

L'ÉDITION CRITIQUE ET SES CRITIQUES : UNE RETROSPECTIVE DES ETUDES SUR LE *MAHĀBHĀRATA*

par VISHWA ADLURI

Les articles inclus dans ce volume ont tous été présentés à une commission spéciale bipartite sur l'Édition Critique du *Mahābhārata*. Le but de cette commission, formée environ cinquante ans après l'achèvement de l'Édition Critique du *Mahābhārata*, à l'occasion de la trente-neuvième *Annual South Asian Conference* à Madison, Wisconsin, qui se tenait entre le 14 et le 19 Octobre 2010, était de rassembler des avocats et des adversaires de cette édition pour évaluer son impact sur les études du *Mahābhārata*. Huit chercheurs d'Australie, des États Unis, du Royaume Uni, de l'Allemagne, du Canada et du Mexique se sont réunis pour discuter de l'avenir des études sur cette grande épopée. Bien que leurs auteurs aient eu l'opportunité depuis lors de revoir leur participation (et certains l'ont fait de façon substantielle), ces articles représentent néanmoins le résultat collectif de ces trois jours de discussions intensives et immensément fructueuses sur le *Mahābhārata*.

Premiers débuts

L'épopée sanskrite, le *Mahābhārata*, est un projet littéraire et philosophique complexe. Elle est structurée en dix-huit « livres majeurs » ou *parvan*, divisés en de

nombreux « livres mineurs » ou *upaparvan*. Elle traite du récit de la création. Elle commence par une cosmogonie et une théogonie et continue, à travers la naissance des premiers humains jusqu'à leur final aboutissement dans une bataille épique. Cette bataille cependant n'est pas seulement un conflit humain. Grâce à elle, les dieux triomphent sur les anti-dieux et un âge (appelé *dvāpara yuga*) y trouve sa fin. Tout au long, l'épopée contient de profondes méditations sur la nature de l'action des hommes et son rapport avec le destin, et sur les buts de l'existence humaine¹. Sa préoccupation essentielle est le problème de l'être dans le temps (being in time), mais cette question ne se limite pas à une perspective étroitement subjective. De fait, la question de l'être dans le temps est posée avec l'éternité en arrière plan, désignée ontologiquement sous le nom de *brahman*, et théologiquement sous celui de Kṛṣṇa Vāsudeva. Si l'on voulait résumer l'épopée en peu de mots, la déclaration de G.W. Hegel dans *Science of Logic*, disant qu'il voulait « exposer Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini² » donne quelque indication sur le but littéraire de l'épopée.

Malheureusement, les études modernes de l'épopée ont longtemps été freinées par des préjugés historicisants. Les premiers orientalistes étaient excités par ce qu'ils considéraient comme le plus ancien récit historique du sous-continent. Au moins ici, on trouvait un texte qui semblait donner des aperçus de l'ancienne culture indienne, avec des nobles rois, des belles princesses, des somptueux palais et, bien sûr, des grandes batailles³. Comme le matériel historique sur l'Inde ancienne était rare et lointain, ce texte apparut comme un véritable don divin. De fait, C. Lassen déclarait en 1837 que l'histoire de l'Inde n'était « à construire qu'avec l'aide du *Mahābhārata* », particulièrement avec ces « fragments d'histoire ancienne » toujours

¹ Pour un excellent aperçu sur certaines de ces questions, voir Julian Woods, *Destiny and Human Initiative in the Mahābhārata* (Albany, NY: SUNY Press, 2001).

² Georg Willhem Friedrich Hegel, *Science of Logic*, trad. J. N. Findlay (London: Routledge, 1976).

³ Pour une bonne introduction à l'approche traditionnelle du *Mahābhārata*, voir Hermann Oldenberg, *Das Mahābhārata: Sein Inhalt, Seine Entstehung, Seine Form* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1922); H. Oldenberg écrit que le *Mahābhārata* présente « une masse écrasante d'images qui se bousculent les unes les autres, de pluies de flèches dans des batailles sans fin, des cris incessants de héros qui méprisent la mort, d'idéaux humains exagérément pieux, de femmes suprêmement belles, d'ascètes colériques ... » *Ibid*

conservés sous sa «poésie»⁴. Dans leur impatience d'apprendre finalement quelque chose sur le passé de l'Inde, les premiers orientalistes s'arrêtèrent à peine pour considérer la revendication de l'épopée à être littérature⁵. Les chercheurs du XIX^{ème} siècle, non seulement laissèrent de côté les passages explicites qui se trouvent dans l'épopée et qui affirment qu'elle est une œuvre poétique, l'entière pensée (*matam kṛtsnam*, I, 1, 23 ; I, 55, 2 ; I, 56, 12) du sage Vyāsa, mais ils rejetèrent aussi la façon traditionnelle dont ce texte est perçu par les indiens comme n'étant ni du genre eulogique ni dogmatique sur le plan religieux⁶.

À dire vrai, les premiers orientalistes ont reconnu que l'épopée contenait bien d'autres éléments – mythiques, philosophiques, didactiques, etc – mais ils les

⁴ Christian Lassen, "Beiträge zur Kunde des Indischen Alterthum aus dem Mahābhārata," in *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, vol. 1 (1837): p. 85.

⁵ Cf. H. Oldenberg, *Das Mahābhārata*, p. 16. "The son of a brahmanic familyhead, of Parāśara, who himself is a 'Brahmarṣi' (Brahmin wise-man), Vyāsa is the one, whom the epic describes as its author, and the universal belief in India accepts of him that he completed the monstrous work.

(ungeheure Werk) in three years".

⁶ Les commentaires d'H. Oldenberg's dans une adresse à un congrès allemand de philologues en 1906 sont typiques. Comparant le travail des chercheurs contemporains du XIX^{ème} siècle à la tradition, il écrit : « Notre exégèse doit-elle montrer du respect pour ce savoir indien (Inderwissen), ou doit-elle marquer sa propre trace à son propre risque ? Quiconque est proche de ma discipline sait combien clairement ces deux opinions sont liées ... Pour moi, seul paraît correct d'examiner le texte, de façon la plus pointue dont nous sommes capables, avec les méthodes de la philologie classique, sans croire littéralement au texte traditionnel : nous apprenons alors, j'en suis certain, à reconnaître que la transmission exemplaire n'est pas infaillible, et à l'améliorer en certains passages ». H. Oldenberg, *Kleine Schriften*, part 2, ed. Klaus L. Janert (Wiesbaden: Fritz Steiner Verlag, 1967), p. 1520. Ce préjugé continue malheureusement à prospérer même dans les études contemporaines, comme on le voit dans cette déclaration de von Stietencron : « La pensée analytique des interprètes occidentaux, habitués aux méthodes historico-philologiques, est en opposition avec celle des commentateurs indiens traditionnels, qui non seulement harmonisent et minimisent librement toutes les ruptures du texte (à savoir *Bhagavad Gītā*), mais surtout cherchent à lire leurs propres concepts philosophico-théologiques à partir de certains passages du texte pour affirmer l'autorité divine de Kṛṣṇa sur eux ». Angelika Malinar, *Rājavidyā: Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1996), p1.

tenaient pour des additions tardives au noyau historique. « Le *Mahābhārata*, écrit H. Oldenberg, a commencé son existence comme un simple récit épique. Il devint au cours des siècles le plus monstrueux des chaos (ungeheuerliches Chaos) : à côté du récit principal, il y a de vraies forêts vierges de récits plus courts, et à côté de cela, d'interminables et innombrables leçons sur des matières théologiques et philosophiques, sur les sciences de la nature, les lois, la politique, la sagesse terrestre et des conseils pratiques »⁷. Ces premiers chercheurs ne voulaient pas concéder que l'épopée puisse être de la littérature, et ils étaient donc convaincus que chaque mot se référant à des événements, des personnes ou des conditions sociales, devait être pris à la lettre. Même si des périodes postérieures avaient projeté dans le texte leurs valeurs éthiques et religieuses, il n'y avait pas moins un noyau de vérité journalistique dans la relation des événements. Le *Mahābhārata* ne pouvait pas être comparé aux grandes histoires des civilisations égyptiennes ou babyloniennes⁸, mais il n'y avait aucun doute pour que les premières « couches » du texte fassent référence à une réalité historique⁹. Les chercheurs ont seulement à séparer les éléments mythiques du texte pour arriver rapidement à des conditions semblables à celles de l'Allemagne ou de la Grèce ancienne¹⁰.

⁷ H. Oldenberg , *Das Mahābhārata*, p. 1.

⁸ Cf. H. Oldenberg , *Das Mahābhārata*, p. 11. « Des documents monumentaux tels que les chroniques des anciens rois que l'on trouve en Égypte ou à Babylone, n'existent pas, bien sûr, dans l'Inde des Kurus et des Pāṇḍus, et n'y existent toujours pas bien des siècles plus tard. Une historiographie au sens scientifique, combien on en était loin ! De toutes façons, à quoi aurait-elle servi à cette époque ? »

⁹ Cf. H. Oldenberg , *Das Mahābhārata*, p. 6. On voit que tous ces événements humains, bien que représentés de façon mythique, sont néanmoins, en dernière analyse, presque certainement historiques. Les héros du Mahābhārata y sont parents d'Achille ou d'Agamemnon dans l'épopée grecque, et non pas des êtres primordiaux et super-humains, comme Gilgamesh et Eabani des babyloniens ».

¹⁰ Un des exemples les plus bizarres d'une telle tentative d'assimiler l'épopée indienne aux *Nibelungenlied* allemands est ce qu'entreprit Becker en 1888 ; il identifia Dhṛtarāṣṭra avec Armenrich, Bhīṣma avec Rüdiger, Karṇa avec Siegfried, Arjuna avec Iring, and Kṛṣṇa Keśava and Kṛṣṇā Draupadī avec Kriemhilde. Cet œuvre de Becker semble avoir été inspiré par l'ouvrage d'Adolf Holtzmann, *Das Nibelungenlied in der ältesten Gestalt* (1857 Stuttgart: Verlag der Metzler'schen Buchhandlung), dans lequel Holtzmann présente pour la première fois sa thèse selon laquelle les trois "races épiques" n'étaient à l'origine qu'une seule race. Bien qu'elle ait

De façon déterminante, cet ensemble de préjugés détermina aussi l'approche basique du *Mahābhārata*. Alors que ce texte est, comme il le confesse lui-même, une méditation sur la nature de l'être¹¹ dans le temps, les chercheurs étaient plutôt inclinés à insister sur la signification historique de l'épopée. Les recherches de C. Lassen sur l'histoire ancienne de l'Inde trouvent leur point culminant, quand il trace les grandes lignes d'une approche fondamentale de l'œuvre, lignes qui allaient être déterminantes pendant plus de deux siècles d'études. « Le *Mahābhārata*, déclare-t-il, est une collection d'anciens poèmes épiques qui furent intentionnellement ajoutés au poème de la bataille des Pāṇḍavas, et non pas une unique grande légende héroïque qui, au cours de transmissions orales, a inconsciemment absorbé d'autres légendes. Ce n'est pas un recueil de poèmes historiques au sens vrai du terme ; la partie historique de ces récits a été conservée pour ainsi dire, sans que les compilateurs en soient conscients ». À partir de là, la tâche des recherches critiques s'identifie essentiellement à l'excavation de ce « contenu historique des récits », qui a été, pour ainsi dire, conservé dans le texte, sans que ses lecteurs ou ses scribes indiens en soient conscients, et les études critiques sur le *Mahābhārata* lui-même se

été négligée par les chercheurs, l'œuvre d'Holzmann est cruciale pour la compréhension du contexte historique des premières études sur le *Mahābhārata*.

¹¹ L'épopée établit dès le départ une différence essentielle entre le temps (*kāla*) et l'éternité (*brahman*). Dhṛtarāṣṭra, dont les cent fils ont été tués pendant la guerre, exprime son angoisse devant le destin et le temps. Ses lamentations provoquent de la part de Saṃjaya, son conducteur de char (*sūta*), une réplique qui donne à réfléchir : « Tout cela prend racine dans le Temps, être ou ne pas être, être heureux ou ne pas être heureux. Le Temps fait mûrir les créatures, le Temps les fait pourrir. Et de nouveau le Temps remplace le Temps qui a consumé les êtres. Le Temps se contracte et se dilate de nouveau. Le Temps marche dans toutes les créatures, invisible, impérial. Quels que soient les êtres qui existaient dans le passé, ils existeront dans le futur, tous ceux qui agissent maintenant, ce sont tous des créatures du Temps – sache-le et ne perd pas la tête ». (1. 1. 187-190). La description de l'ouvrage du Temps (*kālah*) par Saṃjaya est suivie d'une eulogie de Kṛṣṇa Vāsudeva, qui représente l'être absolu ou *brahman*: « Dans ce livre, Kṛṣṇa Dvaipāyana a proféré une sainte Upaniṣad ... Et Kṛṣṇa Vāsudeva est glorifié ici, le moi éternel, le Seigneur béni – car Il est la vérité et le droit, et la pureté et la sainteté. Il est le *Brahman* éternel – le Garant suprême, la Lumière éternelle de ceux dont les sages racontent les exploits. Il est la continuité et l'activité. Il est la naissance, la mort et la renaissance » (1. 1. 191, 193-195). La distinction entre l'œuvre du Temps, ou devenir et l'être est un point central de l'épopée, qui déroule une méditation universelle sur la condition humaine, présentée comme une lamentation devant l'horreur du devenir.

ramenaient à la question de savoir où, quand, et comment les différentes sectes (brahmaniques, kṛṣṇaites, vaiṣava, śaiva, etc) se sont «interpolées» elles-mêmes dans l'épopée¹².

Un tournant critique

En plus de la perspective d'une compréhension critique de l'histoire indienne, de nombreux chercheurs étaient également motivés par la perspective d'aider les indiens à apprécier leur propre histoire. Depuis G.W. Hegel, les orientalistes ont considéré que les indiens n'avaient aucun sens de l'histoire. Pour ces auteurs, la réception du *Mahābhārata* comme un texte théologique confirmait les soupçons de G.W. Hegel. L'absence de conscience historique en Inde, raisonnaient-ils, était une conséquence directe d'un excès spirituel. En effet, cette absence de conscience historique pouvait être directement attribué au besoin de la caste des prêtres de contrôler et d'imposer leur religion à leurs naïfs disciples. Comme l'écrivait Th. Goldstücker en 1879 : « Quand, en suivant sa prêtrise et par ignorance, un peuple s'est perdu au point de considérer des écrits tels que celui-ci comme divinement inspiré, il n'y a qu'une conclusion à tirer : il est arrivé au tournant de sa destinée. L'hindouisme en est là ... ». Mais tout n'était pas perdu. « La cause de cette décadence graduelle de l'hindouisme, raisonnait Th. Goldstücker, n'était pas différente de celle à laquelle sont sujettes les autres religions, quand elles sont autorisées à croître dans l'obscurité ». ... « En Europe, la dégradation religieuse se vérifia quand l'art de l'imprimerie permit à la lumière de la connaissance publique de pénétrer dans le livre d'où les nations tirent leur foi ». Ainsi, « aucun autre moyen n'aurait pu imposer en Inde de contrôler sa véracité, sinon l'admission des masses à ce livre originel qui est toujours sur leurs lèvres mais qui est maintenant le monopole d'une fraction infinitésimale de la caste brahmanique capable d'en comprendre le sens ».

La recherche critique et historique dans les textes indiens a traîné avec elle, depuis le début, un impératif éthique. Sa tâche était non seulement de permettre une *Klärung*, ou clarification, des textes indiens, mais aussi une *Aufklärung*, ou

¹² Tous les indianistes, bien sûr, ne suivent pas cette approche. Des chercheurs comme Biardeau, Shulman, Alf Hiltebeitel et d'autres en rejettent les principales prémisses.

éclaircissement, de la mentalité indienne¹³. Dans les mots de Th. Goldstücker : « Si ces hindous intelligents dont nous parlons avaient la volonté et l'énergie d'ouvrir ce livre, et la littérature qui l'accompagne, au peuple en général, sans s'occuper des entraves imposées sur les castes par les politiciens des âges passés, ils seraient sûrs d'obtenir une vitalité nouvelle dans leur vie décadente ». En effet, si puissante était cette nouvelle idéologie et si grandes les attentes qu'elle suscitait, associées avec la méthode historico-critique, que Th. Goldstücker en considérait les résultats comme prévisibles. Comme en Europe, les indiens utilisèrent finalement les idées mises à leur disposition pour faire ce que leurs ancêtres avaient essayé de faire sans y parvenir, à savoir briser les chaînes artificielles qui avaient déjà de leur temps mis en esclavage la société indienne¹⁴.

Aussi tentante que puisse être l'idée d'être à l'avant-garde d'un éclaircissement oriental, les chercheurs avaient aussi des raisons plus immédiates de s'intéresser à l'épopée sanskrite. La réalisation au XVIIIème siècle que l'allemand, le

¹³ La déclaration de Weber, dans une lettre écrite en 1855 à Karl Otto von Raumer, le ministre prussien de la culture (*Kultusminister*), fournit la meilleure preuve de cette motivation sous-jacente. Il écrit : « Dans les quinze dernières années, l'étude de l'Inde antique, avec la mise à disposition de ses plus vieux textes sacrés, les Vedas, a considérablement gagné en signification à la fois pratique et académique, de façon inimaginable et constante. La signification pratique a touché l'Angleterre en particulier et a été reconnue à la fois ici et en Inde, par les missions chrétiennes tout aussi bien. Le poids entier de la structure culturelle de l'Inde contemporaine semble reposer sur les Vedas. Dès qu'ils seront débarrassés de la mystérieuse obscurité qui les enveloppait jusqu'à maintenant (*sobald nun diese nicht mehr in ihr bisheriges mysteriöses Dunkel gehüllt sind*) et rendus accessibles à tous, tout les mensonges seront automatiquement révélés et cela mettra fin, avec le temps, au triste état de décadence religieuse (*dem traurigen Zustande der religiöser Versumpfung*) de l'Inde. L'analyse critique et la publication des textes védiques jouera, parmi les indiens, un rôle semblable à la traduction de la Bible par Luther » (A. Weber, *Letter to Karl Otto von Raumer, 12. 10. 1855* (Humboldt University Archives, P. F. 1433); traduite et citée in Indra Sengupta, "State, University, and Indology: The Politics of the Chair of Indology at German Universities in the Nineteenth Century", in *Sanskrit and 'Orientalism': Indology and Comparative Linguistics in Germany, 1750-1958*, ed. Douglat T. McGetchin, Peter K. J. Park, Damodar SarDesai (Delhi: Manohar, 2004), pp. 278-279.

¹⁴ Theodore Goldstücker, *Literary Remains of the Late Professor Goldstücker*, vol. 2 (London: W. H. Allen, 1879), pp. 77-78.

grec et le sanskrit formaient un même groupe linguistique fut un événement considérable pour la compréhension par l'Europe de ce qu'elle était. L'étude des langages indo-européens (ou indo-germaniques, comme ils étaient appelés en Allemagne) se développa rapidement dans les universités. En Allemagne spécialement, la recherche sur ses origines indo-germaniques devint un centre majeur des activités académiques¹⁵. Les théories sur les parentés linguistiques donnèrent rapidement naissance à des spéculations concernant la constitution raciale et physique des races «indo-germaniques» ou, comme on les appela bientôt, «aryennes». Bien que le terme aryen ait été introduit en 1763 comme catégorie linguistique par le chercheur français A.H. Anquetil du Perron, il en vint progressivement à désigner une race particulière (*Volk* ou *Rasse*). En 1776, le chercheur allemand J.F. Kleuker utilisa le terme «Arier» pour la première fois dans sa traduction de l'œuvre d'A.H. Anquetil du Perron. Vers le milieu du XIX^{ème} siècle cependant, on note l'existence d'un discours bien établi sur les «aryens», contenant des spéculations sur leurs caractéristiques physiognomiques, leur profil racial et génétique et leur supériorité spirituelle sur les races non-aryennes et sémitiques¹⁶.

Vu l'obsession allemande d'établir pour eux-mêmes des origines aryennes, il n'est pas surprenant que les chercheurs allemands aient été vivement intéressés dans ce que le *Mahābhārata* pouvait dire sur la race aryenne. En 1837 déjà, C. Lassen écrivait : Je laisserai ici de côté une discussion des noms *Pāndu* et *Krisna*, *blanc* et

¹⁵ Je ne peux pas entrer ici dans une discussion sur les raisons qui rendirent spécialement importantes les études indo-germaniques ; Sheldon Pollock en fournit un excellent aperçu dans son “Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj,” in *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, ed. Carol A. Breckenridge and Peter van der Veer (Philadelphia:University of Pennsylvania Press, 1993), pp. 76–133. Voir aussi mon récent article : “The Gods of Language in the World of Men: German Sanskritists, Sheldon

Pollock, et le ‘Postorientalist’ Debate,” article présenté à la conférence sur les *Cosmopolitan and Vernacular Languages: A Global Conversation*, Ann Arbor, MI, 19th Avril, 2011. Je remercie Pollock pour ses commentaires sur mon travail et pour ses encouragements, et le Department of Classical Studies pour son généreux appui et pour son invitation. .

¹⁶ Pour une discussion sur les origines et le développement de ce discours, voir Rolf Peter Sieferle, “Indien und die Arier in der Rassen Theorie,” *Zeitschrift für Kulturaustausch*, numéro spécial intitulé *Utopie—Projektion—Gegenbild: Indien in Deutschland*, 37 Jg. 1987/ 3Vj (1987): pp. 444-467.

noir, et me contenterai de suggérer qu'ils se réfèrent aux deux races qui s'étaient combattues à la préhistoire indienne, les indigènes originels noirs (einheimische schwarze) et les intrus à la peau claire (hellfarbige) parlant sanskrit et venant du nord, dont les descendants les plus occidentaux (c'à.-d. les colons européens) mènent encore maintenant un combat similaire avec une même suprématie sur les races rouges d'Amérique¹⁷. Dans un texte de 1867, C. Lassen distingue encore les aryens blancs (weisse Arier) des aborigènes noirs (schwarzen Urbewohner) en y ajoutant maintenant la théorie que, tandis que les premiers envahisseurs pénétraient plus loin dans l'Inde, leur peau devenait progressivement plus noire (dunkelfarbiger) par suite de l'influence du climat¹⁸. H. Oldenberg suit également une approche similaire quand il écrit que le *Mahābhārata* constitue « le lien puissant entre l'Inde ancienne et la nouvelle, l'Inde des aryens et celle des hindous ». Il déclare plus loin : « L'épopée est née dans l'Inde du nord qui est à considérer, surtout pour son antiquité, comme le berceau de la culture aryenne¹⁹ ».

Quand il s'est agi de décrire ces aryens présumés, les chercheurs allemands ont été unanimes à leur attribuer des tendances guerrières. Comme l'indianiste allemand A. Holtzmann déclarait en 1891 :

Il nous faut tout d'abord souligner ce qui constitue l'âme véritable des portions anciennes de l'épopée ; une vision du monde totalement belliqueuse (*kriegerische Weltanschauung*) ... Au lieu de la vision élégiaque, de la résignation, du fait d'être fatigué de la vie, que l'on trouve dans la littérature indienne postérieure, l'air âcre de l'ancien nord germanique souffle ici contre nous. Si nous arrivions un jour à déterminer la phase culturelle la plus ancienne de la race indienne accessible aux recherches, et à dissoudre, quasi comme par un processus chimique, toutes les influences du brahmanisme qu'elle a déjà lentement développé ... nous trouvions devant nous des conditions à peine différentes de celles que décrivait Tacite, comme appartenant uniquement aux anciens germains. Mais, même sous sa forme contemporaine dégradée, le *Mahābhārata* nous fournit le meilleur commentaire sur la Germanie ! Nous y trouvons la passion du jeu des germains, comment ils misaient biens et propriétés, femme et enfant, et finalement jusqu'à eux-mêmes²⁰ . . .

¹⁷ Christian Lassen, "Beiträge zur Kunde des Indischen Alterthum aus dem *Mahābhārata*," *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, vol. 1 (1837): p. 75

¹⁸ Christian. Lassen, *Indische Alterthumskunde* (Leipzig: ed. von L. A. Kittler, 1867), p. 791.

¹⁹ H. Oldenberg, *Das Mahābhārata*, 1-2.

²⁰ Adolf Holtzmann, Jr. *Das Mahābhārata und seine Theile* (Kiel: C. F. Haessler, 1891), pp. 45-46; cf. aussi *ibid.*, p. 49 pour sa déclaration que « les antiquités indiennes et germaniques se complètent mutuellement, car les deux races tiennent le devoir de vengeance (Blutrache) pour sacré ».

Encore plus problématique cependant que ces images idéalisées du guerrier aryen ou germanique était l'idée qu'une recherche couronnée de succès dépendait d'une certaine manière de l'affinité raciale entre le chercheur et l'objet de son étude. Là encore, les chercheurs allemands prirent les devants. Très souvent, leurs polémiques n'étaient pas dirigées contre des chercheurs indiens, mais contre des chercheurs anglais ou continentaux qu'ils considéraient comme des rivaux.

H. Oldenberg, par exemple, soutenait que les chercheurs allemands possédaient un avantage inhérent sur leurs homologues anglais. Bien qu'il n'ignorât pas les avantages matériels des indianistes anglais²¹, H. Oldenberg pensait néanmoins que ces avantages pouvaient à peine se comparer à ceux des indianistes allemands. « Si nous ne pouvons pas nous sentir sûrs d'avoir une impression immédiate du présent indien, écrit-il, nous voyons néanmoins le passé indien éloigné avec plus de certitude, c'est-à-dire dans la période qui est la plus importante pour nous – nous qui n'avons pas à participer à l'administration de l'Inde, mais qui cherchons à interpréter les documents de la tradition indienne concernant l'histoire humaine. Nous connaissons les hindous moins bien que nos collègues anglais qui vivent dans leur pays et respirent leur air. Mais je soutiens qu'il nous est donné de connaître les aryens de l'Inde ancienne mieux qu'eux²². En effet, pour H. Oldenberg, l'avance allemande en indianisme était, en fin de compte, due à la consanguinité raciale avec les aryens, comme il le déclarait explicitement dans un texte de 1886. Il notait alors « Dans ces ateliers (les universités allemandes) se trouvent toujours, informes, un bloc ou deux de pierre non taillée, peut-être cherchant à éviter pour toujours la main qui leur donnera forme, mais quelques formes se sont néanmoins révélées sous un ciseau énergique et, de leur aspect, le passé lointain, l'existence en allée de cet étrange race (Volkes) cherche en nous sa parenté avec notre race et quels chemins l'ont fait diverger, à la fois intérieurement et extérieurement, si loin des nôtres »²³.

²¹ Cf. H. Oldenberg, « Indische und klassische Philologie, » p. 1518. « Maintenant les autres : nous les philologues, en particulier les philologues allemands. La plupart d'entre nous n'ont jamais vu l'Inde ; pour des raisons évidentes, nous ne pouvons pas venir si facilement à Bénarès qu'on viendrait à Rome ou à Athènes. Ainsi, nous sommes tous exposés au danger que quelque chose de l'ultime vitalité de la vie soit absente des images qui nous apparaissent, que ce que nous prenons pour des traces de nuages dans le ciel indien ne soit finalement que les fumées de nos propres cabinets d'études ».

²² H. Oldenberg, « Indische und klassische Philologie, » p. 1518

²³ H. Oldenberg, « Über Sanskritforschung, » in *Aus Indien und Iran: Gesammelte Aufsätze* (Berlin: Hertz, 1899), p. 386. Les chercheurs n'étaient, bien sûr, pas ignorant

Une question d'introductions

Alors que les remarques précédentes peuvent apparaître comme «purement historiques», il y a bien plus en jeu ici. On peut se réfugier dans l'illusion que pas un chercheur sérieux d'aujourd'hui ne monterait sur les barricades pour défendre les études sur l'épopée des XVIII et XIXème siècles. Mais agir ainsi, c'est trahir la méthode philologique dans ce qu'elle a de fondamental : c'est dire que la vérité d'une chose n'est *pas* dans son histoire. Si la vérité de la philologie n'est pas dans son histoire, alors la philologie, qui repose sur l'histoire, est coupable d'une sérieuse contradiction. En abandonnant son engagement dans l'histoire, la méthode historico-textuelle devient une autre forme de culte : imperméable à l'autocritique, imperméable à l'histoire, plaçant sa méthode au dessus de sa propre histoire et revendiquant une véracité objective se situant au delà de l'histoire et au delà de la mise en situation herméneutique du chercheur. En attendant, les praticiens de cette

des problèmes que soulevaient ces approches. Des revendications de consanguinité raciale peuvent difficilement fournir des bases crédibles pour une étude scientifique de l'épopée, sans parler de la prétention de A. Holtzmann Jr. d'être capable de discerner «l'âcre relent guerrier de l'ancien nord germanique» dans l'épopée. Dans l'absence d'un texte unique et définitif du *Mahābhārata*, les chercheurs pouvaient avancer toute forme de l'épopée qu'il leur plaisait. Comme les manuscrits en circulation étaient relativement tardifs, il n'y avait aucun moyen de d'infirmer les prétentions d'avoir découvert l'*Ur-Bhārata*. A. Holtzmann, Jr., par exemple, avançait au moins trois versions de l'épopée : une «épopée Kuru», dans laquelle les héros sont les Kauravas plutôt que les Pāṇḍavas, une «composition poétique bouddhiste», composée à la cour de l'empereur Aśoka, présentant Duryodhana comme un grand roi bouddhiste, ou peut-être même comme le Bouddha lui-même, et une «rédaction brahmanique», présent Yudhiṣṭhira comme le roi idéal. H. Oldenberg suivit également A. Holtzmann dans ce jeu consistant à identifier plus d'épopées originales ; pour lui, l'épopée était à l'origine une composition orale de bardes avant de subir des rédactions postérieures. Ainsi, H. Oldenberg croyait pouvoir distinguer une ancienne épopée «mélange de prose et de poésie» de l'épopée «poétique» (cf. H. Oldenberg, *Das Mahābhārata*, p. 22). Typiquement, il imputait au brahmanisme les monstrueuses transformations du poème narratif en un grand poème didactique ou même en un amas de poèmes didactiques (*ibid.*, p. 18). En l'absence de consensus sur la forme de l'épopée, il n'y avait aucun moyen de réfuter de telles déclarations, d'autant plus que la logique qui les sous-tendait tournait le plus souvent en rond : leur auteur respectif exposait sa thèse préférée et ensuite continuait en supprimant tout ce qui correspondait pas à sa thèse comme «tardif».

méthode revendiquent pour elle des privilèges normatifs, constitutifs et hégémoniques. Opérant sous des critères hypothétiques, les approches de l'épopée reposant sur l'historique des textes semblent se placer d'elles-mêmes au dessus des principes de base de la philologie, sans entraîner l'adhésion²⁴ : la vérité d'une chose est dans son histoire. Et, de peur que quelqu'un mette en question cette méthode, ou son application correcte, il y a toujours le langage de la science (*Wissenschaft*) ou de la scientificité (*Wissenschaftlichkeit*) qui est utilisé comme un puissant outil rhétorique. Mais même si certains sont prêts à admettre que cette approche n'était que tâtonnement

²⁴ Le résumé de Staal sur les chercheurs allemands de la *Gītā* fournit un bon aperçu des problèmes que soulève cette approche. Il écrit : « L'occupation normale des philologues est l'analyse des textes, et le travail le plus spectaculaire qu'un philologue puisse fournir est de mettre un texte en morceaux et de montrer que ces morceaux proviennent d'autres textes qui, si on ne les trouve pas, doivent être considérés comme perdus. Dans le domaine de la philologie sanskrite, la proie la plus facile pour de telles chasses est la *Bhagavad Gītā*, et la couronne de ce jeu de dissection des philologistes a été posée par un phénoménologue des religions bien connu sur lequel je reviendrai plus tard. Le problème initial que la *Gītā* présente à l'esprit monothéiste occidental est qu'elle juxtapose des éléments dits théistes et des éléments dits panthéistes. La première hypothèse offerte par les philologues est qu'elle a été à l'origine un texte panthéiste, auquel ont été ajoutés des passages théistes. Le chercheur allemand Richard Garbe renversa cette hypothèse : selon lui, la *Gītā* originelle était théiste, et les passages panthéistes ont été ajoutés sous l'influence du Vedānta. Garbe fut suivi par de nombreux chercheurs, notamment par l'auteur de la plus autorisée histoire de la littérature sanskrite, Moritz Winternitz. Mais quand commence des analyses de ce type, il est difficile de les arrêter. Des chercheurs à l'esprit plus ingénieux suggérèrent que la *Gītā* se terminait à la strophe 38 du chapitre II, auquel d'abord les chapitres III-XII et plus tard les chapitres XIII-XVIII furent ajoutés. En effet, la *Gītā* est complète si on la remonte jusqu'à II, 39, où apparaît le mot *sāṃkhya*, car ce terme signifie « nombre, énumération », mais peut aussi désigner un système philosophique. Le fameux phénoménologue des religions allemand, Rudolf Otto, fit honte à tous les efforts précédents en offrant une démonstration que la *Bhagavad Gītā* était dérivée d'une *Ur-Gītā* originale, à laquelle du matériel provenant de onze différents traités a été ajouté ». Mais même les philologues ne peuvent pas être tous menés en bateau. Le sanskritiste français Émile Senart nota simplement dans son introduction à sa traduction de la *Gītā* : « On a fait des efforts pour distinguer des morceaux provenant de différentes origines ; efforts qui sont éphémères autant qu'arbitraires », Frits Staal, *Exploring Mysticism* (Berkeley, CA: University of California Press, 1975), p. 86.

dans l'obscurité avec A. Holtzmann et C. Lassen et qu'elle est depuis lors devenue plus « scientifique », reste que les hypothèses de ces anciens chercheurs continuent de contaminer les études contemporaines. Je suis d'accord que la méthode historico-textuelle est une méthode utile et sophistiquée, et peut donner des résultats utiles ? Mais, dans le cas de cette épopée, les préjugés des anciens chercheurs n'ont pas été suffisamment examinés, ni corrigés.

Ainsi, on trouve dans les études sur le Mahābhārata de la thèse de C. Lassen en 1837 une acceptation naïve que l'épopée « était d'abord destinée à la caste des guerriers »²⁵, et aussi l'affirmation que : « On ne peut pas douter de ce qu'est le vrai *Bhārata* ; c'est la rupture entre les deux anciennes lignées royales ; tout se ramène à ce point central »²⁶. Aujourd'hui encore, la plupart des introductions au *Mahābhārata* commencent avec des assertions similaires. J. A. B. van Buitenen, dont la traduction de l'édition critique est peut-être l'édition anglaise la plus largement utilisée aujourd'hui, commence comme suit son introduction au *Mahābhārata* :

L'histoire centrale du *Mahābhārata* concerne la légitimité de la succession du royaume de Kurukṣetra en Inde du nord. Ce royaume était le domaine ancestral d'un clan, connu sous plusieurs noms, le plus commun étant celui de Bhārata²⁷.

Étant donné ce préjugé, il n'est pas surprenant que la plupart des interprétations tendent à privilégier le récit de la guerre soi-disant centrale et à mettre de côté les aspects philosophiques et éthiques du texte. J. A. B. van Buitenen, par exemple, distingue « l'histoire centrale », « les lisières floues », « le second cercle » et « le troisième cercle » pour rendre compte de l'épopée sous sa forme actuelle²⁸. Une telle approche, bien entendu, nous demande d'assumer que les auteurs de l'épopée, ses lecteurs, ses scribes et ses commentateurs n'aient eu aucune idée de ce dont il s'agissait dans l'épopée, ou aient souffert d'une grave perte de mémoire quand il s'agissait d'histoire. Ainsi, pour expliquer l'épopée, J. A. B. van Buitenen postule d'abord un supposé noyau historique (l'histoire centrale) et introduit ensuite, successivement, une « prolifération » ou « croissance » (les lisières floues), une mystification inepte (le second cercle) et, finalement, une brahmanisation (le troisième cercle). On voit comment le préjugé de base « histoire = vérité » nécessite à son tour de nouvelles

²⁵ Christian Lassen, “*Beiträge zur Kunde des Indischen Alterthum*,” (1885). p. 26. .

²⁶ *Ibid.*, p. 80.

²⁷ *The Mahābhārata*, vol. 1: *The Book of the Beginning*, trad. J. A. B. van Buitenen (Chicago: University of Chicago Press, 1973), p. xiii.

²⁸ J. A. B. van Buitenen, trad. *The Mahābhārata*, vol. 1: *The Book of the Beginning* (Chicago: The University of Chicago Press, 1973); pp. xiii-xxiii.

hypothèses telles que l'attribution d'une hypomnésie aux anciennes paramnésies historiques (c'est-à-dire une distorsion de la mémoire par laquelle on confond fait et imaginaire). Finalement, quand ces désordres de la mémoire ne peuvent pas expliquer la forme de l'épopée, on peut toujours avoir recours à ce fourre-tout : la déformation historique par les brahmanes²⁹.

En effet, le principal défaut des premières études sur le Mahābhārata a été son incapacité à prendre au sérieux l'identification du genre épique. Les premiers orientalistes, comme nous l'avons vu, étaient incapables d'apprécier la richesse de l'épopée. Pour eux, il était hors de doute que le *Mahābhārata* était un récit historique – un récit qui, bien sûr, avait été interpolé avec d'autres sortes de matériel – mais néanmoins un récit historique. Dans les mots d'H. Oldenberg, : « Que le récit se déroule dans le palais du roi, sur le champ de bataille, dans la forêt sauvage ou dans lieux de séjour des monstres, des géants, des pieux ascètes, on ne trouve partout que des événements colorés, embellis, merveilleux. Ici, les interruptions et les éléments inutiles ont été enlevés, un contexte commun a été créé pour ce qui n'allait pas ensemble, ce qui était lointain a été rapproché et inclus dans la présentation générale, et surtout, le besoin de l'imagination de voir les grands personnages héroïques comblés dans l'imaginaire central a été satisfait – tout cela *historiquement et non-historiquement* en même temps, au delà de la vérité et du mensonge ³⁰. La question du genre littéraire du *Mahābhārata* est cependant complexe, comme l'a montré A. Hiltebeitel. L'épopée se réfère elle-même comme un *itihasa*, un terme souvent traduit par «histoire» mais elle utilise aussi toute une gamme d'appellations pour se décrire, comme le note A. Hiltebeitel :

Fréquemment, le Mahābhārata se caractérise lui-même, quatorze fois comme un “récit” (ākhyāna : 1. 1. 16a; 1. 2. 29b, 235c, 238a, 239b, 240b, et 241b; 1. 53. 31et 32a; 1. 56. 1c, 30c, 32c; 12. 337. 10a, 18. 45. 53a) et huit fois comme une “histoire” (itihasa : 1. 1. 17a, 24d, 52c; 1. 2. 237a, 1. 51. 16c, 1. 56. 18c et 19a, 1. 93. 46c). Mais il se nomme encore “tradition ancienne” (purāṇa : 1. 1. 15b, 1. 56. 15d), une “histoire” (kathā : 1. 56. 2a), une “collection” (saṃhitā : 1. 1. 19. 1c et 61b), un “cinquième Veda” (1. 57. 74ab, 12. 327. 18ab), le “Veda de Kṛṣṇa” (Kārṣṇa Veda, probablement par référence à Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa : 1. 1. 205a, 1. 56. 17c), une “grande connaissance” (mahaj-jñāna: 1. 1. 25b et 49a), un “traité” (śāstra : 1. 56. 21: en fait dans cette strophe dharmasāstra, arthasāstra, et mokṣasāstra; et probablement 12. 238. 13c), une upaniṣad

²⁹ L'hypothèse brahmanique a bien des défauts, allant de l'absence d'évidence historique au cercle vicieux consistant à développer une théorie à partir de l'épopée et à la lui appliquer. Mais, encore plus important, elle souffre d'*ativyāpti doṣa* : y a-t-il un aspect quelconque de l'épopée qui ne puisse pas être expliqué par cette thèse ?

³⁰ H. Oldenberg, *Das Mahābhārata*, pp. 11-12; C'est moi qui souligne en italique.

(1. 1. 191a), une “biographie” ou “aventure” (carita : 1. 56. 1d), une “victoire” (jaya : 1. 56. 19a), et, de façon surprenante, un “sous-récit” (upākhyāna: 1. 2. 236a) ! En plus de cela, quand elle ne se désigne pas comme un tout, l'épopée est de facto un “dialogue” (saṃvāda), car elle soutient l'entrelacement des dialogues dans chacun de ses trois niveaux de dialogue, sans faire mention des multiples dialogues que ces narrateurs cadres et les autres narrateurs rapportent, comme la Bhagavad Gītā, que Saṃjaya peut rapporter à Dhṛtarāṣṭra grâce à Vyāsa (BhG 18. 73 et 75 = Mbh 6. 40. 73 et 75) qui lui a donné une vision divine (6. 2. 9-13; voir A. Hildebeitel 2001a, pp. 56 -59).

L'étude soigneuse de l'épopée par A. Hildebeitel nous ouvre une autre manière de la considérer, une manière qui ne privilégie pas un hypothétique noyau sur ses aspects littéraires et philosophiques. Une telle approche nous demande de prendre au sérieux la revendication de l'épopée d'être à la fois un *dharmasāstra* (un traité sur le *dharma*) et un *mokṣasāstra* (un traité sur la *mokṣa*)³¹. L'épopée, comme je l'ai soutenu, constitue une méditation profonde sur la nature de la réalité et du devenir. Elle aborde le problème fondamental de l'être dans le temps et l'analyse sous quatre rubriques : sacrifice, cosmologie, généalogie et guerre. La présentation narrative de ces quatre «genera de devenirs» prend la forme d'un récit complet (*itihāsa*) sur le devenir. Le poète commence son récit par une invocation de l'Un, comme «Personne Primordiale» (*ādyaṃ puruṣam* ; 1. 1. 20) et poursuit de la naissance de l'œuf cosmique (*bṛhad aṇḍam* ; 1. 1. 27) au début de l'éon, en passant par la description des généalogies, jusqu'à son aboutissement dans une guerre qui signale la fin d'un âge. Tout au long, le sacrifice est le modèle utilisé pour organiser et comprendre les trois genera restant. Depuis le tout début, l'épopée fait une distinction entre la temporalité

³¹ Sur ce dernier terme, voir particulièrement l'excellente dissertation souvent citée de James Fitzgerald's : *The Mokṣa Anthology of the Great Bhārata: An Initial Survey of. Structural Issues, Themes, and Rhetorical Strategies,* Ph. D. Diss., University of Chicago, 1980. De bien des manières, Fitzgerald anticipe la critique de l'approche analytique présentée ici, quand il écrit : « Les chercheurs analytiques du *Bhārata* ont été trop prompts à comprendre une partie de la réalité du *Mbh* et à en rejeter d'autres ; en agissant ainsi ils abandonnèrent le *Mbh* lui-même au profit de l'étude de l'histoire du texte. Quelque puissent être les évidences pour l'existence à certaines périodes de versions antérieures de certaines parties de ce qui est aujourd'hui le *Grand Bhārata*, nous ne possédons qu'un seul texte et c'est lui que nous devons étudier à fond. Et, comme je l'ai montré plus haut, le texte se voit lui-même comme un récit complexe et un monument didactique, tout aussi valable que les anciens Védas ; ainsi, notre étude de ce texte doit-elle être dirigée sur la totalité du texte, dans son volet didactique autant que dans son volet narratif. Pénétrer la signification, ou les significations, du texte dans sa totalité complexe, voilà ce qui est demandé pour la compréhension de l'unique *Grand Bhārata* de l'Inde », *ibid*, p. 50.

cyclique du devenir et l'éternité de *brahman*, ou l'être absolu³². La tâche philosophique, qui n'est pas téléologique, mais sotériologique³³, est complétée dans le livre XII de l'épopée. Nous y trouvons, une fois de plus, une description de comment atteindre l'Un. Mais comme le devenir est cyclique, le récit de l'épopée lui-même est continué sur six livres encore, avec une description montrant comment les différentes incarnations partielles des dieux, qui sont descendus à devenir, sont ré-absorbées une à une et se concluant par la montée au «ciel» des différents protagonistes. L'épopée revient ensuite au récit du sacrifice au cours duquel elle avait

³² Ce n'est pas pour dénier la richesse du contenu de l'épopée, mais pour souligner que le problème du fait d'être mortel est la préoccupation centrale et continue de l'épopée. Austin fait remarquer à juste titre que l'épopée est également concernée par « des thèmes comme le problème du *dharma*, la nécessité de la violence, la renonciation, la divinité de Kṛṣṇa, etc, dont aucun d'eux ne peut être réduit à l'Être » (communication personnelle). Mais je veux montrer qu'il y a pas tant un problème *unique* dans l'épopée qu'une préoccupation essentielle concernant l'être dans le temps, exprimée sous forme de la question «comment vivre maintenant ?» qui fournit la force motrice pour la plupart des problèmes que soulève Austin. Les questions sur le *dharma*, la renonciation etc, ne prennent vraiment leur sens qu'avec comme arrière-plan le problème fondamental de l'être dans le temps. Cela ne veut évidemment pas dire qu'il faut les réduire à ce problème, mais qu'il faut reconnaître son infinie richesse.

³³ La tâche philosophique ne peut pas être téléologique, parce que une conception d'un temps cyclique exclut l'idée même de fin absolue. Comme le note le philosophe du 11^{ème} siècle Abhinavagupta : « toutes les actions des Pāṇḍavas que l'on loue finissent tristement et on voit qu'elles sont par nature des manifestations d'ignorance ». Notant que l'épopée oppose la finitude de l'action humaine et « le Seigneur Vāsudeva qui est loué ici comme absolument réel par nature », Abhinavagupta conclut que le message de l'épopée est que « c'est seulement le Seigneur que vous devez adorer ; ne vous entichez pas de vaines gloires et ne vous attachez pas sans réserves uniquement à des réalisations terrestres comme la politique, la formation ou les prouesses ». Abhinavagupta soutient donc que le mode dominant (*stāyibhāva*) de l'épopée est le *sāntarasa*, ou «savour de paix», un sentiment qui s'éveille chez le lecteur quand il réalise «l'insubstantialité de ce monde». *Dhvanyāloka* de Nandavardhana, avec le commentaire *Locana* de Abhinavagupta et le commentaire *Bālāpriyā* de Rāmasāraka, ed. Pt. Pattābhirāma Śāstrī (Benares: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1940).

été initialement racontée. Au moment de la fin de ce grand sacrifice, «l'être» arrive³⁴ et le cycle de l'être à l'être est complet. « Ainsi, sans commencement et sans fin, nous dit le poète, la roue de l'existence tourne dans ce monde, causant sans commencement et sans fin destruction et commencement (1. 1. 3)³⁵. Cependant, le cycle de la narration n'a pas été vain : l'analyse du devenir dans ses quatre genera paradigmatiques a produit le discernement sotériologique de l'être comme l'absolu inconditionné. De plus, le sacrifice a produit un «reste» (*yajñasīṣṭha* ou *ucchiṣṭha*) sous la forme du Mahābhārata lui-même.

Avec l'aboutissement de l'Édition Critique en 1966, les chercheurs disposaient pour la première fois d'un texte unique, reconstitué sur les principes de la critique historico-textuelle, qui pouvait leur fournir un aperçu de l'entière tradition manuscrite du Mahābhārata. L'Édition Critique a permis aussi d'enterrer de manière définitive bien des mythes attachés à l'épopée. En particulier, comme Simon Brodbeck le note dans sa contribution à ce volume, il n'apporte aucune évidence pour appuyer l'hypothèse selon laquelle « le texte ne fut gonflé que tardivement par l'intrusion de masses de matières didactiques » et « l'addition de matériel puranique, ancien et récent » ou bien « le texte n'a inclus que tardivement l'histoire cadre qui raconte le sacrifice des serpents de Janamejaya (c'est-à-dire l'introduction du livre D) ». Ainsi, l'Édition Critique porte un coup fatal à l'hypothèse infâme d'une épopée orale des bardes (*Heldenepos*) que des rédacteurs brahmaniques auraient «corrompu» en imposant à l'épopée leur théologie et leur code moral³⁶. Elle montre

³⁴ Pour l'histoire d'Āstika, ou « celui qui possède la qualité 'il est' », voir ma contribution dans ce volume.

³⁵ *evam etad anādyantaṃ bhūtasambārakāraṃ / anādinidhanaṃ loke cakraṃ saṃparivartate//*

³⁶ La thèse selon laquelle l'épopée était à l'origine en possession des kṣatriya – la caste guerrière – et seulement ensuite reprise par les brahmanes, est un fondement des études allemandes de l'épopée. On trouve cette affirmation tout au long de la littérature du XIX^{ème} siècle sous la forme suivante : il y avait une épopée plus «ancienne» (la soi-disant *Urepos*) à laquelle les brahmanes ont ajouté plus tard des masses de matériel didactique, théologique et dévotionnel, ruinant ses lignes simples et nobles. Bien que les références les plus anciennes à un *Bhārata*, opposé à un *Mahā* ou Grand *Bhārata* puissent être trouvées chez C. Lassen (1837), c'est Th. Goldstücker qui a donné à cette thèse sa forme classique : « La base de ce poème, comme nous l'avons mentionné auparavant, est la grande guerre entre deux familles apparentées ; elle occupe le contenu d'environ 240. 000 strophes. Cependant, elle a été recouverte par des matières épisodiques des plus hétérogènes ... Mais ce n'était pas accidentel,

aussi qu'il n'y avait aucune raison de penser que les «livres de la guerre» qui racontent l'histoire du conflit des Kuru sont plus originels que l'*Ādiparvan*, prétendument plus védique.

La démolition d'une méthode

Malgré l'évidence apportée par l'Édition Critique, certains chercheurs continuent à faire revivre des vues dépassées sur l'épopée. Ainsi, Andreas Bigger soutient que l'Édition Critique réussit seulement à retrouver ce qu'il appelle la «rédaction normative» du texte, mais n'est pas capable d'exclure l'existence d'un texte plus originel derrière cette rédaction. Le point de vue de A. Bigger est typique de l'école «analytique», qui soutient fréquemment que l'Édition Critique elle-même fournit l'évidence la plus claire de ce point de vue. Comme l'Édition Critique, soutiennent-ils, montre que la tradition du *Mahābhārata* était dynamique, avec de nouveaux matériaux ajoutés à l'épopée à des époques et des lieux différents, il n'y a aucune raison d'assumer que l'épopée aurait été statique dans le passé. Autrement dit, ils souhaitent postuler un manuscrit derrière le plus ancien trouvé par Sukthankar.

dans le sens ou un terme aussi vague peut être utilisé. Ce récit du plus grand événement guerrier de l'Inde ancienne aurait été énergiquement réclamé comme sa propriété par la deuxième caste militaire, les kṣatriyas ... Mais une telle exaltation de la splendeur royale et de l'importance de la caste militaire aurait, comme il est naturel, menacé de rabaisser celle de la première caste, celle des brahmanes. Ceux-ci, donc, auraient entrepris de devenir les arrangeurs de l'épopée nationale, et en tant que gardiens de la tradition ancestrale, maîtres et guides spirituels, en tant que prêtres diplomates, ils auraient réussi facilement à la soumettre à leur censure ... Il arriva ainsi que le but des brahmanes fut de transformer le récit original de la grande guerre en un témoignage de la supériorité de leur caste sur celle des kṣatriyas. Et ce but fut atteint non seulement par la manière dont l'histoire principale serait racontée, mais aussi en ajoutant au récit tout ce qui pourrait monter que la position et le pouvoir d'un kṣatriya dépend de la nature divine et de la faveur de la caste des brahmanes ... Ici et là, on peut trouver dans l'épopée une vieille légende ou un mythe, s'ils ne trahissent apparemment pas ce but qu'ils se sont fixé » Theodore Goldstücker, *Literary Remains of the Late Professor Goldstücker*, vol. 2 (London: W. H. Allen, 1879), pp. 97-99. Pour une analyse de ce profond ressentiment luthérien que révèle ce *Gestalt* récurrent des études épiques allemandes, voir mon : *The Nay Science : A History of German Indology*

Mais cet argument n'est que superficiellement concluant. Comme Joydeep Bagchee l'a souligné durant cette conférence, il y a un défaut logique dans de tels arguments. Pour illustrer cela, J. Bagchee donne l'exemple de la traduction de la Bible par Luther. Nous savons que Luther a publié sa première traduction du Nouveau Testament en septembre 1522. Une deuxième édition révisée suivit en décembre 1522 ; le texte fut complètement révisé en 1529, et une édition «finale» fut publiée en 1530. Mais cela n'allait pas être la dernière. Comme le note l'historien Philipp Schaff, Luther « ne cessa jamais d'améliorer sa traduction » et, entre 1530 et 1545, « prépara cinq éditions originales ou recensions de sa Bible entière³⁷. La dernière de celles-ci fut préparée en 1545, un an avant sa mort, mais, en 1546, son ami Röser prépara une nouvelle édition contenant un grand nombre de changements, dont il attribuait la plupart à Luther lui-même. « Petit à petit, pas moins de onze ou douze recensions furent utilisées, certaines basées sur l'édition de 1545, d'autres sur celle de 1546³⁸. Cette multiplication d'éditions et de recensions conduisit à rechercher une Bible allemande standard. Les fondements pour la création d'une nouvelle édition furent posés entre 1861 et 1863, et le Nouveau Testament finalement publié en 1870.

J. Bagchee indique en outre que l'on peut collationner ces éditions pour chercher à obtenir une édition critique du texte ; de fait un tel projet fut commencé en 1883, et complété plus d'un siècle plus tard, en 2009, avec la publication de l'édition critique des œuvres complète de Martin Luther³⁹. On peut, sur la base de cette édition, comparer entre elles les éditions de la Bible allemande de Luther, et observer comment les traductions ont été modifiées dans le temps et quels processus étaient à l'œuvre dans ces modifications. Mais rien, dans cette édition ne nous permet d'aller en deçà de la première édition de 1522. Il n'y a tout simplement aucun manuscrit qui corresponde, ou puisse correspondre à une hypostase antérieure à l'édition de 1522. Essayer «d'extrapoler» une épopée plus ancienne à partir de l'Édition Critique est juste aussi absurde qu'essayer d'identifier une hypostase antérieure à l'édition de 1522, car on ne peut concevoir aucun manuscrit qui puisse correspondre à une telle hypostase antérieure à la «rédaction normative» de

³⁷ Philip Schaff, *History of the Christian Church*, vol. 7: «Modern Christianity. The German Reformation» (New York: Charles Scribner's Sons, 1888), p. 348

;

<http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc7.ii.iv.iii.html>.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Martin Luthers Werke : kritische Gesamtausgabe*, 120 vols. (Weimar, 1883-2009).

l'épopée. De plus, si Mahadevan a raison, l'Édition Critique ne prend pas un état possible du texte, mais le texte à son origine, c'est-à-dire à un moment dans le temps comparable à ce que l'année 1522 représente pour la Bible de Luther. Ce n'est qu'un exemple des dangers du modèle «hypothétique» utilisé dans les études sur le *Mahābhārata*. On gagnerait beaucoup à exercer une certaine sobriété intellectuelle et à nous fixer une règle simple : là où il n'y a pas d'évidence manuscrite, là, on doit se taire.

Repenser le *Mahābhārata*

Bien sûr, un volume tel que celui-ci ne doit pas espérer fournir le dernier mot sur le *Mahābhārata*, ou même sur l'Édition Critique. Mais, cependant, les articles publiés ici, individuellement et collectivement, représentent une contribution majeure à la direction future et au but à donner aux études épiques.

Le premier à être publié ici, l'article de T. P. Mahadevan, fournit une évidence presque définitive que le *Mahābhārata* n'est pas un texte en chute libre, écrit « un *parvan* par ci, un *parvan* par là, mais un texte littéraire global, ce que la tradition littéraire du MBh elle même proclame comme la *matam kṛtsnam* (pensée entière) de Vyāsa (CE, 1, 55. 2) ».

La contribution suivante, celle de l'Université d'Austin, reprend l'hypothèse de la «progression par inférence» : le matériel de l'apparat de l'Édition Critique nous permet-il d'hypostasier une forme plus «originelle» du texte ? Austin considère les arguments principaux en faveur de cette hypothèse et les rejette comme trop peu spécifiques : différents livres de l'épopée présentent des accrétiens de différente ampleur. « Le matériel des appendices et de l'apparat peuvent porter sur notre compréhension de la nature du texte de l'Édition Critique et la faciliter », mais ils ne fournissent pas de raisons pour retrojecter des textes plus originels.

A. Hildebeitel montre ensuite pourquoi les principales critiques de l'Édition Critique sont erronées : ce n'est pas seulement qu'il y a un problème de «retour décroissant» plus on essaye d'aller loin en arrière (de l'Édition Critique), mais que toutes ces tentatives se heurtent à ce que nous savons et pouvons savoir de l'épopée.

J. Bagchee présente ensuite une déconstruction des études «critiques» allemandes, menée à partir de la perspective de ses origines historiques. Comme il le soutient, « plutôt que d'accepter sans les critiquer les présuppositions des études du XIXème siècle, une approche critique du *Mahābhārata* ne rechercherait pas seulement un texte établi de façon critique, mais aussi une compréhension critique de

l'origine de tant d'études sur le *Mahābhārata*. Autrement dit, il conviendrait de se demander comment et pourquoi certaines formes d'études de l'épopée sont devenues possibles, quels étaient les processus historiques à l'œuvre dans ces développements, qui et quels ordres du jour pouvaient-elles satisfaire, qu'est-ce qui était en jeu derrière le débat textuel soit-disant objectif, etc ...

Avec cette critique des théories obsolètes en arrière-plan, mon article montre comment le texte recueilli par l'Édition Critique réussit à retrouver une architecture essentielle. Malgré leurs doutes, provenant plus de leur impression de ce que le texte devrait être que d'aucune évidence concrète, les éditeurs de la CE restent remarquablement fidèles à la tradition manuscrite. Je prendrai particulièrement le problème du double commencement de *l'Ādiparvan* pour montrer comment des attentes scolaires du texte entrent souvent en conflit avec sa réalité et conduisent à des tentatives absurdes pour «éditer» un texte qui corresponde aux notions préconçues que nous en avons. Il fournit également une analyse détaillée des quatre premiers *upaparvans* de *l'Ādiparvan*, montrant l'architecture complexe de ce texte.

Cette critique du penchant moderne à éditer des textes au nom d'études «critiques» ne devrait pas cependant s'appliquer aux nombreuses contributions légitimes que peuvent présenter les études et les méthodes philologiques. Comme le montre Wendy Rodriguez, les études historico-textuelles n'ont pas à être mises en relation avec des dogmes vieux de plusieurs siècles sur le conflit entre l'esprit rationaliste et héroïque des aryens et la superstition, l'avidité et la fausseté des brahmanes. Bien au contraire, comme le soutient W. Rodriguez, « la critique textuelle peut se faire d'autant plus largement appropriée pour les études indianistes que le but final de telles études n'a pas nécessairement besoin d'être juste la publication de textes. Au contraire, ces études textuelles peuvent nous permettre de formuler un jeu complet de questions sur la vie culturelle de l'Inde à travers les siècles ». Cet article de W. Rodriguez fournit une voie totalement nouvelle pour aborder le *Mahābhārata*, une voie qui ne s'embarrasse pas des dichotomies habituelles, comme celles qui existent entre les perspectives «synthétiques/analytiques» ou «synchronique/diachroniques».

Le dernier article de ce volume est la contribution de S. Brobeck qui, de façon assez appropriée, se tourne vers le *Harivaṃśa*, un *khila* ou «appendice» du *Mahābhārata*. Longtemps négligé par les études épiques, S. Brobeck montre pourquoi ce *khila* fait partie intégrale du *Mahābhārata* et, pour autant que nous sachions, en a toujours fait partie. Cet article de S. Brobeck fournit ainsi une conclusion adéquate à tous les points de vue présentés dans ce volume. En effet, son livre récent, *The*

Mahābhārata Patriline, est une splendide démonstration de combien riche peut être l'interprétation de l'épopée, une fois que l'on se débarrasse de la tyrannie des trois derniers siècles de pratique idéologique⁴⁰.

J'aimerais remercier tous ceux sans qui ce numéro spécial n'aurait pu voir le jour. J. Bagchee pour son soutien constant dans l'organisation des comités et dans tous les aspects de la production de ce volume ; Alf et Greg pour avoir présidé ces comités ; et les membres de ces comités pour leur contributions. Mes remerciements vont également à Satish Karandikar pour son apport précieux autant que savant ; et pour Hari et Krishnan pour leur soutien dans mon travail. J'aimerais aussi remercier Steve Rosen pour l'incroyable travail qu'il a consacré à ce volume. Finalement, mes remerciements à Graham Schweig pour son aide et son amitié.

Barbara Sproul, mon premier professeur de religion, m'a appris à considérer la religion avec intelligence. Cette année est sa quarantième année d'une remarquable pédagogie et ce volume est un tribut à ce qu'elle a accompli.

⁴⁰ Ce volume contient tous les articles originaux, sauf un, car Gregory Bailey continue à travailler son article qui sera publié ultérieurement.