l'époque des Nandas, la dynastie renversée par Candragupta et qui régnait sur l'Inde orientale lors de l'invasion d'Alexandre. La tradition est toutefois plus ancienne que le XI<sup>e</sup> siècle : elle remonte à un autre recueil de contes rédigé, lui, en un dialecte prâcrit, la *Bṛihatkathâ*, l'œuvre maintenant perdue, mais longtemps célèbre de Guṇâdhyâ. La date de Guṇâdhyâ flotte entre des limites très larges : d'une part, il est antérieur à Subandhu, qui est lui-même antérieur à Bâṇa (VII<sup>e</sup> siècle) ; d'autre part, son recueil débutait par un récit qui semble bien être l'écho de la légende latine de l'achat des livres sibyllins par Tarquin. Il a donc été pour le moins aussi éloigné de l'époque des Nandas que l'étaient de celle de Charlemagne nos

1. Ce « pour le moins » est une façon de parler ; la date du sūtra d'Âçvalâyana est absolument indéterminée.

romanciers qui font faire au grand empereur une chevauchée à Jérusalem en compagnie de Constantin. Aussi son information est-elle toute légendaire : elle fait contemporains [333] de Pāṇini Vyāḍi et Kātyāyana, qui étaient sûrement ses lointains successeurs. Pour Kātyāyana, nous avons deux traditions : celle dont il vient d'être question et qui le place au iv<sup>e</sup> siècle avant notre ère, et une autre, plus récente, qui en fait un contemporain de Kālidāsa et de Varāhamihira, au vi<sup>e</sup> siècle après cette ère. Pour Patañjali, nous n'avons pas de ces traditions apocryphes, si ce n'est celle qu'il a été une incarnation de Ṣeṣha, le serpent à mille têtes qui supporte le monde. Mais, de son commentateur Bhartrihari, nous apprenons que son Mahābhāshya, dans lequel est aussi comprise l'œuvre de Kātyāyana<sup>1</sup>, a été remis en honneur après une période d'oubli, par Candra et d'autres grammairiens. L'information est beaucoup plus solide ; malheureusement il n'est pas dit à quelle époque il faut la rapporter, et la *Rājatarāṅginī*, qui place le fait au Kashmir et sous le règne du premier Abhimanyu, ne nous l'apprend pas davantage, car ce règne appartient encore à la période pour laquelle elle n'a pas de chronologie<sup>2</sup>. Patañjali n'en est pas moins celui de nos trois grammairiens dont on a cru, à diverses reprises depuis Goldstücker, pouvoir fixer la date avec le plus de précision. Parmi les nombreux exemples cités dans son *Grand commentaire*, il en est quelques-uns, en effet, qui ont une valeur chronologique ; ainsi la mention de Pushyamitra, qui paraît bien être le fondateur de la dynastie des Çuṅgas, et celle d'expéditions des Yavanas, des Grecs, dans l'Inde gangétique. On en a conclu, non sans vraisemblance, que l'auteur a dû vivre vers le milieu du ii<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ. Malheureusement il se pourrait que ce fussent là, comme les exemples de nos grammaires, des phrases toutes faites, ayant eu dès lors cours dans l'école, où plusieurs, du reste, ont continué d'être employées par la suite. Et comme, à côté de ces citations, il s'en trouve d'autres qui paraissent avoir un cachet beaucoup plus moderne, la détermination reste singulièrement douteuse. En réalité, ce que nous avons de certain se réduit à ceci : le pèlerin chinois I-tsing, qui paraît ici mériter confiance, bien qu'il

1. Kātyāyana a composé des observations critiques (*vārttikas*) sur les *sūtras* de Pāṇini et le *Mahābhāshya* ou « Grand commentaire » de Patañjali est un commentaire sur ces *vārttikas*.

2. Lassen, appliquant le calcul à des données qui ne le comportent pas, a cru pouvoir fixer le commencement de ce règne à 45 A. D.

rapporte beaucoup de choses qu'il a entendues de travers, nous apprend que Bharṭṛihari, l'auteur du Vākya-padiya et le commentateur le plus ancien du Mahābhāshya dont l'œuvre nous soit parvenue, est mort vers 650 A.D. Or, comme l'a montré M. Kielhorn<sup>1</sup>, pour Bharṭṛihari, Patañjali est déjà un [334] ṛishi, entouré de l'aurole d'une haute antiquité. Cela implique bien quelques siècles, mais, dans l'Inde, n'en exige pas huit. Plusieurs générations de grammairiens séparent ensuite Patañjali de Kātyāyana et celui-ci, à son tour, n'a pas été un successeur immédiat de Pāṇini. D'autre part, si le dérivé exceptionnel *yavanānti*, qui ne se rencontre pas ailleurs dans la littérature et dont la formation est enseignée dans un sūtra (IV, 1, 49), a désigné réellement « l'écriture des Yavanas, des Grecs », comme on n'en peut guère douter, puisque ce sens est déjà affirmé par Kātyāyana et qu'on ne lui en trouve pas d'autre, la conclusion s'impose, semble-t-il, que Pāṇini, ou du moins son œuvre, telle que nous l'avons, est, non du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère au plus tard, mais, comme M. Weber l'a dit depuis longtemps, du III<sup>e</sup> au plus tôt, d'une époque où le grec s'écrivait dans l'Inde et où ce terme spécial, créé exprès, avait eu le temps de se répandre et d'acquérir droit de cité. L'archaïsme de la langue qu'il enseigne, à bien des égards si différente de la langue classique, ne peut rien contre ce fait brutal. La grammaire ne date pas de lui. Quand il en combina sa merveilleuse exposition, les limites étaient tracées et le pli était pris. Cela est si vrai que ses successeurs, dont la langue, à n'en pas douter, était le sanscrit classique, n'ont fait en somme que reprendre cet enseignement, sans grandement le modifier ni l'enrichir. Pour eux aussi, les temps passés du verbe ont conservé leurs nuances et l'emploi des cas du nom une rigueur qu'on ne retrouve plus dans la langue littéraire. On voit donc qu'il convient d'y regarder à plusieurs fois avant de transporter au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère tout ce qui se trouve dans le Mahābhāshya et au IV<sup>e</sup> tout ce qui est dans les Sūtras. Ces réserves faites, voici ce que le P. Dahlmann y a trouvé ou, plutôt, ce qu'il aurait peut-être dû se borner à y trouver.

Patañjali, sur ce point tout le monde est d'accord, a connu la légende épique, et pas seulement à l'état de tradition vague, mais sous la forme arrêtée d'un, peut-être de plusieurs poèmes. Il a évidemment connu un Mahābhārata, et il cite même des fragments

1. *Der Grammatiker Pāṇini*, dans *Nachrichten*, etc., de Göttingen, 1885, n<sup>o</sup> 5.

de vers en mètre épique <sup>1</sup>, qui pourraient fort bien se trouver quelque part dans le nôtre. La légende de Kṛiṣṇa notamment était dès lors l'objet de représentations dramatiques [333] populaires, en prâcrit par conséquent, quand elles n'étaient pas simplement mimées. Pourtant il ne nomme pas spécialement le grand poème, quand il énumère les sources du bon langage, les *testi di lingua*: il le comprend sans doute dans la mention générale de l'*itihâsa* et du *purâna*, qu'il cite à côté du *veda*, du *vâkovâkya* (dialogues) et du *vaidyaka* (la science médicale)<sup>2</sup>. De même Kâtyâyana, quand il note la formation de *duḥçâsana*, *duryodhana* <sup>3</sup>, qui paraissent bien être ici les noms des personnages connus de la légende épique, et qu'il les rapporte sans autre explication à la *bhâshâ*, entend probablement par ce terme (bien que le doute soit permis), non simplement la langue savante parlée, la langue des *çishtas*, de ceux qui s'expriment bien, mais un texte formel écrit en cette langue. Quant à Pâṇini lui-même, il est encore plus laconique. Il nous apprend <sup>4</sup> que, dans *bhîma*, le suffixe donne le sens de « terrible » (non celui de « craintif »). S'agit-il de l'adjectif ou du nom propre Bhima, Bhimasena, lequel, d'ailleurs, est aussi védique? Rien ne le dit. Par contre, c'est bien le nom propre qui paraît visé dans VIII, 3, 95, où il est noté que, dans le composé *yudhishṭhira*, les consonnes initiales du second terme se changent en cérébrales. Pour trouver plus il faut puiser dans les *gaṇas*, ces listes de mots devant servir d'exemples qui forment un appendice de la collection des sùtras et qui ont toujours été considérées comme une source trouble et peu sûre. Je reconnais d'ailleurs volontiers que Pâṇini a connu les personnages de la légende épique, puisqu'il a connu un Mahâbhârata. Il enseigne en effet que, dans ce composé, l'accent reste sur le premier terme (VI, 2, 38) et, bien que ni le Mahâbhâshya, où le sùtra est discuté, ni la *Kâçikâvritti* n'apprennent

1. M. Ludwig (*Über das Verhältniss des mythischen Elementes zu der historischen Grundlage des Mahâbhârata*, dans les *Abhandlungen* de la Société royale des Sciences de Prague, 1884, p. 8 du tirage à part) a affirmé que toutes les citations ayant trait à la légende du Mahâbhârata qui se trouvent dans le Mahâbhâshya sont dans un mètre différent de ceux de l'épopée. Cela n'est pas exact, du moins pour le demi-çloka et le pâda *jagatî* cités (*ad. P.*, II, 2, 24), t. I, p. 426 de l'édition Kielhorn.

2. I, p. 9, éd. Kielhorn. Si l'on ne connaissait l'empire de la tradition chez les Hindous et les habitudes d'à peu près qu'ils portent même dans les choses où ils mettent le plus de minutie, on s'étonnerait que l'auteur de cette déclaration se soit si peu préoccupé de relever les particularités et les irrégularités de la langue épique.

3. *Ad. P.*, III, 3, 130; *ibid.*, II, 157.

4. III, 4, 74.

rien de plus à cet égard, je crois, avec le P. Dahlmann, que le mot ne peut pas être considéré comme un simple adjectif, bien qu'il en soit un grammaticalement. De quelque façon qu'on le complète et traduise, « la grande guerre des Bhâratas » ou « la grande histoire des Bhâratas », il suppose l'élaboration, sous une forme poétique quelconque, de la légende qui est le sujet de notre Mahâbhârata. Seulement c'est aussi là tout ce qu'il me semble possible de tirer de cette simple mention, si nous ne voulons pas y ajouter du nôtre. Était-ce un poème, ou seulement un ensemble de chansons épiques ? Et celles-ci étaient-elles en sanscrit, [336] ou étaient-elles conçues dans l'idiome du peuple ? Car, après tout, pour n'être encore chantée que dans la langue de tout le monde, la grande guerre n'eût pas été forcément pour cela un sujet vulgaire, étranger à la langue savante et banni des entretiens des doctes. Le vocabulaire de Pâṇini est assez riche en mots, surtout en mots familiers et relatifs à la vie de tous les jours, qu'on ne rencontre pas ailleurs, dans aucun document écrit et qu'il paraît avoir pris directement dans cette langue savante parlée, cette *bhâshâ*, comme il l'appelle, qui était l'idiome des écoles brahmaniques. On a vu plus haut un de ces mots, *yavanâni* ; on en verra deux autres tout à l'heure : pourquoi n'en aurait-il pas été de même de *mahâbhârata* et d'autres noms connexes ? Encore plus tard, quand les écrivains sanscrits parlent avec admiration, en prose et en vers, du chef-d'œuvre de Guṇâdhya, ils l'appellent la *Bṛihatkathâ*, titre classique sous lequel, sans leurs déclarations expresses, on n'aurait jamais soupçonné une œuvre en dialecte paicâci. Je n'entends pas soutenir, du reste, que Pâṇini n'a pas connu un Mahâbhârata sanscrit, et il n'est nullement besoin d'aller jusque-là pour voir combien faible est ici le fil qui doit supporter l'énorme poids du Mahâbhârata irréductible du P. Dahlmann. Celui-ci pourra-t-il du moins le renforcer en le doublant du sūtra IV, 3, 98 ? Ce sūtra nous apprend que les dévots de Vāsudeva et d'Arjuna s'appellent des *Vāsudevakas*, des *Arjunakas*, et, comme je l'ai fait observer depuis longtemps <sup>1</sup>, il atteste un ancien culte de Vāsudeva (Kṛishṇa) et d'Arjuna, dont il y a aussi de nombreuses traces dans le Mahâbhârata. Pour le P. Dahlmann, il y a là plus qu'une rencontre : le sūtra est en quelque sorte un renvoi direct au poème. Les mentions précédentes avaient établi l'existence du Mahâbhârata comme épopée, celle-ci

1. *Religions de l'Inde*, pp. 100 et 103.

atteste son existence comme poème religieux, comme *smṛiti*, et l'on sait ce que ce mot comporte chez lui. Malheureusement, de ce culte d'Arjuna, il n'y a dans le Mahābhārata que des traces sporadiques, difficilement conciliables avec la théologie vishnouite générale du poème, où la religion de Nara-Arjuna s'efface complètement devant celle de l'unique Nārāyaṇa-Vāsudeva. Et y eût-il plus, que cela n'avancerait pas grandement la démonstration du P. Dahlmann. Le sūtra fait allusion à une secte, probablement à celle des Pāñcarātra-Bhāgavatas, dont le *credo*, comme tant d'autres choses, a été aussi recueilli dans le poème. Il prouve donc l'existence, à l'époque de Pāṇini, de la secte d'abord, qui ne devait pas être cotée alors bien haut dans l'estime des brahmanes, car Vāsudevaka et Arjunaka sont des sobriquets, des diminutifs comportant une nuance de [337] dédain et de ridicule. On ne les retrouve pas dans la littérature, pas plus dans le Mahābhārata qu'ailleurs, et Pāṇini a dû les prendre directement dans la *bhāshā*, comme il a dû voir des Vāsudevakas et des Arjunakas, en regardant autour de lui, sans avoir à les chercher dans le poème. Le sūtra prouve de plus l'existence de la légende épique et les affinités, pour ne pas dire les racines sectaires de cette légende : on ne voit pas comment il prouverait l'existence du poème, du poème surtout tel que le P. Dahlmann l'entend.

Avec ces données des grammairiens est terminée la série des témoignages qu'a recueillis le P. Dahlmann et dont nous pouvons maintenant dresser le bilan. Selon nous, il se réduit à ceci : Au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère au plus tôt, Pāṇini a connu la légende épique ; cette légende servait d'aliment à une *bhakti*, à une dévotion sectaire, et elle avait reçu une forme poétique que nous ne pouvons pas autrement préciser, sous le titre de Mahābhārata, sans doute à cause de ce qui en faisait le fond, la grande guerre des Bhāratas. Suivant le P. Dahlmann, ce bilan devrait au contraire se résumer ainsi : Au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, Pāṇini a connu *notre* Mahābhārata ; car, dès le cinquième au plus tard, des légendes épiques antérieures qui avaient cours sous le titre collectif de Bhārata avaient été profondément remaniées et réunies autour d'une fable centrale en grande partie inventée par les diascévastes pour servir à l'illustration de leurs conceptions religieuses et juridiques, le tout formant le cinquième Veda, la Mahābhārata-smṛiti, en d'autres termes, l'immense poème encyclopédique tel, à peu de chose près, que nous l'avons. Si l'on veut bien se rappeler que le

plus ancien témoignage où l'on puisse reconnaître notre Mahâbhârata d'une façon certaine et précise est du v<sup>e</sup> siècle de notre ère, et se reporter ensuite aux sèches et vagues mentions qui jalonnent si faiblement la période antérieure de neuf siècles sans histoire et sans chronologie où le P. Dahlmann trouve tant de choses, la conclusion pourra paraître audacieuse.

Dans les chapitres suivants, le P. Dahlmann entreprend de contrôler cette conclusion, de tracer le tableau de l'état intellectuel, religieux et social de l'Inde qui nous est présenté par le Mahâbhârata, et de montrer que cet état n'est nullement incompatible avec l'âge qu'il assigne au poème. Il nous reste à le suivre dans cet examen.

---

(*Journal des Savants*, juillet 1897.)

Au [428] point où nous sommes arrivés de l'ouvrage du P. Dahlmann, la démonstration que le Mahâbhârata a été composé d'un seul jet et, au plus tard, au v<sup>e</sup> siècle avant notre ère, est faite. L'auteur la considère comme acquise et, s'il y revient encore plus d'une fois par la suite, ce ne sera plus qu'incidemment, sans crainte de se répéter. De notre côté, nous avons essayé de montrer que cette démonstration repose sur des données insuffisantes et que les conclusions y dépassent sans cesse les prémisses. Mais il est évident aussi que nous ne l'avons pas réfutée<sup>1</sup>. Et il en serait de même jusqu'à la fin; nous n'arriverions jamais qu'à formuler des réserves plus ou moins probables, si nous devions continuer simplement [429], comme nous l'avons fait jusqu'ici, à suivre l'auteur pas à pas.

Dans les sections suivantes, en effet, le P. Dahlmann décrira l'état économique, social, religieux et intellectuel de l'Inde d'après le Mahâbhârata, et il s'efforcera de montrer que cet état *a pu* exister dès avant le v<sup>e</sup> siècle. Le tableau, dont plusieurs parties sont très étudiées, est fort bien fait, à la fois brillant et solide. Nous

1. De toutes les propositions du P. Dahlmann, une seule, celle que la fable des Pândavas aurait été inventée par les rédacteurs du poème actuel, se réfute elle-même: c'est, il est vrai, une des pierres angulaires de tout son édifice.

pourrons y faire des objections de détail ; nous pourrons surtout hésiter à le reporter si haut et estimer peu probables toutes ces possibilités qui nous sont données avec une sécurité croissante, comme la vérification d'autres possibilités ; nous ne pourrons pas démontrer qu'elles sont inadmissibles. Et cela, pour la bonne raison que nous ne savons rien de précis de cet état de l'Inde au v<sup>e</sup> ou au vi<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Tous les documents que nous avons à cet égard sont, comme le Mahâbhârata lui-même, des œuvres collectives dont la rédaction ne peut pas être datée même approximativement. Ce n'est donc pas dans des considérations générales sur la civilisation épique que nous pourrons trouver des points d'appui solides pour déterminer l'âge du poème. Pour cela, comme pour toute la chronologie ancienne de l'Inde, nous sommes réduits aux traces qu'a laissées le contact avec l'étranger. Ce sont là des témoignages qui font modeste figure à côté des brillants développements du P. Dahlmann ; mais ils rendent le même service qu'une médaille ou un coquillage trouvés dans un terrain : ils attestent l'âge du dépôt. La plupart, du reste, ont été signalés et recueillis depuis longtemps, notamment par M. Weber. Mais comme le P. Dahlmann a trouvé plus commode de n'en rien dire, je dois, avant de le suivre plus loin, les rappeler à mon tour, ne serait-ce que pour ne pas avoir l'air plus longtemps de lui marchander quelques siècles par pur esprit de chicane.

Je n'insisterai pas sur les traces d'idées chrétiennes qu'on a cru trouver en divers endroits du poème, notamment dans le XII<sup>e</sup> livre<sup>1</sup> ; elles sont contestables. Je ne me prévaudrai pas non plus du passage III, 13099, où il est question d'une conjonction du soleil, de la lune, du nakshatra Tishya et de la planète Jupiter dans le même *râçi*, et où ce mot ne peut guère être pris que dans son acception technique ordinaire de signe du zodiaque. Il n'y a pas, que je sache, d'autres mentions du zodiaque dans le poème ; le passage est donc isolé et, par conséquent, suspect. Il reçoit pourtant une certaine confirmation du fait que le Mahâbhârata connaît, pour [430] la durée des quatre yugas ou âges du monde, les mêmes chiffres que Manu et plusieurs Purânas. Le total est de 12.000 années (III, 12831 ; XII, 11227), que les commentateurs interprètent partout comme des années divines. Et il semble bien que cette interpréta-

1. Le culte purement spirituel du Dieu unique Nârâyana dans le Çvetadvîpa « le pays des blancs », le monde occidental, XII, 12703 et suiv.

tion soit juste aussi pour le Mahâbhârata. En effet, s'il s'agissait d'années humaines, il résulterait d'un autre passage (VI, 386-391) que les trois premiers yugas n'auraient compté chacun qu'une seule génération, ce qui n'est guère admissible. L'évaluation de l'âge actuel, du kaliyuga, qui sera suivi de la fin du monde, à mille années seulement, paraît aussi bien faible, même si on la fait remonter au <sup>v</sup>e siècle avant notre ère. D'ailleurs, dans le Harivaṃṣa, qui existait avant la clôture définitive de notre Mahâbhârata, ces années sont expressément spécifiées comme divines<sup>1</sup>. Nous aurions donc, pour l'ensemble des quatre âges, une durée de 12.000 années divines équivalentes à 4.320.000 années humaines. Or il y a longtemps que Biot a montré ici même<sup>2</sup> d'une façon convaincante que ce dernier chiffre repose sur l'évaluation hindoue de l'année sidérale en jours ou en fractions de jours solaires ; et cette évaluation elle-même est propre à l'astronomie zodiacale des Hindous, qui s'est développée chez eux au contact de la science grecque et pas avant les premiers siècles de notre ère.

Mais tout ceci est compliqué, contestable et n'aboutit qu'à des probabilités. Les mentions des peuples étrangers répandues dans le poème nous fournissent, au contraire, des données simples et solides. Ces mentions sont fréquentes et nombreuses. Pour ne prendre que les plus caractéristiques, le Mahâbhârata connaît les Yavanas ou Grecs, les Pahlavas ou Péhlevans (les Parthes ou les Perses sassanides, la forme du nom est très jeune), les Çakas ou Scythes, Bâhli et les Bâhlikas ou Baetres et les Bactriens, les Romakas ou Romains, les Cinas ou Chinois et l'étoffe de Chine, la soie, les Tukhâras ou *Tochari* des Anciens, les Hûṇas ou Huns, les Mudgalas ou Mongols. On peut éliminer quelques-uns de ces noms en invoquant des corruptions, des substitutions, des homonymies. C'est ainsi qu'il serait facile de se débarrasser de Mudgala qui, dans le sens de Mongol, ne peut avoir été introduit que très tard et qui du reste, n'a été signalé qu'une seule fois<sup>3</sup>, que je sache, dans cette acception. De même pour Bâhli et Bâhlika<sup>4</sup>, formes que les noms de Baetres ou de Bactrien n'ont pas pu prendre avant le

1. *Harivaṃṣa*, v, 515.

2. *Journal des Savants*, mai 1859, p. 272 et suiv. Reproduit dans *Études sur l'astronomie indienne et sur l'astronomie chinoise*, 1862, p. 30 et suiv.

3. VII, 397.

4. A. Weber, *Über Bâhli, Bâhlika*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 17 novembre 1892.

11<sup>e</sup> siècle de notre ère au jugement de M. Nöldeke, on peut admettre que ces noms célèbres ont été [431] substitués à un autre ethnique, Valhika, qui est vieux dans l'Inde. On ne se débarrassera pas des autres ni de l'horizon historique qu'ils déterminent et qui n'est certainement pas celui de l'Inde au v<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Trois siècles après seulement les Tukhâras ont quitté les pentes septentrionales de l'Altaï, et les Hûnas ne sont descendus sur l'Oxus que bien plus tard encore. Des troupes indiennes ont suivi Xerxès en Grèce, et les Çakas ainsi que les Parthes (mais sous la forme ancienne *Partha*) figurent à Behistun, sur les inscriptions du premier Darius. Mais ce n'est pas comme des étrangers lointains que ces peuples paraissent dans le Mahâbhârata. Ils y apparaissent au contraire comme fixés dans l'Inde et prenant part à la Grande Guerre : leur venue, pourtant si récente, paraît oubliée des rédacteurs du poème actuel, qui ne semblent pas se douter de l'énorme anachronisme qu'ils commettent en mêlant sans cesse tous ces *mlecchas* à leurs plus vieilles traditions <sup>1</sup>. L'idée de la domination étrangère, de la royauté tombée aux mains des Çûdras, de l'abolition des coutumes nationales, de la terre entière « devenue mleccha », c'est-à-dire barbare, est d'ailleurs courante dans le poème : sous la forme de prophétie, elle défraye presque à elle seule les longues descriptions qu'on y fait du kaliyuga, de l'âge de fer, au seuil duquel est placée la Grande Guerre. Comme ces mentions ne sont pas de simples interpolations, comme elles ne sont pas non plus particulières à certaines portions du poème, mais y paraissent un peu partout, dès que l'occasion s'en présente, nous en concluons que l'ensemble du Mahâbhârata a été remanié encore dans les siècles qui ont suivi notre ère. De l'étendue de ces remaniements nous ne savons rien. Mais est-il besoin d'ajouter que vouloir les restreindre à une petite révision au point de vue ethnographique serait la plus singulière des suppositions ?

A tout prendre, le Mahâbhârata se présente donc à nous à peu près dans les mêmes conditions que les Purânas. Ceux-ci aussi sont mentionnés, d'une façon toute générale, il est vrai, dans beaucoup d'anciens écrits, dont quelques-uns font partie de la *gruti* védique. Ils sont spécifiés comme étant au nombre de dix-huit,

1. Dans le mot *suruṅgâ* (dans l'édition de Bombay, *suraṅgâ*, avec une orthographe plus sanscrite), employé trois fois pour désigner la galerie souterraine que les Pândayas font creuser sous la « maison de laque » et par laquelle ils échappent à l'incendie, on a depuis longtemps reconnu le grec σόρυξ.

non seulement dans le *Harivaṃṣa* (v. 16360), mais aussi, dans le *Mahābhārata* (XVIII, 5, 46)<sup>1</sup>. Deux [432] d'entre eux, le *Bhāviśhyat*, maintenant classé parmi les *Upapurāṇas* ou *Purāṇas* secondaires, et le *Vāyu*, sont même nominativement cités, le premier dans la *dharmasūtra* d'Apastamba (II, 9, 24, 6)<sup>2</sup>, l'autre dans le *Mahābhārata* (III, 13122). Cela n'empêche pas que le *Bhaviśhyat* relate au long et sous une forme déjà toute légendaire l'établissement dans l'Inde des brahmanes Magas, cette colonie de prêtres iraniens qui, sans doute aux environs de notre ère, vint apporter d'au delà des monts le culte du Mithra mazdéen, et que le *Vāyu-Purāṇa* conduise l'énumération des dynasties hindoues jusqu'aux Guptas, du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ, et même quelque peu au delà. De part et d'autre nous avons à peu près les mêmes garanties extérieures d'antiquité; de part et d'autre aussi, un fond selon toute apparence ancien dans des œuvres farcies d'éléments modernes, avec cette différence aggravante pour le *Mahābhārata* que les apports d'âges divers y sont encore plus difficiles à reconnaître et à isoler, d'abord parce qu'ils y ont été mieux nivelés (sauf les descriptions du *kaliyuga*, il n'y a pas de parties prophétiques dans le *Mahābhārata*), ensuite et surtout parce que l'œuvre, avec ses proportions énormes et son caractère encyclopédique, défie toute tentative d'analyse et de dissection. Il faut donc aussi de part et d'autre appliquer les mêmes précautions, et comme on s'accorde à le faire pour les *Purāṇas*, renoncer à voir dans le *Mahābhārata*, un document de première main et absolument digne de confiance pour l'histoire ou ce qu'on peut appeler l'histoire de l'Inde ancienne.

Notre différend ainsi précisé et motivé, je reviens au P. Dahlmann et à ses descriptions de la civilisation épique. J'ai déjà dit que celles-ci étaient très belles. Je ne ferai ici qu'en indiquer le contour : il faut les lire dans le livre même. La première est relative à l'état économique, politique et social. Le P. Dahlmann trouve cet état semblable à celui qui se dégage des *Jātakas* bouddhiques, lesquels, à leur tour, représentent selon lui l'état de l'Inde au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Cette ressemblance paraîtra en effet

1. Le vers ne se trouve que dans l'édition de Bombay. Aurait-il été supprimé par les éditeurs de Calcutta, dans un milieu où ces écrits étaient dès lors tenus pour très suspects ?

2. Pour d'autres citations moins explicites, voir maintenant G. Bühler, dans l'*Indian Antiquary*, XXV, p. 325 et suiv.

d'autant plus grande qu'on tiendra plus de compte de la différence des points de vue des deux sources. Abstraction faite des brutalités de sa fable, le Mahâbhârata dépeint d'après les modèles évidemment traditionnels une société idéale, censée très lointaine, avec ses rois entourés de pompe et de majesté, ses rishis vivant dans la solitude, ses brahmanes tous adonnés au sacrifice ; la vie des cours et la [433] vie des bois, très peu de la vie urbaine, presque rien de la vie des champs. Ces deux dernières, avec leurs métiers, leurs institutions, leurs usages, il nous les faut dégager de la partie didactique du poème, qui reproduit à peu près tous les enseignements de la *smṛiti*, du droit et de la coutume. Au contraire, l'imagination des conteurs des Jâtakas reste terre à terre, même quand ils nous parlent des dieux, des rois et des grands. Ils nous décrivent, sans doute aussi d'une façon un peu conventionnelle, mais avec plus de variété et probablement de vérité, ce que le poème ne donne qu'en théorie : la vie de tous les jours, celle des bourgeois, des commerçants, des religieux, des gens de métier, des paysans. Ils ne font pas de droit, mais ils nous montrent des institutions, ils ne discutent pas sur les castes, ils nous les font voir agissantes. Les corporations des villes et des champs, les cultes locaux, les brahmanes dans leurs villages menant la vie agricole, beaucoup d'autres particularités n'apparaissent bien que là. Si maintenant, reportant au vi<sup>e</sup> siècle le fond commun qui subsiste après toutes ces différences, le P. Dahlmann entend dire simplement que, pour nous qui sommes placés si loin de ce milieu si lent à changer, il y a là un ensemble d'informations que, d'une façon toute générale, il est permis d'estimer valables pour cette époque, je n'ai rien à objecter. Si au contraire, comme je le crains, il entend dire que notre confiance doit s'étendre à des questions de fait et de détail, que telle mention, par exemple de l'écriture, est une *preuve* que l'écriture était en usage au vi<sup>e</sup> siècle, ou que tel récit des Jâtakas est une autre *preuve* que les marchands hindous faisaient alors par mer le voyage de Babylone, je ne puis que protester une fois de plus contre cet abus d'introduire sans cesse des dates où elles n'ont que faire. Car, pas plus que le Mahâbhârata, nous ne sommes en état de dater le recueil des Jâtakas.

On a déjà vu plus haut (p. 17) que, pour le P. Dahlmann, le Mahâbhârata est plus ancien que le recueil des Jâtakas : on a vu aussi que c'est une question que, pour ma part, je crois insoluble. L'aspect archaïque de la vie tout idéale que reflète le poème peut

fort bien tenir au recul poétique et à la persistance de la tradition. Ainsi le système d'éducation, domestique et locale, dans le Mahâbhârata, est certainement plus ancien que celui des Jâtakas, où les jeunes princes et nobles vont invariablement prendre leurs grades universitaires à Takshila : on n'en peut pourtant rien conclure quant à l'âge respectif des deux sortes de témoignages. Inversement, l'organisation administrative qui est présentée dans la partie didactique du poème paraît bien plus compliquée que ce que montrent les Jâtakas. Mais ceci encore peut tenir au caractère [434] idéal de la théorie, qui, dans l'Inde, a toujours été en avance sur la pratique, réglant bien des choses qui existaient à peine dans la réalité.

Quant aux descriptions mêmes du P. Dahlmann, je n'ai presque pas d'objections de détail à y faire. Il nous montre l'agriculture honorée et protégée; la fertilité du sol assurée par un vaste système d'irrigation; des cités riches et populeuses, remplies de temples et d'édifices en pierre, avec des industries variées et une division du travail fort avancée (en d'autres termes, il y avait des castes professionnelles). Ces sources de richesse alimentaient un commerce florissant, qui se faisait à l'intérieur par la navigation fluviale et par caravane, au dehors en partie par mer : le capitaliste commanditant l'armateur, le grand producteur lui confiant ses produits, le partage du bénéfice représentant l'intérêt, conformément aux décisions de Manu, de Gautama, de Baudhâyana, qui nous mènent loin, selon le P. Dahlmann, dans le v<sup>e</sup> et dans le vi<sup>e</sup> siècle. Tout cela est bien un peu optimiste. Ce que nous savons de plus certain de ce commerce en grand, de ce *Grosshandel*, c'est qu'il se faisait par association, un grand nombre de petits marchands apportant chacun sa pacotille pour former la charge d'une caravane ou une cargaison, les opérations et les bénéfices restant distincts. D'après les relations des commerçants grecs, ce commerce, en beaucoup d'endroits, tant sur les côtes qu'à l'intérieur, était monopolisé par les rois. Les exemples de transactions financières que donnent les livres de loi font supposer que celles-ci étaient en général minimales, et le taux de l'intérêt, 20 à 25 p. 100, témoigne moins de l'activité des entreprises que de l'insécurité générale<sup>1</sup> et des risques du prêt. Dès ce temps-là, dans l'Inde, la

1. Dans le Mahâbhârata, des rois font des razzias de bétail à quelques lieues de leur capitale.

dette devait être le commencement de l'inévitable ruine, comme elle l'est encore aujourd'hui. Mais la principale observation que soulèvent ces descriptions, observation que je voudrais pouvoir faire une fois pour toutes et qu'il me faudra répéter à satiété par la suite, c'est qu'elles ne vérifient nullement la théorie du P. Dahmann sur l'âge du poème, bien qu'elles soient présentées, soit tacitement, soit explicitement, comme fournissant cette vérification. Il se peut, nous n'en savons rien, qu'elles soient vraies pour le <sup>vi</sup> siècle (car du <sup>v</sup> nous allons peu à peu au <sup>vi</sup>, pour arriver finalement au <sup>vii</sup>, à l'époque préboudhique), mais, à coup sûr, elles seraient bien plus vraies encore pour les siècles suivants. L'irrigation artificielle au moyen d'étangs et de canaux a atteint son apogée [435] aux derniers siècles de l'indépendance et n'a été frappée de ruine que par l'incurie musulmane. Les grosses denrées, le sel, les grains, le bétail se sont transportés par caravane jusqu'à l'avènement des chemins de fer, auxquels aujourd'hui encore le Banjarah s'obstine à faire une concurrence mourante, et ce n'est que devant la navigation moderne qu'ont achevé de se modifier les anciennes associations des marchands de mer. Par contre, il reste encore à trouver des débris de ces villes, de ces temples, de ces sculptures, de ces palais de pierre du <sup>vi</sup> siècle. A l'exception des stûpas, qui ne sont que des monceaux perfectionnés, les édifices du <sup>iii</sup> étaient encore très près de leurs modèles en bois, et c'est en bois qu'était, vers la fin du <sup>iv</sup>, le couronnement des remparts de Pâtaliputra. De même, si elles remontent réellement aussi haut, il reste à découvrir un premier exemple de ces inscriptions sur roc également mentionnées dans le poème, ainsi que de ces chartes royales sur métaux, qui avaient déjà donné naissance à l'industrie des faussaires. Jusqu'ici on n'a trouvé dans l'Inde rien d'écrit sur pierre ou sur métal qui soit plus vieux que le milieu du <sup>iii</sup> siècle. — Toute cette civilisation, d'ailleurs, aurait eu son origine dans de vieilles relations avec Babylone attestées par le *Bâverujâtaka* et, plus anciennement, par les lambeaux de souvenirs que le Rigveda a conservés de Bribu, le charpentier et le chef des Paṇis.

Felix qui potuit rerum cognoscere causas !

Cette prospérité et toute cette culture sont représentées dans le poème comme reposant sur le droit. On sait que le Mahâbhârata est lui même, en une très large proportion, un livre de droit, et ses

rédacteurs, à n'en pas douter, ont eu à leur disposition une abondante littérature juridique. Le P. Dahlmann arrive donc naturellement à se demander quelle a été cette littérature et s'il a pu y avoir au v<sup>e</sup> et au vi<sup>e</sup> siècle une assez grande abondance de smṛtis versifiées pour servir de sources aux portions juridiques du poème. Comme on pouvait s'y attendre, il a mieux répondu à la première partie de la question qu'à la dernière. Si on laisse en effet de côté les « v<sup>e</sup> et vi<sup>e</sup> siècles », il reste une excellente étude sur le développement probable de la littérature légale et sur les sources juridiques du Mahābhārata. Elle peut se résumer ainsi. A côté des sūtras, des aphorismes en prose, il y a eu de tout temps des aphorismes juridiques en vers, des *dharmāḥlokas*. Ceux-ci ne sont pas restés simplement à l'état de masse flottante, mais paraissent avoir formé d'assez bonne heure des recueils d'une ordonnance sans doute imparfaite et toute rudimentaire. C'est à ces recueils qu'ont puisé surtout les codes versifiés qui nous sont parvenus : [436] car si, d'une façon toute générale, ces codes sont plus jeunes que les sūtras en prose, ils ne sont pas ces sūtras simplement mis en vers ; ils sont trop éclectiques pour cela et bien autrement ambitieux que leurs prétendus modèles. C'est à ces recueils aussi qu'a dû puiser le Mahābhārata. Mais, en même temps, il a connu, sinon les codes mêmes que nous avons, du moins des traités métriques fort semblables et déjà systématisés. A côté des *dharmācāstras* en général, il cite ou mentionne (et c'est ici que le « v<sup>e</sup> ou vi<sup>e</sup> siècle » devient bien malade) des *rājadharmas*, entre autres celui de Manu, les *cāstras* de Çaṅkha et Likhita, d'Uçanas, de Brihaspati (ces deux derniers mentionnés XIII, 2239, évidemment comme auteurs du *Nitiçāstra*, « des Ruses de la politique »), de Manu, de Bhṛigu (notre édition de Manu ?). A-t-il connu notre code de Manu ? Expressément ou tacitement, il a l'air de le citer une infinité de fois : M. Bühler estime qu'un dixième au moins des vers de Manu se retrouvent dans le poème, ce qui fait une proportion énorme, les passages communs appartenant à certaines sections seulement du code. Et pourtant le P. Dalhmann, qui a fait de la question une étude détaillée<sup>1</sup>, n'ose pas se prononcer, ou, s'il se prononce, le fait dans le sens négatif. Parmi ces citations, soit nominatives, soit anonymes, il en est en effet de fort longues,

1. Au cours de cette étude, il examine à fond les diverses formes du mariage, les prescriptions relatives au choix de la fiancée, les droits du *jyestha*, de l'aîné.

des tirades entières où les mêmes vers se suivent de part et d'autre dans le même ordre, mais toujours avec quelques variantes caractéristiques, qui impliquent parfois des différences de doctrines. On pourrait se rabattre ici sur le caractère du Mahâbhârata, qui est un poème, se rappeler aussi que les Hindous citent de mémoire et que, même dans leurs traités scientifiques, ils ne se piquent pas d'une grande exactitude dans leurs références. Mais le P. Dahlmann ne se contente pas à si peu de frais : il conclut que le code et le poème ont dû puiser à une source commune, à un de ces recueils dont il a été question tout à l'heure, où les dharmaçlokas auraient été groupés par matières, dans un ordre fixe à l'intérieur de chaque groupe, mais où les groupes eux-mêmes se seraient suivis sans plan d'ensemble, les matières et les doctrines les plus diverses étant enregistrées à la file. Le désordre chaotique dans lequel se succèdent les dialogues juridiques des livres XII et XIII du poème peut suggérer en effet quelque chose de semblable. Comme exemple, on peut songer à des compilations telles que le *Dhammapada*, à la disposition un peu différente de certaines Upanishads ou à celle des *Suttas* bouddhiques. On pourrait faire d'autres suppositions encore, ou même n'en pas faire du tout et se résigner [437] à n'en pas savoir si long sur ce point<sup>1</sup>. Mais, de toute façon, il faut louer ici la prudence du P. Dahlmann. Que n'en a-t-il toujours montré autant ! C'est pour bien moins, sur la foi de deux ou trois mots, qu'il a retrouvé tout notre Mahâbhârata chez Kâtyâyana et chez Pânini.

J'ai à faire des objections plus graves aux chapitres suivants, qui traitent de la religion et de la philosophie. Le Mahâbhârata est avant tout un livre religieux, pour nous, la première représentation de cet amalgame confus de croyances et de pratiques, de cette *colluvies religionum* qui s'appelle l'Hindouisme. Le P. Dahlmann, qui transporte cette représentation au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère, vers la naissance du Bouddhisme et des mouvements analogues au Bouddhisme, en conclut naturellement que le Mahâbhârata appartient à une époque d'enquête, de réveil, d'affranchissement. En ce cas, les rédacteurs auraient été bien peu de leur temps,

1. L'âge respectif de Manu et du Mahâbhârata est encore une de ces questions qui ne peuvent pas même bien se poser. Le code se compromet moins ; mais il en a aussi moins l'occasion. Il connaît pourtant, comme le poème, les Yavanas, les Çakas, les Pahlavas, les Cinas, etc., mais non les Bâhlikas, les Tukhâras, les Hûnas et les Mudgalas.

car c'en est certainement pas cet esprit-là qui souffle dans le poème. Ce qui domine, c'est une orthodoxie anxieuse, pleine de scrupules et, au fond, tout aussi pleine de compromis, un piétisme qui se prête indifféremment, mais toujours avec une égale ferveur, aux adorations les plus diverses. Nulle part les Vedas, le sacrifice, les brahmanes ne sont plus exaltés que dans ce livre, qui professe en somme le Krishnaïsme, une religion en principe très voisine du Bouddhisme et, non moins que lui, hostile aux Vedas, au sacrifice et aux brahmanes. On y voit bien un grand conflit d'opinions : des sceptiques, des athées, des sophistes qui mettent toutes choses en question et que le poème tance vertement, des adhérents d'écoles diverses, qui agitent des problèmes subtils et qu'il embrasse d'une égale bienveillance. Mais quelle est l'époque où nous ne trouvons pas dans l'Inde l'équivalent de tout cela, quel est le siècle qu'il ne faudrait pas, à ce titre, appeler un siècle d'enquête, de réveil et d'affranchissement ?

Le P. Dahlmann fait un tableau animé de ces sectes impies. Il n'en est qu'une dont il ne veut à aucun prix : le Bouddhisme. D'après lui, il n'y a pas d'allusions au Bouddhisme dans le Mahâbhârata. « Les mendiants rasés et tondus, vêtus de la robe brune, affichant le dharma et abjurant les Vedas » de XII, 566, ne sont pas des Bouddhistes, bien que la description ne convienne qu'à eux et soit aussi frappante qu'elle pouvait l'être sans faire trop visiblement anachronisme. L'allusion est encore plus [438] claire (le passage est prophétique) dans III, 13074-13075, où il est parlé des « ossuaires qui couvriront la terre et feront désertier les temples des dieux ». Comment ne pas reconnaître ici les stûpas à reliques des Bouddhistes ? Les Jainas aussi ont eu des stûpas et leur ont rendu hommage ; d'autres encore ont sans doute fait comme eux, et il ne serait pas étonnant du tout que même les orthodoxes en eussent élevé sur la tombe des rois et des grands<sup>1</sup>. Mais, de toutes les religions de l'Inde, le Bouddhisme est la seule jusqu'ici où l'on ait constaté le culte des reliques et qui « ait rempli la terre d'ossuaires ». Le P. Dahlmann, qui, ailleurs, a la foi si prompte, reste pourtant incrédule, et il n'est pas difficile de voir pourquoi : c'est que, au v<sup>e</sup> et à plus forte raison au vi<sup>e</sup> siècle, le Bouddhisme

1. D'après les prescriptions du rituel brahmanique, la tombe définitive n'a pas la forme du stûpa. Mais nous ne savons pas jusqu'à quel point ces prescriptions étaient d'observance commune. Ce qui est plus grave, c'est que, pour les brahmanes, les ossements restent impurs, même après qu'ils ont passé par le feu.

n'avait pas eu le temps de « couvrir la terre de stûpas », et que la prophétie, si elle le vise, n'a pu être faite que quelques siècles plus tard. Plutôt que de revenir en arrière, il passe donc par-dessus l'obstacle et affirme hardiment que le Mahâbhârata est intermédiaire non seulement entre le Veda et le canon bouddhique, mais entre le Veda et le Bouddhisme même ; qu'il est préboudhique non seulement par une portion de ses matériaux, ou, comme l'Hindouisme en général, par le fait même qu'il n'a pas rompu avec l'ancienne tradition, mais par toute sa rédaction, de part en part. Et de ceci il pense trouver la confirmation dans la philosophie du poème et dans l'état religieux qu'il reflète.

Comme le constate le P. Dahlmann, le Mahâbhârata suppose un état fort avancé de la spéculation philosophique et l'existence d'une littérature spéciale déjà systématiquement élaborée. Des systèmes proprement dits, il connaît le Nyâya et très probablement aussi le Vaïçeshika, car il fait usage d'une partie de leur terminologie, et, à chaque pas, il se réfère au Sâṅkhya-yoga. De la connaissance des deux premiers il serait difficile de tirer un brevet d'antiquité ; mais le Sâṅkhya-yoga est incontestablement de tradition très ancienne. Il a imprimé sa marque sur toutes les religions de l'Hindouisme. On sait quels emprunts y a faits le Bouddhisme, dont on a voulu faire parfois une simple branche du Sâṅkhya. Prajâpati et Çiva conçus comme androgynes ne sont guère que l'expression théologique du dualisme de la *prakṛiti* et du *purusha*, et *yogin*, « un pratiquant du yoga », est presque un synonyme de çivaïte. D'autre [439] part, le poème montre que l'influence de ces spéculations n'a pas été moindre dans les religions vishnouïtes. Seulement ce Sâṅkhya-yoga qu'il nous décrit est bien différent de celui que nous connaissons par la littérature du système. La nomenclature du Sâṅkhya, tout l'appareil extérieur, l'enveloppe en quelque sorte est restée intacte ; mais la substance, le dualisme irréductible qui en est toute la doctrine, a été entièrement absorbée et transformée en ce qui constitue l'extrême opposé de la spéculation hindoue, le monisme idéaliste du Vedânta. Et cela au point que le célèbre épisode de la Bhagavadgîtâ, qui se donne expressément pour une exposition du Sâṅkhya-yoga, est considéré comme une des trois sources officielles du Vedânta, un des trois ouvrages qu'est tenu d'illustrer par un commentaire nouveau tout docteur vedântin qui aspire à l'autorité d'un chef d'école.

Or c'est cette mixture de notions toutes faites et contradictoires

que le P. Dahlmann veut nous faire prendre pour l'effort d'une pensée originale, pour un Sâṅkhya plus ancien, plus souple et encore en voie de formation, antérieur au Bouddhisme et à la séparation méthodique des systèmes, quelque chose sans doute comme la continuation sincère, dans un âge de réflexion et d'analyse plus avancée, du mode confus de philosopher qui se voit dans les Upanishads. De toutes ses suppositions, il n'en est pas de plus malheureuse. Je ne veux pas m'arrêter à des invraisemblances de détail, au fait, par exemple, que la théorie des trois *guṇas* qui, du Sâṅkhya, où elle paraît avoir pris naissance, a pénétré partout et est devenue comme un des moules de la pensée hindoue, n'a pas passé dans le Bouddhisme, ce qui peut faire supposer que celui-ci ne l'a pas encore trouvée dans le Sâṅkhya quand il a fait ses emprunts, tandis qu'elle est déjà parfaitement incorporée au Sâṅkhya du Mahâbhârata. Je ne relèverai aussi qu'en passant l'insistance avec laquelle le poème affirme que le vulgaire seul distingue entre le Sâṅkhya et le Yoga, lesquels en réalité ne font qu'un. Il ne le répéterait pas si souvent si c'était vrai, s'il n'avait pas trouvé dès lors les deux systèmes tels qu'ils sont encore aujourd'hui dans la tradition de l'école, juxtaposés, on ne voit pas trop pourquoi, mais profondément dissemblables. Cet examen pourrait être prolongé ; il est inutile. Qu'on considère seulement la théorie de la *prakṛiti* et de ses développements, cette laborieuse construction du monde que le Mahâbhârata édifie d'après le Sâṅkhya, mais qu'il n'édifie que pour la dissoudre aussitôt jusqu'au dernier atome, par la *mâyâ* « l'illusion transcendante » du Vedânta : on verra aussitôt qu'il n'y a plus rien de la confusion féconde qui précède les systèmes ; que nous n'avons affaire qu'au syncrétisme superficiel et [440] stérile qui les suit, les exploite et les déforme<sup>1</sup>. Et ce syncrétisme-là, nous n'avons certainement pas le droit de le transporter avec tous les antécédents qu'il suppose, au v<sup>e</sup> ou au vi<sup>e</sup> siècle

1. Il est bien entendu qu'il s'agit ici des systèmes, non des textes dans lesquels ils nous ont été transmis et dont l'âge est une tout autre question. Pour le Sâṅkhya, ce que nous avons de plus vieux est sans doute le recueil des *Kârikâs*, qui a été traduit en chinois dans la deuxième moitié du vi<sup>e</sup> siècle. Nous n'avons pas de limite aussi ancienne pour les *Sûtras* attribués à Kapila. Dans l'Inde, leur authenticité n'a jamais été entièrement reconnue, et M. Garbe va jusqu'à les croire postérieurs à notre xii<sup>e</sup> siècle. Mieux garantis, mais tout aussi peu datés sont les *Sûtras* du Yoga et ceux du Vedânta. C'est ainsi que la question de savoir si ces derniers sont antérieurs ou postérieurs à la Bhagavadgîtâ a été tranchée dans les deux sens pour des raisons de sentiment : en réalité, elle est insoluble.

avant notre ère. Car c'est toujours là qu'il faut en revenir avec le P. Dahlmann. Ses constatations des faits sont rarement fautives : c'est par l'argument chronologique qu'il en tire ou qu'il y attache, qu'il les compromet. En voici encore deux exemples pris dans cette discussion même. La légère hostilité contre le Veda, observe-t-il, qui perce dans quelques rares passages du Mahâbhârata, est un trait ancien et ne doit nullement être attribuée à une influence bouddhique. Elle est, en effet, depuis les Upanishads, inhérente au Vedânta, qui ne l'a désavouée à aucune époque. De même le sens bouddhique de *nirvâna* « extinction, anéantissement », est moins ancien que celui de « paix, béatitude absolue », que le mot a dans l'épopée et ailleurs encore chez les brahmanes, où il est simplement synonyme de *moksha*, l'émancipation finale, le salut, soit dès cette vie, soit après la mort<sup>1</sup>. Ainsi formulées, les deux observations sont parfaitement justes ; elles rappellent cette vérité incontestable que le Brahmanisme est plus vieux que le Bouddhisme. Mais enchâssées, comme elle le sont ici, dans l'argumentation générale de l'auteur, elles passent au rôle de preuves pour l'âge qu'il attribue au Mahâbhârata, et il n'en faut pas plus pour que l'exactitude en soit atteinte et qu'elles cessent d'être inoffensives.

En philosophie, le Mahâbhârata professe donc le syncrétisme et c'est au [441] syncrétisme aussi qu'il aboutit en religion. En somme il est vishnouite ou, plus exactement, krishnaïte. Mais les Çivaïtes et même les sectateurs des anciens cultes y trouvaient également leur compte. Le P. Dahlmann montre fort bien que c'est faire fausse route que de voir dans ces éléments divers des couches successives qui, à des époques différentes, seraient venues se déposer dans le poème. Vraie peut-être de tel ou tel morceau, l'explication est inadmissible pour l'ensemble de l'œuvre. La diversité ne vient pas d'apports successifs, mais d'apports différents : elle était dans les matériaux mêmes dont les rédacteurs ont fait usage avec un éclectisme dont les Hindous seuls étaient capables.

1. Ce *nirvâna* brahmanique est devenu le point de départ d'un nouvel ouvrage du P. Dahlmann, où il reprend toute cette question des origines philosophiques du Bouddhisme : *Nirvâna, Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus*, Berlin, Félix L. Dames, 1896. L'ouvrage a les mêmes qualités d'exposition et de recherche, mais aussi les mêmes défauts que celui que nous analysons. L'auteur y a naturellement introduit les résultats chronologiques auxquels il est arrivé dans celui-ci, et qui désormais, pense-t-il, « sont fondés sur le granit ». Toute cette philosophie hybride du Mahâbhârata est ainsi admise comme primitive et prébouddhique. C'est le côté faible de l'ouvrage.

Itihâsas, purânas çivaïtes et vishnouïtes, légendes populaires de toute sorte, sans compter le vieux stock des traditions védiques, toutes ces sources que le poème lui-même mentionne devaient exister nombreuses. En même temps le P. Dahlmann nous fait part de sa conviction que les sectes dites *brahmaniques*, c'est-à-dire les religions de Çiva et de Vishnu, sont vieilles dans l'Inde, plus vieilles qu'on ne le croit généralement et antérieures de beaucoup au Bouddhisme; et c'est encore là une proposition que je me garderai bien de contredire, car il y a longtemps que je la défends<sup>1</sup>. Mais je suis obligé de me séparer radicalement de lui, quand il estime que cette ancienneté garantit aussi celle de la rédaction du Mahâbhârata, et qu'il en conclut que cette rédaction est elle-même prébouddhique et nous représente fidèlement l'état de ces religions au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Je crois au contraire que cette conclusion doit paraître extrêmement improbable, si l'on veut bien tenir compte de toutes les données du problème.

Ces sectes ne sont en effet brahmaniques qu'en ce sens qu'elles ne sont pas bouddhiques et qu'elles ont été reconnues et adoptées par les brahmanes: elles ne sont nullement brahmaniques par leurs origines. Celle qui a encore le plus de titres à cette qualification, la religion de Çiva-Rudra, que nous voyons grandir peu à peu à travers toute la littérature védique, n'est elle-même arrivée à régner qu'après une vive opposition, comme on le voit par des légendes telles que celle du sacrifice de Daksha et bien d'autres traits qu'a conservés la tradition pouranique. Quant aux religions vishnouïtes, leurs affinités avec le Bouddhisme et le Jainisme sont flagrantes. Comme chez ces derniers, les objets de l'adoration y sont absolument étrangers à l'ancien panthéon: ce sont des dieux humains, à biographies, et ces biographies présentent parfois des rencontres si singulières avec celles du Buddha ou du Jina, qu'elles en deviennent [442] presque solidaires et que nier l'historicité des unes, c'est compromettre plus ou moins celle des autres. Le nom même de vishnouïte ne convient à ces religions que d'une façon toute secondaire, en suite seulement de leur adoption par les brahmanes. Ce n'est pas Vishnu qui a fait la fortune de Kṛishṇa et de Râma. Ce sont ces dieux populaires qui ont fait celle du dieu brahmanique, fortune qui a même failli passer sur la tête d'un autre. Car ce n'est pas du premier coup que Nârâyana, le nom sur lequel l'assimila-

1. *Religions of India* (1881). Préface, p. xv.

tion s'est faite d'abord, est devenu synonyme de Vishṇu : il l'a été aussi de Brahmâ, et c'est Brahmâ, non Vishṇu, qui, dans les plus vieux récits, est le héros des *avatâras* les plus anciens, ceux du poisson et de la tortue. Mais il y a plus : ces cultes n'étaient pas seulement étrangers au vrai Brahmanisme ; au début, ils lui ont été plus ou moins hostiles, hostilité dont la réconciliation postérieure n'a jamais entièrement effacé le souvenir<sup>1</sup>. Pas plus que le Bouddhisme ou le Jainisme, ils n'avaient que faire du Veda ni des brahmanes : car, comme eux, ils avaient rompu avec le rituel et la liturgie traditionnels, qu'ils avaient remplacés par de tout autres pratiques. Au fond, ils étaient même affranchis de toute théologie et de toute spéculation, l'unique nécessaire étant une dévotion aveugle, passionnée à un dieu personnel, moins que cela, à un nom, à une image. Bref, pour parler en termes hindous, le salut, dans ces religions, n'était plus au bout du *karmamârگا* ni du *jñānamârگا*, de la « voie des œuvres » ni de la « voie de la connaissance », ces vieilles disciplines brahmaniques, mais au bout du *bhaktimârگا*, de la « voie de la dévotion », qui était ouverte au premier venu.

Cela étant, pouvons-nous supposer que des mouvements si nettement populaires, formés si visiblement en dehors des brahmanes, si contraires en apparence à tous leurs intérêts, aient grandi en s'exprimant dans la langue des brahmanes, en sanscrit ? Poser la question, c'est, semble-t-il, la résoudre. Comme leurs frères, le Bouddhisme et le Jainisme, les sectes dites *brahmaniques* et tout particulièrement les vishnouïtes ont dû longtemps parler et écrire dans la langue populaire, en prâcrit, jusqu'au jour où, conquis par elles et les conquérant à leur tour, les brahmanes en ont pris la direction et y ont trouvé le point d'appui dont ils avaient besoin contre des ennemis plus menaçants et plus irréductibles<sup>2</sup>. Ce n'est qu'alors qu'il peut être question d'une littérature [443] krishnaïte sanscrite et, par conséquent, de la rédaction d'un Mahâbhârata à peu près semblable à celui que nous avons.

Quand cette alliance s'est-elle accomplie ? Nous ne le savons pas au juste ; mais nous avons pourtant à cet égard quelques indices. Les Bouddhistes n'ont pas attaqué les dieux brahmaniques ; mais,

1. Voir par exemple, *Vishṇu-Par.*, V, 10, le curieux et irrévérent récit de la révolution religieuse opérée par Kṛishṇa parmi les bergers du Vṛindâvana.

2. On sait que les brahmanes ont essayé de traiter le Bouddhisme de la même façon qui leur a si bien réussi avec le Krishnaïsme, et que, dans les Purâṇas, le Buddha est un avatâra de Vishṇu.

en attaquant les brahmanes, leurs doctrines, leurs pratiques et leurs institutions, ils ont aussi parlé de leurs dieux. Or, nulle part, dans ces polémiques, les nouveaux cultes ne sont mis en un rapport particulier avec les brahmanes. Ces cultes existaient sans nul doute, — ainsi Kṛishṇa est un des noms de Mâra, le Satan du Bouddhisme<sup>1</sup>, — mais il n'en est jamais question à propos des brahmanes. Ceux-ci sont invariablement représentés suivant l'ancienne mode, comme les hommes du Veda, de la caste et du sacrifice, comme les adorateurs de Brahmâ, d'Indra, d'Agni, en aucune façon comme des protagonistes de l'Hindouisme. Il semblerait donc que l'alliance du Krishnaïsme et de l'orthodoxie ne fût pas encore chose faite lors de la rédaction du canon bouddhique ou du moins à l'époque où fut fixé une fois pour toutes dans ce canon le schéma de cette sorte de polémiques. Cette époque qui nous donnerait une limite supérieure pour la rédaction du Mahâbhârata, est elle-même indéterminée ; mais, pour bien des raisons, elle doit avoir été plus voisine de notre ère que du v<sup>e</sup> et, à plus forte raison, du vi<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ.

C'est donc en prâcrit qu'il nous faut imaginer les antécédents du Mahâbhârata en tant qu'œuvre krishnaïte : c'est en prâcrit aussi qu'il a dû avoir ses antécédents en tant qu'épopée. Il y a en effet dans les replis de l'immense poème une vraie fable épique, et, que la légende de Kṛishṇa y ait été mêlée ou non dès l'origine, cette fable n'est pas brahmanique. Elle n'est pas non plus, comme le veut le P. Dahlmann, l'invention factice d'une association de compilateurs scolastiques. A travers l'épais crépi dont ils l'ont recouverte, on y sent encore les simples et fortes proportions et la vitalité tenace que l'imagination d'un peuple imprime aux œuvres qu'elle a longtemps couvées, et ce travail d'incubation ne s'est pas fait, n'a pas pu se faire en sanscrit. Il a exigé la langue de tout le monde et la collaboration d'autres auditoires que des cénacles de lettrés ou des réunions de fidèles venant participer à un acte sacramentel inintelligible. Le [444] poème actuel, qui se donne pour l'œuvre des brahmanes et qui l'est en effet de part en part, a encore conservé un souvenir de ces conditions plus libres, où cette poésie martiale n'était pas encore embaumée pour de pieux usages.

1. *Suttanipâta*, v, 354. *Majjhimanikâya*, I, 50, pp. 337-338. A noter aussi les points de contact entre les biographies de Kṛishṇa, du Buddha et du Jina. D'autre part, on ne peut guère non plus séparer de notre Kṛishṇa-Vâsudeva le Kṛishṇa Devakîputra de la *Chândogyâ-Upanishad*, III, 17, 6.

dans la langue savante ; il sait encore que les vrais porteurs en étaient des chantres profanes, les *sûtas* ou écuyers des princes et, en même temps, leurs bardes. Dans le Râmâyana, si l'on écarte le voile d'une légère fiction, on trouve en cette qualité les *kuçlavas*, qui n'ont rien de sacerdotal, et peut-être n'est-ce pas un simple effet du hasard que les auteurs prétendus des deux grandes épopées, Vâlmiki et Vyâsa, soient l'un et l'autre des brahmanes de naissance suspecte. Ce sont là des échos à rapprocher de cet autre du *Çatapatha-Brahmaņa*, où il est dit (XIII, 4, 3, 12-13) que les *itihâsas* et les *purâņas*, tout en étant appelés Veda, sont le propre des pêcheurs et des oiseleurs.

Le P. Dahlmann a senti la difficulté que fait ici le sanscrit. Il l'a sentie d'autant plus que, pour lui, ce ne sont pas seulement les antécédents du Mahâbhârata, mais le Mahâbhârata même, tel que nous l'avons, qui a appartenu à la littérature populaire. Comme épopée, comme *smṛiti*, comme livre religieux, d'outre en outre et sous toutes ses faces, le poème, à l'origine, a été une œuvre populaire, *ein echtes Volksbuch*. La proposition me paraît aussi risquée que le serait celle de voir un livre populaire dans la *Somme* de saint Thomas. Elle n'en est pas moins faite sérieusement, et c'est même pour la rendre acceptable que l'auteur tient tant à reculer la rédaction du poème le plus haut possible, au v<sup>e</sup> et, mieux encore, au vi<sup>e</sup> siècle. Car il est bien obligé d'avouer qu'à toute autre époque plus basse, son « livre populaire » eût dû être rédigé en *prâcrit* ; tandis qu'au vi<sup>e</sup> siècle le sanscrit, pense-t-il, était encore la langue commune. Il ne se dit pas que, dans ce cas, la carrière de son *Volksbuch* aurait été bien courte, ni que la difficulté serait simplement déplacée ; qu'il resterait à expliquer la transmission, dans sa langue vieillie, de cet ex-livre populaire, pendant des siècles où le domaine du sanscrit était loin d'être ce qu'il est devenu depuis et où la majeure partie de la vie intellectuelle et même littéraire de l'Inde échappait à sa domination. Mais je crois que toute issue est coupée de ce côté par une difficulté plus radicale : c'est que très probablement il n'y a pas eu une époque où la langue du Mahâbhârata n'aurait pas eu à côté d'elle des *prâcrits*, et cela par la simple raison que les *prâcrits* sont plus vieux que cette langue. La presque totalité du vocabulaire à nous connu des *prâcrits* a passé, il est vrai, par le sanscrit classique : mais, dans leur morphologie, plus ancienne que le vocabulaire, ces dialectes ont conservé des formes que la langue épique avait depuis longtemps

éliminées. Au vi<sup>e</sup> siècle avant notre [445] ère, le Buddha parlait prâcrit, selon la tradition qui, sur ce point, a probablement raison. Il aurait même déjà défendu de traduire sa parole en sanscrit, comme le lui proposaient des brahmanes convertis<sup>1</sup>. Déjà dans la langue védique il y a des tendances prâcritisantes. Dans le *Çatapatha-Brâhmana* (III, 2, 1, 24), il est fait défense aux brahmanes de jargonner, et les exemples qu'on donne de ce jargon sont des prâcritismes.

Il semble donc que, pas plus au vi<sup>e</sup> siècle qu'ailleurs, il n'y ait de place pour ce *Volksbuch* en sanscrit. De ce côté encore, nous n'avons aucune raison convaincante pour reporter si haut la rédaction d'une œuvre dans laquelle sont incorporés tant d'éléments incontestablement plus modernes. Tout, au contraire, nous invite à rapprocher cette rédaction de l'époque où nous voyons la langue sanscrite peu à peu tout envahir, s'adapter successivement aux divers genres d'une littérature profane, s'introduire dans les chancelleries royales, s'emparer de l'épigrapie et, finalement, dans l'Inde continentale du moins, s'imposer à la littérature canonique des Bouddhistes et à la littérature théologique des Jains<sup>2</sup>.

Dans la troisième et dernière partie de l'ouvrage le P. Dahmann nous ramène une fois de plus au droit et même à des questions de droit qu'à plusieurs reprises déjà nous avons pu croire définitivement vidées. Tout le morceau aurait dû être fondu notamment dans les chapitres où, cinquante pages plus haut, l'auteur a examiné les bases juridiques de l'état social dans le Mahâbhârata. Mais il avait un travail tout prêt sur le droit matrimonial et le droit de succession à caser ; il l'a donc donné ici, et c'eût été vraiment dommage s'il ne l'avait pas fait. Dans tout le volume il n'y a pas de pages plus substantielles et plus judicieuses que celles qu'il a consacrées à cette excellente étude. Je me bornerai pourtant à la signaler, car elle côtoie à peine le problème qui surtout nous intéresse ici, celui de l'âge du Mahâbhârata.

Il me faut passer rapidement aussi sur le dernier chapitre du

1. *Cullavagga*, V, 33, 1.

2. On sait que Pânini n'a pas tenu compte, ni dans sa grammaire, ni dans le *Dhâtupâtha*, des particularités de ce qu'on a appelé le dialecte épique. J'ai dit aussi plus haut (pp. 378 et 379) quelles raisons m'empêchaient d'attacher une bien grande importance à ce fait, qui se retrouve de même chez ses successeurs. Il est permis toutefois de se demander si Pânini, qui avait à cet égard les mains moins liées que Kâtyâyana et Patañjali, aurait pu garder le même silence, s'il avait eu devant lui une œuvre de l'importance et de l'autorité du Mahâbhârata.

volume, où le P. Dahlmann résumé précisément la solution qu'il a donnée du problème ; mais sans rien ajouter d'essentiel à son argumentation. C'est en [446] même temps une sorte d'appendice, apportant un supplément de détails à plusieurs des questions traitées précédemment, sans compter un certain nombre de morceaux de bravoure où se déroulent des développements nouveaux. Analyser le tout prendrait beaucoup de place. Je ne noterai donc, pour finir, qu'un de ces développements, parce qu'il est typique des entraînements oratoires auxquels le P. Dahlmann cède parfois.

Le Mahābhārata, suivant lui, est comme une borne (*Markstein*) placée à la limite de deux époques : avant, l'âge du *rita*, qui n'a eu souci que des rites ; maintenant et désormais, l'âge du *dharma*, dont la grande préoccupation et la vraie force est le droit. Tout le morceau est supérieurement enlevé, mais combien faux, à force d'exagération ! Qu'on veuille seulement se rappeler que tout le mouvement de pensée représenté par les anciennes Upanishads tombe dans la première période, et que l'Hindouisme, avec toutes ses dépendances, appartient à la seconde. Il est vrai, que, d'une période à l'autre, des deux termes ainsi mis en opposition, l'un est allé sans cesse en s'effaçant, tandis que le rôle de l'autre a grandi dans la même proportion. Mais c'est là aussi à peu près tout ce qu'il y a de vérité dans l'antithèse, qui n'est pas même juste verbalement, car les deux mots, loin d'être opposés, se couvrent réciproquement dans toute l'étendue de leur signification, ou bien peu s'en faut. Quand, observant que la vache donne le lait tout cuit sans feu, les anciens ajoutaient que c'était là le *rita*, « la nature mystérieuse » de la vache, ils ne songeaient pas à un rite et auraient pu dire tout aussi bien que c'était là son *dharma*. Quand, dans la Bhagavadgītā, Krishṇa déclare : « Chaque fois qu'ici-bas périclite le bien et triomphe le mal (*dharma* et *adharmā*), je me manifeste moi-même », l'âge précédent aurait exprimé exactement la même chose en se servant de *rita* et *anṛita*. Et il serait aisé de réunir ainsi une couple d'exemples pour chacune ou presque chacune des nombreuses significations des deux mots. Mais même en réduisant *dharma* au sens strict de « droit », est-il juste de dire que l'âge antérieur n'en a eu ni le sens ni le souci ? Il ne l'a pas codifié, c'est probable ; mais, pour ne s'être servi que de νόμοι ἄγραφοι, il n'en a pas moins maintenu, développé, parfois créé des institutions et des coutumes d'une complication délicate et dont les codes postérieurs ne sont guère que l'expression abstraite.

D'ailleurs dans la littérature presque exclusivement liturgique et rituelle que nous avons de lui, la préoccupation juridique perce assez fréquemment, soit qu'on y fasse de rapides allusions à la constitution de la famille ou aux règles de l'héritage, soit qu'en établissant des listes graduées de péchés et de crimes, depuis [447] celui de se laisser surprendre endormi par le soleil levant, jusqu'à celui de tuer un brahmane, on ébauche comme une première échelle des délits et des peines <sup>1</sup>, soit qu'on fasse de la véritable casuistique légale en soulevant des questions comme celle-ci, par exemple : « Un roi et son cocher, montés sur le même char, écrasent un passant; qui est responsable, le maître ou le serviteur <sup>2</sup> ? » Quant à l'âge suivant, pour savoir ce qu'il a pensé du dharma, et sous quelle forme il s'en est surtout préoccupé, le plus simple est de le lui laisser dire. Il y a dans le Mahâbhârata (III, 13652-14099) un curieux épisode, une sorte de *Chaumière indienne* avant la lettre, où un chasseur, un homme juste et pieux, bien qu'appartenant à une caste cruelle et méprisée, enseigne le dharma, *tout le dharma*, à un illustre brahmane : honore tes parents, lui dit-il, sois bon pour tes proches, ne fais de mal à personne et soumets-toi à ton sort avec résignation; de droit pas un mot dans les 447 distiques de l'épisode. Un des mouvements les plus puissants et les plus novateurs de l'époque a été le Bouddhisme : lui aussi a enseigné un dharma nouveau, *tout le dharma*. Il n'a pourtant pas touché au droit. Nulle part il n'y a eu un droit bouddhique, un code bouddhique, pas même à Ceylan, dans l'Archipel et dans l'Indo-Chine, où le Bouddhisme a simplement introduit ou adopté la loi hindoue. On voit donc combien il reste peu de chose de l'antithèse du P. Dahlmann. Est-ce à dire que, en passant de l'ancienne littérature au Mahâbhârata, on n'éprouve pas une grande impression de changement et de nouveauté? Loin de là! Mais cette nouveauté est extrêmement complexe : c'est l'Hindouisme même, qui nous est ici présenté pour la première fois dans toute sa masse et malheureusement, faut-il aussitôt ajouter, sans en recevoir beaucoup de lumière. Car le Mahâbhârata n'occupe pas ce tournant de l'histoire de l'Inde où le P. Dahlmann veut le placer. Il arrive loin, bien loin des débuts de ce qu'il est censé nous décrire, et il brouille tout ce qui l'a précédé d'une façon irrémédiable.

1. *Taittirîya Brâh.*, III, 2, 8, 11-12. Il y a de nombreux passages analogues.

2. *Jaiminîya Brâh.* Voir Oertel, dans *Journal of the Americ. Oriental Society*, XVIII, p. 21 et s.

Tel est, dans ses grandes lignes et résumé du mieux que j'ai pu, l'ouvrage du P. Dahlmann. C'est incontestablement ce qui depuis bien des années a été écrit de plus fouillé et de plus achevé sur le Mahâbhârata. Tout en exagérant singulièrement et de parti pris l'importance de l'élément du droit pour la critique générale du poème, l'auteur a tracé de ce droit une esquisse d'ensemble et une série d'études de détail qui resteront. Le droit hindou a toujours été fort conservateur : les quelques conflits [448] d'opinions qui s'y manifestent dès le début s'y sont maintenus indéfiniment, en théorie, jusqu'à nos jours. Aussi la solidité de ces études est-elle indépendante des vues chronologiques de l'auteur. Très belles aussi, mais déjà moins sûres, sont ses recherches sur la civilisation du Mahâbhârata, tant au point de vue matériel qu'au point de vue des croyances et des idées. Ici, en un domaine plus compliqué, où nous entrevoyons que tout a été mouvement et changement, sans que nous arrivions presque jamais à rien constater, l'hypothèse a de bien autres conséquences ; car faire intervenir un facteur quelques siècles plus tôt ou plus tard, c'est modifier singulièrement la marche des choses. Ce que toute cette partie analytique et descriptive, et j'ajoute de suite ce que tout l'ouvrage est le moins, c'est de la simple statistique, de la compilation de faits. D'un bout à l'autre, on s'y sent en présence d'une pensée maîtresse et avec laquelle il faut compter. Au point de vue littéraire et de la critique générale du poème, le P. Dahlmann en a remis en évidence l'unité fondamentale. Il a fort bien établi qu'à vouloir éliminer toute la partie didactique, on ne ferait que le mutiler, pour n'arriver tout de même à aucun résultat acceptable. Il a montré combien étaient vaines les tentatives de ceux qui ont voulu y distinguer des sortes de stratifications, brahmanique, çivaïte, vishnouïte, qui seraient venues s'y déposer successivement au cours des siècles. Il a essayé de montrer que l'hypothèse de grosses additions devait, elle aussi, être abandonnée ; en quoi il a eu tort selon moi, rien n'empêchant de croire que des excroissances monstrueuses, comme les livres XII et XIII, soient de seconde ou de troisième main. Mais, s'il n'a pas entièrement réussi sur ce point, s'il a été trop absolu à repousser toute idée de remaniement, ce qui ferait du poème une exception presque unique dans la littérature sanscrite<sup>1</sup>, il a, d'autre part, parfaitement montré que, sauf

1. Est-il nécessaire de faire observer que si l'unité de rédaction du Mahâbhârata

dans des cas très rares, nous sommes incapables de sonder et de traiter avec sûreté ces vieilles plaies, et que toute tentative d'entreprendre pour le Mahâbhârata ce que M. Jacobi a essayé, il n'y a pas longtemps, pour le Râmâyana, est condamnée d'avance. Ce sont là autant de services rendus à la critique du Mahâbhârata et qui ne pourront pas manquer de porter de bons fruits. Par contre, il y a joint cette théorie sur l'origine et sur l'âge du Mahâbhârata absolument manquée selon moi, mais que je n'en ai pas moins dû combattre avec obstination, car elle se présente à nous [449] avec la séduction des mains pleines et elle deviendrait dangereuse, si elle faisait oublier l'avertissement donné par M. Weber, il y a quarante-cinq ans, et aussi vrai encore aujourd'hui qu'alors, que le Mahâbhârata, comme document historique, ne doit être consulté qu'avec une extrême prudence<sup>1</sup>.

---

**Hinduism Past and Present, with an Account of recent Hindu Reformers and a brief Comparison between Hinduism and Christianity**, by J. MURRAY MITCHELL, M. A., L. L. D. Second edition, carefully revised (London). The Religious Tract Society, 56 Paternoster Row, and 63 St. Paul's Churchyard. 1897. — 287 pages in-8°.

(*Journal des Savants*, décembre 1897.)

[748] Cet élégant petit volume; dont le titre indique exactement le contenu, est une œuvre de vulgarisation au meilleur sens du mot. Sans appareil, surtout sans étalage d'érudition, il offre un aperçu très sage et fort suffisant de l'histoire des religions de l'Inde depuis l'origine jusqu'au temps présent. Pour les périodes anciennes de cette histoire, l'auteur ne prétend pas nous donner du nouveau. Mais il est bien informé, il sait juger par lui-même,

était aussi rigoureuse que le prétend le P. Dahlmann, elle fournirait un argument destructeur de toute sa théorie? La présence dans le poème d'un nombre considérable de données modernes est en effet un fait incontestable.

1. *Ind. Literaturgesch.*, 1<sup>re</sup> éd., p. 179.

et il va droit à l'essentiel. A mesure qu'il approche de l'époque moderne et contemporaine, il devient original : il a longtemps résidé dans l'Inde et il nous parle de ce qu'il a vu. Déjà le titre transcrit ci-dessus nous avertit assez et l'auteur a soin de nous prévenir lui-même, dès le début, qu'il ne faut pas s'attendre de sa part à un récit impartial, si l'on entend par là un récit absolument désintéressé. M. Mitchell a été missionnaire dans l'Inde ; et il traite ici de choses auxquelles il a donné son âme et sa vie. Mais il nous promet d'être juste, et je crois qu'en somme il a tenu sa promesse, même dans les derniers chapitres, qui ont plus décidément l'allure de la controverse. Il est impossible de ne pas être touché de tout ce qu'il y a de droiture, d'équité, de modération dans ce livre d'un adversaire si fortement convaincu. C'est que, si une longue expérience des choses religieuses, qui l'a rendu clairvoyant quant aux doctrines et à leurs suites pratiques, l'oblige à porter des jugements sévères, cette sévérité est tempérée chez lui par un véritable esprit de charité et par une profonde sympathie pour les bons [749] côtés du peuple hindou, sympathie dont ne seront pas étonnés ceux qui se rappellent les pages émues qu'il a consacrées autrefois aux chants religieux des poètes marathes. Il va sans dire que, dans cette longue histoire, où il y a encore tant de points obscurs et controversés, on pourra ne pas être toujours de l'avis de l'auteur ; mais cet avis n'est jamais donné à la légère. Quant aux erreurs de fait, elles sont très peu nombreuses<sup>1</sup>.

Le livre est écrit avec une élégante simplicité et, mérite rare en un sujet si étrange, avec une admirable clarté, l'auteur disant toujours nettement sa pensée, sans à peu près ni faux-fuyant. Nous croyons savoir qu'une traduction française est en préparation. Elle arrivera à propos en ce temps où il se débite, pour le grand public, tant d'insanités sur les vieilles croyances de l'Inde.

1. L'épisode de l'arc de Janaka rompu par Râma est bien dans le Râmâyana (p. 110). Le Mahâbhârata n'a pas 220.000 çlokas (p. 119). Les Purânas n'ont pas été composés du douzième au dix-septième siècle (p. 129). *Tantra* ne signifie pas « an instrument of faith » (p. 135) ; etc.

A literary History of India, by R. W. FRAZER, LL. B. London,  
T. Fisher Unwin, 1898. XIII-470 p. in-8°.

(*Journal des Savants*, août 1898.)

[303] Ce nouveau livre de M. Frazer est une œuvre de plus grande envergure et représentant une bien autre somme de travail que le petit volume sans prétention, naguère annoncé ici <sup>1</sup>, dans lequel l'auteur a résumé l'histoire de l'Inde britannique. Il me satisfait moins pourtant et, tout en lui reconnaissant de grands [304] mérites, je regrette de ne pouvoir le recommander aussi bien que l'autre sans faire de nombreuses et importantes réserves. Par « histoire littéraire », M. Frazer entend non pas l'histoire de la littérature, mais l'histoire du développement religieux, social, intellectuel et artistique tel qu'il se révèle dans la littérature. Une pareille tâche, difficile partout, l'est particulièrement ici, où la littérature dès maintenant accessible est volumineuse et, en grande partie, d'une interprétation mal assurée, et où ce développement, pour la période pendant laquelle la pensée de l'Inde a été vraiment féconde, est à peu près dépourvu de chronologie et ne peut pas être ramené à de l'histoire proprement dite. Mais, tout en tenant compte de ces conditions défavorables qui excluent jusqu'à la possibilité d'arriver à satisfaire tout le monde, je suis obligé de reprocher à l'auteur des lacunes (les Brâhmanas et Sûtras, les Purânas, les diverses branches de la littérature technique, celle des Jainas auraient dû être plus méthodiquement explorés), des détails inutiles (par exemple l'expédition d'Alexandre, où M. Frazer tombe dans le récit et le développement purement littéraire), une habitude fâcheuse de reprendre sans cesse les choses à leur commencement (combien de fois au juste remonte-t-il à l'invasion des Aryas ?), qui fait que la chronologie interne, la seule possible, est chez lui très difficile à suivre. Même pour les temps où l'ordre des faits est assuré, M. Frazer se plait, par coquetterie littéraire, semble-t-il,

1. *British India. Journal des Savants*, mars 1897, p. 188 (cf. ci-dessus, p. 340).

à nous les présenter à rebours. M. Frazer est en effet un styliste et un coloriste. Dans un élégant petit recueil de nouvelles indiennes (*Silent Gods and Sun-Steeped Lands*. London, Fisher Unwin, 1895), il a lutté de subtilité d'imagination et de raffinement de diction avec M. Rudyard Kipling, et il porte ici les mêmes préoccupations de *fine writing* dans le genre plus sobre de l'histoire. Si elles lui ont inspiré plus d'une page vraiment belle, elles lui ont par contre joué aussi d'assez mauvais tours : elles l'ont trop souvent induit à rechercher l'effet quand même, à substituer la paraphrase littéraire (même inexacte) au détail précis, à écrire des tirades comme celles qu'on lit par exemple aux pages 122-123, 125, 127, 139, 189, etc., qui, traduites en français, seraient simplement du phébus. Ces défauts se compliquent d'un trop grand nombre d'inexactitudes matérielles (je ne parle pas des opinions risquées ni des hypothèses plus ou moins gratuites données comme des faits acquis). Ses transcriptions ne sont pas toujours telles qu'on les attendrait d'un lauréat pour le sanscrit de l'université de Madras : elles présentent la plus étrange bigarrure et dans le nombre il y en a de franchement fautives, comme *Brihad Katha* (p. 249 : l'ouvrage, par-dessus le marché, est attribué à Vararuci), ou le prêtre *brahman*, partout orthographié *brâhman* (p. 42, 89, 90, 91), une forme impossible. En général il paraît avoir beaucoup travaillé de seconde main, sans s'être toujours donné la peine de vérifier ses emprunts sur les textes, et, comme il lui arrive de remanier ces emprunts, il est tombé de ce chef en plus d'une méprise. Il dépend trop de ses autorités, qu'il accumule plus qu'il ne les choisit : ainsi, à la page 64, il fait l'aveu fort justifié de notre ignorance quant aux différences d'ordre social entre les races aux temps védiques, et, à la page suivante, il donne en plein dans les rêveries de M. Hewitt. Son exposition fait ainsi parfois l'effet d'une juxtaposition de notes plutôt que d'un résumé élaboré d'après les sources. Il ne traite, par exemple, que très sommairement, ce qui était son droit, de l'ethnographie védique ; mais que viennent faire alors de menus détails comme la mention, le fait fût-il prouvé, que les Krivis habitaient le Cachemire avant d'être fixés sur le Gange (p. 67) ? Que viennent faire ailleurs des détails tout aussi menus sur le rituel védique, quand nous n'obtenons aucune vue d'ensemble de ce rituel et que M. Frazer se tire d'affaire sur [303] ce point par des considérations vagues sur l'essence du sacrifice en général et par des rapprochements contestables

entre le sacrifice chez les Sémites et le sacrifice védique (p. 70 et s.) ?

C'est à contre-cœur, parce qu'il le fallait bien, que j'ai formulé ces griefs. Car, malgré ces défauts, plus agaçants pour l'indianiste que fâcheux pour le grand public, le livre de M. Frazer est une œuvre très distinguée et qui rendra d'excellents services. Si l'auteur n'est pas toujours philologue irréprochable, il est écrivain de grand talent, historien d'ample information et de judicieuse doctrine. L'expérience personnelle qu'il a de l'Inde du présent, hommes et choses, l'a doué d'une singulière clairvoyance pour juger et deviner l'Inde du passé ; elle lui a suggéré sur bien des points des réflexions et des rapprochements que tout le monde lira avec profit. Il a surtout bien vu et sait bien faire voir au lecteur l'unité fondamentale et la continuité de cette longue histoire. L'exposition d'ailleurs devient plus sûre, plus originale et plus vivante à mesure qu'elle approche de l'époque moderne. Ce que l'auteur dit de la poésie mahratte et dravidienne sera neuf pour plus d'un indianiste. On se prend même à regretter que M. Frazer, qui est *lecturer* en tamoul et en talougou à *University College*, n'ait pas fait franchement de l'Inde du Sud le centre de son livre. Il y a peut-être un peu d'optimisme dans son appréciation de la littérature bengalie contemporaine, et il me paraît avoir un peu trop sacrifié aux romans de MM. Bankim Chandra Chatterji et Romesh Chandra Dutt l'œuvre d'hommes tels que Bâpû Devâ Sâstri et Bhandarkar. Mais tout ce dernier chapitre sur la pénétration de plus en plus rapide de l'Inde par les idées de l'Occident n'en est pas moins excellent, et les considérations qu'y développe M. Frazer méritent à égal titre d'attirer l'attention de l'orientaliste et celle de l'homme d'État.

---

## LE PÈLERIN CHINOIS I-TSING

ÉDOUARD CHAVANNES, professeur au Collège de France : *Voyages des Pèlerins bouddhistes. Les religieux éminents qui allèrent chercher la Loi dans les pays d'Occident ; mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang par I-tsing, traduit en français.* Paris, Ernest Lèroux, 1894. In-8°.

J. TAKAKUSU, B. A., Ph. D. : *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago (A. D. 671-695), by I-tsing, translated.* Oxford, Clarendon Press. 1896. In-4°.

(*Journal des Savants*, mai, juillet et septembre 1898.)

[261] I-tsing est le troisième et dernier en date des pèlerins chinois dont la mémoire est restée célèbre dans leur patrie et qui ont laissé des relations détaillées de leurs pérégrinations dans l'Inde et dans les îles des mers du Sud. C'est aussi celui des trois dont la traduction présentait le plus de difficultés. Il y avait donc deux bonnes raisons pour une de ne l'aborder qu'en dernier lieu.

Chacune des deux premières relations a fait époque dans les études indiennes. Quand parut en 1836 la traduction posthume de celle de Fa-hian par Abel Rémusat, avec les additions de Klapproth et de Landresse<sup>1</sup>, on ne savait que peu de chose du Bouddhisme indien et moins [262] encore de l'Inde du iv<sup>e</sup> et du v<sup>e</sup> siècle : le livre se trouva être neuf d'un bout à l'autre. On était plus avancé vingt ans après, quand Stanislas Julien publia la traduction de Hiouen-tsang<sup>2</sup> : elle n'en fut pas moins une révélation. Dans l'une

1. *Foe koue ki, ou Relation des royaumes bouddhiques, etc.* Paris, 1836. — A été reproduit en anglais : *The Pilgrimage of Fa-hian, with additional notes and illustrations*, Calcutta, 1848. — Traductions postérieures sur le texte original : 1° par Samuel Beal, *The Travels of the Buddhist pilgrim Fah-hian*, London, 1869 ; — 2° par Herbert A. Giles, *Records of Buddhistic Kingdoms*, 1877 ; — 3° de nouveau par S. Beal, en tête de sa traduction de Hiouen-tsang, *Trübner's Oriental Series*, 1884 ; — 4° par James Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms, etc.*, Oxford, 1886.

2. *Voyages des pèlerins bouddhistes : I, Histoire de la vie de Hiouen-Tsang et de ses voyages dans l'Inde, etc.*, Paris, 1853 ; — II et III, *Mémoires sur les Contrées occidentales, etc.*, Paris, 1857-58. — Du mémoire, qui est la relation proprement dite, il y a une traduction anglaise par S. Beal : *Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World (Trübner's Oriental Series)*, 1884. M. Chavannes a montré d'où provenait l'erreur,

et l'autre œuvre, dans la dernière surtout, on avait obtenu ce qui faisait si cruellement défaut, des repères et des cadres rigoureusement datés, à deux siècles de distance, non seulement pour l'histoire du Bouddhisme indien, mais pour l'histoire et la géographie anciennes de l'Inde en général avant l'entrée en scène des Musulmans; cadres analogues à ceux que fournissent pour des périodes antérieures les maigres et pourtant si précieuses données gréco-latines, mais infiniment plus riches et plus précis et qu'aujourd'hui encore, après quarante années de découvertes littéraires et épigraphiques, on est loin d'avoir remplis avec des apports de provenance hindoue.

Si les deux publications qui font l'objet de cette notice ne nous ont pas ménagé autant de surprises, cela tient en partie à ce que les principales nouveautés en avaient été mises en circulation et, en quelque sorte, escomptées d'avance. Dès 1881, le Rév. Samuel Beal avait donné une analyse étendue<sup>1</sup> (mais peu exacte) du mémoire d'I-tsing traduit maintenant par M. Chavannes. Avant lui M. Max Müller, avec l'aide de son élève, le prêtre japonais Kasawara, avait discuté dans l'*Academy*<sup>2</sup> de Londres quelques-unes des curieuses données d'histoire littéraire que renferme le mémoire traduit par M. Takakusu, et il y était revenu avec de nouveaux détails, plus tard (1883), dans son *India, what can it teach us*<sup>3</sup>. Plus récemment encore, un autre prêtre japonais, M. Ryauon Fujishima, avait donné la traduction française des deux chapitres en question<sup>4</sup> et, la même année, M. Wassiljéw en avait traduit en russe un autre, dans les Mémoires de l'Académie de Saint-Petersbourg<sup>5</sup>. [263] Mais il y a d'autres raisons encore à cette infériorité. D'abord la nature même des traités d'I-tsing, qui sont moins des relations et des descriptions que des dissertations. L'objet de ces dissertations, quand elles ne sont pas de sim-

depuis longtemps accréditée en Chine et acceptée par les traducteurs, que le mémoire aurait été rédigé d'abord en sanscrit et même que Hiouen-tsang n'en aurait été que le traducteur.

1. *Journ. Roy. As. Soc.*, 1881, pp. 556-572. Cf. *Indian Antiquary*, X, pp. 109, 192, 246.

2. Numéros des 25 septembre et 2 octobre 1880. Article reproduit la même année dans l'*Indian Antiquary*, LX, p. 305, etc.

3. Pages 210, 302, 310, 338, etc.

4. Deux chapitres extraits des mémoires d'I-tsing sur son voyage dans l'Inde. *Journal asiatique*, novembre-décembre 1888. Les deux chapitres sont le xxxii<sup>e</sup> et le xxxiv<sup>e</sup> du mémoire Takakusu.

5. Octobre 1888. Le chapitre est le ix<sup>e</sup> du mémoire Takakusu.

ples biographies devant sauver de l'oubli la mémoire de personnages qui, par eux-mêmes, nous importent peu, se réduit en grande partie à des minuties de culte ou de discipline et, plus rarement, à des distinctions d'écoles. Ces dernières, il est vrai, seraient fort intéressantes, si nous savions mieux comment les prendre et si I-tsing voulait seulement nous y aider un peu. Mais sur ce point, comme sur d'autres, il donne presque toujours trop ou pas assez. Il y a ainsi chez lui une certaine monotonie du fond, non de la forme, et beaucoup de matière peu utilisable, sans que nous ayons bien le droit de le lui reprocher. En tout cas, ce n'est de sa part ni manqué d'intelligence, ni étroitesse de goûts et d'aptitudes. I-tsing est un esprit plutôt ouvert, à la fois subtil et pratique ; il sait observer et, à côté de sa constante préoccupation de réformer chez ses compatriotes la discipline monastique, il s'intéresse à beaucoup de choses, à plus de choses que ses deux célèbres devanciers. Mais il s'y intéresse parfois trop en littérateur, pour ne pas dire en amateur. C'est en effet un fin lettré et un écrivain de talent, d'imagination vive et à l'émotion facile, toujours prêt à s'épancher en des effusions lyriques pleines de métaphores et d'allusions, ou à se répandre en de longues réflexions, où il déploie sa maîtrise dans les raffinements du style gnomique. Son faible pour ces digressions est si fort qu'il y cède même quand il n'est pas bien en fonds pour les conduire à bonne fin. Plus d'une fois il se laisse ainsi surprendre à disserter doctement sur des matières qu'il ne connaît que très superficiellement. Il nous dit bien que, dès sa jeunesse, il s'est interdit de perdre son temps au vain exercice de la littérature. Mais ses écrits, remplis de réminiscences profanes et où M. Chavannes a constaté en outre des traces de l'étude d'œuvres taoïstes, notamment de celles de Tchwang-tse, montrent qu'il ne faut pas, sur ce point, trop le croire sur parole. En tout cas, on ne sera pas tenté de contredire son biographe anonyme, qui est d'avis que, comparé à Hiouen-tsang, c'est I-tsing qui « eut plus de talent littéraire ».

Malheureusement cette supériorité a un revers : un certain dédain de ce qui ne prête pas assez aux effets de style et un manque correspondant de précision. On ne saurait, en bonne justice, lui reprocher le vague de sa géographie de l'Archipel : le reproche devrait plutôt s'adresser à ses compatriotes [264] en général, qui, ainsi que le remarque M. Chavannes, n'ont pas su tracer, même approximativement, la carte de ces mers où ils entretenaient pour-

tant une navigation active. Mais il est tout aussi peu précis pour les routes de terre, pour celles de la partie assez restreinte de l'Inde qu'il a visitée en personne. On ne sait trop où chercher cet état de Ngan-mouo-louo-po dont il est question à diverses reprises, que n'ont connu ni Fa-hian, ni Hiouen-tsang et qu'il est seul jusqu'ici à mentionner. Il paraît le placer au nord du Gange, dans l'Inde du Centre ; il donne aussi à entendre qu'il y est venu lui-même dans sa tournée de pèlerinage<sup>1</sup> qui, selon toute apparence, ne s'est pas étendue au delà du bassin du Gange. M. Chavannes a donc de bonnes raisons de le chercher dans la province d'Aoudh. On est pourtant bien tenté de ne pas le séparer de cette ville de Ngan-mouo-louo-ko-pouo<sup>2</sup>, qui figure une page plus loin et qu'I-tsing, apparemment, place dans l'Inde de l'Ouest. Rarement notre auteur s'abaisse à donner les distances ; ce n'était pas son fait. Mais, chose plus grave, quand il les donne, elles sont parfois singulièrement sujettes à caution. C'est ainsi qu'il énumère d'une traite, en trois lignes<sup>3</sup>, les distances de Nâlanda à Vaiçali (vingt-cinq relais ou yojanas), à Bénarès (vingt yojanas), à Tâmrâlipti (de soixante à soixante-dix yojanas). Le chiffre donné pour Bénarès montre qu'il s'agit du grand yojana, de seize à vingt kilomètres, qui est aussi celui de Hiouen-tsang et qui répondait à une étape, à une journée de marche avec bagages et bêtes de somme. Pour les pèlerins, c'était une évaluation approximative, mais non absolument vague : car au yojana ils substituent souvent les expressions « de quarante à cinquante lis, environ cinquante lis », et le li est bien une mesure. En outre, comme le montre la teneur de la phrase, il s'agit de distances suivant une route à peu près orientée, non de marches à grand détour. Les chiffres donnés par I-tsing sont donc tous plus ou moins forcés. Celui de Tâmrâlipti est fantaisiste, à peu près trois fois la distance réelle. I-tsing a pourtant fait deux fois le voyage, la première fois en caravane, et il dit expressément avoir pris à l'ouest, c'est-à-dire par le plus court<sup>4</sup>. Mais la plus étrange

1. Page 30 du mémoire Chavannes.

2. Pour Ngan-mouo-louo-pouo-ko ? *Ngan* serait-il un mot chinois, la traduction d'une épithète formant composé, en sanscrit, avec le nom proprement dit ? Dans ce cas, on pourrait songer aux Mâlavas, Mâlavakas du Penjâb. Le silence de Hiouen-tsang (celui de Fa-hian, antérieur de deux siècles et demi, ne compte pas) s'expliquerait à la rigueur par leur absorption temporaire, mais à ce moment complète, dans l'empire de Harsha-Çilâditya. Mais l'hypothèse, je le reconnais, est bien fragile.

3. Page 97 du mémoire Chavannes.

4. *Ibidem*, p. 122.

de [263] ces estimations, quelque valeur qu'on assigne du reste au *yojana*, est celle de la distance de *Vaiçali*. D'après *I-tsing*, cette distance serait d'un quart plus longue que celle de *Bénarès* : sur le terrain, qui ne comporte pas de grand détour, elle est au moins d'une moitié plus courte. *Fa-hian* et *Hiouen-tsang* ne sont pas toujours des modèles d'exactitude, mais s'ils avaient eu des distractions pareilles, leurs livres ne seraient pas devenus ce qu'ils sont, le vade-mecum du géographe et de l'archéologue.

Mais *I-tsing*, qui pourtant, quand il le veut bien, sait parfaitement décrire ce qu'il a vu, témoin sa description du grand monastère de *Nālanda*<sup>1</sup>, la plus intéressante que nous ayons et qui paraît présenter toutes les garanties d'exactitude, puisqu'il avait même pris soin d'y joindre des dessins, malheureusement perdus, — *I-tsing* ne se souciait guère de préparer des documents aux géographes et aux archéologues de l'avenir. En dehors de ses préoccupations d'hagiographe, il ne s'est pas soucié non plus d'en fournir aux historiens. Il a passé une douzaine d'années dans le *Magadha*, qui était alors un des foyers de la vie politique de l'Inde, hôte de passage ou résidant à demeure de ces grands monastères qui étaient des centres privilégiés d'information, et il ne nous apprend rien de ce qui s'est passé autour de lui, rien des événements de cette période demeurée obscure et où nous n'entrevoions qu'une chose, qu'elle a été fort troublée. Une fois il nomme le grand roi *Çilāditya* comme protecteur des poètes et auteur d'un drame<sup>2</sup> ; mais il se tait absolument sur ses successeurs et, si nous apprenons la vraie date de la mort de ce monarque (vers 655), ce n'est pas de lui, c'est de *M. Chavannes*, qui l'a extraite pour nous d'un autre ouvrage chinois<sup>3</sup>. Il mentionne l'ambassadeur impérial *Wang Hiouen-tse* ; mais il ne dit pas un mot de l'intervention, à un certain moment décisive, de son compatriote dans les affaires indiennes. De même, à deux reprises, il parle de la princesse chinoise *Weng-tcheng* qui, en 641 (ce n'est pas lui qui nous l'apprend), était devenue reine au Tibet ; il laisse entendre aussi, par quelques mots dits en passant, que la route de l'Inde à la Chine par le Népal et le Tibet était alors ouverte et que, une trentaine d'années après, elle était

1. *Op. cit.*, p. 81, etc. Il faut en rapprocher diverses notices éparses dans le mémoire *Takakusu*. Le soin et l'insistance qu'il met à décrire les clepsydres des monastères de l'Inde et des îles feraient croire que ces engins étaient peu répandus en Chine.

2. Page 163 du mémoire *Takakusu*.

3. Page 19 du mémoire *Chavannes*.

de nouveau fermée. Mais c'est encore M. Chavannes qui donne la clef de ces variations et, avec le nom du roi qui régnait vers 650 au Népal, Narendra<sup>1</sup>, fournit une donnée qui remet [266] en question tout l'arrangement chronologique des anciennes inscriptions népalaises.

Ces exemples pourraient être multipliés, et pas seulement quant aux faits, mais aussi quant aux us et coutumes. De ces derniers, I-tsing était fort curieux et il nous a laissé de ce chef des indications précieuses. Mais là encore on constate un défaut de précision et comme une sorte de nonchalance. Il nous fait part de ses observations, mais il ne dit pas où il les a faites. La plupart du temps il laisse supposer, quand il ne le dit pas expressément, qu'elles valent pour l'Inde entière, dont il n'a visité pourtant qu'une faible partie. Ce sont surtout les usages spécialement bouddhiques qu'il aime ainsi à généraliser, à montrer partout uniformément suivis, jusque dans les îles de l'Archipel. A nous alors de voir si ces assertions ne sont pas des *pia vota*, l'expression du désir, très marqué chez lui, d'atténuer certaines divergences. En général, si l'on excepte ce qui concerne le rituel, il y a dans ses informations, même dans celles qu'il donne abondamment, un certain élément fantaisiste, quelque chose d'incomplet et d'accidentel, le manque en quelque sorte d'une ferme attache au sujet. On peut tirer souvent une preuve du silence de Fa-hian et de Hiouen-tsang ; mais nier une chose parce qu'I-tsing ne la mentionne pas, serait de la dernière imprudence.

On doit comprendre après cela dans quel sens et dans quelle mesure I-tsing est inférieur à ses deux devanciers. Si on lui demande des renseignements de même ordre, cette infériorité paraît considérable ; mais elle diminue de beaucoup si l'on considère l'ensemble des informations qu'il nous apporte. Grâce à ses curiosités multiples, il a touché, même en dehors du Bouddhisme, à beaucoup de choses pour lesquelles, sans nous satisfaire pleinement, il est parfois notre unique témoin, depuis la confection du ciment indien jusqu'à l'éducation brahmanique, l'hygiène et la médecine hindoues. Nulle part ailleurs on ne trouve l'équivalent de ses chapitres d'histoire littéraire, ni des renseignements aussi nombreux sur les pratiques du Bouddhisme au VII<sup>e</sup> siècle, sur la répartition de ses écoles, sur la fréquence et la portée des communications qui reliaient

1. *Ibidem*, p. 20.

alors toutes les parties du monde bouddhique et ont été un des grands facteurs de la civilisation de l'Extrême-Orient. Ne nous eût-il donné qu'une portion de tout cela, notre reconnaissance lui serait encore due, à lui et à ses traducteurs, MM. Chavannes et Takakusu, qui ont enfin mis à notre portée ces mémoires si impatientement attendus et qui, en outre, nous les présentent si savamment annotés. Je ne suis pas juge de l'exactitude de leurs traductions ; je vois seulement qu'elles sont parfaitement intelligibles, ce qui n'est pas toujours le cas des traductions de textes [267] chinois. Mais il m'est permis de rendre hommage à l'excellence de leurs commentaires. Celui de M. Chavannes surtout est un modèle par sa sobre et judicieuse richesse.

Après ces remarques d'orientation générale, il nous faut examiner de plus près le contenu des deux mémoires, en commençant par le premier en date, celui de M. Chavannes.

C'est un recueil comprenant les biographies de soixante religieux, tous contemporains d'I-tsing, qui, peu de temps avant lui ou en même temps que lui, ont suivi l'exemple de Hiouen-tsang et visité l'Inde et les pays limitrophes ou, comme on disait alors à la Chine, les Contrées occidentales. Les premiers pèlerins qui avaient fait le voyage y étaient allés par la route de terre, en prenant à l'ouest, et la locution était restée en usage, bien que la route maritime qui va au sud fût dès lors plus fréquentée. Le recueil ne comprenait d'abord que cinquante-six biographies ; mais I-tsing y ajouta plus tard celles de quatre religieux qui l'accompagnèrent dans son deuxième voyage. Il ne s'est pas compté lui-même parmi ces « religieux éminents », sans doute pour faire preuve d'humilité, mais de cette humilité qui fait partie de la politesse chinoise et n'implique nullement l'oubli de soi-même. Et, en effet, I-tsing ne s'est pas oublié. Morceau par morceau, à propos de telle rencontre ou de telle autre et même hors de propos, il a su fort bien faire entrer sa propre biographie dans le recueil, où elle tient plus de place en somme que celle d'aucun de ses soixante confrères. Et il a pris le même soin dans l'autre mémoire, surtout vers la fin, où il raconte la vie de ses deux maîtres, Chan-yu et Hœi-si. Enfin, dans un recueil anonyme de vies de religieux rédigé sous la dynastie Song (960-1278), il y a une vie d'I-tsing, que M. Chavannes a traduite et placée à la fin du mémoire. Les traducteurs n'ont eu qu'à coordonner ces données pour en tirer une biographie complète.

« I-tsing, nous dit M. Chavannes, est le nom que prit en entrant en religion Tchang Wen-ming. Il était né en 634 à Fan-yang, non loin de la capitale actuelle de la Chine ; dès l'âge de sept ans, il fut admis au couvent ; suivant l'usage, il eut deux maîtres : l'un pour lui inculquer l'enseignement théorique des vérités de la foi et veiller à son instruction religieuse (upādhyāya) ; ce fut le maître de la Loi Chan-yu ; l'autre pour lui apprendre les règles qu'il devait observer dans la pratique et pour être son directeur de conscience (ācārya) ; ce fut le maître du Dhyāna Hœi-si » <sup>1</sup>. A l'âge de douze ans, il perdit son maître Chan-yu. Cette mort [268] paraît l'avoir vivement frappé, à en juger par le récit saisissant qu'il en a fait plus de quarante années après<sup>2</sup>. Il abandonna alors l'étude des lettres profanes pour se vouer entièrement à celle des écritures canoniques. A quatorze ans, il reçut la première ordination et, quand il eut atteint l'âge légal, à vingt ans, l'ordination complète. Hœi-si était alors devenu son upādhyāya ; à son exemple et sous sa direction il s'adonna spécialement à l'étude du Vinaya, de la discipline, qui devait rester l'objet de sa vie. Au bout de cinq années, sur le conseil de son maître, il se sépara de lui, prit le bâton garni d'étain<sup>3</sup> et se mit à voyager pour se perfectionner dans la connaissance des çāstras. Cette période se termina par un long séjour à Tchang-ngan, aujourd'hui Si-ngan-fou, qui était en ce temps la capitale<sup>4</sup>.

1. Chavannes, p. II. M. Chavannes a discuté ces divers titres dans ses notes, pp. 1 et 140.

2. Takakusu, p. 204. — Un an avant sa mort, Chan-yu avait fait un tas de ses propres écrits et des livres qu'il possédait, et les avait réduits en pâte pour être employés ainsi à la confection d'une statue. « Ses élèves ayant voulu l'en empêcher... le maître leur dit : « Trop longtemps je me suis abandonné à cette littérature ; elle m'a égaré. « Permettrai-je aujourd'hui qu'elle en égare d'autres ? Ce serait leur faire un aussi grand mal que si je leur administrais un poison mortel... Non, cela ne sera pas. Un religieux risque de perdre de vue ses devoirs à trop bien réussir dans les occupations profanes... Ce dont on ne veut pas pour soi-même, on ne doit pas le donner « aux autres. » Sur quoi les élèves se retirèrent, lui donnant raison. Pourtant les livres importants tels que le *Shuo-wen* et d'autres lexiques, il les donna aux élèves, en ajoutant ces conseils : « Quand vous aurez fait une étude sommaire des classiques et des annales et acquis quelque connaissance des caractères, appliquez toute votre attention à l'excellent canon bouddhique. Ne vous laissez pas enlacer par ce filet. » (*Ibid.*, p. 203). Ce passage montre bien que l'upādhyāya n'était pas spécialement un maître de religion. C'était le maître enseignant, le maître d'école ou le professeur, selon l'âge et le degré d'avancement des élèves. Avec les Chinois comme avec les Hindous, il faut toujours se défier un peu du solennel des définitions.

3. Le *khakkara*, en usage chez tous les bouddhistes du nord ; pour celui dont on se servait en Chine, cf. Chavannes, p. 11.

4. Takakusu, pp. 209, 210. Il était encore à Tchang-ngan en 670 ; Chavannes, p. 114.

S'y est-il rencontré avec Hiouen-tsang, de retour depuis 645 et alors dans toute sa gloire ? Y a-t-il assisté en 664 aux magnifiques funérailles que l'empereur fit faire au grand docteur ? On voudrait le croire. Toujours est-il que l'exemple de son illustre prédécesseur ne fut pas étranger à son projet d'entreprendre, lui aussi, le saint voyage. « Il admira, nous dit son biographe anonyme, la belle persévérance de Fa-hian ; il aima le noble enthousiasme de Hiouen-tsang<sup>1</sup> ». Il a évoqué lui-même le souvenir de l'un et de l'autre dès le début de son mémoire<sup>2</sup>.

[269] D'après son propre témoignage, c'est à l'âge de dix-huit ans qu'il avait formé le dessein d'aller dans l'Inde<sup>3</sup> : il en avait trente-sept quand il put le réaliser. D'opulents bienfaiteurs, dont il fit la connaissance dans l'automne de 671, l'envoyé impérial Fong Hiao-tsuen et d'autres membres de la famille Fong, lui fournirent les ressources nécessaires : objets de prix, provisions de choix, tout ce qu'il fallait pour un long voyage<sup>4</sup> ; car ce n'est pas en bhikshu mendiant qu'on pouvait prendre la route de mer. Vers la fin de son séjour à Tchchang-ngan, il avait aussi trouvé plusieurs compagnons : tous reculèrent au dernier moment, à l'exception d'un seul, son disciple Chan-king, qui partit avec lui, mais n'alla que jusqu'à Cri-Bhoja dans l'archipel, où il tomba malade et retourna en Chine<sup>5</sup>. Avant de mettre son projet à exécution, il était retourné dans son pays natal : il nous parle des adieux de ses amis ; mais il ne dit rien de ses parents, qui devaient être morts ; car, pour détaché du monde que pût être un religieux, il n'était pas exempté des devoirs de la piété filiale<sup>6</sup>. Avant tout, il était allé demander l'approbation de son maître Hœi-si, qui la lui donna sans réserve<sup>7</sup>. Il n'avait pas oublié non plus Chan-yu, le maître de son enfance. Il se rendit à sa tombe « pour rendre hommage et prendre congé. Les arbres (plantés lors de l'enterrement), à ce moment dépouillés par le froid, avaient crû de la grosseur d'un empan, et les folles herbes remplissaient l'enceinte. Bien que le monde des esprits nous soit caché, je rendis à mon maître tous les

1. Chavannes, p. 192.

2. *Ibidem*, p. 2.

3. Takakusu, p. 204. M. Chavannes, qui suit le biographe anonyme, dit quinze ans, p. III.

4. Chavannes, p. 116.

5. *Ibidem*, pp. 114, 126.

6. Voir ce qu'il dit des égards de Tchou-i pour sa vieille mère ; Chavannes, p. 114.

7. Takakusu, p. 210.

honneurs, comme s'il avait été présent. Faisant le tour (du tertre) et regardant de tous côtés, je lui déclarai mon intention de voyager ; j'implorai son aide spirituelle et exprimai mon désir d'acquitter tout ce que je lui devais pour les grands bienfaits dont m'avait comblé sa face bénie<sup>1</sup> ».

Au commencement de la onzième lune de l'année 671, à l'entrée de la mousson du nord-est, il partit de Canton à bord d'un bateau persan, aussi étonné de se trouver en mer que le sire de Joinville à la sortie de la Roche de Marseille<sup>2</sup>. Après une navigation d'une vingtaine de jours dans la direction du sud, il arriva à Çri-Bhoja. « Je m'y arrêtai pendant six [270] mois ; j'y étudiai par degrés la science des sons (la grammaire sanscrite). Le roi me donna des secours grâce auxquels je parvins au pays de Malayou ; j'y séjournai derechef pendant deux mois. Je changeai de direction pour aller dans le pays de Kie-tcha. Lorsque arriva la douzième lune, on hissa la voile ; je remontai sur un bateau du roi et je me dirigeai petit à petit vers l'Inde orientale<sup>3</sup>. » Après avoir fait route pendant plus de dix jours vers le nord, il passa en vue de la « terre des hommes nus » et, de là, après une nouvelle navigation de plus d'un demi-mois vers le nord-ouest, il atteignit Tâmralti<sup>4</sup>. Il y arriva le huitième jour de la deuxième lune de l'an 673<sup>5</sup>.

Des cinq localités nommées dans cet itinéraire, les deux dernières sont identifiables : Tâmralti est représenté aujourd'hui par Tamlok, sur un affluent de l'Hougly, et la « terre des hommes nus » répond aux îles Lankabâlous des relations arabes, c'est-à-dire au groupe des Nicobar. Les insulaires n'acceptaient en échange de leurs produits que du fer : en notant qu'ils appelaient ce métal *loha*, I-tsing nous apprend que la *lingua franca* de ces parages était alors, en partie du moins, un jargon indien<sup>6</sup>.

Pour les trois autres, on n'arrive qu'à des probabilités plus ou

1. *Op. cit.*, p. 204 et p. XVIII, où la traduction a été rectifiée, probablement d'après la paraphrase qu'avait donnée M. Chavannes, p. III.

2. Chavannes, pp. 116-117 ; Takakusu, pp. 211 et XXIX. — La mention de ce bateau persan est jusqu'ici, je crois, le seul témoignage d'un trafic direct par mer entre la Chine et l'Asie antérieure.

3. Chavannes, p. 119.

4. *Ibidem*, p. 120.

5. Takakusu, p. 211. — Il a dû s'arrêter en route, puisque ses vingt-cinq à trente jours de navigation lui ont pris plus de deux mois.

6. Les diverses formes du nom témoignent dans le même sens : Lankabâlous, Nakavâram, Nacabar, Nicubar, etc., paraissent remonter à une expression indienne *nagnavâra*, « séjour des hommes nus ».

moins fragiles. C'étaient les escales ordinaires de la route de l'Inde à travers l'Archipel : partant de Çri-Bhoja et allant de l'est à l'ouest, on avait quinze jours de navigation jusqu'à Malayou et quinze autres jours de Malayou à Kie-tcha<sup>1</sup>. Les deux traducteurs sont d'accord pour placer ces trois stations sur la côte septentrionale de Sumatra ; ils le sont aussi pour mettre Kie-tcha à l'extrémité nord-ouest, dans l'État actuel d'Athen, ce qui n'est qu'une conjecture. I-tsing nous dit que, pour s'y rendre en partant de Malayou, il a « changé de direction ». Dans une navigation de cabotage, il a pu facilement se tromper ; la remarque serait pourtant singulière, s'il avait continué simplement à suivre la côte. Il est donc tout aussi permis de chercher cette station en face, sur la côte malaise : tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elle a dû se trouver quelque part au débouché de la passe de Malacca. Malayou est un ethnique et, de ce fait, comporte déjà une première indétermination. M. Chavannes y [271] reconnaît le Malajur de Marco Polo et l'identifie avec Palembang, que les Javanais, d'après les Commentaires d'Albuquerque, appelaient Malayo ; par suite, il place Çri-Bhoja tout à l'extrémité orientale de l'île, dans la résidence actuelle de Lampung. Mais ce témoignage de l'auteur des Commentaires est balancé par celui de Barros, qui, en énumérant les royaumes de Sumatra, distingue Palembang de Malayo ; il place ce dernier à l'est de l'autre, avec Tana entre les deux. C'est au contraire Çri-Bhoja que M. Takakusu identifie avec Palembang, et il donne quelques bonnes raisons à l'appui de cette identification ; il est par suite obligé de faire en sens inverse pour Malayou ce que M. Chavannes a dû faire pour Çri-Bhoja, le reporter d'autant à l'ouest sur la côte, en un point où il n'y en a point d'autres indices. En somme, les données, quand elles ne sont pas vagues, sont en conflit. La difficulté se complique encore du fait que ces noms désignent à la fois des villes et les États, d'étendue sans cesse variable, dont ces villes étaient les capitales. Il en résulte que tel témoignage qui, à première vue, paraît décisif, est de peu de secours quand on l'examine de plus près. C'est ainsi qu'I-tsing nous apprend que, dans le pays de Çri-Bhoja, le gnomon ne marque pas d'ombre à midi « au milieu du huitième mois et au milieu du printemps<sup>2</sup> ». M. Takakusu pense qu'il faut entendre par là « aux deux

1. Chavannes, p. 144.

2. Takakusu, p. 143.

équinoxes ». Et, en effet, les mois chinois étant mobiles, la phrase n'aurait guère de sens si elle n'avait pas celui-là. Il résulte donc de cette observation d'I-tsing que le pays (non la ville) de Çri-Bhoja confinait à l'équateur, qu'il n'était pas réduit à l'extrémité sud-est de Sumatra, qu'il en occupait au contraire la côte au moins aussi loin vers le nord que Palembang (2° 50' lat. S.) et probablement au delà. Mais que peut-on en conclure pour Çri-Bhoja la ville, dont la situation pourtant nous intéresse le plus ? Pas même qu'il faille la chercher en Sumatra et pas plutôt dans l'île voisine, en Java. Car c'est bien là qu'on la chercherait de préférence d'après ce qu'I-tsing rapporte du haut degré qu'y avait atteint la culture hindoue, culture qui a toujours été plus intense en Java qu'en Sumatra. La distance ne ferait pas difficulté<sup>1</sup>. Il ne faut guère plus de temps pour aller à Palembang de Batavia que de Lampong. D'autre part nous voyons que le roi de Çri-Bhoja faisait le commerce du [272] dehors, dont il avait probablement le monopole, comme l'avaient aussi des rois de l'Inde : c'est sur un bateau du roi qu'I-tsing fit sa traversée ; c'est encore sur un bateau du roi qu'un autre pèlerin, Ou-hing, fit la sienne<sup>2</sup>. Dans ces conditions, des établissements même lointains n'ont rien dont on doive s'étonner. Ils ne s'étendaient sans doute pas loin dans l'intérieur des terres<sup>3</sup> et on peut se les figurer moins comme des possessions que comme des comptoirs. Encore moins la supposition serait-elle contraire à ce que nous entrevoyons des anciens rapports entre les deux îles. C'est Java qui est le siège de la civilisation et de la puissance ; c'est là probablement qu'était le centre de cet empire de Zabedj que les Arabes trouvèrent deux siècles plus tard dominant sur beaucoup d'îles. Cet empire aussi, M. Chavannes le cherche en Sumatra ; il y voit un Çri-Bhoja devenu beaucoup plus grand que celui qu'I-tsing a connu et il tient même les deux noms pour identiques. Il est plus probable qu'ils n'ont rien de commun et qu'il n'y a pas lieu de renoncer à l'opinion déjà ancienne que Zabedj est simplement une déformation arabe de l'ancien nom sanscrit de Java, Yavadvîpa, devenu *Ἰαβαδίου* chez Ptolémée. Je sais bien que

1. La considération des distances serait plutôt en faveur de Java : Malayou, qu'il faut probablement placer dans les parages de Palembang, était à peu près à égale distance (quinze jours de navigation) de Kie-tcha, à l'entrée nord du détroit de Malacca, d'une part, et, d'autre part, de Çri-Bhoja ; ce dernier devait donc être bien plus loin vers l'est que Lampong : la côte de Java seule offre la marge nécessaire.

2. Chavannes, p. 144.

3. Odoric de Pordenone et Marco Polo ont trouvé la barbarie à Sumatra.

cela ne prouve pas grand'chose en faveur de Java, le nom ayant été appliqué indifféremment aux deux îles<sup>1</sup>; mais cela prouve encore moins en faveur de Sumatra. Encore pour Marco Polo, il y a deux Java; mais c'est notre Java qui, bien que de beaucoup la plus petite des deux, est Java la Grande; Sumatra n'est que Java Mineure. D'ailleurs est-il bien sûr que cet empire de Zabedj n'ait pas déjà existé du temps d'I-tsing? Dans ses deux mémoires, surtout dans le second, le texte est accompagné de notes et, dans ces notes, il est dit à plusieurs reprises que « Malayou est maintenant Çri-Bhoja », c'est-à-dire qu'il en est devenu dépendant. M. Chavannes, s'appuyant sur certaines expressions, pense que ces notes ne sont pas d'I-tsing<sup>2</sup>, qu'elles ont été ajoutées au temps de la dynastie Tcheou (951-960). M. Takakusu donne de ces expressions une autre explication et soutient au contraire l'authenticité des notes<sup>3</sup>. Je ne suis pas juge du différend; je ferai remarquer seulement que l'observation d'I-tsing sur l'absence d'ombre [273] aux équinoxes semble donner raison à M. Takakusu. Malayou ne peut pas avoir été bien éloigné de Palembang; là-dessus Barros et le fils d'Albuquerque sont d'accord. Or l'observation montre que Çri-Bhoja dès lors s'étendait au delà de Palembang et, par conséquent, comprenait Malayou. L'état de choses visé dans les notes existait donc déjà du temps d'I-tsing et, comme rien ne défend de placer la capitale de Çri-Bhoja en Java, une domination insulaire assez semblable au Zabedj des Arabes est parfaitement admissible dès la fin du VII<sup>e</sup> siècle.

I-tsing ne nous donne donc guère que des possibilités pour l'identification, des lieux qu'il a visités lui-même dans ces parages; à plus forte raison ne renseigne-t-il que médiocrement sur ceux, en bien plus grand nombre, dont il ne parle que par ouï-dire. Les deux traducteurs ont fait tout le possible pour tirer bon parti de ces mentions, et peut-être n'y a-t-il à leur reprocher parfois que de n'avoir pas été assez défiants. Je ne puis pas ici les suivre dans toutes ces identifications; je me bornerai à en donner encore deux exemples: l'un, parce qu'il montre bien à quelle sorte d'incerti-

1. Pour la même raison, il n'y a rien à conclure du fait qu'I-tsing (Chavannes, 181, 186) et Albirouni (*Indica*, trad. Sachau, I, 210) donnent le nom d'« Ile d'or, Suvarnadvîpa » à Çri-Bhoja et à Zabedj. Bien que justifié seulement pour Sumatra (Java ne produit pas d'or), ce nom a été commun aux deux îles. Chez Albirouni, il désigne l'archipel en général.

2. Chavannes, pp. 37, 202.

3. Takakusu, pp. 7, 214.

tudes on se heurte ici dans les cas les plus favorables ; l'autre, parce que c'est une des rares occurrences où I-tsing paraît nous mettre réellement sur la voie d'une solution.

I-tsing mentionne fréquemment un royaume de Ho-ling (aussi écrit Po-ling) : c'était également une station de la route de l'Inde et un centre de culture hindoue. Les deux traducteurs s'accordent à le placer sur la côte septentrionale de Java et M. Chavannes (p. 42) produit des autorités qui lui assignent cette position. De plus, comme une de ces autorités le met à quatre jours de navigation à l'est de Çri-Bhoja, que M. Chavannes identifie, ainsi qu'on l'a vu, avec l'extrémité occidentale de Sumatra, il en conclut que Ho-ling a dû se trouver de l'autre côté du détroit de la Sonde, à l'extrémité occidentale de Java, dans le territoire de Bantam. A part l'objection que le site de Çri-Bhoja, lui-même indéterminé dans une grande mesure, ne peut servir à préciser à ce point celui de Ho-ling, la côte de Java conviendrait parfaitement. Mais voici, comme par un mauvais sort, que M. Takakusu (p. XLVII) trouve dans les annales chinoises un autre passage où il est dit qu'à Ho-ling, au solstice d'été, le gnomon projette au sud une ombre sensiblement inférieure au tiers de sa hauteur, ce qui donne plus de six degrés de latitude nord<sup>1</sup>, tandis que la côte septentrionale de Java est entre 6 et 7 degrés de latitude sud. Je ne pense pas qu'il faille pour cela renoncer à la côte de Java et [274] et chercher sur celle de Bornéo ou du continent ; mais on se sent troublé tout de même. L'énoncé chinois est-il à retourner<sup>2</sup>, ou y avait-il deux Ho-ling ? Si ce nom représente réellement, comme on l'a supposé, le sanscrit *Kalinga*, la deuxième supposition n'aurait rien d'improbable. Ce n'est pas seulement à Java, c'est dans toute l'Indo-Chine que le Kalinga paraît avoir fourni une notable portion de l'immigration hindoue ; aujourd'hui encore, tout le long de la côte, de la Birmanie à la péninsule malaise, on trouve échelonnés les établissements des Klings.

L'autre exemple concerne le Fou-nan. Ce nom a donné lieu aux identifications les plus diverses ; on l'a appliqué successivement au Tonkin, à Campâ, au Siam, à l'Annam. MM. Chavannes et Takakusu se prononcent pour le Siam, M. Takakusu plus particulière-

1. Au juste 6° 18'. Le calcul de M. Takakusu est bien établi ; mais, numériquement, il est inexact.

2. Pour le rendre applicable à Java, il faudrait changer le solstice d'été en solstice d'hiver et faire porter l'ombre au nord.

rement pour le Siam oriental, aux confins du Cambodge. Mais je crois qu'I-tsing ici nous vient réellement en aide et permet d'être plus précis. Il nous dit en effet que « cette contrée est le prolongement méridional de l'Inde ; ce n'est point une des îles de la mer. <sup>1</sup> » Comme l'orientation entre ces divers pays était surtout déterminée par leurs côtes, la remarque de notre auteur ne peut guère viser qu'un pays riverain du golfe de Bengale ; on concevrait difficilement qu'il l'eût faite à propos d'une région comme le Siam proprement dit, qui est séparé de la mer indienne par l'énorme projection de la péninsule malaise. D'autre part, le Fou-nan, qui, selon I-tsing, était au sud-ouest de Campà, à la distance d'un mois, était contigu au Cambodge qui, selon les annales chinoises, se l'était récemment soumis. C'est donc bien du Siam qu'il s'agit, mais du Siam déterminé par la côte occidentale, la possession britannique actuelle de Tenasserim, au sud de la baie de Martaban, qui seule pouvait, aux yeux d'un Chinois, apparaître comme « le prolongement méridional de l'Inde ». I-tsing nous apprend en outre que, jusqu'à une époque récente, le Bouddhisme y avait été florissant ; mais qu'un méchant roi l'y avait ruiné et qu'au temps de la rédaction du mémoire (vers 690), il ne s'y trouvait plus de bouddhistes <sup>2</sup>. Peut-être y a-t-il un rapport entre cette ruine temporaire du Bouddhisme et la conquête du Fou-nan par le roi du Cambodge Içânavarman I<sup>er</sup> en 626. Par leurs inscriptions, nous savons en effet que ce prince et son successeur Jayavarman I<sup>er</sup> étaient brahmanistes et, sans être des persécuteurs au sens propre du mot, ils ont pu fort bien ne pas être respectueux des immunités des communautés bouddhistes. Ces inscriptions ne disent rien de cette conquête et malheureusement, [273] pour les années qui vont de 667 à 802, par conséquent pour l'époque à laquelle écrivait I-tsing, il y a une lacune dans les documents épigraphiques du Cambodge. Nous savons seulement que la conquête a été durable et qu'au x<sup>e</sup> siècle encore la domination khmère comprenait le bassin du Ménam. Quant à l'épigraphie siamoise, elle n'a livré jusqu'ici qu'un seul document vraiment ancien : une inscription non datée, mais qui peut fort bien être antérieure à la conquête ; elle est bouddhiste <sup>3</sup>. En attendant que de nouvelles découvertes viennent confirmer ces données d'I-tsing, on peut, je pense, dès

1. Takakusu, p. 12.

2. *Ibidem*.

3. Fournereau, *le Siam ancien* (Annales du Musée Guimet, I. p. 127).

maintenant et sans grande chance d'erreur, admettre que, pour lui, Fou-nan désigne la côte de Tenasserim et le hinterland.

Mais il est temps de rejoindre notre voyageur, que nous avons laissé débarquant à Tâmralti, à l'embouchure du Gange. Il y fit la rencontre d'un compatriote, Tatcheng-teng<sup>1</sup>, qui avait été un disciple de Hiouen-tsang et qui, après avoir visité Ceylan et parcouru une grande partie de l'Inde, habitait Tâmralti depuis douze années<sup>2</sup>. Il demeura avec lui une année<sup>3</sup>, étudiant le sanscrit. Puis ils partirent ensemble pour le Magadha, la terre sainte du Bouddhisme. Ils s'étaient joints à une caravane de plusieurs centaines de marchands. A dix journées de marche de Mahâbodhi, dans un pays de hautes montagnes et d'étangs<sup>4</sup>, I-tsing fut pris d'une indisposition subite et dut rester en arrière de ses compagnons : « Je marchais solitaire dans les défilés périlleux. Vers le soir, des brigands de la montagne accoururent ; ils tendaient les cordes de leurs arcs, prêts à lancer des flèches, et poussaient de grands cris ; ils vinrent me regarder et se moquèrent de moi entre eux ; ils commencèrent par me dépouiller de mon habit de dessus, puis ils m'enlevèrent mon vêtement de dessous ; tout ce que j'avais sur moi de courroies et de ceintures, ils me l'arrachèrent aussi. A ce moment je pensais, en vérité, que j'allais dire adieu pour longtemps aux générations humaines et que je ne satisferais pas mon désir d'accomplir un pèlerinage d'adoration, — que mes membres seraient dispersés sur les pointes des lances et que je ne réussirais pas dans mon espoir de faire des recherches originales. En outre, c'était un bruit répandu dans le pays que, si on prenait [276] un homme de couleur blanche, on le tuait pour l'offrir en sacrifice au ciel. Quand je pensai à ces récits, mes inquiétudes en furent redoublées. J'entrai alors dans une fondrière et je m'enduisis de boue tout le corps ; je me couvris de feuilles et, m'appuyant sur un bâton, je m'avançai lentement... A la deuxième veille de la nuit, j'eus le bonheur d'atteindre mes compagnons ; j'entendis le vénérable Tatcheng-teng qui me jetait de longs appels en dehors du village ; dès que nous nous fûmes retrouvés, il s'occupa de me donner un

1. I-tsing a raconté sa vie : c'est la 32<sup>e</sup> du recueil.

2. Chavannes, p. 71.

3. *Ibidem*, p. 122. Ailleurs (Takakusu, p. 211) il dit avoir repris son voyage le 5<sup>e</sup> mois ; ce séjour n'aurait donc été que de trois mois, à moins qu'il ne s'agisse du 5<sup>e</sup> mois de l'année suivante, 674.

4. Probablement aux environs de la montagne de Parasnath, qui est un lieu de pèlerinage pour les Jains.

habit et de laver mon corps dans un étang. Je pus alors entrer dans le village<sup>1</sup>. »

Prenant alors vers le nord, I-tsing se rendit au grand couvent de Nālanda et, de là, au sanctuaire de Mahābodhi à Gayā. Après avoir visité tous les lieux saints de cette région privilégiée, il acheva ce qu'il appelle sa tournée de pèlerin, mais sur laquelle il est extrêmement avare de détails. Il nous apprend sommairement qu'il a été à Vaiçālī, à Kuçinagara, à Bénarès ; mais on se demanderait s'il a poussé jusqu'à Kapilavastu au nord, jusqu'à Çrāvastī au nord-ouest, si M. Takakusu n'en avait pas trouvé la preuve dans un autre de ses ouvrages<sup>2</sup>. Il revint ensuite à Nālanda et y demeura dix années, étudiant les écritures et recueillant des manuscrits des livres canoniques<sup>3</sup>. Tatcheng-teng était mort dans l'intervalle, à Kuçinagara, aux lieux mêmes où le Buddha était entré dans le Nirvāṇa<sup>4</sup>, et à Nālanda même, I-tsing avait trouvé un autre compagnon d'étude, son compatriote Ou-hing<sup>5</sup>. Puis le moment arriva où tous deux songèrent au retour : Ou-hing pensait rentrer en Chine par la route de terre, celle du nord ; I-tsing s'apprêta à reprendre la route de l'est et du sud par laquelle il était venu. « Nous nous accompagnâmes à partir du temple de Nālanda et nous allâmes dans la direction de l'est à une distance de six *yojanas*. Chacun de nous pensait au chagrin de nous séparer vivants l'un de l'autre ; tous deux nous entretenions l'espoir d'une nouvelle réunion ; en songeant à l'immensité de la tâche qui nous restait à faire, nous essuyions l'un l'autre nos pleurs avec nos manches. Il avait alors cinquante-six ans. » Ils ne devaient plus se revoir. Quelques années après, à la rédaction du mémoire, I-tsing ne savait pas ce qu'était devenu son ami, ni s'il était vivant ou mort ; mais M. Chavannes nous apprend d'après une autre source qu'Ou-hing ne revint point en Chine et qu'il mourut dans l'Inde du Nord<sup>6</sup>. Leur séparation s'était faite en 685<sup>7</sup>. Cette même année, I-tsing [277] prit le chemin du retour : « Je me rendis de nouveau dans le pays de Tāmralipti ; avant d'y être arrivé, je rencontrai une forte troupe de brigands ; c'est à grand'peine que

1. Chavannes, pp. 122-123.

2. Takakusu, p. LIII.

3. Chavannes, p. 125.

4. *Ibidem*, p. 73.

5. Sa biographie est la 52<sup>e</sup> du recueil.

6. Chavannes, p. 147.

7. *Ibidem*, p. 10.

j'évitai d'être tué par le glaive et que je pus conserver ma vie du matin jusqu'au soir. Après cela, je m'embarquai ; je passai dans le royaume de Kié-tcha. Les textes sanscrits du Tripitaka que je rapportais formaient plus de cinq cent mille stances qui, dans la traduction chinoise, rempliraient bien mille rouleaux ; je les pris avec moi et m'arrêtai dans le pays de Çri-Bhoja<sup>1</sup>. »

Ce deuxième séjour à Çri-Bhoja dura près de quatre années<sup>2</sup>. I-tsing ne donne pas les motifs qui l'y décidèrent ; il se borne à dire qu'il employa ce temps de diverses façons, n'étant pas encore déterminé à quitter ce lieu pour rentrer dans sa patrie<sup>3</sup>. Mais ces motifs ne sont pas difficiles à deviner. Il avait à mettre en ordre et à rédiger ses notes, à étudier et à transcrire ses manuscrits et à en préparer du moins la traduction chinoise. Pour tout ce travail, cette station lui offrait d'excellentes ressources : « Dans la ville fortifiée de Çri-Bhoja, nous dit-il<sup>4</sup>, les religieux bouddhistes sont au nombre de plus de mille, appliqués à l'étude et aux bonnes pratiques. Ils approfondissent toutes les matières, exactement comme dans le Royaume du Milieu (l'Inde) ; les règles et les cérémonies sont les mêmes. Un religieux chinois qui désire se rendre dans l'Occident, pour entendre et lire (c'est-à-dire pour suivre des leçons et étudier les écritures originales), fera bien de s'arrêter là une année ou deux, d'y pratiquer les bonnes règles et ensuite seulement d'aller dans l'Inde centrale. » Outre la faveur du roi, qui était un protecteur du Bouddhisme, il trouvait donc là des secours pour ses travaux qui lui eussent fait défaut en Chine. D'autre part, les relations avec la Chine y étaient faciles et fréquentes et de celles-ci aussi I-tsing avait besoin, comme le montre la plus singulière de toutes ses aventures :

« A l'embouchure de la rivière de Çri-Bhoja<sup>5</sup>, je montai à bord d'un bateau, pour envoyer une lettre de créance destinée à être montrée aux gens de Canton pour demander du papier et des tablettes d'encre, afin [278] de transcrire les textes sanscrits, et

1. Chavannes, p. 125.

2. Takakusu, p. 185. Je suis ici la computation de M. Chavannes, qui place ces quatre années de 685 à 689. M. Takakusu, qui met le départ de l'Inde en 688 seulement, les place de 688 à 692.

3. Takakusu, p. 185.

4. Dans le *Mūlasarvāstivāda-ekaçāta-karman*, un autre ouvrage d'I-tsing, cité par M. Takakusu, p. xxxiv.

5. Comme tous les anciens ports, Çri-Bhoja était en rivière. C'est là un des arguments qui ont décidé M. Takakusu à le chercher à Palembang.

aussi pour engager des scribes. Juste à ce moment les marchands eurent un vent favorable; ils levèrent les voiles et les déployèrent dans toute leur hauteur; ainsi portés par elles, nous arrivâmes (en Chine); quand même on aurait demandé à s'arrêter, il n'y aurait pas eu moyen de le faire. Par là on reconnaît que c'est l'influence du karman qui décide, et non les projets que l'homme peut faire<sup>1</sup>. »

Ainsi enlevé par surprise, I-tsing arriva à Canton le 20<sup>e</sup> jour de la septième lune de l'an 689<sup>2</sup>. Il n'y resta que trois mois. Après des démarches, qu'il raconte en détail et au cours desquelles il reçut les encouragements et l'appui le plus efficace du clergé, il remit à la voile pour Çri-Bhoja le premier jour de la onzième lune de la même année<sup>3</sup>, emmenant avec lui quatre religieux qu'il avait intéressés à son œuvre de la conquête des textes sacrés. Ce sont ces quatre compagnons dont les biographies forment le supplément du recueil<sup>4</sup>. Ils restèrent trois années avec lui<sup>5</sup>, étudiant le sanscrit et le malais, l'aidant à copier et à traduire des textes. Au bout de ce temps, ils le quittèrent: l'un alla à Ho-ling, où il mourut; un autre se fixa à Çri-Bhoja, renonçant à toute idée de retour; deux seulement revinrent en Chine; l'un y mourut au bout de trois autres années; du dernier, I-tsing n'eut plus de nouvelles, malgré tout ce qu'il put faire pour s'en procurer<sup>6</sup>. Le supplément, qui nous donne ces détails, a donc été rédigé ou du moins achevé au plus tôt six années après la fin de l'an 689, c'est-à-dire en 695 et très probablement plus tard, quand I-tsing lui-même était de retour en Chine. Quant aux cinquante-six premières biographies, il les avait écrites à Çri-Bhoja, avant 692, année où il en envoya le recueil en Chine. Il y avait à Çri-Bhoja un religieux du nom de Ta-tsin, qui y était venu avec le projet d'aller dans l'Inde. I-tsing l'engagea à retourner en Chine afin d'obtenir du gouvernement la fondation dans l'Inde d'un monastère à l'usage des pèlerins chinois. Ta-tsin s'embarqua le 15<sup>e</sup> jour de la cinquième lune de

1. J'ai suivi l'interprétation que M. Takakusu a donnée de ce passage, p. xxxiv. D'après M. Chavannes, p. 176, I-tsing serait monté à bord avec l'intention de faire le voyage.

2. Chavannes, p. 177.

3. Chavannes, p. 179.

4. Les n<sup>os</sup> 57 à 60, qui vont de la page 161 à la page 191 de la traduction de M. Chavannes.

5. Chavannes, p. 189.

6. *Ibidem*, p. 190.

l'an 692 : « Je lui ai confié, dit I-tsing, des traductions nouvelles en dix chapitres de sûtras et de çâstras divers, le traité en quatre chapitres sur la Loi intérieure envoyé des mers du Sud (c'est le traité traduit par M. Takakusu), le traité en deux chapitres sur [279] les religieux éminents qui ont été chercher la Loi dans les pays d'Occident (c'est le recueil traduit par M. Chavannes <sup>1</sup>). »

Ainsi les deux ouvrages ont été écrits à Çri-Bhoja avant le milieu de l'an 692. Pour le traité traduit par M. Takakusu, on a même une limite supérieure : par divers passages, notamment par celui où l'auteur dit qu'il était de retour à Çri-Bhoja depuis plus de quatre ans <sup>2</sup>, on voit que ce traité et tout particulièrement les chapitres si précieux d'histoire littéraire ne sont pas antérieurs à 690.

I-tsing ne revint en Chine qu'en 695, le second mois de l'été. C'est sa biographie, écrite à l'époque de la dynastie Song et qui a été traduite en appendice par M. Chavannes, qui nous a conservé cette date. Elle relate aussi les honneurs qui lui furent rendus à son retour à Lo-yang, qui était alors la seconde capitale, par l'impératrice Ou, une méchante femme, mais une zélée bouddhiste, qui s'était emparée du pouvoir au détriment de son fils : « L'impératrice céleste alla en personne le recevoir au dehors de la porte supérieure de l'Est. Les religieux de tous les temples, formant un cortège avec des bannières, des dais, des chants et des fanfares, marchaient devant. Par décret impérial, il fut établi dans le temple Fo-cheou-ki <sup>3</sup>. »

Comme Hïouen-tsang, il consacra ses dernières années à la traduction des textes canoniques. « Il rapportait près de quatre cents ouvrages formant ensemble cinq cent mille stances, une reproduction de l'image fidèle qui se trouve au Bodhimanda (à Gayà) et trois cents reliques <sup>4</sup>. » Pourvu d'une commission impériale, il se mit à l'œuvre, d'abord comme assistant de Çikshânanda, un religieux natif de Khoten ; à partir de l'année 700, il eut seul la direction du travail. Ces traductions officielles étaient en effet des œuvres collectives, le produit d'une collaboration minutieusement et savamment réglée, que M. Chavannes nous décrit d'après le recueil de biographies rédigé sous la dynastie Song : « Des commissions étaient nommées par l'empereur ; à leur tête était placé un reli-

1. Chavannes, p. 160.

2. Takakusu, p. 185.

3. Chavannes, p. 194.

4. *Ibidem*, p. 193.

gieux qui signait de son nom l'œuvre achevée ; mais sous ses ordres il avait jusqu'à huit ou neuf sortes de fonctionnaires chargés, les uns de contrôler la correction des textes sanscrits, les autres de rédiger la traduction, d'autres d'en polir le style, d'autres d'en vérifier l'exactitude ; dans une des commissions présidées par I-tsing, il y eut jusqu'à vingt personnes nommées uniquement pour polir le style ; souvent le nombre total des membres dut être d'une cinquantaine ; parmi eux [230] se trouvaient presque toujours quelques Hindous<sup>1</sup>. » I-tsing traduisit ainsi cinquante-six ouvrages formant deux cent trente volumes, dont la biographie traduite par M. Chavannes donne la liste et qui font encore partie du Tripitaka chinois. Outre ces traductions, on a de lui des œuvres personnelles : les deux traités qui font l'objet de cette notice et trois opuscules sur la discipline. Trois autres ouvrages qu'il mentionne, mais qu'on n'a pas encore retrouvés, une Relation de l'Occident, les Vies des dix hommes vertueux de l'Occident et une Relation du Madhyadeça seraient aussi de lui, de l'avis de M. Takakusu<sup>2</sup>. Peut-être en mentionne-t-il un quatrième, une Relation de son deuxième voyage aux mers du Sud, dont il est question en tête de son supplément au mémoire sur les religieux éminents<sup>3</sup>. Mais ni M. Chavannes ni M. Takakusu n'ont vu là un titre d'ouvrage, et il est téméraire de juger en pareille matière sur simple traduction.

« Il mourut en 713, âgé de soixante-dix-neuf ans ; il avait été dans les ordres cinquante-neuf ans. Ses funérailles furent faites aux frais publics... La pagode élevée en son honneur se trouve aujourd'hui (à l'époque de la dynastie Song, 960-1278) sur une hauteur, au nord de la Porte du Dragon, à Lo-yang<sup>4</sup>. »

---

(*Journal des savants*, juillet 1898.)

[423] Je me suis arrêté longuement à la vie d'I-tsing parce qu'il m'a semblé que c'était le moyen le plus sûr de donner une

1. Chavannes, p. ix.

2. Takakusu, p. 216.

3. Chavannes, p. 161.

4. *Ibidem*, pp. 200-201.

idée vivante et exacte de ces biographies de pèlerins. Les autres sont beaucoup moins personnelles et toutes, ou presque toutes, sans être taillées sur le même patron, présentent un grand fonds de traits communs. De ces traits communs le plus caractéristique est qu'elles nous retracent non de simples pèlerinages, mais des voyages d'étude, de véritables entreprises scientifiques. Tous ces pèlerins sans doute n'étaient pas des I-tsing ; mais les plus humbles n'obéissaient pas seulement au désir de visiter les saints lieux ; ils étaient mus, en outre, par le dessein d'acquérir pour eux-mêmes, afin de pouvoir ensuite la répandre autour d'eux, une meilleure connaissance de la sainte Loi. De là la grande durée de ces pérégrinations ; on partait jeune et, si l'on ne restait pas en route, ce qui arrivait neuf fois sur dix <sup>1</sup>, on revenait vieillard. Et c'est aussi là ce qui, plus que [426] les difficultés et les périls du voyage, donnait quelque chose d'héroïque à la vocation.

De ces difficultés et de ces périls, les relations qui nous sont parvenues tracent de vives peintures et I-tsing, à son tour, ne manque pas une occasion de les rappeler ou de les décrire. Il parle avec émotion des dangers de la route de mer, des « masses d'eau des vagues soulevées par le poisson gigantesque, des gouffres énormes et des flots qui s'élèvent jusqu'au ciel ». Il n'est pas moins éloquent sur ceux de la voie de terre, qu'il n'a pourtant pas affrontés, sur les terreurs qui assaillent le voyageur après le passage de « la barrière de pourpre » (la Grande Muraille) et qui le suivent tout le long du « chemin sauvage », parmi « les sables mouvants » de la Gobi, plus loin à la traversée des « Monts des Oignons » ou au milieu « des précipices des dix mille montagnes », qui barrent la route au delà des Portes de fer ; plus loin encore à travers les « immensités des déserts pierreux du pays de l'Éléphant » (l'Inde) <sup>2</sup>. Les attaques de brigands dans les défilés, de pirates sur les fleuves reviennent fréquemment dans ses récits, et nous avons vu qu'il n'a pas été lui-même plus heureux sous ce rapport que beaucoup de ses confrères et que ne l'avaient été avant eux Fa-hian et Hiouen-tsang. C'étaient là, à coup sûr, des chances

1. « Pour des dizaines qui verdirent et fleurirent et pour plusieurs qui entreprirent, il y en eut à peine un qui noua des fruits et donna des résultats véritables, et il y en eut peu qui achevèrent leur œuvre. » (Chavannes, p. 4.) — De ceux qui étaient venus dans l'Inde peu de temps avant I-tsing, il ne restait, au moment où fut écrit le mémoire, que cinq de vivants ; les autres « étaient tombés comme une pluie douce » *l. cit.*, p. 9), et bien peu nombreux sont ceux dont il a pu noter le retour en Chine.

2. Chavannes, pp. 3-5 et *passim*.

peu rassurantes, qu'il ne faudrait pourtant pas exagérer. En somme, les risques étaient probablement moindres que ceux de nos anciens voyages d'outre-mer ou ceux dont sont menacées encore aujourd'hui les caravanes de la Mecque.

Des différentes routes de terre, la plus courte, celle qui, du Yunan, prend à travers les hautes vallées de l'Indo-Chine, était impraticable, bien que jadis, à l'époque des Guptas, d'après une tradition qu'I-tsing nous a conservée<sup>1</sup>, elle eût été suivie par une vingtaine de pèlerins. Une autre, par le Tibet et le Népal, avait été ouverte quelque temps auparavant, durant le règne au Tibet de la princesse chinoise Weng-tchang, mais s'était refermée depuis. Restait la troisième, celle qu'avaient prise Fa-hian et Hiouen-tsang, la seule que les relations nous décrivent. Elle gagnait, par deux chemins principaux, le défilé des Portes de fer et la haute vallée de l'Oxus et pénétrait dans l'Inde par les passes de l'Hindoukoush. Elle était longue et fatigante, hérissée d'obstacles naturels formidables, que l'imagination des Chinois grossissait encore en les personnifiant en de méchants démons. Mais c'était après tout une ancienne [427] route de trafic et dont le parcours, à cette époque, se trouvait encore entièrement en territoire plus ou moins bouddhiste. Une fois sorti de Chine, la principale difficulté qu'y avait éprouvée Hiouen-tsang de la part des hommes avait été de se voir accaparé par un chef de horde, qui se refusait à laisser repartir un si saint homme. Ce qui, du reste, montre bien que cette route était plus difficile que dangereuse, c'est qu'elle a fait longtemps concurrence à la route de mer. De Fa-hian à Hiouen-tsang, pendant plus de deux siècles, elle ne cessa d'être fréquentée par les pèlerins<sup>2</sup> et, des soixante voyageurs dont I-tsing raconte l'histoire, douze au moins (les nos 1-6, 30, 32, 38-41) la suivirent, parfois dans les deux sens, à l'aller et au retour, le n° 1 même à deux reprises<sup>3</sup>. Un siècle plus tard (751-790), c'est encore celle que prend Ou-khong<sup>4</sup> et, jusqu'à la fin du x<sup>e</sup> siècle, elle ne cessa pas d'être pratiquée<sup>5</sup>, bien qu'elle fût alors devenue beaucoup plus dangereuse par suite de l'établissement de la domination musulmane.

1. *Ibidem*, p. 83.

2. Chavannes, p. 3.

3. Ce pèlerin, toutefois, et deux ou trois autres abrégèrent le trajet en prenant la voie du Tibet et du Népal.

4. Chavannes et S. Lévi, *Journal asiatique*, septembre-octobre 1895.

5. Chavannes, *Revue de l'histoire des religions*, t. XXXIV (1896), p. 34.

La voie de mer était beaucoup plus facile. Les dangers y étaient de deux sortes : les typhons, fréquents dans ces parages, et la dérive. Les jonques chinoises d'alors, comme encore celles d'aujourd'hui, étaient à peu près incapables de naviguer autrement que vent arrière ; par vent debout, elles risquaient d'aller se perdre au large et ceux qui les montaient de mourir de faim. Mais ce double péril se réduisait à un minimum, quand on attendait l'établissement de la mousson favorable, et les pèlerins n'étaient pas des voyageurs pressés. Aussi I-tsing, qui est un témoin exact quand il ne s'exprime pas en style poétique, déclare-t-il expressément cette navigation « aussi aisée et sûre, quand on a bonne chance, que le chemin à travers un marché<sup>1</sup> ». La plupart de ses récits témoignent de la fréquence des relations entre la Chine et l'Archipel et de la facilité avec laquelle on s'y déplaçait. Plus d'un de ses pèlerins fait la traversée à plusieurs reprises ; Ta-tsin n'hésite pas à retourner de Çri-Bhoja en Chine pour traiter d'une affaire (importante, il est vrai)<sup>2</sup>, et notre auteur lui-même, s'il fallait s'en tenir à la version de M. Chavannes, en aurait fait autant pour aller chercher de l'encre et du papier<sup>3</sup>. Dans tout le mémoire il n'y a qu'un seul récit de naufrage, à la sortie de Malayou dans la passe de Malacca : « Or le bateau marchand sur [428] lequel monta Tchang-min avait une cargaison fort lourde ; il n'était pas loin du lieu où on avait démarré, lorsque soudain des vagues énormes s'élevèrent et, en moins d'une demi-journée, le bateau sombra. Au moment où il périssait, les marchands se précipitèrent pour entrer dans le canot et ils se battirent entre eux. Cependant le patron du bateau était un croyant ; il cria d'une voix forte : « Maître, montez « donc dans le canot ! » Tchang-min répondit : « Faites-y monter « d'autres personnes ; pour moi, je n'y vais pas !... » Alors, joignant les paumes de ses mains vers l'ouest, il invoqua Amita Bouddha ; pendant qu'il psalmodiait, le bateau s'enfonça et disparut... Avec lui était un disciple ; on ne sait pas de quel pays était cet homme. Il poussa des gémissements et se laissa aller à la désolation ; il psalmodia aussi en se tournant vers l'ouest et périt en même temps que son maître. Ce sont les gens qui ont pu être sauvés qui me racontèrent cette histoire<sup>4</sup>. » En tout cas, ces périls

1. Takakusu, p. xxxiv.

2. Plus haut, p. 426, et Chavannes, p. 160.

3. Plus haut, p. 426.

4. Chavannes, p. 43.

de la vie du marin, des centaines de marchands et de matelots les affrontaient tous les jours. Seulement, marchands et matelots partaient pour une campagne de quelques mois, de quelques années au plus ; les pèlerins, eux, s'exilaient presque toujours pour la vie.

A un religieux il devait moins coûter de s'y résoudre qu'au commun de ses compatriotes. Il ne laissait rien derrière lui : pas de cérémonies familiales à observer, pas d'offrande ni d'hommages à présenter à ses parents défunts ; pour lui-même, il n'y aurait point de deuil, personne ne prendrait les blancs vêtements ; laissât-il des proches, il n'avait point à compter sur un culte domestique, à se préoccuper du rapatriement de ses cendres, qui reposeraient en paix n'importe où aussi bien que dans la terre natale : il était libre, ne tenant plus à rien ni à personne. Et pourtant, même pour le *bhikshu* idéal, la résolution devait être lourde à prendre et surtout à tenir. Aussi ne s'étonne-t-on pas que la vocation chancelle chez plusieurs. Nous avons vu<sup>1</sup> que, des cinq ou six compagnons qui avaient fait le même vœu que I-tsing, un seul (le n° 47) l'accompagna, mais pas plus loin que Çri-Bhoja dans l'Archipel. D'autres encore, pour diverses raisons, tournent court dans ces parages (n°s 54, 55, 56), ou au Tonkin (n° 45), ou même, comme le n° 46, dès Canton. Deux au moins (n°s 18 et 26) rentrent dans le monde.

La grande majorité persévère ; mais même parmi ceux-ci, sous le ton un peu optimiste du panégyrique, on distingue fort bien chez plusieurs un certain élément profane, l'amour de la vie errante et des aventures. I-tsing l'avoue pour le n° 10 ; il convient aussi que le n° 11 n'était pas précisément [429] un personnage édifiant. Le n° 21 essaya à Ceylan de voler la relique de la dent du Buddha, pour l'emporter en Chine et en tirer de bons revenus. Il y a aussi le n° 4, le maître de la Loi Hiouen-tchao, qui est un curieux type de moine diplomate et qui eût bien fait d'écrire ses mémoires. De haute naissance, très intelligent et très zélé pour la religion, il parcourt dans tous les sens l'Inde et les pays environnants, le Népal, le Tibet, Ladak, partout mêlé aux affaires, le bienvenu auprès des princes et des grands. Un ambassadeur, le fameux Wang Hiouen-tse, se serait déplacé exprès pour lui et, sur l'ordre de l'empereur, aurait refait le voyage de l'Inde pour le ramener en Chine. Reçu en audience à la capitale, il repart avec la

1. Plus haut, p. 416.

mission impériale d'aller chercher au Cachemire un autre personnage singulier, que les Chinois appellent le brahmane Lokâyata et qui passait pour posséder la drogue de longue vie<sup>1</sup>.

D'autres encore voyagent par ordre impérial ou à la suite d'ambassadeurs (nos 17, 33, 34, 35, 56); c'est même en cours de mission que l'un d'eux (n° 17) embrasse la vie religieuse. Mais la plupart vont seuls, comme I-tsing, ou accompagnés d'un ou de deux disciples<sup>2</sup>. En route parfois, presque sûrement dans les grands monastères de l'Inde, ils trouvaient à s'associer à quelque compatriote; ils n'en restaient pas moins isolés, dépaysés et impuissants. La Chine ne possédait pas alors dans l'Inde et spécialement dans le Magadha un monastère pour la résidence de ses nationaux, comme il y en avait pour les religieux d'autres pays, pour ceux de Kuluka (un état du Sud), de Kapiça (le Caboul), de Tukhara (la Bactriane: ces deux derniers comptant parmi les plus riches de l'Inde), de Ceylan et de beaucoup d'autres contrées<sup>3</sup>. Elle en avait eu un, au temps des rois Guptas (iv<sup>e</sup> siècle), qui portait encore le nom de « temple de Chine »; mais il était en ruines depuis longtemps et le domaine en avait passé en d'autres mains<sup>4</sup>. C'était là un des grands soucis [430] d'I-tsing et auquel il revient à plusieurs reprises. Avec son esprit pratique, il aurait voulu restaurer cette ancienne fondation, et nous avons vu<sup>5</sup> que, de Çri-Bhoja, il décida Ta-tsin à retourner en Chine pour intéresser le gouvernement impérial en faveur du projet. Il le croyait chose facile, le maître actuel des lieux se déclarant prêt à les restituer. « En vérité, ajoute-t-il tristement, on peut soupirer et dire: S'il est facile d'avoir un nid de pie, les oiseaux qui se plairont à y habiter sont difficiles à trouver. Que si quelqu'un a le désir de profiter aux hommes, qu'il

1. Cette drogue était probablement une herbe ou du moins un élixir végétal. Dans le Râmâyana, les herbes d'immortalité sont au nombre de quatre et croissent sur les sommets du Kailâsa. En Perse aussi bien qu'en Chine on avait alors la croyance que la plante se trouvait dans l'Inde; Kosrou Noushirvan l'y aurait fait rechercher en même temps que le jeu d'échecs et le livre de Kalila et Dimna. D'après I-tsing, elle croissait sur un des contreforts septentrionaux de l'Himâlaya, le Gandhamâdana; mais il ajoute que cette montagne fait partie de la Chine. (Takakusu, p. 136.) Un autre de nos pèlerins, le n° 33, va aussi, par ordre impérial, chercher des drogues dans l'Annam. M. Chavannes a fort bien vu (p. 21) que Lokâyata n'est pas un nom propre en sanscrit; c'est un nom de secte signifiant « matérialiste ».

2. Parfois ils forment un petit groupe d'amis ou de frères: n° 18, 19, 22, 23, 24.

3. Chavannes, pp. 80-84.

4. *Ibidem*, pp. 82-83.

5. Plus haut, p. 426.

fasse une requête pour développer ce projet; en vérité ce n'est pas une petite entreprise<sup>1</sup>. » En attendant, les pèlerins chinois trouvaient dans les couvents de l'Inde cette hospitalité dont il nous décrit l'organisation<sup>2</sup>; mais ils n'avaient pas de centre d'études et de ralliement: « C'est dans les auberges où le vent les poussait qu'ils se reposaient; c'est comme étrangers qu'ils passaient tous leurs loisirs; ils n'avaient aucun lieu où s'arrêter avec confiance. C'est pourquoi, emportés par le courant et dispersés, ils tourbillonnaient comme les plantes aquatiques à la surface de l'eau. Rarement ils demeurèrent ensemble dans un même lieu<sup>3</sup>. »

Matériellement, cette existence n'avait rien d'intolérable, et ce serait se méprendre que de se la figurer comme une vie de misère et d'humiliations. Non moins que celle de ses prédécesseurs, la relation d'I-tsing atteste la libéralité des rois et des grands, les prévenances et les honneurs dont ils comblaient les religieux et les pèlerins<sup>4</sup>. Depuis longtemps d'ailleurs la mendicité quotidienne n'était plus d'obligation étroite: non seulement en voyage il y avait des dispenses sur ce point comme sur d'autres (on en était quitte pour renouveler ensuite les vœux d'observance), mais, même en temps ordinaire, elle était devenue une pratique surrogatoire à l'usage des rigoristes<sup>5</sup>: le moine, en règle générale, vivait sur le couvent. Le pèlerin hospitalisé n'était pas astreint à la résidence; il pouvait avoir un logis séparé, soumis toutefois à certaines conditions<sup>6</sup>. Plusieurs étaient servis par des disciples. Hiouen-tchao (n° 1), qui était fils d'un haut fonctionnaire, avait un domestique attaché par ordre impérial à sa personne. D'autres encore appartenaient à de grandes [431] familles: Hiouen-hoei (n° 16) était le fils d'un maréchal. Tche-hong (n° 51) était neveu de l'ambassadeur Wang Hiouen-tse. Quelques-uns étaient certainement riches<sup>7</sup>: à Mahâbodhi, le grand sanctuaire de Gayâ, le n° 33, qui avait pris le nom sanscrit de Saṅghavarman, « fit préparer un magnifique

1. Chavannes, p. 84.

2. *Ibidem*, p. 145; Takakusu, pp. 64 et 124. — Trois des pèlerins (n° 11, 51 et 52), malgré leur qualité d'étrangers, furent admis comme *vihârasvâmins*, ou membres titulaires de la communauté de Mahâbodhi. Chavannes, pp. 39 et 145.

3. Chavannes, p. 6.

4. *Ibid.*, pp. 20, 46, 57, 126, 129, etc.

5. I-tsing a soin de noter ceux qui la pratiquent.

6. Takakusu, p. 84. Chavannes, p. 72.

7. A l'époque d'I-tsing, les religieux avaient depuis longtemps la capacité de posséder, même des immeubles; ils pouvaient acquérir et aliéner, contracter des dettes et tester. (Takakusu, p. 189 et suiv.).

banquet; pendant sept jours et sept nuits, les lampes brûlèrent sans discontinuer; il fit les frais d'une grande assemblée de la loi. En outre, dans le jardin du temple, il sculpta au pied d'un arbre açoka les images du Bouddha et du Bodhisattva Avalokiteçvara. Il exprima avec éclat ses félicitations et ses éloges, d'une manière qui frappa d'admiration ses contemporains<sup>1</sup>. Plus tard, au cours d'une mission impériale en Annam, cette fois plus comme pèlerin, mais toujours en qualité de religieux, par un temps de grande disette, « chaque jour, au milieu de la ville, il faisait une grande distribution de choses à boire et à manger pour venir au secours des délaissés et des misérables. Son cœur compatissant se serrait et les larmes coulaient sur son visage. Les gens de ce temps l'appelèrent le Bodhisattva qui pleure toujours<sup>2</sup>. » D'autres, comme le n° 30, font des offrandes plus humbles<sup>3</sup>; mais Tche-hong (n° 51), outre de nombreuses aumônes, donna, lui aussi, « un repas magnifique » à la communauté de Nālanda<sup>4</sup>, et si I-tsing n'en fit pas autant à celle de Tāmralipti, il en avait eu du moins le dessein<sup>5</sup>. Sans être riche, il n'était évidemment pas sans ressources. Les longs chapitres [432] qu'il a consacrés dans le second mémoire à la nourriture, au vêtement, à l'hygiène montrent que, comme en général les religieux, il était fort soigneux de sa personne et de son régime<sup>6</sup>. Comme la plupart de ses confrères sans doute et suivant la coutume du pays, il voyageait à pied, mais bien, entendu, non pas sans

1. Chavannes, p. 75. Saṅghavarman n'est pas le seul qui ait eu des goûts d'artiste : maître Ling-yun (n° 48) « dans le temple de Nālanda, peignit de grandeur naturelle une image du vrai visage du Compatissant (Maitreya Bouddha) et de l'arbre de la Bodhi ; c'était un artiste d'élite. Il la remporta dans ses bagages quand il revint dans son pays ». (*Ibidem*, p. 126, cf. aussi p. 72.) « Le Compatissant » n'est-il pas ici une épithète du Buddha historique ? « Le vrai visage », ici associé en outre à l'arbre Bodhi, désigne d'ordinaire la statue miraculeuse de Mahābodhi, qui représentait Çākyaṃuni. Ou la phrase chinoise admettrait-elle la traduction : « fait par le Compatissant » ? L'image du Vajrāsana passait en effet pour l'œuvre de Maitreya. — Le n° 28 était musicien : « Il psalmodiait fort bien les livres sanscrits ; dans tous les lieux où il arrivait, il s'exerçait à chanter tous les ouvrages qui s'y trouvaient » (*Ibidem*, p. 15). Nous ne savons pas si les dessins rapportés par I-tsing étaient de sa main : mais il avait certainement le goût de la musique (Takakusu, p. 152 et suiv.).

2. Chavannes, p. 76.

3. *Ibidem*, p. 67.

4. *Ibidem*, p. 138.

5. Takakusu, pp. 39-41, où I-tsing donne la description d'un de ces repas, qui étaient fort coûteux. Il renonça à son projet par crainte de ne pouvoir faire assez bien les choses et de se rendre ridicule ; car on lui avait dit que les Chinois passaient tous pour riches et qu'on attendait beaucoup d'eux.

6. Takakusu, chapitres IV, X, XI, XX, XXXIII, XXVII-XXXIX.

bagages. Presque tous ces pèlerins avaient avec eux des images saintes et surtout des livres, tant sanscrits que chinois<sup>1</sup>. Nous savons combien, pour son compte, I-tsing en emporta au retour<sup>2</sup>. Nous savons aussi qu'au départ il était bien lesté, chargé d'objets de prix<sup>3</sup>, que les brigands ne lui enlevèrent pas quand ils le dépouillèrent de ses vêtements<sup>4</sup>, car il nous raconte comment il en fit hommage à son arrivée au temple de Mahâbodhi : « Là, j'adorai l'image du vrai visage. Je pris les étoffes de soie épaisses et fines dont m'avaient fait présent les religieux et les laïques de l'Est des montagnes (la Chine) et j'en fis un kâshâya à la mesure de Jou-lai (le Buddha); je m'acquittai moi-même du soin de lui mettre ce vêtement; les plusieurs myriades de parasols en gaze que m'avait confiés le maître de la discipline Hiuen, je les offris en son nom; le maître du dhyâna Ngan-tao m'avait chargé de faire des prosternations et des adorations devant l'image de la Bodhi; j'accomplis aussi pour lui jusqu'au bout ces adorations<sup>5</sup>. Alors je me prosternai de tout mon corps sur le sol; — je n'eus plus qu'une seule pensée, celle d'une respectueuse sincérité<sup>6</sup>. — Je demandai alors pour la Chine que les quatre bienfaits fussent étendus à tous les êtres dans le domaine de la loi. Je désirai la réunion générale sous l'arbre aux fleurs de dragon, la rencontre avec la personne vénérable du Compatissant (Maitreya), la conformité totale avec la vraie doctrine et l'obtention de la connaissance qui n'est pas sujette [433] à la naissance. Ensuite j'accomplis la série de toutes les adorations devant les saints vestiges<sup>7</sup>. »

J'ai tenu à citer en entier ce passage qui marque en quelque sorte le point culminant de ces pèlerinages; il montre bien qu'I-tsing ne

1. Chavannes, pp. 22, 30, 34, 40, 71, 72, 73, etc. On sait que Hiouen-tsang perdit une partie des siens à la traversée de l'Indus.

2. Plus haut, pp. 425, 427.

3. Plus haut, p. 416.

4. Plus haut, p. 423.

5. On a trouvé à Mahâbodhi des stèles chinoises du x<sup>e</sup> et du xi<sup>e</sup> siècle qui contiennent le procès-verbal de cérémonies semblables; elles mentionnent également des offrandes par procuration. Ces stèles ont été publiées par M. Chavannes dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XXXIV, pp. 1 et suiv. C'est probablement une stèle de ce genre qu'érige un des pèlerins d'I-tsing; Chavannes, p. 30.

6. Par cette « pensée de sincérité », dont la mention est rarement omise par I-tsing en pareil cas, il faut entendre quelque chose de plus qu'une disposition mentale; il s'agit du *satyavacana*, de l'attestation sacramentelle de la sincérité du vœu, en prenant à témoin la puissance à laquelle il est adressé.

7. Chavannes, pp. 124-125. J'ai introduit quelques changements suggérés par la traduction qu'a donnée M. Takakusu, p. LXXIII.

voyageait pas muni d'une simple besace. Évidemment toutes ces choses précieuses, soigneusement emballées, étaient chargées sur des bêtes de somme et transportées par caravane, les messageries du temps. Il ne faut donc pas trop croire les anciennes images qui représentent, par exemple, Hiouen-tsang en tenue de route, le dos chargé d'énormes ballots contenant ses provisions et ses manuscrits<sup>1</sup>.

En somme, ce qui se dégage de ces Vies, ce n'est nullement une existence d'audacieux faquirs ; ce serait plutôt une existence assez douce, n'exigeant pas de grands efforts de volonté, si nos voyageurs n'avaient été mus que par des sentiments de dévotion. Mais la grande majorité des pèlerins étaient en même temps des hommes d'étude ; ils ne venaient pas seulement satisfaire leur soif d'adoration, ils venaient réellement, comme le dit le titre du livre, « chercher la loi », et c'est par là qu'ils sont admirables.

Il est difficile de bien se représenter tout ce qu'un tel but exigeait de leur part d'énergie et de ténacité. Il leur fallait d'abord acquérir l'usage de l'idiome vulgaire si différent du leur, puis maîtriser, dans une certaine mesure du moins, les complications de la langue savante, l'étudier grammaticalement, eux qui n'avaient pas même l'idée d'une grammaire. Quelques-uns sans doute avaient commencé l'étude du sanscrit en Chine même, comme Hiouen-tchao (n° 1), de qui cela est dit expressément<sup>2</sup>, ou Tatcheng-teng (n° 32), qui a pu recevoir des leçons de Hiouen-tsang<sup>3</sup>. Tout n'en était pas moins à reprendre dans l'Inde, sans le secours d'un enseignement approprié à leurs besoins, d'après des méthodes indigènes, longues et fastidieuses, nullement faites pour des adultes et pour des étrangers. Ils s'aidaient les uns les autres, au hasard des rencontres, un plus avancé se faisant le maître d'un plus novice ; ils devaient aussi s'aider des traductions existantes, car c'est là probablement ce qu'il faut entendre par les livres chinois qu'ils apportaient avec eux [434]. A mesure qu'ils s'initiaient ainsi péniblement au sanscrit, ils se trouvaient aux prises avec une littérature énorme, hérissée de termes techniques et abstraits et toute pleine de spéculations abstruses, sans qu'ils eussent dans leur propre langue des mots pour exprimer les uns, ni dans leur cerveau si peu

1. Une image de ce genre, qu'on suppose être du XIII<sup>e</sup> siècle, est reproduite dans la revue japonaise *The Hansei Zasshi*, vol. XII, n° 11 (novembre 1897), p. 25.

2. Chavannes, p. 11. C'était probablement aussi le cas du n° 17, *ibidem*, p. 50.

3. *Ibidem*, p. 69.

métaphysique une seule fibre pour comprendre les autres. Aussi conçoit-on l'insistance d'I-tsing à réclamer la création d'un monastère chinois, où se serait établie la tradition d'un enseignement à l'usage de ses compatriotes, et son conseil, à défaut d'une maison semblable, de faire du moins un premier stage dans un couvent de l'Archipel, où la transition serait moins brusque et où les nouveaux venus se trouveraient moins dépaysés. Nous aurons à nous demander plus loin ce que pouvait valoir après tout cette science ainsi conquise, mais dût-elle se trouver en définitive assez faible, il faudrait certainement s'en prendre à l'énorme difficulté de la tâche, non à l'insuffisance de l'effort.

Pour persévérer malgré tout, ils avaient la foi. Tatcheng-teng, désespérant d'achever son œuvre, se promettait de la reprendre dans une autre existence. « Maître Teng soupirait souvent et disait : Mon désir primitif était de magnifier la loi, de la rendre plus forte en Chine. Il est préférable que ma volonté ne s'accomplisse pas. Je vais toucher à la décrépitude. Maintenant, quoique mon idée ne soit pas réalisée, dans une existence ultérieure j'espère mener à bien cette résolution<sup>1</sup>. » Les récits d'I-tsing contiennent maint autre exemple de cette foi plus forte que la mort, tantôt héroïque, tantôt humblement candide<sup>2</sup>. Pour les tempéraments plus positifs, il y avait pourtant autre chose encore : l'espoir d'être honorés à leur retour comme le furent Hiouen-tsang et I-tsing, de rester dans la mémoire de leurs compatriotes avec ce titre envié d' « homme éminent » et, pour avoir fait ce qu'ils appellent « des recherches originales », d'attacher à leur nom la gloire par excellence aux yeux d'un Chinois, la réputation littéraire. Et ce n'est pas faire tort aux motifs du premier ordre que de supposer qu'ils n'étaient pas insensibles aux autres. I-tsing, en tout cas, ne l'était pas ; car il a su merveilleusement préparer son retour.

[435] On n'en est pas moins étonné avec M. Chavannes de trouver un aussi grand afflux de pèlerins en un si petit nombre d'années, de 640 environ à 692, qui paraissent être les dates ex-

1. Chavannes, p. 72.

2. On a vu plus haut, p. 23, comment Tchang-min refusa la chance de se sauver du naufrage pour la laisser à ses compagnons. Voici un exemple de l'autre sorte : « Maître Sin-tcheou étant tombé malade, au bout de plusieurs jours ce qui lui restait de vie allait cesser, lorsque soudain, au milieu de la nuit, il dit : « Voici un Bodhisattva qui me tend la main pour me recevoir. » Il composa son maintien, joignit les paumes des mains, poussa un grand soupir et mourut ; il était âgé de trente-cinq ans. » Chavannes, p. 68.

trêmes du mémoire. L'existence du courant était connue ; mais sans le recueil d'I-tsing, on n'en eût peut-être jamais soupçonné l'intensité ni l'étendue du bassin auquel il s'alimentait. Tous ces pèlerins, en effet, arrivaient bien de la Chine<sup>1</sup> ; mais ils n'en étaient pas tous originaires : le n° 10 y était venu du pays de Tukhara, de la Bactriane, le n° 33 de Samarcande, les n°s 34 et 35 de Tourfan, au pays des Ouïgours, alors récemment annexé à la Chine ; les n°s 26 à 29 étaient Tonkinois, les n°s 4 à 9, 41 et 50 étaient venus de la lointaine Corée ; le n° 32 était bien né en Chine, mais encore enfant il était venu avec ses parents à Dvâravati, qu'il faut probablement chercher en Siam, et c'est même là qu'il était une première fois entré en religion, car dès lors on pouvait quitter l'ordre sans être taxé d'apostasie. A ce courant en répondait un autre d'origine plus ancienne, non moins puissant peut-être par le nombre, plus puissant par les résultats, celui qui, en sens inverse, portait vers la Chine les religieux de l'Inde. Les noms de beaucoup d'entre eux sont enregistrés dans le Catalogue du Tripitaka chinois de Bunyiu Nanjio<sup>2</sup> ; le plus grand nombre sans doute est resté inconnu. Ce double courant était complété par ceux de moindre circuit, mais à circulation beaucoup plus active, qui reliaient l'Inde d'une part à ses voisins du nord, Tibet, Khotan, l'Iran oriental, d'autre part aux îles de l'Archipel et au continent indo-chinois. Par ces derniers surtout, toute une civilisation, avec ses éléments tant brahmaniques que bouddhiques, a été transportée en bloc.

Enfin il n'est pas jusqu'à ces lointains apports des chrétientés nestorienne dont il ne faille tenir compte, si l'on veut se représenter les contacts multiples et parfois fort étranges qui s'opéraient alors dans l'Asie orientale. Quel singulier épisode, par exemple, que celui de ce prêtre syrien King-chin collaborant avec le religieux hindou Prajña à la traduction en chinois du *Shatpâramitasûtra*, et dans lequel M. Takakusu a le premier, si je ne me trompe, retrouvé et reconnu le prieur nestorien Adam, l'auteur de la fameuse stèle de Si-ngan-fou<sup>3</sup> ! La traduction était mauvaise, paraît-il ; en tout cas elle parut suspecte et fut déclarée abolie par [436] un décret impérial rappelant que chacun ne devait se mêler que de ce qui le regardait.

1. A l'exception de deux, les n°s 18 et 19, qui étaient nés au Népal de parents probablement tibétains et qui descendirent dans l'Inde directement de leurs montagnes.

2. Cf. aussi Chavannes, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. XXXIV, pp. 35 et s.

3. Takakusu, pp. 169 et 223.

I tsing fait commencer les pèlerinages avec Fa-hian (399-414 A. D.) qui, dit-il, « le premier ouvrit un chemin sauvage ». Il mentionne ensuite Hiouen-tsang (629-645), en ajoutant qu'entre ces deux il y en eut d'autres qui firent le voyage, soit par terre, soit par mer<sup>1</sup>, mais il n'en nomme aucun, pas même Sung-yun et son compagnon Hœi-sang (518-521), dont on a une relation<sup>2</sup>. Il s'en tient strictement à ses contemporains de l'époque des T'ang, et encore ne parle-t-il que des religieux à l'exclusion de tout laïque, car il n'a pas consacré d'article à l'ambassadeur Wang Hiouen-tse qui, en compagnie de Li I-piao, visita le Magadha en pèlerin, vers 643, et y érigea des stèles en l'honneur du Buddha<sup>3</sup>. En examinant la chronologie bien vague, il est vrai, de ses biographies, on est même amené à se demander si ses informations ont été aussi complètes pour les années qui ont précédé son arrivée dans l'Inde que pour celles qui l'ont suivie et si, de ce chef, le recueil ne présente pas un certain nombre d'omissions.

Après lui, les sources se font rares. Au siècle suivant, on trouve Ou-khong, qui a passé quarante ans dans l'Inde (751 à 790) et dont la relation a été traduite par MM. Sylvain Lévi et Chavannes<sup>4</sup>. Puis survient une nouvelle lacune. Les rapports n'avaient pourtant pas cessé, car au x<sup>e</sup> et au xi<sup>e</sup> siècle, sous la dynastie des Han postérieurs et pendant la première moitié de celle des Song, on les retrouve plus actifs que jamais : les pèlerins partent alors pour l'Inde par centaines à la fois et les gramaṇas hindous affluent en Chine. Les cinq stèles chinoises trouvées à Mahâbodhi et publiées par M. Chavannes<sup>5</sup> sont de cette époque, des années 950 (date approchante), 1022 et 1033 : elles relatent des offrandes impériales présentées au fameux sanctuaire. Dans le même article, M. Chavannes a publié toutes les données actuellement accessibles sur cette recrudescence de ferveur qui devait être la dernière : à partir de l'année 1053, il n'est plus fait mention de pèlerins<sup>6</sup>. L'arrêt ne fut

1. Chavannes, pp. 2-3.

2. Traduite par S. Beal en tête de son *Hiouen-tsang*.

3. Chavannes, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. XXXIV, p. 20.

4. *Journal asiatique*, septembre-octobre 1895.

5. *Revue de l'histoire des religions*, t. XXXIV, pp. 1 et s.

6. *Loc. cit.*, pp. 32 et s. — Cette belle publication des inscriptions de Bodh-Gayâ par M. Chavannes, à laquelle j'ai déjà renvoyé plusieurs fois, a été l'objet de la part de M. Schlegel d'une critique extrêmement acerbe (*T'oung Pao*, décembre 1896, mars, mai, juillet 1897). Je n'ai pas qualité pour intervenir au débat dans ce qu'il a de philologique et, comme tout le monde, je m'incline devant la haute compétence de

probablement pas aussi brusque dans la réalité qu'il le paraît dans les témoignages [437] ; mais, de toute façon, il fut définitif. Dans l'Inde, le Bouddhisme, depuis longtemps malade, tirait alors à sa fin ; les monastères allaient [438] disparaître les uns après les autres sous le coup des invasions musulmanes, et, sans monastères, plus de pèlerinages possibles. En Chine aussi, la religion de Fo se voyait retirer les faveurs du pouvoir et, frappée d'un déclin

M. Schlegel, qui a dû pourtant s'apercevoir, par la réponse faite par M. Chavannes à son premier article (*Revue de l'histoire des religions*, t. XXXV, janvier-février 1897 ; M. Schlegel a répliqué à cette réponse dans le *T'oung Pao* de décembre 1897), que toutes ses critiques n'étaient pas également foudroyantes. Mais M. Schlegel a mêlé à ces critiques des accusations d'une autre sorte, et contre celles-ci j'ai le devoir de protester. A l'entendre, M. Chavannes aurait improvisé ses traductions, sachant que lui, M. Schlegel, avait le même travail en portefeuille depuis cinq ans et allait prochainement le publier ; en d'autres termes, il aurait manqué de délicatesse et lui aurait, comme on dit, coupé l'herbe sous le pied. M. Schlegel a dû être mal informé, car les choses se sont passées autrement. Depuis longtemps, au cours de son travail sur I-tsing, M. Chavannes avait été amené à s'occuper de ces inscriptions et des publications insuffisantes dont elles avaient été l'objet. Aussi, quand au commencement de l'automne de 1895, M. Foucher partit pour l'Inde, l'avait-il prié d'en prendre des estampages. Quand ces copies arrivèrent à l'Institut au printemps de 1896 et que M. Chavannes en fit l'objet d'une communication à l'Académie des inscriptions (*Comptes rendus des séances*, 12 juin 1896, p. 217), quand ensuite il les publia dans la *Revue de l'histoire des religions* (t. XXXIV, juillet-août 1896), M. Schlegel n'avait encore publié, et cela tout incidemment, à propos des inscriptions de l'Orkhon de M. Radloff, que quelques observations sur une seule de ces inscriptions de Bodh-Gayâ, sur l'une, la plus courte des deux que Beal avait données et traduites dès 1881 et qui étaient ainsi depuis longtemps tombées dans le domaine public. A la suite de ses observations, M. Schlegel ajoutait : « J'ai travaillé cinq ans, avec des intervalles de repos, à cette inscription ; pourtant je ne la publierai que quand j'aurai restitué encore quelques autres signes illisibles. Ma devise est : *festina lente*, ce qui n'est pas celle de M. Radloff. » (*T'oung Pao*, décembre 1895, p. 524.) Y avait-il dans cette déclaration seulement l'ombre d'un droit de priorité devant arrêter M. Chavannes ? Car on remarquera que ce n'est que dans les articles suivants, quinze mois plus tard, après la publication de M. Chavannes, que « cette inscription » passe au pluriel et qu'il est question de tout un travail sur les quatre autres et de publication prochaine, toutes choses que M. Chavannes ne pouvait pas deviner. Ce qui montre d'ailleurs que ce travail ne devait pas être fort avancé, c'est que M. Schlegel ne s'était pas même donné la peine jusque-là d'examiner les traductions données par M. Giles dans le *Mahâbodhi* du général Cunningham, paru à la fin de 1892 et dont il n'a pris connaissance qu'au commencement de 1897 (*T'oung Pao*, mars 1897, p. 79), après la publication de M. Chavannes. C'est grâce à cette publication que nous avons maintenant et les inscriptions de Bodh-Gayâ et les observations de M. Schlegel. Si M. Chavannes avait pratiqué comme lui la devise *festina lente*, il est probable que nous aurions longtemps encore à attendre les unes et les autres. Une autre accusation, tout aussi peu justifiée, que M. Schlegel n'a pas hésité à porter contre M. Chavannes, celle d'avoir produit des fac-similés altérés de ses estampages, a déjà été l'objet d'une protestation de M. Devéria (*Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions*, 15 février 1898, p. 113).

rapide, tombait au rang d'une superstition vulgaire. Les relations de l'Inde et des contrées du sud que présentera désormais la littérature chinoise traiteront de géographie, d'entreprises commerciales ou politiques : les choses religieuses de là-bas seront du domaine de l'archéologie.

---

(*Journal des Savants*, septembre 1898.)

[522] Je n'entreprendrai pas de condenser le contenu du mémoire traduit par M. Takakusu, comme j'ai essayé de le faire pour celui de M. Chavannes. Celui-ci est un chapitre bien défini de l'histoire du Bouddhisme hindou-chinois ; l'autre touche à l'ensemble de ce Bouddhisme, moins le dogme, à son extension et à sa répartition géographique, à ses divisions, à son organisation, à son culte, à sa discipline surtout, à tout le côté extérieur et pratique de la religion, sans compter de longues digressions qui n'ont avec elle qu'un rapport très indirect et ne sont pas la partie la moins intéressante du livre. Dans ce cadre déjà si vaste, I-tsing se meut en outre un peu au gré de sa fantaisie, tantôt minutieux à l'excès, tantôt désespérément sommaire, souvent aussi, au lieu de nous donner les choses, nous donnant les réflexions qu'elles lui suggèrent. Résumer brièvement tout cela et rester intelligible serait une tâche rien moins que facile. C'en serait une encore plus difficile de faire le départ, dans le Bouddhisme décrit par I-tsing, de ce qui est de fond ancien d'avec ce qui peut être considéré comme étant d'innovation récente. Les éléments d'un semblable travail se trouvent en partie, sous forme de notes [523], dans le livre de M. Takakusu, qui a pris soin, chemin faisant, de multiplier les renvois aux livres canoniques. Mais c'est là aussi la seule forme sous laquelle ce travail puisse être fait sans témérité, tant qu'on n'aura pas d'autre terme de comparaison que le Vinaya pâli.

Je me bornerai donc, après les points que j'ai déjà relevés dans le mémoire, à en noter encore quelques autres qui me paraissent caractéristiques ou plus particulièrement importants.

Dans le chapitre d'introduction, après un curieux préambule cosmogonique, où les conceptions chinoises et les théories hindoues

sont si singulièrement mêlées qu'on se demande si l'auteur ne les expose pas simplement afin d'en faire paraître la vanité en leur opposant ensuite le résumé de la vie et de l'œuvre du Buddha, I-tsing indique le plan et l'objet de son mémoire. Celui-ci contient quarante chapitres répartis en quatre livres, sous le titre général de « Mémoire de la Sainte Loi envoyé de la mer du Sud <sup>1</sup> ». L'objet en est de corriger des abus disciplinaires qui s'étaient introduits en Chine, et à cet effet l'auteur est amené à parler des « dix-huit écoles » en lesquelles, depuis plusieurs siècles, se divisait officiellement le Bouddhisme et que, contrairement à d'autres classifications, il ramène à quatre groupes principaux <sup>2</sup>. Il nous donne de précieuses indications sur la répartition géographique de ces écoles <sup>3</sup>, sans dire toutefois en quoi elles diffèrent : non seulement il n'a pas un mot pour leurs divergences spéculatives, mais il est extrêmement avare de détails pour celles qui étaient d'ordre pratique. Il convient que ces dernières étaient nombreuses, mais, comme Fahian <sup>4</sup>, il les estime menues. En tout cas il n'en spécifie que quatre relatives à sa propre école : les Sarvâstivâdins, nous dit-il, coupent droit le bord du vêtement de dessous, que d'autres portent déchiqueté ; ils drapent leur robe de dessus en larges plis, tandis que chez d'autres ces plis sont étroits ; ils couchent dans des cellules séparées et non dans des dortoirs ; ils reçoivent leur ration de nourriture directement, de la main à la main, tandis que d'autres [524] la font déposer sur le sol devant eux, et il ajoute aussitôt : ils font bien les uns et les autres, car toutes ces pratiques sont également autorisées par la loi <sup>5</sup>. « Chaque école a ainsi ses traditions transmises de maître à élève et parfaitement définies <sup>6</sup>... Ce qui est

1. P. 18. — On a vu plus haut, p. 427, de quelle façon il l'a envoyé de Çri-Bhoja en Chine.

2. Pp. 7 et 8. — Pour cette division, voir la préface de M. Takakusu, pp. xx et suiv., où il faut se défier pourtant d'une certaine tendance à donner des hypothèses plus ou moins plausibles pour des faits acquis. Cf. aussi Chavannes, p. 130, et l'article de M. Rhys Davids dans *Journ. Roy. As. Soc.*, 1892, pp. 1 et suiv. — Les données fournies par I-tsing sont consignées en partie dans son texte, en partie dans ses notes ; on a vu plus haut, p. 12, que M. Chavannes contestait l'authenticité de ces notes ; M. Takakusu soutient au contraire qu'elles sont bien d'I-tsing.

3. Pp. 9-14.

4. Traduction de Legge, p. 99. On dirait qu'I-tsing (p. 6) avait ce passage sous les yeux en écrivant.

5. P. 6. — En ce qui concerne la réception de la nourriture, l'une et l'autre pratique était une dérogation à l'ancienne règle, du temps où la mendicité de porte en porte était d'obligation stricte et où les aliments présentés étaient jetés pêle-mêle dans le pot à aumônes.

6. *Ibidem*.

important chez les uns, ne l'est pas chez les autres, et ce que ceux-ci permettent, ceux-là le défendent. Mais les religieux doivent observer les règles de leur école propre et non se prévaloir de l'indulgence accordée à leurs voisins. En même temps ils ne doivent pas tenir en mépris les prohibitions auxquelles ces voisins sont soumis, parce qu'ils en sont eux-mêmes dispensés. Autrement les différentes écoles entreraient en confusion et les règles concernant les permissions et les défenses deviendraient obscures. Comment le même homme pratiquerait-il les préceptes des quatre (principales) écoles<sup>1</sup> ? » Cette tolérance est à noter chez un réformateur aussi zélé et qui, par ailleurs, attache tant de prix aux minuties.

Et c'est d'un esprit tout aussi libre qu'il apprécie une autre grande division du Bouddhisme, celle du *Hinayâna* et du *Mahâyâna*, du Petit et du Grand Véhicule. Tous ceux qui ont traité du Bouddhisme ont parlé plus ou moins longuement de cette division, et personne ne peut dire au juste ce qu'elle a été. Il est bien entendu qu'il ne faut pas la confondre, comme on le fait souvent, avec la distinction entre Bouddhisme du Sud ou cingalais et Bouddhisme du Nord; car, si Ceylan appartient sans conteste au *Hinayâna*<sup>2</sup>, celui-ci, d'autre part, a été jusqu'à la fin largement représenté dans l'Inde et dans d'autres contrées du Nord. Le *Mahâyâna* ne doit pas se confondre non plus avec certaines doctrines spéculatives, car toutes les tendances métaphysiques sont représentées par l'une ou l'autre des diverses écoles et, comme nous le verrons, la distinction des deux Véhicules ne peut pas se ramener à la division en écoles, — ni avec cette efflorescence mythologique qui caractérise les monuments et la plupart des livres bouddhiques de l'Inde et contraste si singulièrement avec le panthéon plus sobre des écrits cingalais; car nulle part cette mythologie [523] exubérante n'a plus fleuri qu'à Java et dans les îles voisines, où, d'après le témoignage très net d'I-tsing, dominait presque exclusivement le *Hinayâna*. Mais ce sont là des caractères négatifs, disant ce que le *Mahâyâna* n'a pas été, et l'on voudrait une définition positive. Or I-tsing nous en donne une: « Ceux, dit-il, qui rendent un culte aux Bodhisattvas et lisent les *Mahâyâna*-

1. P. 13.

2. I-tsing n'est pas tombé à cet égard dans la méprise de Hiuén-tsang, qui adjuge les Theravâdins de Ceylan au *Mahâyâna*: il dit nettement que toutes les îles, à l'exception d'une petite minorité de fraîche date à Çri-Bhoja, suivent le Petit Véhicule. Pp. 11 et 14.

sûtras sont mahâyânistes ; ceux qui ne font ni l'un ni l'autre sont hinâyânistes<sup>1</sup>. »

A première vue la définition semble bien nette ; à mieux l'examiner, elle laisse perplexe. D'abord, quant à la deuxième condition, celle de la lecture ou de l'adoption des Mahâyânasûtras, outre qu'elle ressemble beaucoup à une tautologie, nous savons par I-tsing lui-même qu'on étudiait à la fois les sûtras de l'un et de l'autre Véhicule<sup>2</sup>. Son propre maître Hoei-si, qui, très probablement, était hinâyâniste comme lui, faisait d'un livre certainement mahâyâniste, le *Lotus de la Bonne Loi*, son livre de chevet : « Pendant plus de soixante ans, il l'a lu une fois par jour, le nombre de ses lectures atteignant ainsi le chiffre de vingt mille<sup>3</sup>. » Lui-même, il prescrit expressément l'étude de toute une série d'écrits appartenant au Mahâyâna le plus caractérisé<sup>4</sup>. Quant à la première condition, le culte rendu aux Bodhisattvas ou futurs Buddhas, elle n'est pas moins embarrassante. Ce culte était florissant à Java dès le vi<sup>e</sup> siècle, comme le montrent les inscriptions et les monuments, et les communautés de Java, nous le savons, n'étaient pas mahâyânistes. Dans l'Inde même, à Nâlanda, à Mahâbodhi, dans beaucoup d'autres monastères, les sectateurs des deux Véhicules vivaient côte à côte, ce qui n'eût guère été possible, si les uns avaient pratiqué un culte ouvertement renié par les autres. Je ne vois d'autre moyen de sortir d'embarras que de ne pas prendre à la lettre cette expression un peu vague de « culte des Bodhisattvas » et d'entendre par là l'aspiration à la condition de Bodhisattva. On aurait alors la définition que M. Rhys Davids donne du Mahâyâna, et telle semble bien aussi être la pensée d'I-tsing dans un autre passage : « Si, dit-il, nous désirons obtenir le fruit du Petit Véhicule, nous aurons à le poursuivre à travers les huit degrés de sanctification (et à atteindre ainsi à la condition d'Arhat). Si au contraire nous préférons poursuivre le fruit du Grand Véhicule, il faudra nous efforcer d'accomplir la tâche à travers les trois incalculables périodes<sup>5</sup> (que dure la carrière d'un Bodhisattva)<sup>6</sup> [326]. » Ici le double idéal est nettement précisé, et il est incontestable que

1. Pp. 14-15.

2. Chavannes, pp. 237 et *passim*.

3. Takakusu, p. 205.

4. P. 186.

5. Un *asañkhyekalpa* ou période incomputable est un nombre d'années représenté par l'unité suivie de cent quarante zéros.

6. P. 197.

l'un a été surtout celui du Hinayâna, l'autre de préférence celui du Mahâyâna. Mais, même avec cette interprétation, nous ne sommes pas encore bien édifiés.

En effet, I-tsing était hinayâniste et il appartenait à une école, — celle des *Mûlasarvâstivâdins*, des « Sarvâstivâdins primitifs » ou proprement dits<sup>1</sup>, — qui paraît être restée fidèle à la pratique du Petit Véhicule. Il ne dit expressément ni l'un ni l'autre, mais tout paraît le prouver. Partout où cette école domine, domine aussi le Hinayâna, et la petite minorité de hinayânistes qu'il y avait en Chine était composée de Sarâvstivâdains<sup>2</sup>. Quant à lui-même, il déclare qu'il n'écrit pas en vue de « ceux qui prétendent suivre les pratiques d'un Bodhisattva de préférence aux règles du Vinaya, de la discipline<sup>3</sup> », et un peu plus loin il ajoute : « Il n'est pas en notre pouvoir d'imiter un Bodhisattva<sup>4</sup>. » Ce sont là des aveux de hinayâniste, car dès lors la qualification de Bodhisattva s'acquerrait assez aisément. La grande importance qu'il attache à la règle, la voie directe, suivant lui, du salut, n'est pas moins significative ; enfin, écrivant pour ses compatriotes, qui suivaient en très grande majorité le Mahâyâna<sup>5</sup>, il n'aurait probablement pas tant parlé des hinayânistes, s'il n'en avait pas été un lui-même. Et c'est en effet le vœu d'un hinayâniste que, plus haut, p. 27, nous lui avons vu faire devant l'image du Buddha, au sanctuaire de Mahâbodhi, vœu dont la dernière demande, la plus haute, a été « l'obtention de la connaissance qui n'est plus sujette à la naissance », c'est-à-dire de la condition d'Arhat. Mais c'est autrement que le même I-tsing parle ailleurs, dans un moment moins solennel, quand, abandonné par ses compagnons, sur le point de quitter la Chine, il s'adresse à lui-même une pièce de vers pour s'exhorter à ne pas faiblir : « Un bon général peut arrêter une armée, — mais la résolution d'un homme de cœur est difficile à ébranler. — Si je crains pour ma vie et ne cesse pas de me lamenter, comment pourrais-je aller jusqu'au bout de l'Incalculable Période<sup>6</sup> ? » Ici, ce qu'il voit devant lui, ce qu'il accepte, c'est la carrière d'un Bodhisattva.

1. Pour la distinguer de trois autres branches qui, avec elle, formaient le groupe du Sarvâstivâda.

2. Pp. 9, 10, 11, 13.

3. P. 197.

4. P. 198.

5. P. 14.

6. Le passage est du mémoire Chavannes, p. 115 ; mais j'ai suivi la traduction plus précise qu'en a donnée M. Takakusu, p. xxvii.

I-tsing aurait-il donc été à la fois hinayâniste et mahâyâniste ?

Mais écoutons-le encore, car sa définition n'est pas tout ce qu'il dit des [327] deux systèmes. Il affirme en outre que « sur tous les points essentiels, ils ne diffèrent pas l'un de l'autre » et qu' « ils ont un seul et même Vinaya <sup>1</sup> ». Ici nous le prenons en plein péché de réticence ou d'euphémisme, et c'est lui-même qui nous fournit de quoi l'en convaincre. Le dix-septième des soixante pèlerins du recueil de M. Chavannes avait fait ses vœux de novice à l'âge adulte, dans un couvent hinayâniste de Balkh. « Ensuite, quand il fut près de recevoir toutes les défenses (l'ordination complète), il ne mangea pas des trois aliments purs. Son maître lui dit : « Le Buddha, le grand « maître, a lui-même institué les cinq (aliments) corrects. C'est « donc qu'il n'y a là aucun mal. Pourquoi ne mangez-vous pas ? » Il répondit : « Les ordonnances et les règles qui sont présentées « par les livres sacrés du Grand Véhicule, ce sont celles que j'ob- « serve depuis longtemps, ma conscience ne saurait les changer. » Le maître répliqua : « Je m'appuie sur les préceptes qui sont exposés « dans la section du Vinaya des Trois Recueils (le Tripitaka) ; les « textes que vous invoquez, je ne les ai pas appris ; si vous con- « servez des vues différentes, je ne suis plus votre maître. » Ce fut ainsi forcé par son maître qu'il entra sur l'autel (pour recevoir l'ordination complète) ; alors il cacha ses larmes et mangea ; il put ensuite recevoir les défenses <sup>2</sup>. » On remarquera d'abord ici que la distinction pouvait s'étendre aux laïques, puisque le héros de ce petit récit était adonné au Mahâyâna avant d'entrer en religion, ce qui ne l'empêcha pas de faire son noviciat dans une maison hinayâniste. Mais on remarquera surtout cette même opposition entre les règles du Vinaya canonique et les ordonnances du Mahâyâna que nous avons constatée déjà plus haut, p. 36, où I-tsing parlait de « ceux qui suivent les pratiques d'un Bodhisattva de préférence aux règles du Vinaya », ainsi que la portée de quelques-unes de ces différences, assez fortes pour rendre impossibles les relations de maître à disciple et pour empêcher une ordination. Il y avait donc entre les deux systèmes des divergences d'ordre essentiellement pratique, ainsi que le fait observer M. Chavannes, qui rappelle à ce propos une histoire fort semblable arrivée à Hiouen-tsang <sup>3</sup>. C'est aussi la conclusion qui se dégage du beau mémoire sur le

1. Pp. 15 et 14.

2. Chavannes, pp. 48-50.

3. *Ibidem*, p. 50.

Mahâyâna en Chine de M. De Groot<sup>1</sup>, où nous voyons en outre qu'à ces divergences s'en ajoutaient d'autres d'ordre liturgique. Or I-tsing ne sépare pas la liturgie de la discipline : en affirmant si nettement le parfait [328] accord des deux systèmes quant au Vinaya, il nous a donc certainement caché quelque chose.

Mais il nous reste à examiner chez lui un dernier renseignement, qui est peut-être le plus important de tous, car je crois qu'il nous aide à mieux comprendre les autres. I-tsing nous apprend qu'« on ne saurait dire quelles des dix-huit écoles doivent être rattachées au Mahâyâna et quelles au Hinayâna<sup>2</sup> », et il ajoute un peu plus loin que « du Mahâyâna proprement dit, il n'y a que deux sortes : celui des Mādhyamikas et celui des Yogâcâras<sup>3</sup> ». Rapprochée de la première, cette dernière phrase ne peut pas signifier qu'il n'y avait des mahâyânistes que dans ces deux écoles : il faut évidemment entendre que ces deux écoles, qui ne font pas partie des dix-huit anciennes et dont, contrairement à son habitude, il caractérise la doctrine spéculative, le nihilisme absolu chez l'une, l'absolu idéalisme chez l'autre<sup>4</sup>, — tendances qui toutes deux étaient vieilles dans le Bouddhisme, — sont seules foncièrement et exclusivement mahâyânistes, et que c'est dans leur sein que le Mahâyâna a, non pas pris naissance<sup>5</sup>, mais reçu son expression la plus systématique, sa législation sous la forme de ses manuels les plus autorisés<sup>6</sup>. Quant à la première assertion, elle signifie évidemment qu'il y avait des mahâyânistes et des hinayânistes dans toutes ou dans presque toutes les écoles ; car I-tsing, qui les a toutes côtoyées, n'aurait pas manqué d'esquisser la répartition, si la chose avait été seulement possible, si les doctrines du Mahâyâna n'avaient pas partout plus ou moins pénétré.

Le cœur de ces doctrines aurait donc été un nouvel idéal pro-

1. *Le Code du Mahâyâna en Chine; son influence sur la vie monacale et sur le monde laïque* (Mémoires de l'Académie d'Amsterdam), 1893.

2. P. 14.

3. P. 15.

4. *Ibidem*. Cf. p. 184.

5. L'école Mādhyamika regardait comme son fondateur Nāgārjuna, de date incertaine, mais probablement du II<sup>e</sup> ou du III<sup>e</sup> siècle ; celle des Yogâcâras se réclamait d'Asaṅga, qui est du commencement du VI<sup>e</sup> siècle. Plusieurs livres mahâyânistes, tels que le *Mahāvastu* et le *Saddharmapuṇḍarīka*, sont certainement antérieurs au second et très probablement à tous les deux. La distinction des deux Véhicules était parfaitement établie et sans doute ancienne déjà à l'époque de Fa-hian, fin du IV<sup>e</sup> siècle.

6. Le manuel des Mādhyamikas, leur Sūtravṛtti, attribué à Nāgārjuna, est en cours de publication depuis 1895 dans le *Journal of the Buddhist Text Society of India*.

posé à la vie religieuse : il s'agissait non plus d'arriver au nirvâna par la voie la plus courte, la pratique des préceptes, mais d'accepter, d'élire pour soi l'incommensurable carrière d'un Bodhisattva, afin de devenir un jour, après un nombre infini de naissances, soi-même un Buddha. Et forcément, à ce nouvel idéal aurait répondu un ensemble plus ou moins compliqué de nouveaux rites et de nouvelles pratiques. Puis, peu à peu, toute [529] une littérature et une riche mythologie se seraient créées à l'appui de la nouvelle dévotion, à laquelle deux écoles se seraient chargées, chacune de son côté, de confectionner une métaphysique appropriée. Le Mahâyâna nous apparaîtrait ainsi comme un mouvement religieux de limites assez vagues, à la fois comme une modification interne du Bouddhisme primitif et comme une série d'additions à ce même Bouddhisme, à côté desquelles le vieux fonds pouvait subsister plus ou moins intact. Car rien n'obligerait d'admettre que ces additions si peu homogènes se soient faites partout de la même façon et à la même dose et que la foi mahâyâniste ait été indissolublement liée aux accessoires, à tous les accessoires du Mahâyâna. On concevrait fort bien au contraire que l'une ait existé sans les autres et réciproquement. Dès lors les monuments de Java par exemple, où ces accessoires abondent et où le terme même de *mahâyâna* se rencontre<sup>1</sup>, n'obligent plus de nous inscrire en faux contre l'assertion d'I-tsing affirmant que Java et toutes les îles étaient hinayânistes, ou d'admettre que tout y avait changé dans l'espace d'un siècle. On s'explique très bien au contraire que l'on ait invoqué Târâ, Avalokiteçvara, Amitâbha, sans être pour cela mahâyâniste; que les mêmes communautés aient pu abriter les deux aspirations dans une paix commune, et que le même homme, à l'occasion, ait pu, comme I-tsing, employer des formules qui n'avaient leur pleine signification que dans un système qui n'était pas le sien. Il est donc fort probable qu'il y a eu beaucoup de degrés et de variétés dans le Mahâyâna, et il y a peut-être quelque illusion à espérer que, quand on sera arrivé à définir par exemple celui qu'exposent Asaṅga ou Vasubandhu, on aura obtenu une for-

1. Dans une inscription de 779 A. D., relatant la fondation d'un temple dédié à Târâ, une déesse qui passe pour essentiellement mahâyâniste, il est question de bhikshus, de religieux *vinayamahâyânavidâm*, « connaissant le Vinaya (qui est le vrai) Grand Véhicule ». Il semble que cet emploi même du terme soit une profession hinayâniste. Cf. Brandes, dans *Tijdschrift voor indische taal-, land- en volkenkunde*, 1886, p. 246, I. 4.

mule applicable à tous les autres. A tout prendre, on peut estimer qu'il en a été ici comme de beaucoup d'autres choses de ce Bouddhisme si flottant et si trouble, et que la meilleure façon d'expliquer le Mahâyâna est encore de ne pas trop essayer de le définir.

En tout cas, ce n'est qu'ainsi, me semble-t-il, qu'on arrive à accorder les indications sommaires d'I-tsing entre elles et avec ce que nous savons d'ailleurs. Ainsi s'explique sa grande sympathie pour l'un et l'autre système. « Ils sont tous deux, dit-il, parfaitement en harmonie avec la Noble Doctrine : pouvons-nous, après cela, dire lequel des deux (seul) est [330] vrai ? Ils sont l'un et l'autre conformes à la vérité et ils mènent tous deux au nirvâna... Nous ne sommes pas encore en possession de « l'œil de la science » ; comment nous flatterions-nous de discerner en eux le vrai et le faux ? Il nous faut agir comme nos prédécesseurs et ne pas nous tourmenter à vouloir passer jugement sur eux<sup>1</sup> ». Même quand il affirme que les deux systèmes ont le même Vinaya, il ne ment pas ; car, excepté peut-être chez quelques groupes ultra-mystiques, le Mahâyâna n'abolissait pas l'ancien corps de préceptes ; il ne faisait qu'y ajouter un supplément. L'assertion n'est donc pas fausse, prise à la lettre ; mais elle est si incomplète qu'elle ne peut guère être mise uniquement au compte de la tolérance et de la largeur d'esprit de l'auteur. Le Mahâyâna le plus sobre ne pouvait se passer d'un minimum de liturgie et de pratiques particulières, qu'I-tsing connaissait fort bien, car il avait séjourné dix années à Nâlanda, un grand centre de doctrine mahâyâniste. Il faut donc chercher ici un autre motif et croire à son habileté.

En effet, le grand souci d'I-tsing était de propager parmi ses compatriotes, en très grande majorité mahâyânistes, le Vinaya de sa propre école des Sarvâstivâdins. Il avait donc intérêt à glisser sur les divergences et à appuyer sur la conformité. Des trois écoles qui, outre la sienne, formaient le groupe du Sarvâstivâda, l'une du moins, celle des Dharmaguptas, était fort répandue en Chine<sup>2</sup> et devait avoir passé en grande partie au Grand Véhicule, puisqu'il n'y avait plus alors dans le pays qu'un très petit nombre de sectateurs du Petit. Il aura donc soin d'établir qu'il n'y a que des différences de forme entre leur Vinaya et le sien, qui est celui des Sarvâstivâdins proprement dits<sup>3</sup>. Quant aux pratiques particulières du

1. P. 15.

2. P. 13.

3. Pp. 13 et 20.

Mahâyâna, ce sera encore plus simple ; il n'y touchera pas. Tout est du reste pour le mieux en Chine, « si parfait, dit-il, qu'on n'y pourrait rien ajouter<sup>1</sup> ». Et il le prouve en une longue digression qui paraîtrait l'expression très forte du préjugé patriotique, si elle n'était pas plutôt une *captatio benevolentiae*. Car nul n'était mieux revenu de ce préjugé, n'était resté moins Chinois que lui. Le pays qui a toute son admiration est l'Inde : là, non seulement la religion, plus près de sa source, est plus pure, mais tout est excellent, hommes et choses, sciences et coutumes : un appel à l'usage des « cinq Indes » lui paraît toujours décisif, même en matière profane, et il serait facile de relever chez lui toute une série de passages dans le ton de celui-ci : « Quand j'eus observé toutes ces choses ; je me dis à moi-même avec émotion : Quand [531] j'étais dans mon pays, je me croyais instruit du Vinaya et j'imaginai peu qu'un jour, en venant ici, je me trouverais un ignorant. Si je n'étais pas venu dans l'Occident, comment aurais-je pu être témoin d'usages aussi corrects<sup>2</sup> ! » C'est qu'il y a en effet un revers à la médaille ; dans cette Chine si parfaite, on a trop ergoté sur le Vinaya : « On s'est mis à le discuter paragraphe par paragraphe, le divisant en tranches de plus en plus menues... L'effort qui se dépense à cette méthode est grand comme celui qu'il faudrait pour édifier une montagne, et le gain est aussi difficile à obtenir que les perles qu'il faut retirer du vaste Océan... Il est difficile d'acquérir la connaissance du Vinaya, quand il a été manié par beaucoup de gens. » Il faut donc remonter aux textes mêmes et les examiner simplement. « Alors, pour décider le cas de légère ou de grave offense, il suffit de quelques lignes ; expliquer les moyens de trancher les difficultés n'est pas même l'affaire d'une demi-journée. C'est ainsi que font les religieux dans l'Inde et dans les îles de la mer du Sud<sup>3</sup>. » Et c'est aussi ce que pourront faire ses compatriotes, s'ils veulent bien accepter ses directions, qui sont entièrement empruntées aux textes canoniques<sup>4</sup>. Sans doute, chaque école doit suivre sa propre règle et la sienne est celle des Mâlasarvâstivâdins, qui ne comptent plus qu'un petit nombre de repré-

1. P. 17.

2. P. 65.

3. P. 16.

4. Cette promesse de conformité avec les textes canoniques n'engageait pas à grand' chose, le canon de l'Église du Nord étant toujours resté flottant et ouvert à de nouvelles additions. Le Vinaya même des Sarvâstivâdins, par exemple, venait à peine d'être mis par écrit au temps de Fa-hian (traduction de Legge, p. 99).

sentants en Chine ; mais cette règle ne diffère pas au fond de celle des autres ; il n'y a donc qu'à la prendre et à s'y conformer. On n'est pas à la fois de meilleure composition et plus intransigeant : il y a toujours un diplomate dans la peau d'un Chinois.

Je ne toucherai pas, pour les raisons que j'ai dites plus haut (p. 442), à cette exposition du Vinaya, qui forme le gros du mémoire. Je n'entrerai pas non plus dans l'examen des chapitres qu'I-tsing a consacrés à l'histoire littéraire de l'Inde ; bien avant que le mémoire fût accessible, ils étaient publiés, commentés et célèbres. La traduction de M. Takakusu, faite sur une édition japonaise plus correcte et après confrontation avec tous les textes existants, a sans doute amélioré sur bien des points celles que ses compatriotes, MM. Kasawara et Ryauon Fujishima, avaient données de ces chapitres ; mais, en somme, elle les confirme et, après cette troisième épreuve, il n'est guère présumable qu'on y trouve encore beaucoup à changer. Du moins l'auteur très compétent d'une critique [532] insérée au *Journal* de la Société asiatique de Londres<sup>1</sup>, tout en relevant un certain nombre de méprises dans le reste du mémoire, n'en a-t-il trouvé à rectifier qu'une seule dans cette portion. La rectification, il est vrai, est importante, puisqu'elle retranche Jina de la liste des auteurs célèbres du VI<sup>e</sup> siècle mentionnés par I-tsing et le remplace par la personnalité plus connue de Diânâga<sup>2</sup>.

Il demeure donc bien acquis que, parmi des renseignements du plus grand prix, comme les dates de la *Kâçikâ Vritti* et du grammairien Bhartṛihari, I-tsing nous a servi quelques bourdes énormes ; par exemple, quand il fait du *Mahâbhâshya* un commentaire sur la *Kâçikâ Vritti*<sup>3</sup> ; quand il distingue entre le *Vâkyapadîya* de Bhartṛihari et son commentaire sur le *Mahâbhâshya*<sup>4</sup> ; quand il définit ce commentaire comme « traitant à fond des principes de la vie humaine ainsi que de la science grammaticale et exposant les rai-

1. 1897, p. 362. — L'article n'est signé que d'initiales, mais doit être de M. T. Watters.

2. M. Takakusu a résumé la substance de ces chapitres, en la complétant par d'autres informations, dans des tableaux fort commodes, p. LV-LIX. Il est parfois trop affirmatif dans ses identifications, comme pour Dharmapâla et quelques autres ; mais, en fournissant les faits, il permet au lecteur d'apprécier par lui-même. A propos de Dharmapâla, il y a un lapsus à la page LVII : c'est lui, non Bhartṛihari, qui est l'auteur du commentaire.

3. P. 178.

4. P. 180.

sons de l'élévation et de la chute de nombreuses familles <sup>1</sup> » ; quand il prête au même Bharṭṛihari un autre ouvrage, le *Pei-na*, impossible à identifier, et qui, tout en étant une œuvre de grammaire, « approfondit les secrets du ciel et de la terre et traite de la beauté essentielle des principes de l'homme <sup>2</sup> ». Même en mettant quelque chose ici au compte de l'insuffisance du texte ou de la traduction, il est bien clair qu'il a écrit ces choses d'ouï-dire, tout au plus d'après des notes à lui fournies et mal comprises, et qu'il n'a jamais examiné, pas même vu peut-être, aucun de ces ouvrages. Le peu qu'il dit de Pāṇini et du *Dhātupāṭha* est exact <sup>3</sup>; mais il n'en est pas moins clair que ce n'est pas dans Pāṇini, sous la direction d'un vaiyākaraṇa, qu'il a étudié le sanscrit. Il doit l'avoir appris dans quelque manuel moins compliqué, dans celui peut-être (car ici du moins on comprend à peu près ce qu'il veut dire) qu'il décrit comme « le livre des trois Khilas », lequel comprenait : 1° l'*Ash-tadhātu*, un traité de la déclinaison et de la conjugaison ; 2° le *Wen-cha* (titre non identifié), et 3° l'*Uṇādi* (quelque traité analogue à notre *Uṇādisūtra*), tous deux traitant de la dérivation <sup>4</sup>. [533] Mais on a de bonnes raisons de croire que cet enseignement grammatical, quel qu'il ait été, n'a pas été poussé bien loin.

En effet, I-tsing paraît avoir eu une assez bonne connaissance pratique du sanscrit. Parmi les très nombreuses étymologies et explications qu'il donne on n'en trouve pas d'impossibles, comme chez Hiouen-tsang, et s'il lui arrive d'en produire de fausses, ce ne sont pas de celles qui disqualifient <sup>5</sup>. Il explique par exemple le terme bouddhique *poshadha*, — une adaptation manquée du pâli *uposatha*, qui lui-même répond au sanscrit *upavasatha*, « jeûne », — comme étant composé de *posha*, « nourriture » et de *dhā*, « purifier » <sup>6</sup>. L'explication est erronée, mais elle n'est pas plus mauvaise que beaucoup d'autres que l'on trouve chez les savants indigènes les plus autorisés ; même le sens de purifier donné ici à la racine *dhā* ne paraîtra pas trop étrange, si l'on songe qu'il nous

1. P. 178. S'agirait-il du *Bhaṭṭikāvya* ?

2. P. 180.

3. P. 172.

4. Pp. 172-175.

5. C'est probablement Hiouen-tsang qu'il corrige quand il fait observer, p. 118, que *Indu* n'est pas le nom de l'Inde dans la langue du pays. Mais il a tort de répéter, probablement aussi d'après le même, que *vaiyākaraṇa* (la grammaire) désigne l'ensemble de la littérature profane, p. 169.

6. P. 88.

arrive à travers une double traduction <sup>1</sup>. Mais il y a d'autres faits qui empêchent de reconnaître à I-tsing une véritable culture grammaticale. Pas plus que ses devanciers, — car le fait est général, bien qu'on ne l'ait pas encore relevé, que je sache, — il ne semble se douter que le sanscrit, dans lequel sont rédigés les livres qu'il mentionne et copie et auquel appartiennent tous ces mots qu'il explique, n'était pas le parler de l'Inde. Ainsi qu'eux, il ne connaît que « la langue de Fan », de Brahmâ, comme s'il n'en avait jamais entendu d'autre à côté d'elle. Pas une allusion chez lui, je ne dis pas au pâli, bien qu'il ait dû se rencontrer plus d'une fois avec des religieux cingalais sectateurs du Tipitaka <sup>2</sup>, mais aux prâcrits, qui avaient dès lors une littérature. Et, ce qui est plus grave, pas une allusion non plus au fait si patent que beaucoup de ces livres bouddhiques qu'il prétend si bien connaître étaient en réalité bilingues et [334] contenaient de notables portions écrites en un idiome qui n'est plus du sanscrit. Mais il y a plus. Il paraît que le texte d'I-tsing, qui n'a été imprimé qu'au bout de trois siècles, en 972 A. D., contenait autrefois des morceaux qui n'y figurent plus maintenant, un entre autres qui a été conservé plus ou moins textuellement dans plusieurs autres ouvrages et que M. Takakusu a reproduit dans sa Préface <sup>3</sup>. Or dans ce morceau, qui traite de l'alphabet sanscrit et dans lequel la quantité des voyelles est indiquée minutieusement, il est bien dit que les diphtongues *e* et *o* sont longues, mais *ai* et *au* sont données comme brèves. Si le morceau est d'authenticité incontestable, comme l'affirme M. Takakusu, il n'y a qu'une conclusion à en tirer : c'est qu'I-tsing n'a pas reçu d'instruction grammaticale du tout, et qu'il n'a appris le sanscrit que par la pratique, à force de s'escrimer sur les textes et aussi de le parler.

Et, après tout, il n'y aurait à cela rien d'improbable. Les livres auxquels I-tsing et, en général, les pèlerins s'attaquaient suppo-

1. Une autre erreur, également vénielle, est l'explication qu'il donne de la coutume hindoue, quand on veut honorer une personne (ou un objet), de tourner autour d'elle *pradakshinam*, en la tenant sur sa droite, c'est-à-dire de tourner autour d'elle dans le sens du mouvement diurne du soleil ou des aiguilles d'une montre. S'en rapportant à la simple étymologie, il décide, après une longue discussion (p. 141), que le tour doit se faire en marchant de gauche à droite, c'est-à-dire dans le sens inverse. Une connaissance plus exacte des locutions où le terme entre, soit comme adverbe, soit comme adjectif, l'eût préservé de la méprise.

2. M. Takakusu a le premier signalé l'existence dans le canon chinois de textes traduits sur le pâli, pp. 14 et 217. Il est revenu sur la question dans *Journ. Roy. As. Soc.*, 1896, pp. 415 et suiv.

3. Pp. LX et suiv.

sent la connaissance d'un vocabulaire, on pourrait dire d'une nomenclature, bien plus que celle d'une langue. Ils les lisaient avec un maître et ces rapports oraux n'exigeaient pas davantage le parfait usage du parler correct. Aussi les discussions savantes auxquelles I-tsing doit avoir pris part<sup>1</sup> ne prouvent-elles pas grand'chose et ne doivent-elles pas faire illusion; on en raconte bien d'autres de Hiouen-tsang, de ses grandes controverses, de ses triomphes oratoires, et pourtant, à n'en pas douter, Hiouen-tsang était un assez médiocre pandit. Chez nous aussi, combien de docteurs ont passé leur vie à argumenter, qui n'étaient que de pauvres latinistes! Certains textes écrits, le *Çikshâsamuccaya* par exemple, qui est actuellement en cours de publication, permettent de se figurer ce que pouvaient être ces exercices de scolastique bouddhique. Il ne faut donc pas s'exagérer la valeur de cette « parfaite connaissance des çâstras », dont il est si souvent parlé dans nos relations; quand le milieu est favorable, l'inintelligible n'est pas bien difficile à manier.

Excepté en ce qui concerne la grammaire, I-tsing, dans ces chapitres d'histoire littéraire, n'est pas sorti du domaine bouddhique. Il nous donne bien en passant la première édition de ce renseignement, tant de fois répété depuis<sup>2</sup>, que les Védas, qu'il estime à cent mille vers, n'étaient [३३३] pas mis par écrit, et, à ce propos, il rend hommage à la puissance de mémoire des brahmanes, parmi lesquels plusieurs les savaient par cœur en entier<sup>3</sup>. Mais, malgré sa multiple curiosité et ses goûts de lettré, il ne paraît pas s'être autrement enquis de leur littérature. Il ne fait aucune allusion à leur poésie gnomique et didactique, à leurs romans de style raffiné, aux codes de loi, à l'épopée, au théâtre. La seule œuvre dramatique qu'il mentionne est une pièce bouddhique, le *Nâgânanda*, qu'il attribue au roi Harsha-Çilâditya, son contemporain à quelques années près, en notant que la représentation était accompagnée de musique et de danse<sup>4</sup>. Il n'y a pourtant pas trace chez lui d'une animosité contre les brahmanes, et cette ignorance ne paraît

1. Par exemple, p. 184.

2. On le retrouve chez Albirouni avec cette variante que les Védas n'avaient été mis par écrit que peu de temps avant lui (*Indica*, trad. Sachau, I, pp. 125-126), et il revient encore, exprimé sans aucune réserve, jusqu'au début de notre siècle, quand de notables portions des Védas avaient été traduites depuis longtemps en persan et à la veille du jour où l'on allait en obtenir de vieux manuscrits.

3. P. 182.

4. Pp. 163-164.

pas non plus tenir uniquement à sa qualité d'étranger. Il est plus probable qu'elle n'est que le produit, le reflet en quelque sorte, du milieu monacal dans lequel il vivait. Ce particularisme étroit, exclusif, est, en effet, un caractère commun de la littérature scolastique et militante de toutes les sectes hindoues et, à peu d'exceptions près, de leur littérature religieuse, autant vaudrait dire de la littérature de l'Inde : quand on n'y polémise pas contre le voisin, on ignore jusqu'à son existence. Aussi plus que l'âpreté des polémiques, qu'on ne lit guère, et malgré les témoignages contraires (et abondants surtout vers cette époque) de la littérature profane, — qu'on songe à Subandhu, à Bâṇa<sup>1</sup>, à Daṇḍin, à Çūdraka, à Bhavabhūti, — cette affectation réciproque d'ignorance a-t-elle fait envisager d'une façon peu exacte le développement religieux de l'Inde. C'est elle surtout qui a été cause qu'on a si longtemps pris pour des divisions tranchées, irréductibles, analogues à celles de notre Occident ou à celle qui sépare aujourd'hui Hindous et Musulmans, ce qui n'était plutôt que les remous d'un seul et même ensemble confus de croyances et que, associant la population entière, jusqu'en ses couches profondes, à des querelles de moines et de docteurs, on a parlé, on parle encore d'une époque où l'Inde aurait été bouddhiste, d'une autre où elle serait redevenue brahmaniste ou pouranique, quand il eût été pourtant si simple de reconnaître que l'Inde a toujours été hindoue.

Il est pourtant une autre branche encore de la littérature générale de l'Inde sur laquelle I-tsing nous donne de curieux renseignements, l'*Āyurveda* ou science médicale. Il est vrai que c'est là, comme la grammaire [536], un terrain neutre, que bouddhistes et jainas ont beaucoup pratiqué. Les traités médicaux édités par M. Hoernle<sup>2</sup>, d'après de vieux manuscrits trouvés à Khotan, et dont l'un est comme un abrégé, sinon une première version, de notre Suçruta, sont de provenance bouddhique. Caraka, sous le nom duquel a été transmise l'une des deux plus anciennes *Samhitās* ou traités sur l'ensemble de la doctrine médicale, doit avoir été le médecin du roi Kanishka<sup>3</sup>,

1. Voir par exemple dans le *Harshacarita* (éd. de Bombay, 1892, pp. 251, 265 et suiv.), le tableau que trace Bâṇa de l'entourage du brahmane bouddhiste Divākaramitra, le même peut-être qui est mentionné par I-tsing, p. 184.

2. *The Bower Manuscript. Facsimile leaves, Nagari-Transcript, romanised Transliteration and english Translation with Notes*, edited by A. F. Rudolf Hoernle. Parts I-VII (il reste à publier l'Introduction et l'Index). Calcutta, Office of Government Printing, 1893-1897. In-folio.

3. M. Takakusu, p. LIX, a le premier appelé l'attention sur les textes attribués en

un des grands champions du Bouddhisme, et pouvait fort bien être considéré par les bouddhistes comme un des leurs, bien que son œuvre, telle que nous l'avons, porte la livrée brahmanique. Dans le *Tanjur* tibétain, toute une série de textes sur la médecine et sur la chimie sont attribués à Nâgârjuna <sup>1</sup>, le 14<sup>e</sup> patriarche. Vâgbhaṭa, la plus grande autorité des siècles suivants, était très probablement bouddhiste, et son œuvre, l'*Ashṭāṅgahridaya*, ou « l'Essence des huit sections (de la médecine) », se trouve également dans le canon tibétain, traduit et commenté dès le VIII<sup>e</sup> siècle <sup>2</sup>. D'ailleurs le Buddha lui-même passait pour avoir prêché un sūtra sur la science médicale <sup>3</sup>. Un bouddhiste pouvait donc parler de médecine sans sortir de chez lui.

I-tsing trouve l'occasion d'en discourir dans quelques prescriptions du Vinaya. Mais les trois chapitres (xxvii-xxix) qu'il y consacre spécialement n'en sont pas moins des digressions, auxquelles il se laisse aller avec d'autant plus de complaisance qu'il avait lui-même, nous dit-il, « étudié la médecine avec succès, mais y avait finalement renoncé parce qu'elle n'était pas sa vocation propre <sup>4</sup> ». Il y avait sans doute été amené par ses anciennes accointances avec le Taoïsme <sup>5</sup>, qui doivent aussi avoir été pour quelque chose dans sa tentative de pénétrer le secret des « prières magiques » du *Vidyâdharapitaka* ou doctrine des facultés surnaturelles [537], que professait surtout l'école de Nâgârjuna et qui n'était pas encore répandue en Chine : « Pour moi, dit-il, quand j'étais dans le temple de Nâlanda... je me suis appliqué avec espérance aux parties essentielles de cette doctrine. Mais comme on ne peut mener à bien deux tâches à la fois, j'ai fini par renoncer à cette pensée <sup>6</sup>. » Son application à la médecine paraît avoir été plus fructueuse : en tout cas, dans ce qu'il en dit, il n'y a que très peu de choses chimiques.

Il compare la flore médicinale de l'Inde avec celle de la Chine <sup>7</sup>;

partie à Açvaghosha qui établissent ce fait et que M. S. Lévi, indépendamment de lui, a publiés dans le *Journal asiatique*, nov.-déc. 1896, pp. 444 et suiv.

1. G. Huth, *Verzeichniss der im tibetischen Tanjur, Abtheilung mDo (Sūtra), enthaltenen Werke*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 21 mars 1895, pp. 5 et 8.

2. G. Huth, *l. cit.*, p. 6.

3. P. 131.

4. P. 128.

5. Voir plus haut, p. 410. Parmi les soixante pèlerins du recueil Chavannes, plusieurs étaient plus ou moins taoïstes, par exemple les numéros 21 et 49.

6. Chavannes, p. 104.

7. P. 128.

il compare aussi les principes de la doctrine fondée de part et d'autre sur la théorie des humeurs<sup>1</sup>. Il est opposé à l'emploi des moyens violents du fer et du feu, auxquels on recourt *in extremis* et qui ne servent tout de même à rien : « C'est traiter notre corps comme s'il était une pierre ou une bûche de bois<sup>2</sup>. » Il est ennemi des médicaments fantastiques et surtout dégoûtants fort en usage, paraît-il, parmi ses compatriotes<sup>3</sup> ; il ne l'est pas moins des médicaments compliqués et trop chers pour les pauvres gens, qui restent ainsi sans remèdes et « disparaissent comme la rosée du matin<sup>4</sup> » ; il n'en veut que de simples, à la portée de tout le monde : « Depuis vingt années et plus que j'ai quitté ma patrie, je n'ai fait usage comme médicament que de thé et d'une décoction de *ginseng* (*Arabia quinquefolia*), et je n'ai jamais été sérieusement malade<sup>5</sup>. » Il recommande le massage et la fréquente exploration du pouls, qui est facile et qui vaudra mieux que « d'aller consulter le devin<sup>6</sup> ». Pour le reste, il s'en remet surtout à l'hygiène, qui, ainsi que tout traitement d'ailleurs, doit être appropriée aux lieux et aux tempéraments<sup>7</sup> : observer quelques règles bien simples quant au froid et au chaud ; faire de l'exercice avec modération<sup>8</sup> ; se laver ponctuellement, prendre des bains, mais jamais après le repas, comme le conseille un faux proverbe chinois<sup>9</sup> ; éviter l'excès en toute chose, surtout dans le boire et dans le manger ; bien choisir et bien préparer les aliments, qui doivent toujours être cuits, car viandes et végétaux consommés crus sont souvent dangereux<sup>10</sup>. En cas de malaise, compter surtout sur la diète et, au besoin s'imposer le jeûne : « Dans la doctrine médicale suivie dans les cinq Indes, le jeûne est le premier précepte : on y enseigne que si un mal n'est pas guéri par une abstinence de sept jours, il n'y a plus qu'à chercher [333] du secours auprès d'Avalokiteçvara<sup>11</sup>. »

1. P. 131.

2. P. 129.

3. Pp. 138, 139.

4. Pp. 129, 133.

5. P. 135. Ce passage a donc été écrit en 692 A. D.

6. P. 133.

7. P. 137.

8. Chap. xxiii, p. 114.

9. P. 110 et tout le chapitre xx.

10. P. 137.

11. P. 134. L'abstinence totale aurait été parfois prolongée jusqu'à trente jours. I-tsing prétend avoir lui-même constaté un cas semblable ; mais il ne le donne pas comme un exemple à imiter, p. 137.

Mais ce qu'il recommande avec le plus d'instance, c'est la propreté : propreté de la cuisine et de la table, du corps, du vêtement et du logis. Ses observations et les règles qu'il donne à ce sujet sont innombrables : c'est la principale matière de ses chapitres III-VIII, XVI, XVIII, XX-XXII, sans compter de nombreux passages isolés<sup>1</sup>. Toutes ces règles sont parfaitement observées dans « les cinq Indes », mais fort mal connues en Chine, et il désespère presque de les y voir jamais adoptées<sup>2</sup>. Sans doute la plupart ont pour premier, sinon pour unique objet la pureté légale, rituelle ; mais un grand nombre aussi sont données en vue de la propreté vraie, qui est une condition indispensable pour se bien porter<sup>3</sup>. Si l'on songe que, pour la saleté, la Chine est sans rivale parmi les civilisés, on passera volontiers à I-tsing la minutie de ses exhortations. Car tous ces sages conseils ne restent pas à l'état de vagues généralités ; l'application en est précisée avec le plus grand soin. En s'y conformant, on devient à soi-même son médecin, « chacun est soi-même un roi des docteurs, chacun peut être un Jivaka<sup>4</sup> ».

I-tsing ne dit pas nettement où ni dans quels ouvrages il a acquis ses connaissances médicales. Il paraît pourtant avoir commencé cette étude étant encore en Chine et d'après des livres d'origine hindoue. Il a, en effet, des informations assez précises sur la médecine chinoise et, d'autre part, après avoir mentionné « la science médicale universellement pratiquée dans les cinq Indes, une des cinq sciences révélées par le dieu Indra », il parle d'« anciens traducteurs » qui l'avaient traduite en chinois. Leur œuvre, qu'il ne paraît pas estimer grandement, était bouddhique d'après le passage qu'il en cite et qui contient la mention d'Avalokiteçvara<sup>5</sup>. Elle n'a pas encore été identifiée, du moins M. Takakusu ne dit rien à ce sujet, et ce qu'I-tsing rapporte de l'original hindou est aussi trop vague pour donner prise à la moindre conjecture<sup>6</sup>. On

1. Voir surtout, pp. 24-26, 28, 93, 107, 109, 138.

2. Pp. 26 et 93.

3. Pp. 109-110.

4. P. 133. Jivaka, dont on raconte beaucoup de cures merveilleuses, a été le médecin du roi Bimbisāra et du Buddha.

5. P. 134.

6. La révélation de la médecine par Indra est l'objet d'un récit développé dans le premier chapitre de Caraka. Chez Suçruta, elle est impliquée plutôt qu'exprimée dans la formule d'adoration du début. Mais il est probable qu'I-tsing avait en vue ici non un seul ouvrage, mais un ensemble de traités distincts. Nous verrons tout à l'heure que telle devait être sa pensée quant à l'œuvre hindoue ; pour la version chinoise il semble l'indiquer assez clairement en parlant de « traducteurs » au pluriel.

ne voit [339] pas dans laquelle des deux langues était le « Çâstra de la thérapeutique » qu'il cite page 135 et qui n'est pas non plus identifié ; mais le « Sûtra sur la science de médecine » qu'il mentionne page 131, comme ayant été prêché par le Buddha lui-même, était probablement en sanscrit ; car Kâçyapa, l'auteur d'un commentaire sur le mémoire d'I-tsing, à qui M. Takakusu a été redevable de plus d'une utile information, affirme que ce sûtra n'a pas été traduit en Chinois<sup>1</sup>. On ne saurait douter, du reste, rien qu'à la précision qu'a parfois sa nomenclature, qu'I-tsing ait consulté dans l'Inde de véritables textes médicaux sanscrits, et il aurait pu certainement nous apprendre à ce sujet bien des choses, pour peu qu'il l'eût voulu. Mais nulle part sa méchante habitude de ne faire que des demi-confidences n'a été plus fâcheuse qu'ici.

Il énumère, en effet, les « huit sections » de la médecine : c'est exactement (sauf pour les sections 5 et 6, dont l'ordre est interverti) la liste demeurée officielle, qui se trouve au premier chapitre de Suçruta<sup>2</sup> et à laquelle, du reste, ni Suçruta lui-même, ni Caraka qui ne la mentionne pas, ni Vâgbhâta à qui elle a fourni le titre de son livre (*Ashṭāṅgaḥriḍaya*, « l'essence des huit sections ») n'ont conformé la disposition de leurs saṃhitâs. Immédiatement après cette énumération, I-tsing ajoute : « Ces huit sciences existaient autrefois en huit livres ; mais récemment un homme les a abrégés et réunis en un seul volume. Tous les médecins des cinq parties de l'Inde pratiquent suivant ce livre et tout médecin qui le possède bien a sa vie assurée par une paye officielle<sup>3</sup>. » Que n'a-t-il ajouté le nom de cet « homme » et le titre de cette « première » compilation de l'Âyurveda, alors « récente » ! S'agit-il de l'œuvre de Suçruta, ou de celle de Caraka, toutes deux impersonnelles dans leur état actuel et d'une antiquité fort suspecte ? S'agit-il de l'œuvre plus personnelle de Vâgbhâta, qui était bouddhiste et qui peut avoir été un contemporain plus âgé d'I-tsing ? Le renseignement vaut-il même pour l'Inde entière, et, par les « cinq parties de l'Inde », ne faut-il pas, comme souvent chez lui, entendre simplement l'Inde des communautés bouddhistes ? Ce sont là autant de questions que soulève sans les résoudre cette donnée qui, avec [340] quelques mots de

1. En tibétain aussi il y a un traité médical qui est attribué au Buddha ; il a été analysé par Csoma de Kőrös dans *Journ. As. Soc. Beng.*, IV, 1. — Le prêtre japonais Kâçyapa Ji-un a écrit son commentaire sur le mémoire d'I-tsing en 1758.

2. Vol. I, p. 2 de l'édition de Calcutta, 1835.

3. P. 128.

plus, aurait été capitale pour notre connaissance si mal assurée de l'histoire de la médecine hindoue et dont, pour le moment, il faut se contenter de prendre bonne note.

Nous pouvons du moins la rapprocher d'une autre de même nature, qui nous vient d'ailleurs et que, malheureusement, je suis obligé de laisser aussi à l'état de demi-information. Dans une publication récente<sup>1</sup>, M. le D<sup>r</sup> Palmyr Cordier, médecin des colonies, a le premier, si je ne me trompe, attiré l'attention sur un témoignage dont la source serait le commentaire de Suçruta par Dālāṇa. M. Cordier a bien voulu m'informer par lettre qu'il n'a pas réussi jusqu'ici à retrouver le passage dont il va être question dans le texte même de Dālāṇa : il l'a extrait d'une compilation récente d'un docteur hindou, M. Gupta, qui a reçu une éducation européenne<sup>2</sup>. Je n'ai pas ce livre à ma disposition et l'extrait qu'en a donné M. Cordier ne paraît pas tout à fait exact ; sous ces réserves, voici en traduction le passage de M. Gupta : « Au temps de ces luttes contre les bouddhistes, avant l'an mil de Jésus-Christ, le fameux alchimiste et champion des bouddhistes, le maître Nāgārjuna a fait une recension de l'œuvre de Suçruta ; il l'a, par ordre de matières, répartie entre les cinq *sthānas*, le *sūtrasthāna* et les autres (en lesquels elle est maintenant divisée), l'a commentée amplement et clairement et, après avoir disposé les matières qui restaient dans un supplément, l'*uttaratantra* (le sixième et dernier livre de notre Suçruta), il a établi ainsi une Saṃhitā toute nouvelle, qui est connue dans le monde comme la *Suçrutasaṃhitā*. » Je n'ajouterai pas un mot de commentaire à ce témoignage que nous n'avons que de seconde main et évidemment sous forme d'une paraphrase. Car il va de soi que l'indication chronologique ne vient pas de Dālāṇa ; elle semble indiquer que M. Gupta a songé à l'alchimiste Nāgārjuna qu'Albirouni fait vivre quelque cent ans avant sa propre époque<sup>3</sup>. Il faut espérer que M. Cordier, qui est maintenant en résidence à Chandernagor, trouvera l'occasion de compléter son intéressante découverte : dès maintenant, et sans coïncider parfaitement avec la donnée d'I-tsing, elle nous montre que

1. *Études sur la médecine hindoue. Nāgārjuna et l'Uttaratantra de la Suçruta-saṃhitā*. Antananarivo, Ny Printing Office, Imarivolānitra, 1896, p. 5.

2. *Vaidyakaśabdasindhu, or a Comprehensive Lexicon of Hindu medical terms... compiled by Kav. Umeçacandra Gupta Kaviratna*. Calcutta, 1894. Le passage se trouve p. vi de l'Introduction sanscrite.

3. *Indica*, trad. Sachau, 1, p. 189.

chez les brahmanes aussi s'était conservé le souvenir de grands remaniements subis par l'Âyurveda.

[511] Avant de prendre congé d'I-tsing et de son traducteur, je ne ferai plus qu'une observation. On a pu voir combien, dans ces chapitres de médecine surtout, I-tsing montre un esprit positif, sensé, docile à l'expérience et ennemi de toute exagération. On lui trouvera les mêmes qualités dans les deux chapitres (xxxviii et xxxix) où il traite du suicide religieux et de l'ascétisme extravagant. On sait que l'enseignement du Buddha les condamne l'un et l'autre ; toute une partie de la légende bouddhique en est pourtant la glorification indirecte, notamment les nombreux jâtakas où le Bodhisattva s'impose les plus rudes tortures ou pousse la charité jusqu'au suicide. Aussi les pratiques de la mort volontaire, des pénitences cruelles, des mutilations avaient-elles pénétré dans le Bouddhisme, surtout parmi les sectateurs exaltés du Mahâyâna, non seulement dans l'Inde, ce qui n'a rien d'étonnant, mais, paraît-il, aussi en Chine, ce qui surprend davantage. I-tsing combat tout cela avec une vraie éloquence, non seulement au nom des préceptes, mais aussi au nom du sens commun. Nous sommes tenus d'observer les règles, dit-il, qui n'ordonnent rien de semblable, et n'avons pas à nous régler sur la conduite des Bodhisattvas, qu'il n'est pas en notre pouvoir d'imiter. Notre maître défend d'infliger la souffrance et la mort même à une brute ; comment aurions-nous le droit de nous mutiler et de nous détruire nous-mêmes ? De pareils actes sont des crimes inexpiables tant de la part de ceux qui les commettent que de ceux qui les conseillent ou y assistent seulement comme témoins<sup>1</sup>. Il note que le suicide religieux est fréquent dans l'Inde<sup>2</sup>. Mais, dans un autre passage, où il condamne ceux qui « portent les images du Buddha sur le grand chemin afin d'obtenir de l'argent des passants et exposent ainsi les objets sacrés du culte aux souillures de la poussière et de la saleté », il ajoute : « D'autres se tordent les membres, se labourent le visage, se coupent les tendons, se déchirent la peau pour gagner leur vie par le déploiement de ces pratiques hypocrites. De pareilles coutumes n'existent pas dans l'Inde<sup>3</sup>. » Cette dernière assertion est-elle un effet de l'optimisme d'I-tsing, ou ces pratiques n'auraient-elles vraiment pas existé dans la patrie par excellence des Aghoris ?

1. Pp. 195-198.

2. P. 198.

3. Pp. 166-167.

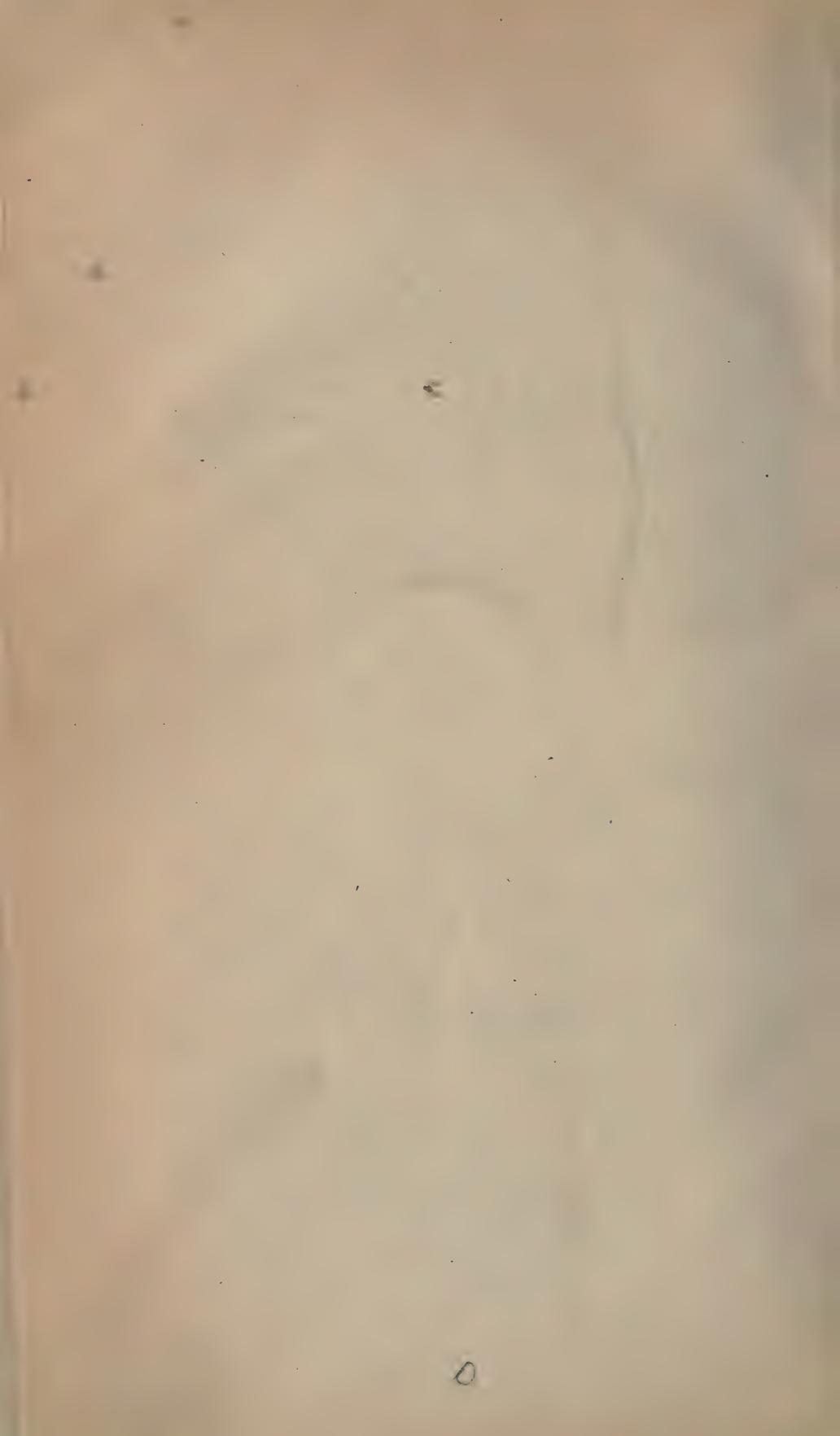
# TABLE DES MATIÈRES

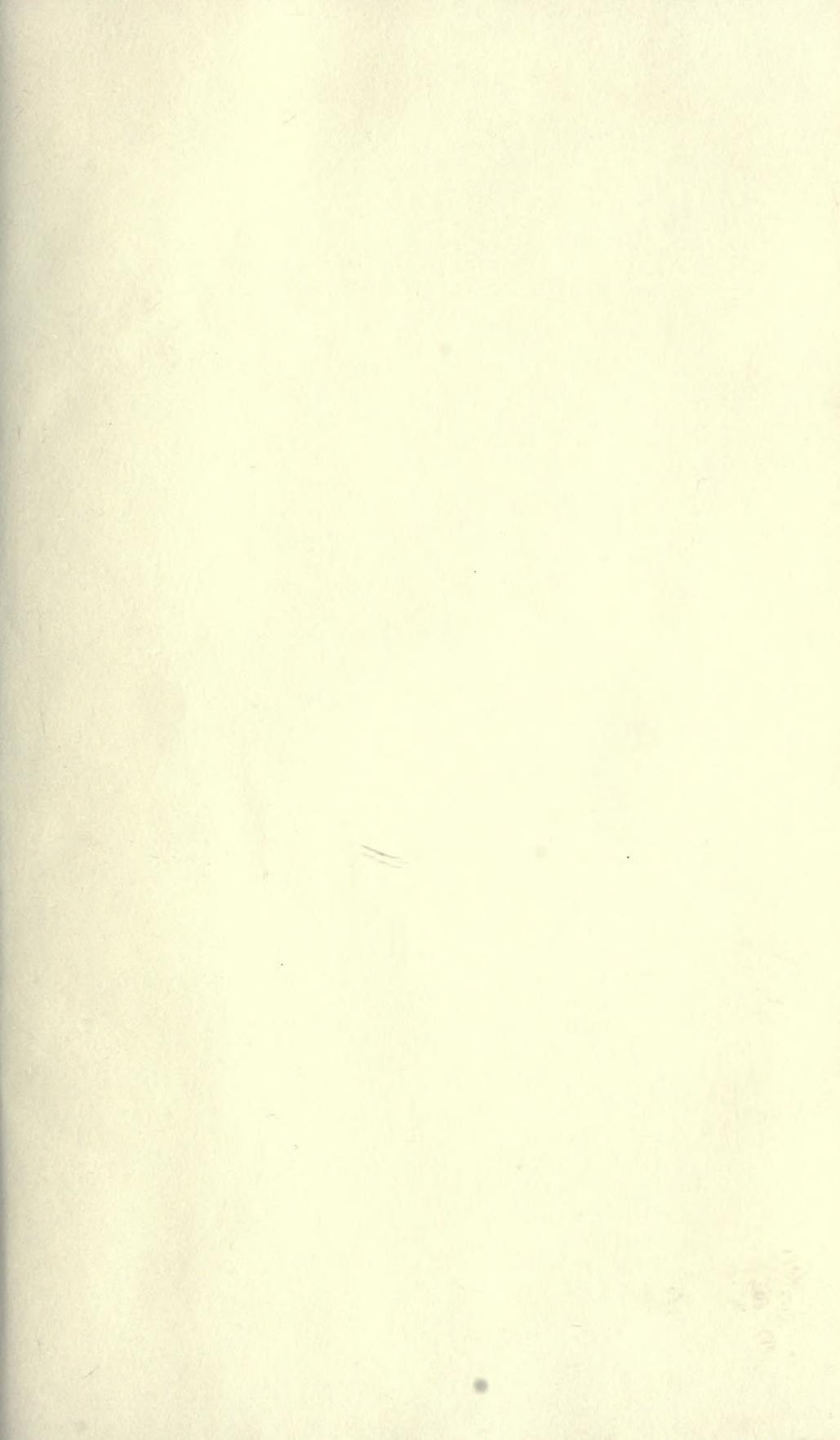
## DU QUATRIÈME VOLUME

---

### COMPTES RENDUS ET NOTICES

	Pages.
Année 1887 . . . . .	1
— 1888 . . . . .	43
— 1889 . . . . .	52
— 1890 . . . . .	81
— 1891 . . . . .	119
— 1892 . . . . .	124
— 1893 . . . . .	157
— 1894 . . . . .	168
— 1895 . . . . .	195
— 1896 . . . . .	234
— 1897 . . . . .	321
— 1898 . . . . .	405







PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

BL  
2001  
B37  
1914  
t.4

Barth, Auguste  
Oeuvres de Auguste Barth

