

JOURNAL DE L'AMERICAN ORIENTAL SOCIETY,
VOL XIII - 1888

**LA SITUATION SOCIALE ET
MILITAIRE DE LA CASTE
DIRIGEANTE DANS L'INDE
ANCIENNE,**
TELLE QU'ELLE SE PRESENTE DANS L'ÉPOPÉE
SANSKRITE.

PAR EDWARD W. HOPKINS,
PROFESSEUR AU BRYN MAWR COLLEGE, BRYN MAWR, PA.

PRÉFACE

Cet essai sous sa forme originelle, a été lu devant la Société Orientale en Mai 1986. Des contributions postérieures, rapportées dans les Annales de cette Société, ont maintenant été incorporées dans l'ouvrage, et le point de vue de l'ensemble passablement élargi.

Ma première intention était de rassembler les informations fournies par le *MahāBhārata* sur la caste des guerriers. J'ai été depuis amené à ajouter des informations concernant mon sujet et provenant d'ouvrages plus ou moins parallèles à l'épopée, et cet article offre maintenant, δι' εκτυπων, une enquête sur les conditions de la civilisation du Moyen Âge en Inde, du point de vue du pouvoir dominant. J'ai évité, par manque de place, d'entrer dans des questions plus larges d'intérêt pan-aryen : par exemple dans celles de la propriété des sols et des communautés villageoises, où une investigation nouvelle et plus complète de la position indienne¹ serait nécessaire.

Je ne crois pas qu'une étude de la civilisation indienne basée sur l'épopée ait déjà été entreprise. Je me base donc principalement sur les textes autochtones².

¹ NdT : Hopkins emploie le terme «hindou» : nous l'avons systématiquement remplacé par «indien».

² Une étude de la période védique est présentée par Zimmer, «*Altindisches Leben*». Les «*Collectanea*» de Weber, (*Indische Studien*, vol x), «*Indische Alterthumskunde*» de Lassen et «*India*» de Müller, touchent quelques uns des sujets traités ici. Je parlerai plus particulièrement ci-dessous de l'«*Art of War*» de Wilson et de l'«*Indo-Aryans*» de Rajendralala-Mitra. Sur les antiquités épiques, Muir a quelques remarques dispersées et quelques études particulière dans ses «*Sanskrit Texts*». À tous ceux-ci, va ma reconnaissance. Par commodité, je limite le terme «épopée» au *Mahābhārata*, bien qu'elle soit considéré par les autorités locales comme un «poème artistique», comme Müller l'a fait remarquer depuis longtemps (*tyayā ca kāvyam ity uktaṃ tasmāt kāvyam bhaviṣyati*, Mbh. i. 1. 72 ; Müller, *Ancient Sanskrit Literature*, p. 41). J'appelle pseudo-épopée la partie didactique de cette épopée contenue dans le douzième et treizième livre. En ce qui concerne son origine, j'ai traité brièvement des arguments généraux de Holtzmann (*Epos*) dans mon Introduction, mais j'ai ignoré ses spéculations sur le bouddhisme épique, dont je peux seulement dire que son *demonstrandum* ne m'a pas convaincu. Dans cet essai, je n'ai pas touché à l'important

Les abréviations suivantes demandent une explication. Les citations sans en-tête indiquent qu'elles sont tirées du Mahābhārata, édition de Bombay³ :

R. = *Rāmāyaṇa*, ed. Gorresio;

M. = *Livre des lois* de Manu (*mānavadharmasāstra*);

G. = *Livre des lois* de Gautama (*dharmasāstra*), ed. Stenzler;

Vās. = *Livre des lois* de Vāsiṣṭha (id.), ed. Führer;

Āp. = *Livre des lois* d'Āpastamba (*dharmasāstra*), ed. Biihler;

B. = traduction du *Baudhāyana* par Biihler.

V. P. et Ag. P. désignent respectivement les *Viṣṇu* et *Agni Purāṇas*. Les noms des autres *Purāṇas* et les auteurs des lois domestiques (*ghṛyasūtra*) sont donnés non abrégés quand ils sont cités⁴.

sujet de la critique du texte de ce poème tel que nous l'avons reçu. Voir un article sur ce sujet par l'auteur dans les Annales d'octobre 1888.

³ Une table de concordance des références des éditions de Bombay et de Calcutta par dizaines de strophes a été préparée par l'auteur et sera bientôt publiée.

⁴ NdT : Les citations sont beaucoup plus nombreuses dans le texte, et pas toujours rendues de la même manière. Nous avons tenté de les donner dans une Bibliographie, à la fin du document.

I. INTRODUCTION. ORIGINE DE L'ÉPOPÉE

Pour permettre une meilleure compréhension du matériel dont sont tirées les principales citations données dans cet essai, il nous faut parler des conditions présentes et passées de l'épopée indienne. Le poème est d'origine obscure. L'histoire fait défaut, et qui peut se fier à la tradition indienne ? Plus que cela : l'ouvrage, quand on l'analyse, apparaît intérieurement inconsistant. Des tendances opposées semblent être à l'œuvre. Le dieu le plus haut est en même temps un mortel tricheur. Les guerriers nobles⁵ de premier rang sont dépeints comme des hommes tantôt bons, tantôt mauvais. Le thème originel est, à ce qu'il semble, détourné de son cours⁶.

⁵ NdT : Hopkins emploie le terme de knight, «chevalier». Comme, la plupart du temps ils ne montaient pas à cheval, mais combattaient sur leur char, et pour éviter l'anachronisme, nous avons traduit par «guerrier, guerrier noble».

⁶ Un résumé montrera cela. Des deux héritiers possibles au trône d'Hāstinapura, Pāṇḍu, le plus jeune, étant devenu souverain parce que son frère aîné, Dhṛtarāṣṭra, était aveugle, se sent finalement fatigué de gouverner ; il se retire dans la forêt, où il meurt, et laisse son royaume à son frère aveugle. Celui-ci, considérant que Yudhiṣṭhira, le fils aîné de Pāṇḍu, est l'héritier légitime, le fait tout d'abord couronner prince héritier ; mais ensuite, persuadé par Duryodhana et d'autres de ses fils, cédant au péché, il reconsidère la question et permet que Yudhiṣṭhira et ses quatre frères (appelés les Pāṇḍus, en opposition aux Kurus, Duryodhana et ses frères) soient chassés hors de la ville, et ensuite laisse tout le royaume à son propre fils. Mais les Pāṇḍus, chassés au début, et en danger mortel, vont chez les Pāñcālas et concluent une alliance avec leur roi par un mariage polyandrique avec sa fille ; ils retournent ensuite à Hāstinapura, et, appuyés par les Pāñcālas, concluent un accord avec leurs parents, et reçoivent la moitié du royaume, où ils fondent et habitent une nouvelle ville, Indraprastha ; et là, après des années de conquêtes, ils organisent une célébration qui éveille l'envie de Duryodhana ; celui-ci défie Yudhiṣṭhira à un jeu de dés truqué, au cours duquel il joue et perd ses richesses nouvellement acquises, et ensuite, joue encore, sachant que le perdant devra devenir un ermite. Il perd, part dans la forêt avec ses frères et y reste pendant douze années, en accord avec sa promesse. À la fin d'une année supplémentaire, il trouve un allié, invoque à nouveau l'aide des Pāñcālas, choisit Kṛṣṇa (Viṣṇu) comme aide, marche sur Hāstinapura avec une armée puissante et défait l'armée encore plus puissante de Duryodhana au moyen de combats désespérés peu scrupuleusement gagnés par les guerriers Pāṇḍus avec de l'aide de Kṛṣṇa, (que les Kurus avaient dédaignée), et grâce à des procédés déloyaux. Il ne se trouve personne pour s'opposer à lui dans la ville, il se couronne lui-même roi d'Hāstinapura et d'Indraprastha et,

De sources extérieures, nous savons seulement que le poème est mentionné dans le Sūtra d'Āśvalāyana, et semble pouvoir être sous-entendu dans une description d'une épopée indienne donnée par Dion Chrysostome, à partir d'un fragment qui pourrait être tiré de Mégasthène. Si, dans le premier cas, la description est celle d'origine, on peut fixer la date de cette information à 100 après J. -C. ; dans le second cas, 400 après J. -C. ⁷. Les dates des autres mentions que nous avons, sont tout aussi douteuses. Ainsi, le poème est connu du *Mahābhāṣya* ; mais la date la plus ancienne de cette œuvre est 140 après J. -C. ⁸, tandis que le témoignage de Pāṇini n'est pas sûr ; il mentionne des personnages, mais pas le nom du poème. De la guerre, seule l'épopée donne un récit, et la date du conflit est le résultat de déductions. Ainsi, Schroeder considère qu'il est antérieur au *Yajur Veda*, car l'alliance des Kuru avec les Pāñcālas qui y est relatée doit avoir été le résultat de la guerre ; mais ceci n'est absolument pas certain. Une analyse conduit Lassen à supposer que le poème originel était le récit d'une guerre entre les Kurus et les Pāñcālas, et non pas entre les Kurus et les Pāṇḍus. Il n'y a pas de raison valable à ce point de vue qu'il exprime. Le poème lui-même affirme que son thème est la guerre des Kurus et des Pāṇḍus. Les objections que l'on oppose à cela sont basées sur le fait que les Kurus sont une très ancienne famille, connue dans la littérature la plus ancienne, ce qui n'est pas le cas des Pāṇḍus. On pense que les réécritures du poème sont attestées par le fait que, dans son introduction, lui sont donnés trois différents débuts et trois différentes longueurs – 8. 800, 24. 000 et 100. 000 strophes ; mais comme, sans compter d'autres preuves plus récentes, il est évident que la dernière longueur ne peut pas avoir été donnée avant que l'œuvre n'ait été terminée, toute cette dernière déclaration peut être considérée comme relativement récente, appartenant au développement final de l'épopée – une époque où les auteurs connaissaient peu de choses sur les réécritures du texte qui leur avait été transmis. Actuellement, ce texte est surchargé de matières étrangères, de légendes, de codes de loi, de codes moraux, de théologie, de métaphysique, étouffant presque le corps originel de poésie vivante.

5

finalement, après un long règne, dépose sa couronne pour monter au ciel en compagnie de ses quatre frères et de leur femme commune ; l'heureux accomplissement de ce voyage terminant le récit.

⁷ Les différents point de vue sur le sujet ont été dernièrement exposés par L. von Schroeder dans son «*Indien Literatur und Cultur*», p. 464. Weber pense que la mention dans Āśvalāyana est une interpolation. Voir Lassen, «*Ind. Alt.*», i. 589-592.

⁸ Weber, *Lit.*, p. 201, 241.

D'un autre point de vue, des efforts ont été faits pour prouver, non seulement un changement, mais une complète inversion (dans notre version actuelle) du thème d'origine. La critique s'appuie sur le manque d'unité des personnages. À commencer par la double nature de Kṛṣṇa/Viṣṇu, homme et dieu⁹, et par les péchés masqués des Pāṇḍus, la critique soutient que le premier poème était écrit à la gloire des Kurus, et modifié après coup pour glorifier les Pāṇḍus ; et que, sous cette dernière forme, nous avons notre épopée actuelle, datant d'avant le quatrième siècle avant J. -C. ; car l'adoration de Viṣṇu triomphait sur celle de Brahmā du temps de Mégasthène, et c'est avec le culte de celui-là que sont liés les Pāṇḍus. Le premier poème a été ainsi complètement transformé, ou, comme dit Schroeder en donnant cette théorie¹⁰, mis «cul par dessus tête». L'exposition de cette théorie par Schroeder étant le dernier aboutissement de cette critique (Holzmann nous en a donné la tonalité), elle nous servira à la fois comme la plus claire et la plus récente explication de comment l'épopée peut avoir été inversée. «Le premier poète, dit-il en substance, vivait à une époque où Brahmā était le dieu le plus grand (700 à 500 ou 400 avant J. -C.) ; et ce chanteur était un enfant du pays des Kurus. Il avait entendu des récits de la célèbre race des Kurus, qui régnait autrefois sur son pays, mais qui avait été détruite par un combat déshonorant avec une race étrange d'envahisseurs. Il avait peint cette défaite tragique de manière à faire de ses héros locaux des modèles de vertu guerrière, tandis qu'il peignait les vainqueurs (Pāṇḍus, Pāñcālas, Matsyas) et Kṛṣṇa, héros des Yādavas à la tête des Pāṇḍavas, comme étant ignobles et scandaleux. Tel était l'ancien chant des *Bhārata* mentionné par Āśvalāyana. Après un certain temps, Kṛṣṇa devint un dieu, et ses prêtres, soutenus par les Pāṇḍus, cherchèrent à rendre Kṛṣṇa (Viṣṇu) en mesure d'être opposé à Bouddha. Leurs efforts furent couronnés de succès. Viṣṇu devint le grand dieu au quatrième siècle, et ses prêtres reconnaissants récompensèrent les Pāṇḍus en prenant en main le poème du *Bhārata* et en en récrivant complètement l'histoire afin de remédier aux reproches de l'ancien poète. Finalement, ils le retravaillèrent de sorte qu'il louait les Pāṇḍus et blâmait leurs opposants. Vers cette époque, ils insérèrent tous les épisodes qui glorifient Viṣṇu comme le plus grand des dieux. Les Pāṇḍus prétendirent qu'ils faisaient, à l'origine, partie de la famille des Kurus ; le cousinage présenté dans le poème est une invention ; alors qu'ils étaient réellement des étrangers, probablement d'une race du sud¹¹.

⁹ Sur Kṛṣṇa berger, voir Lassen, *Ind. Alt.* i. 770.

¹⁰ *Lit. u. Cult.*, p. 479.

¹¹ Thèse difficilement conciliable avec la théorie que le noyau de l'épopée est une guerre entre les Kurus et les Pāñcālas (voir Schroeder, op. cit., pp. 457 et 479).

De quelles différentes manières le même jeu de faits peut être converti en théories différentes, le point de vue de Ludwig en est la preuve¹². Ce chercheur soutient que l'histoire, à l'origine, était un compte-rendu d'une guerre entre les Bhāratas et les Kurus, tandis que les Pāṇḍus étaient un mythe solaire et terrestre. Kṛṣṇā, la noire (terre), est une solution intéressante au mariage polyandrique. Les Pāṇḍus sont les saisons, chacun possédant la terre à son tour. Mais le même nom pour Kṛṣṇa, considéré comme le soleil, est quelque peu contestable. L'article de Ludwig est ingénieux, mais pour moi, peu convaincant.

La seule base que nous ayons pour inverser le thème du poème actuel est dans ce que Schroeder, qui soutient chaudement la théorie de l'inversion, appelle¹³ : «la justification du rôle odieux joué à l'évidence par les Pāṇḍus dans la forme ancienne de l'épopée, et des reproches accumulés sur les Kurus, les héros royaux de l'ancien poème. Les théories, une fois lancées, grandissent, comme de leur propre chef, en force d'évidence. Avec chaque nouvel avocat, une couleur plus sûre est donnée, d'où l'hypothèse recueille plus de force, tandis que les faits restent ce qu'ils étaient au début. La citation donnée ci-dessus représente la dernière incarnation d'une théorie (vieille maintenant de quarante ans) qui prône une entière inversion de l'histoire épique. Quelles raisons avons-nous de croire dans cette «justification du rôle odieux joué à l'évidence par les Pāṇḍus ? Est-ce que les Pāṇḍus ont joué un tel rôle ? Est-ce que la «justification» des actes des Pāṇḍus nous oblige à croire qu'ils étaient dépeints au début comme les ennemis ancestraux de l'auteur ou des auteurs originels ? Sur l'affirmation que ces points ne peuvent être niés, repose toute la théorie de l'inversion. Du point de vue religieux, nous n'avons aucune unanimité de la critique ; Schroeder considère que Kṛṣṇa est un, déifié par les Pāṇḍus, insulté par les Kurus ; Holtzman, avec moins de probabilité, assume deux Kṛṣṇas distincts. Le changement dans les personnages humains est le pilier de l'interprétation moderne.

Selon moi, les assertions sur lesquelles cette théorie est basée sont plus négativement fausses que positivement inexactes. Il est vrai que des reproches sont accumulés sur la tête des Kurus. Mais des reproches sont accumulés aussi sur la tête des Pāṇḍus. Il est vrai que les Pāṇḍus paraissent avoir joué un rôle odieux ; mais les Kurus en ont fait autant. Il est vrai que les Pāṇḍus sont justifiés ; mais n'y a-t-il pas d'autre raisons pour cela que celle qu'assume cette théorie ?

12 Auquel Schroeder ne fait pas allusion. On le trouve dans *Abhandl. d. Konigl. böhm. Gesell. d. Wiss.*, vi, 12 vol. .

13 *Lit. u. Cult.*, p. 479. Holtzmann (Sr.), *Sagen*; (Jr.), *Epos*. .

À moins que nous ne voulions rejeter une théorie, et ensuite, théoriser ce rejet, nous devons admettre que les reproches accumulés contre les Kurus contiennent des reproches similaires contre les Pāṇḍus. Maintenant, laissons de côté pour un moment la question des péchés relatifs dans les rôles de chaque parti, tels qu'ils sont rapportés dans le poème le plus ancien, pour nous demander pourquoi il faut naturellement en déduire que seuls les Pāṇḍus sont justifiés par le poète. Nous trouvons bien des occasions où les Pāṇḍus agissent de façon incorrecte, où on les accuse, pour ensuite les excuser. La théorie de l'inversion dit qu'ils ont péché dans l'ancien poème, et que celui-ci a été réécrit pour les faire apparaître bons. Envisageons la possibilité que le poème soit simplement ce qu'il prétend être – un récit de la conquête des Kurus par les Pāṇḍus. Imaginons que des passages aient été ajoutés de temps en temps (comme nous savons que cela a dû être le cas) par des prêtres attachés à glorifier, pour des raisons religieuses ou autres, les vainqueurs de cette guerre. N'est-il pas vraisemblable qu'ils auraient excusé les méfaits commis par leur propre parti, qu'un sens moral moins naïf avait longtemps auparavant décrit sans fausse honte ? Est-il vraisemblable, par contre, qu'en excusant leur propre parti, ils aient pris la peine d'excuser l'autre ou d'exalter les vertus de leurs adversaires ? Il me semble qu'arrivés à ce point (étant donné un ancien poème contenant des récits d'actes barbares commis par les deux partis), il n'est pas nécessaire de supposer une inversion de thème, uniquement parce que les conquérants sont exaltés et excusés par leurs bardes. La théorie de l'inversion, enfin, suppose que de telles louanges partiales nous obligent à croire en un poète qui, à l'origine, a peint les vainqueurs en noir et en un nouveau poète qui les a repeints en blanc. Ce n'est peut-être pas bien de critiquer l'imagination poétique de Schroeder concernant l'enfant affligé du pays des Kurus ; mais c'est une bonne question de se demander, vu les conditions dans lesquelles la poésie épique a été produite en Inde, quel but pourrait avoir un poète à écrire un poème destiné à une récitation publique ou privée dans l'intention de vilipender ceux qui gouvernaient maintenant son pays ?

Mais, même en admettant pour un moment que nos Pāṇḍus, en tant que vainqueurs, doivent naturellement être glorifiés par leurs prêtres, nous avons une autre question à poser ; pourquoi, dans cet effort pour glorifier les Pāṇḍus, était-il nécessaire que les nouveaux bardes justifient leur œuvre comme étant présente dans l'ancien poème ?

Pour répondre à cette question (si nous pouvons dire pour l'instant que la théorie de l'inversion n'est pas encore établie), considérons quels étaient les grands facteurs de développement de notre épopée. Pour quelles raisons cette énorme masse de matières évidemment récente a-t-elle été insérée ? Ces additions

consistaient en partie en nouveautés religieuses ; en partie, elles sont d'origine morale et didactique. Cette dernière influence n'a-t-elle pas été sous-estimée dans le traitement de la réécriture du poème ? Réfléchissons sur le fait, évident pour qui a suivi les lignes de croissance de la civilisation indienne, que, alors que la religion déclinait, la moralité s'élevait ; que le sentiment religieux tardif était moins simple et moins pur que l'ancien, mais que la moralité tardive était plus haute et plus stricte que celle d'une époque plus ancienne ; ou, du moins, que la moralité didactique finalement inculquée était supérieure à celle que l'on reconnaissait au début. Considérons comment l'épopée est pénétrée de cette moralité tardive ; comment le besoin éthique fait peser sur nous de longs sermons (pas religieux) à chaque tournant ; comment il a ajouté, chapitre après chapitre, des changements par rapport aux anciens sentiments et aux anciennes coutumes ; comment il enseigne partout l'horreur des actes injustes, du point de vue du droit le plus rigide ; comment il condamne la barbarie d'une ancienne communauté peu civilisée ; comment il impose sa loi nouvelle sur les actions quotidiennes de la vie : comment il a composé un nouveau code de combat qui inculque des lois plus humaines que ce qui était cohérent avec les anciennes pratiques commémorées par les premières versions du poème – et demandons-nous s'il n'est pas raisonnable de supposer que les mêmes prêtres qui avaient forgé le code de combat et tenté d'implanter une morale chez leurs rois et guerriers brutaux, pour ne pas dire un «code de chevalerie», aient balancé entre deux volontés opposées dans leur façon de traiter leur épopée nationale ? Nous savons ce qui est arrivé au texte d'Homère quand sa morale a offensé celle de certains alexandrins. Est-il exagéré de supposer que les professeurs de morale indiens (car ils étaient vraiment cela, tout en étant, dans leur ensemble, dénués de scrupules quand il s'agissait de récompenses) sentaient la nécessité d'effacer ou d'excuser les péchés de héros qui étaient progressivement devenus des modèles nationaux d'honneur chevaleresque et royal ? Je conçois qu'il était possible que ces prêtres, après avoir consacré bien des efforts pour montrer ce qu'un roi devait être, devaient avoir fait tout leur possible pour faire apparaître ces héros, devenus, par suite de leur succès à la guerre et de leur gloire, des types populaires de parfaits «chevaliers», dans une lumière conforme aux principes moraux que l'éthique des prêtres voulait inculquer. Mais comment cela était-il possible ? Le poème était là ; c'était une histoire populaire ; il abondait en récits d'actes conformes à l'ancienne moralité, mais pas avec celle résultant d'un sens moral plus développé. Alors, – ne le devaient-ils pas ? – ils modifièrent ce qu'ils ne pouvaient effacer ; ils excusèrent ce qu'ils ne pouvaient pardonner ; ils appelèrent, en dernier ressort, l'autorité directe de leurs dieux pour justifier ce qui était injustifiable aux yeux des humains ; car, si Viṣṇu commandait à un héros de faire

ceci ou cela, qui mettrait en question si c'était juste ou non ? L'ancien récit raconte crûment comment Arjuna, le défenseur de la foi, tue Karṇa, alors que celui-ci est sans défense. Est-ce que cela révolte l'ancienne moralité ? Je ne le pense pas. Mais advient la nouvelle moralité qui proclame : «aucun guerrier noble (aryen) ne doit combattre, si ce n'est à armes égales. Que peuvent alors faire les prêtres ? Ils se tournent vers Dieu. C'est Viṣṇu qui a crié à Arjuna «frappe-le maintenant, et le grand héros, ne mettant pas en question la parole de son Dieu, tue son ennemi, bien qu'avec réticence. Voilà, disent les prêtres, la vérité sur cette histoire. Arjuna a bien tué Karṇa ainsi ; mais on ne peut pas tenir cela pour un précédent contre notre «code de guerre», puisque c'est Dieu qui a inspiré cet acte pour quelque raison occulte, ce qui porte cette action en dehors de notre sphère de jugement.

Une autre méthode pour éliminer les mauvaises conséquences d'un mauvais précédent moral se voit quand le prêtre choisit le moindre mal. Ses deux volontés sont de glorifier les Pāṇḍus et de défendre une saine moralité. Dans certains cas, il sacrifie la première à la seconde. Ainsi, il permet aux reproches justifiés des Kurus contre ses propres héros, de subsister. Ces reproches sont basés sur une équité conforme au sens commun, mais toujours du point de vue subjectif de la personne intéressée et maltraitée. Ainsi, les Kurus reprochent amèrement au Pāṇḍu d'être intervenu entre deux hommes qui se combattaient et d'avoir tué l'ennemi de son ami, qui avait le dessus. Arjuna se rit de cette vue *ex parte* de l'affaire : «Quoi, dit-il, quel non-sens de me blâmer ! J'ai vu mon ami se faire battre et frapper par l'homme qui avait le dessus sur lui. Comment peut-on avoir une bataille, si chacun part et combat pour son propre compte ? Ce n'est pas là une manière de combattre». Et pourtant, pour moi, la position des Kurus exprime une opinion qui n'est pas nécessairement fondée sur une quelconque abstraction du bien et du mal, bien qu'elle puisse indiquer une certaine avance de ceux-ci sur la moralité des Pāṇḍus. Mais le prêtre, embarrassé, incapable de renoncer à cette scène expressive, trouve que les reproches des Kurus coïncident avec ses propres principes abstraits, et il les laisse en place, les renforçant avec une citation de son propre code au bénéfice d'un combat moral, même si cela vient contre son héros. Car, de ce dernier point de vue, Arjuna n'a absolument aucune excuse valide.

Nous devons de nouveau nous rappeler que s'il y a quelque vérité dans la légende de cette guerre et dans l'histoire de ses combattants, alors la lignée des Kurus, noble et établie de longue date, représentait, sous une forme différente, un plus haut degré de civilisation que celle de ces *nouveaux riches*, les modernes Pāṇḍus, vulgaires, qui n'étaient pas devenus, jusqu'à bien plus récemment, une lignée établie et des hommes de poids dans la communauté civilisée dans laquelle ils s'étaient immiscés. Ainsi, il peut bien se faire que les Kurus aient eu une

conscience plus développée du droit que les Pāṇḍus, bien que les deux soient bien au dessous du niveau des poètes sacerdotaux des périodes ultérieures. Le niveau de développement social des Kurus était plus élevé, car il reposait sur une civilisation plus ancienne ; et nous devrions peut-être être capables d'admettre que la colère des Kurus dans la scène ci-dessus n'était pas complètement *ex parte*, mais incarnait une de leurs anciennes règles qui allait conduire, plus tard, au code complet d'une éthique accomplie. Et pourtant, nous ne pouvons pas affirmer qu'eux-mêmes ou leurs actes possèdent quelque supériorité morale sur ceux des Pāṇḍus. Leurs péchés particuliers, semblent avoir le goût d'une cruauté plus cultivée. Les Pāṇḍus pèchent d'une façon très peu «bien élevée». Les Kurus pèchent aussi, mais à la façon de coquins polis et adroits. Ils ne violent pas leurs petites règles de bienséance. Ils ne trichent pas ouvertement, et ne s'en réjouissent pas ensuite. Mais ils cherchent secrètement à brûler les Pāṇḍus vivants ; ils trompent habilement le roi des Pāṇḍus aux dés et prétendent que la partie était équitable ; ils forment une conspiration, et envoient dix hommes à la fois pour tuer Arjuna ; ensuite, ils tuent le fils d'Arjuna dans le but surtout d'affaiblir le courage de celui-ci (ils seront imités plus tard par les Pāṇḍus) ; ils sont, en un mot, habiles et sounois, tandis que les Pāṇḍus sont brutaux et féroces. Mais, dans la plupart des cas, leurs crimes peuvent apparaître également choquants, dans leur nudité, pour la moralité codifiée des époques postérieures.

Il me semble donc que le sens éthique d'un âge postérieur peut avoir influencé les légendes qu'il a reçues. Le but des poètes récents n'était peut-être pas une inversion de l'histoire et des caractères. Ils se contentèrent d'estomper le tableau quand il évoquait trop le mal chez ceux qui devaient être des modèles de sainteté. Mais si nous acceptons la théorie de l'inversion, nous devons croire que les Pāṇḍus et leurs partisans, les prêtres de Viṣṇu, ont pris un poème qui était écrit pour calomnier les Pāṇḍus et Viṣṇu, et l'ont réécrit complètement de manière à les présenter comme étant parfaits. Telle est l'opinion de chercheurs éminents à juste titre dans la critique de l'épopée et dans les études sanskrites. Nous en avons assez dit sur les bases sur lesquelles repose cette théorie. Nous devons à Holzmann toute notre critique dans ce sens, aussi bien constructive que destructrice ; et il faut dire qu'en suggérant d'autres possibilités que celles qu'il a préconisées, on ne fait que reconstruire le matériel qu'il a fourni. Mais en supposant que notre épopée actuelle soit la légitime continuation d'un thème originel, et non pas une inversion complète de celui-ci, voyons sous quelles conditions cela a pu se produire. Il ne serait pas nécessaire de rejeter une alliance supposée Pāṇḍus-Pāñcālas contre les Kurus ; mais il n'y aurait aucune raison de supposer que la guerre était essentiellement le fait des Pāñcālas, les Pāṇḍus étant accidentellement partisans de cette famille royale plus

ancienne. La tentative de réconcilier le roi Dhṛtarāṣṭra de la littérature du *Yajur-Veda* avec la date de l'apparition plus tardive des Kurus doit être abandonnée, comme le réclame le sens commun. À cette période brahmanique, le roi Dhṛtarāṣṭra est réel ; les Pāṇḍus, en tant que peuple, sont inconnus. Mais à la période épique, les Pāṇḍus sont réels et le roi supposé des Kurus n'est qu'une ombre. Le roi réel des Kurus (il reçoit le titre de *rājā* dans le poème tel que nous le connaissons aujourd'hui) est Duryodhana. C'est seulement dans les récits secondaires que Dhṛtarāṣṭra est proéminent. Dans l'action de l'épopée, il est pratiquement silencieux, mais il devient visible, au début et à la fin, comme une sorte d'enseigne sur laquelle on pouvait présenter des enseignements de toutes sortes. Pour les auteurs de l'épopée, les Pāṇḍus semblent avoir été les véritables fondateurs d'une dynastie. Qu'ont-ils donc accompli ? Eux, une nouvelle race, sans ancêtres connus assez nobles pour être représentés dans la littérature plus ancienne, deviennent terribles par leur alliance avec les Pāñcālas. Ils attaquent, et vainquent, le vénérable empire des Kurus et s'installent sur leur trône après les avoir vaincus. Et quels Kurus ? Ceux de l'âge védique ? Est-il possible qu'un tel événement se soit produit dans le sillage du Dhṛtarāṣṭra du Yajus sans avoir été remarqué ? Nous devons nous souvenir que Janamejaya est aussi d'antiquité brahmanique, mais que les Pāṇḍus y sont inconnus. La solution de cette difficulté me semble se trouver dans une hypothèse très probable, qui est celle-ci : que les Pāṇḍus ont combattu et conquis les Kurus, non pas les anciens Kurus dans la splendeur de leur renommée, mais les faibles descendants de cette race, venus longtemps après le Dhṛtarāṣṭra de la période brahmanique. Et maintenant, quelle suite pouvons-nous imaginer ? Les prêtres des Pāṇḍus – qui, je pense, ont écrit le poème originel essentiellement sur les mêmes lignes que celui d'aujourd'hui, sauf le ton moral inférieur de la première version – ont fait, pour exalter la gloire de cette nouvelle lignée, que le combat de leurs héros nationaux n'ait pas eu lieu contre l'homme plus faible, qui fut réellement vaincu, mais contre la race dans sa fierté première, soutenue et dirigée par la gloire de l'ancien Dhṛtarāṣṭra dont le nom peut-être, sans la puissance, était réellement porté par celui-ci, son descendant inférieur. Il n'est pas du tout nécessaire d'insister poétiquement sur ce double nom. Le sentiment historique des indiens est parfaitement capable d'introduire l'ancien roi dans cette ère nouvelle – ou, pouvons peut-être dire plus justement, de faire fonctionner le conflit moderne, avec toutes ses appartenances, dans un âge védique plus lointain. Dans le même esprit, ils prétendaient aussi que l'ancien Janamejaya était le fils de l'ancien héros : c'est-à-dire, ils ont repoussé le héros dans une antiquité suffisamment obscure pour lui permettre d'engendrer Janamejaya. Plus ancien, plus vénérable ; plus vénérable, plus glorieux le conflit. Ainsi également,

l'aîné des Pāṇḍus, Yudhiṣṭhira, autrefois appelé Dharma, enroule autour de lui le manteau de sagesse associé avec ce nom dans les périodes anciennes ; et tandis que dans les premières strates du poème, il n'est qu'un chef de clan familial têtue, obstiné et cruel, il est, dans la pseudo épopée, l'incarnation de la loi et de la moralité.

Quant aux trois périodes de développement du poème, bien que je ne voie aucune raison de croire à un décompte arithmétique fait par un indien et concernant les strophes contenues dans le poème, nous devons accepter la conclusion qu'il y a eu, en général, un élargissement progressif, puisque nous pouvons en tracer clairement les grandes lignes¹⁴.

Nous pouvons même aller plus loin, et admettre une évolution générale en trois temps (et non pas une inversion), à en juger par l'apparence du poème tel qu'il est aujourd'hui. Car, en examinant le texte, nous voyons que sur l'histoire originale, le Bhārata, ont été greffées de nombreuses «histoires secondaires» (*upākhyāna*) ; et, sur celles-ci et en plus d'elles, ont été insérés des poèmes entiers de caractère romantique, éthique et théologique, qui n'ont rien à voir avec le cours de l'épopée elle-même. Nous devons cependant nous souvenir que notre épopée a été élargie de deux manières : d'abord, par une expansion naturelle de la matière déjà existante ; ensuite, par des ajouts non naturels de matière nouvelle. Le douzième livre peut servir d'exemple à ces derniers, le huitième à la première. Ces parties dynamiquement ajoutées ont la même relation avec l'original que des wagons avec une locomotive. Nous pouvons dire, si nous le voulons, que l'original s'est «allongé», mais en réalité il ne fait que tirer une charge¹⁵.

Bien que ne désirant pas pour l'instant établir un schéma d'extension et d'addition représentant le plan d'élargissement de l'épopée, je peux cependant indiquer ici ce qui me semble avoir été le cours probable des événements.

Si nous commençons par écarter ce qui apparaît être d'origine la plus récente, nous rayerons certainement d'abord ce que j'ai appelé la pseudo épopée, et avec

¹⁴ En i. 1. 75 sq. il y a 8. 800 *ślokas* ; dans la première version le treizième livre et les deux derniers de notre version actuelle ne sont pas mentionnés. En *ib.* 101 (b) sq. . nous lisons : *idaṃ śatasahasraṃ tu lokānāṃ (ślokānāṃ) puṇyakarmaṇāṃ, upākhyānaiḥ saha jñeyam ādyaṃ Bhāratam uttamam; caturviṃṣatisāhasrīm cakre Bhārata-saṃhitām, upākhyānair vinā tāvad Bhāratam procyate budhaiḥ* (la première strophe est omise dans l'édition de Calcutta) ; et en 107, nous apprenons que la longueur actuelle de l'épopée, telle que les hommes l'ont établie, est de 100. 000 strophes, contrairement au *Bhārata* de 24. 000 strophes, des strophes mythiques, et la compilation sous sa forme la plus courte de 150 strophes les mentionne à peine.

¹⁵ La signification d'une certaine apparence d'antiquité plus ancienne dans la pseudo épopée sera discutée plus bas.

elle, les livres suivants ; car, bien que prétendant continuer le récit, le quatorzième livre, dépendant du treizième et existant pour le bénéfice de l'Anugītā, doit tomber dans même la catégorie que ses prédécesseurs immédiats ; et le quinzième, avec son système de *nīti* conduisant aux derniers récits des héros après la fin de la guerre, nous amène à l'étape où le *Harivaṃśa* n'est que la séquence naturelle de ce non-sens qui précède, contraire à l'épopée. Les deux derniers livres, nous les voyons omis dans une des propres tables des matières de l'épopée. Et, sur la foi de la table des matières complète du premier livre, et des premiers chapitres qui montrent à l'évidence qu'ils sont postérieurs au récit principal, nous sommes enclin à placer la plus grande partie du premier livre sur la même liste que celle des derniers. Ceci nous conduit à la deuxième étape ; et, à partir de maintenant, nous ne pouvons pas rejeter par livre, mais par chapitre ; car le Vishnouisme se trouve côte à côte avec le Shivaïsme et le Brahmanisme plus ancien, et les chapitres didactiques monotones sont entrelacés avec les fils de l'histoire. Ces chapitres sermonneurs et les chapitres théologiques me semblent appartenir à la même période d'ajouts que la masse d'histoires inutiles interpolées ici ou là, bien que quelques unes de ces dernières semblent, dans leur ensemble, être plus anciennes que l'époque où elles ont été insérées dans l'épopée. Le récit du *Bhārata* seul resterait après ce second allègement d'éléments étrangers, mais en aucun cas le récit originel ; car nous devons garder à l'esprit que le second principe d'élargissement, l'évolution naturelle de scènes anciennes, était simultanément à l'œuvre avec le principe dynamique d'insertion. Ainsi, après avoir écarté un à un les éléments étrangers, par exemple dans un quelconque des livres de bataille, nous avons, dans notre strict *residuum*, non seulement le récit ancien du *Bhārata*, mais le récit élargi par répétition, coloré par de nouvelles descriptions, etc., faisant corps avec le récit, mais allongeant son étendue. Une certaine quantité d'élimination peut sans aucun doute être obtenue en supprimant les répétitions ; mais ce serait, au mieux, une critique peu convaincante. Dans certains cas, comme dans le quatrième livre, nous avons un épisode peut-être original, les Pāṇḍus cherchant des alliances à Upaplavya, d'abord développé, puis complété de scènes absurdes et peu naturelles, trahissant leur origine récente ; mais, nous aurions tort de rejeter tout le livre à cause de cela. En comparant de nouveau avec le *Rāmāyaṇa*, nous voyons que la différence la plus visible entre les poèmes est celle-ci : tandis que l'épopée ne manque pas de scènes suffisamment romantiques pour ressembler au ton général du *Rāmāyaṇa*, ce dernier manque complètement de ces scènes et de ces nuances, familières à l'épopée, qui révèlent une période plus ancienne que chacun des poèmes pris dans son ensemble. Mais, encore une fois, le caractère général et le style de notre épopée approche au plus près celui de l'autre poème, dans les scènes

de bataille ; de sorte que, si nous échangeons les personnages, nous pourrions à peine dire, à partir de la description générale, si nous étions en train de lire la guerre d'Arjuna ou celle de Rāma. Le *Mahābhārata*, alors, dans de tels passages, est l'égal du *Rāmāyaṇa* ; bien que, d'un côté, il y ait des moments épiques dont l'antiquité n'a pas été touchée par le poème de Vālmīki, et de l'autre, il y ait des petits détails d'habillement et d'outils qui semblent indiquer qu'il est postérieur à l'épopée.

Pour résumer le point de vue qui me semble le moins sujet à objections et le moins radicalement destructif d'une tradition qui ne doit pas, sur son apparence, être totalement refusée – je suis enclin de penser que notre épopée décrivait à l'origine ce qu'en général elle est censée décrire maintenant, une guerre entre les Kurus et les Pāṇḍus alliés aux Pāñcālas. Cette guerre a eu lieu plus tard que la période littéraire brahmanique, mais avant l'acceptation générale du Vishnouisme. Des chants et des ballades ont gardé vivante et popularisé l'histoire du triomphe des Pāṇḍus sur les Kurus, qui ont naturellement été décrits comme ignobles. Quand les conquérants furent morts, et que la guerre avait déjà pâli dans l'Histoire, les prêtres composèrent un récit en vers des événements, en y incorporant les anciens chants et ballades. Avec la montée croissante du Vishnouisme, et plus tard du Shivaïsme, ces théologies s'implantèrent elles-mêmes dans le poème aux mains des prêtres, évinçant pour la plus grande partie le Brahmanisme conservé dans les chants des périodes plus anciennes. Avec le développement de la moralité, les prêtres cherchèrent à excuser les mauvaises actions de leurs héros ; car ils ne pouvaient pas d'une part exalter la vertu, et d'autre part louer ceux qui négligeaient leurs règles de vertu. Mais ils permettaient que subsistent les mauvaises actions des ennemis de leurs héros, puisqu'ils étaient de toute façon des pécheurs et servaient de modèles de pécheurs. De plus, ils donnaient plus de poids aux exploits de leurs héros en les assimilant, maintenant que suffisamment de temps avait passé pour brouiller le passé, aux grands héros de l'antiquité, peut-être aidés dans cette prétention par une similitude fortuite de noms. Les *gāthās*, ou chants des actions de guerre des rois, furent absorbés dans les *itihāsas*, ou récits légendaires, utilisés maintenant dans leur nouveau sens d'une histoire racontée *per se*, et non pas comme une partie d'un rite religieux. Avec ce changement, toute la complétude des scènes individuelles disparut. Les liens nécessaires de connexion s'allongèrent en de nouvelles chaînes d'histoires. La tendance moralisatrice, dans cet affaiblissement du poème, commença alors à envahir tout le récit. L'œuvre devint ainsi d'une part une grande collection «d'histoires variées», groupées autour de l'histoire principale de «la bonté des Pāṇḍus et la vilenie des Kurus, et d'autre part un compendium, si je puis me permettre ce mot, de tous les enseignements moraux ; tandis qu'une

nouvelle religion jouait pareillement sur le récit et sur la morale, et en faisait finalement le plus saint des livres, un nouveau *Veda*, plus important que tous les *Vedas*¹⁶.

¹⁶ i. 1. 3, 11, 100, 254, 266 sq. La dernière audace des prêtres a probablement été de faire des deux familles d'ennemis des cousins, de manière à obtenir une généalogie respectable pour les Pāṇḍus. Ces listes généalogiques, comme en i. 75 sq., semblent anciennes, mais ont probablement été souvent travaillées. On avait l'habitude de les réciter dans des occasions officielles. Pour essayer de découvrir le début de quelques légendes épiques, voir Bradke, *Z. D. M. G.* xxxvi. 474 ; Oldenberg, *ib.* xxxvii. 54 ; xxxix. 52 sq., 79. Pour deux scènes de l'épopée comparées avec le *Shah-Namah*, voir Darmesteter, *Journ. Asiat.* viii. 38 sq., 52. Pour des références sur les citations de Weber concernant les éléments musicaux dans l'épopée, voir le dernier paragraphe du chapitre IV de cet article

II. LA VALEUR HISTORIQUE DE L'ÉPOPÉE

Dans un pays sans histoire, les légendes sont dangereusement anoblies. Nous sommes réduits à des contes, absurdes ou sérieux, pour obtenir des informations qui devraient venir d'annales ou de lois. Il n'est pas à nier que se trouve là la possibilité de pervertir les résultats que nous avons obtenus, et de faire d'une vérité picturale une assertion historique. Néanmoins, bien que nous devions rejeter comme hasardeuse toute déduction chronologique tirée de l'histoire indienne (car je ne crois pas que nous puissions faire crédit à aucune des généalogies données pour dignes de confiance dans l'épopée), bien que nous devions avouer que nous ne savons pas, ni ne pouvons savoir, si l'on peut se fier entièrement aux chroniques des rois racontées dans l'épopée, ou à quel degré elles peuvent être dignes de confiance, cependant le fil de l'histoire et le réseau auquel elle est connectée présentent sans aucun doute des opportunités pour une recherche utile d'un point de vue sociologique ; en allant aussi loin dans la valeur historique qu'il est possible d'aller par ce moyen, pour obtenir une vue des relations sociales qui a été conçue comme vraie par les auteurs locaux et peut donc, à juste titre, nous apparaître comme probable. De nouveau, bien que nous œuvrions dans l'épopée indienne avec le désavantage de trouver ensemble, comme si elles étaient cohérentes avec elles-mêmes, des conditions sociales qui appartiennent clairement à de nombreuses époques différentes, nous pouvons tout de même, en procédant avec circonspection, distinguer assez bien entre les anciennes et les nouvelles, et obtenir deux représentations de la vie qui, si elles ne sont pas absolument historiques, le sont cependant relativement, et qui (en comparant avec la littérature similaire), peuvent illustrer ce que nous pourrions concevoir, sans excès de confiance, des conditions de la vie sociale en Inde à deux périodes : la première, celle de l'état semi-développé d'il y a environ deux mille cinq cents années ; la seconde, postérieure à celle-ci d'environ mille années, avec des parties encore plus nouvelles, portant sa date finale à une période bien plus récente que le début de notre ère¹⁷.

¹⁷ Lassen croit que l'épopée n'a pas beaucoup changé depuis l'époque bouddhique. Ils sont peu à pouvoir soutenir cela aujourd'hui. Voir *Ind. Alt.* i. p. 589.

Jusqu'où pouvons-nous utiliser dans nos recherches les portions didactiques contenues dans l'épopée, cela reste une question ouverte, qui a plusieurs réponses. Ces portions sont certes d'origine récente, mais dans un pays aussi conservateur que l'Inde, nous devons concéder que l'essentiel de ces discours dogmatiques a probablement été longtemps le résultat d'une coutume établie et assumée, spécialement quand il sont formellement corroborés par la loi officielle de la période ancienne ; car la loi, comme les indiens aiment le répéter, est basée sur la coutume ; et la coutume, vue par la même autorité, est l'usage intangible du clan et de la famille. D'où l'on peut, en toute sécurité, supposer que les affirmations incontestées, spécifiant que ceci ou cela est la coutume actuelle, se basent sur des traditions beaucoup plus vieilles que les formules sous lesquelles elles sont transmises. Mais nous devons, bien sûr, rester prudents, et ne pas permettre une trop grande élasticité concernant l'époque. De tels exemples concrets de sagesse politique et de *bons mots* de comportement, sont sans valeur, sinon comme incarnation d'anciens usages : car ils incluent bien des choses qui ne sont pas dans le domaine de l'épopée, et qui ne peuvent pas s'être trouvés dans l'ancienne version. Des vérités politiques ou sociales, cependant, utilisées dans de nombreux dictons, peuvent être jugées positivement seulement si elles proviennent de la période suivant la composition du poème originel, et peuvent être affirmées universelles seulement si elles sont renforcées par des évidences légales d'une plus grande antiquité ou par leur soutien par la pratique épique. Pour une juste interprétation de la large collection de données sociologiques, inférées ou formellement identifiées dans l'épopée, il est nécessaire d'abord de dresser un schéma de l'ancien monde et du nouveau qui y sont présentés. Il est clair qu'en général bien des choses seront trouvées douteuses et ouvertes à la critique ; et qu'en particulier peut-être, une certaine maigreur caractérisera le premier tableau, et, comparativement, une richesse, peut-être douteuse, de détails, le second.

Mais même l'épopée moderne, l'ouvrage complètement terminé – dénierions-nous au chercheur la chance de faire une distinction précise entre les deux corps de matériel nécessaires à l'élaboration de ces deux schémas – n'est pas un tout sans importance dans l'élucidation des coutumes dans l'Inde du Moyen-Âge, elle qui s'étend sur plus de deux mille ans ; bien qu'il soit possible que des études postérieures nous donnent une date pour la pseudo épopée bien plus récente que celle que nous supposons. De plus, l'impossibilité d'effectuer une discrimination complète du nouveau et de l'ancien, peut faire penser à certains que c'est une tâche vaine de distinguer les facteurs par leur âge. Il est vrai que notre verdict sur ce qui est ancien et ce qui est nouveau, doit, dans une certaine mesure être basé sur des hypothèses purement *a priori* ; tandis qu'il devrait certainement,

quand cela est possible, dépendre d'une connaissance intime de la littérature précédant et suivant l'épopée ; car bien des fils de notre poème actuel sont plus anciens que leur forme littéraire présente, et ont souvent été conservés comme des fragments pris dans une substance qui leur est étrangère ; tandis que, d'autre part, l'influence d'autres sectes ou d'autres races, qui s'est faite sentir dans la réécriture du récit, exige une soigneuse analyse car elle est loin d'être déterminée. Mais un examen de ce que nous dit l'épopée peut être utile, en apportant des faits qui, à leur tour, pourront aider à la critique de l'épopée elle-même, après qu'ils auront été comparés avec des résultats tirés d'autres sources. C'est pourquoi, j'ai rassemblé les données de l'épopée comme aide positive à la recherche, mais je ne les utiliserai que timidement comme matériel historique.

III. LA POSITION SOCIALE DE LA CLASSE DIRIGEANTE

31. Les castes en général. Divisions du peuple

J'ai appelé caste dominante en Inde la caste des guerriers, parce que tout le pouvoir, politique aussi bien que militaire, réside dans les mains de l'organisation militaire.

L'autorité que les prêtres détenaient sur le roi a été comparée à celle qu'ont obtenue les prêtres européens au Moyen-Âge. Mais il y a une grande et essentielle différence. Les prêtres indiens n'avaient aucune force de cohésion. Ils ne formaient aucune union de pouvoir politique parallèle à la souveraineté politique du trône et capable de s'opposer à elle comme un tout. Il est vrai qu'ils formaient une association et qu'ils étaient une classe distincte et exclusive. Mais ils ne formaient pas un corps uni et n'avaient pas de chef. Ils agissaient en tant qu'individus. De plus leur pouvoir ne reposait pas sur une base financière, comme celle de l'Église Romaine. Ils ne tiraient du peuple aucune contribution directe et constante. Ils dépendaient du roi. C'est de lui qu'ils obtenaient des largesses ; de lui, ou de riches membres de sa caste, ils obtenaient leur richesse en bétail, et plus tard en terres : richesses qui ne venaient pas cependant gonfler un fonds général, mais enrichir des individus privilégiés. Ils vivaient de charité et se tenaient sous patronage armé. Leur ostracisme même empêchait leur développement ; car, s'ils avaient bien été capables, avec les outils religieux dont ils disposaient, de s'allier par mariage avec les nobles, si leurs filles (le célibat leur était interdit par la loi) avaient bien épousé les protecteurs des prêtres, l'ordre religieux aurait pu gagner par de telles alliances familiales un contrôle complet sur l'État. Il se trouve que, aussi forte soit l'influence ministérielle de certains prêtres, aussi coercitif soit le pouvoir religieux qu'ils maniaient, ils restaient toujours à l'écart des dirigeants, dépendant de ceux qu'ils méprisaient – il faut bien le dire – et formaient une classe éclatée, qui, dans son ensemble, forçait le respect par la peur du sort qui toucherait le roi s'il avait nié leur influence sur les dieux, mais jamais une classe qui deviendrait indépendante du roi qui la faisait vivre. De plus, la plupart des prêtres vivaient en fait des vies retirées et paisibles, contents de mendier leur nourriture, se satisfaisant d'un peu de riz, d'une

vache et d'une hutte, et sans ambition terrestre ; regardés avec affection ou avec crainte par le monde extérieur, avec honneur par les nobles, et interférant seulement occasionnellement, comme prêtres privés et conseillers du roi, sur des sujets qui concernaient la caste des guerriers.

Cette façon de voir ne se retrouve pas bien sûr dans les codes de loi. Leurs auteurs étaient des prêtres plus modernes, qui considéraient que le monde était fait pour eux seuls et voyaient le roi comme un intendant chargé par les dieux de leur procurer ce dont ils avaient besoin. Très différent apparaît l'État aryen dans l'ancienne épopée. On y trouve une vie plus libre. Le roi est un roi, et non pas un appendice du prêtre. La façon de voir la loi officielle reflète les idées vaines d'hommes conscients de leur supériorité intellectuelle et désireux d'amener l'État en relation harmonieuse avec leur égotisme. L'épopée, comme un miroir involontaire, fournit les données sociales telles qu'on les trouve à une époque encore relativement indépendante, et montre des conditions qui ont survécu même aux manipulations peu scrupuleuses du texte par ceux qui s'opposaient à cette indépendance. «Le prêtre est l'emblème du monde, dit la loi officielle ; «C'est le roi qui est l'emblème, dit l'épopée¹⁸.

En regardant l'État d'un point de vue politique, cependant, nous devons inverser l'arrangement officiellement proclamé par les prêtres eux-mêmes, et placer leur ordre en dessous de celui de la caste militaire. Ensuite, vient le «peuple».

Il y avait ainsi trois castes aryennes dans la période épique. La caste dominante, comprenant le roi, ses grands seigneurs et ses vassaux, et la partie noble de son armée ; la caste des prêtres, éminents par leur connaissance religieuse, souvent puissants individuellement comme guides de la volonté royale, mais formant par ailleurs une classe modeste de pénitents et de mendiants qui, tant qu'ils n'étaient pas poussés dans une colère de guêpes par des insultes non provoquées, restaient un élément modéré, humble et moralement utile à l'État ;

¹⁸ Manu xi. 85: *brāhmaṇaḥ ... pramāṇaḥ lokasya* ; Mbh. i. 82. 18 : *rājā pramāṇam bhūtānām*. La loi et l'épopée donnent une règle bien connue, disant que le droit de passage appartient à un aveugle, un porteur de fardeau et un roi ; tandis que si un roi et un prêtre se rencontrent, le roi doit céder le passage (Vās. xiii. 59 ; Āp. ii. 5. 11. 6 ; M. ii. 138-9 ; Mbh. iii. 133. 1 ; xiii. 104. 25, etc.) ; mais la même épopée raconte une scène où un roi, rencontrant un prêtre, lui crie : pousse-toi de mon chemin (*apagaccha patho 'smākam*), et quand le prêtre récite la «loi éternelle», comme nous venons de la citer, cela n'a aucun effet ; le roi va jusqu'à le frapper d'un coup de fouet. Le roi est maudit par le prêtre et devient un démon, mais cette «loi» et l'anecdote de Vasiṣṭha peuvent servir d'exemple pour illustrer le graduel accroissement du pouvoir des prêtres et les moyens par lesquels il était obtenu.

enfin, la troisième caste, appelée collectivement le peuple, exaltée seulement à cause de son sang aryen et de sa revendication d'être pleinement autorisée à tous les privilèges aryens en termes de droits légaux et de rites religieux, mais constituant par ailleurs un corps regardé avec mépris par les guerriers et loué seulement par les prêtres, qui savaient d'où venait leur revenu¹⁹. Il y avait aussi une autre caste, non-aryenne, dont les membres n'étaient pour les aryens deux-fois-nés (régénérés par des cérémonies saintes) que des «une-fois-nés», des «privés d'une bonne naissance». Ils n'avaient, malgré leur prétention, aucun privilège spirituel ou légal²⁰. Ils ne possédaient aucun bien. Leurs femmes n'étaient telles que de nom. Leurs vies dépendaient du bon vouloir de leur maître. Ils étaient «nés pour la servitude, car ils «venaient des pieds de Dieu²¹. Ils étaient en fait les restes d'une population indigène déplacée, marquée par ses caractéristiques raciales, stigmatisée par l'orgueil de ceux qui l'avaient conquise comme un peuple à part, digne seulement de mépris et d'esclavage. Il semblait parfois que les esclaves étaient les serviteurs particuliers de la caste du peuple, bien qu'ils soient également obligés de servir les autres castes élevées (i. 100. 11 ; mais voir xii. 72. 4-8, 6 = M. i. 99). La couleur attribuée aux castes – les esclaves étant noirs ; le peuple jaune ; les guerriers rouges ; les prêtres blancs (xii. 185. 5 ; en ii. 36. 24, *kālapūga* signifie temps et non pas couleur) – peut éventuellement indiquer une réelle différence de couleur de peau (voir Muir, S. T. i. p. 140 ; Zimmer, A. L., p. 113). Le peuple en général, à la fois celui de la campagne (*jānapada*) et celui de la ville (*paura*), est divisé en «peuple en général et peuple ordinaire (*mahājana, pṛthagjana* ; cf. xii. 121. 343 ;

¹⁹ Voir v. 132. 30 : «Que les prêtres prient, que les guerriers défendent le peuple, que le peuple fasse de l'argent, que les esclaves servent ; ou xii. 91. 4 : «le travail est pour l'esclave, l'agriculture pour le peuple».

²⁰ *Na hi svam asti sūdrasya* etc., xii. 60. 37 : voir le chapitre entier ; avec 39, *Paijavana*, cf. M. vii. 41. L'esclave doit nettoyer après que les offrandes ont été faites (*sūdrair nirmārjanaṃ kāryam*, xii. 294. 12-15 ; sa gloire est le *dākṣya* (l'activité), obéir au trois castes son devoir (21) : cf. 295. 1 sq. : un prêtre qui devient *sūdradharmān* est dégradé ; cependant l'esclave peut devenir un berger ou un commerçant, s'il ne peut pas vivre en servant (3, 4) ; 297. 27 sq. = M. x. 126sq. : cf. xiii. 165. 10. La pseudo épopée déclare que l'esclave est le plus poché de la bête (xiii. 118. 24), mais, dans ses parties religieuses, admet qu'un esclave peut, comme les autres castes, être récompensé pour son jeûne (*upoṣita*, xiii. 132. 14) ; juste comme il est dit qu'un homme appartenant à la caste des esclaves peut devenir un étudiant (*śrāvayec caturo varṇān kṛtvā brāhmaṇam agrataḥ*, xii. 328. 49) bien que la règle *parikṣeta* précède (47). La caste sera traitée plus loin en détail.

²¹ C'est un mythe ancien que le peuple venait des reins ou des cuisses de Dieu (Brahmā ou Manu), tandis que les guerriers venaient de ses bras et les prêtres de sa tête (bouche), alors que les esclaves venaient de ses pieds : RV. x. 90. 12 ; code, Vās. iv. 2 ; B. i. 10. 18. 6 ; épopée, Mbh. viii. 32. 43 sq. ; xii. 60. 28 sq. ; 319. 90 ; R. iii. 20. 30 sq. (ici de Manu).

xiv. 90. 14) quand il est distingué *en masse* des aristocrates, et il peut ainsi inclure la caste du peuple proprement dit et ses «résidus» – c'est-à-dire ceux qui adoptent des occupations trop basses pour être dignes d'être considérés comme des aryens (nom sous lequel les trois castes supérieures, ou seulement la caste du peuple, sont connues). L'affirmation que «il n'y a pas de distinction de caste doit être comprise de façon proleptique et implique simplement qu'un homme change de caste sur terre dans ses naissances futures en fonction de ses actions dans celle-ci ; ainsi, par exemple, un prêtre «peut devenir jaune et renaître comme un membre de la caste du peuple, s'il ne se comporte pas comme le devrait un prêtre (*maitrāyaṇagataḥ* ; xii. 188. 10 sq. ; cf. *ib.* 239. 13 ; 279. 5)²². Je préfère conserver les traductions significatives, même si elles ne sont pas parfaitement correctes, des noms de caste, plutôt que leur forme locale : ainsi, «prêtre» pour *brāhmaṇa*²³ ; «guerrier» pour *kṣatriya* («homme de l'ordre dominant») ; «homme du peuple» pour *vaiśya*, (littéralement «habitant, ou au sens védique de *viś*, un homme des clans, en général ; mais confiné plus tard aux membres des familles du peuple aryen qui n'avaient pas renoncé à l'agriculture ou au commerce pour vivre une vie quasi militaire ou sacerdotale») ; «esclave» pour *sūdra*. La condition théorique des indiens fut bâtie à partir de ces éléments. Et pourtant, plus tôt, seules les trois castes supérieures étaient considérées comme *tout le monde*²⁴. Pratiquement, vint s'ajouter un grand nombre de «castes mixtes» reconnues, feignant toutes d'avoir été, soit des branches dégradées des castes pures, soit leur descendance illégitimes (voir par ex. xii. 297. 8, 9). En réalité, il s'agissait de hors-castes, devenus tels, soit officiellement, soit naturellement (par la tendance naturelle des basses classes de choisir des moyens de subsistance non admis par les castes pures), ou, bien plus, des restes de tribus non-aryennes qui s'assimilaient graduellement au corps politique de leurs conquérants, mais n'étaient pas reçus dans leur corps social ou religieux. Ils s'augmentaient encore d'une immigration toujours plus nombreuse de guerriers et de commerçants venant de nations totalement étrangères, pratiquement estimés, mais autrement méprisés²⁵.

²² Voir Muir, *Sanskrit Texts*, i. 138 sq. pour ce point de vue religieux et pour quelques citations concernant la couleur des castes.

²³ Comparer latin *flamen* ; voir de Bradke, «*Beiträge zur Kenntniss der vorhistorischen Entwicklung unseres Sprachstammes*», p. 13

²⁴ Voir *etāvad vā idaṃ sarvaṃ yāvad brahma kṣatraṃ viṭ*, Śat. Br. (ii. 1. 4. 12) iv. 2. 2 . 14 ; Weber, *Ind. Studien*, x. 18.

²⁵ Voir xii. 207. 41-45, pour le mépris ressenti pour les étrangers ; xiv. 73. 2 5, pour les distinctions entre Kirātas, Yavanas, et autres barbares, et les aryens ; ou vi. 9. 61, etc. ; et xiii. 48 et

Mais la caste dominante se tenait à distance plus ou moins grande du peuple, des esclaves, des pariahs ou des étrangers. Les guerriers se mêlaient au peuple, mais pas volontiers. Les rapports avec tout ce qui se trouvait en dessous de cette ligne ne s'effectuaient qu'avec l'accord mutuel sur le fait qu'une telle union était temporaire, et tolérable seulement pour des raisons d'efficacité. Au contraire les castes de prêtres et des guerriers étaient toujours ensemble, pour le bien ou pour le mal. Dans les deux cas, elles étaient considérées comme l'aristocratie, distinctes de toutes les autres, plus ou moins plébéiennes. Elles se battaient amèrement et testaient leur force réciproque. Elles devenaient alliées, unies sur la base d'un avantage mutuel et, à partir de là, elles étaient une, au dessus des ordres plus bas.

Mais comment toutes ces classes étaient-elles unies politiquement ? Quelle part avait chacune dans l'organisation de l'État ? D'où, surtout, provenaient les énormes capitaux nécessaires à l'établissement d'une force de combat qui pouvait

49 pour un décompte total des castes mixtes. La répugnance pour les étrangers n'est cependant pas plus forte que celle des hautes castes pour les basses dans l'état développé : «les égaux avec les égaux, que les prêtres parlent avec les prêtres, les guerriers avec les guerriers, les gens du peuple avec les gens du peuple, les esclaves avec les esclaves», xii. 210. 11-12. Et pourtant, dans un sens moral, les castes mixtes sont meilleures que les castes pures si ces dernières n'agissent pas comme elles le devraient, iii. 180. 25-36. La haute estime dans laquelle étaient tenus certains étrangers, comme les Yavanas, est due totalement à leurs qualités militaires (voir ci-dessous). À part cela, elles étaient toutes méprisables, peu importe d'où elles venaient, bien que les Madrakas étaient les plus méprisables par leur impiété catégorique et le caractère anti-aryen de leur civilisation. Les peuplades du nord, en général, étaient aussi mauvaises que les autres ; le seule exception à cela était celle des Kurus du Nord des légendes. Ils étaient considérés comme occupant un paradis terrestre hyperboréen. Le flanc du Mont Meru est donné comme leur résidence (*dakṣiṇena tu nīlasya meroḥ pārśve tatho 'tare*, vi. 7. 2), mais ils sont, dans la plupart des cas, regardés comme un peuple du nord, avec des lois plus conservatrices que celles des peuples du sud (comme en i. 122. 7), et bénis par une félicité spéciale (comme dans le premier passage, et R. ii. 103. 26) : tellement bénis, en fait, que tandis que certains héros vont heureusement au ciel d'Indra, d'autres vont chez les Kurus du Nord, comme dans une sorte de paradis terrestre (xv. 33. 13 sq.). Une porte de seize *yojanas* de large était censée bloquer leur passage ; mais ils peuvent la franchir maintenant (iii. 231. 98). Il est évident qu'ils étaient mi-réels, mi-légendaires, pour les poètes de l'épopée. D'autres étrangers sont simplement des barbares, à égalité avec les Dasyus, dont la dernière race peut être bénie seulement à condition de changer son mode de vie et d'adhérer aux règles aryennes (xii. 135. 22, etc.). Il faut noter le tutoiement (*tvaṃkāra*) d'un voyant par un esclave en iii. 137. 5-6, et par un Cāṇḍāla (*tam uvāca sa cāṇḍālo maharṣe śṛnu me vacaḥ*, xii. 141. 55). Voir 85, *bhavān*, et inversement, Viśvāmitra au Śvapaca, *bhavān*, en 66, *tvam* en 80) bien qu'il soit habituel de remplacer «toi» par «sir (vous)», sans cérémonie. Mais la règle est que, bien que l'on tutoie des personnes plus jeunes ou du même âge, on ne tutoie jamais, ni n'appelle par son nom propre, ceux qui sont meilleurs (plus vieux). Voir xii. 193. 25 (*tvaṃkāraṃ nāmadheyaṃ ca jyeṣṭhānām arivarjayet*, etc.).

être appelée n'importe quand et était trop fière pour subsister par son propre travail manuel²⁶ ?

À une époque telle que celle qui est représentée dans le premier récit de l'épopée, le guerrier est toujours un voleur et un pillard. Ce mode de vie assurait sa subsistance. Razzias et enlèvement de bétail fournissaient le gain nécessaire. Pendant ce temps, bien qu'occasionnellement appelés sur le champ de bataille, le peuple (je nomme ainsi l'ensemble des hommes des clans qui formaient une caste par suite du conservatisme de certains et de la fierté des autres) continuait ses occupations pacifiques, partagées autrefois par tous ses membres, et était mis en mesure de développer une richesse substantielle qui lui permettrait plus tard d'être le soutien de l'État. Mais, à mesure que le temps passait, les prélèvements sur la richesse du peuple, qui, à une époque où la féodalité était la condition générale, étaient rares, irréguliers et généralement peu nécessaires, devinrent plus fréquents avec l'accroissement de la civilisation. Le roi ne pratique plus de raids le long de la frontière. Il vit dans une ville entourée de remparts, entouré par une cour de nobles raffinés. La guerre est une affaire sérieuse et signifie souvent, non pas une attaque de races sauvages extérieures, mais une campagne contre un autre royaume aryen devenu aussi puissant et civilisé que le sien. De plus, comme la contrée s'organise, le passe-temps de la chasse sert à occuper les guerriers dans les intervalles des combats, et il faut entretenir une cour oisive et coûteuse. Le peuple, n'étant plus obligé de se retirer tous les jours dans les «forts» construits en argile pour se protéger des barbares, se répand sur le pays dans des ranchs ouverts ou des villages à moitié défendus ; pour le protéger, des avant-postes de soldats sont établis, de nouveaux forts sont construits et ainsi de nouvelles villes sont développées, mais au prix de dépenses accrues pour tout le monde en général, et en particulier pour la caste du peuple, entre les mains de laquelle se trouve la base potentielle des ressources. La foule des paysans devient de plus en plus grande ; un commerce plus actif se développe. Les nobles sont de lourds consommateurs de richesses, mais ils doivent être soutenus. La cour et son armée deviennent un lourd fardeau. Et des taxes, régulières et accablantes, commencent à tomber sur la caste qui subvient à ces dépenses. Guerre ou paix, des fonds doivent tomber dans le trésor royal. Ces fonds sont tirés du peuple. Le roi est le «gardien de la richesse», (*vittarakṣin*, xii... 321. 143), au contraire du «menu peuple» ; mais c'est ce dernier qui la fournit, quitte à mendier auprès de lui quand il est dans le besoin.

²⁶ L'homme de caste guerrière pouvait devenir un fermier, mais seulement pour se procurer des ressources en cas de besoin (voir ci-dessous). Autrement, on ne pouvait l'obliger à travailler manuellement que pour payer une amende ; M. ix. 229.

Les implantations des aryens, peut-on observer, peuvent être classées en trois catégories. La plus grande, appelée cité ou ville (*nagara, pura*), est un accroissement du village (*grāma, kheṭa*), et est entourée de murailles ; tandis que le village est un ensemble de maisons autour d'un fort (*durga*). Le village lui même n'est souvent rien de plus que le développement naturel du *ghoṣa*, ou enclos à vache, que le roi se doit de protéger et semble avoir converti en petits villages si l'endroit s'y prêtait, en érigeant un fort comme ceux autour desquels s'élèvent naturellement les *grāma* (voir xii. 69. 35). Avec ce *ghoṣa*, et avec égalité avec lui, sont parfois mentionnées de petites implantations barbares, appelées *pallī* (*pallīghoṣa*, xii. 326. 20). La différence radicale entre le *grāma* et le *ghoṣa* apparaît généralement plus qualitative que quantitative. Le *grāma*, étant la forme la plus ancienne d'implantation, présuppose une *durga* (défense) de quelque espèce comme noyau ; tandis que le *ghoṣa* (appelé quelque fois *vajra*) est un avant-poste d'une ville ou d'un village, un enclos à vaches développé en un ranch, puis en un village par l'adjonction d'un fort pour le protéger après qu'il soit devenu un centre de population. Le nom de *grāma* n'est pas, cependant, invariablement attribué à une croissance naturelle de l'intérieur, mais peut être utilisé pour une communauté artificiellement implantée, comme en ii. 5. 81, où nous lisons : «pour défendre une cité, des villes (villages) sont créés semblables à la cité, et des villages frontière (*prāntāḥ*) semblables aux villages» (bien qu'au lieu de *grāmavac ca kṛtāḥ prāntāḥ*, l'édition de Calcutta lise *grāmavac ca kṛtāḥ ghoṣāḥ*, 215). Caractéristique de l'Inde est le recours à la campagne pour se protéger de la sécheresse (ii. 5. 77). Comment, dans ce même passage, le fait de construire des bassins dans les enclos à vaches peut les transformer pratiquement en village, est illustré littéralement par l'utilisation de *goṣṭha*, étymologiquement «enclos à vache». Ce mot est utilisé pour toute assemblée générale, comme dans ces strophes proverbiales ; «la joie de celui qui vit dans un village est la bouche de la mort ; mais l'enclos à vache des dieux (l'endroit où les dieux s'assemblent) est la forêt solitaire»²⁷.

²⁷ xii. 175. 25 (b) = 278. 26 (a) ; 26 (b) = *nibandhanī rajjur eṣā yā grāme*, etc. *Śruti*, comme souvent, est seulement un dicton, un proverbe. De même iii. 200. 92 : «partout où se trouvent des prêtres instruits, il y a une ville, qu'ils habitent un village ou une forêt». Est-ce que Sir William Jones s'est inspiré de ce passage pour écrire son poème :

«What constitutes a state?
Not high walled battlements
Or labored mound,
Thick wall or moated gate,
But men ...

En ce qui concerne le pouvoir constitutionnel des villages, nous n'avons aucune raison de croire qu'ils aient eu des droits politiques, hors de ceux que leur concédait l'intendant royal. C'est cependant un aphorisme des codes de loi que les villages doivent avoir leur propre autonomie dans les matières aussi privées ou de tel intérêt familial que les célébrations des mariages et des funérailles. Dans de telles circonstances, aucun rite étranger ne doit être imposé, mais l'usage local doit prévaloir (Pār. G. S. i. 8. 13).

Mais, en aucun cas, ce n'est la conception de la fonction royale que la caste du peuple existe pour la soutenir, tandis que le trône est exempt de responsabilité. Aucune théorie n'aurait pu apparaître plus absurde aux législateurs indiens. La caste du peuple fait partie de la population aryenne, et ne doit pas être opprimée. Le lien entre le roi et le peuple est basé sur le concept d'avantage mutuel. Le peuple doit être taxé ; mais la relation entre ceux qui taxent et ceux qui sont taxés est toujours expliquée d'une manière évidemment calculée pour faire appel au sens des affaires de ces derniers. Cette relation, en un mot, est du commerce. Un troc, comme on dit souvent de façon candide, entre tant de biens pour tant de protection. Les hommes désirent deux choses – sécurité et richesse. La caste du peuple a celle-ci et désire celle-là ; la caste des guerriers désire celle-ci et peut procurer celle-là. Marchandons, disent les indiens, et ce, sur les bases suivantes : les taxes doivent être basses quand il n'y a pas de danger en perspective ; quand on s'attend à la guerre, le prix de la sécurité augmente ; les prélèvements sur la richesse du peuple doivent être plus élevés. Le roi maintiendra une armée permanente et offrira tous les sacrifices nécessaires pour garder les dieux de bonne humeur. Et pour cela, le peuple doit payer. En retour, le roi entreprendra de protéger le pays et de défendre les classes des paysans et des commerçants, non seulement des ennemis extérieurs, mais aussi des ennemis intérieurs, bonifiant leurs pertes par des vols en temps de paix, et en temps de guerre, en les protégeant de tout dommage, acceptant de devenir responsable de leurs péchés dans l'autre monde s'il n'y réussissait pas après avoir perçu leurs taxes. Le roi était ainsi tenu pour responsable devant le peuple pour sa part du marché, et était soumis à sanction s'il ne remplissait pas son contrat. Dans de petites affaires, comme par exemple quand un marchand se faisait voler ses biens, le roi (ses serviteurs) avait d'abord à chercher le voleur ; s'il n'était pas retrouvé, l'argent devait être remboursé par le trésor. Dans le cas d'un défaite dans une grande guerre, cependant, quand il était absolument impossible pour le roi de rendre les propriétés perdues, le peuple avait la satisfaction de savoir qu'une partie de ses péchés, ou, pour ainsi dire, de ses dettes à l'enfer, avait été transférée sur le compte de l'âme du roi, et qu'ainsi ils obtiendraient

quelque compensation, sinon dans ce monde, du moins plus tard, pour l'échec du roi à remplir son obligation légale de protection²⁸.

Telle est la manière de voir fréquemment admise et exprimée quand on discute des relations entre la classe des affaires et le roi. Mais une classe comme cette troisième caste demande donc à être définitivement déterminée dans ses limites sociales et politiques avant que nous puissions faire une estimation complète de la caste royale dominante. En fait, c'est en trouvant d'abord la position relative du peuple par rapport à l'État au sens large, que l'on peut au mieux montrer le pouvoir de cette caste royale. Qu'était donc cette caste du peuple ?

La caste des prêtres formait un tout uniforme, à part une distribution interne des études, où un membre apprenait plus qu'un autre dans une branche particulière d'une recherche ouverte à tous. Excepté le prêtre de la famille royale, et l'élection de certains membres de la caste à des offices conférés par le roi, un membre était l'égal d'un autre sur le plan politique. La caste des guerriers, à part des distinctions ploutocratiques, et l'habileté spéciale acquise par certains de ses membres dans des actes de guerre, était aussi une unité politique. La caste des esclaves consistait en grand nombre d'esclaves, également reconnus. Il n'en allait pas de même avec la caste du peuple. Ici, nous avons des classes dans la caste, en trois corps bien organisés, radicalement différents dans leurs occupations et socialement séparés. Ces trois corps se rencontraient cependant, dans une vue théorique de l'État, sur la base commune de leur aryanité ; et, pour la partie du peuple qui s'était graduellement dédié aux affaires, le lien plus étroit de leur origine commune les rendaient plus proches les uns des autres qu'ils ne l'étaient, dans leur ensemble, quand on les opposait aux prêtres ou aux guerriers. Mais pour autant, ils ne

²⁸ Comme le roi est personnellement responsable de la bonne conduite du pays, toute somme volée dans son royaume devient sa dette envers le volé. Le montant volé doit être remboursé, soit de sa propre bourse (*svakośāt*), ou de «quelqu'un qui subvient lui-même à ses besoins» ; c'est-à-dire qu'il doit le prendre chez un membre fortuné de la caste du peuple (le commentateur suggère «un commerçant»). La responsabilité financière est ainsi reportée sur la caste du peuple, mais la perte spirituelle est attribuée au roi et à ses ministres (xii. 75. 8, 10, 12 ; aucune restriction n'est faite en ce qui concerne les biens des prêtres, mais sous-entendue par le contexte «tout est sauf, si le prêtre est sauf»). En ce qui concerne la part des ministres, voir xii. 65. 28 sq. ; 66. 32 sq. : «Semblable à un dieu est le roi, et les dieux révèrent un roi juste ; le roi partage la récompense donnée dans l'au-delà pour la vertu du peuple, mais il partage aussi le mal, ainsi que ses ministres». «Celui qui vole le roi lui-même va en enfer, ses biens sont confisqués, son corps massacré. Telle est la contrepartie. Les biens confisqués à une personne qui n'est pas un voleur reviennent à sa famille (ci-dessous : et ib. 96. 6, N.). Le passage ci-dessus donne au roi des titres, tels que : Souverain, Généreux, Grand Souverain, Souverain Total, Guerrier, Seigneur de la Terre, Protecteur des hommes. Le roi rembourse selon la règle de l'Ag. P. 252. 62.

formaient pas un seul corps avec des buts et des besoins semblables. Les trois divisions étaient historiquement les suivantes. D'abord le grand corps des hommes de ranch, la population qui élevait du bétail, avec ses dépendants, les bergers et les vachers. Ensuite les agriculteurs et les fermiers, qui cultivaient les céréales et leurs imitateurs moins importants qui cultivaient les fruits et les légumes. Enfin toute la population des commerçants, sur mer ou sur terre, qui étaient constamment en relation avec des commerçants étrangers, soit voyageant à travers le pays, soit résidant en ville.

En plus de ces trois divisions, il y a une ligne continue de plus petites occupations similaires, conduisant, par degrés insensibles, à des travaux officiellement déclarés impropres pour des aryens. On peut mentionner, peut-être en premier, le prêt d'argent ; qui, s'il n'en était pas le premier point de départ, nous montrait en tout cas l'extension graduelle des fonctions de la caste ; car nous pouvons encore tracer son apparition méprisée et son encouragement graduel, jusqu'à ce qu'il soit finalement reconnu comme une occupation légitime pour les deux-fois-nés. On trouve ici aussi toute la masse des mécaniciens, des artisans, des charpentiers, des colporteurs etc. ; et la dénonciation fréquente de ceux qui avaient embrassé de telles occupations, nous montre clairement combien la ligne entre travail respectable et travail répréhensif était souvent franchie par les aryens. Un tel mélange de travail aryen et non aryen doit avoir commencé très tôt ; et je suppose que dans la première période de l'épopée, la caste du peuple avait déjà une ligne toujours plus incertaine la séparant du vulgaire – un point de vue épaulé par le fait que cette caste est, malgré son aryanité, susceptible d'être classée avec la caste des esclaves, en face des deux castes plus exclusivement aryennes, les guerriers et les prêtres²⁹. La loi officielle, en énumérant les trois classes (reconnues) de la caste du peuple, en inverse parfois l'ordre et place les commerçants avant les éleveurs de bétail. Cela n'est pas historiquement faux, mais est contredit par l'ordre donné ailleurs dans les textes locaux. En fait, il est même dit qu'élever du bétail est la seule occupation convenable pour la caste du peuple, et que toute autre occupation n'est pas correcte³⁰.

²⁹ Je ne veux pas dire que l'armée ne contenait pas aussi une masse de non-aryens. Mais ils ne se mélangeaient jamais ni ne vivaient ensemble, comme le faisaient la caste du peuple et les étrangers, mais étaient toujours comme huile et eau dans une jarre.

³⁰ «Un homme du peuple doit octroyer des dons, lire les textes sacrés, offrir des sacrifices et obtenir de la richesse ; en faisant cela, qu'il prenne soin de son bétail et lui soit dévoué comme un père à ses fils ; toute autre occupation qu'il pratiquerait serait pour lui une occupation incorrecte, puisque le Créateur a confié le bétail à la caste du peuple» (xii. 60. 23 ; 23-24 = M. ix. 327). La loi,

Autrefois le peuple en général, l'ensemble des hommes des clans aryens, la caste du peuple avait perdu ses anciennes coutumes universelles pour se trouver confinée à l'industrie et au commerce. Graduellement, depuis que chaque guerrier était devenu riche en bétail, et que chaque éleveur de bétail se tenait prêt à répondre à un appel à combattre, une séparation d'intérêts s'était mise en place. Certains en vinrent à dépendre de leur arc et de leur épée, et, trouvant la guerre plus agréable que le travail manuel, se conformèrent de plus en plus à la vie que vivait le roi et le prirent pour modèle. Ils devinrent des «hommes du roi», l'ancien nom de ceux qui formaient la caste des guerriers. Ils venaient du peuple et le quittaient. D'autres encore se consacrèrent à l'étude et à la religion, et, en peu de temps, gagnèrent, et conservèrent, la réputation d'être les ministres spéciaux des dieux. Eux aussi, venaient du peuple et le quittaient. Ainsi, les «hommes des clans», ou le «peuple», devint plus faible socialement et devint la caste du peuple – la totalité d'après le nom, mais en fait une partie de la population qui se dégradait rapidement. Mais une ombre de leur ancien pouvoir resta longtemps dans la période épique. Voir ci-dessous. Les trois occupations, déjà développées à l'âge védique, maintenant abandonnées par les guerriers et les prêtres, furent adoptées par la caste du peuple. En effet, nous voyions apparaître si rapidement des subdivisions à la lumière des démarcations entre professions que nous notions une différenciation entre la caste du peuple d'une part et les commerçants de l'autre, montrant que l'agriculture et l'élevage restaient plus particulièrement un travail du peuple³¹.

30

qui permet à un prêtre qui ne peut se suffire à lui-même de pratiquer les occupations de la troisième caste, spécifie aussi l'agriculture avant le commerce (que le prêtre ne peut pratiquer que sous certaines limitations), mais admet que beaucoup désapprouvent ce travail à cause de la cruauté nécessaire impliquée – la charrue blessant des créatures sous la terre et le joug blessant le bétail (iii. 208. 23, *ahiṃsā* : cf. i. 63. 11, l'endroit idéal où «ils ne mettent pas sous le joug le bétail misérable» ; cf. M. x. 83; Gaut. x. 3 sq.). Cette objection est aussi formulée contre l'agriculture par le commerçant ou par le «peseur» (*tulādhāra*), dont le seul souci est que ses «balances soient les mêmes pour tout le monde», tandis qu'il désapprouve aussi l'élevage du bétail, car il est nécessaire de le castrer et de trouer ses narines (xii. 263. 1, 6, 11, 37). Voir Pār. G. S. i. 69, pour cette inversion tardive des métiers.

³¹ «Ici, les hommes du peuple (*vaiśyāḥ*) ne blessent pas le bétail, ni les marchands (*vaṇijāḥ*) ne commercent pas avec des poids truqués (*kūṭamānaiḥ*, i. 64. 21- 22)». C'est pour des effets pittoresques que l'on parle plus souvent des commerçants sur mer que sur terre dans l'épopée, le «marchand naufragé et son navire détruit» étant une métaphore très appréciée. Voir par exemple. ix. 3. 5 ; R. v. 26. 12. Il ne s'agit pas d'un navire côtier, mais d'un navire de pleine mer. Voir ii. 5. 114 : «Est-ce que

Mais le développement des intérêts commerciaux était en fin de compte suffisant pour favoriser l'établissement de sorte de corporations ou guildes. Elles appartiennent, dans leur plein développement, à une période plus récente, mais nous les trouvons mentionnées plus tôt (comme dans le code de Manu) comme ayant une certaine importance. De telles corporations ont leurs propres règles et leurs propres lois, sujettes à l'examen du roi, celui-ci n'étant pas autorisé (théoriquement) à faire établir ou à établir une loi qui contredise celles qui sont déjà approuvées ou sanctionnées par l'usage. Les chefs de ces corporations sont mentionnés avec les prêtres comme des facteurs politiques de poids, dont les opinions sont dignes d'une sérieuse considération ; comme confirmation informelle de cela, nous trouvons un prince défait au combat et honteux de rentrer chez lui – il s'exclame : «car que pourrais-je dire à mes parents, aux prêtres et aux chefs des corporations» ?³² Une grande importance est donnée aux guildes dans les derniers livres de l'épopée. Là, nous trouvons aussi des corporations de toutes sortes, sous le nom de *gaṇa* ; on recommande au roi d'être particulièrement attentif à ses membres, car les ennemis sont capables de les utiliser en les soudoyant. Mais la discorde est leur point faible. Elles peuvent être contrôlées par le roi grâce à ces dissensions et par la corruption. D'autre part, «l'union est la sauvegarde des corporations»³³. Le pouvoir des corporations est considéré comme équivalent à celui de tous les subordonnés militaires du roi ; «ces deux choses, je pense, sont égales», est-il dit dans un passage où la force du royaume est estimée (sauf si par subordonné on entend les serviteurs de toute sorte)³⁴.

Le mélange de non-aryens avec des aryens dans cette caste est indiqué peut-être par le fait que les vachers, qui surveillaient les troupeaux royaux, parlaient un dialecte incompréhensible pour les aryens, à moins qu'ils ne l'apprennent³⁵. Les

les marchands qui arrivent de loin pour l'appât du gain ne payent pas plus que leurs taxes portuaires ?»

³² iii. 249. 16 ; xii. 54. 20. La *śreṇi* ou guilde comprend ainsi des corporations non sacerdotales. Cf. R. vi. 111. 1

³³ xii. 107. 32 ; xii. 59. 4 9, *śreṇimukhyopājepena* ; N. comprend *śreṇi* militaire, M. viii. 41. Une intéressante liste de professions est donnée en R. ii. 90. 10 sq. Dans le même ouvrage, il faut noter la collocation de «assemblées» et «corporations» (*pariśadaḥ śreṇayaś ca*, R. ii. 120. 5). La distribution plus poussée d'une foule populaire suggérée par *sayodhaśreṇinigamaḥ (janaḥ)*, R. ii. 123. 5) est apparemment postérieure à l'épopée.

³⁴ Je serais enclin à prendre *maula* comme soldats du pays, *bhṛta* comme mercenaires, même si le commentateur n'est pas de cet avis, xv. 7. 8.

³⁵ Leur dialecte, *bhāṣā*, doit être appris par les aryens : iv. 10. 1.

rois, bien sûr, sont toujours entourés d'interprètes ; mais cela est peut-être mentionné seulement en rapport avec les populations étrangères³⁶.

Deux compléments à la population d'éleveurs de bétail se trouvent en dehors de la caste du peuple. Le roi est lui-même un grand propriétaire de bétail, et un grand éleveur, et surveille personnellement la condition de ses troupeaux à certaines périodes de l'année. L'ensemble des soins est confié, bien sûr, aux vachers, dont le roi visite les ranchs, par exemple quand on marque le bétail. De nombreux dons en bétail sont donnés au roi par des alliés étrangers, et nous pouvons retracer dans les récits de l'épopée de pures razzias de troupeaux ; de tels troupeaux, donnés ou volés, sont gardés pour le roi. D'autre part, il y a des témoignages relativement anciens pour montrer que les prêtres également, bien que ne participant pas personnellement aux travaux d'élevage, pratiquent plus ou moins l'agriculture et l'élevage, employant la troisième caste pour faire le travail.

La troisième caste, celle du peuple, a ainsi, en ce qui concerne ses occupations, des limites assez peu définies. Le plus humble gardien de vache travaillant pour un maître peut être de cette caste, ou le travail peut être fait par quelqu'un en dehors des rangs aryens. Le prêtre et le roi partagent les gains de la profession, et s'immiscent pratiquement dans les émoluments théoriquement réservés à la caste du peuple.

Quelle était la situation des petits fermiers dans le royaume ? Nous ne pouvons le dire, au delà de leur relation avec l'État en tant que payeurs de taxes. Concernant le travailleur journalier, le berger, le vacher, le valet de ferme, nous avons par contre une strophe didactique accidentelle qui nous informe sur ses gages. Dans ce passage, le laboureur pauvre est un homme de la caste du peuple ; ou plutôt, la caste du peuple est envisagée comme consistant de travailleurs, comme le contexte va le montrer. Après la formule, ordinaire, que la caste du peuple doit s'occuper des troupeaux, nous lisons ; «il doit recevoir le lait d'une vache pour le soin de six ; s'il soigne cent têtes de bétail, il doit en recevoir deux ; dans le cas (où il agit pour le compte du maître) de troupeaux, ou de travail d'agriculture, sa part générale doit être de un septième des recettes ou de l'accroissement du troupeau, mais dans le cas de petit bétail (pas cornu), il aura une plus petite part (seulement un seizième)³⁷.

Bien que des points de contact direct entre les castes royale et populaire soient rarement montrés dans l'épopée, à part sur la question de la taxation,

³⁶ *sarvabhāṣāvidah*, i. 207. 39 ; mais *sarvabhāṣyavidah*, xii. 321. 15

³⁷ xii. 60. 24 sq., *tathā śr̥ṅge kalā khure*. Les parenthèses sont dues au commentateur. Le montant donné est le salaire annuel du travailleur (*saṃvatsarī bhṛtiḥ*).

cependant le compte-rendu de la répartition du pouvoir royal, tel qu'il nous a été conservé à la fois dans l'épopée et dans la littérature légale, montre que la caste du peuple était en général à la merci des vice-gérants, et qu'elle devait avoir été spécialement exposée à leur nature rapace³⁸.

En décrivant le «soin de l'empire», la tradition divise le royaume en sept facteurs. Les cinq premiers sont le roi lui-même, ses ministres, le trésor, son armée et ses alliés ; les deux derniers sont les gens de la campagne et la capitale, ou la cité³⁹. Dans la «cité», le roi (théoriquement) supervise toutes les charges, allant même jusqu'à l'ajustement des prix. Il a des délégués (qu'il appointe dans le pays) qui font cela pour lui dans les autres villes et villages. Ils étaient stationnés généralement au même endroit que les commandants militaires. Nous avons, heureusement, conservé le système de gouvernement qui permettait de diriger les villes situées hors de la supervision directe du roi. Le système décimal de classification (comme on le trouve dans l'armée), n'est pas forcément le signe de l'origine récente de cette organisation. Mais, bien que coïncidant en tous points avec le plan autorisé par les traités de loi, puisqu'il représente une politique impériale plutôt que celle d'un royaume limité, on peut à juste titre en déduire que ce système n'a été adopté qu'après la fondation de grands empires, qui appartiennent donc à l'épopée tardive.

Selon ce système, le roi s'occupe de la capitale avec ses officiers de ville, alors qu'il est représenté dans les autres villes par des hommes choisis parmi les prêtres, les guerriers ou les hommes du peuple. Ces hommes sont chargés de protéger des voleurs, chacun son village, son territoire ; plus particulièrement, ceux qui gouvernent un village doivent le débarrasser des voleurs, ainsi que le territoire environnant dans toutes les directions, sur une distance d'un *krośa* (environ trois kilomètres), et doivent rembourser à ceux qui ont été volés tout ce qui a été dérobé dans leur district. Dans le cas d'une grande ville, la distance à garder est quatre fois supérieure. Ils doivent aussi collecter les taxes de leur district⁴⁰.

³⁸ Les *ītayaḥ* ou «adversités» techniques du maître de maison ne comprennent cependant que les invasions étrangères (un point qui contredit le récit de Mégasthène). Mais voir en particulier Ag. P. 238. 46 ; et 262. Ces *ītayaḥ* ne sont définies dans l'épopée, je crois, ni dans le texte, ni dans les commentaires, mais sont expliquées par un lexicographe indigène comme consistant en : 1. trop de pluie ; 2. pas de pluie ; 3. sauterelles ; 4. souris ou rats ; 5. oiseaux ; 6. rois voisins (envahissant le pays). L'épopée les place avec la maladie comme un des défauts d'une division métaphysique des choses selon leur qualités (iii. 149. 35); et y fait allusion dans les mots d'un intervenant : *ītayaś ca na santi me* (v. 61. 17. Pour la définition, voir P. W.).

³⁹ xii. 69. 64 sq. ; un ordre différent en xii. 321. 154-155. Voir M. ix. 294-297.

⁴⁰ M. vii. 115-125 ; Yaj. i. 321 ; Āp. ii. 10. 26. 4 sq.

L'épopée décrit ainsi la répartition du territoire : chaque ville ou village était présidé par un vice-gérant, qui était placé sous l'autorité d'un officier supérieur, appelé «gouverneur-de-vingt» villes, ou «gouverneur-de-cent». Dans un cercle graduellement plus étendu, ces surveillants recevaient les tributs, entendaient les rapports, les transmettaient à l'autorité immédiatement supérieure, et celle-ci en faisait autant, jusqu'à ce que les revenus et les rapports convergent sur le roi, le seigneur de tous. Le roi devait nommer un superintendant pour gouverner un ensemble de mille villages (c'est-à-dire ici par exemple, sur le royaume entier) ; tous les villages sont répartis en groupes, ou départements, de cent villages chacun ; ceux-ci, à leur tour, sont subdivisés en contés de vingt et dix chacun, tandis qu'un chef est appointé pour chaque division depuis le village, comptée comme une unité. Le chef, ou maire, de chaque village (*grāmasya adhipatiḥ*) envoie au chef-de-dix villages, ou officier de comté (*daśagrāmī*), un rapport sur tous les crimes commis dans son village⁴¹, et le chef-de-dix villages à son tour, envoie son rapport au chef-de-deux-fois-dix villages (*dviguṇāyī* ou *viṃśatipaḥ*)⁴², et celui-ci à son tour envoie les rapports qu'il a reçus au chef-de-cent villages (*grāmasatādhyakṣaḥ*), d'où ils partent chez le gouverneur général (*adhipatiḥ*). L'officier de chaque division tire son revenu de la province placée sous son contrôle ; un village entretient son chef de village ; les chefs des dix villages subviennent aux besoins du chef-de-dix villages ; etc. Le chef-de-cent villages doit avoir, pour subvenir à ses besoins, les revenus tirés d'une ville entière florissante, tandis que les chefs-de-mille villages ont une grande cité, de l'or, des céréales, etc., mis à leur disposition⁴³.

En plus de ces superviseurs spéciaux, chaque cité doit être pourvue d'un officier général, un maire (?) ou un superintendant des affaires, dont le titre officiel

⁴¹ *grāmadoṣāḥ* ; ces rapports sont probablement envoyés mensuellement.

⁴² Le chef de dix est aussi appelé *daśapaḥ* ; et celui d'un village *grāmikaḥ*.

⁴³ Il est dit, dans le deuxième livre, qu'il y a en général cinq officiers généraux de la caste des guerriers comme collecteurs de fonds dans chaque ville. L'épopée ne dit pas exactement ce qu'était leur fonction (*kac cic chūrāḥ kṛtaprajñāḥ pañca pañca svanuṣṭhitāḥ, kṣemaṃ kurvanti saṃhatya rājan janapade tava*, ii. 5. 80 ; le contexte montre que *pañca* se rapporte à des officiers de la ville. Je pense que collecter se rapporte ici à collecter les taxes régulières. Mille villages donnés comme «moyen de subsistance», n'était pas chose anormale au temps des empires ; voir par ex. R. ii. 31. 16. Selon Manu, le chef de dix villages a autant de terres que peuvent cultiver douze bœufs ; de vingt villages, cinq fois autant ; de cent villages, le produit d'un village ; de mille villages, le produit d'une ville. Ceci semble être une version plus ancienne que celle de l'épopée. Le mot *kula* employé ici, terre suffisante pour une famille, est interprété par les commentateurs comme «ce qui peut être labouré par douze bœufs».

est «celui-qui-pense-à-tout» ; sa fonction n'est pas définie⁴⁴. Une garnison militaire est stationnée dans chaque ville et dans les forts, le long de la frontière ; et le royaume est surveillé par une police militaire, volontiers utilisée comme garde des parcs de la ville et autres endroits bondés de monde⁴⁵. Ainsi se présente la «défense du royaume» de la période tardive, distincte du fort isolé du début et de ses environs.

Bon nombre de ces cités, bien sûr, sont celles qui ont été amenées sous la dépendance du roi. Nous pouvons supposer, en voyant que les officiers généraux décrits ici sont particulièrement exhortés à ne pas dépasser leur pouvoir et à se montrer compatissants envers les infortunés (un appel souvent plaidé devant les rois, comme dans le grand sermon de Nārada devant la Sabhā), qu'ils exerçaient un contrôle plutôt libre et avaient la possibilité d'en abuser⁴⁶. En fait, avec un taux de taxation flou, ils pouvaient demander pratiquement ce qu'ils voulaient. Le taux convenable de taxation n'est pas établi dans l'épopée de façon certaine, mais, au mieux, était très sévère. L'agriculture est toujours impliquée. Ce n'est que dans un royaume idéal que nous trouvons : «en cet endroit, il n'y avait pas de confusion de castes, et pas de mines ni de travaux agricoles»⁴⁷.

Dans la vie pratique, «le roi ne doit pas être trop complaisant, il ne doit pas couper ses propres racines, il doit taxer selon ce qu'il estime nécessaire»⁴⁸. La taxe

⁴⁴ Celui-ci, «qui-pense-à-tout» (*ekaḥ sarvārthacintakaḥ*), semble être un officier supplémentaire, et non pas un substitut au maire de la ville ; on peut lire *vā* ou *ca*, M. vii. 121-122. Le description se trouve en xii. 87. 1 sq. On parle de garnisons militaires en ib. 69. 6 sq. Elles doivent être stationnées dans tout le royaume, et aux frontières.

⁴⁵ Voir ii. 5. 82 sq., 121, 114, où une garnison garde chaque ville.

⁴⁶ Les codes de loi nous en apprennent peu sur ces officiers. En M. x. 126 ; xi. 64 (Mbh. xiii. 165. 10 ; xii. 297. 25-26), les trois castes supérieures ont leur *adhikāra*, mais pas la caste des esclaves ; s'étendant (dans le code de l'épopée) à toute «règle de droit» (en Manu *adhikāra* du droit et des mines). Mais dans les règles pratiques de l'épopée, nous voyons que les esclaves ont une certaine autorité (voir ci-dessous). Ces officiers étaient exemptés, comme le roi et tous les officiers royaux, de certaines impuretés cérémoniales (occasionnées par la mort de parents) de peur que les affaires ne soient empêchées (*kāryavirodhāt*) G. xiv. 45 ; M. v. 93-95. Nous voyons souvent que la rigueur indienne est moindre qu'il n'y apparaît à première vue.

⁴⁷ i. 68. 6 : *na varṇasaṃkaro na kṛṣyākarakṛj janāḥ*.

⁴⁸ v. 34. 18. L'avis complémentaire que le roi doit être clément envers son peuple «comme s'il s'agissait de dieux» (ib. 38. 41) est, comme de nombreux exemples le montrent, plutôt basé sur le principe utilitaire qu'«un royaume est comme une vache ; il ne faut pas le traire exagérément» (xii. 87. 13-21), que sur des principes abstraits de droit. Une idée de ce qui était raisonnable comme taxation peut être tirée du contraire d'une règle concernant les dépenses du roi. Il est dit qu'il doit être informé tous les matins de ce qu'il a dépensé et que ses dépenses (annuelles) ne doivent pas

convenable, que l'on prescrit au roi de lever afin de ne pas taxer injustement, est dans la proportion d'un sixième du revenu annuel de la partie taxée, avec des règles spéciales pour des cas spéciaux. Cette proportion habituelle n'est pas considérée comme une lourde taxe. Des règles complémentaires montrent qu'elle peut être augmentée, et permettent même qu'un quart du revenu annuel soit prélevé en période de nécessité, c'est à dire quand le danger menace – le roi, dans ce cas, encourant la même proportion des péchés du peuple s'il ne retourne pas la valeur d'échange de ces taxes en «protégeant le peuple» ; spécialement, est-il une fois nettement ajouté, «les meilleures classes du peuple et les classes fortunées»⁴⁹.

36

excéder les trois quarts de ses revenus. (ii. 5. 70-72). Cela veut dire qu'il doit taxer suffisamment lourdement s'il veut accroître ses besoins et ses frais. Une moitié, un quart ou trois quart sont donnés comme ratio légitime dépenses/revenus. Les comptes sont tenus par des «calculateurs» (*gaṇakalekhakāḥ*).

⁴⁹ Toutes les taxes des commerçants, d'après les règles légales et celles de l'épopée, doivent être proportionnées aux conditions auxquelles les biens sont présentés à la taxation, c'est-à-dire que les marchandises, quand il s'agit de taxe douanière, doivent être taxées «après que le roi a soigneusement examiné le prix auquel elles seront vendues, où elles ont été achetées et la distance sur laquelle elles ont été transportées» ; l'artisan doit être taxé de telle sorte que «à la fois l'artisan et le roi y trouvent leur profit». Une taxation supérieure à la taxation «légale» est décriée ; des taxes plus élevées ne doivent pas être demandées, est-il parfois dit, mais sollicitées, et cela pour toutes les castes, excepté les prêtres (xii. 87. 13-21 ; 71. 15). Mais lorsque le roi conquiert un pays et qu'il est conscient que ses taxes ne sont pas prélevées injustement, alors «que le roi s'adresse à son nouveau peuple en disant «donnez-moi les taxes justes ; s'il les donne, alors c'est bien ; sinon qu'il les force» (xii. 95. 2). La taxe correcte est officiellement donnée comme ci-dessus, i. 213. 9 ; xii. 24. 11 sq. ; 69. 25 ; 139. 100. Le revenu annuel est considéré comme la base de fixation de la taxe selon l'augmentation du cheptel et celle des récoltes. Voir ii. 5. 78, and M. vii. 80. La version de Calcutta en ii. 212 (= 5. 78) *pādikaṃ ca śatam* est certainement à rejeter pour celle de Bombay *pratyekaṃ ca śatam*. On avise ici le roi de favoriser le maître de maison quand la récolte est mauvaise, et de prendre un pour cent de l'augmentation des récoltes comme un équivalent modéré de la taxe normale ; et non pas la taxe (plus lourde qu'auparavant) de vingt-cinq pour cent. La possibilité que le royaume puisse exister sans taxation semble irriter particulièrement les compilateurs de la pseudo épopée. Ils reviennent encore et encore sur le sujet, et prouvent que le roi doit posséder des richesses ; son armée, son bonheur, sa vertu en dépendent : «comme un vêtement cache la nudité d'une femme, la richesse cache le péché : c'est pourquoi qu'il reçoive de la richesse, même s'il est pécheur» (xii. 133. 7). Le douzième livre dit en effet au roi : «les règles ne tiennent pas compte de certaines éventualités ; ne taxe pas trop lourdement, mais que ton premier souci soit de garder ton trésor plein ; s'il est nécessaire pour cela de taxer lourdement, fais-le ; l'argent est la chose principale, la richesse une nécessité ; que le roi imite le peuple, ils s'enrichissent autant qu'ils le peuvent ; car la pauvreté est un crime» (xii. 130. 33 jusqu'à la fin). La strophe faisant la distinction entre la protection du peuple en général, et celle des classes les meilleures (xii. 24. 17, *śūrās cāryās ca satkāryā vidvāṃsās ca, ... gomino dhaninās cai' va paripālyā viṣesataḥ*) est, malgré le

L'autorité de Mégasthène, si elle est correctement rapportée, nous porterait à croire que les agriculteurs détiennent la terre en tant que tenanciers du roi, et que le fermage va dans le trésor royal, en plus du paiement du quart des récoltes comme taxe. En dépit du principe du proverbe indien, que «la vache appartient (apparemment) au veau, au vacher, au propriétaire ou au voleur, mais que celui qui en a le lait en est le véritable propriétaire» (xii. 174. 32), nous devons *in toto* refuser d'accepter cette assertion comme valide pour les périodes couvertes par le récit épique, et, comme elle représente une politique plus impériale que celle décrite dans les ouvrages locaux, en conclure, soit que Mégasthène n'est pas cité correctement en ce qui concerne la propriété des terres et les taxes, ou qu'il parle d'une petite partie du pays ou de telles coutumes ont pu prévaloir, ou qu'il écrit à propos de périodes différentes de celle qui est présentée par la poésie didactique de l'épopée. Arrien dit que Mégasthène n'a vu qu'une petite partie de l'Inde ; mais je suis enclin à penser que la différence entre une taxe habituelle d'un quart et celle d'un sixième du revenu, indiquent une différence d'époque plutôt que de localité, et que l'épopée coïncidant sur ce point avec la loi représente un état des affaires idéal, ou plus ancien que celui trouvé par les grecs (env. 300 avant J. -C.)⁵⁰.

37

commentateur, spécialement dans l'intérêt de hommes riches du peuple : «Les guerriers, les aryens (la caste du peuple) et les sages (les prêtres), doivent tous être bien traités ; ceux qui sont riches en bétail et ceux qui possèdent des biens, doivent être patriculièrement protégés». Quant à la culpabilité morale encourue par un roi à cause des péchés de son peuple, voir ci-dessous. On lit en xiii. 61. 32 que «le peuple doit tuer le vaurien de roi qui ne le protège pas» (*araksītāraṃ hartāraṃ viloptāraṃ anāyakam, taṃ vai rājakaliṃ hanyuḥ prajāḥ saṃnahya nirghṛṇam* ; en 33, *saḥ ... nihantavyaḥ*).

⁵⁰ Des sept ordres sociaux que note Mégasthène, le premier est l'ordre des prêtres ; le deuxième les agriculteurs qui dépassent grandement en nombre les premiers. Ils s'abstiennent de la guerre, dit-il, et de tout autre service public, passant tout leur temps dans l'agriculture, et aucun ennemi ne nuit à leurs récoltes, car tout le monde considère la classe des agriculteurs comme une bienfaitrice publique – d'où la richesse des terres préservées. Il continue, comme il est dit dans le passage cité par Diodore et donné plus haut :

βιοῦσι δ' ἐπὶ τῆς χωρᾶς μετὰ τεκνῶν καὶ γυναικῶν γεωργοὶ, καὶ τῆς εἰς τὴν πόλιν καταβάσεως παντελῶς ἀφειστηκασί. τῆς δὲ χωρᾶς μισθοὺς τελοῦσι τῷ βασιλεὶ διὰ τὸ πᾶσαν τὴν Ἰνδικὴν βασιλικὴν εἶναι, ἰδιωτῆ τε μεδιενίην ἐξείναι κερκτησθαι. χωρὶς δὲ τῆς μισθώσεως τεταρτὴν εἰς τὸ βασιλικῶν τελουσι.

Dans l'ordre suivant, Mégasthène distingue de ces fermiers, à juste titre, les éleveurs, les bergers et les membres plus pauvres de la caste du peuple, car, tout en étant théoriquement uns, ils étaient en réalité, comme nous l'avons vu, un ordre différent ; et nous ne sommes pas surpris de ne trouver aucune allusion de la part de ces observateurs grecs montrant que ces deux classes allaient ensemble. Ces gens plus pauvres, dit-il, sont des grands chasseurs ; ils ne vivent pas dans des villes ou des villages, mais σκηνητὴ δὲ βίω χρωῶνται ; évidemment les habitants des *ghoṣa*. Pour compléter

L'affirmation que le roi possède toute la terre (et en dispose à son gré n'est pas une déduction anormale, puisqu'il peut donner autant de terre qu'il le désire, et qu'il est «seigneur de tout» (voir Bühler sur M. viii. 39). Cependant, le droit de propriété est acquis par chaque héritier occupant ; son droit est confirmé par un titre de propriété ; les querelles de bornage sont réglées par des enquêtes soigneuses ; aucun péché n'est plus grave que de «priver un prêtre de sa terre», ni aucune gloire plus grande que de «donner de la terre à un prêtre» ; ainsi, nous pouvons douter que ce droit de propriété universelle ait été réellement exercé. Il n'y a pas de taxes sur la terre ; c'est-à-dire, on ne paye aucun loyer pour elle. Toutes les taxes, dans la loi et dans l'épopée, sont basées sur l'accroissement annuel des biens, dont une partie doit être payée comme taxes ; mais il n'est dit nulle part qu'une telle taxe est considérée comme un loyer pour la terre. La «quatrième partie», déclarée par Mégasthène comme étant la proportion apparemment exigée, contredit la déclaration constante des autorités locales, qu'elle est d'un sixième sur le grain, et d'un quart en cas d'urgence seulement. En effet, une des épithètes habituelles du roi est basée sur cette proportion ; on l'appelle souvent *ṣaḍbhāgin*, «celui qui reçoit un sixième»⁵¹. Les taxes en bétail, en grain et en marchandises étaient prélevées en nature. En plus des taxes douanières, une part en nature est

38

cette description étrangère, nous trouvons que le quatrième ordre des grecs est ce que les indiens appellent une partie des «castes mixtes», à savoir les artisans et les fabricants d'outils, qui ne payent pas de taxes, mais reçoivent du grain du trésor royal ; cela s'ils sont employés par le roi comme artisans de l'armée, ou autrement utilisés. Voir M. vii. 126, où sont donnés aux serviteurs de la maison royale de un à six *paṇas* chaque mois, un habit chaque semestre et une bassine de grain chaque mois (selon certains, le gain et la quantité de grain sont plus élevés pour les meilleurs serviteurs). La taxe des artisans ordinaires est en nature, suivant leur valeur locale. Mégasthène passe ensuite à la classe des guerriers ; la sixième classe est celle des «éphores», probablement les surveillants décrits plus haut ;

ουτοι δε πολοπραμιονουντες παντα και εφορωντες τα κατα την Ινδικην απαγγελουσι τοις βασιλευσιν , εαν δε η πολις αυτων αβασιλεντος η, τοις αρχουσιν.

Le dernier ordre est appelée ordre des conseillers, des juges, etc. Diodore écrit de même, et dans l'essentiel Arrien et Strabon. Mais il est important de noter qu'Arrien, concernant les taxes des agriculteurs, dit seulement qu'ils paient au roi, ou aux cités autonomes, les «φοροι», sans spécifier combien. Strabon dit seulement qu'ils louent la terre et paient un quart des récoltes en guise de taxes. Diod. ii. 40 ; Arrien, 11 ; Strabon, xv., p. 703 (Didot).

⁵¹ C'est en donnant (aux prêtres) que les membres de la troisième caste atteignent le ciel (iii. 150. 51). Et il est dit : «un homme du peuple qui donne une part de sa récolte aux prêtres, après en avoir retiré la sixième partie (pour les taxes), est libéré de ses péchés» (xiii. 112. 19 : *ṣaḍbhāgapariśuddhaṃ ca kṛṣer bhāgam upārjitam, vaiśyo dadad dvijātibhyaḥ pāpebhyaḥ parimucyate*).

exigée pour le roi ; c'est-à-dire qu'en plus de la taxe assignée, ils devaient donner un spécimen de leur marchandise au trésor royal⁵².

Toutes ces taxes, peut-on noter, sont prélevées sur le tiers-état, ou caste du peuple (y compris de ceux qui ont été dégradés), qui apparaît plus justement chez Mégasthène, comme dans les ouvrages locaux, comme un ordre hétérogène sans parties ressemblantes, que comme l'ensemble uni d'une caste. Mais tous, pauvres

52 Un roi qui prend «même un quart» n'est pas coupable d'injustice «en temps de détresse» (M. x. 118 sq.) ; mais la taxe légale pour le peuple est d'un sixième ou d'un huitième sur le grain, un douzième sur l'or et le bétail, ou seulement d'un douzième pour le grain et un quinzième sur l'or, alors que dans des plus petites industries (profits provenant des arbres, de la viande, du miel, des fleurs, des peaux, de la poterie, etc, un sixième seulement est reconnu par le code de Manu. Voir ma note sur M. vii. 130. Dans une fable de l'épopée, Manu lui-même descend sur terre et prélève une taxe de seulement un dixième sur le grain, d'un quinzième sur l'or et le bétail, selon xii. 67. 17 sq. La taxe sur le grain n'est pas basée sur la valeur de la propriété entière, mais sur le grain (contrairement à ma note). Le code de Gautama permet une taxe d'un dixième, d'un huitième ou d'un sixième (G. x. 24. 25) ; et cette dernière est généralement reconnue par tous les codes comme étant la juste taxe sur le grain (Vās. i. 42, *rājā tu dharmeṇa 'nuśāsat ṣaṣṭhaṃ dhanasya hared anyatra brāhmaṇāt*. De même Baudh. i. 10. 18. 1). Le *Rāmāyaṇa* a également des strophes dans le même sens : «un roi peut prendre un sixième, à condition qu'il protège» (R. iii. 10. 12-16). L'expression «or» inclut toutes les transactions commerciales selon certains commentateurs. Gautama dit qu'un vingtième est le droit de douane (*śulka*, distinct de *bali*, taxe) sur toutes les marchandises, mais en fait un sixième (ou un seizième ?) sur les fruits, les fleurs, etc. Voir M. viii. 398, et voir la déclaration, ib. 402, que les prix du marché sont ajustés tous les cinq jours, ou tous les quinze jours. Les droits de dix pour cent semblent être réservés spécialement aux marchandises importées, avec prélèvement d'un spécimen (B. i. 10. 18. 14, avec la note de Bühler). Les journaliers qui ne sont pas au service du roi payent une taxe d'un jour de travail par mois en service public (G. x. 31 ; M. vii. 137-138), tandis que les artisans payent quelque brouille de la même manière (Vās. xix. 28 : *pratimāsam udvāhakaraṃ tv āgamayet*). Ce payment en travail était appelé *viṣṭi*, une sorte de *corvée*, une taxe en travail. Le mot en sanskrit désigne le travailleur contraint à donner de son travail, ou le travail lui-même. Les huit facteurs officiels des ressources du roi en temps de guerre incluent cette sorte de travail : chars, éléphants, chevaux, fantassins, *viṣṭi*, navires, espions, guides (xii. 59. 41 ; 76. 5 ; 121. 44 sq.). Voilà ce que disent des taxes les autorités locales. Les codes et l'épopée rejettent l'idée qu'un quart soit une taxe juste et habituelle. Et pourtant les monopoles royaux sont reconnus et les *minutiae* de la taxation fixées dans ces codes de loi. Que pouvons-nous en déduire ? Que les «taxes extrêmes» autorisées en temps de terrible besoin sont devenues, du temps des grecs, les taxes ordinaires. Ceci, à moins que nous ne supposions que le taux de taxation a décliné au lieu de s'accroître. Mais, voir Burnell sur M. vii. 130. Il semblerait alors que Mégasthène postdate même les parties didactiques originelles de l'épopée. Son fameux récit de la déférence des soldats envers les fermiers, comme celui de l'indifférence de ceux-ci envers les soldats dans les batailles d'Alexandre, peut être véridique, mais la coutume dans l'épopée est de détruire le pays de l'ennemi et ses récoltes (voir ci-dessous). La règle *na sasyaghātaḥ* (xii. 103. 40) ne s'applique pas à la terre de l'ennemi.

ou riches, doivent payer des taxes. Il n'en va pas de même pour les soldats. Ils sont pratiquement exempts de taxation. Les prêtres (à moins qu'ils ne soient dégradés) le sont par loi divine. Il revient aux fermiers, et à ceux de leur espèce, de payer. L'exonération de taxes pour la caste militaire est impliquée par deux faits – d'abord, les serviteurs du roi ne sont pas taxés, et tous au service militaire sont appelés serviteurs du roi (*bhṛtya*, soldats); ensuite, les soldats ne sont pas «protégés», mais «protègent», et il serait donc contraire à la théorie de la taxation comme troc de demander des taxes à la caste militaire. Seuls les hommes du peuple sont considérés comme devant payer des taxes; et Mégasthène, lui aussi, laisse entendre que personne, parmi les militaires, ne paie de taxes. Nous devons, bien sûr, faire une exception pour ceux de cette caste qui ont abandonné la profession des armes, et sont pratiquement devenus des fermiers. Ceux-ci sont taxés comme tels. Dans la caste du peuple, les riches étaient plus lourdement taxés; mais, plus portée sur la déduction, la partie didactique de l'épopée proclame: «ceux qui produisent de la richesse doivent être taxés, laboureurs, éleveurs, commerçants; car un homme riche est la couronne de la création»⁵³.

Certaines pratiques et prérogatives du roi faisaient croître son trésor, en partie aux dépens encore de la caste du peuple. Car si un membre de cette caste n'était pas un croyant orthodoxe, ses biens pouvaient être confisqués dans le but de payer le coût d'un sacrifice – c'est-à-dire, son bétail pouvait être donné aux prêtres: «Tout ce qui sera nécessaire pour le sacrifice, le roi peut le prélever sur les biens d'un homme riche, si celui-ci s'avère irréligieux». Le roi possédait, bien sûr, toute la richesse de sa famille. Celle de ses plus jeunes frères devenait en réalité la sienne propre. Ainsi le roi offre: «tous ses biens, et tous ceux de ses frères», sans se demander ce que veulent ses frères⁵⁴. La population des *dasyu* (non aryenne) pouvait aussi voir ses biens confisqués si le roi en avait besoin⁵⁵. Une des prérogatives légales du roi, est la possession de biens trouvés sans propriétaires; portant sur toutes les castes, mais particulièrement sur les riches. Toute propriété trouvée abandonnée est prise en charge par des officiels du gouvernement et conservée pour le propriétaire durant une année; passé ce délai, elle est

⁵³ xii. 88. 26; M. x. 115. Certains étaient pour toujours exemptés de taxation (*akarah*); prêtres, enfants, femmes, officiers royaux et différentes personnes handicapées. Voir v. 33. 93 sq.; M. vii. 133; viii. 394; Vās. xix. 23 (*rājapumān*); i. 43; Āp. ii. 10. 26, 10, sq.; G. x. 11.

⁵⁴ *Yan mama'sti dhanam kiñcid arjunasya ca veśmani*; xv. 12. 11.

⁵⁵ xii. 136. 1-11; 165. 5-7; M. xi. 11; G. xviii. 24 sq. Gautama permet aussi de telles confiscations pour rembourser des dépenses de mariage, et pour ceux (de la caste du peuple, comme le montre le contexte) qui se sont montrés irréligieux.

confisquée. Toute propriété découverte va au trésor royal, après qu'un quart a été remis au découvreur. Mais tout trésor va au roi⁵⁶, ou au roi et aux prêtres. Je n'ai trouvé aucune règle correspondante dans l'épopée.

Si nous revenons aux plus anciennes périodes védiques, nous voyons que le tribut payé au roi semble n'avoir été qu'une offrande volontaire ; dans les périodes les plus récentes, il était exigé. La littérature des Brāhmaṇas semble montrer la caste du peuple comme une classe existant principalement pour être taxée et «dévotée»⁵⁷. Un petit impôt local, caractérisé comme une offrande d'amour, peut avoir été habituel à côté de la taxe sur les produits, comme une survivance de la libre *bali*, ou offrande, originelle, ou peut aussi avoir été un ajout naturel plus tardif aux taxes ordinaires, sans rapport avec l'ancienneté de cette coutume. En tout cas, la «taxe d'amour» est courante dans l'épopée et elle était donnée par tout le monde, y compris par ceux qui n'étaient pas sujets à taxation – les prêtres etc. «Pour marquer leur amour (*prīthartham*), les prêtres, les guerriers, les gens du peuple, les esclaves, les barbares et le peuple, haut et bas, apportaient tribut au roi»⁵⁸. Cependant l'homme du peuple a été si complètement identifié avec «celui qui paye des taxes», que ceci est devenu dans l'épopée une épithète constante, ou même un synonyme, pour celui-là⁵⁹. Cette expression est aussi appliquée à des princes soumis, pas à des natifs de la caste des guerriers, et signifie dans de telles circonstances «celui qui paye des tributs»⁶⁰. Dans le troisième livre, on trouve un cas plutôt remarquable de prélèvement forcé sur des princes soumis ; remarquable, car les princes devaient normalement payer un certain tribut de guerre, mais ici, ils sont forcés d'accepter une demande extraordinaire en temps de paix. L'héritier du

⁵⁶ Vās. xvi. 19 ; B. i. 10. 18. 16 ; G. x. 38. 42; M. viii. 38. Selon certains, seul un sixième est déduit pour l'inventeur. Les prêtres, cependant, peuvent conserver tout ce qu'ils trouvent (Vās. iii. 13-14 ; G. x. 45).

⁵⁷ Voir Zimmer, *Alt. Leben*, p. 166 (Ait. Br. vii. 29), qui cite sur ce sujet Tac. *Germ.* § 15.

⁵⁸ ii. 52. 37-39. L'extravagance de la description porte quelque peu atteinte à la valeur de la citation. Le contexte mentionne des jarres en or, des centaines de jeunes filles, etc., etc., reçues par le roi à cette occasion. Il allait devenir empereur.

⁵⁹ *vaicyāḥ ... karapradāḥ*, ii. 47. 28. Voir ci-dessous i. 192. 15. «Seigneur de la terre» signifie toujours un guerrier (roi) ; l'homme du peuple est appelé un «payeur de taxes» (*karadaḥ*).

⁶⁰ Les conquêtes guerrières entraînent toujours de longues caravanes de tributs retournant à la cité du conquérant avec lui. De tels tributs consistent en chevaux, bois de santal, aloès, vêtements rares, peaux, pierres précieuses, perles, couvertures, or, argent, corail etc ; Les chevaux, particulièrement ceux du nord et de l'ouest, sont grandement prisés. Voir ii. 30. 28, and 27. 27, 28. 6: «Huit chevaux couleur perroquet et d'autres couleur paon, venant du nord et de l'ouest. Ils ont été pris par Arjuna comme «tribut» (*karārtham*).

trône d'Hastināpura, (pratiquement le roi), désire lever subitement une somme que son trésor est incapable de lui fournir. Ses ministres le conseillent ainsi : «Que ces protecteurs de la terre qui te payent tribut, te donnent les tributs (nécessaires) et l'or». Cela a été fait, apparemment ; car l'édifice et le sacrifice que le roi désirait achever, ont été continués sans autre difficulté⁶¹.

Les taxes étaient alors prélevées par force, si l'occasion le demandait, ou restaient à un taux nominal fixe d'un sixième du gain annuel sur les récoltes, ou d'un quinzième pour le bétail et sur les fonds investis ; ces taux sont sujets à variation et augmentés en conséquence ; et le peuple apporte bénévolement des offrandes en plus de ce qui lui est demandé⁶².

Ces allusions intermittentes sur les taxes sont vraiment les points principaux de contact des deux grandes castes de soutien dans notre épopée, et il ne reste que peu de choses pour indiquer que la condition des éleveurs était autrefois élevée ; car, comme Pūṣan, le dieu védique des vendeurs de bétail, est dit avoir perdu ses dents et être obligé de se nourrir de bouillie, sa caste préférée a décliné. Par ailleurs⁶³, j'ai cherché à montrer que dans la littérature légale tardive la troisième caste est distinctement séparée des deux autres, avec une tendance à placer le peuple à égalité avec les esclaves ; on voit cela aussi dans l'épopée ; non seulement dans de telles allusions qui indiquent seulement que le peuple était surtout regardé comme une machine à taxes, mais dans des formes d'expression, comme par exemple : «les guerriers étaient comme le peuple, servant les deux-fois-nés et leur apportant des gemmes» (ii. 49. 35) ; ou dans des faits comme celui-ci : que le terme employé pour représenter les relations de la troisième caste avec celles des

⁶¹ iii. 255. 16 : *ya ime pṛthivīpālāḥ karadās tava, te karān saṃprayacchantu suvarṇam ca*. Voir iv. 18. 2 6 (Yudhiṣṭhira's) *balibhṛtaḥ pṛthivīpālāḥ*, ou princes soumis et tributaires (et viii. 8. 20). C'est le mot ancien pour tribut des peuples conquis ; voir RV. vii. 6. 5. Mais il est utilisé aussi pour les taxes de la troisième caste (xii. 88. 26 : un passage condamnant fermement les officiers qui extorquent des taxes injustes ; quand ils sont découverts, ils doivent être remplacés et on leur fera rendre ce qu'ils ont volé.

⁶² La règle des guerriers de ne pas demander de dons (iii. 154. 10 : *na 'ham yācitum utsahe, na hi yācanti rājāna eṣa dharmāḥ sanātanaḥ*: cf. xii. 88. 16 ; R. ii. 95. 19), vient du fait que le privilège des prêtres de pouvoir mendier est réservé à cette caste, et exclut donc les membres de toutes les autres castes des trois privilèges particuliers réservés aux prêtres (offrir des sacrifices pour les autres, enseigner, recevoir des dons, par ex. M. x. 77). Cela semble avoir eu une influence sur l'attitude du roi envers les payeurs de taxes. Le roi doit exiger ses taxes, et ne pas les demander, et elles doivent être payées non pas comme un cadeau, mais comme si c'était un plaisir de les payer ; car c'est dans l'intérêt du peuple d'être taxé. Cette attitude, cependant, n'est pas constante.

⁶³ *Relation of the Four Castes in Manu*.

militaires et des prêtres présente distinctement l'idée de subordination⁶⁴. Et, lorsque les castes sont regroupées, comme dans une procession, l'arrangement naturel ne semble pas être de mettre les trois castes aryennes ensemble à part de la caste des esclaves, mais d'unir les castes des esclaves et du peuple en un groupe, en face des castes des guerriers et des prêtres, un autre groupe distinct⁶⁵. Également, dans ce contexte, la formulation de Dieu dans le Grand Chant (*Bhagavad-Gītā*) est significative : «Quiconque s'en remet à Moi, même s'il est de peu de valeur, même une femme, un homme du peuple ou un esclave – même celui-là trouve la félicité»⁶⁶. Et le fait aussi qu'une différence est faite entre le peuple et les guerriers en matière de jeûne doit être noté, exprimé en ces mots : «Jeûner trois nuits ou deux nuits n'est prescrit qu'aux prêtres et aux guerriers ; mais si des hommes du peuple et des esclaves veulent entamer un tel jeûne par folie des grandeurs, ils n'en tireront aucun profit»⁶⁷. Les avantages accordés au peuple sont les mêmes que ceux accordés aux esclaves ; la seule différence est dans la manière de les exprimer. «À la caste du peuple, le roi doit protection, à celle des esclaves, ne pas lui faire de mal»⁶⁸. Dans tous ces cas, aussi tardifs soient-ils, on voit le reflet d'un processus d'amalgamation non reconnu entre la caste du peuple et la population non-aryenne. Ce processus a deux phases. D'abord la tendance inévitable de la troisième condition à assumer de nouveaux travaux, utiles et profitables, mais non sanctionnés par l'usage ; c'était une dérive naturelle par rapport aux aristocrates aryens. Ensuite la liaison, entamée depuis longtemps et toujours croissante, des castes des guerriers et des prêtres, plus intériorisée et plus intense de ces deux ordres les plus puissants, conduisant pratiquement à une exclusion du tiers-état de l'aryanité. La caste du peuple était partiellement séduite et partiellement poussée en dehors du cercle national. Elle était à la frontière entre le bon sang et les

⁶⁴ *upasthā*, voir iii. 4. 15 : *vaiśyā. iva 'smān upatiṣṭhantu*.

⁶⁵ Voir i. 126. 13-14 ; 164. 20, et le regroupement en xiv. 89. 26 ; «Après les prêtres, viennent les guerriers, ensuite le peuple et les foules d'esclaves, et finalement, les races barbares» (*tathā viṣṭūdrasaṅghās ca tathā 'nye mlecchajātayaḥ*)

⁶⁶ vi. 33. 32. Voir les mêmes mots utilisés sur la division des castes dans le second Grand Chant (*Anugītā*), où il est dit : «en s'en tenant à cette loi, quelque mal-né soit-il, femme, homme du peuple et même esclave, il trouve la félicité ; combien plus les prêtres et les guerriers !» xiv. 19. 61.

⁶⁷ xiii. 106. 12 sq. Les deux dernières castes peuvent avoir un *caturthabhaktakṣapaṇa*, mais pas un jeûne de trois nuits (*trirātra*).

⁶⁸ i. 85. 3 sq. Voir aussi : Les prêtres se plaisent à la bonté ; les guerriers à un bon combat ; les gens du peuple à être protégés ; les femmes à l'amour ; les esclaves à l'indulgence ; le peuple ordinaire (*prthagjana*) à des primes de départ (xiv. 90. 13).

barbares. Comme il était probable que ce soit le cas, la caste qui la fréquentait le plus, et la flattait avec des mots doux, était celle des prêtres. Mais des proverbes, tels qu'ils les ont laissés, nous montrent que toute leur considération pour cette caste était basée sur le bakchich qu'elle pouvait donner. «Il est béni avec l'accomplissement de tous ses désirs celui qui donne un repos d'une nuit à un homme du peuple» (iii. 200. 122), est une remarque suffisamment polie pour nous laisser penser que cet homme du peuple est un personnage important ; mais quand une raison pour l'honorer est donnée, c'est simplement qu'il est riche. Un homme pauvre du peuple était sans importance. En fait, on lui conseille, dans de telles circonstances, de devenir tout de suite esclave (M. x. 98 ; mais en V. P. iii. 8, on lui dit d'adopter la vie du guerrier). Combien l'homme du peuple est proche d'être à égalité sociale avec l'esclave, l'exclamation effrayée du roi Drupada le montre bien, quand il s'aperçoit que sa fille est partie : «Quoi, s'exclame-t-il, ma fille est partie ? Oh, où donc ? Qui l'a enlevée ? Est-il possible qu'un esclave de basse naissance ou un homme du peuple, payeur de taxes, l'ait emportée ? Est-il possible que le pied boueux (d'un tel homme) ait été placé sur ma tête et que cette couronne de fleurs (ma fille) ait été jetée sur un cimetière (ce misérable) ?» (i. 192. 15). Ce n'est que par son pouvoir de financer et de soutenir que la caste du peuple trouve un honneur accordé à contre-cœur ; car, à cet égard, le pouvoir du roi et celui des fermiers est déclaré égal⁶⁹.

Un troisième point de contact entre la troisième et la deuxième caste doit encore être examiné ; à savoir les obligations militaires de la troisième caste. La caste du peuple était-elle soumise à un devoir militaire ? Bien sûr non, en général. Être soldat était réservé à l'armée permanente et aux troupes mercenaires. Mais des hommes de la caste du peuple servaient dans l'armée, bien que Mégasthène dise le contraire. Que peut signifier d'autre ce que l'on trouve dans tous les codes de loi, que les hommes des castes des prêtres et du peuple peuvent prendre les armes «pour éviter un mélange de castes» ? Ceci est emphatiquement décrié comme une coutume en faveur des prêtres, car «les devoirs d'un guerrier sont trop cruels pour un prêtre»⁷⁰ : mais en cas de nécessité, les deux castes non guerrières peuvent être appelées à servir. Auparavant, il semblait inutile de le prouver. Mais, au vu de la description du fermier par Mégasthène, il semble bon de préciser ce

⁶⁹ Voir iii. 150. 30 sq., sur *vārtā*.

⁷⁰ «Le défense d'un prêtre est la colère, il ne combat pas avec des armes», est-il dit (iii. 200. 78).

que disent les autorités locales⁷¹. L'épopée a les mêmes règles formelles que les codes de loi : «Pour sauver une vache, pour sauver un prêtre, ou quand les castes se mélangent, alors que l'homme du peuple prenne les armes – et pour se protéger lui-même»⁷². Mais dans les scènes de bataille, nous trouvons un curieux dicton disant que «c'est une chose sainte et divine pour les guerriers, les hommes du peuple et les esclaves de combattre dans les batailles» ; dicton qui prend comme allant de soi leur présence dans les batailles⁷³. Ils étaient là pour participer à la masse de résistance, mais pas pour être distingués comme combattants individuels, comme les guerriers. Voir la description des batailles plus loin, et la différence entre la masse de l'armée et les héros individuels. Il est mentionné dans un passage, que les hommes du peuple, les esclaves et les castes mixtes prirent le parti de Karṇa dans une bataille (viii. 87. 48) ; mais le contexte ne nous permet pas d'affirmer qu'ils combattaient. L'origine à moitié populaire de Droṇa, un des grands généraux des Kurus, ainsi que celle de Yuyutsu, montrent cependant qu'avoir du sang de la caste du peuple n'était pas un obstacle pour combattre. En ce qui concerne les prêtres, voir ci dessous. Entre parenthèse, nous pouvons observer que la grande armée choisie par Duryodhana (à la place de Kṛṣṇa lui-même) était uniquement composée de vachers ; mais ceci est un cas particulier krishnaïte, ce dieu se concevant lui-même comme un vacher (v. 7. 17 sq.).

On fait rarement allusion aux relations officielles entre le roi et la caste du peuple. Nous avons vu que, dans la défense du royaume, des hommes du peuple peuvent être choisis comme vice-gérants pour le roi, aussi bien que des membres des castes supérieures. Nous avons même une fois une distribution précise des officiers subalternes, qui doivent être partiellement sélectionnés dans la caste du peuple : «Le roi doit appointer», dit cette règle de la pseudo épopée, «certains officiers du royaume ; quatre doivent être des prêtres ; huit de la caste des guerriers ; vingt et un doivent être sélectionnés dans la caste du peuple. Ces derniers doivent être riches». À ceux-ci sont ajoutés trois membres de la caste des esclaves, qui doivent être modestes et d'un caractère pur. Ceci nous conduirait à supposer que les officiers dont il s'agit ici (*amātyāḥ*) sont destinés à de petites charges ; bien

⁷¹ Les maximes légales sont données par Vās. iii. 24-25: *ātmatrāṇe varṇasaṃvarge brāhmaṇavaiśyān śāstram ādāyātām*; G. vii. 25 ; B. ii. 2. 4. 18. Voir Āp. i. 10. 29. 6, et G. vii. 6 (faux, selon Bühler: cf. B., loc. cit., 17).

⁷² xii. 165. 33. La strophe suivante donne une variante intéressante à M. xi. 147 (confirmant Medh.): «Boire du *surā*, tuer un prêtre, pratiquer l'adultère avec l'épouse de son *guru*, ils considèrent cela comme inexpiable ; la mort en est le châtement» (de même Nil.)

⁷³ viii. 47. 18 : observer l'adjectif *vīra*: *kṣatraviṣṭsūdravīrāḥ*.

que l'addition postérieure sur la liste du conducteur de char du roi laisse entendre que certaines de ces charges peuvent être importantes, car c'était là un des offices militaires les plus importants. On ne dit pas quelles sont les charges des autres, et les hommes du peuple peuvent n'être rien d'autre que des serviteurs publics (*bhṛtyāḥ*) auxquels on confie en plus une superintendance sur différentes affaires de l'État, et qui sont, dans un royaume organisé, des surveillants de mines, des gardiens d'arsenaux, etc., et sont choisis dans toutes les castes, simplement selon leurs talents naturels et suivant le règle stricte que leurs nominations ne doivent pas être «contre l'ordre de la caste» ; c'est-à-dire qu'un sous-officier ne doit pas être d'une caste plus élevée que celle de son supérieur⁷⁴. Nous pouvons nous rappeler cet exemple de pouvoir du peuple (évoqué par Lassen), survivant légendairement dans la personne de Yuyutsu, fils du roi d'Hāstinapura et d'une fille du peuple, mais toujours traité comme un égal et un guerrier, et finalement investi d'une haute autorité comme ministre et membre du conseil royal des Pāṇḍus. Une telle autorité se retrouve de nouveau chez Droṇa, et plus encore chez le ministre Vidura, fils d'une esclave ; elle indique une période de distinction de caste plus lâche que celle qui régnait au début de l'épopée⁷⁵.

⁷⁴ xii. 85. 6-9 ; 118. 1-120, 52 (en 119. 6: *pratilomaṃ na bhṛtyāḥ sthāpyāḥ*). Le commentateur du premier passage prend *pañcāśadvarṣavayasam* comme s'appliquant à chaque *amātya* ; mais en réalité, cela s'applique seulement au conducteur de char de cinquante ans.

⁷⁵ «In diesem Sohne des Dhṛtarāṣṭra's und seinem Bruder Vidura scheint sich in der Sage die Erinnerung an eine frühere Zeit erhalten zu haben, in welcher die Vaiśya (la caste du peuple) weniger scharf von den Kriegern gesondert waren als später» : Lassen, *Ind. Alt.* i. 784 (Yuyutsu, voir P. W. ; et ajouter xii. 45. 10 ; xiii. 168. 10 ; 169. 11, etc). Le même auteur note plus loin qu'à Java, les *vaiśyas* comme officiers de l'état et conseillers, portent toujours le nom de *gusti* (*goṣṭhi*), comme pour montrer leur origine d'éleveurs de bétail ; alors qu'à Bali, seuls le commerce et l'artisanat d'art sont devenus leurs professions ordinaires. À Java, les esclaves (*sūdra*) disparaissent ; tandis qu'à Bali c'est toujours le malheureux né non-aryen ; Lassen, *Ind. Alt.* iv. 518-522. R. Frederich (*On the Island of Bali*, J. R. A. S., N. S., ix. 108) dit, cependant, que le *gusti* peut être roi. Il note aussi qu'à Bali, le guerrier est appelé *deva*, divus. Des informations plus larges sur les points touchés ci-dessus peuvent être ici nécessaires. L'épopée (iii. 190. 86) et le *Vāyu Purāṇa* expliquent ce qui est pour nous la distinction entre *pura* et *pattana* (*pura*, *ghoṣa*, *grāma*, et *pattana*, Vāyu P. ii. 32. 40). L'Ag. P., tout en mentionnant avec le Bhag. P. (voir P. W. .) le *kharvaṭa* comme possédant une surface extérieure de terre égale à celle d'une demi-ville, connaît seulement par ailleurs les divisions municipales de l'épopée de *grāma*, *pura*, et *khetaka* ; ou *nagara*, *grāma*, *kheṭa* (*ib.* 93. 33) ; avec comme variante *durga* pour *kheṭa* (*ib.* 105. 1 ; règles pour protéger et approvisionner ces avant-postes en *ib.* 221). Ce Purāṇa donne aussi les règles pour établir les frontières, et les amendes pour ceux qui les transgressent (256), et le système décimal des gouverneurs (222. 1 sq., taxes, dépôts, voleurs). La *Bṛhad Āraṇyaka Up.* reconnaît un système de gouverneurs sur les villages ; iv. 3. 37. C'est là aussi que nous trouvons l'assertion que «personne n'est plus grand que le guerrier, et

Après avoir ainsi examiné l'État général et cherché à expliquer comment il s'était fait que le «peuple», autrefois toute la population, s'était réduit peu à peu socialement, était devenu une caste, et ensuite s'était élargi de nouveau en se rapprochant des ordres inférieurs et en absorbant des professions plus basses ; alors que cet ordre, plus étendu même que la classe militaire ou sacerdotale, en atteignant au delà des professions qui lui étaient assignées, commençait à devenir synonyme de tout le peuple, en dehors de l'ordre des prêtres, de l'armée permanente, des esclaves et des membres si bas du corps politique qu'ils ne pouvaient empiéter sur lui – je me tourne directement vers la caste des guerriers, dont le statut a déjà été indiqué sur bien des points dans cet examen du peuple. Mais d'abord un mot de conclusion concernant ce dernier ordre. En affirmant qu'il avait recommencé à s'élargir au peuple au sens large, je n'ai touché qu'un côté de son développement dégradé. Nous avons vu cette caste dans ses divisions longitudinales. Élevage de bétail, production de récoltes, collecte d'argent, formaient des lignes de division presque parallèles jusqu'à ce que nous arrivions à des époques bien plus lointaines que l'épopée⁷⁶. Mais il y a, d'un autre côté, une division latitudinale, celle d'une richesse incontestable, indépendante des affaires qui l'ont créée qui semble être apparue durant la période épique et avoir entraîné,

c'est sous les ordres du guerrier que le prêtre célèbre la cérémonie appelée *rājasūya*, car seul le guerrier donne (au prêtre) la gloire» (*ib.* i. 4). La distinction entre citadins et campagnards (xv . 8. 13), et le rétrécissement du terme «peuple» se reflètent dans la littérature tardive, comme dans le *Varāha P.*, où les commerçants sont d'une part opposés aux citadins en général, d'autre part à la «caste du peuple» (*vaiśyāḥ*, *Var. P.* 122. 64). Aux citations concernant la couleur, nous pouvons ajouter *ib.* 75. 15 (les Kurus du nord, *ib.* 75. 58) ; et *Vāyu P.* i. 26. 35 (34. 19), le guerrier est «rouge» car il vient de la troisième face de *Brahmā*. Le *grāhavāsagrāsa* (revendication héréditaire d'une part du produit d'un village, discuté par Weber, *Pañcadaṇḍ...* p. 34, note 180) semble complètement inconnu dans l'épopée. On voit que les corporations, ou guildes, ne sont pas seulement des guildes de prêtres – sauf à prendre en compte la définition des guildes militaires et mercantiles donnée plus haut et par les commentateurs en *M.* viii. 41 (voir la note de Bühler) – en comparant la définition de *śreṇi* par le commentateur à celle de *Varāhamihira* (vii. 10) ; «tout corps d'hommes appartenant à la même caste» (Kern, *J. R. A. S.*, *N. S.*, v. 46) ; tandis que *Nil.* sur *Mbh.* 86. 19 (*jātiśreṇyadhivāsānāṃ kuladharmāṃś ca sarvataḥ, varjayante ca ye dharmam teṣāṃ dharmo na vidyate*) définit *jāti* comme caste et *śreṇi* comme *grhasthādīnāṃ paṅktiḥ*, comme si c'était un des stades de la vie, que l'on trouve chez tout aryen. Le «chef d'une corporation» semble indiquer un personnage puissant dans le drame (*Mrcch.* acte iii). Zimmer donne les anciennes divisions claniques, le peuple consistant en tribus, celles-ci en communautés, celles-ci en familles. Dans l'épopée, le peuple se présente plutôt dans l'opposition plus nouvelle, ville contre campagne, mais la vie du village et les facteurs familiaux sont toujours proéminents, bien que les thèmes de l'épopée soient militaires.

⁷⁶ *kṛsigoraksyavāṅjijyam iha lokasya jīvanam, karma sūdre kḍṣir vaiśye* : iii. 207. 24

par des mesures ploutocratiques, une subdivision de la caste presque aussi grande que celle qui résultait des trois divisions qualitatives primitives du travail⁷⁷. Dans les périodes anciennes la caste du peuple, dans son ensemble, a un sort misérable. À l'époque de l'épopée, une distinction sociale apparaît entre le riche, qu'il soit fermier, éleveur ou commerçant, et le pauvre de la même caste. Seul celui qui accapare du grain et oblige les pauvres à souffrir malgré sa richesse est méprisé malgré sa richesse (voir ci-dessous, B. 3). Facilement, avec une relative impunité de la part des services de l'État, et des occasions en or, les membres entreprenant de la caste ont avancé au delà de leurs compagnons, accumulé de la richesse, se sont fait considérer comme un pouvoir dans l'État et ont gagné rapidement d'être admis au conseil royal – comme ils l'avaient été auparavant, avant que les guerriers pleins de morgue ne les aient écrasés socialement. Je ne pense pas qu'ils aient regagné l'égalité sociale qu'ils avaient perdue. Mais ils étaient *en route* pour le faire, comme le montre l'épopée. Il y a une plus grande différence sociale entre un fermier riche et les gens de sa caste qu'entre le laboureur et le journalier esclave, dans tous les privilèges, sauf les privilèges religieux ; une plus grande différence politique qu'entre le fermier et le pauvre guerrier. «Être chef de son village», dit Zimmer en parlant de l'homme du peuple védique, était l'honneur le plus élevé qu'il pouvait atteindre». Dans l'épopée, il pouvait, s'il était riche, devenir un conseiller royal, et directeur d'affaires locales dans la ville⁷⁸.

Les guerriers, non pas les nobles, mais ceux de l'espèce la plus humble, ceux qui n'étaient pas riches, dont la position était celle de soldats ordinaires, sont, comme on pouvait s'y attendre, presque autant ignorés, dans la grandiloquente épopée, que les pauvres commerçants ou les pauvres vachers. D'après les indications fournies par les scènes de bataille, plutôt que d'après des assertions

⁷⁷ «Même des esclaves riches» sont un signe de prospérité ; sans parler des prêtres, des guerriers, des éleveurs riches, mentionnés dans la même liste, xv. 26. 8 (*Śūdrā vā 'pi kuṭumbinaḥ ; vaiśyavargāḥ*). De même en R. vi. 62. 40 nous lisons qu'un Chaṇḍāla et un homme pauvre sont pareils (*dvāv eva sadṛśau mama*).

⁷⁸ Une strophe tardive du cinquième livre, donnée apparemment pour sa référence aux femmes, semble probablement applicable à un état des affaires plus ancien que la partie de l'épopée où il est inséré. Elle peut être concernée seulement par une application générale, mais il n'est pas improbable qu'elle se soit référée autrefois à une division de l'autorité du roi entre sa famille et ses officiers. «On doit confier la surveillance du centre de la cité (de l'intérieur de la maison) à son père ; la charge de la cuisine (*mahānasa*) à sa mère ; un ami doit s'occuper du bétail ; les besoins des marchands (hôtes) doivent être confiés à divers dépendants (ou officiers, *bhṛtyāḥ*) ; ses fils doivent s'occuper des prêtres (hôtes ?), l'homme (le roi ?) lui-même doit s'adonner à l'agriculture : v. 38. 12 sq.

formelles, il semble probable que le roi entretenait une grande armée d'hommes ordinaires, combattants de seconde zone, pas très respectés, qui différaient entre eux par leur dextérité personnelle et leur habileté dans certains arts de la guerre. Ainsi, les archers sont nettement distingués des combattants à l'épée ; les guerriers à dos d'éléphant des cavaliers ; mais on n'en dit pas beaucoup plus sur eux. C'étaient des soldats ordinaires, et rien de plus. Certains étaient des soldats locaux, et jouissaient des privilèges des aryens dans les droits religieux et les rites ; mais il semble n'y avoir aucune distinction entre les droits légaux ou militaires du soldat aryen et du mercenaire. Cela est encore plus obscurci par le fait que la plupart des soldats ordinaires dans la guerre ne sont que des mercenaires importés ou des troupes étrangères alliées. Leurs rangs peuvent se référer chacun à un certain patronage de grand guerrier noble, en tant que général ; mais j'hésiterai à admettre, malgré la proximité du guerrier noble avec ses propres troupes, ou malgré leur fidélité à son égard, qu'il y ait une relation patron-client, ou qu'aucun des grands nobles soit plus proche d'un régiment que d'un autre. Cependant, comme membre d'un clan, cela a dû être le cas au début ; et comme nous voyons que dans la période épique, juste comme dans la période védique, les troupes étaient disposées «clan par clan» ou famille par famille, il peut être raisonnable de supposer que leurs capitaines et autres officiers respectifs (*balamukhyāḥ*) se trouvaient à la tête de leur propre famille, ou clan, dans la mesure où on pouvait les distinguer d'autres combattants semblables appartenant à d'autres clans. Ces soldats, quand ils étaient invalides, étaient entretenus par le roi. Je groupe ci-dessous, les quelques remarques générales trouvées dans l'épopée (pour leur vie réelle au combat, voir le chapitre suivant de cet article). On ne trouve absolument rien dans l'épopée pour justifier cette déclaration de la loi qu'un guerrier manquant de moyens pour continuer ses propres affaires, doit être pris en charge par un prêtre ; et, de fait, la loi elle-même contredit cela, en conseillant au guerrier pauvre de se consacrer à l'agriculture (M. x. 83. 95 ; viii. 411). Comme les soldats tiraient leur solde du roi et étaient entretenus par lui s'ils étaient invalides, il n'avaient pas besoin de recourir à un prêtre. En dehors des batailles, ils apparaissaient tellement mêlés à la population générale, que nous ne pouvons rien dire de leur position. Comme le dit Mégasthène, ils ne faisaient probablement rien, sinon se divertir, quand ils n'étaient pas sur le champ de bataille. Occasionnellement, nous saisissons un aperçu légendaire du processus par lequel un soldat pauvre devient un des grands nobles et fonde une famille. Karṇa était le fils d'un vacher, mais un bon combattant, et le roi l'aimait. Il devint un favori du roi. Il se risqua même à entrer dans un tournoi royal ; mais comme on s'y opposait, parce qu'il était d'origine obscure, le roi l'anoblit sur le champ, pour ainsi dire, ou le fit réellement roi en le nommant sur

place «roi des Aṅgas» et insista triomphalement sur le fait que son nouveau rang le plaçait à égalité avec les rois ou avec les meilleurs guerriers nobles de sa cour (i... 136... 36). Le fils du vacher devint *rājā* d'une ville vassale et fut ainsi anobli. Un tel roi (et on en trouve beaucoup dans l'épopée) n'est, bien sûr, qu'un gouverneur sous les ordres du roi.

La cour du roi était composée de nobles du pays⁷⁹, de rois alliés, de proches parents et de rois vassaux. J'ajouterai de prêtres, mais avec une restriction ; ils appartiennent au conseil royal, mais cela semble être une intrusion graduelle dans l'assemblée des nobles (voir plus loin). Ces nobles, pour la plus grande partie natifs du pays et bien-nés, prennent part au conseil, dirigent les assemblées, conduisent l'armée et sont les vice-gérants du roi dans toutes les affaires militaires. Beaucoup de ces plus hauts dignitaires étaient en réalité des rois conquis ou alliés. Certains étaient des parents par alliance du roi, détournés de leur maison pour de nouvelles relations. Ainsi, un des plus rusés conseillers de Dhṛtarāṣṭra était le frère de sa femme. Ainsi Kṛṣṇa, un proche parent de la femme des Pāṇḍus, passait la plus grande partie de son temps à la cour de ses maris⁸⁰. Ces guerriers, qui devaient, dans l'épopée, prouver qu'ils étaient dignes de leur rang quand ils atteignaient la fin de leur adolescence, et n'étaient reconnus nobles que lorsqu'ils avaient montré leur habileté et leurs prouesses dans des joutes régulières, formaient l'aristocratie réelle du pays. Ils partageaient le pouvoir avec les prêtres, et ceux-ci recevaient une préséance formelle grâce à leur supériorité intellectuelle et spirituelle. Mais la cour, avec tout son brillant accompagnement de festivals, de spectacles, de chasses, de danses, de jeux, et d'extravagances généralisées était faite de ces nobles militaires et en dépendait. Seuls, ils étaient les égaux du roi en goûts et en désirs, et étaient socialement pratiquement ses égaux, comme le montrent bien des scènes. Ou, si nous désirons une preuve didactique, elle s'offre d'elle-même dans l'affirmation que les rois ont une triple origine selon les codes ; à savoir un aristocrate, un héros et un chef d'armées : ce qui signifie historiquement que les rois sont faits de ces

⁷⁹ Il y a une strophe dans le *Rāmāyaṇa* (je ne me souviens pas où et ne peux maintenant retrouver l'endroit) qui définit le *sūra*, ou noble guerrier, qui dit (je pense) : *pauruṣeṇa hi yo yuktaḥ sa sūra iti samjñītaḥ*. c'est-à-dire qu'un homme de pouvoir est le vrai guerrier noble. Mais *sūra* signifie plus que cela, et, associé comme il l'est presque toujours avec *satkulīna* «bien né», signifie un noble, techniquement parlant – un homme de classe supérieure, à la cour et sur le champ de bataille. *kulaja*, (bien-né), comme épithète appliquée à un guerrier, indique son pouvoir, comme en vii. 185. 29

⁸⁰ Un des codes de loi dit qu'un roi est obligé d'entretenir tous les parents de son épouse principale ; Vās. xix. 31 sq. . : *rājamahiṣyāḥ pitṛvyamātulān rājā bibhṛyāt tadbandhūṃś ca 'nyāṃś ca*.

trois sortes d'hommes, ou, comme l'indique l'usage qui est fait de cette citation, à savoir que ces trois sortes d'hommes se classent comme royaux.

Mais, historiquement, cette remarque est d'un plus grand intérêt. Elle montre ce qui était probablement exact : que, en dépit de nombreuses vantardises sur la couronne héréditaire, on reconnaît que le roi est souvent choisi pour ses caractéristiques personnelles. Dans le cas des rois établis, c'est un truisme que de dire que «c'est leur valeur qui fait leur supériorité» (*vīryaśreṣṭhās ca rājānaḥ*, i. 136. 19). La famille, la bravoure personnelle, et l'habileté à commander sont alors, selon les règles et les usages de l'épopée, les conditions sous lesquelles les guerriers deviennent des chefs et sont reconnus à égalité avec les rois. Les mots de Tacite nous viennent immédiatement à l'esprit : en effet, sa comparaison est des plus remarquables. Plaçons les deux passages côte à côte. L'épopée dit que ces trois types d'hommes produisent des rois (ou, comme nous l'avons dit plus haut, peuvent les classer comme rois) – un aristocrate (*satkulīna*) ; un héros (*śūra*)⁸¹ ; et un qui conduit une armée vers l'avant (*yaś ca senāṃ prakarṣati*). Tacite dit : «*reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt ... et duces exemplo potius quam imperio, si prompti si conspicui si ante aciem agant, admiratione praesunt*»⁸². Avec la nomination de chaque officier de haut rang, on nous rappelle qu'il doit être de bonne famille. Une grande richesse peut, d'une certaine façon, anoblir un homme du peuple ; une grande bravoure ou une grande habileté peuvent faire la même chose pour un guerrier. Mais le descendant d'une bonne famille est qualifié pour une haute position, même s'il n'est pas remarquable par des dons particuliers.

L'épopée tardive, et particulièrement le *Rāmāyaṇa*, donnent l'impression que les ministres et tous les conseillers du roi sont de la caste des prêtres⁸³. Nous trouvons souvent «conseiller» et «prêtre» comme des termes synonymes. Pour les grandes délibérations dans le poème de Vālmīki, toutes les affaires de l'État sont

81 Sur les différentes espèces de *śūra*, au sens religieux, voir xiii. 75. 22 sq. En vii. 163. 35, C. lit *yudhāḥ* for *śūrāḥ*.

82 Tacite, *Germania*, 7. Mbh. i. 136. 35 (*trividhā yonī rājñāṃ śāstraviniścaye*). Le commandant en chef, ou général en chef se tenait normalement à l'avant ; le roi, comme à Sparte, restait au centre, bien que ce ne soit pas toujours le cas. Sur l'armée, voir plus loin ; ou en général, par ex. xiii. 62. 85, sur la position du commandant : «Si des héros sont tués en conduisant l'attaque à l'avant, ils vont au ciel». En Inde, le roi provient, par exemple, d'un «qui conduit une armée vers l'avant», ou un tel homme est un prince. En Allemagne, *si ante aciem agat* correspond exactement ; mais un tel homme est seulement un noble : le dux ne peut pas devenir rex ; «ils choisissent leurs rois dans l'aristocratie ; leurs chefs, selon leur bravoure» (Je ne peux pas rapporter *et duces* au roi, comme certains le font, le pouvoir des rois est limité, et étant leurs chefs, etc.).

83 Voir xv. 5. 20 : *mantriṇaś cai 'va kurvīthā dvijān*.

aux mains des prêtres. C'est un conseil de prêtres qui décide en matière de succession, et s'il est bon de couronner le prince héritier. En fait, c'est même le prêtre de la famille qui décide seul. Ainsi, en lisant le dernier avis attribué à Kanika⁸⁴, un personnage qui est interpolé et apparaît seulement dans cette scène pour disparaître ensuite pour toujours, nous sommes amenés à croire que les matières importantes concernant l'État sont discutées par les prêtres. C'est obscurcir les faits ; et, pour rendre justice aux nobles de la caste guerrière, nous devons noter, avant de quitter le sujet de leur position sociale, qu'ils sont les vrais conseillers du roi, dans toutes les matières qui ne sont pas purement judiciaires ou spirituelles. Car les *mantrins*, ou membres du conseil des ministres, sont principalement des nobles. Ce terme, comme tous les autres du même genre, n'est qu'à moitié technique. Il signifie conseiller et peut s'appliquer à toute personne qui agit en tant que tel. Il est cependant normalement réservé aux membres du conseil royal, et, bien que généralement compris comme prêtres, il n'est pas confiné, même pour les commentateurs, à une telle interprétation. Il peut même s'appliquer à des officiers généraux, selon l'interprétation locale du passage cité ci-dessus, concernant les hommes du peuple et les autres comme officiers (*amātyāḥ*) ; car on nous y dit que le roi peut choisir huit conseillers, et ceux-ci sont considérés par le commentateur comme un corps élu de ces *amātyas*, comprenant le conducteur de char, les trois esclaves et les quatre prêtres ; mais ceci est très improbable. Tous les *savicas* (comités) peuvent être, et sont souvent, purement militaires. Ce sont des officiers du plus haut rang auxquels, en l'absence du roi, tout le travail du roi est confié (i. 49. 23). À certaines périodes, (bien que Manu recommande «sept ou huit *savicas*»), on ne trouve qu'un *savica* appointé, alors que les hommes de l'assemblée (*pāriṣadāḥ*.) gardent les conseils du roi ; mais ces deux dignités sont réellement militaires⁸⁵. Quand Yudhiṣṭhira quitte la capitale avec ses quatre frères, la ville reste en charge du Purohita et de Yuyutsu ; un commandement mi-spirituel, mi-militaire (xv. 23. 15). En i. 102. 1, un autre cas ; c'est Bhīṣma seul qui «garde le royaume» durant la minorité du roi. L'absence, parmi les ministres, de titres et de fonctions bien définis rend impossible de différencier strictement les différentes valeurs de ces titres. Les fonctions se télescopent, et même le nombre des corps n'est pas donné constamment. Ainsi, dans un autre passage (xii. 21. 23 sq. ; cf. 83.

⁸⁴ i. 140. 2 sq. C'est un «conseiller» (*mantrin*). Observer qu'on ne demande pas son avis au prêtre de la famille en titre.

⁸⁵ M. vii. 54 ; Mbh. v. 38. 14-20. Les *savicas* de Yudhiṣṭhira sont avant tout ses quatre frères (xv. 9. 12).

2), une description des *amātyas*⁸⁶ est donnée, neuf étant donnés ici (deux ou trois membres ne doivent pas être appointés pour [partager] le même office) ; et encore, membres de l'assemblée et neuf *mantrins* ; tandis qu'un peu plus loin, en 83. 22, les *mantrasahāyāḥ*, qui sont sûrement les mêmes, sont présentés comme différents des *arthakāriṇāḥ* (cf. M. vii. 64), qui sont seulement cinq, et ont les mêmes caractéristiques que les *mantrins* mentionnés plus haut. Le *sahāya*, ou assistant, est un ministre de haut rang (cf. xii. 57. 23 sq.). Après avoir cité Manu deux fois (xii. 112. 17, 19) pour montrer que le pouvoir donne la victoire et que, pour durer, un royaume doit dépendre d'un bon assistant (*sahāya*), le sage continue en décrivant un *saciva* efficace (voir M. vii. 54) avec les mots (ib. 118. 3 sq.) : «il doit être de bonne famille ; habile ; connaître l'utilisation des espions ; comprendre la paix et la guerre ; connaître le triple département d'un roi (*trivargavettā*) ; savoir comment faire des fosses, comment conduire des mouvements militaires (*khātakavyūhatattvajñāḥ*) et connaître l'art de dresser les éléphants (*hastīśikṣā*, cf. *hastīśikṣikāḥ* en viii. 38. 16). Le ministre désigné ici par *saciva* est donc de la caste militaire et non pas de la caste des prêtres. D'autre part, *bhṛtya* est toute personne payée par le roi, employée (*niyukta*) à n'importe quel service, même des gardiens de harem⁸⁷.

Mais on pense ordinairement dans les époques plus récentes, que les ministres de haut rang du roi, ceux qui menaient le conseil, étaient des prêtres. Il n'en allait pas de même antérieurement. Dans l'épopée, les parents royaux du monarque jouent le rôle de ministres, et nous trouvons Bhīṣma ministre de la guerre ; et Vidura (dont la mère était une esclave), ministre pour «contrôler le trésor, appointer les serviteurs et organiser l'approvisionnement» (v. 148. 9-10) ; tandis que dans la mise en ordre finale de l'empire par Yudhiṣṭhira (xii. 41), les frères et les cousins du roi sont faits généraux, ministres de la guerre et conseillers. Alors, les nobles de la caste des guerriers sont les «assistants» normaux du roi et jouent, comme nous le montre l'épopée, le rôle principal dans les consultations publiques ; alors que les prêtres paraissent avoir peu d'importance, et conduisent beaucoup moins les assemblées que dans le *Rāmāyaṇa*. D'autre part, les prêtres recommandent que les conseillers privés du roi soient des prêtres, et le mot *mantrin* (conseiller) semble être graduellement devenu une indication

⁸⁶ L'*amatya* est à proprement parler un membre de la famille ou un parent. Telle était la signification première. L'épopée parle de l'*amātya* comme d'un officier général ou ministre, mais voir *ib.* 80. 23 : *grhe vased amātyas te*, chef des prêtres, maître ou ami.

⁸⁷ Voir R. v. 70. 7 : *yo hi bhṛtyo niyuktaḥ san bhartrā karmaṇi duṣkare kuryāt tadanurūpam* ; et R. ii. 97. 20 : *antaḥpuracarā bhṛtyāḥ*. Dans l'armée, on désigne par ce terme les troupes mercenaires.

d'appartenance à la caste des prêtres. De plus, là où une connaissance de la sagesse antique, de la coutume ou de la loi est requise, les prêtres apparaissent comme les représentants du roi. Les ministres (militaires ou prêtres) détiennent le pouvoir en l'absence du roi, et, comme le montrerait une légende, même les ordres de la reine devaient d'abord être approuvés par les ministres, si le roi n'était pas là (iii. 60. 21-22). C'est chez les prêtres que le roi choisit les officiers de justice et les juges (*dhārmikāḥ*)⁸⁸. On lui conseille ensuite de mettre des Pandits en charge du trésor, mais il ne semble pas le faire dans les faits. Des eunuques pour le harem et «des hommes cruels pour les actes cruels» (bourreaux), sont parmi les officiers mineurs spécifiés, et il est dit, concernant tous ces hommes, que le roi doit les traiter en alternant répression et indulgence, qu'ils doivent rester à la fois humbles et dévoués (*nigraha, anugraha*, iii. 150. 44-48 ; *dhārmikān dharmakāryeṣu ... niyuñjīta*, etc. ; *miśreṇa*, xii. 58. 22). En dehors du fait d'appartenir à une bonne famille, on demande à tous les officiers de haut rang des qualités morales, et on loue généralement leur haute moralité (xii. 57. 28 sq.). Comme dans les codes de lois, une liste de ceux qui ne sont pas aptes à être nommés conseillers est donnée – femmes, fous, cupides, et personnes frivoles – et six «portes de sortie du conseil» sont énumérées : à savoir : ivresse, sommeil, indiscretion, variabilité d'humeur, confiance en des ministres ou ambassadeurs mauvais (v. 37. 57 ; iii. 150. 44 ; v. 39. 37).

Parmi la caste des guerriers, ceux qui étaient bien nés et riches formaient une aristocratie (comme nous avons vu que c'était le cas pour les fermiers), distincte des membres plus pauvres de leur propre caste et de ceux qui ne pouvaient prétendre à une si haute lignée. mais ces derniers, considérés comme des égaux, officiellement, et tant qu'il s'agissait de la caste, étaient pratiquement à égalité avec la caste en dessous. Le moyen ordinaire de subsistance pour un guerrier pauvre, comme pour un prêtre pauvre, consistait à rejoindre la communauté des travailleurs. Il pouvait reprendre ses devoirs de caste aussitôt que ceux-ci lui permettaient de subsister. Comme c'était un échange de caste toléré par la loi stricte, nous pouvons penser que c'était habituel aux temps de l'épopée, plus libre. Gautama dit que, dans le besoin, «un prêtre peut porter des armes ; un guerrier peut pratiquer la profession d'un homme du peuple». Certains interdits sont

⁸⁸ L'expression légale *prāḍvivāka* (juge) appartient peut-être à la même période qui nous présente une division en huit des forces de guerre au lieu des quatre précédentes, et une analyse complète des constituants de l'état xii. 121. 46. *dhārmikāḥ* semble désigner des juges en R. vi. iii. 13, où ceux-ci et le «chef des deux-fois-nés» marchent ensemble dans une procession. Ordinairement le roi lui-même est le juge, ou il appointe des *āptas*, c'est-à-dire simplement des personnes capables.

cependant appliqués à un guerrier quand il devient un homme du peuple ; et, de même qu'un prêtre, dans des circonstances similaires, n'est pas autorisé à vendre des êtres humains (G. vii. 14), un guerrier, autorisé à devenir commerçant (G. vii. 26), ne doit pas pratiquer l'usure, tandis que les autres ne peuvent exiger de lui un intérêt supérieur à trois pour cent (par mois) ; mais ailleurs, on lui permet de prêter de l'argent à des barbares ou à des pécheurs à un bon taux d'intérêt⁸⁹.

Avant de passer au représentant principal de la caste des guerriers, le roi, il serait bon de voir ce que nous pouvons recueillir dans les statuts légaux contemporains ou antérieurs qui soit en mesure de nous aider à comprendre les règles générales protégeant tous les membres de cet ordre. Les points qui sont donnés ici appartiennent plus naturellement à la littérature légale qu'à la littérature épique, et nous ne pouvons tirer aucune évidence négative du silence de cette dernière à leur propos. Au contraire, l'unanimité des ouvrages légaux sur la plupart de ces points particuliers indiquerait qu'ils correspondent à une coutume universelle ; et nous pouvons affirmer à coup sûr que, sinon à l'époque où l'on situe les premiers débuts de l'épopée, du moins à celle où notre *Bhārata* a pris sa forme légendaire, de telles règles étaient généralement reconnues. De l'épopée elle-même, j'ai tiré d'abord trois règles pour la conduite des guerriers ; trois règles fondamentales, qui sont si souvent préconisées qu'elles apparaissent comme constituant le code privé des guerriers envers leurs collègues. La première est la loi de l'hospitalité : tout hôte était sacré. La deuxième était de «ne pas oublier un bienfait». La troisième était le caractère sacré d'un réfugié, ou de celui qui demandait grâce, même au combat⁹⁰.

⁸⁹ Voir la loi en G. vii. 8-21 ; Vās. i. 24. 40, 48 ; B. i. 5. 10. 25 ; M. viii. 142. L'agriculture était aussi pratiquée par les prêtres, et une discussion sur ce point dans Baudhāyana montre que faire ainsi n'était pas inhabituel chez eux ; car, bien qu'il soit affirmé ici que «le *Veda* fait obstacle à l'agriculture, et l'agriculture fait obstacle au *Veda*», la permission d'étudier et d'être fermier est accordée à ceux qui sont capables de mener les deux de front ; B. i. 5. 10. 28 sq. (malgré 24) ; voir la traduction de Bühler plus haut ; voir M. x. 78-82, et la note de Bühler sur G. x. 5. Je ne vois pas comment nous pouvons traduire (G. vii. 25) *prāṇasaṃśaye*, à la fois «si sa vie est en danger» (c'est-à-dire dans un danger momentané), et «en temps de misère», comme on le comprend (comme cela doit être), en 26 (*rājanyo vaiśyakarma*). Cela signifie dans les deux cas en profonde détresse (*āpadī*), et 25 ne me paraît pas être un argument contre *tadaldābhe kṣatriyavṛttiḥ* en 6 (comme Bühler le prétend, p. lii, Introd.). Voir Śāṅkh. G. S. iv. 11. 15.

⁹⁰ Pour des règles de combat particulières, voir plus loin. La place prépondérante donnée à ces règles de moralité sociale n'implique pas que les règles courantes puissent être négligées par le guerrier, mais que ces règles particulières sont spécialement préconisées, qu'on y fait appel et qu'elles sont mises en application, comme particulièrement caractéristiques du code du guerrier. Une référence tirée du *MahāBhārata* et une du *Rāmāyaṇa* pour chacune d'elles devrait suffire. La

J'en viens maintenant à des sujets moins importants de la vie du guerrier, dont la mort doit avoir lieu, si possible, sur le champ de bataille⁹¹.

Cette vie est gouvernée, théoriquement, dans bien de ses détails par des lois minutieuses. Nous voyons cependant que ces lois (sauf dans les affaires strictement religieuses) n'affectent fortement personne d'autre que les prêtres, une fois l'âge d'homme atteint. Nous voyons que ces règles remontent pour la plupart à la période épique et nous pouvons, comme il est dit plus haut, les considérer comme les lois courantes établies spécialement pour la caste des guerriers.

Ainsi, nous apprenons que le nom d'un guerrier doit annoncer sa vie, indiquant puissance ou sûreté. Le jeune guerrier doit être investi entre l'âge de six à onze ans, la meilleure période de l'année étant l'été ; mais l'investiture dans la caste doit prendre place à l'âge de vingt-deux ans, sinon il devient un hors-caste et perd ses privilèges de membre de la société des deux-fois-nés⁹².

56

première loi (*ātithya*), qu'un hôte doit toujours être reçu d'une façon hospitalière, traité avec bonté et congédié sans qu'il lui soit fait de mal tient bon, même s'il s'agit d'un ennemi ; xii. 146. 5 ; R. ii. 105. 50. La deuxième loi, qu'oublier un bienfait (*kṛtaghnaḥ*) est un crime inexpiable, est déclarée en xii. 172. 25 ; 173. 20 sq. ; 272. . 11 ; R. iv. 34. 18. Le vol, l'adultère et soupçonner un ami, sont les trois péchés particulièrement condamnés en R. vi. 66. 26. La dernière loi, de ne pas faire de mal à un réfugié ou à quelqu'un qui demande grâce est spécialement mise en valeur dans les récits et les enseignements ; la violer est aussi un crime inexpiable ; xii. 149. 19 ; R. v. 7. 33. Voir dans le drame *Mrcch.*, Acte vi. and vii la remarque de Candaka à ce sujet.

⁹¹ Car c'est un péché pour un guerrier de mourir dans son lit (voir ci-dessous). Mais s'il meurt à la maison, il est de coutume que son corps soit porté dehors (*nirharaṇam*), placé dans un char (*yāna*) et brûlé (*dāha*) sur le bûcher funéraire (*smaśāna*) avec les purifications appropriées, juste comme dans les cérémonies prescrites pour les autres membres des castes aryennes qui meurent à la maison ; xii. 298. 38.

⁹² M. ii. 31-49, 127, 155, pour ceci et ce qui suit. Voir Oldenberg, note sur Śāṅkh. G. S. ii. 1. 1, pour la relation mystique entre les âges de onze à vingt-deux ans et les syllabes dans le mètre du guerrier (*triṣṭubh*). Initiation, Vās. xi. 44, 72 ; G. i. 13 ; été, Āp. i. 1. 1. 18. La règle de l'Āśv. G. S. (i. 15. 7) concernant l'usage d'un nombre de syllabes pair et impair dans les noms des hommes et des femmes respectivement, contredite par l'usage épique (Arjuna, Janaka, Damayantī), ne peut être citée. Voir les noms plus récents, comme Śāṅkhana, Susaṃdhi : le premier un petit-fils d'Auṅka (Vāyu P. ii. 26. 203, 209). Les fils portent parfois la forme pleine du nom de leur père ou de leur mère, comme dans Śākuntala, Vairāṭa (comme Gautama et Vāsiṣṭha ?), mais ceci est usuellement un moyen de nommer la fille, comme dans Draupadī. Pour une façon de voir très caractéristique, voir Vāyu P. ii. 1. 5 : «Les Manavaḥ sont appelés Mānavaḥ quand ils sont dans le passé». Un prêtre dans le *Bṛhannāradya Purāṇa* a trois femmes dissyllabiques et trois trisyllabiques (11. 138). On fait allusion dans B. A. Up. iv. 4. 26 sur les rapports maritaux, au «nom secret» d'un garçon, connu seulement de ses parents et du prêtre de famille.

Pour se distinguer des hommes des autres castes, le guerrier doit porter un fil de chanvre, une ceinture faite de la corde d'un arc⁹³, et un bâton assez long pour atteindre le front (alors que d'autres castes ont d'autres prescriptions concernant ces choses⁹⁴).

La façon cérémonielle de s'adresser à quelqu'un aide aussi à établir une différence sociale entre le guerrier et les autres castes, mais la principale distinction extérieure était naturellement dans le vêtement⁹⁵. Tandis que les hommes du peuple portent une peau de vache ou de chèvre comme vêtement du dessus, les guerriers en portent un en peau de daim, chacun représentant les animaux proches de sa caste – agriculture et chasse. Le vêtement du dessous du guerrier doit être de lin. Est-ce qu'ils portaient ces deux vêtements à la fois, ou s'ils n'en portaient qu'un, lequel ? La question est contestée. Le manteau, quand il est porté, est teint à la garance⁹⁶.

La salutation normale pour le guerrier est d'étendre le bras au niveau de la poitrine⁹⁷.

En ce qui concerne les usages sociaux, nous notons qu'un prêtre revenu chez lui après ses études ne doit pas manger dans la maison d'un guerrier, de même qu'un guerrier ne peut être hôte d'un prêtre dans son propre village ; mais quand le guerrier est en visite quelque part, il est considéré comme juste (une règle pré-

⁹³ Manu, loc. cit. ; Vās. xi. 59 ; de l'herbe *muñja* avec des pièces de fer est prescrite comme alternative par Āp. i. 1. 2. 35, (c'est-dire, comme celle du prêtre, mais avec du fer).

⁹⁴ Il n'est pas généralement autorisé au guerrier de porter quelque sorte de bâton que ce soit, bien que cela soit autorisé par Āśv. G. S. i. 20. 1. La plupart des codes de loi disent que ce bâton doit être en bois de banyan ou d'acacia. Voir Manu, loc. cit. ; G. i. 23 ; Vās. xi. 53, 56. La longueur des bâtons des autres castes est assez variable, la règle générale étant qu'une caste plus haute porte un bâton plus long ; mais Śāṅkh. G. S. (ii. 1. 21) inverse cette règle.

⁹⁵ L'habit des gens du nord va en général des pieds à la poitrine, selon la Bṛhat Saṃhitā, 58. 46. Les natifs non-aryens du quatrième siècle ne paraissent pas avoir été vêtus de façon si décente ; voir la description de Fergusson du Tope (Stūpa ?) de l'Amaravāti, J. R. A. S., N. S., iii. 183. Pour les robes royales, celles des nobles et l'appareil des nobles, voir plus bas.

⁹⁶ Vās. xi. 62, 65 ; Āp. i. 1. 2. 40 ; i. 8. 1. 9, 10 ; Pār. G. S. ii. 5. 20 ; Āśv. G. S. i. 19. 11. De la même manière, le terrain sur lequel est bâtie la maison du guerrier, si cela est spécifié, doit être de couleur rougeâtre (*ib.* ii. 8. 7). Et plus loin, nous trouvons que les diamants d'un prêtre, d'un guerrier, d'un homme du peuple et d'un esclave (?) sont respectivement blancs, rouges, couleur fleur de sisira et noir ; voir Bṛhat Saṃhitā, 70. 96 ; 80. 11. La maison du guerrier doit faire face au deuxième quartier est (*ib.* *vāsagrāhāṇi viprādīnām udagdīgādyāni*). Nous trouvons aussi que les habits de bain sont disposés selon la caste ; Ag. P. 258. 56.

⁹⁷ Āp. i. 2. 5. 16 (*uraḥsamaṃ prasārya*).

épique !) de mettre à rôtir un bœuf pour lui⁹⁸. Les règles spécifiquement religieuses ne nous concernent pas spécialement ; mais, à la lumière des jours de deuil réservés pour le roi (voir plus bas), il faut noter que les autorités diffèrent en ce qui concerne la période d'impureté encourue à la suite de la mort d'un parent ; le guerrier est impur onze ou douze jours selon certains ; quinze selon d'autres⁹⁹. Le roi n'est jamais impur ; non plus que les guerriers qui meurent au combat, des raisons pratiques l'empêchant¹⁰⁰. Les membres de la caste des guerriers sont autorisés à avoir deux épouses légales ; certains permettent une liaison (illégal) avec une esclave, pour d'autres cela est strictement défendu. En aucun cas ce mariage ne peut se faire avec les textes sacrés. Baudhāyana remarque que les hommes du peuple et les guerriers ne sont pas différents en ce qui concerne leurs épouses, et ainsi, en autorise trois au guerrier¹⁰¹. Le guerrier, riche ou pauvre, se tient de par la loi tellement au dessus de l'homme du peuple et tellement en dessous du prêtre, que ses amendes sont calculées et ses crimes estimés selon la caste de la partie offensée. Ainsi, en cas de vol, son crime est le double de celui de l'homme du peuple, et la moitié de celui du prêtre ; car plus haute la caste, plus grand le péché¹⁰². La pénalité pour un crime contre la caste est aussi sévère que la loi le permet, à la fois pour un offenseur de haute ou basse caste. Les lois sont principalement concernées par les abus contre des gens de haute caste commis par des castes inférieures. Un exemple pour illustrer ce point. Si un homme du peuple commet un adultère avec une femme de la caste des guerriers, le châtement est le suivant : l'homme est brûlé vif sur un brasier ; la femme est mise nue, enduite de beurre et conduite dans toute la ville sur un âne blanc¹⁰³. D'autres châtements encore plus révoltants suivent pour des transgressions semblables, dans d'autres codes de loi. Si un guerrier tue un prêtre, il est mis à mort et ses propriétés

98 Āp. i. 6. 18. 9 ; Vās. iv. 8 ; M. iii. 110-111.

99 M. v. 83 ; G. xiv. 2 ; Vās. iv. 27. Voir V. P. iii. 11.

100 M. v. 93-94 ; G. xiv. 45.

101 M. iii. 13, 14 ; Mbh. i. 73. 8 sq. ; Baudh. i. 8. 16. 3 ; 20. 14 (avec la note de B.) ; Vās. i. 24 sq. ; Āp. ii. 5. 12. 3 ; G. iv. 14-15 ; Pār. G. S. i. 4. 11. Voir plus loin la discussion sur les règles de l'épopée, dans le chapitre sur les femmes.

102 M. viii. 337. Voir 375-376, 267 ; xi. 127 ; G. xxii. 14 ; Vās. xx. 31, pour les amendes en cas d'adultère et viol, et pour la proportion par rapport au même crime des prêtres. Les amendes en cas de viol varient avec la caste.

103 Vās. xxi. 3-4. La même règle vaut s'il s'agit d'un guerrier et d'une femme de la caste des prêtres.

confisquées¹⁰⁴. Cependant si un membre de la plus haute caste commet l'adultère avec une esclave, sa punition la plus sévère est le bannissement¹⁰⁵.

Intéressant est le fait, confirmé par deux autorités, la loi et l'épopée, que les veuves de soldats morts sur le champ de bataille, ont droit à une pension¹⁰⁶. Par ailleurs, les soldats reçoivent leur paye du mois, et en avance¹⁰⁷.

Nous apprenons aussi de l'épopée qu'un soldat capturé vivant devient le serviteur de celui qui l'a capturé ; dans la règle complète, il reste esclave pendant une année, mais n'est pas obligé de combattre durant cette période. Après que l'année est passée, il est «né de nouveau» ; c'est-à-dire, il est libéré. Telle est la règle dans l'épopée, mais les codes légaux ne disent pas qu'un tel esclave doit être libéré. Au contraire, ils le comptent seulement comme une des sept catégories ordinaires d'esclaves¹⁰⁸.

104 B. i. 10. 18. 19 ; Āp. ii. 10. 27. 16, d'un esclave.

105 Āp. ii. 10. 27. 8, 17. Certaines de ces règles, comme celle du moment de l'initiation, sont plus anciennes que la période des Sūtra ; et cette ancienne littérature brahmanique touche occasionnellement des points qui ne sont pas toujours donnés dans la loi ; comme, par exemple, la hauteur du tumulus, différente selon la caste ; l'*upanayana* du guerrier se faisant en été, tandis que celui de l'homme du peuple se fait en automne ; la première caste appartient à Indra, la seconde à Varuṇa, etc. Ces anciennes règles ont toutes été rassemblées par Weber, *Ind. Stud.*, x. 7 sq. ; 14, 20 sq.

106 *kaś cid dārān manuṣyānāṃ tava ṛthe mṛtyum iṅyāṃ vyasaṇaṃ ca bhyupetānāṃ bibharsi*, ii. 5. 54 : cf. xii. 86. 24. De même Vās. xix. 20 : *avyarthāḥ striyaḥ syuḥ*. Voir la même règle en A. P. 224. 25.

107 Ces deux assertions appartiennent à la période moyenne de l'épopée ; ii. 5. 59. Voir plus loin la deuxième partie de cet article.

108 La forme la plus simple de la règle de l'épopée sous-entend la loi, et dit : «Si un guerrier en capture un autre au combat et le tient en son pouvoir, puis le laisse aller libre, il devient pour celui-ci une «personne révéérée» (*guru*) ; c'est-à-dire que le captif libéré doit le considérer comme un prêtre ou un père et ne jamais refuser de lui rendre hommage ; la relation de «père» d'un côté implique celle d'«esclave» de l'autre (telle est l'application qui en est faite dans le texte, ii. 38. 7). Voir R. ii. 74. 33 : *yo me 'dya syāt pitā bandhur yasya dāso 'smi*. Une règle plus complète est donnée en xii. 96. 4, ainsi interprétée (à juste titre) par le commentateur : le guerrier doit instruire son captif à dire : «Je suis ton esclave» ; Que le captif consente à le dire ou non, le guerrier doit, après un délai d'une année, reconnaître qu'il est «un fils» ; c'est-à-dire, le laisser aller libre. Cette règle est basée sur la pratique. Ainsi Jayadratha doit devenir esclave, jusqu'à ce qu'il soit relâché iii. 272. 11. Voir iv. 33. 59, où quelqu'un est obligé de répéter : «Je suis un esclave», pour avoir la vie sauve. C'est probablement une extension de cette règle qui oblige les rois captifs à déclarer par signes qu'ils sont des animaux de différentes sortes. Voir dans Bṛhannarad. P. viii. 35 le récit intéressant où, dans leur frayeur, les Yavanas défaits mangent de l'herbe, ou lappent leur eau (*trṇāny abhakṣayan*). C'est peut-être pour cela que Nabuchodonosor «mangeait de l'herbe», c'est-à-dire était conquis. Les sept

Une question importante surgit quand on parcourt ces règles ; à savoir combien de temps un guerrier ordinaire doit consacrer à ses études religieuses (obligatoires pour les deux-fois-nés) et l'âge auquel il prend normalement les armes. Des étudiants du *Veda* en général, on demande de sept et demi à treize, dix-huit, vingt-quatre, trente-six, quarante-huit ans, ou même plus, jusqu'à ce que leurs études soient complètes¹⁰⁹.

Selon une pratique dont on présume qu'elle est en accord avec l'esprit d'une telle loi, nous trouvons, pour prendre un cas parmi beaucoup, que les Pāṇḍus sont représentés comme ayant étudié tous les *Vedas* et les divers traités (sur le devoir, etc.)¹¹⁰. Il est évident qu'une telle règle ne peut avoir été suivie dans sa rigueur que par les prêtres étudiants ; et nous avons été disposé auparavant à penser que les étudiants des castes des guerriers et du peuple étaient autorisés à abandonner leurs études sous des conditions plus faciles, car ils étaient facilement dispensés des pénitences imposées aux prêtres¹¹¹. Leur mode de vie rendait nécessaire de leur allouer plus de liberté. Étudier, sacrifier et donner sont parfois appelées «leurs trois occupations» ; c'est-à-dire les trois occupations communes à tous les deux-fois-nés¹¹² ; et de telles études leur permettent de maîtriser suffisamment les *Vedas*

catégories ordinaires d'esclaves sont, selon M. viii. 415, un homme fait prisonnier de guerre, un homme qui gagne sa vie en servant, un (esclave) né dans la maison, un homme acheté, un homme donné, un homme hérité (auparavant esclave) de son père, un homme rendu esclave par amende (dette). Le commentateur local ne veut pas admettre ici qu'un membre de la caste des guerriers puisse être fait esclave (absurde pour l'épopée) et se réfère à lui comme un membre de la caste des esclaves. Mais la règle est évidemment générale, en dépit de la strophe 412. Un code plus récent autorise la mise en esclavage «dans l'ordre des castes», c'est-à-dire permet aux prêtres de mettre en esclavage des guerriers, et aux guerriers de mettre en esclavage des hommes du peuple (Yājñ. ii. 183). Une règle universelle permet à un prêtre de mettre en esclavage tout membre relâché de la caste des esclaves (M. viii. 413, etc.). Pār. G. S. iii. 7 donne un rite curieux pour ensorceler un esclave de façon qu'il ne se sauve pas.

¹⁰⁹ M. iii. 1 . ; B. i. 2. 3. 1 sq. (plus que quarante-huit ans si l'*Atharv. Veda* est inclus) ; Āp. i. 1. 2. 12 sq. ; Āśv. G. S. i. 22. 3, etc.

¹¹⁰ i. 1. 124 (122), *te 'dhītya nikhilān vedān śāstrāṇi vīvidhāni ca*.

¹¹¹ G. ix. 1, note de Bihler.

¹¹² Vās. ii. 15 ; Āp. ii. 5. 10. 6. Elles s'ajoutent aux trois occupations particulières aux prêtres, enseigner, faire des sacrifices pour autrui et recevoir des dons lesquelles, avec les six immunités des prêtres (immunité aux châtements corporels, à l'emprisonnement, aux amendes, à l'exil, aux insultes et à l'expulsion, G. viii. 13), constituent la différence pratique dans les vies des deux castes supérieures. Aux trois occupations du guerrier, s'ajoutent aussi la «protection» comme devoir personnel.

pour être capables d'enseigner, même les prêtres pouvant devenir leurs élèves en cas de besoin ; c'est-à-dire, quand les étudiants de la caste des prêtres ne peuvent trouver aucun prêtre pour les enseigner (Āp. ii. 2. 4. 25) ; mais l'injonction positive de mémoriser les trois *Vedas* est imposée seulement au roi, et non pas à tous les membres de sa caste (G. xi. 3 ; M. vii. 43). Maintenant, qu'en est-il dans le récit de l'épopée ? Nous trouvons que dans la grande guerre beaucoup de très jeunes guerriers sont engagés dans la bataille ; qu'Abhimanyu, le fils d'Arjuna, qui n'avait que seize ans (i. 67. 118), était déjà marié et était regardé comme un guerrier pleinement qualifié. Nous voyons que, dans la partie la plus ancienne du récit, les Pāṇḍus et les Kurus eux-mêmes étaient formés, non pas dans les saintes écritures, mais dans le « *Veda-de-l'arc* » ; et quand on cherchait un précepteur pour eux, on voulait « qu'il leur enseigne l'adresse », et non pas le *Veda* ; et le résultat de cet enseignement « de l'arc et des armes de toutes sortes », fut que les jeunes Pāṇḍus et les jeunes Kurus devinrent bientôt « experts en toutes les armes »¹¹³. Nous avons aussi une preuve dans le *Rāmāyaṇa* que la seizième année¹¹⁴ était la fin de l'enfance, et que le jeune guerrier était habituellement compétent dans les armes à cet âge. Car, quand le principal héros de ce poème est sur le point d'être chassé de la maison, son père s'exclame : « il n'est encore qu'un enfant (*bāla*) ; il n'a pas encore seize ans et n'a pas acquis l'usage des armes » ; ce passage montre clairement que l'âge de seize ans était la fin de l'enfance et qu'on attendait d'un jeune homme (*yuvan*) de cet âge qu'il soit prêt pour la guerre¹¹⁵. Comment devons-nous interpréter cela ? La science des armes demande des années de patientes études. Est-il concevable qu'un garçon, par ailleurs occupé par un

113 Dans le long récit de l'enfance des Pāṇḍus nous voyons des jeunes à mi-croissance qui avaient besoin d'un précepteur. Les Kurus étaient paresseux et méchants et il fallait les mettre à l'étude. Ainsi Gautama et Droṇa devinrent leurs instructeurs. Leur réputation était basée sur leur supériorité dans le maniement des armes. C'est pour cette raison que, désirant un *guru* pour enseigner aux garçons ses talents (*guruṃ śikṣārtham anvīṣya*, i. 129. 42), Gautama fut choisi ; et les efforts de Droṇa comme professeur étaient entièrement dirigés vers ce but : car « il leur enseignait le *Veda-de-l'arc* » (*śikṣayāmāsa ca droṇo dhanurvedam*) et les traités, afin qu'ils deviennent « habiles avec les armes » (*sarvaśastraviśārādāḥ* ; i. 130. 21 sq., 29-30). C'est aussi la signification de l'hendiadys dans le court récit des Pāṇḍus, où les garçons commencent par apprendre les armes et « peu de temps après, deviennent savants dans le *Veda* et l'arc » (*na cirād eva vidvāṃso vede dhanuṣi ca 'bhavan* : i. 61. 6).

114 C'est généralement l'âge auquel la cérémonie du *godāna* (donner aux cheveux la coupe de la famille) était pratiquée ; voir par ex. Āśv. G. S. i. 18. 2.

115 *unaṣoḍaśavarṣo 'yam akṛtāstraś ca me sutaḥ* : R. i. 23. 2 ; iii. 42. 23. Voir, pour le fait que seize ans soit l'âge normal pour la fin de l'enfance (toujours ainsi dans la loi officielle), Mbh. xiv. 56. 22. L'enfant devient légalement responsable de ses actes à douze ans : i. 108. 14.

entraînement physique, puisse, à l'âge de seize ans, maîtriser un talent particulier qui lui donne la puissance sur le champ de bataille, et dans le même temps, avoir trouvé le temps de s'obliger à mémoriser ne serait-ce qu'un recueil védique ? Il est clair que, sur ce point, la loi est plus récente que l'épopée ; et cela même si une telle connaissance est seulement à considérer comme désirable pour le guerrier ordinaire. Le jeune guerrier actif, comme le commerçant actif, doivent avoir accompli leur devoir envers le *Veda* de façon très sommaire, ou pas du tout. La supposition la plus raisonnable me semble être que, tandis que dans les premiers temps rien n'empêchait à un jeune guerrier d'étudier à fond le *Veda* s'il le désirait, néanmoins les pratiques conventionnelles de sa caste l'obligeaient à donner la plus grande part de son attention aux armes, et dans ses huit mois d'étude (même si cela, la dernière durée des études annuelles, était autorisé à une époque si ancienne) il ne faisait probablement rien de plus que de «survoler» le texte du *Veda*¹¹⁶. Il est absurde de croire que la mémorisation même d'un seul recueil des *Vedas*, puisse avoir été tentée par des guerriers aussi jeunes que ceux que décrit l'épopée. Cette pratique doit avoir été réservée à des hommes de loisir, aux prêtres. En effet, ce n'est pas cette caste entière que l'épopée astreint à une telle connaissance ; seul le roi connaît, théoriquement, le triple *Veda*. Une sorte de commutation des études semble être impliquée dans la période des *Sūtras* ; car nous lisons que l'étudiant, au lieu de tout apprendre, peut aussi, comme une alternative à l'*anuvāka* (lui même une concession), réciter seulement «autant que le juge bon le *guru*» ; ou «seulement le premier hymne et le dernier de chaque auteur» ; ou, «au début de chaque hymne, juste une strophe»¹¹⁷.

116 Une autre citation pourrait indiquer l'âge de seize ans comme l'âge normal pour un garçon d'être adoué et autorisé à entrer sur le champ de bataille. Droṇa, juste avant sa mort à quatre-vingt-cinq ans, est décrit se déchaînant sur le champ de bataille et «pourtant agissant dans la bataille comme s'il n'en avait que seize» (*raṇe paryacarad droṇo vṛdhaḥ ṣoḍaśavarṣavat*: vii. 192. 65 ; 193. 43).

117 Śāṅkh. ii. 7. 22 sq. La vingt-deuxième strophe seule donne cette possibilité de raccourcir (*yāvad vā gurur manyeta*). Oldenberg, en la traduisant, en note les conséquences et appelle cela «une méthode abrégée, grâce à laquelle des étudiants qui n'ont pas l'intention de devenir des érudits dans le *Veda*, et probablement avant tout des étudiants des castes *kṣatriya* et *vaiśya*, peuvent remplir leur devoir d'apprendre le *Veda*». En xii. 132. 20 (21 = M. viii. 44), on nous dit que le *dharmavid*, c'est-à-dire le roi érudit dans les règles du devoir, doit connaître le «quadruple système des droits». Ceci est mieux expliqué par une autre strophe du même livre (xii. 59. 33), où le triple (*Veda*) est un ; la logique, deux ; les occupations agricoles (y compris le commerce), trois ; et le système de châtement, quatre (voir, pour le premier, le commentateur, *trayī vā 'nvīkṣikī cai 'va vārtā ca daṇḍanīś ca*). L'âge adulte est atteint à seize ans. L'affirmation dans la *Bṛhat Saṃhitā* qu'un homme n'atteint pas son poids et sa taille définitive jusqu'à vingt-cinq ans ne prouve pas le contraire

Mais, si nous regardons de près l'éducation des princes royaux, nous pourrions être tentés de douter que même ces personnages royaux apprennent beaucoup plus que l'art des armes et le « *Veda-de-l'arc* ». Le sage, par exemple, qui testait un roi sur l'état de son royaume et son habileté, demanda si ce roi possédait le *Veda* et son fruit, des femmes et leur fruit, de l'argent et ses fruits, la révélation et son fruit ; et quand le roi, étonné, demanda ce que cela voulait dire, il expliqua que le *Veda* et son fruit signifiait le sacrifice. Mais, quand le même sage voulut savoir ce que le roi avait étudié, il lui demanda s'il comprenait les « aphorismes sur les éléphants, sur les chevaux et sur les chars » ; le seul *Veda* mentionné ici étant le *Véda-de-l'arc*. Les sujets supposés être les objets réels de l'étude du roi sont ces aphorismes avec d'autres recueils du même genre concernant le poison, la vie à la ville et les machines militaires ; car cela, avec la connaissance des armes magiques et de la sorcellerie, constitue l'érudition pratique du roi¹¹⁸. Le roi semble familier avec de tels sujets, et avec ceux-là seulement ; et même Yudhiṣṭhira, un mannequin sur lequel sont exposés quelques chiffons didactiques, apparaît être moins un sage qu'un ignoramus en regard de tout ce qu'il aurait dû savoir s'il avait étudié comme cela était officiellement supposé¹¹⁹.

Il est intéressant de regarder en détail le compte-rendu donné sur le jeune Abhimanyu, un prince modèle. On nous dit que, de manière générale, les fils des Pāṇḍus « étudiaient le *Veda* et acquéraient l'usage de l'arc et des flèches ; et que le prêtre de la famille, Dhaumya, s'occupait de l'accomplissement des cérémonies religieuses voulues en rapport avec leur naissance etc. Cependant précédant ces déclarations générales, nous avons une liste détaillée des études suivies par Abhimanyu (qui est pour les générations plus jeunes ce que son père Arjuna est pour les anciennes). « Le *Veda-de-l'arc*, en quatre divisions et dix branches¹²⁰, lui,

(*puruṣaḥ khalu pañcaviṃśatibhir abdaḥ arhati mānonmānam*, B. S. 68. 107), bien qu'elle soit plutôt surprenante. Dans le *Rāmāyaṇasāra*, l'âge du héros à son mariage est de quinze ans, celui de son épouse, six ; voir *Notices* de Rājendralāla Mitra, No. 2288.

118 *kaccit sūtrāṇi sarvāṇi grhṇāsi ... hastisūtrāsvasūtrāṇi rathasūtrāṇi ... kaccid abhyasyate samyag grhe te ... dhanurvedasya sūtraṃ yantrasūtraṃ ca nāgaram ; kaccid astrāṇi sarvāṇi ... brah- madaṇḍaś ca viṣayogās tathā sarve viditāḥ* : ii. 5. 110, 120 sq.

119 La déclaration faite au second acte de l'Utt. Rāmācar., que les études en science de l'arc, etc. étaient terminées à l'âge de dix ans, et que le jeune prince est alors investi et commence à étudier le *Veda*, est une inversion complète de la vérité. Voir une version, également récente, de l'éducation d'un prince dans Ag. P., 224. 1 sq.

120 Que, pour cela, l'on met parfois au pluriel, comme dans un passage où les fils de Daśaratha sont enseignés « dans les *Vedas* et leurs mystères, et dans les *Vedas-de-l'arc* ». Dans cet exemple,

le connaisseur du *Veda*, il l'apprit entièrement d'Arjuna, à la fois pour les armes divines et les armes humaines. Ensuite, Arjuna lui enseigna les points spéciaux dans la connaissance des différentes armes, la dextérité dans leur emploi et dans tous les arts ; tant dans la science que dans la pratique, il le rendit égal à lui-même ; et il se réjouissait à le voir».

Ceci est toute l'éducation d'Abhimanyu qui a été spécialement notée, à part l'étude du *Veda* généralement suggérée dans les strophes suivantes, citées ci-dessus¹²¹. Le mot *Veda* dans l'épopée n'est pas strictement appliqué en toutes circonstances. Le *MahāBhārata* lui-même est appelé le cinquième *Veda* (i. 63. 89 ; voir v. 43. 41). Avec l'éducation d'Abhimanyu, nous pouvons comparer celle qui est recommandée aux fils de roi dans le treizième livre : «Connaissance, les lois concernant la famille, le *Veda*-de-l'arc, le *Veda*, monter un éléphant, un cheval, un char, règles concernant la propriété, science des mots, musique et beaux-arts, légendes et récits». Comparer aussi l'éducation du fils supposé de Drupada, auquel on enseignait «le dessin et d'autres arts, et l'arc et les flèches»¹²².

Rāma et les autres apprennent sans aucun doute le *Veda* et font leur devoir dans son étude, selon le poète. Ils sont *vedeṣu sarahasyeṣu dhanurvedeṣu pāragāḥ* et *caritabrahmacaryāḥ* (iii. 277. 4 sq.). Aussi *snātakāḥ* que ces jeunes pincés puissent être, ce sont des *vratasnātakāḥ* de Pār. G. S. ii. . 5. 34 : C'est-à-dire, une espèce admise d'étudiants dont les vœux se terminent avant qu'ils ont achevé leurs études ; mais le *snātaka* était généralement un prêtre, comme le montrent les règles pour le *snātaka* en excluant totalement les autres castes ; voir Śaṅkh. G. S. iv. 11. 15, où *snātaka* signifie prêtre.

¹²¹ i. 221. 72 sq. et 88. Dans les mots (72 sq.) *dhanurvedam arjunād veda vedajñāḥ*, seul le *Veda* mentionné peut facilement être identifié, spécialement car Arjuna n'est évidemment pas présenté comme un instructeur en connaissance spirituelle (*kriyāḥ* signifie art militaire ; de même *āgame ca prayoge ca*, connaissances actuelles et pratiques, selon le commentateur).

¹²² xiii. 104. 125, 146 sq. ; v. 189. 1 sq. Comparer avec le dernier R. i. 80. 27 sq. Après *dhanurvede ca vede ca nītiśāstreṣu*, et l'art (*śikṣā*) des éléphants et des chars, nous avons *ālekhye*, *lekhye*, *laṅghane*, *plavane* ; et 80. 4, *lekhyasaṃkhyāvid* (cf. R. ii. 2. 6) avec *gandharvavidyā*, *nyāya*, *nītiśāstrāṇi*, etc. La masse de littérature qu'un sage doit connaître comprend souvent les *Vedas*, les règles et les légendes, ainsi que beaucoup d'autres rubriques ; mais il est impossible d'affirmer à quelle époque ces listes appartiennent, et par conséquent, elles sont de peu d'utilité concernant leur utilisation antérieure. Par exemple, nous trouvons en ii. 11. 25 le *āyurvedo 'ṣṭāhgo* (*dehavān*, suivis par 32 sq.), le *ṛgvedaḥ*, *sāmavedaḥ*, *yajurvedaḥ*, *atharvavedaḥ* ; *sarvaśāstrāṇi*, *itihāsāḥ*, *upavedāḥ*, *vedāṅgāni*, *vāṇi saptavidhā*, *sāmāni*, *stutiśāstrāṇi* (?), *gāthā vividhāḥ*, *bhāṣyāṇi tarkayuktāni*, *nātakāḥ*, *kāvyaḥ*, *kathākhyāyikā* (*kārikāḥ*) – c'est-à-dire même une sorte de littérature dramatique et des commentaires. Les *kathāḥ* sont soit des *kathā divyāḥ* (xv. 29. 14 etc.) ou de guerre (voir plus loin). Le passage du treizième livre cité enjoint *śabdaśāstram* et *kalāḥ* en même temps que *yuktiśāstram* (la grammaire, les beaux-arts et l'étiquette), et peut-être représentent ainsi une liste plus récente que celle du deuxième livre ; ces deux listes cependant montrent que la ligne d'éducation s'éloignait du

Un mot sur le guerrier en tant qu'homme, avant que nous nous tournions vers le roi. Je ne sais pas si nous pouvons nous permettre un jugement sur la valeur estimée de la vie d'un guerrier en nous basant sur la compensation exigée de celui qui lui prend la vie ; mais il est bon de se souvenir que, selon la loi officielle, une restitution doit être faite d'un montant de mille vaches (et un taureau) par celui qui tue un membre de la caste des guerriers. Si l'on compare ceci à la valeur fixée par la même norme pour la vie d'un homme du peuple, nous trouvons que la valeur relative de celle-ci était d'un dixième de celle d'un guerrier, cent vaches étant suffisantes. Cette loi était, comme le fait remarquer Bühler, particulièrement intéressante d'un point de vue pan-aryen ; car elle laisse planer un doute sur l'identité de ceux qui la reçoivent. Seul un des codes de loi (Baudhāyana) spécifie à qui le bétail doit être payé, et cet ouvrage dit que la restitution doit être faite au roi. Les commentateurs locaux ne sont pas d'accord avec cela, et rien dans la loi indienne ne demande une telle interprétation. Les commentateurs sacerdotaux proposent modestement que le bétail soit payé de préférence aux prêtres ; mais l'un d'entre eux, Govinda, ratifie ce qui doit être l'opinion juste ; à savoir que les vaches soient payées à la famille de l'homme tué¹²³.

Veda et que le temps dont disposaient les princes était donné à la culture, pas à la religion. Je pense que, alors que les jours anciens où le roi combattait personnellement se terminaient, alors qu'on attendait de plus en plus des princes qu'ils soient des figures de proue dans la guerre et qu'ils entrent dans la bataille pour l'observer depuis le dos de leurs éléphants plutôt que de la conduire dans leur char – leur entraînement d'autrefois à l'arc et à l'épée a été abandonné ; et le temps ainsi gagné a été utilisé à des occupations plus efféminées, certainement pas à des occupations plus sèchement intellectuelles. Peut-être Virāṭa, plus récent, avec son petit prince héritier si froussard, nous montre-t-il l'étape intermédiaire. En ce qui concerne l'ordre des *Vedas*, nous trouvons généralement l'*Atharva* en dernier ; mais voir xii. 342. 8 : *ṛgvede sayajurvede tathai 'va 'tharvasāmasu* ; et xiii. 17. 91-92 : *atharvaśīrsah sāmāsya ṛksahasrāmitekṣaṇaḥ, yajuḥpādabhujo guhyaḥ* (voir xii. 343. 99-100, *paiñcakalpam atharvāṇaṃ krtyābhiḥ paribṛṇhitam, kalpayanti hi māṇ viprā atharvāṇavidāḥ* ; et xiii. 14. 309, *atharvaḥ*). Les cinq *Vedas* sont récitées ensemble en v. 43. 41 sq., 52 (*yo veda vedān na sa veda vedyam*, etc.). Le Śatapatha-Brāhmaṇa est mentionné par son nom seulement en xii. (343. 13 etc.).

¹²³ B. i. 10. 19. 1 (payé au roi) ; Āp. i. 9. 24. 1 (la note de Bühler suggère ici la bonne interprétation) ; M. xi. 128 (la dernière forme, le cas se réduisant à une mort accidentelle due à un prêtre). Voir Tacite, *Germania*, 21 : «*Luitur homicidium certo armentorum ac pecorum numero, recipitque satisfactionem universa domus*» (Depuis cet article, Roth a trouvé la forme la plus ancienne d'une telle réparation dans des allusions védiques, Z. D. M. G. xli. 672).

32. La royauté

A. Le roi

Nous n'obtiendrons pas un tableau clair de la vie du guerrier en temps de paix, tant que nous n'en serons pas venus au roi. Mais là, nous sommes noyés dès l'abord dans une masse d'épigrammes et d'avis officiels superflus. De cette masse et de l'histoire du récit, nous pouvons tirer une image claire du monarque aryen du début¹²⁴.

Bien sûr, le roi est présenté, quand un enseignement moral est introduit dans l'épopée, avec un modèle légèrement différent de celui que l'on peut tirer de tout autre code didactique. Il est d'un intérêt évident de comparer la personnalité du roi ainsi considéré comme «un bon roi» avec ce que nous trouvons en réalité, mais la comparaison doit être tirée d'un fragment seulement du riche stock d'énoncés trouvés dans l'épopée.

Prenons «l'amour paternel», évoqué plus haut ; il n'y a pas un exemple notable du caractère réel des personnages de l'épopée où un roi montre autre chose qu'une cupidité égoïste, une faiblesse passionnelle, et une satisfaction sans égards de ses propres désirs. Pas seulement chez les Kurus, qui sont représentés comme naturellement pécheurs, mais aussi chez les Pāṇḍus, soi-disant purs ; chacun suit ses désirs du moment, et seules des interpolations religieuses adoucissent ces personnages. Ce serait trop demander que de tels chefs se préoccupent beaucoup de la vie de leurs sujets. Ceux-ci étaient «protégés» parce que les premiers combattaient sans cesse et gagnaient des batailles tandis que l'histoire de Nandinī et d'autres échos déformés montraient sous forme de légende l'insolence réelle et arrogante des rois envers leurs sujets, même ceux de la caste des prêtres. Théoriquement cependant, le roi doit être l'incarnation, non seulement de la protection, mais aussi bien de l'amour et de l'attention. Et comme l'ancienne étymologie fantaisiste du mot *putra* (fils) venant de *put* (enfer) et de *trā* (l'idée de sauver), qui montre que le fils est «celui qui sauve de l'enfer», nous voyons que *kṣatriya* (guerrier) est dérivé de deux composants signifiant «il sauve de la

¹²⁴ *rājan* (nom. *rājā*, rex); quelquefois *rājaputra*, est l'équivalent de *rājan*. Ce dernier apparaît souvent dans les mots composés sous la forme de *rāja*; moins souvent (généralement pour les divinités), sous la forme de *rāj*; par ex. *pretarāja*, passim ; *pretarāj*, viii. 14. 17. Les autres titres sont surtout poétiques ; mais le titre usuel (*viśpatiḥ*) *viśāmpatiḥ* «seigneur du peuple» conserve le sens perdu de peuple (ceux qui sont gouvernés) et non pas ceux qui appartiennent à la caste du peuple.

destruction»¹²⁵ ; bien qu'étant un véritable dieu-de-la-tempête pour les ennemis du royaume¹²⁶, opposé à la bienveillance universelle du prêtre. C'est pour cette raison que l'épopée ose forger, d'après Manu, l'affirmation audacieuse que le roi est égal à dix prêtres (i. 41. 27-31), une affirmation aussi contraire que possible à l'esprit de Manu. La raison importante donnée pour désirer la perfection du caractère du roi, et que le royaume lui ressemblera : tel est le roi, tel est son peuple¹²⁷. Cette théorie est appliquée dans la discussion, maintes fois répétée, de savoir si, parmi les quatre âges connus, l'âge particulier dans lequel vit un roi excuse son caractère ou si le roi lui-même est responsable de l'âge dans lequel il vit ; car, s'il est pécheur, vient «l'âge noir» ; s'il est bon, «l'âge blanc et parfait» est acquis aux hommes¹²⁸. Ces «âges» sont amenés par la conduite personnelle du roi et le fait qu'il réprime le vice parmi ses sujet, car il est comme le dieu du châtement¹²⁹, donnant force aux lois morales. Le fait que ces «obligations du roi», établies pour un roi, soient une application des plus anciennes lois existantes formulées est révélateur de tout l'esprit de la vie indienne : les obligations du roi (*rāja-dharma*) n'étant en aucun cas des *leges regiae* (car nous avons à peine un exemple d'une loi générale formulée par le pouvoir royal), mais simplement des lois découlant d'un durcissement des usages en règles rigides, s'étendant très graduellement de simples adages moraux à des règles de conduite, et se développant à partir de là, jusqu'à ce que leur expression contienne des lois sociales et des lois d'administration. Quand on cherche un guide, on cite les dires du sage ancêtre Manu, qui se transforment graduellement en un code de lois, qui remplace les traités peut-être plus anciens des sages Bṛhaspati et Uśanas, les premiers à s'être particulièrement attachés aux besoins du roi¹³⁰. Nous devons donc nier la vérité de l'affirmation de l'épopée que

125 *kṣatād yo vai trāyatī 'ti sa tasmāt kṣatriyaḥ smṛtaḥ*, xii. 29. 138; 59. 126 ; cf. v. 182. 31 ; bien qu'interprété autre part comme «le destructeur» ! On trouve la même dérivation en B. Ai. Up. v. 13. 4 : le guerrier (*kṣatriya*) est la vie ; la vie sauve (*trāyate*) des blessures (*kṣaṇitoḥ*), etc.

126 *aindro rājanya ucyaṭe ... pariniṣṭhitakāryaḥ tu nṛpatiḥ paripālanāt*, xii. 60. 2 0 ; *aindro dharmāḥ kṣatriyāṇāṃ brāhmaṇānām athā 'gnikaḥ*, xii. 141. 64 : voir ib. 60. 12, *maitro brāhmaṇa ucyaṭe*, et souvent.

127 *yādṛśo rājā tādṛśo janaḥ*, xi. 8. 32

128 Sur le rapport du roi avec les âges, cf. xii. 91. 6, et v. 132. 12 sq. : «Le roi va avec la divinité ou l'enfer, selon qu'il pratique la vertu ou le vice ... le roi fait l'âge ... sa récompense est le ciel s'il donne aux hommes un parfait âge *kṛta* ; s'il donne le mauvais âge *kali*, il va en enfer pour mille ans». On trouve une incarnation de deux âges à la fois en xv. 31. 10 : «Sache que Duryodhana est l'âge *kali* : Śakuni l'âge *dvāpara*» ; c'est-à-dire que Śakuni n'est pas aussi mauvais que Duryodhana.

129 *yamayann asato yamaḥ*, xii. 139. 103 sq., 5 (ressemblant à d'autres dieux).

130 *bṛhaspatyusānaḥproktair nayair dhāryanti mānavāḥ* : iii. 150. 29.

les obligations du roi sont antérieures à toutes les autres réglementations de la loi indienne¹³¹.

Ces «lois» peuvent être divisées en deux classes, embrassant d'abord des obligations morales et sociales, et ensuite des obligations spéciales impliquant les «objets que le roi doit considérer». Et tout d'abord, les assommantes règles de moralité.

B. Les devoirs du roi

Combien les anciens rois sauvages du premier poème ont été complètement rabaissés en sujets de la caste des prêtres, on le voit en jetant un coup d'œil sur la première de ces classes. La victoire est maintenant une question de juste et d'injuste ; «là où règne la justice, là est la victoire¹³²»; une idée qui a été plus tard étendue du côté théologique, pour nous donner «là où règne Viṣṇu, là est la victoire» (voir ci-dessous) ; analogue aux plaintes du roi victorieux qui dit que même la lecture attentive des traités sur la connaissance (*buddhiśāstra*) est de peu d'importance quand on en vient à la mort ; mais «qu'un homme soit purifié dans son cœur, que son peuple et ses ministres vénèrent ses actes, et il est un roi, le meilleur des rois» ; car «il est meilleur pour un homme d'aller jusqu'à tuer un aryen que de régner en outrepassant ses droits» (xii. 25. 6 sq. [sur *kāla*], et iii. 34. 15). Le but du roi doit être de chercher d'abord le bonheur de son royaume, et ensuite le sien propre (i. 222. 12, etc.). Comparer avec cela la remarque adressée à un roi : «les larmes de ceux qui pleurent pour ton gouvernement injuste te tueront, toi et tes héritiers ; ... mais quand les larmes de la détresse sont tournées en larmes de joie, le devoir du roi est accompli noblement». Mais, pour chercher le bonheur de l'état, il doit d'abord apprendre à se contrôler lui-même, «il doit surmonter l'amour et la colère et maîtriser ses passions» (v. 129. 33-39). Cela, les rois réels de l'épopée ne l'ont jamais fait. C'est cependant en accord avec ces observations générales que nous trouvons les devoirs du roi spécialisés, classifiés et arrangés en groupe. «Huit vertus font briller un homme : sagesse, bonne famille, maîtrise de soi, connaissance de la révélation, courage, ne pas parler trop, générosité, gratitude» ; bien que nous

¹³¹ «Les obligations du roi ont d'abord été promulguées par Dieu ; après elles les obligations qui en découlent pour les autres castes ; toutes les lois dépendent des obligations du roi» ; xii. 64. 21 ; 64. 7 ; 61. 1 ; «toutes les obligations existent par les obligations du roi» ; et, juste avant ceci, «dépendent des obligations du roi».

¹³² *yato dharmas tato jayaḥ*, xi. 14. 9. cf. 12. Mais en i. 136. 19, la justice suit le pouvoir !» (*balaṃ dharmo 'nuvartate*). En xii. 199. 70, la version est *yato dharmas tataḥ. satyam*, etc. Voir le suivant, Vāyu P. ii. 30. 80 : *rajir yatas tato dharmo yato dharmas tato jayaḥ*.

apprenions dans le même passage que «quand un roi fait du bien à un homme, cette vertu surpasse toutes les autres¹³³» (v. 35. 52 ; 37. 32 sq.). Dans l'ensemble, nous trouvons très habituellement ce groupe de huit commandements (mais on trouve aussi dix commandements), formant une exposition concise de la loi morale. «L'octuple sentier de la vertu» est devenu proverbial¹³⁴, mais varie souvent ; reprenant, par exemple, celui donné ci-dessus, ou consistant en sacrifice, étude, générosité, pénitence, maîtrise de soi, vérité, droiture, bonté ; et à la place des deux derniers, en variante, indulgence et absence de cupidité¹³⁵. une imprécation contre «ceux qui ont manqué aux dix commandements», sans plus de précision, indiquerait que ces dix commandement sont devenus un groupe formel, comme dans *Manu*¹³⁶. En réponse à ses perpétuelles questions concernant le devoir, *Mārkaṇḍeya* dit au roi : «Sois miséricordieux, sois bon, sois indulgent, ne sois pas maussade, sois honnête, sois doux, généreux, heureux de protéger le peuple ; agis avec justice, évite l'injustice ; honore tes ancêtres et les dieux ; et pratique tout cela en actes, en pensées et en paroles» (iii. 191. 23 sq.). Le contraste entre une telle règle, et ceci, par exemple «Ceci seulement est le devoir d'un roi –porter le bâton [du châtiment], être fort, protéger» (i. 11. 17) forme une des questions les plus contrariantes pour les sages. Des pages de rabâchage peuvent être trouvées sur ce seul thème : quelle proportion existe entre une juste colère et l'indulgence du roi¹³⁷ ? Cela, et l'exigence constante de pureté¹³⁸, forment la base de ces clichés

¹³³ xii. 91. 6 sq., *ib.* 20 : cf. 38 ; finalement la comparaison habituelle avec *Yama*, 44, 56 ; un résumé de moralité en 52-53. Voir xii. 361. 9 : «le roi qui n'essuie pas les larmes de ceux qu'il a conquis est aussi pécheur que le meurtrier d'un prêtre». Voir aussi ii. 5. 124.

¹³⁴ *mārgo dharmasya 'ṣṭavidhaḥ*, v. 35. 54, 56.

¹³⁵ *ib.* ; les dix en 59.

¹³⁶ *daśadharmagatāḥ* ; le roi peut confisquer leurs propriétés, xii. 69. 26 : cf. 59. 59-60 ; *M.* vii. 47-50 ; les listes peuvent avoir été modifiée sous l'influence des bouddhistes. Les «dix» et les «huit» sont tous deux connus dans les *Purāṇas*, par ex. en *Vāyu P.* i. 59. 48.

¹³⁷ cf. i. 3. 176 : protéger est le «plus haut devoir» d'un roi ; mais aucun «plus haut devoir» absolu n'est donné. En iii. 150. 37 c'est la protection ; en ii. 22. 5 c'est de faire le bien ; en iii. 183. 16 sq, c'est la pénitence ; en iii. 4. 7 c'est le contentment, etc. Quel que soit le devoir qui vient à l'esprit, c'est le plus haut. Même le «royaume» est le «devoir principal», iii. 52. 15 ; cf. v. 34. 29-31. Les paresseuses répétitions sur la protection sont les plus lassantes, alors que le poète ne pense pas seulement aux ennemis de l'extérieur, mais à la propre cupidité du roi, et recommande même que le roi ne s'entiche pas d'une propriété acquise par la chute d'un ennemi, *arer pratipātena* (v. 39. 77, *praṇi*), C. 1522. L'idée de «paroles, pensée et action» est parfois étendue ; «de quatre manières, par l'œil, l'esprit, la voix et l'acte, qu'un roi réjouisse son peuple» ; v. 34. 25 : cf. iii. 50. 9 ; 157. 18 ; 41 ; 20 ; il doit être un père pour son peuple ; iii. 23. 7 ; i. 121. 15 ; 10. 18 ; xii. 57. 33 ; xiii. 61. 18 : il est le *guru* de ses guerriers ; i. 195. 12.

moraux. Un exemple suffira : «par la justice, le roi gouverne ; par elle, il maintient ses sujets dans l'ordre ; par la justice, il voit tout, quand il possède des espions¹³⁹. Le roi est le sauveur des castes ; par la sorcellerie et l'injustice, les devoirs du roi sont détruits ; que le roi dispense la justice sans utiliser l'amour ou la haine ; il ne doit pas être trop attaché à un ami, ni trop sévère envers un ennemi ; il ne doit pas faire tort à la justice ; il ne doit pas rendre le mal pour le mal» ; etc. etc¹⁴⁰. Mais, de tout ce qu'un roi ne doit pas faire (car les aspects négatifs et les aspects positifs sont toujours traités ensemble), l'opinion générale a sélectionné quatre péchés, ordinaires pour un homme, mais particulièrement répréhensibles pour un roi ; ce sont, selon la formule usuelle : les femmes, le jeu, la chasse et la boisson¹⁴¹.

La seule partie de sa moralité formelle qui pourrait nous intéresser particulièrement, ce sont les vices qu'elle présente. Les structures didactiques, forme et contenu, sont des conclusions courues d'avance, étant donnés la civilisation et l'amour des platitudes. Ces vérités sur les échanges sociaux étaient

138 iii. 119. 8 ; qu'il soit pur ; comme en xii. 58 et 59, les devoirs formels sont précédés d'une recommandation à la pureté.

139 «Les espions sont les yeux du roi» : v. 34. 34 (voir ci-dessous).

140 iii. 207. 26 sq. Justice (*dharma*) est synonyme tantôt de loi, tantôt de devoir.

141 iii. 13. 7 ; se réfère particulièrement à la caste des guerriers ; cf. M. vii. 50 ; cela est montré aussi par «on dit que les rois ont ces quatre vices, chasser, boire, jouer, se complaire exagérément à la sensualité» (*grāmye, strībhoge*, N.), ii. 68. 20 : cf. xii. 59. 60, la strophe de Manu. C'est la forme la plus ancienne, conservée jusqu'aux époques les plus récentes (cf. xiii. 157. 33), bien que l'on trouve en parallèle une liste plus complète, «femmes, jeu de dés, chasser, boire, brutalité de parole ou d'action et destruction injustifiée de propriétés» (v. 33. 91) ; et, ailleurs, les «six péchés» sont évoqués (i. 49. 16, *ṣaḍvargajin mahābuddhiḥ* : voir ii. 5. 125, *ṣaḍanarthāḥ*) et forment un groupe reconnu ; mais quatre est une division plus populaire, ainsi en xii. 289. 26 ; on en donne même cinq (dans la section métaphysique, xii. 302. 55-56) comme un groupe de vices innés : désir, colère, peur, sommeil, *śvāsa* (respiration B. R., ou gloutonnerie). Le *Rāmāyaṇa* donne «douze fautes» ; sept vices, dont quatre viennent de l'amour, comme dans Manu. Voir R. ii. 109. 66 ; iii. 13. 3 sq. La diversité des termes de ces groupes est plus grande que celle de leur nombre, car la division en quatre conserve souvent des définitions différentes, comme : que le roi évite ces quatre choses, «prendre conseil de sots, d'intrigants, de colériques et de pèlerins» (v. 33. 69, «et de pèlerins», *cāranaiś ca* ; ou *ca-aranaiś ca* ; or *aśanaiḥ* ; pour *rabhasaiḥ* lire *alaśaiḥ*, N.). L'ignorance, comme quelque chose d'enfantin est, bien sûr, blâmée partout ; ce que le roi doit apprendre a été discuté plus haut ; *paugaṇḍa*, xii. 90. 29, est le nom donné à une ignorance royale. L'ensemble de cette section traite du *dharma* (15 = M. viii. 16). De telles listes ont un ton puranique. Voir le *śaḍguṇya* Ag. P. 233. 17 ; le *ṣaḍvarga* (vices), *ib* 237. 7 ; le *saptāṅgaṃ rājyam*, *ib*. 238. 1 ; et *aṣṭavarga* (devoirs), *ib*. 45 ; le *vyasanāni* des rois, *ib*. 240. 26 sq. En général, ces listes puraniques sont prises dans la littérature plus ancienne, cependant elles n'appellent pas de commentaires.

quasiment aussi banales dans l'épopée didactique qu'elles le sont pour nous aujourd'hui. Un homme ne doit pas mentir, voler, assassiner, boire, jouer, manquer de modération dans ses passions, son sommeil ou sa nourriture, ou dans d'autres provocations à une vie grossière. Spécialement un roi, car il est la norme de la moralité. Et cela n'est qu'une répétition monotone ; car une fois que nous avons découvert à quel niveau intellectuel nous nous trouvions, nous pouvons prédire les strophes qui suivent, dès le début du sermon poétique. Mais qu'en est-il dans l'épopée réelle ? Regardons comment les vices sont décrits, et rapprochons-nous de la vie.

S'il est vrai que les vices les plus décriés par une loi populaire sont ceux que le peuple préfère, alors les femmes et la boisson étaient les deux principales pierres d'achoppement des indiens¹⁴². Comme on permettait au roi un harem illimité en nombre, je dois seulement dire qu'il est pratiquement impossible de démêler le matériel ancien du nouveau dans ce qui était permis au roi et ce qui lui était interdit, particulièrement sur ce sujet. Comme les enfants illégitimes étaient considérés comme allant de soi, et que même les prêtres saints, comme le veut la légende, étaient enclins à séduire des jeunes filles irréprochables, les exceptions à la loi peuvent avoir été retenues pour des buts pratiques. Le mélange des castes était considéré comme un mal. Une conduite trop imprudente avec les femmes aboutirait en un mal. Il vaut donc mieux de ne pas se livrer sans discernement à des plaisirs sensuels de cette sorte. De plus, c'est préjudiciable. Mais chaque ville possède sa salle pour les danseuses (*nartanāgara*) ; elles et les chanteuses des salles de jeu sont principalement des prostituées ; bien que les filles du palais soient censées « danser le jour et retourner à la maison la nuit ». Des femmes sont fournies aux hôtes nobles et royaux quand ils viennent passer la nuit au palais, et même aux prêtres. Le nombre de femmes que possède un noble dépend de ses moyens. La chasteté était recommandée aux étudiants du *Veda* et aux grands ascètes. La caste des guerriers n'était pas corrompue ou peut-être particulièrement adonnée à la sensualité ; mais elle ne connaissait rien à la pratique de la chasteté, sauf comme une discipline d'étudiant. Parfois un membre d'une famille royale est représenté comme devenant un ascète, mais c'est un cas particulier et un sujet d'étonnement pour tous¹⁴³.

¹⁴² Strabon dit que Mégasthène rapporte des cas de frugalité, d'honnêteté et de tempérance parmi les indiens, mais il semble reconnaître leur commune habitude de boire. Dans le même fragment, il dénie aux indiens une loi écrite et l'utilisation de témoins (Fr. xv).

¹⁴³ La salle de danse (iv. 22. 16) fait ici partie de la maison du roi, mais dans un bâtiment séparé. La prostitution était une profession respectable, et, si elle était héréditaire, irréprochable, seuls les

La chasse est réprimée de la même manière que la sensualité. La loi y rechigne, mais c'est un des passe-temps favoris des rois et des héros de l'épopée. La doctrine plus récente de non-cruauté envers les animaux amène les prêtres à dénigrer cet art, mais il est toujours florissant. Pāṇḍu lui-même (l'authenticité de l'histoire n'est pas importante) est décrit comme un grand chasseur. Nous n'avons pas à attendre [l'époque de] l'art dramatique pour voir le roi, avec une grande escorte, s'élancer au loin pour chasser le cerf. En fait, si nous attendons cette époque, nous trouvons bien moins d'amour réel de la chasse que dans l'épopée, bien que les héros des drames aient un esprit vraiment sportif (voir les strophes à ce sujet dans le deuxième acte de Śakuntalā ; à noter qu'en général, depuis cette époque, on donne de la viande à un hôte (Utt. Rāmacar., acte iv. : et la chasse est sous-entendue partout, bien qu'il soit affirmé que tuer des animaux n'est pas permis dans une cité convenable, Mṛcch. acte viii). La théorie de la protection des animaux, sacerdotale et peut-être bouddhiste, n'est pas compatible avec la vie réelle de l'épopée. «Quant à l'habitude de tuer des animaux, cette coutume est certainement autorisée par la coutume de tuer ses ennemis» (i. 118. 12). La strophe suivante déclare que tuer des animaux est un droit du roi, soutenant cette affirmation par une allusion à Agastya (voir Ag. P., 240. 40). Nous voyons qu'après la chasse, ils mangent la carcasse, comme dans l'histoire caractéristique de Duṣyanta (i. 69. 21). On dit partout qu'un roi, «solide dans sa vertu et voué à la chasse», possède deux bonnes qualités¹⁴⁴. Le roi chasse habituellement avec un

hommes vivant de la beauté de leurs femmes, ou de leur propre beauté, étaient méprisés. Des idylles comme le récit de Nala et l'histoire de Sāvitrī nous montrent une décence idéale chez les hommes, qui reflète un grand art, ou une simplicité antérieure à tout ce qui a pu être conservé dans l'épopée. Le principal héros idéal de l'épopée était fameux pour ses exploits et sa galanterie. Assez particulier est le roi en i. 44. 9, qui, «ayant obtenu une épouse, n'attache pas son cœur à d'autres femmes» (*tāṃ prāpya na 'nyanāriṣu mano dadhe*). En général, les héros de l'épopée ne sont pas obscènes du tout, mais naturels ; et on n'essaie pas de cacher leurs amours et leurs infidélités. Une femme, qui avait commis l'adultère avec le mari de son amie, remarque calmement : «par le fait que ton mari a été choisi par toi, il a été donc choisi par moi, car légalement, le mari d'une amie est comme (son propre) mari, ma beauté» (*yadā tvayā vṛto bhartā vṛta eva tadā mayā, sakhibhartā hi dharmeṇa bhartā bhavati śobhane* : i. 83. 21). Il est juste d'ajouter, cependant, que son amie ne voyait pas les choses de la même manière. La chasteté n'est pas une matière de principe, mais de règle ascétique et de statut ; elle permet de tourmenter un homme d'une part et de ne pas toucher aux biens (femmes) de son voisin d'autre part.

¹⁴⁴ i. 63. 1 : *rājā dharmanityaḥ ... babhuva, mrgayāṃ gantum sadā dhṛtavrataḥ*. Duṣyanta tue des tigres à l'épée (plus haut). La chasse est habituellement une chasse au cerf ; mais dans Varāha P., vi. 21, un roi part avec son équipage «spécialement pour tuer des tigres» (*śvāpadāni*). La chasse au lion

équipage ; «ils partirent tous chasser avec leurs chariots»¹⁴⁵. Mais parfois, le roi part seul sur son cheval¹⁴⁶.

On permet ordinairement, non seulement de tuer des cerfs, mais aussi de manger de la viande, ce qui, plus tard, deviendra un péché. Un roi envoie comme présent «une grande quantité de viande» (*māṃsaṃ bahu ca pāśavam*) ; et, à une certaine fête de mariage, «ils tuèrent toute sorte d'animaux sauvages et domestiques, et apportèrent (à la fête) quantité de liqueurs enivrantes»¹⁴⁷.

Je voudrais ajouter l'histoire délicieusement sensée de l'homme qui devait vendre de la viande. C'était un homme de valeur qui avait hérité une boucherie (*sūnā*) de son père. Un prêtre vint lui rendre visite. L'héritier du boucher était assis au milieu de sa boucherie et vendait sa viande (venaison, viande de buffle et de sanglier), et il y avait une telle foule d'acheteurs que le prêtre dut attendre quelque temps avant d'être aperçu. Quand il lui reprocha gentiment d'être engagé dans une si triste entreprise¹⁴⁸, le brave boucher lui répondit sérieusement : «C'est vrai que je vends de la viande, mais je n'en mange pas, et je ne tue pas d'animaux. J'ai hérité de ce métier. Il est donc juste que je le pratique. En fait, si je ne le faisais pas, je

avec des chiens, attestée par Elien et Strabon (cf. Ctésias, I. S. *Ind. Ant.* X) est montrée en Mbh, ii. 40. 7, «comme des chiens sur un lion».

¹⁴⁵ i. 132. 36-38: *rathair viniryayuḥ sarve mrgayām*. Le «chien fou» (*śvā ... mūḍhaḥ*) semble ici avoir été un compagnon accidentel de la partie de chasse.

¹⁴⁶ Et là, généralement, il rencontre une fille qu'il séduit, la persuadant que l'union conjugale est meilleure sans les rites religieux. Voir i. 171. 21 sq. D'autres chasses sont racontées en i. 221. 64 sq. ; iii, 36. 45, etc. Dans ce dernier cas, on précise expressément que les flèches ne sont pas empoisonnées.

¹⁴⁷ iii. 75. 11, et iv. 72. 26-28 (*uccāvacān mrgāñ jaghnur medhyāñś ca śataśaḥ paśūn* (à manger, comme le montre le contexte) ; aussi *surām aireyapānāni*). Les animaux domestiques (ou de village, opposés aux tigres etc. de la forêt) sont la vache, la chèvre, l'homme, le mouton, le cheval, l'âne et la mule (Vāyu P., i. 9. 42). *mṛga* est le terme générique pour gibier ; ainsi le tigre est le roi des *mṛgas* ; par ex. A. P. 19. 27.

¹⁴⁸ La loi des prêtres cherche à imprimer le péché de manger de la viande par un jeu de mot – «Me-eat sera dans ma prochaine vie ceux dont je mange la chair ici-bas» (Lanman sur Manu v. 55 ; cf. xiii. 126. 30 ; le même jeu de mot dans *mām dhāsyati* = Mādhātṛ, iii. 126. 30). Le Vāyu Purāṇa donne aussi le *māṃsasya māṃsatvam* ordinaire ii. 26. 23.

NdT : le jeu de mot est difficile à traduire : «me-eat» signifie moi je mange et «meat», la viande.

serai dans mon tort». Ce récit illustre bien plusieurs phases de la pensée indienne. La foule des acheteurs, naturellement, achète de la viande pour la manger¹⁴⁹.

Même un prêtre peut être coupable de chasser, et probablement de manger des animaux, si je peux citer un autre récit de la pseudo épopée (xii. 168. 29 sq. à 172. 25), où nous lisons l'histoire d'un «prêtre d'un district du centre», qui va quêter chez les barbares du nord du pays (*udīcyāṃ diśi mleccheṣu*). Il ne devient bientôt pas meilleur qu'un Dasyu (barbare du nord), ou qu'un farouche bandit. Mais, peu après, un autre prêtre arriva dans la même contrée, et le trouva armé d'arc et de flèches, et couvert de sang. Durement réprimandé pour ses mauvaises manières, le premier prêtre s'en alla au bord de la mer pour gagner sa vie dans le commerce, car «il était pauvre, et ne connaissait pas le *Veda*», et il avait décidé de tout faire pour gagner de l'argent. Son parcours, cependant, n'est pas à retenir pour notre édification¹⁵⁰.

Et ainsi (avec les vices et les adages moraux, pour montrer non pas tous les cas, mais des exemples), nous arrivons au prochain grand vice, boire. Nous n'avons pas besoin d'aller jusqu'à l'*Harivaṃśa* pour trouver tous les plaisirs défendus auxquels on se laisse aller. Les hommes et les femmes boivent librement, et de telles pratiques ne sont décriées que dans les portions didactiques. Ils boivent aux mariages mentionnés plus haut les pires sortes de liqueurs distillées. Il y a toutes de sortes de simples vins et de boissons distillées, différentes pour les hommes et pour les femmes, attendu que les femmes aiment mieux des boissons plus douces que les hommes¹⁵¹. On servait des liqueurs enivrantes dans toutes les occasions festives. Un roi donne un dîner aux prêtres, et de nombreuses femmes viennent et mangent et boivent «juste comme elles veulent». On tient un grand festival, et les hommes et les femmes y vont avec des danses, de la musique et des boissons. Les

¹⁴⁹ iii. 207. 10 sq. Le *Varāha P.*, relatant aussi la drôle d'histoire de Dharmavyādha, le montre furieux quand la sœur de son gendre insinue qu'il mange de la viande. Il mange bien de la viande, mais il ne tue qu'un animal (*paśu*) par jour, et ne veut pas être appelé un *jīvahantṛ*, et il répond : *pācayitvā svayam cai 'va kasmāt tvāṃ na 'dya bhūñjase* : *Vār. P.* viii. 25 et 28. En *Mbh.* iii. 208. 9 Rantideva tue chaque jour un grand nombre de vaches pour qu'elles soient mangées. Voir *Indo-Aryans*, i. 426, où cette strophe est citée.

¹⁵⁰ Manger la viande du bétail est interdit, mais une loi plus ancienne le permettait. Dans la cérémonie funéraire, *gavya* peut être interprété comme «bœuf» en *V. P.* iii. 16. 1, mais (voir M.) est probablement du «lait de vache» (voir note de Wilson). *Vās.* iv. 8 : *brāhmaṇāya vā rājanyāya vā 'bhyāgatāya mahokṣāṇam ... pacet*. Au cours de la cérémonie du *madhuparka*, la viande est toujours permise (*Śāṅkh. G. S.* ii. 16. 1, de Manu, comme *Vās.* iv. 5-6 ; *M.* v. 41).

¹⁵¹ *kathaṃ hi pītvā mādhvikaṃ pītvā ca madhumādhavīm, lobhaṃ sauvīrake kuryān nārī kā cid iti smaret*, iii. 278. 40 (cf. 39).

grands héros deviennent complètement ivres (*kṣiba*). Et encore, une autre famille royale dans une autre ville organise un grand pique-nique au bord de la rivière. Là aussi il y a de la musique ; harpe, flûte et tambourins. On danse et on chante, les femmes deviennent plutôt gaies. Elles commencent à être ivres. Elles «vacillent sous l'influence de l'ivresse». Elles «donnent leurs bijoux et leurs parures ; elles jouent dans la forêt et se jettent dans l'eau ; elles commencent à rire, à chanter, à se moquer, à se battre, à se dire l'une à l'autre des secrets»¹⁵². Quand une ville est sur le point d'être assiégée, on ne permet ni de danser ni de boire ; les danseuses sont chassées, et la boisson est interdite¹⁵³. Kṛṣṇa et Arjuna sont assis sur leurs sièges, en état d'ébriété, quand ils reçoivent l'ambassadeur des Kurus¹⁵⁴.

Evidemment, cette règle a été promulguée d'abord pour les prêtres, et étendue ensuite aux autres castes, dans l'intérêt de leur moralité. Il y a toujours eu certaines boissons enivrantes autorisées, leur nombre croît plus l'époque des codes de loi est récente. Dans l'épopée, c'est une loi divine nouvellement promulguée que «à partir de maintenant, un prêtre qui boit de la *surā* est considéré comme blâmable au même titre que le meurtrier d'un prêtre»¹⁵⁵.

Le grand péché suivant chez les indiens est le jeu (si, en fait, ce n'est pas un vice pan-aryen) ; et ici, nous n'ignorons pas les règles qui le défendent au guerrier, mais l'opposition directe qu'il manifeste devant de telles règles.

Le jeu de dés était un ancien divertissement védique, et nous avons dans le *Veda* la «plainte d'un joueur», et une allusion aux maisons de jeu publiques¹⁵⁶. La même maison de jeu qui l'avait ruiné a survécu durant toutes les périodes de la croissance indienne. Des récits sont racontés, des préceptes sont donnés, en vain. Les sages mettent en lumière la morale tirée de l'histoire ; «des rois se sont ruinés

¹⁵² i. 148. 5 sq. ; 219. 7 ; 222. 21 sq. ; iv. 15. 7. Voir *Indo-Aryans*, loc. cit.

¹⁵³ iii. 15. 13. Le pal est le châtement pour boire ou produire de l'alcool contre la loi en xvi. 1. 31 (*yaś ca no viditaṃ kuryāt peyaṃ kaś cin naraḥ kva cit, jīvan sa sūlam ārohet svayaṃkṛtvā sa bāndhavaḥ*).

¹⁵⁴ v. 52. 5: *ubhau madhvāsavakṣibau*. Voir l'ivresse divine en v. 98. 14: *bhavanaṃ paśya vāruṇyaṃ yad etat sarvakāncanam, yat prāpya suratāṃ prāptāḥ surāḥ surapateḥ sakhe* : un vulgaire jeu de mots sur *sura*, dieu et *surā*, liqueur enivrante (comm. *vāruṇyaṃ vāruṇyāḥ surāyāḥ*).

¹⁵⁵ i. 76. 67 : *yo brāhmaṇo 'dyaprabhṛtī 'ha kat cin mohāt surām pāsyati mandabuddhir apatadharmā brahmahā cai 'va sa syād ... garhitaḥ*. Mais les prêtres semblent victimes de vices jusqu'aux temps les plus récents ; joueurs et picoleurs, usuriers, chanteurs et commerçants (*vāṇijakas*) sont ici (comme en M. iii. 151 sq. des prêtres *apāṅkteya* (par ex. . Vāyu P. ii. 21. 32 sq.)). Comme toujours, c'est surtout dans la ville et à la cour que cela semble choquer particulièrement.

¹⁵⁶ R. V. x. 34 ; A. V. vii. 50, 51 ; vii. 109. 1 ; Muir, *Hymns from the Rig and Atharvan*, J. R. A. S., N. S., ii. 31.

en jouant¹ ; mais le roi-guerrier cite triomphalement «l'usage», et fait taire le conseiller. La loi distingue entre jouer avec l'animé et l'inanimé, ce qui montre que les courses de blaireau et la boxe étaient habituels¹⁵⁷. Mais l'épopée confine le jeu à deux choses, hyperboliquement à la guerre et réellement au jeu d'argent proprement dit. La loi marqua enfin un point et, après de vaines protestations, nous trouvons dans les promulgations de lois que le jeu de dés est sanctionné et que des maisons de jeu sont érigées sous la supervision de la police, et leurs revenus vont au trésor royal¹⁵⁸. Dans l'épopée, où les rois jouent toujours systématiquement aux dés, le seul crime quand on joue est de tricher ou «d'utiliser la magie». C'est seulement dans l'épopée didactique que le jeu est interdit ; mais on nous dit que «les mauvais rois (*kurājānaḥ*) d'autrefois avaient toujours pratiqué le malencontreux jeu d'argent et le fait de tuer des cerfs» (v. 90. 56). Toute l'intrigue de l'épopée repose sur un jeu de dés. Le roi joue tout ce qu'il possède, sa richesse, sa couronne, ses frères et lui-même ; ensuite sa femme. Un point délicat est soulevé à cette occasion par les parties intéressées ; a-t'il le droit de mettre son épouse en jeu après qu'il est devenu lui-même un esclave en se mettant en jeu et en perdant, «puisque les esclaves ne possèdent rien». Le juriste éclairé de la cour déclara qu'il n'en avait pas le droit ; mais, de l'avis général, il fut décidé que la reine était de fait réellement perdue et qu'elle devait devenir une esclave. La seule colère fut provoquée par la découverte que, durant toute la partie, il avait été triché (voir *Sabhā*). Ce même roi, cependant, après être devenu courtisan dans une autre cour, assume le rôle d'un joueur professionnel, «afin de plaire au roi et à ses ministres», en lançant les dés. Je

157 Jouer aux dés est interdit, M. iv. 74 ; un fils n'est pas responsable des dettes de son père, *ib.* viii. 159 ; G. xii. 41 ; jouer aux dés, boxer et boire sont strictement interdits, et ceux qui péchent de cette manière sont punis et bannis, M. ix. 220-228 (tardif). *samāhūta* dans l'épopée est «défié aux dés», ii. 48. 19: cf. 49. 39.

158 Le code d'Āpastamba dit qu'une table doit être dressée dans le hall de l'assemblée, et que des membres respectables des trois castes aryennes doivent se rassembler là pour jouer aux dés. Ils paient (selon le commentateur) quelque chose au gardien de la table et celui-ci paie au roi une somme convenue pour le privilège de garder la table ; Nārada (Jolly, xvi) donne un développement plus complet et donne des dispositions différentes ; comme, par ex., que le gardien touche dix pour cent des sommes mises en jeu. Le texte plus ancien de l'Āp. dit : *sabhāyā madhye 'dhidevanam uddhṛtyā 'kṣān nivapet (nir-)* ; *āryāḥ ... divitāraḥ syuḥ*, Āp. ii. 10. 25. 12 sq. Il est ajouté que les dés doivent être en nombre pair et faits de bois de *vibhītaka*. Dans le Nārada, plus récent, la seule faute en relation avec les dés est une pratique malhonnête, par ex. utiliser des dés truqués ou jouer autrepart que sur les tables royales, car le jeu était maintenant un monopole du roi. Voir Āśv. G. S. ii. 7. 10. La pratique chez Nārada confirme la règle donnée en A. P. 256. 49 sq. Mais ici, le *dūrtakitava* donne au gardien cinq ou dix pour cent de ses gains, suivant leur montant. Le jeu est un monopole du roi (*ib.* 47). Les tricheurs sont marqués au fer rouge et bannis.

deviendrai, dit il, un courtisan fou des dés et aimant jouer, et avec les cornets ornés de bijoux, lancer les charmants dés de béryl, d'or et d'ivoire, marqués de points rouges et noirs¹⁵⁹. Ainsi, concernant ce vice, nous pouvons dire avec Tacite : *aleam sobrii inter seria exercent, tanta lucrandi perdendive temeritate ut cum omnia defecerunt extremo ac novissimo iactu de libertate et de corpore contendant ; victus voluntariam servitutum adit* (Germ. 24).

Il semble que se sont déroulées quatre étapes de développement. Dans la première, le jeu est généralement pratiqué et, occasionnellement condamné, en privé, quand le résultat est mauvais. Dans la deuxième, il est généralement pratiqué, mais la loi commence à voir qu'il est mauvais, et le condamne avec un ton de douce remontrance. Dans la troisième, il est généralement pratiqué, mais la loi le condamne sévèrement, le regarde comme un crime d'état, et bannit les contrevenants. Dans la quatrième, il est généralement pratiqué, mais la loi le prend en charge, le patronne, en donne un revenu au roi, et fait un crime de jouer ailleurs que là où le roi percevra son pourcentage sur les profits¹⁶⁰.

«Le roi et le prêtre maintiennent l'ordre moral dans le monde», dit le prêtre d'avant l'épopée¹⁶¹, mais le roi y trouve toujours son plaisir, en dépit du prêtre et de la loi. La vie de réjouissances à laquelle s'adonne la caste des guerriers, déjà indiquée à propos de la boisson, du jeu, et des luttes d'animaux, et montrée par la

¹⁵⁹ *sabhāstāro bhavisyāmi ... matākṣaḥ priyadevanah ... vaidūryān kāñcanān dāntān phalāir jyotīrasaiḥ saha, kṛṣṇākṣāl lohitaḥkṣāṃś ca nirvartsyāmi manoramān*. Le verbe montre le lancer de dés, et le commentateur dit que la préposition «avec» se réfère aux moyens de les lancer, et définit *phalāḥ* comme des *sārīsthāpanārthāni koṣṭhayuktāni kākṣhādīmayāni phalakāni*, semblant avoir à l'esprit des récipients creux pour secouer les dés. Je suis plutôt sceptique sur le fait de construire *saha* comme s'il exprimait *teṣāṃ (phalānāṃ) nirvartarakaraṇam*, mais ne peux pas cependant traduire ici *phala* comme «Auge auf seinem Würfel» (comme B. R.), ou le prendre seul comme «sur les plateaux», avec *jyotis* comme une autre sorte de dés. Le commentateur fait correspondre les mots choisis pour exprimer la matière à des couleurs, bleu, jaune, rouge et blanc (résolvant *jyotīrasaiḥ*), mais je ne peux le suivre (iv. 1. 25). Il semble s'agir d'un simple jeu de dés, sans plateau de jeu. Le terme normal pour plateau de jeu est *āspūra* ; Pour le pari fait, *glaha* ; ii. 56. 3-4. Le *akṣapriyaḥ* de Nala est à comparer avec le *dyūtapriyaḥ* de Yudhiṣṭhira (ii. 48. 19), appelé ici *priyadevanah*. Comme *kriḍāpriyaḥ*.

¹⁶⁰ Le *R̥g Veda*; Manu et les sages de l'épopée ; Mānavaśāstra, ix. 220 sq. ; Āpastamba et Nārada – illustrent cette progression. Les strophes d'Āpastamba doivent être plus récentes que le passage fallacieux de Manu, et sont probablement interpolées, ce qui permet de reconnaître que les tables de jeu officielles sont postérieures à la période des *sūtras*. Leur usage puranique montre que le jeu est assumé comme normal. Voir A. P. ci-dessus, et 258. 79 : *vyuṣṭāyām udite sūrye dyūte jayam avāpnuyāt* ; et la querelle sur le jeu en V. P., v. 28.

¹⁶¹ *dhṛtavratau*, (Śat. Br. v. 4. 4. 5 (voir G. viii. 1).

loi, est peut-être caricaturée dans la grande parade de l'*Harivaṃśa*, mais elle est attestée non seulement par Mégasthène¹⁶², mais par la description dans l'épopée de tout l'attirail de fête à la cour. Préparations majestueuses ! Un amphithéâtre pour une joute, avec des douves et des murailles comme pour une grande cité¹⁶³ ; un casino au bord de la rivière¹⁶⁴ pour l'amusement des princes ; un divertissement chaque fois qu'un événement en offre l'occasion¹⁶⁵ ; la viande et le vin sont de toutes les fêtes ; ivresse, jeu et amour, les plaisirs en temps de paix – à quoi sert de citer les règles des sages, qu'un homme ne doit pas boire, qu'il ne doit pas manger de la viande, qu'il ne doit pas jouer et qu'il doit rester continent ? De telles règles ont été faites par les prêtres, et pour les prêtres ; seulement à un âge plus récent, influencé par des sentiments modernes, elles ont été étendues aux autres castes, et interpolées dans l'épopée plus ancienne¹⁶⁶.

162

πεμπτον (μερος) εστι το των πολεμιστων ως τον αλλον χρονον εν σχολη και ποτως ο βιος εστιν εκ του βασιλεσιν εκ του βασιλικου διαιστωμενοις, etc. ; Strabon, xv. p. 707.

163

prdkāra, dvāra, toraṇa, parikhā, i. 185. 17 sq. Voir les jeux publics en V. P. v. 20.

164

i. 128. 33, *udakakrīḍana*.

165

En i. 221. 69, le roi profite pour «donner des cadeaux» du fait que son frère a eu un enfant.

166

En dehors de la loi, dans tous les écrits profanes, on trouve des règles restreignant l'usage de la boisson et de la nourriture. Ainsi, de même que B. ii. 1. 1. 21 limite l'usage de boissons enivrantes pour tous les deux-fois-nés, de même R. ii. 34. 27 ; 80. 4 ; iv. 16. 31 sq. ; v. 34. 10, pour les prêtres et les guerriers, limite la nourriture, supprimant la viande et le *madhu* «vin». «Le roi est le maître de tout, sauf du prêtre» (G. xi. 1) ; et, à et égard, ce dernier renforça graduellement ses règles de sorte qu'il arriva que les castes non sacerdotales furent doucement poussées à la tempérance. La luxure est interdite au prêtre qui est dehors dans le monde (ii. 21. 42), mais la caste, dans son ensemble, mène une vie facile et confortable, et il y a de nombreuses allusions qui montrent combien les prêtres de la ville étaient délicatement traités et combien ils étaient méticuleux (cf. par ex. iii. 92. 20). Même là, nous n'avons pas de règles sévères d'ascétisme. Et même plus, un quasi-ascétisme peut avoir été prescrit au roi et aux guerriers, mais je n'en trouve pas de trace dans la poésie populaire, et je m'en méfie dans les épigrammes didactiques. Dire la vérité et ne pas voler semble être la moralité la plus ancienne prescrite en Inde. Ce n'est que bien plus tard que la boisson, le jeu et la luxure font froncer les sourcils, et surtout ceux des prêtres. mais en ce qui concerne les deux premiers, le «sens moral» (non pas celui des prêtres) provient d'avantages réciproques et des exigences de la vie sociale, car, jusqu'au code moral le plus avancé, on ne pense pas qu'il y ait une faute morale abstraite quand on ment ou qu'on vole. En effet, dans le premier cas, on mentionne certaines occasions où, pour des raisons utilitaires, mentir est approuvé et même recommandé. Par exemple, on peut mentir à une femme à l'occasion d'un mariage, ou pour éviter la douleur, ou la perte d'une propriété, ou le danger de mort. J'avoue que je ne vois pas la chose sous la lumière dans laquelle Müller (*India*, p. 34. sq.) la place (voir *ib.* note, p. 22, pour les citations). De telles expressions, comme celle du V. P., «la terre est maintenue par la vérité» (iii. 12), n'ont pas grande signification morale, quand on sait que la vérité, pour les guerriers indiens aryens, est un terme

Si nous examinons les divertissements légitimes de la caste des guerriers, nous y trouverons peu de choses, sinon récits de guerre, chant, danse, mime, plus tard pièces de théâtre et pratique des armes pour le sport ou sérieusement¹⁶⁷. Quelque fois le sport était combiné avec une intention sérieuse, comme dans le tournoi, où l'on teste la valeur des princes et où, grâce à ces tests, ils sont enrôlés comme membres valables de la caste (i. 134. sq.). Le seul amusement des princes enfants, en dehors de courir, sauter, pratiquer les armes et se bagarrer les uns contre les autres, semble avoir consisté en un jeu pratiqué avec une balle (*vīṭā*) sur laquelle ils tapaient et qu'ils faisaient rouler¹⁶⁸. Les filles dansaient ou jouaient à la poupée ou à la balle (voir appendice). Le divertissement des vachers dans les derniers temps de la légende de Kṛṣṇa semble avoir consisté à scandaliser et à invectiver les habitants respectables et à se saouler, offrant ainsi un parallèle intéressant avec la vie de nos cow-boys de l'ouest¹⁶⁹.

relatif ; «un mensonge est une vérité, si cela paye de mentir» c'est la base de la moralité à cet égard. Voir viii. 69. 32 : *bhavesat satyam avaktavyam vaktavyam anṛtam bhavesat, yatrā 'nṛtam bhavesat satyam*, etc. ; 57, *yatsyād ahimsāsamyuktaḥ sa dharma itī niścayaḥ* ; voir la section entière et *ib.*, 70. 51 pour leurs causes. Ce n'était pas tant l'adhésion à la vérité de Bhīṣma que son adhésion aux règles de chevalerie qui l'empêchait de tuer une femme. Il est vrai, cependant, que dans la légende et les préceptes, la vérité tient une grande place, mais pourtant nous devons ajouter que les préceptes moraux cachent souvent des pratiques opposées et qu'un simple mensonge (pas un parjure) n'était pas en soi un péché (une idée chrétienne) ; que ce soit une faute dépendait des circonstances. Voir Vāyu. P., i. 10. 38 ; 59. 40.

¹⁶⁷ Voir vii. 57. 4 : (nombre de personnes à un sacrifice du cheval) *naṣanartakagandharvaiḥ pūrṇakair vardhamānakaiḥ, nityodyogaiś ca krīḍadbhis tatra sma parihaṣitāḥ*.

¹⁶⁸ *krīdanto vīṭayā (bālāḥ) paryacaran*, i. 131. 17 (cf. *krīḍanaka*).

¹⁶⁹ Le cow-boy Kṛṣṇa, refusant de rendre hommage à l'ancien dieu Indra, dit : «nous ne sommes pas enfermés derrière des portes, ni derrière des murs : nous n'avons ni champs, ni maisons ; nous allons joyeusement partout où nous désirons, voyageant dans nos wagons. Les brahmanes offrent leur adoration avec des prières ; les cultivateurs de la terre adorent leurs bornes : Mais nous, qui nous occupons de nos bêtes dans les forêts et sur les montagnes, nous devons adorer celles-ci, ainsi que notre troupeau, et eux seuls». Un jour, le même cow-boy et son frère «se promenaient, ressemblant à deux jeunes éléphants. Comme ils erraient sans but, ils virent un teinturier en train de teindre des vêtements et, le visage souriant, ils s'approchèrent et jetèrent à terre son beau linge. Le teinturier ... provoqua les jeunes garçons en leur criant de grossières injures, jusqu'à ce que Kṛṣṇa le fasse tomber, la tête sur le sol, et le tue. Ensuite, ils pirent les vêtements et s'en allèrent» (V. P. v. 10, 20 ; pp. 524, 548). De tels récits peuvent représenter des scènes actuelles de la vie des cow-boys, biens qu'ils soient faits pour glorifier le dieu cow-boy.

C. Les occupations du roi

La vigilance est peut-être le mot qui convient le mieux pour décrire la faculté que l'on prise le plus chez un roi. «Il doit être prêt pour le futur, solide pour le présent et comprendre ce qu'il reste encore à faire depuis le passé¹⁷⁰. Ainsi, il sera capable de protéger ses sujets aryens et non-aryens. Ne pas les voler, et être brave et pur, définit son devoir, tant négatif que positif, envers son peuple¹⁷¹.

Mais, quand nous examinons de plus près ce qu'implique cette «protection» générale, nous trouvons qu'il y a une complexité infinie de sujets auxquels le roi doit prêter attention. Il vaudrait mieux suivre de près les listes données à étudier aux rois que de prévoir les combinaisons possibles de toutes les affaires concevables, militaires, judiciaires, civiles et domestiques. Tous ses devoirs et ses responsabilités sont classés par chapitre. Il obtient ses connaissances par le système des groupes «car le royaume est une affaire gigantesque» et demande à être étudié dans tous ses détails, chacun sous son en-tête particulier¹⁷².

Certains de ces groupes d'objets à examiner sont devenus si complexes dans l'épopée tardive et la pseudo épopée que, parce qu'ils ne sont pas expliqués, ou sur-expliqués par le commentateur, nous sommes incapables de les analyser, à moins que, par chance, ils soient répétés ailleurs plus clairement. Ainsi, nous lisons simplement : «il faut que le roi possède les six qualités royales et connaisse les sept moyens». Le commentateur nous donne la solution. Les six qualités royales sont l'éloquence, la bravoure, la sagesse, le savoir, la connaissance de l'État et de la musique (sacrée)¹⁷³. Les «sept moyens» seraient incompréhensibles, car seulement quatre moyens (de se comporter avec des rois inamicaux) se retrouvent dans les codes légaux (faire la paix, générosité, intrigue et châtement) ; mais à ces quatre, trois ont été ajoutés à savoir : poison, incantations et magie.

Par bien d'autres détails, l'épopée va plus loin que les groupes auxquels nous sommes habitués, dont je développerai certains entièrement, tout arides qu'ils soient pour quiconque n'est pas intéressé par des classifications succinctes ; car

170 v. 39. 55 ; M. vii. 178-179.

171 iii. 150. 37 ; v. 72. 44 ; 73. 27 ; 37. 23 ; xv. 10. 42.

172 xii. 58. 21 ; *sumahat tantram* ; so *ib.* 56. 2, (*dharmam*) *mahāntam bhāram manye*.

173 Gain, Droit et Desir, comme nous venons de le voir, sont les principaux ressorts de l'action humaine ; ceux-là, le roi doit les pratiquer in loco (*kāle*) ; ii. 5. 21 sq. Le «groupe de six» le plus commun est appelé la «sextuple attention», à ne pas confondre avec le «sextuple dispositif» de l'armée, décrit plus avant), et consiste en six sujets spécialement importants pour le roi, à savoir : alliance, guerre, déplacement, campement, répartition des forces et recherche d'alliés. Voir ii. 5. 8 ; v. 38. 24 (xii. 59. 32) ; xii. 69. 64 sq. ; xv. 6. 5 (*śāḍguṇyam āyattam*) ; M. vii. 160 ; Yājñ. i. 346.

bien qu'ils ne nous apprennent pas grand chose (car ils ne contiennent généralement que les informations que l'on pourrait s'attendre à y trouver), ils nous montrent cependant, quand nous les parcourons, avec quel soin les sages indiens ont enfermé le roi dans un réseau de règles pénibles, et en même temps nous donnent un aperçu de cet esprit méthodique indien, si valable dans d'autres domaines, alors qu'il semble tellement inutile ici. De telles catégories sont habituellement dévidées sous la forme d'instructions catéchuménales adressées à un roi patient ; et elles appartiennent toutes à la période moyenne de l'épopée, quand on en fit un livre de sagesse¹⁷⁴.

Il y a «huit actes» qu'un roi doit pratiquer (c'est-à-dire huit sujets dont il doit prendre soin en temps de paix) : agriculture, commerce, routes, forts, ponts, dressage des éléphants, taxes et occupation des endroits déserts¹⁷⁵. Certains de ceux-ci sont inclus dans un «groupe de quatorze» sujets, placé juste avant, incompréhensible, sujets dont il faut s'occuper quand le pays est tenu par l'ennemi ; comme, par exemple, le pays, la ville, les forts, les éléphants, les salles à boire, etc. (commentateur) ; et, à un autre endroit, nous trouvons encore qu'il y a dix sujets à

¹⁷⁴ Quelques unes de ces listes supposent non seulement une grande dextérité d'interprétation, mais aussi de savoir reconnaître une signification moins sérieuse qui appartient à la plupart d'entre elles ; elles apparaissent presque sous forme de devinettes, ou d'énigmes implicites, et ont une ressemblance laborieuse avec les comptines de Mère l'Oye, nous rappelant : «two legs sat upon three legs», etc. Néanmoins, quand nous trouvons la solution, elle ne nous amuse aucunement. Mais je suppose que ces strophes divertissaient sérieusement les prêtres ; il n'y avait en elles aucune technicité type Sūtra. Un sage nous en présente un exemple en v. 33. 44 : «en percevant un au moyen de deux et en maîtrisant trois au moyen de quatre, tout en en conquérant cinq, en en comprenant six et en en laissant de côté sept – sois béni». Cela n'éclaircit pas les choses d'insérer des articles définis, ou le genre des numéraux, et, en fait, le commentateur ne sait pas ce que signifie cette strophe, car il l'explique de différentes manières, la plus astucieuse étant celle-ci : «cette strophe peut signifier que le roi doit, au moyen de sa seule intelligence, discerner deux ensembles de choses, celles qui doivent être faites et celles qui ne doivent pas être faites, et par les quatre méthodes pour soumettre un ennemi (apaisement, corruption, discorde, force) amener en son pouvoir les trois sortes d'hommes (amis, neutres, ennemis), tandis qu'il doit maîtriser les cinq organes des sens, connaître les six conditions de l'État (alliance, rupture, etc.), et laisser de côté les sept vices (femmes, dés, chasse, boisson, injures, châtements cruels et atteintes à la propriété), et ensuite il sera heureux». Mais en *ib.* 36. 48, il y a six organes des sens. Un seul exemple suffira.

¹⁷⁵ ii. 5. 22 ; on dit que ces «actes» sont «déclarés par le code». Le dernier (*śūnyānāṃ niveśanam*) est peut-être la colonisation. Voir M. vii. 154, où le même groupe (inexpliqué) est mentionné et expliqué par les commentateurs de la même manière que Nil., et autrement (voir notes sur M. dans les traductions de Bühler et B. H.)

considérer, expliqués par le même guide comme étant les ministres du roi et ceux de ses ennemis, le royaume, les forteresses, le trésor et l'armée¹⁷⁶. *

Le groupe peut-être le plus intéressant est celui des officiers de l'État (qui vient sous la rubrique des occupations du roi, puisque comme pour la plupart des autres groupes, le roi doit s'en occuper) puisqu'on peut le comparer avec la liste des officiers royaux dressée par Mégasthène. Ce dernier dit qu'il y a certains hauts officiers de l'État, partie civils et partie militaires, et ceux-ci représentent en eux-mêmes une classe à part dans son étude.

Dans le discours de Nārada, tiré du deuxième livre et cité plus haut, nous trouvons sept officiers généraux de l'État – l'inspecteur des forts, l'inspecteur des armées, l'inspecteur des lois, le commandant-en-chef de l'armée, le prêtre principal, le médecin et l'astrologue en chef – présentés comme un groupe montrant les fonctions que remplissent certains officiels représentant le roi (comm. à ii. 5. 23) ; mais un groupe plus complet d'officiels administratifs est signifié par le texte lui-même dans une strophe suivante, dans laquelle un groupe de dix-huit officiels est clairement indiqué par la mention de : «dix-huit sujets que le roi doit faire surveiller soigneusement par des espions». En assumant que le commentateur a raison quand il explique ce groupe par une longue citation d'un code de loi, nous voyons que le peuple, comme il l'entend ici, comprend les membres du conseil indiqués par Mégasthène et d'autres qui n'étaient probablement pas inclus dans sa sixième division, mais peuvent être compris comme étant ceux qui gardent le royaume¹⁷⁷,

176 xii. 57. 18, *vettā ca daśavargasya sthānavṛddhikṣayātmanaḥ*. La «sextuple division» (*ṣaḍvargo nītijah*), dans un chapitre voisin ultérieur, signifierait soi-même, temps et climat, moyens, devoirs, ministres, cause, xii. 59. 32 : voir la suite pour une liste complète des devoirs (33-78). La triple division (*kṣaya, sthāna, vṛddhi*) survient indépendamment en xii. 69. 64 sq. ; où devoir, gain et désir forment aussi, comme toujours, une autre triade (ainsi v. 39. 40) : et «bien protéger le peuple» est à la fin le but de tout cela, selon Aṅgiras ; le chapitre se termine par la discussion souvent répétée de la relation entre le roi et son âge (*yuga*) : est-ce que le roi influence son âge, ou l'âge dans lequel il vit détermine-t-il le caractère du roi (79 sq.) ? Ici aussi, il est fait allusion aux «sept divisions du royaume» (voir encore dans le texte, ii. 5. 23) : à savoir, le roi, ses officiers, ses alliés, sa richesse, son royaume, ses forts et son armée. Avec xii. 59. 35 sq. voir xv. 6. 1 sq. Noter qu'en xv. 5. 8 nous avons un «État octuple», *aṣṭāṅgaṃ rājyam*, expliqué par «roi, ministres, etc. (c'est-à-dire sept), mais je pense réellement confondu avec l'«armée de huit». La plupart de ces groupes sont expliqués dans les derniers traités de politique comme Kām. Nīti. et Nītiprak.

177 Il me semble que Müller va trop loin quand il suppose que les officiers placés dans les villages ne sont que des percepteurs avec pouvoirs de police (*India*, p. 47). La Praśna Up. y fait allusion : «comme un roi commande à ses officiers, disant : gouverne ces villages ou ceux-ci» (iii. 4) ; la Bṛhat Saṃhitā parle du «roi et de ses serviteurs qui détruisent le pays» (xix. 3) ; et l'épopée les regarde comme des vice-rois de l'État. Quand des villages n'étaient pas tributaires, ils peuvent avoir

comme vice-rois dans différentes parties du royaume. La liste est la suivante : le conseiller principal, le pontife, le prince héritier, le commandant-en-chef de l'armée, le chambellan, le gardien du harem, le contrôleur des prisons, l'intendant en chef, la personne qui décide de ce qui doit être fait ou ne pas être fait dans les affaires, le juge principal, le surveillant de la cité, l'ingénieur en chef, le contrôleur de la justice, le président de l'assemblée, le contrôleur de l'armée (commissaire) ou des châtiments (juge au criminel), le gardien (peut-être contrôleur) des forts, le gardien des frontières, le gardien des forêts.

Le roi doit faire surveiller par des espions tous ces officiels dans le royaume de son ennemi, et tous aussi dans son propre royaume, sauf le conseiller principal (le premier ministre) et le pontife (parce qu'ils sont de la caste des prêtres), et son propre fils, le prince héritier. Cette liste nous donnera une idée de la politique interne de l'État, bien qu'on ne puisse probablement pas lui attribuer une grande antiquité¹⁷⁸.

Intéressante aussi est la reconnaissance formelle des relations d'État à État – les trois formes de paix (par la peur, l'affection et la corruption), les quatre saisons pour partir en guerre et les quatre divisions de l'armée en campagne, la division de toutes les principautés extérieures en ennemis, alliés et neutres, et tout le «circuit» autour du roi ; car cela, donné aussi dans la loi, forme le germe de la science

été totalement indépendants (*avilabdha*) et ne pas avoir de gouverneur (Br. Sam. xvii. 14, comm., Kern) ; mais quand il a été possible pour Bhīma de donner brusquement quatorze villages à un messager (viii. 76. 40), nous ne pouvons guère supposer que cette «autonomie» dont parle Müller puisse avoir été une autonomie réelle, ou les avoir rendus indépendants en ce qui concerne leurs lois.

¹⁷⁸ ii. 5. 38. La liste est la suivante : *mantrī purohitaś cai 'va yuvarājaś cāmupatiḥ, pañcamo dvārapālaś ca śaṣṭho 'ntarveśikas* (sic) *tathā; kārāgārādhikāri ca dravyasaṃcayakṛt tathā, kṛtyākṛtyeṣu ca 'rthānāṃ navamo viniyojakaḥ* (sic) ; *pradeṣṭā nagarādhyakṣaḥ kāryanirmāṇakṛt tathā, dharmādhyakṣaḥ sābhādhyakṣo daṇḍapālas tripañcamaḥ ; ṣoḍaśo durgapālaś ca tathā rāṣṭrāntapālakaḥ, aṭavipālakāntāni tīrthāny aṣṭādaśai 'va ca*. Cela correspond étroitement, quoique pas exactement, avec le choix de la Nītiprakāśika sur le même sujet, vu que ce dernier résout généralement les termes techniques comme le fait notre commentateur. Ce groupe de dix-huit chez Manu est un des titres de loi (M. viii. 3). Voir A. P. 252. On trouve exactement la même formule que dans notre texte en R. ii. 109. 45 ; en relation avec le fait qu'il peut ne pas être impertinent de se demander si c'est seulement un hasard si le chapitre complet du R. correspond parfaitement, dans sa forme et souvent dans ses strophes, à un chapitre du même livre dans le Mbh ; et s'il est accidentel que les scènes des deux œuvres sont placées dans les livres parallèles avec quelque fois les mêmes mots : *ādi* = *ādi* ; *sabhā* = assemblée à *ayodhyā* ; *vana* = *vana* (B.) ; *kiṣkidhyā* = *virāṭa* (avec des noms différents, mais à chaque fois un passage de la forêt à la ville) ; *sundara* = *udyoga* (préparatifs pour la guerre) ; et le *yuddha* dans chacun ?

particulière de la politique, déjà présente dans l'épopée ; elle a commencé avec des règles (*nayāḥ*) comme celles qu'enseignaient Br̥haspati et Uśanas, pour se développer ensuite dans ce régime d'État (*nīti*) machiavélique qui gouvernait dans les derniers temps la politique indienne.

Un résumé local des occupations du roi trouvé dans un autre livre nous donne un aperçu de sa vie quotidienne et une théorie générale de ses relations avec les puissances qui l'entouraient. Nous y trouvons le système « approuvé par les Mānavas », comme l'appelle Kāmandaki, qui, correspondant aux suggestions d'autres parties de l'épopée et au code de Manu, peut être considéré comme la discussion des relations internationales¹⁷⁹, à la fois la plus large et la plus ancienne. Ce compte-rendu est appelé Instruction, et il est donné par le vieux roi d'Hastināpura à son successeur.

Le roi doit se lever tôt le matin¹⁸⁰, s'habiller et présenter ses respects aux anciens de la cour (qui sont obligatoirement des prêtres). Son premier travail sera de s'enquérir de ce qu'il y a à faire dans la journée. Cela lui sera expliqué par les anciens, et ils le conseilleront aussi sur la manière d'agir. Ses conseillers (car il ne doit pas consulter des gens du peuple) doivent être des hommes deux-fois-nés, sages, de noble famille, habiles à déterminer ce qui est juste et utile ; ses officiers généraux doivent avoir office héréditaire et être au dessus de la tromperie (*upādhātāḥ*, 14 ; ii. 5. 43). Il doit consulter ses ministres à la fois collectivement et individuellement ; et, pour ce faire, il doit entrer (tôt le matin) dans la salle du Conseil (*mantragṛham* ou *sthalam āruhya*, 22), bien gardée, ou, s'il le choisit, il peut aller dans tout autre place secrète, telle qu'une forêt, une colline ou sur le toit d'une maison. Il doit faire sortir de l'endroit de la consultation tout homme ou oiseau parlant (*sārikā*? Voir Ratn.) qui pourrait trahir ce qui a été dit. Les consultations nocturnes sont une erreur. Quand il ouvre son conseil, il doit faire un discours, en répétant la formule qui déclare pécheurs ceux qui trahissent le conseil¹⁸¹.

179 K. Nīti. viii. 24. Comparer avec le chapitre ii. 5. 26 sq. ; xii. 59 ; M. vii. 153 sq. Le résumé est en xv. 5. 10 à 6. 20.

180 Voir ii. 5. 86, 89 ; où l'on ajoute, que le roi, après s'être levé tôt, s'en va, protégé par une garde de soldats vêtus de rouge et armés d'épées. Une liste intéressante des serviteurs du roi, bouffons, pages, etc. est donnée en R. ii. 32. 20.

181 Qui peut aussi inclure le châtement mentionné pour un tel traître en A. P. 257. 79, où le *mantrasya bhettā* aura la langue coupée.

Il doit s'occuper personnellement des affaires commerciales¹⁸² ou légales, ou les faire traiter par des juges et des experts (voir xii. 69. 27 sq.) Lorsqu'il juge, il doit, suivant les circonstances, condamner à des amendes ou à la mort, les voleurs, les adultères, les hommes violents, les tricheurs et (parmi d'autres) ceux qui détruisent les salles et les places d'assemblée¹⁸³. Son devoir matinal consiste aussi à tenir conférence avec ceux qui ont le contrôle de ses finances. Il doit ensuite s'habiller, déjeuner et s'entraîner, examiner les armes, et plus tard, dans la soirée, donner audience aux ambassadeurs et interviewer les espions – car il doit avoir des espions de toute sorte, bien entraînés. La dernière partie de la nuit est le bon moment pour lui de décider ce qui doit être fait. Ses repas doivent être pris à midi et à minuit ; mais, concernant ces divisions du temps, la règle générale est que n'importe quel moment est bon pour l'action, si une telle action doit être entreprise¹⁸⁴. Le jour suivant, il doit se lever, s'habiller et reprendre de nouveau toutes les mêmes occupations : «la roue du devoir tourne sans cesse»¹⁸⁵. À tout moment, il doit prendre soin de se protéger contre un assassinat, et d'avoir ses femmes correctement surveillées par des hommes vieux convenables.

En ce qui concerne sa politique étrangère, il doit se souvenir qu'il est surtout important d'avoir un commandant-en-chef capable¹⁸⁶, et doit en choisir un qui soit fidèle, brave, assidu (plutôt qu'un qui soit seulement de bonne famille).

Chaque roi est entouré par un «circuit» de choses à considérer, et chaque roi doit être familier avec ses propres affaires et celles de ses voisins. Une énumération technique de celles-ci par les maîtres en politique présente soixante douze sujets à examiner¹⁸⁷.

182 Une partie de ses attributions était de régler les prix ; pour le commerçant et l'homme du peuple il ne devait pas le taxer selon son bon vouloir. En fait, le terme habituellement traduit par «usurier» est, selon les autorités locales, un homme qui achète du grain bon marché et le revend cher – un grand pécheur selon les indiens. Voir Vās. ii. 41, et Kern, J. R. A. S., N. S., vi. 40, sur notre texte, xiii. 23. 21 (N.).

183 Cette disposition générale de la journée du roi nous rappelle la règle universelle selon laquelle il faut s'occuper du «devoir dans la matinée, du gain au milieu du jour et du plaisir dans la dernière partie du jour» (*dharmam pūrve dhamam madhye jaghanye kāmam ācāret, ahany anucared evam eṣa śāstrakṛto vidhiḥ*, iii. 33. 40).

184 *sarva aupayikāḥ kalāḥ kāryāṇām*, xv. 5. 35.

185 *cakravat tāta kāryāṇām paryāyo dr̥śyate sadā*, xv. 5. 36

186 Voir (ii. 5. 37) le *eko 'py amātyaḥ sūrah*.

187 Ce que sont ces sujets, est expliqué différemment. Les commentateurs légaux se sont mis d'accord que l'ouvrage de Kamandaki doit interpréter le vague groupement des rois de Manu, et ils ont probablement raison de le faire. Le commentateur des lois de Manu explique que le grand

Comme ce sont les activités militaires et non pas les activités civiles du roi qui sont dépeintes dans l'épopée, nous avons peu de choses sur quoi nous appuyer quand nous cherchons à savoir combien le roi à réellement à faire avec les tribunaux et les autres matières législatives. Comme le roi est toujours représenté dans le code comme siégeant au tribunaux, et comme le jugement est donné par le roi épique chaque fois qu'une affaire se produit, nous pouvons penser qu'il se rend au tribunal chaque matin et entend les affaires, jugeant ensuite avec l'aide des juristes. Cette aide consistait surtout à rappeler la jurisprudence, car de toutes les règles, celle-ci est la plus stricte, que la loi jugée ne doit pas être changée¹⁸⁸. Les affaires reposaient cependant principalement sur les épaules du juge, si le roi devait faire face à d'autres affaires, et, bien sûr, complètement, dans toutes les villes, sauf

86

circuit de douze consiste en cinq objets de soins (ministre, royaume, fort, trésor, armée), multipliés par les douze rois entourant un roi donné ; à savoir l'ennemi de ce roi, un roi neutre, un roi qui cherche à devenir empereur et un roi qui se trouve placé géographiquement entre ce roi et son ennemi (ce sont les quatre principaux), plus huit autres que le texte présente comme bien connus, et expliqués comme quatre en face devant l'ennemi (l'ami, l'ami de l'ennemi, l'ami de l'ami et l'ami de l'ami de l'ennemi) et quatre derrière (l'attaquant par derrière, l'attaquant de l'attaquant par derrière, l'ami de l'attaquant par derrière, l'ami de l'attaquant par derrière de l'attaquant par derrière). Ces douze types de rois, ajoutés à ces soixante sujets font le circuit complet d'attention à donner au royaume. Mais notre texte et son commentateur diffèrent de ceux-ci. Je suis sûr que l'interprétation de ce dernier est incorrecte, mais le commentateur de l'épopée explique que le roi a soixante douze sujets auxquels il doit penser : quatre de ceux-ci sont l'ami de son ennemi et l'allié de son ennemi, et l'ennemi de chacun d'eux respectivement ; six sont ceux qui portent les armes contre lui, deux sont son propre allié et l'allié de son allié ; ces douze sont à ajouter aux soixante sujets qui sont discutés avec les ministres – à savoir un groupe de huit sur l'agriculture etc., de vingt sur les enfants etc., de quatorze fautes, impiété etc., de dix-huit objets de conseil (cf. les dix-huit de ii. 5. 38 expliqués ci-dessus). Ceux-ci font bien soixante douze en tout (si on lit *mitram amitram*, comme en C.). On peut déduire que la date de ce passage est plus récente, du fait que seul Uśanas est cité, quand un auteur est mentionné par son nom (7. 15), bien qu'on fasse allusion de façon générale à des maîtres versés en politique (*ācāryā nītikovidāḥ*) ; voir M. vii. 155-156 ; Kām. Nīt. viii. 14-24 ; *ib.* xi. 67). Les soixante-dix préoccupations du circuit sont abandonnées dans le douzième livre, avec la remarque que ce sujet est complètement expliqué dans le *Nītiśāstra* (59. 74). Cependant, si nous en croyons Kāmandaki, les *Mānavas* ont le droit de revendiquer le système ; il dit, en effet, que le circuit couvre douze provinces selon Manu (vii. 156), ou seize, ou vingt, selon Uśanas et Bṛhaspati respectivement ; bien que d'autres, ajoute-t'il, permettent au circuit de s'étendre en fonction du besoin (loc. cit.). Le même circuit est mentionné en xii. 59. 70-71, et suggéré en *ib.* 43 ; peut-être suggéré aussi en *pārṣṇimūla*, ii. 5. 58. Les ouvrages récents sont d'accord entre eux pour l'essentiel ; voir A. P. 232, 234, 238 sq. Voir Vikramorv. Act ii., note de Wilson p. 209.

¹⁸⁸ En accord avec la règle générale *rājarṣiṇām pūrāṇānām anuyātu gatim nṛpaḥ*, xv. 4. 5 : Voir ii. 6. 3. Le juge juge, mais le roi condamne, en Mrcch. Act ix., une bonne image du tribunal.

la cité impériale. Le roi, dont on recherche avant tout la justice dans ses jugements, doit toujours «laisser tomber le bâton du châtement de la même façon sur un ami ou sur un ennemi¹⁸⁹», et, comme une incarnation du dieu de la justice, ouvrir la séance par un discours préparé dans lequel il conjure les témoins de dire la vérité. Le roi lui-même ne peut pas être témoin¹⁹⁰.

Si une sentence injuste est prononcée par la cour, la règle générale que le roi assume un sixième de la responsabilité morale en cas de crime, est commuée en faveur du peuple contre le roi ; ainsi le roi assumera un quart ; les ministres de la justice, un quart ; les témoins, un quart ; le criminel, un quart, de la faute morale (à être soldée par des souffrance dans l'au delà)¹⁹¹.

La vérification des paroles d'un témoin par une ordalie par le feu, ou par d'autres tests, remonte en Inde à une période ancienne (A. V., Chānd. Up. vi. 16, etc.), et prend de nouvelles formes à travers la littérature légale récente. Voir le Parikṣāpaddhati (Mc Naughten) ; Schlagintweit, *Gottesurtheile der Indier*. La limite est de quatorze jours pour un test de véracité après une ordalie, sous prétexte qu'un dieu peut rester longtemps avant d'exprimer sa colère¹⁹². Nous n'avons pas

189 Voir ci-dessous et R. iv. 17. 57.

190 Une liste en v. 35. 44 donne en plus sept personnes incapables de servir de témoins ; une personne qui dit la bonne fortune d'après les lignes de la main ; un commerçant (convaincu d'avoir été un) voleur ; un chasseur ; un médecin ; un ami et un ennemi (de la personne en jugement) ; un mime. Voir M. viii. 65 sq.

191 La responsabilité morale du roi qui permet à un crime de rester impuni est représentée par un sixième de ce crime. Si le crime est puni, le roi est libéré de sa responsabilité morale pour la perpétration de ce péché. Si, cependant, en punissant le crime, le roi, ou son représentant, le juge, donne une sentence injuste, la responsabilité morale passe sur les épaules du gouvernement. Cette règle plus récente (à ce qu'il me semble) d'un quart encouru par le roi recouvre la part proverbiale et antérieure d'un sixième. Je regarde maintenant les passages dans le treizième livre de l'épopée et dans le huitième livre de Manu comme montrant tous deux une précision du tribunal plus récente que ce que montre la règle populaire ; et je suis enclin à croire que cette confusion dans la pseudo épopée est due, non pas à une citation «de Manu» non authentique, mais à une ignorance momentanée du point de vue populaire en faveur de la répartition de la culpabilité, comme expliqué en M. viii. 18 ; et donc que cette citation directe «de Manu» vient en réalité de notre code de loi. Nous devons donc soustraire une affaire de celles que j'ai évoquées, où la pseudo épopée ne correspond pas avec notre texte de Manu et par là resserrer un peu plus mon argument. Add xii. 266. 5. Voir ce Journal xi. 264 ; aussi M. viii. 18, et 304, avec les notes de ma traduction ; les passages de l'épopée traités ici sont principalement xiii. 61. 34 sq., et xii. 67. 17 sq. Les règles des *sūtras* pour les assertions ci-dessus concernant les témoins se trouvent en B. i. 10. 19. 13 ; *ib.* 8 ; *ib.* 10 ; Vās. xvi. . 32 ; dans Manu voir aussi viii. 88 sq., 113.

192 A. P. 254. 48. Cf. aussi Vāyu P. ii. 15. 73, *tulā*, 100 ; Mrcch. Act ix.

d'ordalie par le feu à proprement parler dans l'épopée, comme celle que nous avons dans le *Rāmāyaṇa*. Dans celle-ci, l'héroïne jure «par ma foi» qu'elle est fidèle à son mari, fait appel au feu pour qu'il la protège, puis entre dans le feu (R. vi. 101. 11, 28 sq.). Dans la même scène du Mahābhārata, elle appelle tous les dieux à la «priver de sa vie si elle a commis une faute, en commençant par le dieu du feu (*mātariśvan*), n'employant pas d'autre formule que *sa me vimuñcatu prāṇān yadi pāpaṃ carāmy aham*¹⁹³. Dans toute la poésie épique, cette coutume est popularisée par les formes ordinairement non judiciaires d'une forte revendication. Jurer «par ma foi» est habituel, comme ; par ma foi, je vais le tuer ; par ma foi, je lève mon arme (iii. 252. 43). Une imprécation familière est «*ruat caelum (pated dyauḥ)* si je mens» ; et, à cela, on ajoute une imprécation plus locale : que l'Himavat explose, que la mer s'assèche, etc. (voir iii. 12. 130 sq. ; R. ii. 2. 15. 29). La grande malédiction des sages comme forme d'imprécation en xiii. 93. 116 sq. mérite d'être notée car elle suggère les ordalies. Et, pour lui donner plus de solennité, le locuteur introduit son discours en touchant l'eau (*vāry upasprśya*) ; évidemment une forme elliptique pour appeler Varuṇa, dieu de l'eau et du témoignage, à observer la véracité des paroles qui vont suivre¹⁹⁴.

Le traitement unanime d'un sujet dans tous les anciens codes de loi nous conduit à la conclusion que, à une période plus ancienne que celle que nous avons considérée (la pratique doit avoir été incompatible avec un État ainsi ajusté à des formalités précises comme celles prescrites ci-dessus,), le roi jouait non seulement le rôle de celui qui juge, mais aussi de celui qui punit. Cette époque remonterait à la nomination d'un substitut, quand le roi était le chef d'un petit clan familial. Dans la période épique, cette pratique pouvait avoir été seulement caractéristique du pouvoir royal de vie et de mort, et inversement, de celui de pardonner. Car nous voyons dans tous les codes que, quand un voleur est pris (et le jugement pour vol semble être la plus ancienne forme d'enquête judiciaire en Inde), il doit porter sur son épaule un bâton au roi, et, quand sa culpabilité est reconnue, le roi doit prendre le bâton et le tuer, ou il doit le laisser aller libre et ne pas le tuer. Mais un code dit

¹⁹³ iii. 291. 23. Voir Kaegi, *Herkunft d. germ. Gottesurtheils*, p. 51.

¹⁹⁴ Comme en iii. 10. 32, où le locuteur est en colère contre son auditeur qui l'insulte «en grattant le sol» et «en se frappant les cuisses» pour se moquer (bien que ce dernier comportement ne soit pas nécessairement une insulte ; il est aussi un signe de chagrin, comme lorsque les femmes «frappent leurs cuisses de leurs mains et se lamentent», un signe semblable à «dénouer leurs cheveux et enlever leurs ornements», xvi. 7. 17). Jurer par tous les dieux est également habituel. Voir le serment dans la scène de bataille ci-dessous et ajouter R. ii. 9. 25.

qu'on doit l'emporter et le tuer¹⁹⁵. De même en Bṛhannār. P., l'esclave est frappé (*mausalyah*) par le roi lui-même (28. 20). Même les membres de la famille du roi ne peuvent échapper au juste châtement de leur crime : «Il doit punir même son plus proche parent par des cordes, la torture ou la mort». Une exception intéressante vient modérer ceci ; «si, cependant, ces châtements doivent frapper les prêtres de la famille et qu'ils confessent volontairement leur crime en disant : "nous avons péché ; nous ne pécherons plus de nouveau" – alors ils méritent qu'on les laisse aller». De plus, il est dit à propos des prêtres que leur châtement doit être gradué progressivement selon leur statut social. «Plus grande la révérence dont ils jouissaient avant leur péché, plus grand doit être leur châtement»¹⁹⁶.

On ne connaît pas les autres fonctions légales spécifiques du roi. Ses occupations en temps de paix sont celles qui sont naturelles à sa profession. Ainsi, on s'attend à ce qu'il visite l'armurerie ou l'arsenal, aussi bien à ce qu'il s'occupe de ses affaires. Seuls le livres de douane et les livres de loi, nous donnent des détails sur sa présence au tribunal, etc¹⁹⁷. La division générale de l'ensemble du royaume est placée en résumé sous quatre rubriques, de sorte que quand quelqu'un s'informe brièvement et poliment de l'état du royaume, il dit qu'il espère que le royaume, le trésor, l'armée et la cité se portent bien¹⁹⁸.

¹⁹⁵ Cette loi et plus ancienne que l'épopée atuelle, et peut avoir été en usage au temps du premier poème ; mais je n'y ai trouvé aucune allusion dans notre texte. Là, le roi n'est que la figure de proue au tribunal. Mais pour la période des *sūtras* et de la loi, voir G. xii. 43 ; B. ii. 1. 1. 116-17 ; Vās. xx. 41 ; Āp. i. 9. 25. 4 ; M. viii. 314 ; xi. 100 ; Yājñ. iii. 257. Ce dernier code de loi ferme la marche, et il est très sévère dans le cas d'un homme qui vole de l'or à un prêtre ! Mais ceci est évidemment une survivance de la plus ancienne loi criminelle. Le fait de tuer un criminel peut être ordinairement simple (décapitation, etc.), ou diversifié (*citro vadhaḥ*), c'est-à-dire mort sous la torture. La pseudo épopée permet que les voleurs soient tués à coups de bâton (*prahāraiḥ*), xii. 85. 20 sq., et nous donne l'histoire d'un saint, attrapé par la police, et «empalé sur l'ordre du roi pour suspicion de vol» (*śūle protaśśauraśaṅkayā*). Ses compagnons, de vrais voleurs, sont également tués de la même manière ; i. 63. 92. Voir xvi. 1. 31, empalement pour ivresse. Des prêtres sont ainsi condamnés à la peine capitale, et d'autres tués pour vol, par la loi puranique, Ag. P. 169. 20 ; 226. 35 sq. ; en *ib.* 31, *lex talionis* ; mais les voleurs de nuit sont empalés, et même les destructeurs de maisons et de champs, *ib.* 226. 54-63. La première citation est remarquable, car elle préserve la forme exacte de M. xi. 100 sq., le prêtre étant le voleur. Mais en 257. 59, le prêtre est marqué au fer, tandis que les autres sont tués (pour langage injurieux) ; *ib.* 62, le pal est dressé pour des meurtriers, voir aussi *ib.* 173. 2 sq.

¹⁹⁶ xii. 268. 29, 7 sq. ainsi, également en xii. 140. 47 : que ce soit un fils, un frère un père ou un ami – quiconque porte préjudice à une propriété du roi, doit être tué ; même le *guru* doit être puni.

¹⁹⁷ Voir Pār. G. S. iii. 13. 1 sq. ; M. viii. 1 sq.

¹⁹⁸ *papraccha kuśalam ca 'sya rājye koṣe bale pure*, R. ii. 99. 10

Concernant la valeur relative des différents composants du royaume, on nous dit fréquemment qu'un roi doit préserver sa propre vie, même aux dépens du royaume entier, juste comme il doit sacrifier une famille pour préserver un village, et un village, si nécessaire, pour préserver une ville¹⁹⁹.

D. Les modes de gouvernement

L'origine des grandes familles qui ont donné des rois aux envahisseurs aryens de l'Inde est douteuse, comme ils le confessent eux-mêmes. La difficulté à remonter leur lignée, même avec l'aide de la fable, leur apparaît insurmontable. «Il est impossible de trouver l'origine des sages, des rivières, des grandes familles, des femmes et des péchés» (v. 35. 72 ; cf. Pañc. iv. 49) ; car, «il est difficile de trouver l'origine des rivières et des héros» (i. 137. 11). La multiplication des légendes, l'absence de toute histoire, rend impossible de savoir aujourd'hui ce qui était inconnu alors. Nous ne pouvons être certains de rien en ce qui concerne l'origine d'aucun des rois mentionnés dans l'épopée. Nous ne pouvons montrer que le Dhṛtarāṣṭra du poème était le même que le roi de ce nom mentionné dans la littérature des Brāhmaṇas. Qu'une descendance soit prétendue, est ouvertement reconnu dans le poème. «Les familles royales actuelles, est-il dit, prétendent descendre d'Aila, Ikṣvaku, etc. (ii. 14. 1-5). Et, dans bien des cas, il n'y a même aucune prétention de la part d'un roi à être de caste pure. Sa mère est souvent de basse naissance, ou le père est une «divinité». Bien qu'elle se rapporte essentiellement aux brahmanes, une remarque du douzième livre est intéressante à ce sujet : Il y a seulement quatre familles réellement anciennes, celles d'Aṅgiras, Kaśyapa, Vasiṣṭha et Bhṛgu ; toutes les autres familles sont devenues grandes par leurs œuvres (et non par le sang)»²⁰⁰.

Selon la croyance admise dans l'épopée, la royauté, bien que résultant d'un décret divin, est en réalité le résultat d'une réflexion de la part du Créateur ; car, à l'origine, l'homme vivait d'une manière démocratique, ou plutôt anarchique. «Comment, demande le roi des Pāndus, une personne peut-elle avoir un tel pouvoir sur les autres ?» Le sage questionné répond (xii. 59. 10 sq.) : «Écoute comment est née la royauté ; au début, il n'y avait ni roi, ni royaume, ni châtement, ni personne pour l'infliger ; mais, quand le sens de la justice a disparu, alors on mit la main sur la propriété d'autrui ; cela engendra le désir ; le désir, la passion : la

¹⁹⁹ i. 115. 38 ; v. 128. 49 ; voir *ib.* 37. 16 sq. : «qu'il sacrifie ses richesses pour sauver sa femme, mais sa femme pour sauver sa propre vie» ; et xii. 57. 41.

²⁰⁰ xii. 297. 17-18, les *mūlagotrāṇi* (aristocratiques de naissance) et les *karmataḥ samutpannāni* (surgis par leurs œuvres) ; le commentateur pense que ces œuvres sont des cérémonies religieuses.

passion, la perte de toute notion du devoir ; la connaissance sainte fut détruite ; ensuite, le sens de la justice disparut ; les dieux prirent peur ; ils créèrent la Loi et l'Ordre ; jusqu'à ce qu'un homme, finalement, redressant cette terre inégale, amène le monde à un état d'ordre, le rendit heureux en défendant et en canalisant le pouvoir et fut en conséquence fait roi, à cause de ses bienfaits»²⁰¹. J'ai relevé autre part²⁰² une légende assez similaire, dans laquelle le monde sans roi est représenté comme priant Dieu pour obtenir un protecteur. Cette légende montre qu'un tel état n'était pas inconnu des indiens, bien qu'ils n'aient fait que peu de choses pour soutenir l'argument d'une démocratie qui aurait eu lieu plus tôt en Inde. Nous savons encore par d'autres sources que des peuples sans roi, *αυτονομοι*, ne manquent probablement pas dans les périodes récentes. Mégasthène laisse entendre clairement que des villes «autonomes», c'est-à-dire des villes non gouvernées par un roi, étaient nombreuses à son époque. De fait, dans ses écrits, il prend de telles villes comme allant de soi²⁰³. Et pourtant il ne reste aucune trace, sinon légendaire, d'une telle possibilité dans notre épopée, bien que les passages visant des «peuples sans roi» soient si nombreux que nous pouvons bien supposer que ce n'était pas seulement une folie théorique qui était ainsi décriée²⁰⁴. Roi et guerrier sont parfois dits être des synonymes²⁰⁵, mais si un roi des aryens peut

201 *rañjitās ca prajāḥ sarvās tena rāje 'ti śabdyate*, srophe 125.

202 Manu dans le *Mahābhārata*, sur Mbh. xii. 67. 17 sq. : J. A. O. S. xi. 255.

203 Voir Lassen I. A. ii. 727 et 86 ; Vaiśālī était une telle cité ; elle avait un conseil des cinq mille, chaque membre fournissant un éléphant ; ils avaient un *uparāja*, ou sous-roi, comme un officier d'État sous lequel serait placé le commandant-en-chef d'une armée ; ils avaient aussi un «livre des Douanes».

204 «Des fautes se produisent toujours chez un peuple qui n'a pas de roi» (*arājake janapade*), i. 41 . 27 ; R. ii. 69. 28 ; «dans des royaume sans roi, le peuple, n'ayant pas de défenseur, est détruit» i. 105. 44 sq. v. cf. M. vii. 3. Moins parlant : «comme, dans une rivière, un bateau en pierre coule, de même un peuple gouverné par une femme, un joueur ou un enfant», v. 38. 43 ; ici la règle est dirigée contre une femme ou un enfant quand ils sont *anusāsītā*, souverains réels de l'État ; mais, immédiatement après, il est dit : «affreux est le royaume où il n'y a pas de roi», v. 39. 78 ; nous trouvons la recommandation : «on ne doit pas vivre dans un royaume sans roi», xii. 67. 4 sq. . ; avec une description familière, tirée de la loi, de ce qui arriverait dans un tel cas : «les femmes et l'argent seraient volés, les gens se dévoreraient les uns les autres comme des poissons» (et on ajoute) «tel était l'état du monde avant que Manu ne soit fait roi ; avant son arrivée les gens avaient essayé de faire eux-mêmes des lois ; ces lois furent : un vantard, un tyran, un adultère, un voleur doivent être bannis ; personne n'appliqua ces lois ; ainsi, le peuple était misérable et demandait un roi».

205 Le *Nītimayūkha* (Raj. Mitra, *Notices*, No. 2278), dit que le mot roi se réfère seulement à un homme de la caste des guerriers : *rājaśabdasya kṣatriyamātre śaktir iti nirūpaṇam*. Mais ceci est

appartenir à une caste autre que celle des guerriers, ce n'est pas une question à laquelle répond la partie historique de l'épopée (sauf dans le cas de Karṇa)²⁰⁶. La partie didactique, cependant, en parle clairement. Nous y apprenons qu'en cas d'urgence, les rois peuvent être de n'importe quelle caste. Yudhiṣṭhira demande ; «supposons que les castes soient confondues et qu'une armée hostile se présente ; supposons que les troupes régulières soient défaites ; supposons ensuite qu'un homme fort surgisse, même un prêtre, un homme du peuple ou un esclave ; s'il protège le peuple (comme un roi), fait-il bien ou mal ?» Le sage répond : «Celui qui est un rivage dans un endroit sans rivage, celui qui est un bateau dans un endroit sans bateau, que ce soit un esclave ou qui que ce soit, il est digne d'honneur. Que le peuple honore celui sur lequel il peut compter quand il est sans défense et avec lequel il peut prospérer ; qu'il l'honore, comme s'il était de son propre sang ; car un prêtre sans connaissance et un roi sans pouvoir de protection ne sont que des éléphants de bois. Celui qui protège le bien et chasse le mal peut toujours être fait roi»²⁰⁷. Ce passage explique la confusion des castes ; c'est une confusion politique, impliquant la guerre.

E. Succession, choix du roi, primogéniture

Soit le royaume revient directement, sans discussion, au fils aîné, soit le nouveau roi est choisi par élection populaire. Telles étaient les conditions en Inde à l'origine²⁰⁸, mais le dernier cas est rare à toutes les époques, et probablement inconnu à l'âge épique²⁰⁹. Si, cependant, le peuple a perdu le droit de déterminer le prochain occupant du trône, il conservait tout de même, comme nous le voyons par des légendes historiques, sous une forme limitée et partant irrégulière, le

théorique ; et utilisé dans le livre lui-même. Je ne connais cet ouvrage que parce qu'il est mentionné ici, et dans le compte-rendu de Weber, *Monatsberichte d. k. Preuss. Akad. d. Wiss.*, Nov. 1873.

²⁰⁶ Le Vāyu-Purāṇa place la mauvaise période des rois esclaves peu de temps (relativement) avant l'avènement de Candragupta (qui régnera pendant vingt-quatre années) et d'Āśoka ; mais, bien avant les Yavanas qui régneront pendant quatre-vingts années, Vāyu P., ii. 37. 321 sq., 356.

²⁰⁷ xii. 78. 35 sq. Dans une période plus récente, on a reconnu des rois parias.

²⁰⁸ Voir Zimmer, *Altind. Leb.*, p. 162, 172.

²⁰⁹ *janmataḥ pramāṇena jyeṣṭho rājā yudhiṣṭhiraḥ*, i. 115. 25. L'affirmation extraordinaire en Parāś. G. S. i. 68, que «la royauté ne dépend pas des droits héréditaires, mais de son acquisition par l'épée», est omise par le commentateur. Ce doit être une interpolation tardive.

pouvoir de modifier le choix déterminé par l'aristocratie²¹⁰. Il a toujours le pouvoir incontesté de protester contre ce qui lui semble être un choix indigne, et ose même refuser au roi en exercice un tel choix, si celui-ci ne coïncide pas avec ses idées. Et si nous voyons que, dans aucun cas semblable, le peuple n'a imposé ses vues, il n'en est pas moins instructif d'observer de quelle manière il a perdu ; car dans chaque exemple conservé par la légende, nous voyons que le roi est obligé de justifier son choix par des arguments présentés respectueusement aux protestations du peuple (et jamais par force). La signification intime de telles légendes semble être que le roi n'était pas encore un monarque absolu. La constitution du peuple était une tradition de sa race. Cela, le roi osait l'annuler virtuellement ; mais il n'osait pas encore la mettre de côté sans un prétexte, et ne se sentait pas non plus indépendant du veto que le peuple avait le pouvoir de déclarer. «On dit que la caste des guerriers devait sa supériorité à sa force physique»²¹¹ ; mais sa force physique dépendait du bon-vouloir du peuple ; comme sa force morale dépendait de l'approbation des prêtres, desquels la caste des guerriers était la plus proche²¹².

Un mot, avant de donner les légendes. Le plus grand chagrin pour un indien, était de ne pas avoir de fils, car son intervention pour donner les offrandes aux mânes était nécessaire pour procurer le salut²¹³ à son père. Si, en plus, le père était

210 Dans le cas d'une succession incontestée, si le prince héréditaire est mineur à la mort du roi, le royaume est gardé pour le prince par un parent plus vieux, qui gouverne comme s'il était le roi, selon l'usage dans l'épopée (i. 102. 1: *hate citrāntgade bhīṣmo bāle bhrātari ... palayām āsa tad rājyaṃ satyavatyāmate sthītaḥ* ; mais, voir 101. 13, *vicitravīryaḥ. bhīṣmasya vacane sthītaḥ ... anvaśāsat ... pitṛpaitāmahaṃ padam*). Mais le garçon a la souveraineté nominale, et l'autorité de la reine douairière est respectée, dit-on. Le régent est ici le frère aîné, qui, par suite d'un vœu ne peut pas succéder au trône. Le prince enfant (encore *bāla* et *aprāptayauvvana*) n'avait pas seize ans et était donc mineur. Dans le *Rāmāyaṇa*, à la mort du roi, le contrôle complet du gouvernement est immédiatement assumé par le prêtre de la famille et une assemblée de prêtres subalternes (R. ii. 69). On remarquera que, dans l'interrègne raconté dans le *Mahābhārata*, on ne trouve pas de direction morale semblable, bien que nous ayons des exemples de rois suffisamment trompés pour laisser le pouvoir royal tomber au mains des prêtres, mais cela est énergiquement dénoncé comme une folie (voir plus loin).

211 *balajyeṣṭhaḥ*, i. 123. 11; *kṣatriyāṇām balaṃ jyeṣṭham*, i. 137. 11.

212 iii. 147. 2. Ces légendes, notera-t-on, représentent le peuple comme un tout (incluant généralement les prêtres) en face du roi. Nous pouvons dire que la légende a été créée pour honorer les prêtres, mais il me semble plus probable que la légende était déjà présente et que le prêtre n'était qu'un porte-parole. Car les légendes sont une excroissance de l'épopée, comme on le voit clairement dans leur première forme. Si le prêtre avait cherché sa propre gloire, il aurait, en racontant l'histoire, exclu le peuple et se serait présenté comme seul avocat de la justice.

213 i. 159. 5: voir *punnāmno narakāt*, e. g. R. ii. 115. 12.

un roi, et qu'il voyait son pouvoir prêt à passer à une autre lignée faute d'un fils pour lui succéder, nous pouvons imaginer la détresse de ce roi, qui voyait devant lui la perspective d'être privé à la fois de sa félicité privée et de l'honneur de sa famille. Ce danger paraissait si grand qu'il a donné naissance à un proverbe : «un fils, ce n'est pas de fils». Et, de peur qu'un fils unique ne meure et ne laisse son vieux père affligé dans une condition pire qu'avant, tous les moyens étaient utilisés pour assurer au moins deux héritiers possibles²¹⁴.

On voit une succession normale dans le cas de Daśaratha et de Rāma. Le premier a plusieurs fils méritants. Ils grandissent et se marient. L'aîné était un prince modèle, aimé par le peuple et par son père. Alors, le roi consulte les *sacivas* ou officiers militaires, et les prêtres de la famille pour fixer le moment où le prince serait consacré comme prince héritier (*yuvarājya*). Ces officiers militaires et ces prêtres (*mantrinaḥ*) tombèrent d'accord que le moment était venu ; et on demanda au prêtre de la famille de faire les préparatifs pour la cérémonie (la «consécration» du prince étant une cérémonie religieuse officielle). Ici, le roi assume la succession et demande l'avis des ministres sur la date de la cérémonie ; et rien de plus ne serait arrivé, sinon par suite des machinations d'une reine qui oblige le roi à changer d'avis. Mais la ligne d'action prévue était la procédure ordinaire²¹⁵.

Je dois maintenant montrer, pour autant que la légende le permette :

1. Que, s'il y a deux fils sains, le roi n'a pas le droit de choisir comme héritier un autre que l'aîné, et que s'il outrepassa ce droit, le peuple l'appelle ouvertement et de manière menaçante à justifier cet écart.

2. Que, au cas où, par suite d'une maladie ou d'une incertitude légale, l'héritier légitime de la famille est douteux, le peuple se réserve le choix entre les candidats en présence.

²¹⁴ Le cas le plus extrême de cette crainte nationale d'être sans fils est peut-être montré dans l'histoire de Jantu, une légende qui n'est peut-être pas seulement une légende, et elle est intéressante aussi parce qu'elle ajoute une histoire de sacrifice humain au peu que nous possédons. L'histoire, en résumé, est que, avant la naissance de son fils, le roi avait vécu longtemps et épousé cent femmes, mais n'avait eu qu'un fils. Un accident amenant le roi à réfléchir au caractère précaire de la vie de son fils, il demanda aux prêtres comment il pourrait obtenir plus de fils. Ils lui conseillèrent de sacrifier le garçon, lui assurant que chacune de ses femmes porterait alors un enfant. Le sacrifice est organisé et pratiqué, «la mère criant son désespoir comme un oiseau sur sa couvée détruite». Le garçon est ligoté, couché sur l'autel, sacrifié et brûlé. Bien sûr, la prédiction des prêtres se réalise, iii. 127-128. Voir la détresse du père de Rāma dans des circonstances semblables. Nous retrouvons la même idée, qu'un fils unique est à peine mieux que pas du tout, en II. xxiv. 538-540.

²¹⁵ iii. 277. 1 sq. ; 7, *mantrayām āsa sacivair dharmajñais ca purohitāḥ*.

3. Que le peuple est dit avoir élu un roi, ou, dans d'autre cas, avoir fait roi et déclaré tel l'enfant, fils de leur précédent roi – le point que je désire montrer dans ce dernier cas, est la nécessité présumée de la ratification de la part du peuple de ce que nous aurions naturellement pensé ne nécessiter aucune sanction semblable.

Mais l'élection par le peuple est toujours limité à un choix dans une famille de son propre peuple (dans la tradition épique). Je dois poser en principe général, en disant cela, l'affirmation que le fils aîné est l'héritier naturel, comme Yudhiṣṭhira est virtuellement le seul roi et n'a personne pour partager sa royauté, aussi hauts soient ses frères dans sa propre estime et dans celle de son peuple²¹⁶.

1. Un roi avait fait savoir qu'il avait l'intention de nommer héritier son plus jeune fils, parce que l'aîné s'était révolté ou (dans une autre version) n'avait pas obéi à des désirs. Là dessus, le peuple, conduit par les prêtres était venu *en masse* et avait demandé comment il pouvait faire cela ; protestant qu'un frère plus jeune ne pouvait dépasser son aîné et finissant cette adresse formelle par les mots : «Nous te faisons savoir ceci ; fais en sorte de faire ton devoir». Le roi, alors, discute calmement avec le peuple et dit de manière très raffinée qu'un fils qui s'oppose à son père est considéré par les hommes de bien comme n'étant absolument pas un fils, «et la loi de Śukra (une autorité semi-divine) m'a incité à faire ceci». En conséquence de ces seuls arguments, le peuple accepte et se retire ; non pas à cause de la volonté du roi, mais à cause de son raisonnement ; et en se retirant, il dit expressément : «et si c'est Śukra qui l'a commandé, il n'y a plus rien à ajouter». Ainsi Yayāti fut autorisé à établir comme héritier son plus jeune fils Pūru, à la place de Yadu, le fils aîné²¹⁷.

2. Lorsque Pāṇḍu, le fils cadet, reçut le royaume parce que son frère aîné était aveugle, «car les dieux n'approuvent pas un roi infirme» (v. 149. 25), une autre ancienne légende de la famille montre, sous sa forme épique, un héritier, par

²¹⁶ Le *Rāmāyaṇa*, bien sûr, ne connaît que la succession directe, de l'aîné. Toute autre transmission était une faute. Voir R. ii. 7. 18-19 pour un résumé fidèle : *bahūnām api putrāṇām eko rājye bhiṣicyate jyeṣṭheṣu putreṣu rājyatantrāṇi pārthivā āsajanti* (et ceci encore sur leurs anciens, jamais sur leurs frères). Il est possible cependant que dans une forme de notre poème plus ancienne, les frères partageaient plus ou moins le pouvoir royal. Yudhiṣṭhira est certes traité avec beaucoup de mépris, et pas mal harcelé (même dans notre version actuelle) par ses deux frères (voir la scène de la partie de dés et celle qui suit la mort d'Abhimanyu). Zimmer trouve probable qu'une ancienne règle familiale ait existé dans certains cas, ne devenant une souveraineté individuelle que grâce à l'audace d'un membre qui s'est fait «l'unique souverain», peut-être avec l'assentiment de ses parents. Voir Zimmer, pp. 176-7 ; et pour d'autres strophes sur le sujet dans le *Rāmāyaṇa*, voir R. ii. 86. 10 (cf. 88. 12) ; iv. 17. 30, où «les trois pères sont le père naturel, le maître et le frère aîné».

²¹⁷ i. 85. 22 sq. ; v. 149. 1 sq. Voir V. P. iv. 10 ; Vāyu P. ii. 31. 75.

ailleurs légitime, privé du trône pour la même raison par décision du peuple²¹⁸. Pratīpa (l'arrière grand-père de Vāsudeva) avait trois fils, Devāpi, Bālhika et Śantanu. Bien que l'aîné soit lépreux, il était très apprécié par le roi, par ses frères et par le peuple. Personne ne s'opposait à sa succession jusqu'à ce que son père (qui avait décidé que Devāpi régnerait) eut fait tous les préparatifs nécessaires pour l'installer comme héritier présomptif. Mais le désir du roi fut rendu vain. Car «les prêtres, les anciens (les vieux conseillers), les habitants de la cité et de la campagne, interdirent sa consécration»²¹⁹. Cette révolte soudaine venait du fait que le peuple n'était pas d'accord d'avoir un lépreux comme roi, et leur refus fut une réussite, sans un mot de colère de la part du roi. Le fils aîné se retira dans la forêt, et le plus jeune régna à la mort de son père²²⁰.

218 Voir les différentes explications de Devāpi dans les *Sanskrit Texts* de Muir, i. 273 sq. Le Matsya affirme que le «peuple» en général le rejeta. Le récit, ancien, est trouvé sous la même forme dans la version de Nirukta (ii. 10), mais avec la modification importante que Śantanu a reçu injustement le royaume, sans que le peuple soit mentionné. Le V. P. (iv. 20. 7 sq.) coïncide avec la version de Nirukta, excepté le retour de l'aîné comme *purohita*. Ici, il est un incroyant. Dans le premier livre de l'épopée, seul le zèle religieux de Devāpi est donné comme raison pour qu'il devienne ermite. Voir i. 94. 61 ; Weber, *Ind. St.* i. 203. Ce roi Śantanu avait le pouvoir de guérir la vieillesse par le toucher (i. 95. 46). Voir Vāyu P. : *yaṃ yaṃ rājā sprśati vai jīrṇāṃ samayato naram, punar yuvā sa bhavati tasmāt te śantanuṃ viduhḥ*, et de là, dans la strophe suivante sa célèbre *śantanutvam* ; un bon exemple de mythe venant d'un nom (Vāyu P. ii. 37. 232), et de *ślokas* venant de simples mot (voir strophe épique).

219 *paurajānapadāḥ, etc., nivārayām āsuh*, v. 149. 23.

220 Pas le second fils, Bālhika, car celui-ci, longtemps auparavant, convaincu que son frère aîné succéderait au trône, avait quitté le royaume et était allé chez le frère de sa mère par lequel il avait été adopté et auquel il avait finalement succédé, permettant ainsi au trône de son père de passer aux mains de son plus jeune frère. Cette partie de l'histoire a aussi un intérêt historique. C'est le frère de sa mère chez lequel il est allé. Je pense que l'importance croissante de la personne appelée frère de la mère n'a jamais été remarquée. Ce parent est, au temps de l'épopée, le plus proche parent après ceux de sa propre maison. Dans les cris de guerre, comme nous le verrons au chapitre suivant, c'est toujours le frère de sa mère qu'un soldat en danger appelle à l'aide, après son père et son frère. En fait, le frère de la mère est l'oncle principal ; il n'y a pas d'exception à cette règle générale dans le cas de Vidura, auquel les Pāṇḍus disent : «tu es le frère de notre père», et l'appellent à l'aide (ii. 78. 7) ; comme je ne pense pas que le *pitṛvya* (*patruus*) disparaisse, ou que, lorsqu'il est présent et offre son aide, il n'est pas, comme dans le cas présent, appelé «frère de mon père, l'égal d'un père. Mais quand il n'y a pas d'autre parent présent, c'est le «frère de la mère» et pas le «frère du père», qui est invoqué ou dont on parle comme de l'oncle par excellence. Ceci est par exemple illustré dans la fable où le sage chat dit à la souris folle : «je serai ton gardien, je serai un frère de ta mère pour toi» (v. 160. 33). La chose curieuse, dans cette affaire, c'est que c'est une vue nouvelle du fait d'être oncle, et non pas une vue ancienne. Car après l'épopée viennent les Purāṇas, où nous trouvons cette prépondérance du frère de la mère encore plus développée. Ainsi nous avons dans le

Cette histoire est intéressante en raison des changements qui ont eu lieu dans l'épopée. Car, dans la version plus ancienne du *Nirukta*, seuls les prêtres déclarent au plus jeune frère, qui prend ici le trône de son aîné, que cet acte est injuste et le

Bṛhannāradya Purāṇa une liste de *gurus*, ou «personnes vénérables» (voir la fin de cette note) ; et parmi eux, bien que les «frères de la mère» apparaissent, nous ne trouvons aucun «frère du père». Le *Vāyu Purāṇa* (ii. 8. 87) dit qu'«un fils préfère le frère de sa mère, une fille, ses pères, et le fils est comme sa mère» ; comme si cela était une tentative pour justifier la prééminence de l'oncle maternel («favor» est pris au sens yankee et signifie ressembler, comme le montre le texte : *mātulaṃ bhajate putraḥ pitṛn bhajati kanyakā, yathāśīlā bhaven mātā tathāśīlo bhavet sutaḥ*). Mais ceci, est-il curieux de noter, est tout à fait à l'opposé des plus vieux codes de loi, dans lesquels c'est le frère du père qui est mentionné en premier – par ex. parmi ceux que l'on doit honorer – et le frère de la mère en dernier. Ainsi, en *Vās.*, xix. 21, (cité ci-dessus), nous voyons que le roi doit subvenir aux besoins «du frère du père de sa reine, du frère de sa mère» ; et en *G.* vi. 7, seule la femme du frère du père doit saluer ; et *ib.* 9, quand les oncles eux-mêmes sont salués, le *patruus* l'est en premier. Il en va de même en *Āpastambha* (i. 4. 14. 11) où le frère du père vient en premier. Et aussi en *G.* v. 27, quand on offre le *madhuparka*, le frère du père est mentionné en premier ; et il obtient le même rang dans les lois domestiques de l'*Āśvalāyana* (i. 24. 4). *Manu* est plus récent, bien que dans un cas, où le frère de la mère est mentionné en premier (ii. 130), viennent après lui la sœur du père avant la sœur de la mère (131 inverse ceci, comme le fait le *Viṣṇu P.*, xxxii. 3). Mais, en général, *Manu* adopte la même position que l'épopée ; ainsi, en iii. 119, le *mātula* est honoré quand il revient de voyage (voir *ib.* 148) ; et en iv. 179, le seul oncle avec lequel on ne doit pas se disputer est le frère de la mère, bien que, en général, les parents du père et de la mère à la fois suivent ; car «une mère et les parents maternels sont les plus importants» (*ib.* 183). Que ce changement soit purement linguistique (*mātula* devient oncle en général), ou représente la croissance des «familles divisées» (*M.* ix. 111), je ne saurais le dire. Cela semblerait impliquer que le frère de la mère comptait plus dans la maison que le frère du père. Ainsi, nous voyons Śakuni, l'ami de cœur du prince héritier d'Hastināpura résider constamment dans le palais ; il était le frère de sa mère. La liste des *gurus*, ou personnes vénérables, à laquelle nous avons fait allusion ci-dessus est, bien que tardive, suffisamment intéressante pour être citée en entier. Elle est tirée du *Bṛhannāradya Purāṇa*, 9. 88 sq., et est suivie par un passage inepte qui maintient que le meilleur des *gurus* est l'homme qui étudie les *Purāṇas* (une évidente addition à la liste, précédée par une interruption). La liste est la suivante : «Je vais te déclarer les révérents *gurus* : ceux qui lisent les *Vedas* et ceux qui expliquent le sens des *Vedas* (*adhyetāraś ca vedān ye vedārthānāṃ ca bhodhakāḥ*) : ceux qui expliquent le sens des codes de politique et disent le droit (*vaktā dharmān*) : ceux qui dissipent les doutes sur les textes sacrés et les paroles védiques ; celui qui dit les observances ; celui qui vous libère du danger ; celui qui assure votre subsistance et celui qui est à l'origine de bonnes actions (ou, v. 1, empêche de mauvaises actions) ; un frère par alliance ; un frère de la mère ; un frère aîné ; un père ; celui qui consacre, ou qui accomplit d'autres cérémonies – voilà les personnes à révéler. Sur *Bāhika*, comme un type (bactrien), voir Lassen, *Ind. Alt.*, i. 742. «Son propre peuple, même s'il est dénué de vertu, est meilleur (qu'un peuple étranger)», dit le *Rāmāyaṇa*, vi. 66. 13 sq. – un sentiment inconnu dans l'épopée et basé sur une extension de la théorie du *svadharmāḥ śreyān* pour les castes (*nirguṇaḥ svajanaḥ śreyān*).

convainquent qu'il est un usurpateur. L'épopée de son côté, avance que le peuple au complet introduit une remontrance démocratique, avec les prêtres comme porte-parole. Pour les compilateurs de l'épopée, il semblait naturel que le peuple soit dans cet état de semi-révolte ; ou alors, ils ont trouvé la légende ainsi transformée et présentant cet aspect.

Le cas du règlement des revendications entre les Pāṇḍus et les Kurus eux-mêmes – c'est l'intrigue de toute la pièce. La question est extraordinairement compliquée pour les indiens. Dhṛtarāṣṭra, l'héritier naturel de la première génération, est aveugle et exclu du trône ; son jeune frère, Pāṇḍu règne, puis abandonne le trône pour devenir ermite. Ceci oblige Dhṛtarāṣṭra à gouverner (nous ferons abstraction des autres héritiers possibles dans cette relation). Les fils de chacun d'eux grandissent ensemble. Dhṛtarāṣṭra installe son neveu comme héritier présomptif, soit par sens de la justice, soit par peur de son peuple (i. 139. 1-2). Et qu'arrive-t'il ? Ses propres fils conspirent pour obtenir le trône. Le roi change d'avis sur l'héritier. Alors, le peuple murmure contre le roi (Dhṛtarāṣṭra), et dit que son fils n'est pas aussi brave ni aussi bon que son neveu ; et il veut donc avoir le neveu pour roi. «Ils se réunirent à la cour et dans les rues, et en assemblées» demandèrent que le roi soit détrôné et que son neveu, non seulement soit intronisé comme futur roi, mais soit fait roi tout de suite. «Car comment, demandèrent-ils, comment ce Dhṛtarāṣṭra peut-il avoir un droit sur le royaume, quand il n'a pas pu l'avoir auparavant, du fait de sa cécité²²¹ ? On peut penser que ces plans auraient abouti, car le roi convainc ses neveux d'aller dans une ville distante et tente de les brûler. Le peuple, convaincu de leur mort, tombe dans une acceptation tacite du joug. Mais, bien plus tard, quand ce neveu est devenu roi d'une cité voisine, et revient à la maison paternelle, où il est privé de son royaume par tricherie et, par ruse, est exilé dans la forêt par le fils de Dhṛtarāṣṭra, le peuple crie encore, comme auparavant, contre les Kurus, et les prêtres sont furieux et refusent d'accomplir leur office²²². Dans une scène précédente, le roi est appuyé dans ses desseins par ses fils et les ministres ne donnent pas de signes de désapprobation. Mais, pour le peuple, il n'aurait pas dû trouver nécessaire d'écarter son neveu avant de placer son fils sur le trône. La question de la légalité n'est que légèrement évoquée. Le peuple sait que c'est une question disputée de savoir quel prince a le droit de régner. Il insiste cependant sur la supériorité morale du prince qu'il a choisi, et sur son droit à choisir. Quand on en vient à discuter les points techniques, Dhṛtarāṣṭra lui-même

221 i. 141. 23 sq.

222 ii. 80. 23-26 ; 81. 22.

reconnaît que son neveu aurait dû avoir le trône, et jette le blâme entier sur son fils. La reine dit même : «c'est la coutume, dans notre famille, que la couronne descende du père au fils» ; et elle soutient donc que le fils du premier monarque ayant réellement régné a le droit de lui succéder²²³.

3. Le dernier problème à examiner est l'élection et la ratification du roi par le peuple. Le premier cas d'élection est montré dans une traduction littérale du passage décrivant comment Kuru devint roi. Saṃvaraṇa avait un fils nommé Kuru. C'était un homme vertueux. «Ce Kuru, tout le peuple l'a élu, en disant : “c'est un homme vertueux”»²²⁴.

La ratification par le peuple est montrée dans cet exemple légendaire. À la mort de son père, Janamejaya n'était qu'un enfant. Il était nécessaire qu'il soit intronisé roi (il n'y avait aucune objection). Comment cela fut-il réalisé ? «Tout le peuple résidant dans la cité se rassembla et ils firent roi ce garçon, le fils du feu roi (sic) ; et ce Janamejaya, que le peuple avait déclaré roi, gouverna le royaume avec ses conseillers et les prêtres²²⁵. Comme pour souligner ce fait, cette déclaration est répétée. Ce ne sont peut-être que des légendes, mais elles sont certainement instructives. Nous pouvons dire que «le peuple» comprend les prêtres à chaque fois. Mais nous voyons que, bien qu'ils conduisent parfois la révolte, ils ne sont pas toujours impliqués, et (comme par ex. dans le cas de l'élection du Pāṇḍu) on ne pense absolument pas à eux quand on parle seulement du «peuple». Même quand les prêtres conduisent le peuple qui manifeste, c'est le peuple comme un tout qui proteste contre les desseins royaux ; car les prêtres, dans ces légendes, n'entreprennent jamais d'affronter séparément le roi, mais sont représentés comme les porte-parole des souhaits populaires.

Quant à l'incapacité résultant de défauts physiques (interdiction des eunuques, des lépreux, et même des fils moralement imparfaits comme des ivrognes), bien qu'on y insiste dans la loi, et qu'on la préconise quand cela est utile, il est clair que, dans l'épopée, un tel obstacle n'était pas insurmontable dans la première période ; Cela se voit quand Dhṛtarāṣṭra succède à son frère, et que le roi aveugle (dont le pouvoir est décrit comme usurpé dans une autre histoire) est réinstallé par son

223 *rājyam kurūṇām anupūrvabhōjyaṃ kramāgato naḥ kuladharmā eṣaḥ*, v. 148. 30.

224 *(kuruṃ) rājatve tam prajāḥ sarvādharmajñā iti vavrire* : i. 94. 49.

225 *nṛpaṃ śihśuṃ tasya sutaṃ pracakrire sametya puravāsino janāḥ, nṛpaṃ yam āhus tam janamejayaṃ janāḥ*, etc., i. 44. 6. Le Purohita et les conseillers, dans la strophe précédente, assistent seulement aux cérémonies exigées par le décès de l'ancien roi. Il est possible, cependant, qu'ils soient inclus dans le sujet (*puravāsinaḥ*) de la strophe suivante. Mais on ne peut les exclure (comme le fait le *Rāmāyaṇa*).

peuple. L'usurpateur est tué par «les conseillers» ; le peuple insiste pour que l'ancien roi soit réinstallé comme monarque, en disant : «aveugle ou pas, cet homme doit être notre roi»²²⁶.

Les lois royales recommandent spécialement à un roi «d'assurer le royaume à son fils avant de mourir» (xii. 63. 19) ; et cela est aussi prescrit dans les lois de Manu. En ce qui concerne les soudains sauts de fortune de Yudhiṣṭhira, nommé prince héritier (i. 139. 1 sq.), et chassé du pouvoir par l'héritier suivant, il semble que le roi, en installant ainsi son successeur, lui ait remis virtuellement la plus grande partie de son pouvoir de gouverner. À la cour de Dhṛtarāṣṭra, tout est fait sous les ordres de son fils qui, comme dans la scène de la partie des dés, n'hésite pas à insister pour que le vieux monarque révoque une condamnation qui va à l'encontre de sa propre volonté (celle du prince héritier). Néanmoins, quand finalement Yudhiṣṭhira obtient le royaume, il fait une offre officielle de soumission au vieux roi. Mais pratiquement l'héritier présomptif, quand il est nommé prince héritier par son père, semble être devenu ainsi participant au pouvoir de gouverner, et le vieux roi sombre progressivement à l'arrière-plan. Ainsi, par exemple, Dhṛtarāṣṭra est toujours vivant quand son fils est appelé *rājā*²²⁷.

Le roi est, cependant, formellement obligé de bannir l'héritier présomptif si celui-ci fait quelque chose qui mérite un tel châtement ; en relation avec cette règle, on relate cet intéressant récit : «Le fils du fils de Bāhu, Asamañjas, dont le père était sage et bon, devait être banni ; car il avait causé la noyade des enfants de la ville. Par conséquent, il a été abandonné par son père et banni (*vivāsitaḥ*) ; de même que Śvetanu a été abandonné par le sage Uddālaka parce qu'il avait maltraité les prêtres (xii. 57. 8-10). On ne nous dit pas si le peuple contraignit le prince au bannissement.

226 iii. 299. 5. Cela est soi-disant une légende.

227 P. ex xv. 10. 20. le vieux roi est un *rajarsi* en *ib.* 12. 1, (où, entre parenthèse, Arjuna appelle Bhīṣma «son ancien et son *guru*», un curieux exemple de révérence devant l'âge, même si le plus vieux n'est pas présent).

F. La consécration royale

La consécration royale²²⁸ s'effectuait au moyen d'un bain et d'un baptême d'eau, comme accompagnement d'un service religieux. Des hymnes appropriés et un cérémonial védique caractérisaient l'événement. Il est probable que dans le cas simple où un prince succédait à son père décédé, la répétition de strophes védiques et l'aspersion d'eau faite par les prêtres étaient suffisantes, après que le consentement du peuple a été obtenu ; comme, par exemple, dans la succession décrite dans le *Rāmāyaṇa*²²⁹. En premier lieu, l'assentiment du peuple pour la succession est obtenu. Après la mort du roi, les prêtres et le conseil se réunissent, décident quel prince sera nommé roi, le baptisent et il sera roi. Dans le cas d'un roi récupérant son royaume perdu, comme pour Yudhiṣṭhira, nous avons plus de formalités. La cérémonie elle-même, telle qu'elle est décrite ici, est essentiellement la même²³⁰. Les plus vieux conseillers disent : «même si le roi était vivant, nous sommes à tes ordres (*śāsane*) ; continue, et donne-nous tes ordres» (*sa naḥ śādhi*). Après cela, l'élection est pratiquement terminée. Le roi et Kṛṣṇa sont assis côte à côte sur deux trônes confortables couronnés de pierres précieuses. Kṛṣṇa se lève, prend la corne consacrée et verse de l'eau sur le roi, le proclamant en même temps «seigneur de la terre». Cette cérémonie prend place au milieu de la multitude assemblée de tous les citoyens, auxquels on distribue de l'or et d'autres dons. Le «vase sacré de la consécration» (*ābhiṣekanikaṃ bhāṇḍam*) est richement orné de gemmes. Kṛṣṇa passe ensuite la parole au prêtre, qui complète la consécration par des strophes adaptées (xii. 40. 3 sq.).

Le roi est passé, longtemps auparavant, par le *rājāsūya*, ou consécration du roi comme empereur²³¹. Quand le roi a accumulé suffisamment de conquêtes pour être en mesure de penser qu'il peut assumer d'être empereur sur les voisins qui

228 «Être consacré, offrir des sacrifices et protéger le peuple, tels sont les devoirs principaux d'un roi», dit le *Rāmāyaṇa* (ii. 113. 23).

229 Accompagnés, bien sûr, par de la musique, des chants etc. ; R. ii. 12. 11.

230 Dans le *Rāmāyaṇa*, le conseil des prêtres se réunit dans la *sabhā* (le palais de l'Assemblée), et le chef des prêtres fait un discours, expliquant la mort du roi, et la nécessité d'en consacrer un autre. Le fils aîné étant banni, le plus jeune doit régner, car de nombreux malheurs se produisent pour un peuple sans roi. Les plus vieux conseillers disent : «même si le roi était vivant, nous sommes à tes ordres (*śāsane*) ; va donc de l'avant et donne-nous tes ordres» (*sa naḥ śādhi*). Après cela, l'élection est pratiquement terminée, et il ne reste plus qu'à célébrer la cérémonie ; R. ii. 69. 1 sq., 33 ; à partir de 70. 1, les conseillers sont tous des prêtres, comme il est normal dans les assemblées légales plus tardives (*pariṣad*).

231 On trouve une description détaillée de cette cérémonie par Wilson, dans le septième volume du J. R. A. S., et dans le deuxième volume des *Indo-Aryans* de Rajendralala Mitra.

l'entourent, les réduisant ainsi au rôle de vassaux, il doit envoyer ses armées vérifier ses prétentions. Tous doivent être assujettis et payer tribut, même si une conquête réelle n'a pas eu lieu. Les amis et les parents peuvent être exempts de cette obligation ; et, au moins dans le cas de parents, il semble renoncer à la notion de supériorité et son honneur est partagé par ceux qui sont du même sang, bien que régnant sur une cité différente. Si sa prétention à la souveraineté universelle n'est pas contestée avec succès, le roi ambitieux se proclame lui-même roi des rois ou empereur, en tenant un grand festival en son propre honneur, auquel tous les gens honorables de son propre état et la noblesse des états voisins sont invités, les rois conquis apparaissant comme des vassaux et apportant le tribut promis. Une cérémonie de consécration est exécutée, semblable à celle décrite ci-dessus, qui semble être une ratification de la première, à la suite d'une nouvelle guerre survenue quelques années après que le pouvoir impérial a été proclamé ; cela a obligé l'empereur, déjà reconnu, à renforcer ses revendications et à montrer qu'il y était autorisé. Dans cette seconde consécration, nous trouvons une nouvelle assemblée de rois ; dans la première, les frères du roi et de l'empereur servent comme officiants²³².

Ce rite officiel précédant le fameux sacrifice du cheval confirme le pouvoir impérial. Cette cérémonie, en tant que rite, absout du péché ; politiquement, elle proclame l'aboutissement des désirs du futur empereur. Le *rājāsūya* semble être un rite très ancien, mais naturellement rare ; le sacrifice du cheval répond aux mêmes exigences, mais peut aussi être offert par n'importe quel roi comme un rite religieux, sans avoir de telles prétentions. Le nom de dix rois qui ont offert un *rājāsūya* est conservé dans *l'Aitareya Brāhmaṇa* (viii. 15) ; la consécration et le

²³² La première cérémonie est décrite en ii. 32 sq. Le récit ici est brouillé par une interpolation religieuse à propos de la divinité de Viṣṇu, des rédacteurs plus récents ont inséré (si l'ensemble de ce récit n'est pas une interpolation tardive, ce qui semble improbable) la déclaration qu'une *arghya* a été offerte à Kṛṣṇa. Probablement la même cérémonie à base d'eau que dans une consécration ordinaire a eu lieu. Il est formellement déclaré que les esclaves n'étaient pas admis à la consécration, mais, comme le montrent les textes, ils sont tous invités s'ils sont honorables. Il n'y a aucune raison de supposer qu'ils sont exclus, car une cérémonie de plein air était toujours entourée d'une foule de vulgaires badauds, qui étaient peut-être tenus hors de portée d'entendre les strophes védiques. Les textes plus récents les excluent car ils sont inappropriés à la splendeur de l'événement. Voir le point de vue de Wilson, et celui de Rajendralala Mitra, loc. cit. ii. p. 14. Plus récemment encore, un officier esclave prend part à une consécration, avant que le *purohita* ne commence ; voir Ag, P., 218. 18-20 : *mr̥mayena jaleno 'dak sūdrāmātyo 'bhiṣecayet*.

sacrifice du cheval après une année de pérégrination, se retrouvent dans la littérature dramatique plus récente et dans les Purāṇas²³³.

Une description intéressante du sacrifice du cheval utilisé pour revendiquer l'empire et se concluant par le sacrifice du cheval conquérant, est donnée vers la fin de l'épopée. Le roi qui désirait, à juste titre, posséder la terre entière et se purifier de tous ses péchés après ses victoires, de façon à recevoir le nom de «conquérant universel», devait laisser aller librement un cheval blanc et envoyer une armée pour l'accompagner. Partout où le cheval allait, de même l'armée. Bien sûr, si le roi n'était pas en mesure de soutenir ses prétentions, les différents peuples chez lesquels le cheval passait le repoussaient, lui et l'armée qui l'accompagnait. S'il n'y avait aucune résistance, cela montrait la souveraineté du roi qui avait envoyé le cheval. S'il y avait de la résistance, et si le cheval était tué ou l'armée défaite, cela mettait fin à l'affaire. Cette partie de l'affaire étant symbolique, quand la supériorité d'un roi ambitieux ou d'un empereur était déjà établie, le nombre de soldats envoyés faisait peu de différence. Ils étaient seulement là pour montrer un échantillon des forces derrière eux. Quand Yudhiṣṭhira envoya son cheval, l'armée dut, cependant, affronter des ennemis étrangers qui n'étaient pas prêts à reconnaître cette supériorité. Le cheval erra pendant une année, et ensuite fut ramené pour être sacrifié avec les cérémonies appropriées²³⁴. Un sacrifice tel que celui-ci est considéré comme étant si rare et si grand qu'il vaut un grand nombre des sacrifices ordinaires²³⁵. La consécration initiale a lieu au printemps, à la pleine lune (*caitryāṃ paurṇamāsyām*). Le conducteur du char du roi, et les meilleurs connaisseurs de l'hippologie, choisissent un cheval pur²³⁶, qui est libéré après un sacrifice propitiatoire ordinaire, et qu'on laisse vagabonder. Au retour réussi du cheval, les *stapatayaḥ* et d'autres artisans (*śilpinaḥ*) annoncent l'ordonnance du sacrifice au roi, et celui-ci prépare tout le nécessaire. Des sièges ornés de bijoux,

²³³ Voir le sacrifice du cheval dans le quatrième acte de l'Utt. R. Carita ; la scène inaugurale dans le dernier acte du Vikramorvaṣī ; et le cheval envoyé pour une année, gardé par un enfant et cent *rājputs*, dans le cinquième acte du Malavikāgnimitra, où le cheval doit être ramené après une année (*upāvartanīya*, v. 15). Voir aussi Ag. P. 219 (les Kurus du Nord protègent le roi durant la consécration, 54); et Vayu P. ii. 26. 143: *aśvaṃ vicārayāmāsa vājimedhāya dikṣitaḥ*.

²³⁴ Il n'entre pas dans mon dessein actuel de décrire en détail les rites religieux qui accompagnaient ces cérémonies.

²³⁵ xiv. 71. 15 ; ib. 72. 4 sq. Mais bien sûr, le rite originel était moins purificateur qu'ambitieux.

²³⁶ *medhyam aśvaṃ* ; l'*aśvavidyā* est la même chose que l'*hayaśikṣā*, en *ib.* 79. 17.

des jarres, des éventails, etc. sont façonnés, et des poteaux sacrificiels en or²³⁷. Après qu'un grand nombre de bétail a été sacrifié, on se saisit du cheval et on le tue ; à côté de lui s'assied l'épouse du nouveau Conquérant Universel. Le roi et ses conseillers embrassent (sentent) le cheval. Les seize prêtres présents brûlent ses membres. Des dons sont offerts aux prêtres et à toutes les castes²³⁸. Ainsi le roi confirme-t-il religieusement son droit, obtenu par le *rājāsūya*, d'être un «Conquérant Universel» ou empereur, et de plus, il est libéré du péché d'avoir pris des vies humaines durant ses guerres. Telle qu'elle est décrite dans l'épopée, toute cette cérémonie a deux buts : conforter son pouvoir terrestre, et lui assurer le ciel dans l'au-delà.

Je n'ai rapporté ici que la consécration par aspersion. Une cérémonie avec bain est également décrite dans l'épopée, mais le *rājāsūya* ne fait pas partie de cette cérémonie. Ce rite, suivant le dernier usage évoqué dans l'*Harivaṃśa* et complètement décrit dans la *Bṛhat Saṃhitā* et la littérature puranique, consiste à asperger le roi, ses chevaux, ses éléphants, etc., et même ses armes²³⁹. Mais dans l'épopée, son épouse partage l'aspersion.

G. L'Assemblée et le Conseil

L'assemblée la plus ancienne pour régler les affaires politiques dans l'Inde aryenne était l'assemblée du clan, appelée *sabhā* (comparer allemand *Sippe*). Dans la littérature légale, la *sabhā* est une cour de justice, présidée par le roi comme chef des juges et seuls les conseillers, les juges, les officiers de police y prennent place, en plus des témoins et des accusés²⁴⁰. Dans l'épopée, la *sabhā* est une assemblée quelconque. Elle peut être juridique, une cour de justice ; elle peut être royale, la cour du roi ; elle peut être une réunion sociale pour le plaisir ; et finalement, dans son ancienne acception, elle peut être une assemblée politique. Dans un tel cas,

²³⁷ *yūpāḥ* ; six en bois de *bilva*, *khadira*, et *palāśa*, deux en bois de *devadāru*, un en bois de *śleṣmātaka*, etc. Ces poteaux étaient dorés par la suite.

²³⁸ Comme d'habitude, des bijoux, des parasols etc. «Un roi doit être généreux, remarque-t-on naïvement à ce propos, car les prêtres aiment l'argent» ; *brāhmaṇā hi dhanārthinaḥ*. En ce qui concerne ce point, voir la répartition du butin et les dons au peuple, en xiv. 85. 25 sq. ; 88. 27 sq. ; 89. 4 sq.

²³⁹ Voir Varāh. B. S. 43 ; Ag. P. 267, *viddhiḥ* ; voir P. W. ; ajouter Ag. P. 238. 32 (cf. K. Nit. . 4. 66) *nīrājītahayadvipaḥ* ; *ib.* 268. 38-39: *vatsare rājño 'bhiṣekaḥ kartavyaḥ purodhasā*, avec les chants de victoire aux chevaux, aux armes etc. dans la suite ; voir aussi *ib.* 218. 3 sq. La consécration dans le *Rāmāyaṇa* est décrite en vi. 112. 76 sq.

²⁴⁰ Le *pariṣad* était ici un conseil de prêtres de dix membres, réuni pour fixer les règles de cet ordre. Voir Vas. iii. 20 ; M. xii. 111.

quand le peuple se réunit en assemblée pour discuter de sujets politiques, nous pouvons peut-être retrouver une trace de la fonction originelle de l'assemblée du peuple, bien que cette réunion ait cessé depuis longtemps, bien sûr, d'être ce qu'était la *sabhā* – l'assemblée d'un village en conseil – et qu'elle ne corresponde ni à l'assemblée régulière d'autrefois, ni à l'antique conseil d'État auquel le roi prenait part (*samiti*), ce dernier étant devenu une réunion des nobles et du roi.

Un juste définition de la *sabhā*, conservée dans l'épopée et dans la loi, indique l'usage de ce terme comme désignant une assemblée judiciaire comme les connaissent les livres de loi : «il n'y a pas d'assemblée là où il n'y a pas d'anciens ; ceux qui ne proclament pas la loi ne sont pas des anciens»²⁴¹. Comme terme général pour une assemblée conviviale, ce mot est utilisé comme titre du deuxième livre de l'épopée ; de même dans le *Rg Veda* (x. 34. 6), pour désigner une scène semblable de jeu de dés ; et on peut le remplacer par *saṃsad* avec lequel il est lié dans l'épopée. Ainsi le *sabhāsad* «fréquentant l'assemblée», n'est, dans l'épopée qu'un courtisan, un des nobles de la cour du roi (comme en ii. 78. 3) ; tandis qu'un *sabhāstāra* semble n'être que quelqu'un qui fréquente la cour, ou un officier de bas rang jouant le rôle de maître de jeu. Ainsi Yūdhiṣṭhira se présente comme un joueur et, ainsi déguisé, se rend à la cour de Virāṭa. Il est alors un *sabhāstāra* (iv. 1. 24) ; mais quand les courtisans locaux donnent leur jugement sur Draupadī, on les appelle *sabhāsadaḥ*. Je ne sais pas s'il faut marquer la différence ici, puisque Yūdhiṣṭhira devient pratiquement un courtisan, jouant avec le roi – bien qu'en fait il soit traité de manière ignoble. Dans le *Rāmāyaṇa*, les *sabhāsadaḥ* sont simplement des courtisans assistant à une assemblée. Ils sont assis ensemble, et se lèvent respectueusement à la demande du président²⁴². D'autre part, quand

²⁴¹ *na sā sabhā yatra na santi vṛddhā na te vṛddhā ye na vadanti dharmam* ; ici *vṛddhāḥ* est un jeu de mot sur *vadanti dharmam* ; *sabhā*, sur *santi vṛddhāḥ*: v. 35. 58. L'utilisation de *vṛddha* est illustrée par v. 5. 5 (cf. *viśiṣṭa*, *ib.* 6. 3) : *bhavān vṛddhatamo rājñāṃ vayasā ca śrutena ca*, «vous êtes le plus ancien (le plus avancé) en âge et en savoir».

²⁴² R. ii. 4. 24. Il est cependant difficile d'établir ici une signification déterminée pour la *sabhā*. Elle peut être une réunion de «conseillers», où siège le roi, à laquelle le peuple n'est pas admis formellement, mais dans laquelle il se masse par curiosité (R. ii. 82. 1) ; ou elle peut comprendre tous les aryens (*āryajana*, *rājaprakṛtayaḥ*), et être dans l'épopée synonyme de *pariṣad*, une assemblée où les prêtres s'adressent au roi et à ses ministres, c'est-à-dire un Conseil d'État du roi et des castes supérieures (R. ii. 88. 1-2, 23). Voir R. ii. 114. 1, où le roi parle «au milieu de l'assemblée (*madhye pariṣadaḥ*, c'est-à-dire : *sabhāyāḥ*), et *ib.* 113. Mais même cette *pariṣad* doit inclure les gens de la ville (*paurajanapadāḥ*) et leurs anciens avec les conseillers (*mantrinaḥ*), *ib.* 121. 12. La nomenclature en Mbh. xiv. 3. 17 est exactement semblable à cela, quand se tient une assemblée royale et que l'offense faite à Bhūriśravas est discutée *pariṣado madhye* ; à côté de *ib.* 7. 7, où

l'«assemblée» populaire devient la «cour» royale (*rājasamiti*) les tâches de cette assemblée sont transférées aux «conseillers», ou ministres privés du roi ; j'en ai parlé plus haut en traitant des officiers militaires du royaume. Il serait cependant injuste, vu l'importance du sujet aux yeux des auteurs de l'épopée, de survoler sans explication plus complète les relations étroites existant entre le roi et ses conseillers.

Nous trouvons peut-être ici l'antithèse la plus frappante entre la légende et l'histoire. Les héros du *Mahābhārata* ne sont pas ce qu'on les exhorte à être (dans les interpolations plus récentes). Ils agissent selon leurs propres désirs, non pas suivant les avis ministériels. Ils consultent leurs frères et leurs amis, non pas leurs prêtres conseillers. Bhīṣma, Vidura et Droṇa sont de grands sages, et des ministres importants du roi ; mais les deux premiers sont des parents et appartiennent à la caste des guerriers ; et le dernier est un allié et un prêtre combattant ; et si on y regarde de plus près, peut-être même pas un prêtre du tout²⁴³. Bhīṣma, le sage, conduit l'armée, et, longtemps auparavant, il a enlevé trois princesses à Kāśī et combattu tous les participants pour les garder²⁴⁴ ; Kaṇika et Jābāli sont des personnages rares en eux-mêmes, et le premier n'est pas nécessairement un prêtre. Le roi d'Indraprastha fait autant de cas des avis ministériels ou sacerdotaux que son oncle à Hastināpura. Quand il décide de mettre son royaume en péril, il le fait parce qu'il le désire. Il ne demande pas l'avis d'un prêtre. Le nom de Dhaumya ne nous est familier qu'en tant qu'officiant religieux, et pourtant c'est le chef des prêtres. Le roi ne l'utilise pas comme conseiller, il n'a aucune sorte de charge d'officier, jusqu'à ce qu'il soit laissé en charge de la cité avec Yuyutsu dans un des derniers livres, le quinzième. L'arrogant cousin du roi consulte les prêtres sur le meilleur moyen de lever la somme d'argent demandée, mais pas sur d'autres sujets. Pour décider la guerre, les rois et les alliés, à la fois des Pāṇḍus et des Kurus, se consultent entre eux et, bien que des prêtres soient présent, seulement entre eux (v. 1 et 148-150). Pratiquement, tout est fait par une cour de nobles et de princes. Duryodhana, résolu à la guerre, assiste contre sa volonté à la consultation, et en ressort aussi déterminé qu'avant, bien que l'avis du conseil soit contraire à ce qu'il

quelqu'un désire voir immédiatement les *amātyas*, et se précipite dans la *sabhā*, et *tam āsanagataṃ tatra sarvāḥ prakṛtayas tathā, brāhmaṇā naigamās tatra parivāryo 'patasthire*, *ib.* 8).

²⁴³ Voir J. T. Wheeler, *History of India*, i. 77.

²⁴⁴ Bhīṣma est, comme nous le voyons, plus un guerrier qu'un sage. Voir ses exploits avec les trois princesses (i. 102. 3 sq.). Il devient plus tard un saint et un sage, mais peut-être n'est-ce qu'une interpolation plus tardive.

veut faire. De plus, dans ce conseil, les vrais prêtres ne sont que des marionnettes. Quand le prince se retire, tous ceux qui s'étaient opposés à lui le suivent, «prêts à mourir pour lui». Le conseil est militaire²⁴⁵. Le sens est clair. L'assemblée du peuple est devenue une assemblée de nobles. Le pouvoir militaire du peuple est entièrement passé aux mains du roi. Dans toutes les affaires publiques faisant partie de l'histoire elle-même, les prêtres sont pratiquement silencieux, et le peuple a disparu. C'est seulement dans les anciennes légendes, comme celles que nous avons rapportées ci-dessus, et signalées comme anciens récits, que le pouvoir du peuple semble s'attarder, et cela dans des affaires non pas militaires, mais civiles²⁴⁶. D'autre part, la troisième période, représentée par les parties didactiques tardives de l'épopée, est une période où les prêtres s'adjugent le droit d'être les conseillers du roi dans toutes les affaires. Il est toujours recommandé qu'un conseil des ministres se tienne dans le plus grand secret. Mais dans les conseils des nobles, comme le montre l'histoire, aucun secret n'est recherché. Nous avons donc trois étapes diplomatiques reflétées dans notre poème : l'assemblée populaire, strictement limitée à des protestations dans des matières civiles ; l'assemblée publique aristocratique, dans les affaires de guerre ; le conseil privé²⁴⁷ des prêtres sur toutes les affaires.

²⁴⁵ De même dans le *Rāmāyaṇa*, juste avant que la bataille ne commence, Rāvaṇa entre dans la *sabhā* pour une rapide délibération ; puis, il sort avec ses *sacivas*, une suite de ministres, fait un discours et donne immédiatement ses ordres : «vite le tambour, rassemblez les forces, qu'il n'y ait pas de délai». La *sabhā* n'est ici qu'une assemblée pour une délibération militaire (R. vi. 8. 42-45) ; les *sacivāḥ* peuvent n'être rien d'autre que des *comites* dans la bataille (comme en R. vi. 21. 41). C'est-à-dire, le *saciva* était un ministre ou un assistant quelconque, la *sabhā* une assemblée quelconque.

²⁴⁶ On en trouve un exemple intéressant dans le discours du roi Drupada envoyé comme ambassadeur auprès des Kurus. On lui demande de s'adresser aux princes et aux généraux et de représenter aux anciens que la loi de la famille est violée. Quand il arrive, cependant, son adresse est faite seulement en présence de la famille royale et des chefs de l'armée (v. 6. 15 ; 20. 2 : *sarvasenāpraṇetṛṇām madhye vākyam uvāca ha*). Ceci est à première vue, une réminiscence de l'ancienne «assemblée», et les anciens sont ceux des habitants de la ville ; comme il est expressément précisé pour une ambassade prévue dans le même but de la part des Pāṇḍus ; ils préconisent qu'un ambassadeur soit envoyé pour présenter la matière en présence de la cour et de l'assemblée des anciens de la ville (*paureṣu vṛddheṣu ca samāgateṣu*), v. 2. 7. En i. 221. 39, les «citoyens» (*paurāḥ*) sont distingués des prêtres.

²⁴⁷ Le secret absolu du conseil est une pratique récente, mais, dans la règle, on y insiste fortement. Le roi doit aller sur la terrasse de la maison ou au sommet d'une colline quand il consulte ses ministres qui, selon le texte, peuvent vivre dans le palais, mais selon les détails de l'histoire, ont des demeures séparées. Certaines versions de cette règle précisent que le conseil doit se tenir dans une pièce secrète (xii. 83. 57 ; 80. 23 ; v. 38. 17 sq., etc.). Voir ci-dessus.

Le dernier de ces conseils est le plus complètement illustré, bien sûr, par suite des interpolations des prêtres ; mais nous devons garder à l'esprit que le conseil des prêtres est seulement didactiquement préconisé, mais ne fait pas partie de l'histoire. Sans aucun doute, dans la dernière période de l'épopée, le roi (sur les affaires militaires aussi bien que civiles et spirituelles) consultait surtout son premier ministre, un prêtre. L'important témoignage de l'histoire de l'épopée est négatif. Les plans de guerre sont conçus et menés à bien sans demander l'avis des prêtres. Même Bhīṣma est considéré comme un guerrier ancien, et non pas comme un prêtre, quand il prend la parole dans l'assemblée ; et les Pāṇḍus consultent seulement leurs alliés. Nous verrons dans le prochain paragraphe le développement du «conseil des prêtres».

H. Le Purohita du roi et le pouvoir des prêtres

Avant d'examiner la relation intime entre le roi et les prêtres, supposée (par ceux-ci) comme indispensable au bien de l'État, il serait bon de nous rappeler qu'un grand nombre de cas d'anciens antagonismes entre les guerriers et les castes sacerdotales ont été rapportés²⁴⁸. C'est probablement parce que le prêtre se souvient de l'indépendance que le roi possédait auparavant qu'il insiste, même dans la dernière période, sur la nécessité d'un soutien réciproque. Car, dans les toutes dernières périodes, aucun roi orthodoxe n'aurait osé résister aux représentants du pouvoir spirituel. Voyons maintenant quelles étaient les revendications des prêtres à part entière concernant les Conseils de leur souverain.

«Le pouvoir du roi a cinq aspects, dit un prêtre pédant : premièrement, la force brute ; deuxièmement la force qui lui vient de ses ministres ; troisièmement, de sa richesse ; quatrièmement, de sa descendance ; cinquièmement du meilleur, dans lequel tout se tient, sa sagesse»²⁴⁹. Et cette sagesse est le magot des prêtres.

²⁴⁸ Viśvāmitra and Vasishtha ; les fils de Kṛtavīrya, etc. Ce sujet est traité par Lassen, *Ind. Alt.* i. 703 sq. L'épopée a trois rois qui sont spécialement connus pour avoir eu des confits avec les prêtres : Viśvāmitra, Nahuṣa, and Purūravas. Ce dernier, par exemple, «fit la guerre aux prêtres et leur déroba leurs bijoux» (i. 75 . 20). Manu et le *Harivaṃśa* ajoutent Vena ; mais le premier n'inclut pas Purūravas, qui était connu, dans les textes les plus anciens comme un bon roi. Voir Muir, *Sanskrit Texts*, i. 296 sq., avec M. vii. 41 : cf. Mbh. xii. 60. 39.

²⁴⁹ *yad balānām balaṃ śreṣṭhaṃ tat prajñābalaṃ ucyate*: v. 37. 52 sq. ; 55; cf. *ib.* 39. 70 : *tapo balaṃ tāpasānām brahma brahmavidāṃ balaṃ*, etc., répété en 34. 75, avec l'addition *rājñām daṇḍavidhir balaṃ, śúśrusā tu balaṃ strīṇām* (*daṇḍa* ici comme en iii. 150. 32, *daṇḍanītim ṛte nirmarāyādam idam bhavet*, «un système de châtimement est nécessaire pour la conservation de la loi» Voir i. 175. 29, «la force d'un guerrier est la colère, celle d'un prince la patience», bien qu'en *ib.* 45-

«Un roi ne doit pas manger seul, ni réfléchir seul, ni marcher seul, ni veiller seul» (v. 33. 46). Il ne doit jamais s'écarter de ses conseillers, mais faire comme dans les conditions idéales rapportées dans le premier livre, où, quand le roi va dans la forêt, il est accompagné «par tous ses ministres et par le prêtre de famille»²⁵⁰. À cette période, le roi dépend des avis de ses ministres et des rapports de ses espions²⁵¹. Pour le Conseil comme pour la guerre, qu'il appointe des officiers (xii. 91. 29) car la puissance de la parole (*vāgbalam* : v. 144. 21) du prêtre est aussi importante que celle de l'armée. Chaque chose et chaque personne doit maintenant «être sous les ordres des prêtres» (*śāsane* : i. 14. 54), et les vénérer, comme ils ont appris au peuple à le faire pour eux-mêmes et pour le roi²⁵².

109

46, une telle force du guerrier est méprisée : *dhig balaṃ kṣatriyabalaṃ brahmatejo balaṃ balam, tapa eva paraṃ balam*, «fi de la force du guerrier, la force de prêtre est la seule vraie force».

²⁵⁰ *sāmātyaḥ ... purohitasahāyaś ca*: i. 70. 35.

²⁵¹ De ces derniers, le pays était rempli. «Un roi doit apprendre la sagesse d'un fou, comme on obtient de l'or d'un galet ... et doit récolter ses informations auprès des espions, comme un glaneur récolte des épis de blé» (v. 34. 32). Ils sont utilisés en ville et à la campagne. «Entouré par de bons ministres, le roi gouverne avec son bâton (*śāsti daṇḍena*, métaphorique) et emploie des espions dans tous les districts et dans tous les forts» (iii. 150. 37, 38 sq. ; cf. 42, 43). Ces espions sont en partie des militaires, en partie des civils. Ils sont les yeux du roi, car «les vaches voient par l'odorat, les prêtres par le savoir, les rois par les espions» (v. 34. 34 : voir les strophes du dernier acte du *Mrcchakaṭikā*). Il doit même faire surveiller les ministres par des espions : «pour se protéger des conspirations, qu'il fasse surveiller soigneusement les vieilles maisons et autres places semblables (xii. 58. 7 ; cf. 58. 10 ; 69. 1 sq.). Les assemblées de prêtres (*samāgama*), les carrefours, les assemblées publiques, les marchés sont considérés comme spécialement dangereux. Voir aussi i. 140. 63 ; v. 192, 62, où les espions sont déguisés en mendiants ou en aveugles, (M. ix. 364).

²⁵² Le roi, maintenant, devient *divus* ; voir *janako janadevas tu mithilāyāṃ janādhipaḥ* (xii. 218. 3 ; 219. 1). Il est le dieu incarné du droit et de la loi (i. 113. 24 ; 180. 9 sq. et 4 ; 49. 8). Son toucher est comme le feu ; on doit endurer tout ce qu'il fait (iii. 41. 20 ; i. 41. 23-24 ; iii. 161. 11). On parle souvent du roi en tant que divinité de façon homérique : «sers-le comme un dieu» *devavat*, θεὸν ὡς τιμῆσουσιν (iv. 4. 22 ; xiv. 63. 24). Avec l'identification de Dharma et du roi, cf. Manu, vii. 18 et notre texte encore (*rājā = daṇḍaḥ*) xii. 15. 34 (le châtement personnifié nous rappelle Euménide : «Il erre, fendant, hachant, faisant éclater, déchirant, massacrant, poursuivant ; ainsi erre le dieu, le châtement», xii. 121. 19). Les caractéristiques d'un bon roi, semblables à celles d'un dieu, sont données en i. 64. 13 sq. ; il est identifié avec le créateur, i. 49. 10 ; il est «comme la lune», ou «il est la lune» est une comparaison habituelle, i. 222. 9 ; *ib.* 49. 12 ; qui, dans la comparaison avec Indra, peut avoir donné naissance à l'identification ultime du roi avec toutes les divinités, comme en iii. 185. 26-30 ; xii. 68. 10 sq., 40 = M. vii. 8, etc., 40 sq ; tous les dieux ; 139. 103 sq. ; père, mère, *guru*, et tous les dieux. Voir R. ii. 122. 17 sq., et R. ii. 111. 4 : *rājānam mānuṣam āhur devas tvaṃ sammato mama, yasya dharmārthasahitaṃ vṛttam āhur amānuṣam*. La déification ainsi décrite était la récompense du roi pour son exaltation des prêtres. Car le prêtre n'avait aucun scrupule à déifier le

Les rois eux-mêmes reconnaissent le but objectif des efforts des prêtres : «tous les prêtres ont dépensé leur force à acquérir de la renommée ... sont devenus disciples des enseignants juste pour gagner la gloire (i. 124 ; 12-13). Le Guru, ou enseignant de connaissance sacrée, doit toujours être vénéré et, étant toujours un prêtre, doit en plus avoir exercé une autorité intellectuelle sur l'esprit du roi. Normalement, un disciple, non seulement ne doit pas faire ce que son Guru interdit, mais ne doit rien faire à moins que son maître ne le lui commande (i. 161. 18) ; et, bien que le maître, avec son royal élève, aurait dû se tenir sur ses gardes, cependant, comme le relate la légende, ni lui, ni un prêtre ordinaire, n'hésiteront à tourner leur colère contre la maison royale, même en des occasions insignifiantes. La morale de Kanika est d'un type très utilitaire. Le pouvoir, dans l'enseignement de son conseiller, est le but de la vie. Qu'est-ce que la vertu ? «Un crochet pour cueillir des fruits» (i. 140. 20 : *añkuśam śaucam iti āhuḥ*). Un ordre donné par un prêtre, même pécheur, est bon (*ib* 54). Il est amusant de noter, cependant, qu'un tel avis s'oppose, du point de vue moral, au ton général de la doctrine des prêtres, comme du reste certaines règles pratiques dans le même passage²⁵³.

Qu'un prêtre puisse être tué est en contradiction directe avec la loi. Ici, un prêtre ne peut être tué en aucun cas, à moins qu'il n'essaye (avec une arme) de tuer un autre homme. Si cet autre le tue en légitime défense, il sera pardonné. Mais l'épopée donne, même dans les passages tardifs, un tout autre sentiment. Un prêtre lâche doit toujours être tué s'il fuit le combat²⁵⁴, et Uśanas dit que même un prêtre, s'il vous menace, peut être tué impunément, car le fruit de la colère est la colère²⁵⁵ ; mais sinon, comme peine maximum, il doit être banni²⁵⁶. Dans un

roi aussi longtemps qu'il pouvait prétendre être le «dieu des dieux», xiii. 152. 16 (M. ix. 315 sq. ; Ag. P. 225. 16, 18 sq.).

²⁵³ Tout ce chapitre est intéressant ; en partie, il est un reflet de la loi : ainsi, 8 = M. vii. 105, et 14 = M. vii. 106. Un autre conseil est donné ; il ne faut pas montrer de pitié envers les réfugiés (*śaranāgata*). La strophe 52 recommande que le Guru lui-même soit tué, si c'est un traître (normalement seulement banni). Corruption, poison et sorcellerie sont par ailleurs recommandés contre des ennemis, tandis que de faux dévôts ou des hérétiques doivent être utilisés comme espions. Notez ici, le ton didactique : «que ta parole soit plate, que ton esprit soit vif comme un rasoir» ; «il faut détruire par le feu la maison d'un homme qui a été exécuté» ; «le commencement est la réalisation du fruit» (= ἀρχὴ ἡμισυ παντος, *phalārtho 'yaṃ samārambhaḥ*, 21).

²⁵⁴ *sa vadhyaḥ*, vii. 160. 38.

²⁵⁵ xii. 56. 29-30 ; en *ib*. 34. 18, attribué au *Veda*: cf. Vās. iii. 16; B. i. 10 18. 12-13 ; etc.

²⁵⁶ *ib*. 56. 31-34: *viprasya viśayānte visarjanam vidhīyate na śārīram daṇḍam eṣāṃ kadācana (klibatvam ārṣam, N.)*.

chapitre consacré à la vie des fonctionnaires de l'État, il est dit : «le fonctionnaire qui vit à la cour ne doit pas s'habiller comme le roi ; il ne doit pas multiplier les édits royaux ; il ne doit pas, quand il est en mission officielle, s'approprier des biens qui appartiennent au roi ; S'il fait cela, il encourt la prison ou la mort» (iv. 4. 48 sq.). Le prêtre n'est pas explicitement désigné ici, mais serait impliqué, sauf si nous laissons la règle générale contre le fait de le tuer avoir la priorité²⁵⁷.

La base réelle du pouvoir du roi est le pouvoir des prêtres ; du pouvoir sacerdotal, vient le pouvoir du roi. L'union des deux est la perfection. Ceci, en un mot, est le point de vue des auteurs les plus récents ; ou, pourrions-nous dire, des écrits didactiques, même dans les époques anciennes ; car les actions dans les descriptions épiques sont d'un ton plus ancien que les paroles des plus anciennes homélies²⁵⁸.

Quand cependant, la distinction est instituée, le prêtre est le meilleur de tous : «Du corps divin, viennent les quatre castes ; différents sont leurs devoirs ; différentes leurs purifications ; de celles-ci, la caste des prêtres est la meilleure» ; mais le même était assez sage pour dire : «trois hommes possèdent la terre, un guerrier, un homme sage et un courtisan» ; et il fait le nécessaire pour être à la fois l'homme sage et le courtisan, et ainsi garde une double emprise sur la terre²⁵⁹.

Trois sortes de prêtres sont toujours spécialement sacrées ; le Guru qui a enseigné au roi ses «connaissances sacrées», et que nous voyons, par ex. dans le *Mūdrārākṣasa*, comme le véritable ministre qui supprime le roi lui-même dans l'administration du royaume ; le prêtre sacrificiel ; et le prêtre de famille (bien que le premier et le dernier puissent être identiques). Maintenant, la dernière épopée

²⁵⁷ Le passage le plus significatif interdisant l'exécution d'un prêtre se trouve en v. 82. 16 sq., où il est également prescrit qu'un guerrier peut être exécuté sur ordre du roi (la description suivante du courtisan, *amlāno balavañ śūrah ... satyavādī mṛdur dāntaḥ*, s'applique aussi au guerrier). Personne, s'il n'est familier de la Révélation (les Écritures saintes), ne peut être admis au Conseil officiel du roi (v. 38. 24). Le neuvième acte du *Mṛcchakaṭikā* donne une illustration amusante des différentes opinions concernant le fait de tuer un prêtre : la règle est citée qu'un prêtre, comme c'est interdit par Manu, ne doit pas être tué ; le Brahmane est alors empalé.

²⁵⁸ *ubhayam eva brahma kṣatraṃ ca 'varundhe rājā sann ṛṣir bhava(ti) ya evaṃ veda* (Jaiminīya-Brāhmaṇa, Burnell, *MS.*, p. 562). *samsṛṣṭan brahmaṇā kṣatraṃ kṣatreṇa brahma saṃhhitam* (perfection), i. 81. 19; voir i. 75. 14 : «nés de Manu le prêtre, le guerrier et les autres hommes ; ensuite, union du pouvoir des prêtres avec celui des guerriers» ; voir aussi iii 185. 25 ; xiii. 59. 24, 36. L'allusion souvent rencontrée au fait que le guerrier serait né de la caste des prêtres est expliquée par cette légende ; quand la terre eut perdu tous ses guerriers tués à la guerre, les prêtres s'unirent à leurs femmes, et recréèrent des guerriers (i. 104. 5 ; 64. 5 ; vii. 70. 20).

²⁵⁹ v. 15. 34 = M. ix. 321 ; aussi v. 38. 13. Voir i. 137. 12 ; xii. 78. 21 sq. la dernière citation se termine par *yaś ca jānāti sevītum* – référence perdue.

didactique s'efforce non seulement d'insister sur la règle vétuste de l'immunité de ces personnages sacrés, mais aussi de faire du Guru et du prêtre de famille les régulateurs de la pensée du roi et du Conseil²⁶⁰. Un tel prêtre doit détenir l'autorité. Il doit être aussi important que tous les autres ministres pris ensemble. Quand il s'agit de le punir, il y a des hommes assez entichés de l'école Śaṅkha-Likhita pour dire qu'un mauvais prêtre doit être tué ; mais qu'un roi ne tue pas un tel prêtre, «même si un grand nombre de villages le demandent» ; même l'insulter est une sorte de trahison (*paiśunam*) ; ceux qui demandent un châtement selon le modèle de la Śaṅkha-Likhita (représailles sommaires pour de légères offenses) sont mus par des motifs égoïstes ; il n'y a aucune autorité védique qui le justifie²⁶¹. Tel est le point de vue de l'épopée, tel que les prêtres récents l'ont établie. Quelle différence, non seulement avec le ton libre des premiers récits²⁶², mais avec le caractère moral de la plupart des prêtres eux-mêmes. Car, à l'exception des prêtres de cour, la caste se composait de pions s'ils étaient sots, de gens humbles s'ils étaient limités. Les ermitages produisaient des hommes dont la hauteur morale et la noble arrogance dans l'étude et la littérature était imitée, et faussement estampillée comme véritable noblesse d'âme par ceux dont la vie servile les conduisait seulement à désirer une croissance vers le haut de leur prospérité matérielle. Quelles paroles plus courageuses et plus mortellement hautes pouvons-nous imaginer que celles du prêtre (?) Mātaṅga : «Pousse seulement vers le haut ; ne plie pas ; car chercher à monter seul, voilà la virilité ; romps même ; mais ne plie pas»²⁶³.

260 La personne que l'on mentionne habituellement est le Purohita, ou prêtre de famille qui peut avoir été, on ne pas avoir été, le Guru, ou le tuteur de sa jeunesse, mais qui est ex officio son Guru ou vénérable conseiller *κατ' ἐξοχήν*, quand il est un ministre appointé ou hérité.

261 xii. 132. 10 sq. le vingt-troisième chapitre du même livre donne dans un récit la raison de ceux qui sont *śaṅkhalikhitaḥ* – des extrémistes dans leur vision du châtement.

262 C'est ce ton primitif qui renforce la croyance dans la grande antiquité du poème originel par rapport au caractère tardif reconnu de grandes parties de l'épopée actuelle. Le prêtre ne montre pas ici l'avancée que sa caste a faite même dans la période brahmanique ; car ici aussi, nous trouvons le prêtre, non seulement partageant le pouvoir avec le roi (*ubhe vīrye*), mais supérieur à lui. «Le roi qui est plus faible que son prêtre (brahmane) est plus fort que ses ennemis», voilà l'épitomé de ce point de vue (à la fois du Śatapatha Br. ; Weber, *Ind. St.*, x. 27. 30). Dans ce dernier, *abaliyān* implique évidemment : «assumant moins d'autorité» (v. 4. 4. 15).

263 Cette strophe, attribuée à Mātaṅga par N. en v. 127. 19-20, est attribuée en *ib.* 134. 39 aux «anciens», c'est-à-dire à un proverbe sacerdotal. Dans l'original («casse à l'endroit des nœuds»), la métaphore vient du bambou. Son application à un guerrier (où l'on ajoute «plie devant le prêtre»)

De telles paroles ont été caricaturées par l'esprit mondain des prêtres de cour pour signifier : «monte aussi haut que tu peux dans le monde ; obtiens autant de richesses, une position sociale aussi haute, que possible ; affirme-toi supérieur à quiconque».

Nous avons trouvé une évidence négative que le prêtre n'est pas actif dans le Conseil d'État, sauf dans les portions didactiques de l'épopée. Que nous enseigne cette portion didactique en ce qui concerne particulièrement le chef des prêtres ? Pratiquement, le chef des conseillers du roi, bien que son office soit de caractère privé, est le Purohita, ou le prêtre de famille. On conseille au roi d'avoir des ministres. Il doit avoir un Purohita. Le roi doit avoir un bon prêtre de famille. Cet homme ne doit pas seulement être juste et intègre, mais il doit comprendre les principes du désir et du gain et connaître la vraie essence des choses²⁶⁴.

Et, en plus d'être au courant de la littérature sacrée et de posséder des vertus morales, ce prêtre, «pour assurer au roi la victoire et le ciel», doit être éloquent et habile, «car son utilité est de gagner (au roi) des gains non encore obtenus, et de conserver ceux qu'il a déjà obtenus»²⁶⁵. Pour cela, on conseille au roi de s'adresser au prêtre de famille et de s'en tenir à son jugement. Observez l'extension de ses devoirs et simultanément de son pouvoir. Il devient naturellement le confident, le conseiller du roi. Il doit être cela, dit un prêtre récent²⁶⁶. De là vient le transfert à la caste entière : «Un royaume dépourvu de prêtres pour venir en aide au roi ne pourra jamais conquérir la terre, seulement par sa bravoure²⁶⁷. et encore : «même un roi débauché, s'il place un prêtre à la tête de ses affaires, conquerra ses ennemis mortels et spirituels ; pour cela, que les rois emploient des prêtres de famille dans

est forcée, bien que le guerrier ait sa propre strophe souvent répétée, «j'estime que la virilité est la meilleure des choses» : xii. 56. 15.

²⁶⁴ La citation est de i. 174. 14-15 ; on insiste sur le Purohita, et on lui demande d'être un astrologue et un bon pronostiqueur en ii. 5. 40 sq. Voir xii. 72. 1, où «il doit préserver le bien et supprimer le mal», etc. ; et, pour citer des autorités antérieures à l'épopée, Ait. Br. viii. 24 (*puro dadhīta*) ; G. xi. 12 ; Vās. xix. 3.

²⁶⁵ Voir iii. 26. 16 sq., et 11-14 : «La vision du prêtre, la force du guerrier – tous deux sont inégalées ; le monde est en paix quand ils vont bien ensemble ; car, pour gagner ce qui n'est pas encore obtenu, et pour accroître ce qui l'est déjà, que le roi cherche la connaissance parmi les prêtres». Nous avons de nouveau la «vision des prêtres» en iii. 29. 16.

²⁶⁶ Il est aussi nécessaire pour le Purohita de connaître l'art de la politique (*daṇḍanīti*) que le *Veda*. Voir par ex. Ag. P. 238. 16.

²⁶⁷ i. 170. 75-80 : voir le caractère du Purohita et ce qui est nécessaire pour qu'il soit honoré en xii. 73. 5 sq. ; et le *ṛtvij* royal en xii. 79. 1 sq.

toutes leurs actions, s'ils désirent en obtenir le bonheur» (i. 170. 72 sq.). En fait, le guerrier est seulement un faux héros ; «le seul héros est l'homme sage» (i. 232. 3) ; et «la façon dont le guerrier a obtenu son pouvoir, c'est parce que le prêtre le lui a délégué» ; car, à l'origine il lui appartenait²⁶⁸.

Mais de plus, l'hypothèse d'un pouvoir spirituel plus grand que la force physique du roi, est toujours maintenue. Le prêtre peut détruire le royaume par son pouvoir magique et au moyen du sacrifice. «La flèche d'un archer ne tue qu'un seul ; le dard de la connaissance détruit un royaume» ; «la négligence tue une vache ; un prêtre (qu'on néglige), quand il est en colère, tue un royaume»²⁶⁹. La combinaison de connaissance guerrière et sacerdotale chez Droṇa est une combinaison dont il est dit que «c'est une union dont nous n'avons jamais entendu parler chez quiconque auparavant»²⁷⁰.

Le prêtre soutiendra toujours le roi, si celui-ci fait ce qu'il veut, et particulièrement s'il le paie suffisamment. Il y a eu un roi malheureux qui a essayé d'obliger les prêtres à faire ce qu'ils devaient faire en matière de sacrifice ; il a essayé de les obliger par sa modestie, sa douceur, sa générosité ; il n'y a pas réussi. Ses dons n'étaient pas assez importants (i. 223. 25). Il est utile de compléter la description de ces saints des derniers temps, et de montrer l'objectif réel de ces courtisans. Les prêtres convoitent toujours des vaches, et ensuite des terres. Ils les demandent comme honoraires du sacrifice. Ce sont les clés du ciel pour le roi. Quand le roi meurt, s'il veut gagner son bonheur dans l'au-delà, il vaut mieux qu'il donne aux prêtres énormément de terres²⁷¹. «En donnant des terres et des vaches aux prêtres, un roi est libéré de tous ses péchés ; «quels que soient les péchés qu'un roi a commis en conquérant de nouveaux royaumes, il s'en libère complètement s'il

²⁶⁸ iii. 15. 29 : le pouvoir, qui sst maintenant caché dans «le cœur de beurre du prêtre», est comparé à sa voix tranchante comme un rasoir ; alors que la voix du guerrier est de beurre et son cœur, un couteau, i. 3. 123.

²⁶⁹ v. 40. 8 ; cf. *ib.* 33. 43 ; in 45, *mantravip̄lava* dit la même chose. Ceux qui haïssent les prêtres (les trois castes sont mentionnées) deviennent des démons quand ils meurent (*rākṣasāḥ*), ix. 43. 22. Le prêtre ne devait pas s'asseoir sur le même siège qu'un guerrier ; «seulement ceux-ci peuvent s'asseoir ensemble ; un père avec son fils ; un prêtre avec un prêtre ; un guerrier avec un guerrier» (v. 35. 16).

²⁷⁰ *nai 'tat samastam ubhayaṃ kasmīnś cid anuśūruma*, iv. 51. 9 ; *kṛtāstratvam* et *brahmavedaḥ* sont signifiés.

²⁷¹ vii. 110. 50. Voir (xii. 12. 30) *grāmān janapadānś cai 'va kṣetrāṇi ca grhāṇi ca, apradāya śdvijātibhyaḥ ...* (en plus de chevaux et de bétail) *vayaṃ te rājakalayo bhaviṣyāmaḥ* (29b: *aśaraṇyaḥ prajānāṃ yaḥ sa rādā kalir ucyate*) ; d'autre part, *yo naḥ śaraṇadaḥ. ... bhavet* est un synonyme de roi, R. vi. 74. 41,

offre des sacrifices et fait de grands dons aux prêtres» (iii. 33. 78, 79). Dans les dernières périodes, c'est pitié de voir la dégradation du prêtre. Il se met à plat ventre pour recevoir des cadeaux²⁷². Sa rapacité brise toutes les barrières que la moralité, la religion et la philosophie se sont efforcés de dresser entre son âme et le monde extérieur. Il devient surtout un *periculorum praemiorumque ostentator*²⁷³.

272 L'attitude du prêtre envers Dieu est la même que celle qu'il a envers le roi : il s'accroche à la divinité surtout comme un moyen d'obtenir des richesses. En Ag. P. 121. 52 nous trouvons une strophe caractéristique pour illustrer cela : *om dhanadāya sarvadhaneśāya dehi me dhanam svāhā*.

273 La revendication du prêtre d'un plus haut pouvoir spirituel, se terminant par l'appropriation de la divinité, précède les revendications croissantes de cadeaux. L'une a atteint son sommet quand l'autre était encore en dessous de son complet développement. Dès la période des Brāhmaṇas, les prêtres sont défiés, mais la dernière extravagance dans la revendication de dons se trouvera dans l'ultime partie de l'épopée. Le prêtre, en vue de sa propre revendication va jusqu'à interdire au roi de recevoir des dons. Le prêtre est comme le dieu du feu ; c'est donc la même chose qu'une offrande au dieu quand le roi donne de l'or aux prêtres (xiii. 85. 147-8). Ceci n'est qu'une strophe dans un chapitre éhonté. Le devoir originel du roi (comme conservé en xiii. 61. 4 sq.) est d'assurer la subsistance du prêtre, mais il a été étendu à toute sorte de richesses ; car, les «actions horribles» du roi (*raudraṃ karma* ; voir *āsurabhāva*, utilisé pour le guerrier) peuvent être purifiées par le sacrifice et les dons aux prêtres ; «le roi se purifie s'il sacrifie de riches sacrifices» et «les dons à un prêtre valent plus qu'un sacrifice». On dit que les prêtres ne doivent rien accepter d'un mauvais roi, mais leur avidité le dément : «ils peuvent accepter des dons, même d'un mauvais roi» (*ib.* et 62. 11). Les prêtres sont fait de telle sorte que ni les hommes ni les dieux ne peuvent prévaloir sur eux, et, s'ils ne sont pas honorés, ils feront des nouveaux dieux et détruiront les anciens (le parallèle dans *Manu* montre le fait que j'ai souligné dans un autre essai, que ces derniers appartiennent à la période de ce *parvan*) : toutes les classes mixtes sont devenues telles à cause de leur mépris pour les prêtres (33. 1 sq., 21 ; 35. 18-21 ; 47. 42, les prêtres sont les dieux des dieux). Voir cela aussi en 31. 34, et 62. 92 : *na 'sti bhūmisāmaṃ dānam*, etc., comme dans les Inscriptions. Dans les dons aux prêtres, on note que le roi ne doit pas donner à un *apātra*, ni refuser à un *pātra* ; ce sont deux erreurs possibles quand on donne (xii. 26. 31), qui détruisent la valeur du don. Confisquer la propriété d'un prêtre ou «la voler», entraîne une nouvelle imprécation souvent trouvée sur les dons de terres dans les Inscriptions (le voleur ira dans trente enfers et se nourrira de ses propres crottes, xiii. 101. 11 ff.). Une liste des bénéficiaires adaptés est donnée en xiii. 23. 33 sq. : cf. 22. 19 sq. -23. En xii. 321. 143, il y a l'histoire d'un roi qui donna tellement à ses prêtres qu'il vida son trésor ; et «il devint un misérable épave». Dans l'ensemble, il y a une différence marquée entre le prêtre de ce livre et celui du cinquième, au moins en impudence. Voir la modestie de v. 33. 15 sq. ; 35. 73, etc. C'est seulement dans une espèce d'exaltation spirituelle que nous trouvons dans les dernières parties une abnégation sensible devant les bénéfices mondains pour obtenir une véritable «libération» et que nous trouvons que recevoir des dons est un péché. car «le ver à soie est détruit par ce qui le nourrit» ; ou l'on conseille même d'abandonner la vérité et le mensonge et se dévouer entièrement au *nirvāṇa* (xii. 330. 29 ; 332. 44 ; 340. 60 : un passage où l'hymne *ka* est imité ; *ahimsā* est la règle du sacrifice ; et le Brahmanisme se joint au Vishnouisme, 335. 4 ; 338. 4 sq. ; 340. 115. 125 ; un pur chapitre de *purāṇa*, 340. 128 ; 348. 78 ; mais, même ici, les dons reprennent leurs droits).

On raconte des histoires horribles sur ceux qui osent braver le pouvoir des prêtres ; mais, même dans les histoires qui sont le plus à l'honneur des prêtres, il reste un germe de l'ancien mépris pour eux. La force du roi Viśvāmitra pesait peu en face du pouvoir du prêtre Vasiṣṭha ; mais le fait que dans cette histoire, le roi va trouver le prêtre et lui demande sa bien aimée Nandinī et (quand elle lui est refusée) menace, en disant : «Si tu ne me donnes pas Nandinī, je ne renoncerais pas à mon personnage de guerrier et je la prendrai par force», montre entre autre un certain dédain pour le prêtre. De même dans l'histoire de Nahuṣa. Son destin était terrible, parce qu'il «avait harnaché les sages comme des chevaux» et les avait fait tirer son char, en s'exclamant, exultant : «Ce n'est pas un homme de mince pouvoir qui peut faire des sages ses chevaux !» ; mais qu'une légende survive pour montrer qu'un roi a fait de telles choses est plus utile que son destin légendaire²⁷⁴. Le roi devient si complètement docile aux prêtres dans le monde idéal de ce qui devrait être (une grande partie de l'épopée), qu'il reçoit la même épithète d'approbation octroyée à un cheval ou à un éléphant bien dressé et est appelé «obéissant» ou «contrôlé»²⁷⁵. Pour résumer la fonction sacerdotale comme la prescrit l'épopée tardive, nous pouvons citer le passage suivant : «(Les prêtres) connaissant bien la révélation doivent être employés par le roi dans les affaires légales et commerciales (*vyavahāreṣu dharmeṣu*) ; on ne peut pas faire confiance à un homme seul pour contrôler de telles affaires ; que le roi, donc, emploie des prêtres érudits (pour

²⁷⁴ Nahusha est mentionné aussi par Manu comme un «roi indiscipliné» (vii. 41). L'histoire est donnée dans l'épopée en v. 15 sq. ; et en i. 75. 29 il est ajouté que c'était un monarque puissant qui avait conquis les hordes barbares et obligé les sages à payer des taxes aussi bien qu'à les harnacher «comme des bêtes». Les sages (*muni, ṛṣi*) étaient probablement les prêtres de son époque. L'histoire de Vasiṣṭha, si souvent répétée, est racontée en i. 175 ; la citation de la strophe précédant la strophe 20, étymologiquement modifiée pour le but de l'histoire, *indriyāṇāṃ vacakaro vasiṣṭha iti co 'cyate* (174. 6 (b) B. omise en C. 6639 = 6 (a) et 7). Le *vāsiṣṭham ākhyānaṃ purāṇam*, en regard du fameux *vairāṃ viśvāmitravasiṣṭhayoḥ* conclut normalement : (48) *brāhmaṇatvam avāptavān apibac ca tataḥ somam indreṇa saha*. Le roi est devenu un prêtre. Un tel changement de caste n'est pas unique. On fait souvent allusion à un prêtre qui a été un roi» (*rājarṣi*). Voir *muniputrau dhanurdharau* en xiii. 6. 33, «des fils de prêtre portant des arcs» ; et voir l'appendice de ce chapitre.

²⁷⁵ v. 34. 12: voir *ib.* 39. 43 ; aussi M. vii. 39-40. La même expression est utilisée pour des gens proprement soumis par le roi xii. 131. 1 3. Le *Rāmāyaṇa* remarque que le prêtre peut abandonner le roi si celui-ci ne lui obéit pas, juste comme le fit Ricika avec Śunaḥśepa (R. ii. 116. 10), ce qui entraîne, bien sûr, un sort mélancolique. *vinaya* est aussi utilisé dans le R. pour l'obéissance d'un fils à sa mère (ii. 17. 10), mais aussi pour une modération imposée par la sagesse : *rāmo vidyāvīnītaś ca vinetā ca parān rane* (R. v. 32. 7 ; en 9, *vedavinītaḥ*, «gouverné par la sagesse et gouvernant tout dans la guerre»). Encore plus tard, voir par ex., Ag. P. 224. 21 : *naśyed avinayād rājā rājyaṃ ca vinayāl labhet*; aussi *ib.* 227. 3.

s'occuper de ces choses) ; car un roi est appelé « incontrôlé », et il pêche, s'il ne garde pas convenablement les intérêts de ses sujets, s'il réclame trop d'eux, etc ; car il prend sur lui-même les péchés commis par son peuple mal protégé²⁷⁶.

Quel était l'effet de cette soumission aux prêtres ministres, les prêtres étaient assez francs pour nous le raconter dans une histoire ; « Il y avait une fois un roi des Māgadhas, dans la ville de Rājagrīha, qui était complètement dépendant de ses ministres. Un de ceux-ci, nommé Longues-Oreilles (*mahākarṇin*) devint le seul maître du royaume (*ekeśvara*). Enorgueilli par son pouvoir, cet homme essaya d'usurper le trône, mais échoua seulement à cause du Destin » (i. 204. 16 sq.). Un récit peu encourageant pour ceux auxquels on enseigne à être « dépendants des prêtres », comme les rois de cette période récente²⁷⁷. Par une extension de sa propre importance, la caste des prêtres se représenta elle-même graduellement non seulement comme sujet digne de faveurs monnayées, mais comme sujet *κατ' ἐξοχήν* ; et quand nous lisons : « Que le roi se contente de son nom et de son parasol (insigne royal) ; qu'il déverse sa richesse sur ses "dépendants", nous pouvons être assurés que les prêtres ne voyaient personne comme dépendants, sinon eux-mêmes. Presqu'ironiquement on ajoute le proverbe : « un prêtre connaît un prêtre ; un mari connaît sa femme ; un souverain connaît ses ministres ; un roi connaît un roi » (v. 38. 27-28). L'enseignement au roi de sa dépendance est élaboré avec la plus extrême rigueur ; et de peur qu'un roi dupé puisse imaginer que les prêtres, par suite de leurs études plus théologiques, sont incapables de comprendre des sujets spécifiquement politiques, cette vaste doctrine est mise au point : « Ceux qui se sont rendus étroitement informés des principes généraux, et non pas de sujets particuliers, ce sont vraiment des sages ; les connaissances particulières sont

²⁷⁶ xii. 24. 18 sq. Les victoires d'un roi dépendent des avis des prêtres correctement suivis, R. ii. 109. 11 ; il doit tenir compte des paroles des devins et des astrologues (G. xi. 15). Les conseillers privés dans le R. sont des prêtres, et ils marchent devant dans les processions, etc. (R. ii. 124. 2 ; 127. 3). Dans le conseil, R. dit que le résultat d'un débat est *aikamatya* (vote unanime), ou « divergence ajustée » ou « pas d'accord » ; peut-être des thèmes techniques, R. v. 77. 7 sq. L'expression utilisée pour le roi dans la citation ci-dessus de l'épopée est *durdānto 'rakṣitā durvinītaḥ*. Pour la morale, voir xiii. 32. Voir R. ii. 1. 30, où les mêmes mots sont appliqués à ceux que le roi doit tenir sous son contrôle (*niyantā durvinītanām vinitapratipūjakaḥ*).

²⁷⁷ *mantribāndhava* est l'expression utilisée pour les rois en v. 34. 38 ; ils sont aussi dépendants de leurs conseillers que des femmes de leur mari ; les prêtres sont les « protecteurs » du roi, comme le dieu Parjanya est le protecteur du bétail ! Cela réduit le roi à être un *puruṣādharma* au lieu d'un *puruṣa* (cf. v. 163. 3 sq.).

secondaires»²⁷⁸. Car ces prêtres sont effectivement devenus «semblables aux dieux» ; ils sont les «dieux des dieux» et peuvent détruire le roi qui ne croit pas en eux²⁷⁹.

Et cependant, côte à côte avec de telles idées, nous voyons affleurer, même dans les passages tardifs, la vieille impatience militaire : «la place des prêtres est dans la salle du conseil ; ils sont bons comme inspecteurs ; ils peuvent superviser les éléphants, les chevaux et les chars de guerre ; ils ont appris à détecter les défauts de la nourriture – mais que l'on ne leur demande pas leur avis quand il y a urgence (iv. 47. 28 sq.). Et avec cela, la position extraordinaire occupée par le Purohita dans le monde de l'au-delà, selon Manu – en accord avec le serment de Viśvāmitra, où être le prêtre de famille d'un roi est considéré comme une malédiction²⁸⁰.

Mais le ton général des conseils, spécialement en ce qui concerne le prince des prêtres, le Purohita du roi, est très différent. D'où vient ce personnage formidable ? Il n'est rien d'autre que le dernier développement de ce chanteur des louanges du roi, que, comme nous le verrons, même les premiers âges védiques possédaient. À l'origine, le roi, ou un prêtre, ou même un homme du peuple, sacrifiait et faisait des chants pour les dieux, et aussi des chants de louange pour les rois²⁸¹. Mais, peu à peu, cette pratique fut usurpée par les prêtres. À la place de chants nouveaux pour les sacrifices, les anciens furent ritualisés, devinrent stéréotypés, sacrés. Le roi, qui avait pris auprès de lui un homme spécial pour chanter ces hymnes et accomplir les sacrifices, se trouva indissolublement²⁸² uni à un serviteur dont il ne pouvait pas, au début, se permettre de se dispenser de ses services, et après, n'osait pas s'en dispenser. Le serviteur se faufilait toujours plus près du trône. Il mettait la main sur lui comme pour le soutenir ; en réalité, il en faisait une échelle pour sa vanité. Il devint plus arrogant en devenant plus en sécurité ; et, se plaçant lui-même au dessus du roi à la hauteur duquel il était monté, il réclama le contrôle du sceptre. Il devint premier ministre ; lui désobéir était

²⁷⁸ *prayojaneṣu ye saktā na viśeṣu bhārata, tān aham paṣditān manye viśeṣā hi prasaṅgīnaḥ* ; ou, en lisant *śaktā* avec C., «ceux qui sont capables dans les principes généraux» (*ib.* 44).

²⁷⁹ *Ib.* 41 ; iii. 200. 89 ; xiii. 35. 21. On attribue souvent aux prêtres des moyens de destruction plus pratiques que les rites védiques. Le roi est averti à plusieurs reprises qu'ils peuvent le détruire en empoisonnant sa nourriture, par des malédications, etc. (i. 43. 28, 30 ; 182. 13 sq.).

²⁸⁰ M. xii. 46 ; Mbh. xiii. 93. 130. Voir Muir, *Sanskrit Texts*, i. 128.

²⁸¹ Voir Muir, *Sanskrit Texts*, i. 280.

²⁸² Ajoutez à cela que l'office de ce prêtre était souvent héréditaire ; le conseiller du prince est peut-être le conseiller de son père ; le père de ce conseiller, le conseiller du grand-père du prince. d'où une vénération plus profonde.

mettre son âme en péril ; lui obéir était mettre le trône en péril. Le roi craignait pour son âme. Il abandonna le trône. Le serviteur gouverna son maître²⁸³.

Nous pouvons tracer ce développement dans les différentes couches de notre poème. Mettons de côté l'épigramme didactique, et concentrons-nous sur le récit. Le prêtre, puissant même à l'âge védique, reflète ce pouvoir dans les récits de son insolence débridée – mais non pas au début comme un conseiller, seulement comme un individu effronté. Les Purohitas épiques de l'histoire sont des serviteurs du roi, pas ses maîtres. L'assemblée est encore relativement libre de l'influence des prêtres. Le prêtre de famille est un conseiller privé, quand son avis est requis, non pas un titulaire public de la politique d'État.

Nous pouvons, peut-être, ébaucher ainsi sa croissance. Son influence débuta dans le Conseil secret. Quand son pouvoir augmenta, il régla les pensées du roi et, de façon persuasive, gouverna l'assemblée. L'étape suivante fut de restreindre l'expression de l'assemblée, en inspirant la peur de la contradiction. Quand l'assemblée du peuple devint une conférence de guerriers et de prêtres, et que le roi siégeait à la tête de cette assemblée délibérative, le prêtre restait un simple auditeur. Mais il était un déclamateur, un orateur entraîné, un logicien habile. Il battait les guerriers dans les discussions ; il intimidait le roi par sa morgue religieuse. L'assemblée du peuple devint un conclave de prêtres. Le Conseil secret devint un murmure des prêtres au roi. Ainsi les contradictions entre l'histoire du début et les enseignements tardifs s'estompent. Ce n'est qu'ainsi que nous pouvons comprendre les différences grotesques entre les différentes parties de l'épopée²⁸⁴.

²⁸³ La scène (du onzième siècle) dans le troisième acte du *Mudrārākṣasa* nous amènerait à supposer que le roi n'osait pas obliger son ministre à démissionner, mais attendait qu'il offre d'abord sa démission, osant le provoquer, mais lui proposant de lui rendre l'insigne de son office, ce qui est immédiatement accepté (32). Dans la même pièce, nous voyons que l'*aśvādhyakṣa* et le *gajādhyakṣa*, ou officiers appointés en charge des chevaux et des éléphants, sont maintenus dans leurs fonctions avec un salaire fixé, non par le roi, mais par son ministre.

²⁸⁴ La vision donnée ici de ce que la position des prêtres était réellement, à l'époque où l'histoire de l'épopée était le poème principal, se fonde sur ce que nous montre le récit épique sur le pouvoir déterminant dans le conseil et les débats, et ce n'était pas le pouvoir des prêtres ; la vision de ce que les compilateurs et les rédacteurs pensaient qu'elle aurait dû être, est fondée sur les déclarations didactiques et les récits insérés dans les parties narratives (plus anciennes) et sur les revendications des prêtres dans la littérature extérieure. Cette dernière comprend, comme nous l'avons vu plus haut, des œuvres pré-épiques ; mais il n'y a aucune raison de croire que les rois de la période brahmanique étaient autant sous la coupe des prêtres que ceux-ci le jugeaient désirable. En cela, comme en bien d'autres points, le récit de l'épopée est plus ancien que sa forme littéraire actuelle.

I. L'ambassadeur

À côté du Purohita, par ordre d'importance militaire, on trouve le commandant en chef. Laissons de côté l'épigramme didactique et examinons le récit lui-même. Ses devoirs seront expliqués plus avant. Un troisième haut officier, dont le texte prend grand soin d'expliquer la position, est l'ambassadeur²⁸⁵. Il peut être soit un prêtre, soit un homme de la caste des guerriers. Dans le premier cas, on choisit le Purohita. Ainsi, Drupada envoie son Purohita comme ambassadeur à Hastināpura (v. 6. 1 sq.). Mais si ce n'est pas le prêtre, on envoie un héros proche du trône. Ainsi Dhṛtarāṣṭra envoie son cocher comme ambassadeur (v. 22 sq.) ou son jeune frère (ii. 58). Les forces alliées envoient, depuis Uḡpaplavya, Kṛṣṇa comme ambassadeur. Dans le *Rāmāyaṇa*, au contraire, il est stipulé que l'ambassadeur sera un prêtre sage (*pāṇḍita*, R. ii. 109. 44). Cet office est, bien entendu, temporaire, alors que le héraut normal est le cocher, comme si c'était là un devoir lié à sa profession. Huit qualités sont considérées comme étant nécessaires pour un ambassadeur ; il doit être actif, viril, rapide, humain, astucieux, loyal, de bonne famille et éloquent²⁸⁶. Le traitement réservé à l'ambassadeur de guerre envoyé par les Pāṇḍus à Hastināpura montre les conditions et les cérémonies accompagnant de telles occasions. L'ambassadeur est reçu avec des paroles aimables à la porte de la ville, et escorté au palais. Aucune parole n'est prononcée sur l'objet de sa visite. Une fois terminées les salutations et les conversations familières, on lui désigne un appartement et il va se reposer. Il ne doit pas délivrer son message avant le jour suivant. À l'aube, il est conduit dans la salle du conseil et il rapporte à la cour des princes et des nobles assemblés la substance de ce qu'il a été chargé de dire. Dans d'autres cas, cependant, l'ambassadeur délivre un rapport verbal²⁸⁷.

285 La triple division en *dharma*, *kāma*, *nīti* n'est pas encore connue, xii. 3.

286 xii. 85. 26. Dans ce passage, sept qualités sont données (28) – bonne moralité, noble famille, éloquence, habileté, élocution agréable, dire exactement ce qu'il est chargé de dire et bonne mémoire (cf. strophe 7; d'autres règles dans les strophes suivantes). Voir M. vii. 63 sq. Le titre officiel de l'ambassadeur est *dūta*, «messenger» .

287 La description se trouve en v. 89. 1 sq. La réception cordiale vient d'abord (*kṛtātithyaḥ*, v. 89. 25 ; voir *ib.* 91. 18, et le fait que l'ambassadeur a déjà été l'hôte de Vidura). Mais cette formalité est parfois laissée de côté. Ainsi dans le cas de l'ambassade de Drupada et de la visite de Saṃjaya aux Pāṇḍus. Ce dernier vient plutôt comme un ami, et l'étiquette de la vie noble se déploie plutôt à son retour, quand, bien qu'anxieux de délivrer immédiatement son message, il est obligé d'envoyer au roi la notification formelle de son arrivée et d'annoncer qu'il est prêt à délivrer la réponse qu'il a reçue (v. 32. 1 sq.). Bien que l'ambassadeur soit assuré de l'immunité par son office même, nous trouvons des preuves que ses droits à cet égard n'étaient pas toujours respectés ; car Drupada pense nécessaire d'encourager son ambassadeur en attirant son attention sur le fait que, «comme il est un

On essaye parfois d'établir un rapport verbatim du message confié à l'ambassadeur ; mais quand la communication est longue, soit le texte ne réussit pas à reproduire les intentions du poète, soit une certaine latitude est laissée à l'interlocuteur. Nous trouvons par exemple, la reproduction presque exacte d'un long message, mais vers la fin, certaines différences se retrouvent dans notre texte. Le cas d'Ulūka semble montrer que l'ambassadeur craignait plus son retour que son aller, si la réponse qu'il apportait était susceptible d'exciter la colère de son souverain. Ceux auxquels il avait été envoyé lui donnèrent un message brutal à présenter à son roi, mais le traitèrent personnellement gentiment, et lui accordèrent formellement la permission de rester avec eux, s'il ne voulait pas retourner avec un tel message²⁸⁸. En règle générale, l'ambassadeur ne se contente pas de répéter comme le héraut, mais il peut exercer son jugement et son habileté en traitant avec l'ennemi. Je ne trouve aucun exemple d'utilisation d'un *dūta* comme ambassadeur permanent. Il semble fait pour aller et revenir immédiatement ; mais il était probablement souvent retenu comme agent de l'État, pouvant être envoyé à tout instant pour ce genre de mission. De son utilisation dans l'épopée, je me demande si cet office n'était pas aussi une création tardive, faite pour compléter d'autres offices nécessaires dans un grand État ; car sa description conviendrait aussi bien à un messenger occasionnel qu'à un officier déclaré, et les personnes employées sont dans l'épopée, comme nous l'avons montré ci-dessus, soit des parents, soit le prêtre de famille. Dans le cas de Vidura, nous trouvons un ambassadeur qui, choisi pour délivrer un message déplaisant pour lui, se présente comme un officier de son roi, «appointé malgré sa volonté» (*balān niyuktaḥ*) et délivre d'abord le message «tel qu'il lui a été dit» (bien qu'avec ses propres mots), mais ensuite reste silencieux jusqu'à ce qu'on le questionne et explique alors que pour sa part, il n'approuve pas le but dans lequel il a été envoyé²⁸⁹.

121

vieil homme et un prêtre», aussi bien qu'un envoyé officiel (*dūtakarmanī yuktaḥ*), il ne sera pas molesté par ceux qui doivent entendre son message ; l'accent est mis sur «vieil homme» et «prêtre» plutôt que sur «envoyé» (v. 6. 17). La règle de l'immunité est cependant impliquée en v. 88. 18 (*dūtaḥ ... apāpaḥ kathaṃ bandham arhati*), et souvent répétée.

²⁸⁸ Pour le rapport presque exact dont nous avons parlé, voir v. 161. En *ib.* 163. 5 sq. on trouve la réponse brutale et la permission à l'ambassadeur de rester.

²⁸⁹ ii. 58. 1 sq. : nous devons interpréter plutôt librement *yathoktavādī*, parlant comme on lui avait dit» comme s'appliquant au sens et non pas aux mots. Ainsi les ambassadeurs dans le *Rāmāyaṇa* utilisent la même expression, sans répéter littéralement ce qu'on leur avait dit de dire. Voir R. ii. 109. 44 : *yathoktavādī dūtas te kṛtaḥ paṇḍitaḥ* ; *ib.* vi. 16. 78 : *sa tad rāmavacaḥ sarvam*

J. Les relations sociales du roi

Les chapitres didactiques nous apprennent beaucoup de choses au sujet des «amis du roi», tant sur le plan social que sur le plan politique. Mais on ne peut y glaner beaucoup d'informations concernant la vie sociale privée réelle du roi, en dehors des périodes de guerre. Les quatre sortes d'alliés (obtenus par le partage, par l'amour, par les relations et par la subornation ; et en cinquième [!], par la vertu, xii. 80. 3, 6), se retrouvent dans le cercle privé. Les bons amis sont ceux que l'on a obtenus par les relations de sang, par l'amour et par la vertu. Ceux qui sont amicaux parce qu'on les a soudoyés ou achetés, sont douteux.

Le roi peut ne pas avoir d'amis privés en dehors des meilleures classes. «Les grands rois ne peuvent être amis des pauvres ou des misérables. Celui qui n'est pas instruit n'aime pas celui qui l'est ; celui qui conduit un chariot n'est pas ami de celui qui n'en possède pas ; l'amitié est le fruit de la similitude»²⁹⁰. De même, quand il est à la guerre, un roi ne doit pas combattre des personnes de bas rang²⁹¹. Il est préconisé (xii. 56. 48 sq.) qu'un roi ne doit pas plaisanter avec ses subordonnés, ou être trop familier avec eux. «Ses subordonnés, est-il dit, le haïssent en réalité, car ils sont envieux de celui qui les fait vivre. Ils n'aiment pas être dépendants ; ils trahissent ses secrets ; ils multiplient ses envies en décevant et en trompant ; et, si un roi est trop gracieux, il découvrira que ses sujets se partagent son royaume et corrompent ses femmes ; ils vont même jusqu'à bailler et à cracher en sa présence, et, sans vergogne, à dévoiler ses mots confidentiels ; et quand il est entré dans l'assemblée (*pariṣad*), ils se moqueront en disant «tu as mal fait» ; et quand il est en colère, ils riront ; et quand il est généreux, ils ne seront pas reconnaissants ; ils monteront sur des chevaux ou des éléphants sans tenir compte de sa présence ; s'il aime les plaisirs et les divertissements, ils le blâmeront ; et ils joueront avec lui, comme ils le feraient avec un oiseau attaché à une corde²⁹².

Mais il est peu dit sur les règles sociales. Le roi, bien que dirigeant la société et l'État, ne peut pas faire juste ce qui lui plaît ; «il peut faire ce qui lui plaît, s'il

anyūnādhikaṃ sāmātyaṃ śrāvayāmāsa, il lui dit tout ce que Rāma avait dit, sans addition ni déduction». Une bonne famille est aussi demandée par le R. (*kule mahati co 'pannaḥ*, R. v. 81. 47).

²⁹⁰ *sāmyād dhi sakhyam bhavati* (similes similibus), i. 131. 5, 11, 67: cf. *ib.* 131. 66, 71; 138. 69, *arājā kila na rājñaḥ sakhā bhavitum arhasi* ; cf. aussi *ib.* 166. 15 et 23, répétition.

²⁹¹ *vṛthākulasamācārair na yudhyante nṛpātmaḥ*, i. 136. 33 ; xii. 96. 7.

²⁹² Ainsi Bṛhaspati dit qu'un roi trop clément sera battu, comme la tête d'un éléphant est battue par son dresseur, xii. 56. 37-39, B.

n'offense pas l'opinion publique (le monde)». Les précédents doivent toujours être un facteur essentiel de ses agissements. Activement, il doit être «entreprenant» ; passivement, il doit «éviter les comportements non-aryens». Qu'il n'hésite pas à pécher pour obtenir une conquête ou pour le bien de son royaume – voilà, en bref, ce que doit être son code social privé en tant que souverain. Dans la première règle, on remarque le conservatisme aryen ; dans la dernière, l'influence du prêtre sophistiqué d'une période postérieure²⁹³.

Le côté le plus ordinaire de la vie du roi a été discuté plus haut, dans le chapitre sur les vices. On peut ajouter ici un ou deux mots sur ce sujet. Le roi ne doit pas s'associer avec des gens du peuple, mais en toute rigueur, cela concerne les hommes ; il est tout le temps entouré de femmes du peuple, telles que des danseuses, des chanteuses et des prostituées à moitié respectables, avec lesquelles il tient les conversations qui lui plaisent. Nous avons des preuves que l'intérieur du palais était rempli de femmes de cette sorte, et même la garde du roi était parfois constituée de femmes, dans les récits tardifs²⁹⁴. Bien que les castes le plus basses (le peuple, les esclaves) ne participent naturellement pas aux divertissements du roi quand ceux-ci sont de nature privée, elles forment un arrière-plan aux démonstrations sociales publiques. Aux grandes fêtes, couronnement, mariage etc., et même, comme nous l'avons vu, à des services religieux publics, le peuple ordinaire est présent, pour ainsi dire, à la périphérie de la bonne société. Il se masse tout autour et regarde ce qu'il se passe. Il est représenté aussi par ses chanteurs et ses musiciens, bien que ceux-ci soient probablement les seuls représentants de la classe populaire en contact réel avec leurs supérieurs. Leurs semblables, les artisans et les ouvriers, le petit peuple en général, regarde et admire.

Dans un seul cas, nous trouvons pour un moment sur le même plan social les castes supérieures et inférieures, et cet incident semble être plus un reflet d'une

²⁹³ xii. 56. 41 (voir M. xii. 105) ; 58. 1-20. l'assertion élaborée dans ce passage, qu'un homme d'entreprise (un roi actif) vaut mieux qu'un «homme de parole» (*vāgvīra*) est une offense ridicule pour le commentateur, qui suppose à juste titre que cette dernière épithète désigne un prêtre. Il interprète donc «l'homme d'entreprise» comme «celui qui possède une grande sagesse sacerdotale», et donc meilleur que «l'homme de parole», qui est un «prêtre sage ordinaire» (celui-ci est un paṇḍit ; celui-là possède une *mahāpāṇḍityam*) !

²⁹⁴ Dans Vikramorvaśī (acte iii.), des femmes respectables portant des lampes sont des servantes du roi ; dans le Vāyu P. ii. 26. 178-9, est mentionné un roi Śataratha, fis de Mūlaka, «toujours entouré de femmes, par peur de Rāma» ; (*nārīkavacaṃ*) *trāṇam icchan*, des femmes étaient sa plaque de poitrine. Śata-, Daśa- et Navaratha étaient des noms de rois. Le dernier est le père de Daśaratha, selon le Kūrma P., xxiv. p. 255 (*Bib. Ind.*, śloka non numérotés).

ancienne coutume qu'une coutume pratiquée à l'époque où elle est décrite. Je veux parler d'un jour marquant, très intéressant, qui se retrouve chaque année au «marquage du bétail». Ce que nous avons dans le récit est simplement un compte-rendu de ce pique-nique (car il s'agit de cela) comme explication d'un stratagème du roi. Cependant la description est remarquable et unique ; et il faut remarquer que, si le prince héritier utilisait cette fête comme une ruse, elle apparaît cependant avoir été une célébration réelle. Le prince voulait sortir de la ville avec un grand nombre de gens, sans que son père sache pourquoi il s'en allait. Pour expliquer le départ de la ville d'une grande troupe d'hommes, il imagina ce plan. Feignant de s'intéresser aux façons de procéder des vachers, il alla trouver le roi et lui dit qu'il désirait assister au «marquage du bétail», et que c'en était maintenant l'époque. La réponse du roi montre qu'il s'agissait d'une requête parfaitement naturelle. «Certainement, dit-il, il est bon d'assister au marquage du bétail ; vas-y, si tu le désires». Le prince, accompagné de ses ministres, sort de la ville avec la large escorte qu'il désirait emmener. Ils vont assister au comptage et au marquage du bétail. Chaque tête de bétail est marquée à l'âge de trois ans. Une grande gaîté règne au ranch. Tout le bétail est compté, et les têtes choisies, marquées. Les vachers dansent et chantent à la fin du travail. La petite cour regarde, et participe à la joie des travailleurs. Je mentionne cette scène parce que c'est une des rares idylles dans notre épopée, et qu'elle correspond à des relations cour-campagne plus primitives que celles l'on pense généralement que le roi puisse assumer dans l'épopée (iii. 240).

K. Le mariage royal

Après avoir ainsi examiné la vie idéale d'un monarque indien telle qu'elle apparaît dans les textes, et essayé de découvrir, pour autant que la légende historique nous le permette, le personnage réel de l'ancien roi, qui diffère de cet idéal, à la fois dans ses caractéristiques morales et dans ses fonctions publiques, il nous faut maintenant relater brièvement quelques uns des événements de la vie du roi d'une nature plus personnelle, bien que dans ceux-ci, nous voyions toujours le roi comme une part indissociable du royaume dans son ensemble.

Le mariage était en général autorisé à la caste des guerriers, soit selon un cérémonial admis, soit sans rite du tout. Le rite légal par lequel un mariage réel est célébré diffère selon les castes. Dans le cas d'un guerrier, la mariée tient dans ses mains un faisceau de flèches, et les deux font le tour de l'autel du feu, tandis que l'on chante un hymne de mariage. Au septième pas, ils deviennent mari et

femme²⁹⁵. La cérémonie qui précède consiste, dans le cas d'un roi, soit en une joute où la jeune fille choisit son seigneur en donnant sa main au roi qui s'est le mieux comporté sur la lice, ou qui a le mieux rempli des conditions fixées à l'avance (comme lorsqu'Arjuna, le héros principal de l'épopée, accomplit un exploit difficile au tir à l'arc, et ainsi gagne sa femme sur de nombreux autres compétiteurs); ou, comme dans certains récits légendaires, il n'y a pas de joute, mais la jeune fille royale qui doit être donnée en mariage est introduite dans une salle où les prétendants²⁹⁶ sont rassemblés, et, après avoir été conduite de l'un à l'autre et qu'on lui a présenté leurs nom et leurs vertus, elle doit faire son choix sur le champ. Ce dernier mode était le seul vrai «libre choix» (*svayaṃvara*) – un terme appliqué cependant également, avec une certaine approximation, à la décision par tournoi; bien que là la jeune fille n'ait, semble-t-il, qu'un seul privilège: celui d'exclure de la compétition quelqu'un qui ne lui convient pas. L'épopée mentionne plusieurs cas de *svayaṃvara*, mais ne décrit en détail qu'un seul de chaque sorte.

Une forme de mariage beaucoup plus simple, qui paraît avoir été largement utilisée par les nobles et les rois, consistait pour le noble à trouver la jeune fille et à s'enfuir avec elle. Ainsi Bhīṣma s'enfuya-t-il avec trois filles à la fois et mit au défi quiconque de les reprendre; ainsi Arjuna, quand il s'aperçut que son frère le roi avait monopolisé la vie de sa première femme (telle est la vraie interprétation des relations de Kṛṣṇā entre Arjuna et Yudhiṣṭhira), en emporta une autre, en accord avec les manières des nobles. En fait, cette méthode est spécialement approuvée comme une preuve de vaillance et comme une survivance de «la bonne vieille coutume des guerriers»; bien qu'une telle approbation soit généralement considérée comme un moyen de se disculper et de se défendre d'une action passée plutôt que comme une décision impartiale entre différents modes de mariage. Mais, si l'acte était toléré, l'aventurier revenait avec la fille, et la cérémonie de mariage était célébrée avec elle²⁹⁷. Dans ces cas, la caste épouse la caste. Avec les castes plus basses, le roi a les liens qu'il désire; et, bien qu'on lui conseille de ne pas succomber au plaisir sensuel, il n'y a aucune restriction à l'extension de son harem²⁹⁸.

295 Dans le rituel, les pas sont pro forma, le mariage est conclu par des rites, des strophes, des mouvements symboliques, etc.

296 Le *saciva* assiste aussi au mariage, en R. vi. 40. 18

297 Dans le cas d'Arjuna. Noter que le frère de la fille tolère cet acte, mais pas le peuple.

298 Mais les castes les plu basses sont formellement interdites. Certains grands sages, cependant, sont les fils de femmes esclaves. Pour une raison ou pour une autre, la loi est particulièrement sévère envers les Vṛṣālī (une femme de basse origine des classes mixtes). La toucher est une

Même avec des filles de haute caste – c'est-à-dire avec des filles de la caste des prêtres – le roi s'unit parfois sans formalités. Ce sont en général les filles innocentes de prêtres ascétiques qui vivent dans la forêt. Le fil conducteur habituel de ces histoires d'amour est que le roi, à la chasse, voit la hutte de l'ermite, y trouve sa fille qui tombe aussitôt amoureuse de lui, et lui d'elle, et la persuade facilement d'un mariage sans rite et sans délai. Les vieux prêtres également faisaient la même chose ; et ainsi, comme le dit la légende, donnaient naissance à la plupart des meilleures familles de la société indienne. De la masse des lois formelles et des légendes très informelles, nous pouvons tirer ceci. Le roi des premiers temps, quand la principale occupation du roi était l'élevage du bétail et le pillage de ses voisins, quand la croissance d'Indraprastha et les razzias de bétail rapportées dans l'épopée semblent avoir été ses moyens de subsistance primitifs, était accoutumé à prendre sa femme ou ses femmes, comme il prenait le bétail, à qui et où il le souhaitait. Comme démonstration de sa force, excitation supplémentaire à son propre plaisir, et de plus, comme moyen d'obtenir ce qu'il désirait sans formalités ennuyeuses (il n'y a pas ici de trace d'exogamie), il traversait en courant la frontière, ravageait une jolie principauté, l'annexait, ramenait le bétail chez lui et prenait pour femme celle qui lui plaisait. Quand la vie politique devint plus compliquée, et que la paix fut la condition réelle du pays, un roi qui avait une fille à marier donnait une grande fête, y invitait les rois voisins et les invitait à combattre, pour l'honneur d'avoir été assemblés dans la salle de réunion. Quand ils étaient tous réunis, arrivaient le roi et sa fille, qui n'avait eu aucune relation formelle avec ces hommes ; elle parcourait l'assemblée des yeux, et timidement elle choisissait un mari. Elle ratifiait son choix en embrassant le bord de son vêtement. Les réjouissances, les fêtes et le rite religieux suivaient. Tel est le beau récit de l'histoire de Nala.

Plus cérémonieux est le pseudo-libre-choix, où le «choix» de la fille est conforme aux stipulations de son protecteur, ou, au mieux, le choix, non pas d'un individu, mais des conditions auxquelles elle s'oblige elle-même à accepter quelqu'un parmi ceux qui sont présents. Dans un tournoi ou une joute, où la sélection reposait sur la force des prétendants, il n'y avait pas vraiment de choix²⁹⁹.

souillure pour le prêtre et est interdit à tous les deux-fois-nés. Le Vṛṣala est à tel point synonyme de *sūdra*, ou esclave, qu'il lui est substitué dans l'énumération des castes. Voir Vāyu P. ii. 16. 2 9: *brāhmaṇāḥ, kṣatriyāḥ, vaiśyāḥ, vṛṣalās cai 'va* (voir juste avant *vṛṣa*),

²⁹⁹ Voir le libre-choix dans le R. iii. 4. 30 : *ya idaṃ dhanur udyamya sajyam ekena pāṇinā, kariṣyati sa sītāyā bhuvī bhartā bhaviṣyati*, «Le mari de Sītā sera l'homme qui pourra bander cet arc

De plus, à cette époque, l'affaire était pratiquement réglée par arbitrage. Le mariage de la fille de Virāṭa et du fils d'Arjuna est un pur mariage de convenance. Virāṭa veut unir les deux nations. Il offre sa fille d'abord à Arjuna, qui refuse. Virāṭa est un peu désappointé, mais se dit que le fils d'Arjuna ferait aussi bien l'affaire, et offre de nouveau sa fille à Arjuna, pour son fils cette fois. Arjuna y consent, et les deux parents disent aux jeunes gens qu'ils doivent être mariés immédiatement ; et ainsi est fait. C'est à cette période, je pense, qu'appartient le choix à l'issue d'une joute (*svayaṃvara*). Il n'y a rien là de primitif. Au contraire, il est entièrement moderne. Le rapt de Subhadrā par Arjuna est la seule forme de «mariage primitif», à part quelques liens conjugaux accidentels comme ceux qui forment la base de ses «aventures»³⁰⁰.

En termes de préférence formelle, on déclare que le *svayaṃvara* est le mariage approprié pour les guerriers³⁰¹. Mais c'est seulement une règle générale, le rapt est également recommandé³⁰². On a vu un roi atteignant l'âge de trente-quatre ans sans être marié³⁰³. Habituellement l'âge est la moitié de cela ; Abhimanyu se marie à l'âge de seize ans ; et les Pāṇḍus ne devaient pas être beaucoup plus vieux quand ils ont épousé Kṛṣṇā. L'âge légal pour les femmes était entre trois et douze ans, mais ce point de vue moderne ne correspond pas aux anciens récits de mariage (voir plus loin, le chapitre sur les femmes).

Les femmes en second du roi n'étaient pas des épouses, mais des concubines. Un mariage tardif avec une femme de caste plus haute réduisait la première femme de caste inférieure à l'état de servante. Cela est probablement vrai seulement pour la période qui a créé une telle règle formelle. Les codes de loi demandent que dans tous les mariages le mari doive épouser en premier la femme de la plus haute caste. Après cela, il doit se marier «vers le bas». Ensuite, il peut épouser une femme de la caste du peuple.

d'une seule main». Pour cette cérémonie, on avait envoyé un messager remettre les invitations (*ib.* 3).

300 Ce ne sont que des aventures, bien que tardives. L'incident de Citragupta est une application particulière des lois du lévirat dans leur évolution finale ; le fils d'une fille est substitué au vrai fils du lévirat.

301 *svayaṃvaraḥ kṣatriyāṇāṃ vivāhaḥ*, i. 219. 21.

302 *prasahya haraṇaṃ ca 'pi kṣatriyāṇāṃ praśasyate*, *ib.* 22.

303 «Soixante et huit années et aussi vingt et huit, il n'a pas savouré le plaisir des femmes» : i. 100. 20.

Les mariages étaient célébrés par des réjouissances publiques au cours desquelles la musique jouait un rôle prédominant. Quant aux descriptions constantes de ces processions festives, on peut dire que quand on en a lu une, on les a toutes lues. Comme les démonstrations de joie qui célèbrent le retour d'un conquérant dans sa cité natale³⁰⁴.

Pour plus de détails sur le mariage, voir plus loin l'appendice général sur le statut de la femme. La polygamie était de règle avec le roi et la famille royale. La polyandrie est inconnue, sauf dans des légendes, et dans le cas des Pāṇḍus eux-mêmes qui épousèrent tous une même femme. «La loi de n'avoir qu'un seul consort³⁰⁵» est respectée dans le cas des femmes, mais il est évident que pas un homme de la caste des guerriers n'était le premier à l'observer. Tant qu'il s'agit de sentiment, un homme fidèle est loué pour sa fidélité ; mais, s'il se fatigue de sa femme, il en épouse une autre, cela va de soi. La loi demande une deuxième femme si la première ne lui donne pas de fils³⁰⁶.

³⁰⁴ Un charmant récit de cette sorte nous est donné en iv. 68. 24 sq. Le roi apprend la victoire de son fils et son retour immédiat. Il demande aux courtisans et aux chefs de l'armée de sortir à sa rencontre. Le héraut monte un éléphant et proclame la victoire à tous les carrefours (*śṛṅgātakeṣu*). La fille du roi enfile ses vêtements de fête (*śṛṅgāraveṣa bharaṇā*) ; et quand la ville a entendu cette proclamation, tout le peuple, pour accueillir le prince, sort les mains croisées en signe de bonheur (*sarvaṃ puraṃ svastikapāṇibhūtam*), accompagné du son des tambours, de la flûte et des conques (*vārija*), et ils portent tous leurs plus beaux habits (*veśaiḥ parārdhaiḥ*). Et avec eux, marchent les eulogistes, les chanteurs et les encomiastes qui jouent aussi du tambour et de la flûte (*sūta, māgadha, nāndivādya*) : et ils l'accueillent en se réjouissant. Voir plus loin (en xii. 37. 41 sq.) le récit d'une procession avançant vers Hastināpura. Les femmes allaient devant sur de hauts chars, le roi était loué par des applaudissements et de la musique aussi. La ville était ornée de guirlandes blanches, de fleurs et de drapeaux. La rue principale était décorée et de l'encens y était brûlé. Des fleurs, de l'encens et des cruches ornaient aussi le palais. En iv. 71. 33, le roi offre tout son royaume aux Pāṇḍus, juste avant la cérémonie du mariage (cf. sq.). Les *sūta, māgadha*, etc. sont des joueurs professionnels. Voir le chapitre sur la musique plus bas, et xiv. 642, loué par les *sūta*, les *māgadha* et les *bandin*. Ils sont généralement accompagnés de lutteurs, de boxeurs, de mimes, de *granthikas* et de ceux qui demandent «comment a-t-il dormi?» (*saukhyasāyikāḥ*). Voir aussi v. 36. 55 sq.

³⁰⁵ iii. 205. 5, *ekapatnyaḥ ... striyaḥ* ; R. v. 2. 1, *ekapatnīvrata*.

³⁰⁶ Āp. ii. 5. 11. 12 ; M. ix. 81.

L. Les funérailles royales³⁰⁷

Des deux anciennes manières de disposer du corps, la crémation, la forme peut-être la plus récente, a remplacé l'enterrement dans l'épopée. Le roi était brûlé au milieu de ses sujets affligés qui s'assemblaient pour assister à la cérémonie funéraire. Seuls les enfants de moins de deux ans étaient enterrés. Ces deux manières, terre et feu, étaient les seules admises. L'embaumement n'est pas décrit. La remarquable ruse des Pāṇḍus quand ils entrent déguisés à Upaplavya pourrait impliquer une monstrueuse imitation de l'exposition persane des corps aux oiseaux, si nous pouvions imaginer que le prétexte choisi ait réellement pu être préféré. Il apparaît dans un livre tardif que les Pāṇḍus cachent leurs armes dans un arbre, et se mettent d'accord pour dire, si quelqu'un essayait d'enquêter sur place, que c'est un endroit sacré et qu'on ne doit pas y toucher car, «selon une coutume familiale pratiquée par nos ancêtres, nous avons attaché dans cet arbre le corps de notre vieille mère récemment décédée à l'âge de cent quatre-vingts ans»³⁰⁸. La procession funéraire est réservée au roi seul, ou, s'il est tué au combat, au roi et à ses compagnons tués. Quand la maison royale s'avance pour se lamenter, son vieux père et les femmes de la cité marchent vers le champ de bataille, suivis par tous les artisans, les marchands, le peuple (paysans et éleveurs) et, en bref, de tous les ouvriers. Ensuite s'élèvent des chants de lamentations, chacun pleurant son disparu. Et ils chantent des chants de louange sur leurs héros abattus³⁰⁹. Ou encore, dans une autre scène, le roi meurt, et les quatre castes partent en procession et regardent le corps du roi brûler. Après ces funérailles, le peuple pleure douze jours, les prêtres et tous les autres se lamentant sur le roi mort, et s'asseyant sur le sol³¹⁰. Ensuite viennent les cérémonies pour le mort (*śrāddha*). Le corps du roi est couvert de fleurs par ses parents et amis. Le corps du roi et celui de son épouse sont portés

³⁰⁷ Voir Roth, *Todtenbestattung*, Z. D. M. G., viii. ; Müller, *Ueber Todtenbestattung*, etc., *ib.* ix. 1 sq., and *India*, p. 233 sq., sur les cérémonies funèbres ; Zimmer, *Altind. Leben*, p. 400 sq. ; Rajendralālamitra, *Indo-Aryans*, ii. 114 sq. ; Caland, *Über Totenverehrung bei einigen der indo-germanischen Völker* (1888).

³⁰⁸ iv. 5. 32-33. Je ne trouve pas ailleurs la moindre trace d'un tel mode de funérailles, bien que ce soit une assertion extraordinairement difficile à inventer si les auteurs et les historiens la trouvaient particulière. Ce livre est tardif, mais tardif au point d'être infecté par la coutume des Perses ? Mais il est vrai que «coutume familiale» peut couvrir n'importe quelle singularité en Inde.

³⁰⁹ xi. 10. 16. Les morts sont empilés selon leur rang sur le bûcher et brûlés. Voir *ib.* 26. 30: *citāḥ kṛtvā prayatnena yathāmukhyān narādhipān, dāhayāmāsur avyagrāḥ śāstradṛṣṭena karmanā*. Voir R. ii. 83. 30. Arrien raconte que les indiens n'avaient pas de tombes, mais chantaient des chants (τιθενται τοισιν αποθανουσι ... και τας ωδας αι αυτωσιν επαδονται, c. 10).

³¹⁰ i. 127. 20, 32 : voir xv. 39. 16.

sur les épaules de leurs amis³¹¹. Tous les insignes royaux (*śāmara*, *vajana*, et le parasol) sont portés en même temps³¹². De la musique accompagne la procession. Les membres de la cour et les officiers royaux avec les prêtres sacrificiels, vêtus de blanc, conduisent le cortège ; et du miel et du beurre sont portés dans un vase sacré. Toutes les castes suivent en se lamentant. Des dons sont épanchés pour le peuple par les courtisans et les membres de la famille royale ; ils répètent sans cesse ce refrain de deuil : « Hélas, où s'en est allé notre roi³¹³ ? » Des gens du peuple et des esclaves prennent part à la procession. Les femmes des guerriers se joignent à la foule. Ils arrivent enfin au Gange, et le corps du roi est baigné dans la sainte rivière. On le rhabille ensuite de neuf, avec des robes blanches faites dans le pays et on l'oint de pâte de santal. Les corps sont ensuite incinérés avec de la pâte de santal, et le peuple montre son chagrin en dormant à même le sol³¹⁴. La cérémonie en l'honneur du défunt est appelée *aurdhvadehika*, et doit toujours être accompagnée de dons au peuple et aux prêtres³¹⁵.

311 i. 127. 9 : c'est à dire sur une litière car je suppose que c'est le sens de *yānena nṛyuktena bahumūlyena mahatā* (une large litière, coûteuse, portée par des hommes) ; comme ailleurs, *yāna* peut se rapporter à tout ce qui charrie, mais est différent du palanquin ordinaire (xv. 22. 19 sq.), à moins que nous n'ayons pas réellement ici un chariot tiré par des hommes (xvi. 7. 19),

312 Les hymnes de funérailles du *Rg Veda* (x. 18) laissent supposer une époque où chaque homme portait un arc qu'il brisait sur le bûcher funéraire. Les règles brahmaniques font une distinction suivant les castes, et gardent l'arc pour le guerrier, tandis qu'un aiguillon (arme) était placé dans les mains du peuple. Voir Weber, *Ind. Stud.*, x. 25.

313 Pour répondre très littéralement à cette question, nous devons nous référer d'abord à xvi. 7. 23, où, pour l'enterrement d'un roi, nous voyons que l'endroit choisi pour son corps était l'endroit qui lui était cher quand il vivait ; quand à la destination de son âme, voir la liste des endroits où vont les héros morts en xv. 33. 13 sq.

314 La crémation des corps est ici représentée comme si elle avait déjà eu lieu ! Le roi est mort dans la forêt, et son épouse est montée sur le bûcher funéraire et a été brûlée avec lui (i. 125. 31). Après cela, les corps sont ramenés à Hastināpura, et prend place la cérémonie décrite plus haut – qui, d'après la description du corps du roi oint et habillé de nouveau, montre clairement qu'il n'y pas eu de crémation antérieure, et que la reine est simplement montrée en annexe ; une fois quand ils portent le roi « avec la reine », et de nouveau, à la fin, quand ils placent la reine sur son bûcher. Évidemment, les deux récits se sont confondus. Après que le roi a été brûlé avec Mādri sur le bûcher, il ne doit pas être resté suffisamment de corps, ou en tout cas pas assez, pour le rhabiller et l'enduire de pâte de santal.

315 xii. 42. 7. De tels dons purifient l'âme du péché. On en donne une liste dans les livres tardifs. Les bénéficiaires de ces dons sont les prêtres. Voir xiii. 136. 10, etc. Ici, « des chaussures et des parasols » sont ajoutés après d'autres dons, bien que ceux-ci soient généralement de grande valeur, bétail, or, bijoux, terres, réservoirs, etc. Voir aussi xiv. 14. 15, où des dons importants sont offerts. En xiv. 14. 4 sq. la cérémonie dure dix jours durant lesquels le roi fait des présents aux

La question de la crémation des veuves, à laquelle nous avons fait allusion plus haut, se résout d'elle-même ainsi dans l'épopée. Mādrī se brûle elle-même avec son royal mari. Quatre veuves sont brûlées avec Kṛṣṇa. Rien de tel aux funérailles de Śaṃtanu. Ailleurs, dans les parties didactiques, cette coutume est imposée (voir plus loin l'appendice sur les femmes). Lassen dit que l'on ne trouve pas dans le *Rāmāyaṇa* de crémation de veuves, mais cela n'est pas tout à fait exact. De plus, la mention dans le *Rāmāyaṇa* d'une «femme parée et désirant mourir pour obtenir le bonheur final» et la propre remarque de l'héroïne qu'elle n'est pas *satī* (le terme technique pour désigner une femme qui désire subir le *satī*), montre que cette coutume était connue, bien qu'elle n'ait pas été suivie par les personnages principaux³¹⁶.

131

prêtres ; la cérémonie étant des funérailles générales pour les rois et les guerriers tombés avec lui au combat. Le roi survivant, au bénéfice duquel la guerre a été menée, devient par cela «libre de dettes». Il donne même des villages (voir aussi xv. 11. 10 ; 13. 11 ; xiv. 62. 2 sq., où des milliers de prêtres sont fêtés, auxquels on offre des vêtements, de l'or et des vaches).

³¹⁶ À la fois le fait que les veuves des guerriers étaient prises en charge par le roi (voir ci-dessus), et le fait que le *Rāmāyaṇa* dise qu'une «femme est quand même appelée (avec mépris) “veuve”, bien qu'elle soit riche» (R. iv. 22. 17), montre qu'en général les veuves des guerriers, tant dans le *MahāBhārata* que dans le *Rāmāyaṇa*, ne sont pas considérées comme devant mourir avec leurs maris. D'autre part, la connaissance de cette coutume de ne pas permettre aux femmes de vivre quand elles sont privées de leurs maris me semble sous-entendue dans les citations ci-dessous. Dans le premier cas, une femme séparée de son mari s'exclame : «honte à moi, mauvaise femme non-aryenne que je suis, puisque je vis même pour un moment séparée de lui, et (en faisant ainsi), je vis une vie mauvaise» (R. v. 26. 24-25). Voir les mêmes mots dans la citation suivante de l'épopée, mots qui font sans aucun doute référence à la crémation des veuves : *patihīnā tu kā nārī satī jīvitum utsahet, evaṃ vilapya ... pativratā sampradīptam praviveśa hutāśanam* (xii. 148. 9). Dans les deux cas, pouvons-nous noter, nous avons la même présentation de la *satī*, ou «bonne épouse» (*sutee* en anglo-indien). Au début, cette coutume touchait probablement seulement l'épouse principale du roi, et elle fut étendue ensuite aux femmes des guerriers non royaux. Cela semble être une coutume du sud. À Bali, selon Friederich, la crémation des veuves est presque entièrement confinée aux familles princières, et là, la *satī* se distingue de la *bela*, cette dernière étant un feu séparé pour l'épouse, sans le suint qui était utilisé pour la *satī*, J. R. A. S., N. S., ix. La deuxième citation donnée plus haut contient une référence au même sujet, et dit : «ensuite il virent à leur étonnement la ville de Laṅkā, ornée comme une femme qui souhaite mourir et obtenir le bonheur final» (*dadṛśus te tadā laṅkāṃ vihasanto hy alaṃkṛtām, paścimāṃ śrīyam āpannāṃ narīṃ iva mumūrṣatīm*) R. vi. 15. 27. (Peut-être *paścimāṃ kriyām* est-il sous-entendu comme en R. vi. 96. 10, signifiant «la cérémonie funéraire»). Voir Mbh. xvi. 5. 4: *dadārśa dvārakāṃ vīro mṛtandāthām iva strīyam*. Le bonheur final, c'est ce qui revient à une femme quand elle meurt avec son mari. Un ouvrage tardif comme le Pār G. S., permet le remariage et, en même temps loue la *satī*, car elle sauve son mari de l'enfer et séjourne au ciel

Les funérailles royales dans le *Rāmāyaṇa*, à part quelques détails, sont les mêmes que dans le *Mahābhārata*. Au coucher du soleil, tout le peuple s'assemble ; les parfums, les huiles etc., sont utilisés comme décrit plus haut. Le corps du roi est posé sur un palanquin (*śībikā*) et il est transporté en procession, orné et habillé, tandis que marchent en tête les chanteurs, chantant les eulogies habituelles. Après un deuil de huit jours, au douzième ou treizième jour, on célèbre la *śraddhā*, ou cérémonie funéraire³¹⁷. Le code légal, mais pas l'épopée, nous déclare qu'à la mort du roi, tous les intérêts d'emprunts sont supprimés, et l'étude du *Veda* est suspendue. Les deux reprennent leur cours à la consécration du nouveau roi³¹⁸.

M. La cité impériale

Il n'y a aucune partie de la littérature indienne, si ancienne soit-elle, qui ne mentionne de cités ceintes de murailles³¹⁹. Il n'y a d'autre part pas de ruines indiennes suffisamment antiques pour prouver que des cités ceintes de murailles de pierre étaient connues avant Alexandre ; chacun de ces faits donne naissance à des théories contradictoires. Les chercheurs ont été enclins à donner du poids à l'une ou à l'autre théorie, et à discréditer la force de l'autre. Les archéologues s'opposent aux étudiants en littérature. Les chercheurs locaux ont naturellement préféré voir les allusions védiques à des cités entourées de muraille l'emporter sur l'évidence négative du manque de ruines. Ils donnent de l'importance aux fréquentes mentions de murailles, de remparts, de portes, etc., dans le *MahāBhārata* et dans le *Rāmāyaṇa*³²⁰. En considérant attentivement ces deux hypothèses³²¹, il me semble

autant d'années qu'elle a de cheveux sur le corps (trois *crores* et demi) iv. 28, 30-31. . Voir aussi R. vi. 68. 33 sq.

317 R. ii. 83. 1 sq., 26 : 86. 1 sq. ; ii. 68. 47-56 (trois jours de deuil).

318 Vās. ii. 49 ; G. xvi. 32. Mais voir la note de Bühler sur Vasiṣṭha.

319 Voir les châteaux des Dasyus, etc. faits de fer et très nombreux, dont Muir, *Sanskrit Texts*, ii. pp. 378 sq. donne une liste tirée du *Rg Veda* .

320 Dans les dernières citations un point, je pense, n'a pas été relevé : ce sont les épithètes constantes appliquées aux cités dans le *Rāmāyaṇa*. À proprement parler, nous n'avons pas de descriptions : nous avons un jeu de phrases constamment répétées avec de légères variantes. Voir *saprākārā satorāṇā* en R. vi. i. 34, 40 ; 2. 14 ; 16. 57 ; 25. 33 ; *sāṭṭaprākāratorāṇā*, *ib.* v. 35. 35 ; 51. 24 ; 56. 142 (*sāṭṭatorāṇā*). On trouve une légère variation en *ib.* vi. 14. 19 sq. (le *prākāra* est en fer, *ib.* v. 72. 11). Ces murailles tremblent avec un bruit (*saprākārāṭṭālakā*, *satorāṇā*, vi. 16. 53-54 ; aussi *prākāras torāṇāni ca*, vi. 46. 136 ; remarquer *saprākārā satorāṇā* en 16. 53, en 57, et voir 22, le tout dans le même chapitre), et tremblent sous le choc des poings (*prākāra et torāṇa*, *ib.* 17. 8). Ces phases se trouvent de différentes manières dans le *Mahābhārata*, comme dans iii. 284. 2 (décrivant *Laṅkā*), *ḍṛḍhaprākāhātorāṇā* ; viii. 33. 1 9, *grhāṭṭālakasamyuktaṃ bahuprākāratorāṇam* (décrivant la

que se présente une possibilité moyenne et honnête. Depuis la littérature védique, nous pouvons présumer que la période représentée connaissait des cités ceintes de murs. Mais il n'est absolument pas nécessaire d'assumer que ces murs étaient faits d'un matériel plus permanent que la terre durcie, protégée peut-être par des fossés et des palissades ; tel est le *vapra*, un mur de terre jetée pour les fortifications dont on parle souvent, même dans l'épopée, parmi des descriptions pompeuses de murailles de fer et d'autres nouveautés hautement improbables. Telle aussi est la *caya*, qui est trouvée dans le *MahāBhārata* comme une défense de ville, une simple levée de terre. Ces deux types de muraille sont souvent réunis dans une seule description³²².

133

citée dans le ciel) ; xv. 5. 16, *puraṃ ca te suguptaṃ syād dṛdhaprākāratorāṇam, aṭṭāṭṭālakasambādhaṃ śatpadaṃ sarvatodiśam*; xvi. 6. 23-24, *imāṃ nagarīm ... prākārāṭṭālakopetām samudraḥ plāvayīṣyati*, etc. Cela est toujours le cas dans des passages qui autrement seraient considérés comme tardifs, comme ici, dans la légende de Rāma ; dans un récit légendaire tissé entre les batailles ; dans les recommandations didactiques d'un des derniers livres ; dans la prophétie de l'inondation de Dvārakā, une addition encore plus tardive ; même le commentateur comprend que la défense intérieure était en bois épineux (*upaśālya*, iii. 15. 6). Il semble donc que nous puissions affirmer que des cités ceintes de murailles étaient connues dès les premiers temps ; les puissantes murailles de pierre et les tours crénelées, cependant, appartiennent à la période tardive du *MahāBhārata* et du *Rāmāyaṇa* et sont attribuées aux villes de manière à nous laisser supposer que le poète, même alors, ne décrivait pas ce qui existait en fait, mais avait établi une méthode poétiquement correcte de description, et l'avait conservée comme modèle. Ainsi Ag. P. 238. 28 décrit une ville comme étant *uccaprākāratorāṇam*. Voir aussi Vāyu P. i. 38. 13 ; 39. 36, 51 : 40. 6, 10, 14, 16. Dans tous les cas, nous trouvons contamment la même épithète.

321 Et, pour le compte des grecs, Arrien (c 10) dit que les cités côtières étaient en bois, celles de l'intérieur en briques. Il décrit aussi la taille des douves, etc.

322 Voir R. v. 9. 15 : *vapraiḥ śvetacayākāraiḥ*, par des murs de terre et des tas de pierre blanche ; et Mbh. iii. 160. 39 : *prākāreṇa ... śailād abhyucchrayavatā cayāṭṭālakacobhinā*. Le commentateur le plus tardif explique *caya* comme fondations du mur proprement dit ; *aṭṭāṭṭāka* est l'enduit en haut du mur (cf. *nirvyūha*) ; une application nécessaire, car le mur ici est haut comme une montagne, et doré. J'imagine qu'on a d'abord utilisé de tels tas (*caya*) et des levées de terre meuble (*vapra*). Ensuite s'y ajoutèrent les défenses des palissades et des tours de guet. Longtemps après, apparut une maçonnerie solide. En fait, toutes les descriptions de murailles en maçonnerie solide sont tardives. Ni Indraprastha, ni Hastināpura ne devaient avoir de murailles en pierre dans les premières versions. Il est évident aussi qu'en Mbh. i. 185. 6, quand les Pāṇḍus vont trouver les Pāñcālas et «voient la ville et ses quartiers généraux (*skandhāvāra*) et vivent dans la maison d'un potier» en dehors de la ville, on ne pense qu'à une petite ville ouverte sans murailles, placée comme un camp autour d'un fort (*pura*) et des quartiers généraux ; bien qu'aussitôt la lice soit décrite de façon élaborée comme bâtie avec des murailles.

Mais que les descriptions de fortifications complètes doivent être regardées comme étrangères à la première version du poème, c'est exactement ce que nous devons nous attendre à trouver, en accord avec une raisonnable théorie de son origine. Les descriptions de cités appartiennent aux dernières amplifications du récit originel.

En étant alors pleinement conscient que la cité décrite appartient, non pas à la période royale, mais à la période impériale du poème³²³ – c'est-à-dire à cette période où les actions des héros étaient finalement magnifiées autant que possible par les derniers correcteurs – nous pouvons alors examiner le plan général d'une cité indienne, tel qu'il ne se présente peut-être pas avant le cinquième siècle après l'ère chrétienne. Elle a de hautes murailles, peut-être concentriques, sur lesquelles se trouvent des tours de guet. Des entrées massives avec de fortes portes³²⁴, protégées surtout par de larges douves que l'on franchit par un pont et qui sont remplies de crocodiles et défendues par des palissades, protégeaient la muraille. Le magasin était construit près du rempart. La ville était divisée en plusieurs carrés³²⁵. Les rues sont éclairées par des torches, et arrosées³²⁶. Les commerçants et la cour du roi firent de cette ville leur résidence. Les paysans vivaient à la campagne, chaque district gardé, sinon par une ville faite sur le modèle de la grande cité, au moins par un fort. En dehors de ces forts, poussaient les villes. Autour de la ville, comme autour du village, le «terrain commun» (plus tard converti en jardins publics, comme nous le voyons dans le *Mūdrārākṣasa*) s'étendait sur une certaine distance. Dans la ville, il y avait de grands palais pour le roi, les princes, les chefs des prêtres et les officiers militaires. À côté de ceux-ci, et des humbles habitations (les maisons les plus grandes étaient divisées en plusieurs cours), on trouvait diverses salles d'assemblées, des salles de danse, des tavernes, des salles de jeu, des cours de justice et les échoppes des petits commerçants, avec les boutiques des orfèvres et les ateliers des autres artisans. L'arsenal semble être proche du palais du

³²³ Nous trouvons plus tard des règles pour construire *prāsāda*, *nagaravāstu*, etc., en Ag. P. 104, 105 ; et des estimations soigneuses et des règles pour les maisons en Br. Saṃhitā, 53, non comparables avec celles de l'épopée. . Voir d'autres références plus loin.

³²⁴ En xv. 16. 3 : «Le roi quitta Hastināpura par une haute porte» (*sa vardhamānadvāreṇa nirayau gajasāhvayāt*) ; et, comme toujours, les gens montèrent sur les toits pour voir la procession.

³²⁵ Le Mbh. en recommande six, mais je n'en ai trouvé que quatre mentionnés dans le *Rāmāyaṇa*, ii. 48. 19. Voir *puram ṣaṭpadaṃ sarvatodiśam*, Mbh. xv. 5. 16. N. pense que cela implique sept murailles. Mais cela n'est pas nécessaire.

³²⁶ R. vi. 112. 42 : *siktarathyāntarapaṇā*. Comme l'arrosage des rues est plutôt unique, cela est utilisé comme référence : Indraprastha est décrite comme *sammṛṣṭasiktapanthā*, Mbh. i. 221. 36.

roi. Des parcs de loisir abondent. Le palais royal (voir plus haut) semble toujours avoir eu sa salle de danse particulière³²⁷. Les portes de la cité étaient entre quatre et onze ; elles étaient gardées par des équipes d'hommes et des uniques gardiens³²⁸. Des portiers gardent les cours du palais, aussi bien que les portes de la cité³²⁹.

Dans la cour intérieure bien cachée, la vie retirée du roi, comme on la montre, dans son luxe tardif, lui permettait de passer son temps sur des couches moelleuses, bercé par de la musique (v. 36. 55). Le fait que, avec toutes ses extravagances, la cité ne semble pas être celle du temps de Varāhamihira est intéressant. Là où tout, dans ces descriptions, est expliqué minutieusement dans les moindres détails, nous ne trouvons pas les terrasses *vīthikā* et *alinda*, si soigneusement décrites par la *Bṛhat Saṃhitā*, et quant à la déclaration précise de maisons à plusieurs étages dans cette dernière, nous ne trouvons dans l'épopée qu'une vague allusion à des escaliers ou à des échelles (*sopāna* : i. 185. 20) ; tout comme nous regrettons la cérémonie *nīrājanā*, et, dans la vie des personnages, toute allusion à des divertissements dramatiques autres que la danse et le mime (comme dans ii. 33. 49, *paśyanto naṭanartakān*)³³⁰.

La cité impériale est représentée comme pourvue de tout ce qui est nécessaire pour subir un siège, depuis les éléphants et les chevaux jusqu'aux docteurs pour les blessés ; aussi bien que de toute sorte de nourriture, de grains, etc. ; et de matériaux combustibles tels que résine, poix, etc. à fournir au soldats pour les

³²⁷ *nartanāgāra*, iv. 22. 25 sq.

³²⁸ Katha Up., v. 1, parle d'une ville avec onze portes comme d'une possibilité («le corps est comme une ville à onze portes»). Neuf portes sont données à une ville en Varāha P. 52. 5 : *navadvāram ... ekastambhaṃ catuspatham*. Lañkā a quatre portes munies d'un pont (huit en tout et huit murailles : voir R. vi. 93. 7, et note ci-dessous). Quatre portes sont impliquées au sixième acte du *Mṛcchakaṭikā*, quand on dit aux hommes d'aller aux portes dans les quatre quartiers. Dans le *Mṛcch.* (acte v.), la plaisanterie sur la garde de la ville étant une *senā*, implique une grande force résidant dans la ville et étant la garde réelle, au lieu de ses protecteurs en titre, les équipes de la police militaire.

³²⁹ Ces cours ont des pavements en mosaïque d'or en R. vi. 37. 27, 58 ; voir Mbh. i. 185. 20 ; ii. 33 et 34 (*kuṭṭīma*, de gemmes).

³³⁰ Bien qu'une sorte de drame soit connu dans les dernières listes de la littérature. Cela fixera le terminus *ad quem*, incluant la pseudo épopée en entier, mais pas nécessairement les livres suivants, ou même des protestations religieuses sporadiques antérieures dont l'insertion plus tard peut avoir eu lieu n'importe quand, sans affecter énormément le poème.

La *Harivaṃśa* montre de bien des manières qu'il est postérieur à l'épopée (comme par ex. *nīrājanā*) ; et cela était connu au septième siècle.

besoins du combat. Les entrées ont deux portes avec des barres de fermeture et des trous sont percés dans les murs pour les recevoir. Elles sont défendues par de lourdes machines placés au dessus des entrées, probablement pour lancer de larges traits sur l'ennemi ou jeter sur lui de gros rochers, quand il traversait les douves. On recommande au roi de supprimer les tavernes, les prostituées, les colporteurs, les sodomites et les joueurs ; ce qui paraît rarement avoir été fait. Au contraire, on lui recommande d'avoir des stocks de liqueurs, et des danseurs et des acteurs pour se divertir³³¹.

³³¹ À côté de xii. 86. 4 sq., et 69. 14 sq., voir pour des descriptions de cités (bien que toutes se ressemblent étroitement, si ce n'est pour la longueur de ces descriptions) les récits courts mais complets en iii. 15 (Dvārakā) ; i. 207. 30 sq. (Indraprastha) ; iii. 173. 3 (cité flottante) ; 207. 7 (Mithilā) ; 283. 3 et 284. 4-30 (Lañkā de Rāvaṇa) ; viii. 33. 19 (cité céleste) ; xv. 5. 16 (cité idéale). Dans le *Rāmāyaṇa*, nous trouvons pratiquement les mêmes descriptions que celles de la dernière partie de l'épopée. Les fortes entrées, les machines, etc., avec des lampes allumées et d'autre particularités modernes, en R. i. 5. 8 ; ii. 5. 11 sq. Lañkā a quatre entrées avec quatre ponts de fer traversant les douves, chaque entrée disposant de deux portes. Les tavernes (*āpānaśāla*), les magasins de fleurs (*puṣpaḡrāṇi*), abondent (R. v. 72. 8, 13 ; 15. 8 ; ii. 103. 12 sq.). Les larges rues (*pratolī*), les hôtels particuliers et les palais (*harmyaprāsāda*) sont généralement décrits comme abondamment décorés de drapeaux, et protégés par des machines (ii. 87. 22 ; 94. 19). Les murailles sont munies de créneaux (*prākāraṇaḍabhī*, vi. 14. 22) sur lesquels se tiennent les défenseurs. Des équipes (*gulmāḥ*) sont placées en haut de la cité (vi. 31. 3 ; tout R.). Le mot de passe (littéralement «seau») donné à la porte de la cité est mentionné en Mbh. iii. 15. 9 ; «aucun habitant ne rentre ou ne sort de la cité sans le seau» (*amudraḥ*) ; et en i. 42. 15, nous avons un *dvāḥstha*, ou portier (*dauvārika* dans le drame), à chaque *kakṣyā* (cour). On mentionne plusieurs de ces cours dans un seul palais, jusqu'à sept dans le *Rāmāyaṇa*, où elles sont gardées par des hommes jeunes avec des couteau et des arcs (R. iii. 131. 1). L'*antaḥpuram* est situé derrière la troisième cour et il contient un terrain de jeu (*ākriḍam*) avec des fleurs et des fontaines, où les femmes se divertissent (*pramadāvanam*), xii. 325. 29 sq. Celui qui veut entrer doit être annoncé (*niveditaḥ*). Voir à ce propos iii. 133. 13, où un nouveau-venu dit au portier : «Je veux voir Bandin, dans la salle de l'assemblée (*rājasamśadī*) ; porte immédiatement mon nom au roi, portier !» (*nivedayasva māṃ dvāḥstha rājñe*). Voir R. ii. 3. 5, *dvāsthena 'vedita*, et R. vi. 8. 37 ; etc. Le gardien de la porte, R. ii. 73. 26. Le pays autour de la ville est plein de fermiers et d'artisans, c'est-à-dire qu'en temps de paix, ils vivent en dehors aussi bien qu'à l'intérieur des grandes villes (i. 109. 4). Pour attaquer les murailles, on utilisait des éléphants, d'où le mot *purabhettarāḥ*, ou «briseurs de ville», ii. 61. 17. Les grecs disent de même. Voir Elien, xvii. 29 (de fortes murailles, peut-être l'évidence d'un manque de pierre). Les «quatre sortes de médecins requis» sont pour les cas d'empoisonnement, de blessures de flèches, de sorcellerie et pour les cas généraux (xii. 69. 59-60). En ii. 34 et 51. 3. sq., est décrite la richesse d'un palais : couvertures, fourrures, habits de laine, peau de chat, peau de rat, fil d'or, manteaux, aussi bien que gemmes et joaillerie de toute sorte. Des arbres de toute sorte sont gardés en ville, spécialement l'arbre à lait comestible (xii. 89. 1). Il est intéressant de noter qu'en plus des espions réguliers, le roi a des équipes non militaires, en fait des prêtres, stationnés dans des villes périphériques comme refuge au cas où il devrait quitter la capitale (xii. 86. 29 ; 140. 40). Pour des

Je crois que la taille relative des bâtiments et la largeur des routes, ne sont pas établies suivant des règles précises, comme dans la littérature puranique et la *Br̥hat Saṃhitā*. L'absence de telles règles là où tout est si soigneusement défini comme dans le Śānti pourrait peser dans la détermination de l'âge de ce dernier³³². Il n'est pas inutile de noter, en relation avec ces villes presque modernes, l'affirmation plus ancienne concernant les «forts», ou défenses propres du roi, incongruement insérée dans des portions récentes de l'épopée. Elles sont de six sortes : à savoir une défense consistant en désert, en eau, en terre, en bois, en colline, ou en hommes³³³. Une référence au statut de Manu montre que ces six défenses sont comprises comme étant les meilleurs endroits où placer une capitale. «Il doit vivre dans une ville fortifiée par un désert, par de la terre (muraille), par de l'eau, par des

vices à expier, voir xii. 88. 14-16. Dans le cas d'un siège (par peur du feu), les maisons au toit de chaume doivent être plâtrées de boue. La liste des armes en xii. 69 est très simple, mais nous notons, ce que l'on a souvent dénié (M. vii. 90), que les flèches empoisonnées (*digdha*) sont recommandées ; juste comme nous avons vu (voir plus haut) que le roi doit être familier avec «l'usage du poison». En ce qui concerne les béliers et les catapultes, généralement comprises sous le terme de *yantra*, voir plus spécifiquement ci-dessous ; notez cependant dans le *Rāmāyaṇa*, que ces machines ne sont pas des béliers, et probablement pas des catapultes, mais sont des engins primitifs et peu commodes placés au dessus des entrées des cités et dans d'autres parties de la ville (qui doit en être remplie), dans le but de lancer des flèches de grande taille et des pierres. Ils sont forts et solides, mais apparaissent être de peu d'utilité, car, bien que soigneusement ajustés au début du conflit, ils ne font pas suffisamment de dégâts pour être mentionnés en relation avec les dommages infligés : au dessus des entrées, R. v. 78. 8 ; la ville en est remplie (*yantrādhyām ūrdhvaprākātorāṇām*), R. vi. 16. 22 ; pour jeter des rochers (*yantrokṣiptopalā iva*), R. v. 64. 24 ; forts et solides, R. v. 73. 1-12 ; soigneusement ajustés, R. ii. 109. 52. Qu'ils lancent des flèches ou de lourds traits est clair car, comme les arcs, ils sont munis de cordes, *sajjayantra*, R. vi. 14. 20, pour traduire littéralement ; voir les «arcs puissants» (*yantraih̥ ... dṛḍhadhanvibhiḥ*), R. v. 72. 13. (Voir R. v. 9. 19, *sāyudha*). Il n'y a rien qui indique qu'ils pourraient avoir été mus par de la poudre explosive. J'ai fait exprès de prendre toutes les citations seulement dans le *Rāmāyaṇa*, car c'est l'ouvrage le plus récent. Même l'époque des Purāṇas connaît les *yantras* comme des armes lançant des projectiles, la meilleure étant l'arc. Voir la louange : *yantrāṇām dhanur eva ca* en Vāyu P. i. 30. 234.

³³² La règle puranique est trouvée plus tard en V. P. i. 6, Vāyu P. i. 8. 96 sq. (distance des *kheta*, etc.). La cité puranique peut être illustrée par Varāha P. xi. 32 sq., une cité bâtie par un prêtre, très semblable à celles de l'épopée tardive. De grand intérêt historique sont les «étages» des maisons décrits dans le *Pañcadaṇḍachatraprabandha* (*ekadvibhūmī atikramya*, etc., ch. 3, comparés aux cours à huit niveaux décrites dans la maison du courtisan dans le *Mṛcchakaṭikā* (note de Weber, i53 a) : bien que je doute que cette description (*dvitīyabhūmyām jagāma*) garantisse que nous puissions affirmer qu'il s'agit d'une maison à sept étages, avec la salle de bains au sixième. Peut-être les *bhūmis* sont-ils à flanc de colline.

³³³ xii. 56. 85 ; dans la littérature légale, M. vii. 70-71 ; Ap. ii. 10. 25. 2-3.

arbres, par des hommes ou par une colline. ; mais, mieux que tout, qu'il habite un fort sur une colline (une ville placée sur une colline)». Ceci impliquerait que les murailles en pierre n'étaient pas connues. C'est le commentateur qui ajoute aux murailles «en terre» les mots «en pierre ou en brique».

N. Note sur le changement de caste

Dans le dernier acte du *Vikramorvacī* et dans le premier de *l'Uttara Rāmacarita*, nous trouvons un roi se préparant à désertir son trône et à devenir un ermite, laissant le prince héritier gouverner. C'est une imitation légitime des anciennes histoires. Mais dans l'épopée, le droit d'agir ainsi n'est pas concédé sans lutttes. Le désir du roi Yudhiṣṭhira, mentionné deux fois dans notre épopée, de laisser sa vie royale et de devenir un ermite comme les anciens sages, conduit à une discussion intéressante, d'autant plus que son père avait fait de même. Ici, la justesse de cet acte est mise en question, et les arguments avancés des deux côtés valent la peine d'être cités. Ils montrent que Pāṇḍu, soit n'avait pas abandonné son trône, comme on le pense généralement, soit l'avait fait pour des raisons autres que simplement religieuses ; peut-être parce qu'il était fou de la chasse, ou peut-être parce qu'il était lépreux, bien que cette dernière supposition soit par bien des point improbable. L'intention de quitter le trône est spécialement désagréable pour les prêtres, car un roi suffisamment pieux pour renoncer à son royaume est justement celui qu'ils préféreraient avoir sur le trône. Ils admettent qu'autrefois certains cas de rois agissant ainsi sont avérés : comme par exemple ceux de Viśvāmitra et d'autres, qui, étant rois, sont devenus prêtres³³⁴ ; mais se retirer dans un ermitage est le devoir d'un prêtre, et non pas celui d'un roi ; car c'est protéger qui est le devoir d'un roi, et c'est ainsi que le soutenaient les anciens ; mais en faisant pénitence dans la forêt, il ne gagne pas les mondes de l'au delà ; car celui dont l'âme ne renonce à rien, sinon à ses devoirs (religieux), ne conquière pas la terre. «Mendier (un autre signe de la vocation du prêtre), n'est pas plus son affaire que vivre comme un fermier ou un esclave ; son devoir est d'être fort»³³⁵. Et encore³³⁶ : «Tous les ordres disent qu'un guerrier ne doit pas pratiquer la mendicité (comme les prêtres)». Bien que le roi des Pāṇḍus soit bien conscient de cette règle, il est également familier avec les récits, indiqués plus haut, de rois qui ont créé un précédent pour lui en devenant ermites : c'est-à-dire, pratiquement

³³⁴ *ye jātā kṣatriyebhyaś ca brāhmaṇās te ca te śrutāḥ*, i. 137. 14 : cf. ix. 39. 36 sq. Sindhuvīpa, Devāpi sont parmi ceux-ci. On trouve un autre récit sur Viśvāmitra en xii. 4 (voir plus haut).

³³⁵ iii. 52. 14 et *ib.* 33. 72 sq., avec *ib.* 51.

³³⁶ v. 73. 3 : voir xv, 4. 5.

brahmanes (l'un d'eux acquérant même la prêtrise «par force»)³³⁷. Que cet acte soit réellement ordinaire est montré par le fait que c'est, comme c'est le cas pour le roi qui régnait au neuvième livre, la première chose à laquelle pense un roi fatigué de régner. Dans ce passage, le royaume que Yudhiṣṭhira désire lui est librement offert, le roi régnant proposant «d'entrer dans la forêt, habillé de peau d'antilope», c'est-à-dire comme un ermite ; mais Yudhiṣṭhira réplique : «Recevoir des présents n'est pas permis à un guerrier : je combattrai pour ton trône, je ne le prendrai pas comme cadeau»³³⁸. Après avoir combattu, et gagné, il se fatigua aussi du royaume et désira devenir un ermite. La discussion, conduite d'une part par le pieux roi et d'autre part par (le prêtre, parlant par la bouche d') Arjuna, son frère guerrier, et Draupadī, la reine, peut se résumer ainsi. Le roi : «Pour autant que je puisse voir, il n'y a rien de mieux, pour un homme, que de renoncer au monde ; car la révélation dit qu'un tel homme ne peut plus pécher». Arjuna : «Quelle idée faible et peu humaine ! Qu'est un roi, s'il renonce au monde ! Il est un homme sans valeur. Il ne possède rien ; et qu'est la vie sans la richesse ? L'amour, le bonheur, la joie céleste dépendent de la richesse. La richesse est nécessaire à la gloire de la famille ; oui, et même pour le développement de la religion et des autres devoirs ; en fait, c'est le principal devoir d'un roi, d'avoir de la richesse ; un homme sans richesse ne possède ni ce monde, ni l'autre ; Celui qui prend la richesse d'un autre, prend aussi sa religion (ses moyens d'agir justement). Les dieux eux-mêmes ne cherchent-ils pas à tuer leurs propres parents pour prendre leurs richesses ? Et même le vol est approuvé par le *Veda*. Pourquoi les prêtres enseignent-ils et font-ils des sacrifices ? Pour obtenir de la richesse. Les rois doivent avoir de la richesse pour offrir des sacrifices. Ne cède donc pas ton trône et ta richesse». Le roi : «Est-ce que la richesse est nécessaire ? Toute richesse n'est pas bonne ; par exemple, un homme ne serait pas heureux s'il volait la propriété des dieux». Arjuna : «Tous ceux qui vont dans la forêt ne sont pas des vrais renonçants au monde ; mais celui qui vit une vie sainte est le vrai ermite ; de plus, c'est l'affaire des prêtres d'être des ermites ; c'est ce que disent les sages. Les prêtres doivent recevoir des dons de la part du roi ; mais si le roi devient un prêtre, il n'y aura plus personne pour enrichir les prêtres. De plus, un roi qui a conquis la terre, et ensuite ne tire aucune joie du fruit de ses efforts, vit une vie vaine». La reine : «Un guerrier qui ne peut donner des coups, ne brille pas (*na bhāti, non fulget*) ; il n'obtient pas de terres : être doux envers toutes les créatures, recevoir des dons, étudier et faire pénitence, cela doit

337 i. 71. 29.

338 ix. 31. 52, 57. Cependant, sa victoire était déjà assurée.

être le devoir du prêtre, pas celui du roi ; car un roi doit protéger les gens, et punir les gens. Le châtement veille quand l'homme dort, et lève son bâton ; il garde trois choses : gain, piété et désir. C'est pourquoi un roi qui ne peut pas punir est coupable de péché envers le gain, la piété et le désir. Vous dites que renoncer au monde est une pénitence, mais la renonciation d'un brave roi est de mourir sur le champ de bataille». Le roi : «Je connais les ordonnances ; je connais la double opinion de ceux qui disent, d'un côté "agis", et de l'autre "quitte le monde". Je connais à fond tous les arguments (radicaux) et je connais la règle divine ; toi, mon frère, ce n'est pas la peine de me citer la loi des sages. Tu ne connais que les armes. Tu ne peux pas comprendre le sens délicat de la loi ; tu as appris à combattre, pas à penser ; certains saints vont dans la forêt ; certains vont au sud, certains vont au nord ; mais personne ne peut montrer la route qui mène à la délivrance, bien que les prêtres indiquent bien des voies de salvation. Certains révèrent, et certains se fâchent ; certains s'infligent des peines corporelles ; certains se reposent sur les cérémonies, d'autres dénie l'efficacité de telles choses et ils sont logiques et durs à convaincre. De plus, ils sont méprisants, parlent énormément dans les assemblées, et aiment parler ; ils parcourent la terre pour persuader des gens. Mais à la fin, les sages, les savants, les grands, les meilleurs connaisseurs de la loi, sont dans le doute³³⁹».

L'opinion finale adoptée par le roi (xii. 21. 11 sq.) est que certains tuent, certains philosophent ; mais Manu dit que l'on doit être doux et ne pas faire du mal ; en conséquence, même un guerrier doit mener une telle vie, et gagner le ciel avec ses fruits ; bien que le *nirvāṇa* soit très difficile à obtenir³⁴⁰.

³³⁹ xii. 7. 37 sq. ; réfutation, *ib.* 26. 25 sq. ; aussi *ib.* 12. 14 sq. ; 14. 14 sq. ; 19. 1 sq. Le plupart de ce chapitre appartient à Manu. «Sans le châtement, les oiseaux et les bêtes dévorent les hommes ; l'élève ne veut pas étudier ni traire la très belle vache de son maître ; la fille ne veut pas se marier», etc. (15. 45 ; M. vii. 21) ; *daṇḍa* venant de *damanāt* et *daṇḍanāt* (*adāntān damayaty aśiṣṭān daṇḍayaty api*) ; pour le reste, voir M. vii. 25 sq. Une fin concise à cet argument sur la caste est donnée en 15. 23 : *yathā sṛṣṭo 'si tathā bhavitum arhasi*, «sois ce que tu as été créé». La «double opinion» *ubhayaṃ vacanam*, de 19. 1 sq., est ainsi exprimée : *kuru karma tyaja (iti) ca*, «agis, et renonce aux actes».

³⁴⁰ Cette dernière sentence ne montre pas plus l'influence bouddhiste que la doctrine de *l'ahiṃsā* qui précède. La citation de Manu (M. iv. 2) est déformée : voir mon article sur "Manu dans le *Mahābhārata*". Tout ce passage est bien sûr tardif, mais plus tardif est-il, plus intéressant du point de vue des castes modernes.

IV. LA POSITION MILITAIRE DE LA CLASSE DIRIGEANTE

41. Philosophie de la guerre

Il a été de bon ton pendant longtemps de s'étendre sur la nature religieuse et méditative des indiens. Nous pensions à eux comme à des prêtres, non pas comme à des guerriers. Ce n'est pas faux en général ; mais en faisant ainsi, nous ignorions un élément important du caractère indien. Cette veine théosophique n'était ni originale, ni universelle. Notre littérature la plus ancienne est religieuse de fait, même si elle n'inclut que peu de mysticisme. Nous sommes trop enclins à disposer de l'indien en général, comme le fait Max Müller avec cette sentence : «Pour le grec, l'existence est pleine de vie et de réalité : pour l'indien, c'est un rêve et une illusion» (Ancient Sanskrit Lit., p. 18). Si par indien, nous entendons l'indien philosophe et prêtre, cela est vrai ; mais si nous l'appliquons à l'indien en général, cela est trompeur, comme si nous interprétions l'esprit de notre Europe ancienne d'après les écrits d'un Thomas à Kempis ou d'un Molinos. Le prêtre indien en est certainement arrivé à considérer la vie comme une illusion, et sa doctrine a eu un grand – et un mauvais – effet sur la poésie épique : mais si nous étudions le guerrier indien, grossier, sensuel, brutal, querelleur et affamé de sang ; si nous nous tournons vers les ancêtres védiques de cette féroce créature, et voyons quelle joie dans la vie pour la vie ressort des hymnes de bataille ou des hymnes de gardiens de troupeaux, nous devons être prêts à admettre, je pense, qu'à travers toute l'histoire des indiens, depuis l'ancienne période védique jusqu'à celle de la pseudo-épopée, il régnait dans l'esprit d'une large partie des habitants que l'existence est pleine de vie et de réalité. Je ne veux pas ergoter sur la distinction que fait Müller, car il est clair qu'il pense qu'en général une telle distinction est perceptible. Mais c'est une distinction qui tomberait en pièces si nous éliminions la classe littéraire ; c'est à travers ses œuvres que nous nous forgeons un tel jugement. C'est surtout par inférence que nous obtenons le point de vue du soldat indien sur l'existence, car le prêtre a fait de son mieux pour accorder le guerrier avec les vues du prêtre ; mais, si nous étudions les délimitations mêmes données par les prêtres à la vie militaire, nous verrons que la philosophie et même la religion sont loin de l'esprit du soldat.

Sa vie se portait sur les aspects matériels de ce monde, comme celle des paysans. Ce n'était pas un rêveur, jusqu'à ce que le prêtre ne retouche son portrait.

Je reviens maintenant sur l'étude des sentiments du guerrier. Pour maîtriser un ennemi, trois moyens sont communément donnés. Parmi ceux-ci, le premier est la conciliation, le dernier la guerre. Ceci nous introduit opportunément au côté théorique du sentiment militaire, en ce qu'il a d'opposé au côté pratique. En fait, la «conciliation» joue un faible rôle dans les périodes les plus anciennes ; mais, dans les derniers développement du récit épique, le premier moyen d'atteindre des fins politiques est fidèlement utilisé³⁴¹.

La paix est le but ultime du royaume ; mais, tout au long de l'épopée, la paix est considérée comme une anomalie dans la vie. Une lutte constante avec des citoyens insidieux ou des ennemis avérés doit toujours être menée. «C'est par la force et le châtement qu'on obtient la paix ; un lâche ne peut agir correctement ; un lâche ne peut accomplir son devoir. Du roi dépend toute la vertu ; de la vertu, le ciel ; du ciel, les dieux ; des dieux, la pluie ; de la pluie, les plantes ; des plantes, les hommes – ce roi qui (en complétant le lien causal) crée l'homme est l'égal de dix prêtres savants. Ainsi parle Manu» (i. 41. 28 sq.). Pour toutes ces raisons, souvent données, le roi doit reprendre un royaume perdu ou défendre un royaume menacé par tous les moyens à sa disposition. Le royaume lui appartient par droit héréditaire

³⁴¹ Brihaspati, en xii. 69. 23, donne seulement conciliation, corruption et dissension comme les trois moyens légitimes. Mais, en d'autres endroits, nous trouvons d'autres listes, donnant le nombre de quatre «moyens», ou même plus, - portant les moyens à cinq, ou même sept (cf. ii. 5. 21, et *ib.* 61 ; Kām. Nīt. xvii. 3 ; x. 10 ; viii. 70). La «politique» devient un moyen, comme en v. 132. 31-32, où un roi est exhorté à recouvrer son royaume de la manière suivante : «mendier ne t'est pas permis ; labourer le sol est une honte ; tu es un roi, et vis seulement par la puissance des armes ; alors, reprends ton royaume par tous les moyens – par bienveillance ou dissension, par corruption, force ou ruse» (*kṣatriyo 'si kṣatāt trātā bāhuvīryopajīvītā*, etc.). Les cinq sont ici : *sāmnā, bhedena dānena daṇḍenā 'tha nayaena vā* ; et *naya* est l'intrigue politique. Mais en vi. 3. 81 nous trouvons pacification, dissension parmi les ennemis, et guerre ouverte, cités comme les «trois moyens» ; mais, comme «le nombre ne donne pas la victoire», les deux premiers doivent être essayés avant le troisième. Les trois moyens réguliers apparaissent en v. 82. 13, et semblent évoqués en v. 33. 62, où nous lisons : *trayopāyāḥ . . . śrūyante . . . kanīyān madhyamaḥ śreṣṭhaḥ (iti vedavido viduḥ)*, si nous permettons au commentateur de lire *upāyāḥ*, et de donner comme solution guerre, dissension et corruption (compris comme un seul) et conciliation ; mais *apāyāḥ*, se référant au désir, au devoir et à l'avidité, pourrait être la signification, ou bien on pourrait lire *trayo nyāyāḥ* (N. 7). Trois moyens apparaissent dans les formes les plus anciennes ; quatre moyens est une idée plus récente, comme gardée en xii. 356. 6 (conciliation, dissension, corruption, force), et M. vii. 107-109. La pseudo épopée emploie aussi *caturvidham* ou le «quadruple moyen», de manière imprécise, pour désigner les moyens utilisés pour tout accomplissement ; ce groupe se réfère alors au fait de faire quelque chose par la vue, par la pensée, par la parole ou par l'action : xii. 291. 16.

(*vaṃśabhojyam*) et il ne doit jamais désespérer (iii. 78. 9 ; v. 136. 1). Nous trouvons, bien évidemment, un tas de platitudes contre la vengeance : «Les gens de bien ne pensent pas à la vengeance, mais à faire du bien à leurs ennemis ; les hommes les meilleurs sont les plus patients» (ii. 73. 6 sq.) ; mais les héros épiques ont un cœur «tranchant comme un rasoir» (ainsi est décrit Duryodhana) et, dans leur folie vengeresse, ils laissent même leurs amis être punis, comme le remarque tristement Vidura (i. 128. 46 ; ii. 64. 12). La vengeance est le ressort principal de toute l'épopée. Si le roi est incapable de vaincre ses ennemis ouvertement, il doit être hypocrite et prétendre les aimer jusqu'à ce que le temps soit mûr pour la vengeance. Voilà l'essence de la politique du roi, en cas de détresse (xii. 140. 9 sq.). «Il doit être suave et agréable jusqu'à ce qu'il puisse écraser son ennemi ; il doit s'inspirer des ruses des animaux ; il doit observer comme un coucou, miner en profondeur comme un sanglier, être inébranlable comme une montagne et, en toutes circonstances, impassible (*anullaṅghanīyatvam*), impatient d'avoir de la chance comme une maison vide ; capable de nombreux déguisements comme un joueur ; tantôt se retirer en lui-même comme une tortue, ou être féroce comme un loup, rapide comme une flèche, etc., suivant le besoin ; ne faire confiance à personne, mais se tenir informé par des espions. Il ne doit pas avoir d'inimitié féroce, mais une haine fructueuse ; qu'il n'utilise pas ses bras s'il peut avoir un bateau ; qu'il ne tente pas l'impossible, car il ne sert à rien d'essayer de manger la corne d'une vache ; mais, quand il le peut, qu'il tue des hommes, détruit des maisons, endommage des routes, et ruine son ennemi du mieux qu'il pourra. Qu'il corrompe les ministres de son ennemi, mette en avant la faiblesse de son propre peuple, gagne la confiance des chefs des corporations, se fasse aimer de ses ministres en favorisant leurs familles. Qu'il évite de se quereller avec un prêtre savant, car longs sont les bras d'un homme sage ; mais autrement, quel que soit son ennemi, qu'il travaille dur à sa destruction»³⁴².

³⁴² L'allusion à la maison vide est expliquée par le fait qu'une maison non encore occupée est contente que son premier habitant fasse une entrée heureuse ; ainsi, pour la conception de son plan, il doit s'efforcer de le faire sous les meilleurs auspices. La référence au bateau vient d'une antique loi défendant à un homme de traverser une rivière à la nage (pour éviter le péage) quand existe un bac. Ainsi un roi doit attendre d'avoir les moyens voulus pour le conduire à son but (cf. Vās. xii. 45, *bāhubhyāṃ na nadīṃ taret* ; M. iv. 77, etc.). Le code de Manu a aussi de nombreuses comparaisons tirées du monde animal. Comparer vs. 24 avec M. vii. 105 ; 25 (a) = M. vii. 106 (a), etc. Les espions sont ici recommandés comme d'habitude dans les parcs, les assemblées et les endroits où les prêtres se rencontrent. L'allusion à la corne de vache (*anarthakam anāyūṣyaṃ goviṣāṇasya bhakṣaṇam*, 56) s'explique en ajoutant : «La dent la touche, mais n'y trouve pas de viande». Voir ces devises Kām. Nit. v. 1 ; Ag. P. 224. 27, etc. Les chefs des corporations mentionnés en vs : 64 sont ceux dont nous

Cette procédure s'applique particulièrement aux ennemis extérieurs ; mais des moyens similaires doivent protéger contre les mécontents intérieurs, parce que la pire condition de «détresse» est quand des hommes faibles et bas détiennent le pouvoir dans le royaume (iii. 35. 17). Aucun respect n'est dû à un roi qui ne fait pas quelque chose pour soumettre ses ennemis. Il s'enfoncé comme une vache dans la boue, il est impuissant comme une fourmi (iii. 35. 7 ; ii. 15. 11). Avec un tel enseignement, la devise : «la paix, je pense, est la meilleure chose (ii. 15. 5) est superflue. Il n'y aura pas de paix tant que tous ne seront pas écrasés.

42. Forces combattantes et sentiment militaire

L'unique affaire de toute la caste des guerriers était le combat. Les membres des autres castes combattaient aussi. «Sauf dans des légendes extravagantes ou surnaturelles, dit Weehler (Hist. Ind., i. 77), les brahmanes ne sont pas représentés comme des guerriers». Il se réfère à Droṇa, le prêtre guerrier. Mais cette légende est de grande importance, et nous montre clairement qu'il n'était pas inconcevable, même si c'était extraordinaire, qu'un prêtre puisse être un chef de guerre. Une autre légende souligne le fait que ce n'est que dans les temps plus récents que les prêtres sont considérés comme impropres aux pratiques martiales. Quand les Pāṇḍus se rendent déguisés au *svayamvara* de Kṛṣṇā, ils se déguisent en prêtres. En tant que prêtre, Arjuna s'avance, et réalise des merveilles avec son arc. Les guerriers présents sont furieux qu'un prêtre puisse les surpasser au tir à l'arc ; mais l'incident montre que le fait de manier des armes n'est pas impensable pour la caste des prêtres. Ce n'est qu'après que cet exploit est accompli que les guerriers défaits et furieux édictent une règle, qu'aucun prêtre à partir de là ne doit entrer sur l'arène pour combattre les armes à la main avec des guerriers nobles. Malgré le découpage tranchant du poème par Weeler, il ne reste rien d'extravagant ou de surnaturel, ou même d'improbable, dans cette légende. Comparez encore l'universel défi du roi : «Y a-t-il quelqu'un ici qui porte une arme et m'égale au combat, qu'il soit paysan, ou guerrier, ou prêtre ?» (v. 96. 7). Même le fils de Droṇa, un des guerriers les plus cruels de l'épopée, conserve tant de caractère sacerdotal qu'il lui est reproché de porter les armes, et que l'on dit de lui qu'il n'est «prêtre que de nom» : une indication de la rareté du prêtre-soldat, mais aussi la confirmation du fait qu'un prêtre combat sur le champ de bataille en étant toujours

un prêtre (un membre de la caste des brahmanes) (voir ci-dessous, § 4). De plus, la loi formelle voulait qu'un prêtre serve en tant que soldat s'il était incapable de gagner sa vie comme prêtre. Si l'on considère la légende et la loi, il semble donc faux de dire que «les prêtres ne sont jamais représentés en soldats, sauf dans des légendes extraavagantes et improbables». Qu'un des législateurs attaque cette loi, montre encore que, bien qu'elle ne soit pas universelle, elle n'était pas rare³⁴³.

La masse de l'armée, l'assemblage méprisé utilisé seulement comme un mur, est composé de toutes les basses castes, mélangées avec des barbares et des étrangers. Parmi eux, combattaient les membres de la caste des *vaiśyas*, quand la nécessité les appelait sur le champ de bataille, comme le montre la citation ci-dessous, tirée d'un chapitre de bataille : où il est déclaré, si la preuve en était nécessaire, que même les esclaves obtiennent le ciel s'ils combattent et meurent sur le champ de bataille. En général, cependant, nous pouvons dire, en nous référant aux périodes plus anciennes, que tout au début, tout le peuple combattait sur le champ de bataille ; que dans la période épique, les guerriers nobles étaient les principaux combattants ; qu'il restait même quelques souvenirs de l'utilisation des armes par les prêtres ; que les paysans combattait rarement mais utilement (malgré les affirmations des historiens grecs), et que les esclaves et les éléments non-aryens de l'état formaient par leur masse la force de poussée dans l'organisation de l'armée, mais étaient sans individualité. Aucun d'entre eux ne se gagna une réputation de bravoure ou même de lâcheté. Ils n'étaient qu'une brique dans une rangée. Le guerrier de base par contre, celui qui était incapable de soutenir les dépenses de chars ou de bonnes armes, était le serviteur des rois et des nobles, et, probablement suivant sa fortune ou sa bravoure, était nommé sous-officier, ou conduisait des chariots chargés.

«L'essence du devoir du guerrier est le combat», tel était l'axiome et la devise, cent fois répétés, de toute la caste. Quelques-unes de leurs propres expressions montrent quelle autorité morale cette loi de leur caste guerrière avait sur tous les indiens. Il n'est en effet pas mauvais de mourir au combat quand on a été provoqué ; mais plus noble toujours, est la mort de ceux qui combattent franchement sans se détourner³⁴⁴. Ce n'est pas seulement un plaisir, mais le devoir le plus sacré, que de mourir au combat : «Combats maintenant, reste ferme ; un roi n'a pas d'autre devoir que de détruire les ennemis» (v. 160. 7). Peu importe sous quelle forme il est défié, le guerrier doit répondre. Ainsi un roi soudainement défié

³⁴³ Voir G. vii. 6 (mais voir l'introduction de Bühler, p. lii) ; Vās. ii. 22 ; M. x. 81.

³⁴⁴ iii. 33. 16-17; *āhave*, ainsi le verbe *āhvayad dvairathenā 'jau*, xii. 5. 1 etc., «appelé» à un duel (voir ci-dessous dans «bataille»).

répond à ce défi péremptoire par une préparation rapide : «conscient des devoirs du guerrier, il mit sa couronne de côté et attacha ses cheveux, le début formel pour un combat»³⁴⁵.

En fait, cela ne fait pas de différence si l'on s'attend à tuer ou à être tué dans la confrontation, il faut se battre ; et dans les deux cas, on a sa récompense ; car peu fiable est la guerre ; qui frappe et n'est pas frappé en retour ? Mais c'est pareil si l'on est tué ou pas, car celui qui meurt dans la bataille est victorieux sur la mort³⁴⁶ ; car «la mort dans la bataille est la porte du ciel» (ii. 22. 18). Même l'étymologie faitaisiste est appelée à la rescousse pour défendre ce point de vue. Ne pas tuer son ennemi est un péché ; le guerrier est appelé «celui qui sauve de la destruction»³⁴⁷ ; c'est pourquoi, il vit de la destruction. Toute la supériorité du guerrier se trouve dans sa force, comme celle du prêtre dans les textes, du paysan dans la richesse et de l'esclave dans sa force seulement (v. 168. 17). La même idée est souvent répétée³⁴⁸. «Seule l'audace est la loi propre du guerrier»³⁴⁹. «Pour qui appartient à la caste des guerriers, il n'y a qu'une règle, le conflit», dit-on (iii. 35. 35). «Se sauver est une honte ; mourir au combat est mieux ; demander grâce est un péché ; il est bon de mourir au combat ; le chemin vers le ciel passe par le combat»³⁵⁰. Partout où ce sujet est évoqué, il est traité de la même manière³⁵¹. On

³⁴⁵ *keśān samanugrhya*, ii. 23. 5 sq.

³⁴⁶ v. 72. 53, cf. sq. Cf. R. vi. 93. 24-25 ; *parair vā hanyate vīraḥ parān vā hanti samyuge, iyaṃ hi pūrvanirdiṣṭā gatiḥ kṣatriyaśāśvati*, sq.

³⁴⁷ *kṣatatrātā kṣatāj jīvan*, vii. 197. 4 ; 38 ; 143. 66.

³⁴⁸ Cf ii. 21. 50 sq., et 52 cf. v. 132. 7, la puissance des bras du guerrier contre la puissance des mots du prêtre.

³⁴⁹ *svako hi dharmah sūrāṇāṃ vikramah* ; et si les «trois moyens» ne suffisent pas, conquiers par audace, i. 202. 18.

³⁵⁰ iv. 38. 29 ; v. 3. 20 sq. ; 185. 11 ; viii. 93. 55 sq. = ix. 19. 63 (*ib.* 59 = *ib.* 64).

³⁵¹ Les exhortations, juste avant que la grande guerre ne commence, ne sont pas plus expressives que celles que l'on trouve à mi-combat. Elles respirent toutes le même esprit, qu'il est plaisant et saint de mourir en combattant et que cela assure le ciel par la suite. «La meilleur mort est sur le champ de bataille» ; «soit la victoire, soit la mort en combattant – c'est la loi éternelle proclamée par le créateur» (v. 51. 51 ; 73 . 4 ; ix. 31. 34). Cf. aussi also v. 75. 23 : «un guerrier ne possède pas ce qu'il n'a pas gagné par sa force» (*yad ojasā na labhate kṣatriyo na tad aśnute*), car ce qu'il gagne lui appartient, excepté la part réservée au roi. C. M. vii. 96-97 et G. x. 20-23: le vainqueur a tout le butin de la bataille, sauf les chars et les animaux de monte qui reviennent au roi ; comme aussi une part spéciale du butin, sauf ce que le guerrier a gagné en duel ; tout le reste de ce qui est gagné au combat est partagé entre les soldats ; cf. aussi Kām. Nīt. xix. 21. La mort dans quelques places sacrées, comme le très saint *kurukṣetra*, est particulièrement désirable (v. 141. 53). «Combattre aussi longtemps que l'on vit, s'incliner devant les prêtres et le devoir», voilà le résumé

doit combattre vigoureusement et de façon désintéressée (*nirahaṃkāra*), car combattre est la loi éternelle ; et on peut tuer un aîné ou quelqu'un de meilleur que soi s'il vous attaque³⁵², car on ne doit pas «faire grâce à un ennemi». Une telle détermination dans la pratique guerrière donne naturellement naissance à des expressions proverbiales comparant avec d'autres de nature moins sanguinaires³⁵³. Il était même considéré non seulement comme une honte mais comme un péché pour un guerrier de ne pas mourir «dans ses bottes», comme nous dirions aujourd'hui. «Mourir de maladie dans sa maison est un péché» est dit plus d'une fois avec emphase (vi. 17. 11 ; xii. 97. 14-23) . En conséquence de la nécessité de se battre, toutes les règles de la caste étaient mises de côté. Le guerrier pouvait tuer quiconque l'attaquait. Même les prêtres n'étaient pas sacrés³⁵⁴. La raison psychique attachée à cette règle peut s'être appliquée à d'autre cas, si les prêtres le jugeaient convenable ; car «l'âme n'est pas tuée ; elle cherche une nouvelle maison» ; et, après tout, «ce n'est pas le tueur qui tue, c'est le destin³⁵⁵. Ainsi, il est dit clairement «si quelqu'un voit un prêtre parmi ceux qui lèvent les armes contre lui, un prêtre agissant juste comme un guerrier, et le tue quand il est ainsi en train de combattre, ce n'est absolument pas un meurtre de brahmane : c'est la décision des œuvres du destin»³⁵⁶. C'est une indication claire qu'on a trouvé nécessaire, dans les règles du devoir, de se prémunir contre une éventualité très possible en disculpant à l'avance le tueur d'un prêtre.

La force morale du guerrier appuyée sur sa force physique apparaît si prépondérante au poète de l'épopée que nous avons de sa part cette déclaration attristée devant cette puissance : «le droit est ce qu'un homme fort considère

du code du guerrier (v. 134. 40 ; 127. 15 sq.). Parfois le prêtre vient après le devoir comme en *ib.* 127. 20. Mais c'est une citation déformée.

³⁵² vi. 122. 37 ; 107. 101 sq. : La divinité parle.

³⁵³ xii. 14-15 ; 22. 4 ; iii. 22. 23 ; 27. 37, 39 ; 28. 7 ; v. 38. 29 : inversement, nous trouvons «au cœur tendre comme un prêtre» (iii. 35. 20).

³⁵⁴ Car «la colère reçoit la colère comme salaire». C'est la doctrine proverbiale de l'*ātatāyin* conservée dans les codes, dont il existe différentes formes : xii. 15. 55 ; 34. 19 ; 56. 30 ; iii. 29. 27 ; M. viii. 351 ; Āp. 1. 10. 29. 7, cité d'un Purāṇa ; Vās. iii. 17 ; B. i. 18. 13. Elle se réfère à un assassin secret ou à un ennemi déclaré. Curieusement on trouve : *manyus tam manyum ṛcchati* = ερις δ'ερiv αντιφτυτει, Pseudo-Phocyl. 78.

³⁵⁵ «J'estime que le destin est la chose la plus importante ; la virilité est vaine» ii. 47. 38, etc. ; v. 159. 4, 14, «L'homme est façonné par le destin comme une machine en bois» (*dāruyantravat*).

³⁵⁶ 11 v. 178. 51 ; notez la conclusion : on peut agir envers un autre comme celui-ci agit envers soi.

comme le droit»³⁵⁷. Par dessus tout, le deuil normal pour le mort est interdit. Un deuil formel avec les rites appropriés convient durant les funérailles du guerrier ; mais on ne doit pas se lamenter longtemps dans son cœur sur ceux qui sont morts au combat. Premièrement parce que celui qui fait cela «n'ajoute que du malheur au malheur», puisque combattre et être tué est pour le guerrier ce que la pénitence est pour le prêtre et le service pour l'esclave, et que le mort a obtenu la félicité ; ensuite parce qu'on doit se consoler soi-même et ne pas laisser une peine inutile obscurcir son esprit ; rien n'est meilleur pour le guerrier que la guerre ; l'éviter, c'est perdre sa place sur terre et au ciel ; fuir n'est pas aryen, c'est impie³⁵⁸.

³⁵⁷ ii. 69. 15 : dit par Bhishma.

³⁵⁸ xi. 2. 20 ; 9. 21 sq. ; 26. 4 sq. ; xv. 31. 4 ; ix. 31. 24. Ces passages peuvent facilement être multipliés. Je n'en choisis que quelques uns d'intérêt épigrammatique ou spécialement moral : «Nous ne savons pas si notre mort arivera de jour ou de nuit, mais ce que nous savons, c'est que rien d'immortel ne se trouve dans la paix» (ii. 17. 2). «Le palais d'Indra est pour ceux qui cherchent leur mort dans la bataille» (ii. 12. 21). «Le guerrier est né pour la guerre, vainqueur ou vaincu, il va au paradis d'Indra» (v. 135. 13). «La règle d'un guerrier noble est "l'arme, toujours" ; il ne doit pas chercher à être un prêtre ; car Indra était un guerrier, et tuait ses parents s'ils péchaient» (xii. 22. 5 sq.) : bien que dans le même livre Vasiṣṭha doive exhorter Indra à «forger son esprit comme un aryen et tuer ses ennemis» (*ib.* 282. 24). «Un prêtre pieux et un guerrier mourant face à l'ennemi, tous deux (atteignent la même fin et) fendent le disque du soleil» (v. 33. 61). «Face à l'ennemi – celui qui meurt ainsi, son ciel est sans fin» (iii. 54. 18). «Ne soyez pas peïnés, mes amis – dit même l'infâme Duryodhana – car si les *vedas* vous gouvernent, j'ai conquis le monde à venir, en ce que je ne me suis pas écarté de la loi des nobles guerriers» (ix. 65. 28 sq. : cf. iii. 52. 25, *yadi vedāḥ pramānāḥ*) De même en (xi. 26. 12 sq.) : «Ceux qui sont abattus (par chance), vont dans les mondes des dieux et des rois ; ceux qui meurent avec la pensée "je vais mourir" rejoignent les anges ; ceux qui tiennent bon contre toutes chances, ils vont au monde de Brahmā ; tandis que même ceux qui ont demandé grâce, s'ils meurent face à l'ennemi, ils vont dans le monde des *guhnyakas* ; de plus ceux qui meurent de quelque façon que ce soit sur le champ de bataille, même tués par accident (pas tués par les armes), ils vont, après leur mort, chez les Kuru du nord» (12 : *hutāni śarīrāṇi*, B., *hatāni*, C. 767 : cf. xii. 98).

On dit au héros-roi de l'épopée qu'il n'a pas à pacifier son esprit par la pénitence, «même une toute petite pénitence», est-il ajouté de façon méprisante, pour les massacres de tant de créatures humaines. Tout ce passage montre le dédain que l'on éprouve pour le chagrin d'un roi qui peut se désoler pour les morts causés par sa guerre glorieuse, et invoquer l'argument constant qu'un roi doit «protéger» : ou, comme ici, doit «protéger ses droits», car le devoir d'un roi est de tuer quiconque tourne la justice en injustice, même si c'est le fils d'un prêtre ; ce n'est pas la hache qui abat l'arbre, c'est le bûcheron, ce n'est pas le roi qui tue, c'est le destin ; même les dieux ont rempli la terre d'oéans de sang, quand ils combataient les démons ; si le fait que nombreux sont ceux qui ont été tués pour son bien pèse sur sa conscience, qu'il fasse pénitence ; ou, s'il le préfère, qu'il célèbre le grand sacrifice du cheval qui, certainement, délivrera son âme de tout mal (xii. 32. 2 sq. ; 33. 25 ; 97. 1 sq. : cf. *ib.* 23, «c'est un péché que de mourir dans son lit», et donc, une vertu de mourir au combat). La métaphore de l'océan de sang est reprise entièrement par ailleurs. Voir les scènes de

Ainsi, malgré quelque objection mélancolique à la mort, et la pensée que la gloire posthume n'est guère mieux qu'une «couronne ornant un mort»³⁵⁹, les éperons ordinaires pour le courage sont le devoir et la gloire. «Je choisis la gloire, même au prix de ma vie – dit le héros, chef des Kuru³⁶⁰ – car la victoire est la racine du droit, et la mort vaut mieux que le manque de gloire»³⁶¹. Mais la peur aussi inspire du courage ; car, selon les règles de l'épopée, un déserteur est tué et peut même être brûlé à mort³⁶².

La question se pose naturellement de savoir jusqu'où cette expression formelle d'opinion reflète le sentiment réel des soldats. La réponse est, à ce qu'il me semble, que les chefs sont représentés à juste titre comme préférant la mort à la défaite et se délectant à faire violemment couler le sang ; tandis que les masses ont besoin de ces exhortations pour se donner du courage. Chaque héros, parce qu'il est un héros, exulte dans la bataille ; seul le roi des Pāṇḍus, dans ce qui à chaque fois paraît être une interpolation, est montré comme se désolant du résultat de la guerre ; et le plus grand guerrier, Arjuna, comme ressentant moralement la peur de tuer, avant que ne commence la bataille.

Mais les soldats ordinaires, pour la plupart des mercenaires, sont abreuvés de ces sentiments, pillules pour exhorter et stimuler leur ardeur moins vive ; et cela souvent en vain. Cet appel presque islamique, auquel nous nous sommes référés plus haut («il est doux de mourir en combattant, le chemin vers le ciel se trouve dans le combat», viii. 93. 55 sq.) est le dernier appel désespéré d'un grand chef cherchant à rallier ses troupes effrayées. Mais cet appel n'a absolument aucun effet ; il ne suffit pas à encourager les rustres derrière lui à préférer la gloire au prix de leur vie. Ils s'enfuient. Comme nous le voyons maintenant, il n'y a aucune exception dans l'ordre général des événements. Le vrai guerrier de caste est endoctriné à tel point qu'il meurt volontiers pour la gloire aussi bien que pour le

bataille ci-dessous, ou, par exemple, xii. 55. 18 : les corps sont des îles ; les drapeaux, l'écume marine ; la terre est arrosée avec du sang, l'herbe, ce sont des cheveux, les collines, des corps.

359 iii. 301. 7 ; *mṛtasya kīrtir martyasya yathā mālā gatāyusaḥ*.

360 iii. 300. 31: *vṛṇomi kīrtiṃ loke hi jīvitena 'pi*.

361 xii. 109. 39-40.

362 xii. 97. 22. Le même type de châtement, avec le même type de bûcher, est décrété ici pour le déserteur, que celui que les codes de lois prescrivent pour un guerrier ou un homme du peuple qui a déshonoré une femme de la caste des prêtres. Voir Vā s. xxi. 1-3; M. viii. 377 (*kaṭāgninā*).

devoir ; mais le gros de l'armée était lâche, poussé au combat à coups de trompe, et désireux d'éviter le danger partout où il se présentait³⁶³.

Aussi intéressante que puisse être l'exhibition de morale donnée par les citations ci-dessus (et il me semble que les poètes nous ont permis d'en avoir une idée passable et ont décrit les forces combattantes, avec ce que nous pouvons considérer comme un rendu véridique des conditions réelles de la guerre en Inde), elles ne font que renforcer notre manque d'information sur la vie réelle au combat des soldats ordinaires du roi. Ce que nous en savons peut être récapitulé ici, avant que nous passions au sujet des tactiques militaires. Concernant le soldat indien de la période pré-épique, comment il était payé, ce qu'il faisait en temps de paix, nous ne savons pratiquement rien, sinon par inférence et par des ouvrages trop récents pour être considérés comme valides pour la période épique. Nous pensons qu'il était payé par une partie du butin ; qu'il faisait partie du peuple ordinaire et n'était pas différent de ses voisins en temps de paix ; élevant du bétail, offrant des sacrifices, repoussant des agressions, faisant des incursions, au gré des temps et de ses désirs. Mais, graduellement le bétail fut laissé à d'autres qui préféraient une vie plus tranquille ; l'agriculture se développa et la grille des castes sépara alors définitivement le soldat appointé de l'agriculteur et du fermier. Maintenant, il appartenait entièrement au roi, tirait sa paye de sa valeur ou, encore plus tard, d'un salaire régulier augmenté (sous certaines conditions) de ce que sa valeur individuelle lui permettait de saisir comme butin sur le champ de bataille. À la période épique (et les rapports des grecs confortent ceux des autorités locales) il vit un genre de vie ressemblant merveilleusement en partie à celle du soldat germain. Pendant les guerres, il combat comme il y est tenu. En temps de paix, il s'amuse, et en fait rien d'autre. Il reçoit un salaire régulier (qui doit être payé à l'avance), mais n'est pas employé par le roi, par suite de ce salaire, à un quelconque travail civil. Sa vie est exempte d'affaires commerciales, et sa femme reçoit une pension s'il est tué. Sa position est théoriquement inférieure à celle des prêtres seulement, et pratiquement inférieure aussi à ses supérieurs nobles de la même caste³⁶⁴.

³⁶³ Comme je l'ai déjà fait remarquer, les soldats ordinaires étaient conduits au combat avec le principe que la quantité était plus importante que la qualité. «Une armée avec une masse de fantassins est solide» (*padātibahulā senā dṛdhā bhavati*), xii. 100. 24, (ou *śātrūñ jayati* en Ag P. 227. 7) ; cf. épopée, *ib*, 99. 18, *na hi śauryāt param ; sarvaṃ sūre pratiṣṭhitam*.

³⁶⁴ Ces points, déjà incidemment évoqués, peuvent être illustrés de la manière suivante : «l'indemnité journalière et le salaire (mensuel) de l'armée doit être payé comme stipulé et à la date convenue» (*kaccid balasya bhaktaṃ ca vetanaṃ ca yatho 'citam, samprāptakāle dātavyamṃ dadāsi na vikarṣasi*, ii. 5. 48, et aussi en R. ii. 109. 41) ; «subviens aux besoins des épouses de ceux qui sont morts pour ton salut» (ii. 5. 54 : cf. xii. 86. 24 ; cf. aussi Nītipra. vi. 106-107) ; «on ne doit pas

43. Tactiques militaires

Le récit formel des différentes manœuvres militaires donné dans le code de Manu est, si on le compare à l'épopée, à la fois redondant et déficient. Il reste cependant assez de similitudes parfaites pour montrer que le code parle de mouvements bien autorisés par la tradition et par les préceptes. Le code de Manu et l'épopée doivent probablement entièrement leurs propositions aux codes militaires publiés par les deux plus grandes autorités en la matière, Bṛhaspati et Uśanas. C'est à dire que l'épopée en cours de finition s'est procuré les descriptions usuelles des possibilités reconnues de la guerre, et que le code de Manu a copié les règles militaires courantes (*yuddhadharma*) assignées aux combattants, et qui

151

s'engager dans des affaires commerciales avec un soldat du roi» (*rājabhṛtyaḥ senājīvī ca . . . vyavahāreṣu varjanīyāḥ*, v. 37. 30). Les règles pour le butin ont été données ci-dessus. l'aisance et le plaisir sont les fruits de la paix. Voir les explications des Grecs (Diodor. xli. : πεμπτον δε στρατιωτικον, εις τους πολεμους ευθετουν, τω μεν πληθει δευτερον, ανεσει δε και παιδια πλειστη χρωμενον εν ταις ειρηναις Τρεφεται δ'εκ του βασιλικου παν το πληθος των στρατιωτων και των πολεμιστων ιππων τε και ελεφαντων.

Arrien, Ind. xii, complète un peu cela :

πεμπτον δε γενοσ εις τιν Ιυδοισιν οι πολεμισται, πληθει μεν δευτερον μετα τους γεωργους, πλεισθη δε ελευθεριη τε και ευθυμια επιχρεομενον. και ουτοι ασκηται μοινων των πολεμικων εργων εισι.

Il ajoute qu'ils fabriquent leurs propres armes et ont des serviteurs pour les servir dans les camps, et continue :

αυτοι δε εστ' αν μεν πολεμει δεη πολεμεουσιν, ειρηνης δε γενομενης ευθυμεονται. και σφιν μισθος εκ του κοινου τοσοσδε ερχεται οσ και αλλους τρεφειν απ' αοτου ευμαρεως.

Voir Strabon ci-dessus.

Il est intéressant de comparer Tacite avec cette explication de Mégasthène : *Quotiens bella non ineunt, multum venatibus plus per otium transigunt, dediti somno ciboque. Fortissimus quisque nihil agens delegata domus et penatium et agrorum cura feminis senibusque et infirmissimo cuique ex familia; ipsi hebet; mira diversitate naturae, cum iidem homines sic ament inertiam et oderint quietem* (G. 15). Holtzmann (Epos, s. 5, et ses notes) a noté bien des points par lesquels l'épopée indienne «est souvent le meilleur commentaire sur la Germanie». «Il y a tellement de points de contact entre la description ethnographique de la Germanie et la vie des indiens, à la fois dans les textes originaux et dans ce qui reste de Mégasthène, que la question a surgi dans mon esprit de savoir si Tacite, en représentant un idéal opposé à la vie hiérarchisée de la période impériale romaine (qui a été, selon certains, la cause de son œuvre), n'a pas rempli les *lacunae* de ses informations avec ce qu'il savait d'un peuple, également étranger mais moins lointain, en s'aidant des descriptions de Mégasthène (dont nous n'avons plus que des parties). La position des grands chefs, la passion pour les dés, la description de la vie des soldats, tout correspond». Les informations sur les Germains que possédait réellement l'écrivain auraient pris la place de son imagination ou de ses emprunts. Quand il n'en avait aucune, il peut avoir emprunté.

pouvaient avoir existé sous une forme ou sous une autre (sous forme de manuel ?) avant que notre présent code de Manu ait été composé.

Si le roi se résolvait à sortir pour attaquer un royaume voisin, il devait organiser son expédition, s'il pouvait choisir son moment, soit pendant la lune correspondant à la période mi-Novembre à mi-Décembre, ou pendant les deux lunes de mi-Février à mi-Mars³⁶⁵. Ce sont les mois qui conviennent le mieux pour une campagne. Mais il peut partir, ajoute la pseudo épopée, à toute autre époque, si cela convient mieux à ses projets³⁶⁶. De quelle manière l'ordre de marche est organisé, cela ne nous est pas particulièrement précisé. L'armée avance en corps irrégulier, conduite par le général en chef, le roi se tient au milieu. Les chariots à bagage et à provision, ainsi que les femmes, suivent. Les quartiers généraux du roi sont gardés par des troupes fixes et mobiles. Derrière, viennent les autres généraux³⁶⁷. En arrivant à l'endroit où le combat est susceptible de prendre place,

³⁶⁵ Les Pāṇḍus envoyèrent leur ambassade dans le mois *kaumuda*, après l'automne. Ce fut sept jours avant la nouvelle lune que les ambassadeurs, n'arrivant pas à trouver un accord, décidèrent que les hostilités devraient commencer quand les sept jours auraient passé : v. 83. 7 ; 142. 18.

³⁶⁶ xii. 100. 9 sq. : cf. *ib.* 69. 20 ; M. vii. 182 ; Nītiprak. vii. 51 ; Ag. P. 227. 6. Le passage ici cité de l'épopée tardive donne des détails sur les routes, le terrain adéquat pour que les chevaux puissent y combattre, etc.

³⁶⁷ v. 151. 50 sq. Dans le résumé de cette partie de mon article, comme je l'ai déjà rapporté (Proceedings, Mai, 1887), j'ai suggéré que les ordres de marche selon Manu se réfèrent réellement aux dispositifs pris pour la bataille. C'est le cas, mais j'aurais dû dire les choses différemment. Ce qui est décrit dans le code de Manu, c'est une série de dispositifs de bataille et, en même temps, d'ordres de marche. En d'autres termes, le code implique que le roi, du moment où il a quitté sa capitale, doit déployer ses forces en préparation totale du conflit. En pensant à de longues marches, j'avais négligé cette possibilité, et j'avais donc été conduit à penser que les «dispositifs de bataille» du code ne s'appliquaient qu'au champ de bataille dans la perspective immédiate de la bataille. Et de fait, le combat est supposé être immédiat. Tout est décrit ici, comme se déroulant sur le champ de bataille. Il faut donc viser un ennemi imminent, et la «marche» est, depuis le début, une progression vers une attaque possible imminente. *vyūha* n'est pas, je pense, utilisé pour une longue marche. *Senāyoga* ou *yātrā* est le terme juste pour cela (ou *yātrikam*, xii. 100. 10 ; 69. 20 ; 103, 40). Ainsi, en v. 151. 56, nous trouvons un corps irrégulier de Pāṇḍu avançant (*prayātānām*) vers le Kurukṣetra, leur unique souci étant de maintenir le roi au milieu d'eux. Mais, quand ils arrivent sur le champ de bataille, ils sont immédiatement déployés dans un *vyūha*, ce qui n'était pas le cas auparavant (*āsādyatu kurukṣetraṃ vyūdhānīkāḥ prahāriṇaḥ, pāṇḍavaḥ samadṛṣyanta nardanto vṛṣbhā iva, ib.* 68). De même en xv. 7. 12 sq. le roi marche d'abord (*yātrām gacchet*), et ensuite place son armée devant l'ennemi en ordre approprié, utilisant les dispositifs en «chariot», en «lys» et en «coup de tonnerre», comme l'explique Uśanas. Voir aussi R. ii. 90. 12, 19 ; 87. 1, 4, où le général en chef part en tête dans une marche, et les bâtisseurs de routes, les creuseurs de fossés, les fabricants de machine etc., prennent les devants de l'armée pour faciliter son passage. . J'ai dit que *mārga* était une manœuvre dans ce passage de Manu ; j'avais tort ; c'est une route ; comme ce mot apparaît dans l'histoire de

le roi, ou le général font camper l'armée (*niveśam kārāyāmāsa* ou *niveśāmāsa senām*) sur un large emplacement plat et les soldats plantent leurs tentes (*veśā*) ; tandis que les quartiers généraux du commandant en chef (*skandhāvāra*) étaient gardés par des groupes d'hommes (*gulmāḥ*), comme pendant la marche. Le premier soin était de dégager le terrain, et pour cela, tout poste avancé de l'ennemi (*sainikā gulmāḥ*) ayant été chassé, le commandant en chef, avec l'aide de ses généraux, faisait marquer les limites de son camp (*śibiram māpayāmāsa*) avec l'aide de ses généraux et creuser une tranchée tout autour (*khānayāmāsa parikhām*), qui, pour assurer une meilleure protection (*guptyartham*), était gardée par des troupes. Le camp lui-même (*śibira* ou *senāniveśā*) consistait en tentes séparées pourvues d'armes³⁶⁸. Un tel camp est décrit comme ressemblant à une ville ; et si, comme il est probable, le poète n'exagère pas en disant que, à côté des soldats, tous les artisans, les bardes, les commerçants et les prostituées jugeaient nécessaire d'avoir leur résidence à l'intérieur des limites du camp, nous pouvons bien croire que cette comparaison est proche de la vérité³⁶⁹. Des mots de passe et des signaux secrets permettant de reconnaître les amis sont donnés avant que la bataille ne commence (*abhijñānāni* ou *saṃjñāḥ*, vi. 1. 11 sq.). Le combat ne commence pas avant le matin. On décide du dispositif et les troupes avancent, arrangées en général de telle manière que chaque guerrier sente ses propres parents à proximité ; cela veut dire que dans la mesure du possible, les clans et les branches familiales doivent être respectés. « Mourir dans sa maison n'est pas approuvé quand il s'agit de guerriers ; cela détruirait la fierté d'un fier héros ; cela serait incorrect et vraiment pitoyable ; ... aucun héros (*vīraḥ*) ne voudrait endurer une telle mort. Mais un guerrier doit mourir en causant la destruction dans les rangs ennemis, entouré par ses parents, frappé par des armes tranchantes ... Animé par son amour et sa fierté, un vrai héros meurt ainsi, et va au ciel d'Indra »³⁷⁰. Il est intéressant aussi de noter qu'avant de se rendre sur le champ de bataille, un sacrifice au feu est offert. Cette cérémonie est,

Rāma, Mbh. iii. 283. 40 ; 291. 60, et en R. ii. 90. 3 2, *śāstradr̥ṣṭena mārgeṇa*. Mais ici aussi, la route est prise par l'armée disposée comme pour la bataille ; car telle est la signification des mots suivants : *bṛhaspatinayena ca*, selon la règle de Bṛhaspati (expliquée ci-dessous).

³⁶⁸ Arcs, cordes d'arc, corselets, épées, miel, beurre, laque, fourrage, flèches, haches, lances, carquois, et des machines lourdes sont en grand nombre dans les magasins du camp. L'utilisation de quelques uns d'entre eux sera décrite plus bas. Les chars, les éléphants armés, etc., se trouvent répartis dans toutes les sections du camp.

³⁶⁹ v. 151. 58 ; 152. 1 sq. ; 161. 1 ; 195. 12 sq. Le camp des Kuru couvre cinq *yojanas* (*ib.* 15).

³⁷⁰ *raṇeṣu kadanam kṛtvā jñātibhiḥ parivāritaḥ, tikṣṇaiḥ śastrair abhikṣiṣṭaḥ kṣatriyo mṛtyum arhati*, xii. 97. 28 sq. ; *śauṭīra* (25), *vīra* (27), *sūra* (29). En vi. 94. 37 aussi *jñātibhiḥ parivāritaḥ*.

sans aucun doute, pour les Kuru, la même que celle dont nous avons dit qu'elle était pratiquée par les Pāṇḍu ; à savoir vouer l'ennemi à la destruction sur un feu de guerre. Il nous faut probablement comprendre un rite formel auquel les dieux sont appelés à détruire les ennemis du sacrifiant. La cérémonie est exécutée par le chapelain des Pāṇḍus³⁷¹.

Nous allons maintenant donner les tactiques spéciales utilisées pour entrer sur le champ de bataille et ensuite, l'utilisation des armes. Ces sujets doivent être étudiés uniquement à la lumière des mouvements militaires décrits dans l'épopée³⁷². Les «dispositifs» mentionnés dans le code de Manu, antérieur,

³⁷¹ v. 195. 1 sq. Voir v. 126. 2 ; et *purohitāḥ śatruvadhaṃ vadantaḥ*, en vi. 22. 7. Le premier passage montre les Kurus marchant contre les Pāṇḍus vers le champ de bataille, ornés de guirlandes et habillés de blanc (strophe 2). Comme les Spartiates, les soldats indiens prenaient soin de s'occuper de leurs cheveux avant une bataille, les liant sur leur tête. Le préliminaire suivant consistait à fixer leur barbe (ou la raser, *klptaśmaśru*), viii. 58. 33. Comparer avec les cérémonies (récitation de strophes des *Vedas*) prescrites par l'Āśvalāyana G. S. iii. 12. 1 sq.) ; le chapelain doit les accomplir quand le roi part se battre. En rapport avec cela, je pourrais mentionner que le roi peut réciter ces strophes à la place du chapelain (*ib.* 20) ; et que les seuls *vyūhas* connus sont ceux d'Aditi et d'Uśanas (*ib.* 16), si c'est ce que signifient les mots *ādityam auśanasaṃ vā 'vasthāya prayodhayet (āsthāya* dans l'épopée). L'Ait. Br. donne des instructions pour consacrer le char afin qu'il soit un moyen de victoire (viii. 10 ; Weber, Ind. Stud. x. p. 31). Dans les périodes plus tardives, voir Ag. P. 125. 49 sq., on offre un sacrifice sur le feu au début de la bataille pour assurer la victoire, où des animaux sont sacrifiés (*juhuyān (nṛ- ?) māṃsam*, 50).

³⁷² Non pas dans l'obscurité des codes formels postérieurs sur la guerre. Les matériaux pour les antiquités indiennes doivent être tirés exclusivement, me semble-t-il, de la littérature classique ou plus ancienne, et non pas des ouvrages didactiques plus récents, à moins que l'épopée ne les confirme. De tels livres explicatifs, comme les traités politiques, compte-tenu des différences d'époque et du caractère entièrement théorique de leur contenu, sont plutôt un obscurcissement qu'un éclaircissement des faits que nous étudions. Ils ne sont instructifs qu'en tant qu'ils illustrent l'épopée, et nous aident quand ils confirment les données de la littérature réelle ; mais, quand ils contredisent ces données, il faut les ignorer, à moins que l'on ne cherche à établir une chaîne continue de la période épique jusqu'aux âges les plus récents, et agir ainsi placera le matériel didactique après celui que l'on tire de l'épopée. Mais confondre et mélanger les deux, citer un *nīti* sur des sujets militaires, comme s'il avait droit à la même considération que l'épopée, c'est permettre à une époque postérieure d'interpréter une période antérieure et ignorer un développement possible reliant les deux. Ainsi, à côté de la simple aspersion du roi dans l'épopée, l'aspersion universelle de toutes les armes du roi, le *nīrājanāvidhi* (Ag. P. 297sq.), l'élévation du *daṇḍa*, décrites de façon si élaborée avec l'arc triomphal et la lustration dans Bṛh. Saṃh., chap 42-45, n'ont aucune signification pour la période épique, si intéressants soient-elles pour celle du *Harivaṃśa* et des époques suivantes. Ainsi, ce n'est pas parce que je désire exclure les divisions techniques du Nītisāra de Kāmandaki et du Nītiprakāśa ; mais un simple coup d'œil montrera à celui qui étudie l'épopée quels guides trompeurs ils sont. Tout ici est sur un pied moderne. L'ordre ancien a été non seulement développé, mais changé. Les divisions formelles des armes, des dispositifs, des emplois ne

correspondent si étroitement à l'usage de l'épopée, que, pour une première compréhension des termes, ce code de loi peut être mentionné ici³⁷³. L'armée peut être disposée sur une longue colonne ; en coin ; en losange ; en un corps semblable à deux triangles joints par leurs sommets (les bases formant l'avant garde et l'arrière garde) ; en une longue ligne étroite ; en un rhomboïde allongé³⁷⁴ ; en une longue et lourde phalange. On peut camper en lys, avec le roi au centre³⁷⁵.

Pour revenir à l'épopée : au lever du soleil, ou avant, le roi tient une courte conférence avec le commandant en chef, et il choisit lui-même un dispositif de bataille, ou demande au commandant en chef de le faire. Il y a bien sûr une hésitation sur le dispositif le meilleur à choisir ; et nous trouvons dans un passage que le roi insiste pour la longue ligne étroite tandis que son meilleur guerrier noble recommande la solide phalange ; car les officiers principaux sont présents à cette conférence. Il semble n'y avoir aucun ordre partiel ou national. Chaque camp

155

s'accorde plus avec les anciens récits. Je considère que de telles œuvres (y compris l'Agni Purāṇa) ne sont utiles que pour nous donner un éclairage sur les périodes postérieures ; et, tandis que l'on pense qu'il serait bon de noter un parallèle intéressant avec l'épopée, il ne faut pas considérer que les affirmations de cette littérature expliquent mieux l'épopée parce qu'ils sont plus détaillés ; ni, si elles la contredisent, comme faisant autorité. Les quatre grandes catégories de *vyūhas* des Nīti n'ont pas de parallèles dans l'épopée ; et par ex. le *śyena* comme subdivision du *daṇḍa* induit en erreur ; et les noms de ces divisions, *daṇḍa*, *bhaga*, *asaṃhata*, *maṇḍala* (Nītiprak, vi. 3 sq.) ne se trouvent pas dans l'épopée ; tandis que la relégation de *varāha*, *makara*, *gāruḍa*, *krauñca*, *padma* dans une classe spéciale non comprise dans aucune des catégories n'est qu'un reflet du fait qu'ils faisaient partie de ceux qu'avait établis la tradition épique ; des détails, comme la longueur du *daṇḍa* (Ag. P. 61. 35 sq.) ne s'opposent pas forcément à l'épopée, mais ne doivent être cités que comme des spécifications modernes. Il en va de même pour la Bṛhat Saṃhitā. J'expose plutôt complètement mes objections à ce type de littérature, car on peut se demander, à la lumière de l'œuvre de Wilson et des textes publiés par des éditeurs postérieurs, quel besoin nous aurions d'un autre examen des sujets militaires, spécialement les armes, etc. Il est suffisant de dire que, si nous suivons les résultats de Wilson, qui a basé ses recherches sur les Purāṇas, nous obtenons bien des affirmations contraires à l'usage de l'épopée. C'est ce dernier qui est le plus important. Des contradictions plus importantes encore apparaissent si nous comparons les codes sur la guerre avec notre poème. Dans tous les cas, les codes reflètent une période plus récente, bien qu'ils aient hérité, bien sûr d'une grande partie ancienne, commune avec les parties didactiques de textes plus anciens.

373 M. vii. 187 sq. ; pour les ouvrages postérieurs, voir Ag. P. 235 (*raṇadikṣā*) sq. ; Kām. Nīti. xix. (dix-sept- dispositifs sont donnée) ; et Nītiprak. vi. 3-9.

374 Traduction par Bühler d'une strophe du code de Manu.

375 *Daṇḍa*, *śakata*, *varāha*, *makara*, *sūcī*, *garuḍa*, *vajra*, *padma*, littéralement « bâton, chariot, sanglier, monstre marin, aiguille, grand oiseau, éclair, lys », sont donnés comme noms aux dispositifs, et le dernier à un mode de campement.

prend un des dispositifs courants, choisissant parfois un jour celui qui, choisi la veille par les autres, a entraîné leur défaite. S'il a le temps, le commandant examine le dispositif ennemi avant de décider du sien. Une fois le dispositif choisi, les troupes avancent par compagnies et par régiments³⁷⁶. Nous devons nous arrêter ici pour nous demander quelle est la distribution supposée des troupes. Suivant la tradition, nous avons deux types de progressions arithmétiques pour différencier le nombre d'éléments dans les différents corps. Suivant des informations qui paraissent purement théoriques (xii. 100. 31), les hommes sont subdivisés en groupes de mille, un général à leur tête, en groupes de cent avec un capitaine, en groupes de dix avec un sergent. Cela ressemble fort à la distribution des officiers royaux dans tout le royaume, les noms étant les mêmes. Dans un des cas, nous avons un «seigneur de mille villages», un «seigneur de cent», un «seigneur de dix» ; dans l'autre cas un «seigneur de mille hommes», un «seigneur de cent», un «seigneur de dix». On ne trouve pas cette division dans les scènes de bataille, mais pas non plus la suivante ; et nous ne pouvons tirer aucune conclusion définitive sur l'antiquité de ces divisions dans aucun des cas. La division de Vasiṣṭha (voir note ci-dessous) impliquerait qu'une répartition décimale était la base de l'arrangement de l'armée. L'autre progression arithmétique est surtout par trois au lieu de dix. Là aussi, nous voyons que les noms désignant les différents corps ne sont pas utilisés (techniquement parlant) dans les scènes de bataille. Ce que l'on appelle une compagnie peut tout aussi bien désigner une division ou une armée complète. De plus, les quantités numériques sont absurdes, si nous nous rappelons que les Kuru sont dits avoir mis sur le champ de bataille onze fois le nombre le plus élevé du tableau ci-dessous, ce qui ferait une armée de deux cent mille chars, autant d'éléphants, plus d'un million d'hommes et un demi million de chevaux. Une telle exagération est cependant fréquente dans l'épopée ; et, en comparant différents décomptes de blessés, nous voyons qu'il nous faut souvent les diviser par cent ou par mille pour aboutir à un chiffre raisonnable. La même absurdité se répète à la fin de la guerre. Après que des masses innombrables ont été tuées, les pauvres restes de chaque côté étaient les suivants : du côté des Kuru, il restait onze mille chars, dix mille sept cents éléphants, bien deux cent mille chevaux et trente millions

³⁷⁶ Le commandant élabore le dispositif de bataille (*vyūhaṃ cakre*), ou contre-dispositif (contre celui des ennemis, *prativyūha*). Une fois élaboré, l'ennemi est *vyūḍhānika* (faisant face en ordre de bataille. Il est habituel de contrer le dispositif de l'ennemi, *śatrūn prtativyūhya*, (cf. vii. 6. 8 ; 19. 38). On place les différentes armées : cf. v. 164. 4, *anikāni vyakarṣata*.

d'hommes³⁷⁷. L'armée des Pāṇḍu (sept armées complètes à l'origine) consistait alors en six mille chars, autant d'éléphants, dix mille chevaux et dix millions de fantassins. Tels étaient les *balaṃ śeṣam*, les restes, au matin du dernier jour (ix. 8. 41). Les forces au début des combats sont en nombre extraordinaires ; par exemple, seulement dans un cas, le nombre des *vaśavartinaḥ* (des soldats amenés sur le champ de bataille par un seul allié) implique cent mille chars (vi. 17 et 18). Le schéma systématique de ce qu'une armée devrait être doit donc être regardé comme une tentative très tardive de fabriquer des divisions techniques que l'épopée ne connaît absolument pas. Mais cependant, cette liste peut être intéressante. Le nom des divisions se trouve sur la gauche.

	Chars	Éléphants	Fantassins	Chevaux
<i>patti</i>	1	1	5	3
<i>senāmukha</i>	3	3	15	9
<i>gulma</i>	9	9	45	27
<i>gaṇa</i>	27	27	135	81
<i>vāhinī</i>	81	81	405	243
<i>prtanā</i>	243	243	1215	729
<i>camū</i>	729	729	3645	137
<i>anīkinī</i>	2187	2187	10935	6561
<i>akṣauhiṇī</i>	21870	21870	109830	65610

Chaque division est le triple de la précédente, sauf dans la dernière ligne où l'*akṣauhiṇī*, ou armée complète, est dix fois l'*anīkinī*. D'autres autorités font de *gulma* l'égal de *gaṇa*, et de *senāmukha* le triple de sa taille actuelle. Mais l'épopée elle-même contredit ces divisions, et fait qu'un corps d'armée (*senā*) consiste en cinq cents éléphants et le même nombre de chars ; tandis que dix *senā* font une *prtanā* ; et dix *prtanā* une *vāhinī* ; le *patti* a cinquante-cinq hommes ; le *gulma*, cent soixante-cinq ; trois *gulma* font un *gaṇa* ; et il n'y a pas de différence entre un *patti* et un *senāmukha*³⁷⁸. Nous avons ici un mélange de multiples de trois et de dix. La mention la plus ancienne de divisions dans l'armée paraît indiquer un ensemble de facteurs dix comme unités de mesure ; ces facteurs étant comme plus haut

³⁷⁷ Littéralement, «trois *koṭis* de fantassins» (*pattikoṭyas tathā tisraḥ*): cf. R. vi. 4. 56, *śataṃ śatasahasrāṇāṃ koṭim āhur manīṣinaḥ*. *Patti* doit être ici un fantassin. Il y aurait ainsi plus de soldats à la fin de la guerre qu'au début !

³⁷⁸ v. 155. 24 sq. ; le tableau ci-dessus est de i. 2. 19 sq.

chevaux, soldats, chars de guerre et éléphants : bien qu'aucune explication de ces «dix» ne soit donnée dans le code de Vasiṣṭha, contenant cette division³⁷⁹.

L'épopée, en tant que telle, n'a pas de terminologie définie pour les divisions de l'armée. Les mêmes forces ont des noms différents. Certaines dénominations dénotent une force relativement grande; d'autres, une relativement petite. Tous les noms des plus grandes divisions peuvent indiquer l'armée complète, sans distinction. La seule division formelle reconnue est celle de l'ordre quadruple : ce n'est pas une distribution quantitative, mais une distribution qualitative. «L'armée aux quatre corps», désignée partout ainsi dans l'épopée ancienne, consiste en une armée divisée en quatre corps : celui des fantassins, celui des chevaux, celui des chars et celui des éléphants (les trois derniers désignant ceux qui les montent). Nous en donnerons ci-dessous d'autres caractéristiques³⁸⁰.

379 Je ne vois pas comment «un éléphant, un char, deux cavaliers et trois fantassins» font «dix parts», et, comme je n'ai pas le texte du commentateur, je dois supposer une erreur d'écriture dans la note de Bühler sur Vās. xix. 17. Alors que la méthode mentionnée en premier, de diviser l'armée en groupes de régiments, compagnies et escouades (de mille, cent et dix hommes respectivement), chacune avec son chef (*adhipati*, le commandant de mille hommes, appelé aussi *śūra*), apparaît être une invention tardive, elle peut néanmoins être basée sur une ancienne répartition de dix. Si nous comparons les mots de Vasiṣṭha (*saṃyāne daśavāhavāhinī dviguṇakāriṇī syāt*) avec la distribution des officiers dans l'épopée tardive, dans laquelle tous ceux qui peuvent diviser les forces de l'ennemi et rétablir leur propres forces démantelées sont considérés comme des égaux, dignes de manger et de boire ensemble et de recevoir double salaire (*dviguṇavetanāḥ*), et la considérons comme applicable à tous les officiers ; et trouvons ensuite certains officiers spéciaux appelés «chefs de dix» (*daśādhipatayaḥ*), «chefs de cent», etc, nous sommes presque tentés de transférer ce sens aux mots de Vasiṣṭha et de traduire *vāha* par «dux» : dans une attaque (*saṃyāne*), l'armée, conduite par ses «chefs de dix» doit être utilisée dans le double devoir (de briser les rangs de l'ennemi et de maintenir les siens). Mais ceci peut sembler tiré par les cheveux, et ne laisse pas de meilleure signification pour la strophe suivante ; alors que si nous prenons avec Bühler *vāha* comme escouade (*patti*), nous pouvons donner un meilleur sens à 18 (*pratyekaṃ prapāḥ syuḥ*), en lisant (au lieu de *prapāḥ*) *pragāḥ*, autorisé par Pāṇini et une erreur d'écriture naturelle, ce qui donnerait «et chaque escouade doit avoir son avant-garde, ce qui était pratiqué dans les batailles réelles (comparer *purogama*). Je prends la strophe suivante de Vasiṣṭha (*pumsām śatāvarārdhyaṃ ca 'havayet*) comme une indication que la division en cent était celle qui suivait la division en dix dans son système. Je dois ajouter, cependant, que *prāpaḥ* est autorisé par le même texte épique, xii. 69. 53. Ce passage dans l'épopée utilise les mots (*bala-*) *mukhyāḥ*, «capitaines», comme terme général pour officiers, et nous montre dans la strophe suivante que le roi doit les appeler tous ensemble (*mukhyān sannipātya*) et les exhorter avant la bataille (xii. 100. 30-32).

380 L'armée a quatre corps (*balaṃ caturaṅgam* ou *vāhinī caturaṅginī* ou *-sainya*, par ex. i. 69. 4 ; v. 5. 17 ; *ib.* 19. 1 ; vii. 164. 9 ; iv. 68. 13 : en iv. 52. 17 *caturbhāga* est tout au plus un quart de l'armée) est composée de tous les hommes participant à l'ordre de bataille du jour : *vihito vyūhaḥ padātyaśvarathadvipāiḥ* (vii. 20. 14, cf. 9). Dans les portions plus tardives, l'armée est dite «aux six

corps» (*śaḍaṅginī*), où l'on ajoute aux forces combattantes le «trésor» et les «machines» apportés au campement (*kośa* et *yantra*, M. vii. 185 ; Mbh. v. 96. 16 ; xii. 103. 38), bien que ces deux additions soient expliquées par quelques commentateurs comme «le général et les ouvriers» ou même «les chariots et les chameaux», montrant ainsi que ces changements étaient tardifs (voir les commentateurs sur Manu, loc. cit.). Dans la littérature puranique, nous avons indifféremment à quatre ou six corps (Var. P. 10. 61 ; 27. 12 ; Ag. P. 10. 7 ; 14. 9 ; 241. 2, etc.), mais généralement quatre. Dans les scènes de bataille, l'armée est supposée avoir quatre corps. Une division en huit corps est donnée en xii. 121. 44 (voir ci-dessous). Une division en trois corps (*trividham balam*) se trouve seulement quand il s'agit de force et non pas de forces (c'est-à-dire les ressources du royaume, à savoir le conseil, le trésor et les officiers : ii. 5. 57). L'armée à quatre corps composés de huit membres n'est pas expliquée par notre texte, mais le commentateur explique ainsi cette *aṣṭāṅgasamyuktā caturvidhabalā camūḥ* (ii. 5. 6 3 ; comparer avec xv. 7. 7 : *maula*, *maitra*, *aṭavībalam*, *bhṛtam*, et *śreṇībalam*) : la "quadruple force" signifie les vétérans locaux (*maula*), les troupes alliées (*maitra*), les soldats appointés (servants, esclaves, etc. (*bhṛtya*) et les forestiers (ceux qui aident à dégager les routes, etc. (*aṭavīka*). L'armée est encore divisée en huit parties, chars, éléphants, chevaux, combattants (*yoddhāḥ*, c'est-à-dire tous, sauf ceux qui sont à pied), fantassins, ouvriers, espions, et les guides (ceux qui peuvent parler des endroits, *daiśīkamukhyāḥ*). Une comparaison avec les épithètes données par le *Rāmāyaṇa* montre que l'armée à quatre corps est, ici aussi, le terme le plus commun, sinon le seul utilisé (*caturaṅgabala*: R. i. 23. 14 ; *aṅga* ou *aṅginī* aussi *ib.* i. 71 . 3, 6 ; 76 . 6 ; 78. 3 ; 79. 26 ; ii. 33. 7 ; 36. 2 ; 48. 7 ; 73. 11 ; 78. 22 ; 86. 13 ; 94 . 9 ; (100. 54, *camū*) ; 106. 9 ; iii. 42. 18 ; v. 78. 12 ; 81. 23 ; en 83. 2, définie comme *śaḍaṅginī* : i. 52. 21, v. 1. (Bomb. 51. 21: *varūthinī*). M. vii. 185. et Kām. Nīt. 18. 2, 32. montrent que cette dernière division en «six» n'est pas inconnue dans l'épopée tardive et dans la littérature plus récente, mais est très rare par rapport à la division en «quatre», plus commune. Cette comparaison montre encore (comme je l'ai signalé sur un autre thème) que le code de Manu et le Śantiparvan de l'épopée ont été rédigés à la même époque. Le titre correct du commandant est *senāpati*, sa fonction *senāpatya*. Cependant, le titre de *vāhinīpati* est fréquent. L'armée entière est désignée par *camū* (quadruple), aussi bien que par son propre nom. Ainsi, l'ensemble des onze armées de Dhṛtarāṣṭra est appelée *vīratamā mahācamūḥ* (viii. 60. 92 ; ix. 64. 9). On trouve pour l'armée d'autres noms irréguliers en vi. 72. 34 (*vāhinī*) ; vi. 112. 2 (*pṛtanā*) ; vi. 73. 32 (*varūthinī*). Pour *camū*, voir plus loin vi. 86. 50 ; 168. 1 ; 105. 15 (*pāṇḍavī camūḥ*) ; vii. 161. 18 ; 168. 1 (*mahācamūḥ* et *camūḥ* des Kurus) ; *pṛtanāpati* est équivalent à *akṣauhini* (viii. 73. 15 ; vi. 87 . 15). Les noms poétiques abondent : *dvajinī*, vii. 92. 5 ; vi. 54. 91 ; *ripuvāhinī*, vi. 109. 10 ; etc. Les lignes méritent d'être évoquées, bien que, pour autant que j'ai pu l'observer, on ne puisse percevoir dans les scènes de bataille aucune utilisation ni aucune impression de lignes ordonnées. La règle qu'un combat doit cesser quand un prêtre apparaît entre les lignes de combat (*anīkayoḥ*) ne signifie, bien sûr, que les avant-gardes face à face (xii. 96. 8) ; *anīkavelāyām* (où un brave doit combattre) est à l'avant-garde de la première ligne (*ib.* 97. 18). La véritable unité de l'ordre de bataille n'est pas la ligne, mais le groupe, *śreṇī*, viii. 73. 16. La bataille elle-même est appelée *saṃkhya*, *saṃgara*, *saṃgrāma* (collision, conflit), ou simplement «combat» (*yuddha*, ou *yudh*, par ex. i. 19. 14 : cf. R. ii. 94. 12, *śakyaḥ soḍhuṃ yudhi*, etc.), mais elle a aussi son côté poétique, et peut être appelée *āhava*, *ākṛanda*, *āmarda*, «défi», «avancée», «écrasement», ou, encore mieux, *dyūta* «jeu», vi. 59. 39 (93. 42, «ils se battirent comme dans un *svayaṃvara*» ; vii. 85. 27 ; *raṇe prāṇadyūtaṇe*, viii. 160. 43. Le guerrier, non seulement considère le combat comme «un

Les troupes entonnent au début un vacarme de tambours, de trompe et de conques, puis se déploient «comme des flamants traversant un grand lac», chaque chef se dirigeant vers son adversaire particulier, qui lui avait été désigné par le commandant avant que le combat ne commence³⁸¹. La foule suit les chefs. Chaque héros plonge dans la bataille, dispersant le troupeau de base dans un grand tumulte comme celui provoqué par un énorme poisson sautant dans la mer³⁸², et il est vite à portée de flèche de son adversaire, ou bien il le dépasse et se retourne pour s'assurer une position, ou bien encore se précipite plus loin car il a besoin d'un ami. Ses partisans de basse naissance et ses suivants nobles s'attachent à ses talons³⁸³. La façon de procéder à la fin de la journée (car, généralement, les armées cessent de combattre à la tombée du jour) dépend du fait que le commandant a été tué ou pas. S'il n'a pas été tué, les troupes se retirent simplement du champ de bataille, les hommes vont se coucher dès qu'ils le peuvent – parfois ils mangent et vont aussitôt, sans se parler³⁸⁴, bien qu'ils s'arrêtent aussi pour se saluer, panser leurs blessures, mettre les sentinelles en place et même, dans le cas des nobles, prendre un bain, et écouter de la musique (*gītavāditra*) en mangeant, avant d'aller dormir³⁸⁵. Les chanteurs et les eulogistes les accueillent toujours cependant, ne serait-ce qu'avec des signes de bon augure, comme ils ouvrent aussi la journée avec

jeu pour la vie», mais il s'y amuse en «jouant» et en «dansant» (*krīḍann iva nṛṭyan*, iii. 280. 64-65 ; vi. 114. 26 et *passim*). Je ne prétend pas avoir épuisé le vocabulaire, mais donné les termes les plus couramment employés.

³⁸¹ v. 164. 5 ; les guerriers sont opposés «selon leur force et leur courage» (*yathābalaṃ yathotsāhaṃ rathinaḥ samupādicat, arjunaṃ sūtaputrāya*, etc.)

³⁸² *praviveśa mahāsenām makaraḥ sāgaraṃ yathā*, i. 138. 30 ; viii. 77. 10 : voir ix. 18. 10, *kṣobhayanti sma tāṃ senām makarāḥ sāgaraṃ yathā* ; and R. vi. 77. 6, *id.*

³⁸³ On trouve souvent la figure homérique de l'oie ou du flamant, vi. 46. 20 ; 90. 19 (*utpetuḥ sahasā ... haṃsā iva mahodadhau*) ; 110. 45-45 (*nyamajjaṃs te . . yathā haṃsāḥ*) ; mais le héros résiste comme une île» *ib.* 46. L'éclat et le scintillement des armes donne à l'armée l'aspect d'une roue de feu» (*alātacakravād balam* vii. 7. 53 ; 39. 6, etc. Utilisé aussi pour un simple arc, vii. 119. 32). Cf. *lohītakardame saṃgrāme*, viii. 27. 40.

³⁸⁴ «Ensuite, en un clin d'œil, tout devient tranquille comme le paradis, car ils ne parlent pas du combat, vi. 86. 56 (*na hi yuddhakathāṃ kām cit tatra 'kurvan*).

³⁸⁵ *pūjayantaḥ parasparam ... rakṣyāñ kṛtvā sūrā nyasya gulmān yathāvidhi, ib.* 53 sq. (bain et *bandin*).

leur musique ; car ne pas avoir de musique joyeuse au matin montre la peur et est signe de mauvais augure³⁸⁶.

Mais si le commandant en chef est tué, les officiers se rassemblent au quartier général et élisent un nouveau commandant en chef pour le jour suivant. À ce moment, des vœux formels de tuerie sont prononcés et des conspirations sont formées contre tous les héros éminents de l'autre camp. On trouvera ci-dessous une description détaillée de l'élection d'un commandant. Il semble que les chefs, et aussi les soldats ordinaires, sont assis et que tous attendent la décision, et saluent le nouveau commandant – comme il est dit quelque part : «ils ne pensaient plus à leurs commandants tués, mais saluaient avec une grande joie leur nouveau commandant». Que le poste de commandant en chef soit extrêmement envié, on le voit dans toute l'épopée et cela est mis en lumière par le fait que Karṇa est tellement jaloux que quelqu'un soit choisi à sa place, qu'au début il ne veut absolument pas combattre et reste à bouder dans sa tente, jusqu'à ce que son rival soit tué, et que ce poste honorifique lui soit offert³⁸⁷.

Le moment du commencement du combat n'est pas toujours le même. Parfois les armées se dressent au lever du jour et attendent que le soleil soit levé pour (prier et) commencer le combat. Parfois, elles ne se dressent pas avant que le soleil n'en fasse autant³⁸⁸.

Le moment pour terminer le combat n'est pas toujours le même. si rien ne se met en travers, les guerriers combattent jusqu'au coucher du soleil ; mais s'ils sont méchamment battus, ils se retirent plus tôt dans la journée ; et une fois, ils ont allumé des torches et combattu en pleine nuit³⁸⁹.

³⁸⁶ Ainsi l'absence du son des cordes de l'arc et des chants sacrés trahit la peur en vii. 85. 1 9. Une conversation nocturne est notée en vi. 80, et un conseil est tenu (*mantram cakruḥ*), vi. 97. 2 ; le chef guerrier a son propre conseil, bien qu'il ne soit ni roi, ni commandant en chef, vii. 75. 31 (*mantrajñaiḥ sacivaiḥ*).

³⁸⁷ v. 156-168. Le commandant en chef dans l'épopée est naturellement un guerrier activement engagé dans la bataille. Le titre même (*senāpati*) donné en Ag. P. 220. 1 à un officier pour qu'il soit appointé par le roi et désigné car il fait partie de la caste des prêtres ou des guerriers doit indiquer plutôt un ministre de la guerre qu'un général. De même, les règles Ag. P. 235. 32-33, selon lesquelles un roi ne doit pas combattre et un tiers des forces doit rester en réserve, sont entièrement contraires à l'épopée.

³⁸⁸ vi. 19. 36-99; mais 16. 4, *udatiṣṭhat (sainyam) sūryodaye*. Se lever aussi tard que le soleil était toujours considéré comme trop tard (R. ii. 97. 2), sinon erroné, car il était indiqué de saluer le soleil avec des prières.

³⁸⁹ Voir ci-dessous. La scène absurde en vi. 107 (cf. 43. 11 sq.) est trop visiblement une interpolation pour permettre de la considérer comme l'usage. Au lieu d'aller se coucher, les Pāṇḍus

On peut dire dès maintenant que des gardes accompagnent chaque guerrier noble et l'escortent sur le champ de bataille et que des sentinelles surveillent le camp la nuit³⁹⁰.

La position du commandant dépend du dispositif choisi. Il n'a pas une position déterminée, comme il a été affirmé (par une autorité puranique). Généralement il combat à l'avant-garde ; mais il peut être plus utile à l'arrière, comme dans un récit de bataille avant la grande guerre, où le chef dit : «et moi seul, de toute l'armée, je resterai à l'arrière et le défendrai» (iv. 52. 22 sq.). Ou encore, le commandant va à l'avant, combat, mais est vite dépassé par un des guerriers nobles³⁹¹.

L'avant, l'arrière, le flancs le centre de l'armée sur le champ de bataille (*graṇājira*, par ex. xi. 16. 4) ont tous leur propre nom. L'aile avant et l'aile arrière (ou

marchent sur l'ennemi et demandent à leur plus cher ennemi (qui est à la fois leur oncle et le commandant des armées ennemies) les meilleurs moyens de le tuer. Cette erreur artistique est due à l'horreur ressentie par les derniers compilateurs à l'idée que les Pāṇḍus puissent tuer leur oncle, spécialement saint, sans lui demander sa permission (Holtzmann).

³⁹⁰ Les gardes personnels sont appelés *rakṣin*, une *statio*, ou corps de garde (*āraṅṣa*) est appelée *rakṣyā* ou *gulmaḥ*. Ainsi, *duryodhano niveśya balaṃ sammānayitvā nṛpatīn nyasya gulmāṃs tathai 'va ca, draṅṣasya vidhiṃ krtvā yodhānām*, juste avant qu'il n'assemble son conseil (v. 160. 2). Les espions, qui font toujours partie du camp, et sont fréquemment envoyés à travers celui-ci (tôt le matin, v. 194. 2), peuvent avoir fait partie de la protection. Parfois *gulma* signifie une équipe envoyée en avant-garde. Ainsi *utkṣipta gulma* (iii. 15. 11). Les gardes des tentes semblent n'avoir pas grande utilité (x. 8. 2). Nous pouvons donner ici quelques explications techniques. Le mot pour «attaquer quelqu'un» est généralement *apasavyaṃ karoti* (vii. 187. 51, etc. ; *anyonyam apasavyaṃ ca kartuḥ vīrau tad eṣatuḥ*, vii. 188. 27), ou *samprahāram* (*pracakrire*, vi. 99. 21 ; *pradharaṣaṇa* et *abhipradharṣaṇa*, iii. 243. 3, sont des attaques personnelles). «Se retirer dans son camp» est régulièrement *avahāraṃ kurute*, avec quelque fois ajouté *sainyānām* (vi. 49. 53 ; 96. 79 ; 107. 5, etc.). Le sujet est le commandant en chef (vi. 74. 37-39). Il s'agissait dans ce cas d'une retraite en ordre, bien que les deux camps soient gravement désorganisés (*te sene bhasaṃvigne yayatuḥ* (sic) *svaniveṃanam, tataḥ svaśibiraṃ gatvā nyaviśan* ; *niveśṣana* est le camp, *śibira* ici tente ou camp, comme en vi. 86. 46 sq. ; vii. 17. 1). Suivant la règle, chaque général protège ses propres troupes durant une retraite (vi. 79. 64; 80. 2). Les sentinelles sont placées après le coucher du soleil à travers le camp (*gulmāḥ paritrastāḥ surye ca 'stamite sati*, ix. 29. 64). Il faut distinguer entre le *paritrāya* technique, ou *trāyasva yodhān* «venir au secours» (vii. 158. 5, *ib.* 2), et *parivārya* «défendre» ou «attaquer en encerclant» ce qui est la signification littérale de cette dernière locution (vi. 79. 23; 94. 37 ; vii. 135. 35).

³⁹¹ ix. 3. 30-36. Le titre honorifique du commandant est *agraṇīr nṛṇām*, «chef en avant des hommes». Ce titre est quelquefois appliqué à n'importe quel chef : ix. 61. 37.

de flanc) sont aussi décrits³⁹². il faut noter que le commandant en chef en titre est remplacé par un de ses amis, jamais en signe de mépris, mais de son propre gré. Ainsi, c'est Yudhiṣṭhira qui donne aux Pāṇḍus l'ordre final de se déployer au début de la guerre ; et, bien qu'il soit l'inspirateur, il n'est pas ici le commandant, ni même le chef des forces alliées (v ; 154. 17). Et Karṇa, bien qu'il ne soit pas le commandant, envoie aux Kurus par un héraut à travers tout le camp, l'ordre de «s'équiper avant le lever du soleil»³⁹³.

Revenons à nos dispositifs. Seule une citation semble être courante depuis la sagesse de l'antiquité, et s'appliquer aux différents *vyūhas* (ordres de bataille). Cette règle, qu'une petite force, pour affronter une force plus grande, doit charger en une longue colonne étroite, en concentrant toutes ses forces en un point, est appliquée au début de la guerre, mais après, seulement dans un redéploiement hâtif quand un autre dispositif a échoué. Parmi les autres dispositifs mentionnés, le double triangle avec un sommet joint (*makara*) est employé une fois par les Pāṇḍus, deux fois par les Kurus ; le coin (*śakaṭa*), deux fois par les Kurus (et retrouvé plus tard dans le quinzième livre), une fois avec addition d'une roue (*cakra*) ; Le *krauñca* (*garuḍa*? rhomboïde) est utilisé par les Kurus et les Pāṇḍus, une fois en remplacement ; le *maṇḍala* (cercle) n'est pas seulement le choix des Kurus, mais, étrangement (considérant leur infériorité numérique) par les Pāṇḍus aussi, bien qu'il puisse ne s'agir ici que d'un «croissant». La différence des forces n'entraîne apparemment pas de différences dans les choix, sauf au début. Il faut se rappeler que les Pāṇḍus n'ont que sept «armées complètes» (*akṣauhiṇīs*), alors que les Kurus en ont onze.

Un mot sur les autorités militaires. Manu (en dépit des conseils militaires de son code, n'est pas connu comme conseiller militaire. c'est-à-dire, le septième livre de son Mānavadharmā a été développé sous sa forme présente après que les scènes de bataille de l'épopée ont été écrites ; d'autres portions de l'épopée montrent le peu de cas accordé à son autorité. Les principaux sages sont Uśanas et Bṛhaspati. Manu a plus qu'une question d'antériorité à régler avec ce dernier³⁹⁴. Une autre autorité (célébrée plus tard), Śālihotra, mentionnée dans le troisième livre comme un «savant dans la connaissance et le pedigree des chevaux», semble

³⁹² *purato 'pi ca pṛṣṭhe ca pārśvayoś ca*, vi. 90. 37 ; le flanc et le flanc avant, *pakṣa* et *prapakṣa*, sont fréquents (voir ci-dessous), aussi appelé *kakṣa*, «bordure» (*senākakṣam dadāha samare kakṣam agnir yathā vane*, viii. 55. 28) ; la même image est appliquée en R. v. 85. 24.

³⁹³ v. 163. 56-57 : *yogaḥ prāg udayāt*.

³⁹⁴ Les citations du *śāstra* du premier en xii. 138. 193-194 ; 139. 70- 74, etc., ne concernent pas ce sujet.

s'être confiné dans cette spécialité, et n'est pas cité comme guide sur des affaires militaires plus générales. Mais les règles des deux inséparables, Bṛhaspati et Uśanas, sont assez suffisamment citées pour nous convaincre qu'un code militaire doit avoir été composé par eux. La stratégie militaire formellement citée par eux (comme donnée plus haut) est de Bṛhaspati³⁹⁵ ; et c'est le même auteur qui a inventé le *vyūha* imprenable appelé *krauñcāruṇa*³⁹⁶. Et de nouveau, le «roi des ordres de bataille» est dit provenir du même auteur³⁹⁷. Le premier de ces deux sages est probablement celui qui est cité dans le Bṛhaspati-naya du *Rāmāyaṇa*³⁹⁸. J'ai déjà parlé des règles de Bṛhaspati et Uśanas, et elles se trouvent encore comme un manuel d'instruction dans les récits de bataille de l'épopée³⁹⁹. Leurs noms sont devenus des emblèmes des études philosophiques et militaires⁴⁰⁰. Mais, bien que Uśanas partage le nom et les honneurs, son ami semble avoir été, pour ainsi dire, le génie le plus inventif dans la science de la guerre : comme le montrent les citations déjà données plus haut et celles à venir. Les ordres de bataille appelés *śakaṭa*, *padma*, *vajra*, sont expliqués dans le code d'Uśanas, xv. 7. 15.⁴⁰¹ La science des

³⁹⁵ *saṃhatān yodhayed alpān kāmam vistārayed bahūn, sūcīmukham anīkaṃ syād alpānām bahubhiḥ saha*, «si vous avez devant vous une petite force, faites-les combattre tous ensemble ; vous pouvez en déployer un grand nombre à votre gré ; mais si peu d'hommes doivent en combattre un grand nombre, ils doivent présenter un front en pointe d'aiguille» (vi. 19. 4 ; xii. 100. 47, confirmé by vi. 43. 102 : cf. M. vii. 191 ; Ag. P. 235. 27).

³⁹⁶ 50. 40 ; 51. 1.

³⁹⁷ *vyūharāja* en viii. 46. 27 est *bhārhaspatya*.

³⁹⁸ ii. 90. 32 ; voir ci-dessus.

³⁹⁹ *bṛhaspater uśanaso no 'padeśaḥ śrutas tvayā*, «n'as-tu pas entendu les instructions de B. et U. ?» (ix. 61. 48).

⁴⁰⁰ *naye bṛhaspatyusānoḥ* (sic), viii. 37. 20 : voir iv. 58. 6.

⁴⁰¹ Dans le récit de la guerre de Rāma, voir iii. 285. 6, 7, (*rāvanaḥ*) *yuddhaśāstravidhānājña uśanā iva ca 'paraḥ, vyūhya cau 'śanasṃ vyūhaṃ harīn abhyavahārayat ; rāghavas tu viniryāntaṃ vyūḍhānikam daśānanam, bārhaspatyaṃ vidhiṃ kṛtvā pratyavyūhan niśācaram*. Quant au propre compte-rendu de Vālmiki sur les dispositifs militaires, nous avons peu d'informations sur ces *vyūhas*, étant donné la nature de cette guerre. Le premier dispositif semble avoir été une masse mise en ordre (R. vi. 16. 2, lire *vyūhya*), et, avant cela nous trouvons le *garuḍa* (ib. 6. 11 ; *padma* est un nom de Rāma, 3. 19) ; mais cette guerre est principalement un siège, les dispositifs de bataille sont pratiquement inexistantes. Le proverbe militaire que nous avons gardé sous la forme : *phalgu sainyasya yat kiṃcin madhye vyūhasya tad bhavet*, «place la force la plus faible au milieu du dispositif général», nous montre la signification technique de *phalgu*, différent de *sāra*, troupe sélectionnée, ainsi que ce terme est employé pour décrire les troupes dans le Mahābhārata (voir ci-dessus). Cette signification technique est, bien sûr fréquente. Voir R. vi. 31. 33 (*vyūhena ghoreṇa*) ; ib. 39. 28, *tvayā devāḥ prativyūdhāḥ ... yudhi* ; ib. 71. 16, *balavyūhena mahatā pālitaḥ*. On peut

dispositifs demandait une étude spéciale, en plus de celle de toutes les autres branches qu'un guerrier devait connaître ; «je suis savant dans les affaires militaires, et dans les dispositifs, dit un chef» ; «je peux obliger les mercenaires et les autres à faire leur devoir ; en matière de marche, de combat, etc., j'en sais autant que Br̥haspati ; je connais tous les ordres de bataille des dieux et des hommes», etc. (v. 165. 8 sq.). Les points particuliers dans la formation d'un officier semblent être ceux-ci : comment faire une brèche dans un bataillon ennemi qui avance, et comment maintenir l'ordre dans le sien propre ; comme le passage cité plus haut, prescrivant double paye pour les officiers capables de bien faire cela, semble indiquer. Bien que nous ayons précédemment admis que c'était ce dont un général avait le plus besoin (étant donné des troupes indiennes et une bataille en cours), cela mérite d'être souligné pour l'évidence que cela montre, qu'un général était principalement considéré comme une habileté au combat dans le cadre d'un conflit réel ; ou, autrement dit, ce n'est pas l'habileté stratégique dans le choix d'une position, l'encercllement d'un ennemi, le maintien d'un libre passage pour les approvisionnements, et d'autres sujets de cette sorte, qui sont loués ; seulement le fait de savoir comment agir quand on se précipite sur l'ennemi ; bien que des instructions générales pour adapter le terrain au type de forces choisies soient occasionnellement données.

Je vais maintenant examiner en détail les dispositifs employés dans les batailles réelles de la grande guerre, et les stratagèmes utilisés sur le terrain.

La première bataille commença dans les premières heures du premier jour, après que les armées sont arrivées à leurs campements respectifs⁴⁰². Les Pāṇḍus

remarquer, entre parenthèse, que l'épopée fasse allusion à un grand nombre d'ordres de bataille impossibles et inexplicables, sous les noms «mortel», «divin», «angélique» etc, généralement appelés «imprenables» (par ex. vi. 21. 4), et ce sans raison (45. 4). Ils ne sont pas utilisés de manière précise, ni expliqués, mais apparaissent couramment dans la liste des dispositifs possibles (par ex. v. 57. 11 ; 165. 10 sq. ; vi. 19. 2, 18 sq.) ; et les officiers sont censés les connaître. Ce ne sont, sans doute, que des noms en relation avec leur origine ; ainsi, le dispositif courant appelé «éclair» est aussi appelé «l'incassable» et a été inventé par le Détenteur des Éclairs (Indra). Ainsi, il serait un dispositif «divin» (vi. 19. 7), *acalaṃ nāma vajrākhyam*, la vantardise habituelle : cf. *ib.* 34, *vajro nāma ... vyūho nirbhayaḥ sarvatomukhaḥ* ; 21. 2, *abhedya* ; 4, *akṣobhya* concentré contre cela. Une force irrésistible rencontrait toujours un corps inébranlable sur le champ de bataille indien.

The irresistible force was always meeting the immovable body on the Hindu battle-ground.

⁴⁰² L'ensemble de la Bhagavad Gītā, les scènes absurdes qui la suivent (vi. 3. 12-102) – en réalité de la fin du chapitre vingt jusqu'au début du chapitre quarante-quatre, où la question posée après la fin du chapitre dix-neuf est répétée – tout ceci est une interpolation qu'il n'est pas nécessaire de prouver. La position des forces est donnée en vi. 20. 5.

sont campés à l'ouest ; les Kurus à l'est. Le champ de bataille se trouve près d'Hastināpura, la ville des Kurus. Ces derniers se tiennent sur la défensive. Chaque force, avec ses soldats ordinaires (*yoddhāḥ*, *sainikāḥ*) et ses officiers (*balamukhyāḥ*, étymologiquement équivalents à capitaines, *mukha* signifiant *caput*), a son grand commandant en chef (*senāpati* ou *vāhinīpati*)⁴⁰³, sous les ordres duquel de trouvent les généraux qui commandent les différentes «armées entières», complètes en elles-mêmes et considérées ainsi, amenées par les différents alliés. Une telle armée dans l'armée globale était appelée *akṣauhini*, et son général était le *pati*, ou le chef de cette division, un terme parfois appliqué au commandant en chef lui-même. Le commandant en chef n'était en fait rien d'autre qu'un «chef d'armée» élevé à la position de surintendant général, et temporairement élevé au dessus de ses égaux, les «chefs» de chaque armée particulière. Car ces généraux étaient normalement simplement les rois qui étaient venus en tant qu'alliés et chacun commandait sa propre armée qu'il avait amenée avec lui⁴⁰⁴. Un titre honorifique pour le roi ou le commandant en chef était *yūthapa*, «gardien des troupes», indiquant que l'armée était divisée en des troupes particulières, les éléphants séparés des chars, les fantassins pour leur compte. C'est souvent l'arrangement qui est fait ; et la combinaison la plus artificielle, selon laquelle chaque char était entouré par tant d'hommes, et tant de chars attribués à tant d'éléphants, chaque équipe de ce genre contenant tous les éléments combattants et ne formant plus des troupes proprement dites, est, je pense, une formation plus tardive de même que plus artificielle⁴⁰⁵.

Les Pāṇḍus, étant la force la plus faible, attendent de voir quel dispositif sera pris par les Kurus (malgré la règle de Bṛhaspati). Ceux-ci, qui sont sur la défensive, seront ainsi obligés de prendre l'initiative. Le commandant en chef des Kurus masse maintenant ses troupes en corps épais. Lui-même se place dans l'avant-

⁴⁰³ Dhṛṣṭadyumna est *saptānām netā senānām pravibhāgavit*, v. 151. 7.

⁴⁰⁴ Quand nous lisons que le commandant en chef des Pāṇḍus était le «commandant de sept armées complètes, il faut prendre cela littéralement. Mais, par commodité, nous appellerons ces armées par rapport avec l'ensemble, des «divisions».

⁴⁰⁵ En ce qui concerne le titre *yūthapa*, voir vii. 193. 49, *rathayūthapayūthapaḥ* ; et v. 167. 14, *rathayūthapayūthānām yūthapo 'yam*. Le chapitre cent soixante-cinq du livre cinq donne la liste des *rathi* (*ratha*), *atiratha*, *mahāratha*, termes lâches appliqués pour noter, non pas des distinctions techniques entre les généraux, mais leur habileté comparée à conduire leur force et à tuer l'ennemi. Ces termes signifient que tel ou tel est un «bon», ou un «très bon, ou un «supérieurement bon» guerrier à char.

garde⁴⁰⁶. Divers princes et chefs de haut rang, dont dix sont spécifiquement nommés, l'aident ; ils défendent l'avant-garde des différents bataillons ou agissent en tant que garde-roues pour d'autres guerriers. Tous les grands chefs ont généralement deux garde-roues (*cakrarakṣau*) ; une indication que le char n'avait pas, dans les temps anciens, quatre roues, mais deux. Ce sont souvent de jeunes princes qui gagnent ainsi leur titre de héros par un service utile rendu à quelque guerrier renommé. Ils conduisent leur propre char, et sont réellement indépendants, mais leur position stratégique était d'être proches du char de guerre du chef qu'ils étaient d'abord chargés de protéger⁴⁰⁷. Le commandant des Kurus, Bhīṣma, était reconnaissable à son enseigne, un palmier doré⁴⁰⁸, et à ses pavillons colorés. Chaque chef avait une telle enseigne. L'équipement de Bhīṣma était en général blanc, et même son char de guerre était argenté (vi 20. 8 ; 16. 23). En plus des garde-roues, un groupe spécial de pointe (*purogamāḥ*) allait devant lui et le «protégeait»⁴⁰⁹. Le roi des Kurus se trouve au centre et combat, non pas sur un char, mais sur un énorme éléphant blanc muni d'une cote de maille. Il est protégé par des milliers de chars de guerre devant lui⁴¹⁰. Son oncle maternel, Śakuni, le grand scélérat, était spécialement chargé de s'occuper du roi, et l'accompagnait avec ses troupes de Gāndhāras et de montagnards⁴¹¹. Ce dispositif trop soigneux des troupes évoqué ci-dessus (dans un passage qui apparaît tardif) est donné comme suit : cent chars soutiennent chaque éléphant ; cent cavaliers, chaque char ; dix archers, chaque cheval ; cent hommes-de-protection, chaque archer⁴¹². Tel

⁴⁰⁶ *agranīḥ*, vi. 16. 21 ; 20. 18; *agrataḥ sarvasainyasya*, ib. 20. 9.

⁴⁰⁷ vi. 19. 17 ; pour leur position, voir l'ensemble de cette section, et i. 43. 102 ; 44. sq.

⁴⁰⁸ *hematāla*: cf. vi. 17. 18, *tālena mahatā pañcatāreṇa ketunā*.

⁴⁰⁹ Comme ce terme a souvent été mal compris, il serait bon de noter que dans les batailles indiennes, les protecteurs se plaçaient généralement devant l'armée, mais derrière le chef qu'ils protégeaient, et étaient réellement des défenseurs (vi. 17. 23, sept rois prennent ce rôle : cf. 18. 10, *prṣthagopāḥ bhīṣmasya putrās tava rarakṣuḥ pitāmaham*). Bien sûr, toute la ligne de bataille est protégée par les chefs aussi bien sur l'avant que sur l'arrière. c'est *l'anikaṃ pālitaṃ* (vi. 22. 4).

⁴¹⁰ vi. 17. 26, *dhvaja* ; 20. 7. Par la suite, et jusqu'à la fin, ou jusqu'à ce que le livre ne soit plus le même, je ne donnerai que le chapitre, une fois le livre introduit.

⁴¹¹ 20. 8. La présence de ces gens de Kandahar (*gāndhāra*) et son origine dans le pays du nord ouest, est une des indications de la localité d'origine des aryens. Dhṛtarāṣṭra, le roi des Kurus, avait pris femme dans l'ancien pays de sa famille, et son frère vivait comme un courtisan à Hastināpura, peut-être selon la règle qui veut qu'un roi subviennne aux besoins des parents de son épouse.

⁴¹² Voir chapitre 20 ; l'anachronisme des «conspirateurs» condamne ce passage. Le *dhānuṣke śataṃ carmiṇaḥ*, cent hommes-boucliers pour chaque archer est absurde. On trouve mention de termes comme «des hommes», «des dieux», «des anges», «des diables» en 20. 18. Les règles de la

était l'ordre de bataille des Kurus. Aucun nom spécial ne lui est donné, mais j'imagine que c'était le «cercle».

Contrairement à cela, les Pāṇḍus, sous la direction d'Arjuna (car nous remarquons ici que le roi ou celui qu'il choisit, est pratiquement le commandant, tandis que le *saināpatya* consiste moins à commander qu'à arranger les forces) que le roi Yudhiṣṭhira avait appelé pour avis, forment un *prativyūha*, un contre-dispositif, en se plaçant eux-mêmes, suivant le principe général cité plus haut, dans la variante en «pointe d'épingle» de l'éclair, ou longue colonne (19. 34, 35). À la tête (*agre graṇīḥ*), on trouvait Bhīma, rapide comme le vent, et Dhṛṣṭadyumna, le commandant en chef officiel, qui, aussi étrange que cela soit, n'est ni le chef dirigeant, ni le commandant. Le roi pour lequel la guerre avait été entreprise était derrière, ou plutôt «au milieu» (19. 24), entouré par ses éléphants ; tandis que ses plus jeunes frères et son allié principal, Virāṭa, se tenaient juste derrière les chefs principaux, Bhīma et Dhṛṣṭadyumna. Les garde-roues particuliers de Bhīma étaient ses frères jumeaux et son arrière-garde, ses neveux, «protégés» à leur tour par Dhṛṣṭadyumna ; et ensuite, derrière ce groupe de tête, se trouvait Śikhaṇḍin, «protégé» par Arjuna, le principal guerrier de ce camp. D'autres guerriers se tenaient, encore plus en arrière. L'avant-garde proprement dite était protégée par Yuyudhāna. Selon les positions données en 22. 3, Dhṛṣṭadyumna était en tête, protégé par Bhīma ; et Śikhaṇḍin au milieu, protégé par Arjuna.

Il est intéressant de noter que, comme le veut la règle, un court discours d'encouragement est prononcé réellement par le commandant aux principaux chefs, avant qu'ils ne rejoignent leur position, au cours duquel on leur rappelle qu'une mort dans la bataille est la porte du ciel et qu'ils foulent la voie des guerriers, «cette voie qu'ont foulée vos ancêtres et vos pères» (17. 6 sq.) ; et de noter aussi le fait que le roi des Pāṇḍus est fortement découragé à la vue de la vaste armée déployée devant lui et doit être encouragé par son frère : «souvent peu de gens en conquièrent un grand nombre ; là où se trouve le droit, se trouve la victoire»⁴¹³.

Quand commence réellement la bataille, ce n'est pas le véritable commandant qui dirige, mais Bhīma, un des Pāṇḍus (44) ; et, soudain (45. 8), Bhīṣma tire une

littérature puranique veulent qu'un tiers de l'armée soit gardée en réserve, mais ici, aucune réserve n'est conservée dans la bataille comme elle est décrite ; toutes les troupes vont sur le champ de bataille (sauf quand, comme dans le cas de Karṇa, un sentiment personnel l'en empêche. Voir Ag. P. 235. 32.

⁴¹³ *yato dharmas tato jaya.* ; corrigé en : «là où se trouve Viṣṇu, etc.' : 21. 11-14.

flèche sur Arjuna ; à la suite de quoi la bataille devient presque immédiatement irrégulière et se transforme en un combat confus (*tumula, tumultus*)⁴¹⁴. Le premier jour, après beaucoup de duels et maint tumulte, se termine au coucher du soleil, sans résultat⁴¹⁵.

Le deuxième jour : À la suggestion des Pāṇḍus, leur commandant arrange ses forces selon le dispositif de Bṛhaspati (50. 40) dont nous avons déjà parlé, appelé *krauñca*, «grand oiseau» – un ordre de bataille apparemment nouveau pour les guerriers. Les Pāṇḍus prennent ainsi l’initiative, et les Kurus adoptent un contre-dispositif qui n’est pas défini plus précisément, mais est décrit comme «vaste»⁴¹⁶. Le chef des Kurus est à l’avant, mais entouré de tous côtés alors qu’il conduit ce grand dispositif⁴¹⁷. Dans ce dispositif le roi des Kurus est placé au milieu ; le roi des Pāṇḍus à l’arrière. La métaphore de l’oiseau (*krauñca*) est respectée dans les détails. Ainsi le commandant et l’un des Pāṇḍus forment les ailes arrière (*pakṣau pṛṣṭhataḥ*) ; les jumeaux sont sur l’aile gauche ; le fils d’Arjuna et d’autres sur l’aile droite ; tandis que d’autres héros sont sur le «cou», et d’autres encore font les «yeux» ; le roi des Pāṇḍus est à l’arrière (*pṛṣṭham*, bien que «queue» soit souvent utilisé), entouré par les Niṣādas ; le père du commandant en chef est sur la «tête». Les éléphants, ici, sont disposés, non pas dans l’ordre artificiel décrit plus haut, comme pièces centrales des chars, ni même, comme les décrivent les grecs, comme une ligne sur l’avant, mais à la pointe des ailes⁴¹⁸.

Avant que les Kurus ne se mettent en marche, leur chef prononce un discours d’encouragement⁴¹⁹, et les exhorte à être courageux et à protéger leur chef. Ensuite le commandant des Kurus, avec l’aide de Droṇa et des princes, dresse un «grand contre-dispositif», qui ne reçoit aucun nom particulier ; mais un flanc gauche et un flanc droit ainsi que la position du roi au milieu du dispositif sont mentionnés (51. 10 ; 52. 3). Les bataillons sont massés l’un derrière l’autre. Le signe que tout est prêt est donné par des tambours et des conques. De nouveau, nous

⁴¹⁴ Bhīṣma, considérant leur position relative, peut avoir créé une confusion générale par son attaque directe sur Arjuna. Śikhaṇḍin a soudainement disparu.

⁴¹⁵ *prāpte ca ’staṃ dinakare, avahāram akurvanta*, 49. 52--53.

⁴¹⁶ 50-55: le *krauñcāruṇāma*, ou simplement *krauñca* (51. 1), n’était pas connu jusque là (*adṛṣṭapūrva*, 50. 41). Le dispositif des Kurus est simplement *mahāvvyūha* (51. 10).

⁴¹⁷ *prakarṣan mahatīm vāhinīm*, 51. 11.

⁴¹⁸ *pakṣakoṭiprapakṣeṣu pakṣānteṣu ca vāranāḥ, jagmuḥ parivṛtāḥ* (50. 55).

⁴¹⁹ *prāhe ’daṃ vacanaṃ kāle harṣayaṃ tanayas tava*, 51. 4.

avons la description des combattants de tête qui conduisent l'avant-garde⁴²⁰, avec une «horrible bataille tumultueuse» quand les rangs se rencontrent (52. 5) ; Mais ici, Arjuna choisit Bhīṣma pour une première attaque. La deuxième journée se termine, comme la première, sans résultat décisif.

Le troisième jour. Ce jour-là, Bhīṣma commence avec le dispositif rhomboïde appelé le *garuḍa*, un oiseau mythologique dont les ailes étendues donnent le nom. Ici aussi, la métaphore est respectée. Le commandant en chef est sur le «bec» (*tuṇḍe*), deux chefs sur la «tête», deux autres forment les «yeux», d'autres sont sur le «cou». Le roi est à l'arrière, entouré par des armées. Les alliés sont sur «l'aile droite» et sur «le flanc gauche» – la métaphore est prise en défaut, comme c'est souvent le cas⁴²¹. Pour contrer cela, Arjuna et le commandant en chef déploient un dispositif en croissant de lune (*ardhacandra*) ; Bhīma et Arjuna se tiennent sur sa «corne droite» et sur son «flanc gauche», tandis que le commandant en chef avec d'autres grands guerriers, comme le roi des Pāṇḍus, est au centre. La journée se termine, indécise. Chaque commandant combat en face, comme on nous dit en 57. 31. Le contre-dispositif est assez intéressant. On voit que, tandis que le *garuḍa* des Kurus avançait, l'avant garde, sommet d'un triangle, rencontrait l'armée semi-circulaire (croissant) des Pāṇḍus qui l'entourait, de sorte que le commandant des Kurus, à la pointe de son dispositif, rencontrait le commandant des Pāṇḍus qui se tenait à mi-chemin, entre les cornes de sa propre armée. Mais la tentative des Pāṇḍus, avec leur sept armées, d'encercler les onze armées des Kurus semblait ridicule.

Le quatrième jour. Aucune description ne vient animer la monotonie des combats intermittents. Un dispositif «comme un nuage» et un dispositif «jamais vu auparavant» (60. 7, 11) s'expliquent d'eux-mêmes, mais pas de façon très claire. Les chapitres soixante à soixante-neuf qui couvrent cette journée sont largement interpolés (65-68), avec des passages religieux.

Le cinquième jour. Après l'interruption de Viṣṇu, le dispositif du cinquième jour est décrit (69. 2 sq.). Bhīṣma emploie exactement le contraire du dispositif utilisé le troisième jour, à savoir le *makara*, ou dispositif constitué de deux triangles, leurs sommets se joignant au centre et leurs bases étant les avant et arrière gardes. Les Pāṇḍus déploient leur propre contre-dispositif ; chaque camp déploie toutes ses forces, chars, fantassins, éléphants et cavalerie. A la vue du grand double triangle des Kurus, les Pāṇḍus lui opposent le *śyena*, ou «faucon», un autre ordre de bataille

⁴²⁰ *praharatām śreṣṭhāḥ samprahāraṃ pracakrire*, 52. 1 sq.

⁴²¹ *dakṣiṇaṃ pakṣam āsādyā vāmaṃ pārśvam avasthitāḥ*, 56. 8-9.

en forme d'oiseau, «un vrai roi parmi les ordres de bataille» : sur l'avant, se tient Bhīma ; ses yeux sont le commandant en chef et Śikhaṇḍin ; sur le cou, Arjuna, etc. Le roi est de nouveau à l'arrière, et différents alliés sur les ailes. Bhīma mène le premier assaut, plongeant dans le *makara*. Nous trouvons de nouveau, de la part des Pāṇḍus, une astucieuse tentative de percer le large front qui s'avavançait, comme ils avaient essayé auparavant d'envelopper l'avant-garde pénétrante. La position d'Arjuna sur le cou lui permet de se précipiter au secours de Bhīma dont l'assaut sur Bhīṣma est soudain et direct ; cela montre que le dispositif «faucon» était fait pour faciliter une brusque attaque sur le centre de l'ennemi. Le roi des Kurus presse Droṇa, et apparaît être près du front peu après le début de la bataille. Tous les détails sont négligés. Le combat est indécis. Cette cinquième journée se termine avec le chapitre soixante-quatorze.

Le sixième jour. Les Pāṇḍus imitent maintenant le dispositif choisi la veille par leurs ennemis, après qu'ils se sont tous déployés pour la bataille dès la fin de la nuit (75. 1 sq.). Le commandant en chef est instruit par le roi des Pāṇḍus sur le dispositif à adopter ; il recommande le *makara*, qui est en place juste avant le lever du soleil⁴²². Drupada et Arjuna sont proches de l'avant de ce dispositif ; les plus jeunes frères de ce derniers se tiennent à côté de lui ; Bhīma est de nouveau la «gueule» et, passant au dessus d'autres, le commandant en chef et Virāṭa, le principal allié, se trouvent à l'arrière. Deux protections du dispositif de bataille forment le flanc droit et cinq autres alliés occupent la gauche. Deux autres sont sur les pieds, et le fils d'Arjuna avec Śikhaṇḍin sont sur la queue (*pucche*) Le *makara* est donc ici considéré comme plus faible au milieu de ses flancs, qui reçoivent une protection spéciale. À remarquer la valeur spéciale de Bhīma, qui incite ses commandants à le suivre (77. 32). Les Kurus, pour contrer ce dispositif, sortent le *krauñca* (déjà adopté par les Pāṇḍus le deuxième jour, il n'a pas besoin d'être décrit de nouveau, mais il faut préciser que le roi des Kurus est sur le cou, alors que, dans la position correspondante du deuxième jour, le roi des Pāṇḍus se tenait à l'arrière). Dans la description qui suit, nous avons un mélange de termes techniques, d'où il ressort que ce *makara* était du modèle «éclair» : c'est-à-dire probablement qu'il formait un

⁴²² Le commandant en chef reçoit, de nouveau, ses ordres de Yudhiṣṭhira en 87. 16, quand celui-ci lui demande de déployer un *prativyūha*. En fait, bien que commandant en chef soit meilleur ici comme traduction pour *pati* que chef, ce généralissime est constamment commandé par des guerriers nobles et des rois plus expérimentés que lui. Le roi dit ce qu'il faut faire, le commandant, comment le faire. Ainsi le commandant «dirige les guerriers» (*vyādideśa rathinaḥ*, 75. 5) et les organise ; cela apparaît être son principal devoir.

corps aussi solide que la phalange⁴²³. Il est établi ici que les soldats combattaient tous avec leur analogue (en accord avec la loi formelle) : c'est-à-dire, chaque cavalier combattait un cavalier, chaque fantassin, un fantassin. Cette loi était pratiquement respectée, non pas cependant pour les humbles ni pour les nobles. Chaque noble tue des fantassins, chaque fantassin attaque des nobles. Un très intéressant réarrangement du dispositif marque cette journée. À midi, quand tout est habituellement confus, les Pāṇḍus se déploient selon un dispositif entièrement nouveau, avec retour à leurs premiers principes ; et, formant une «aiguille», ils chargent les lourdes phalanges de leur ennemi, les percent avec succès et délivrent leurs chefs en danger qui s'étaient laissés prendre au milieu de leurs ennemis (77. 59). La sixième journée se termine avec le chapitre soixante-dix-neuf.

Le septième jour. Bhīṣma, toujours commandant en chef, «habile en ordres de bataille» (*vyūhaviśārada*), met en place un cercle complet rempli de combattants, d'éléphants, de fantassins et de chars⁴²⁴. Ce dispositif est très difficile à percer, il est bordé de chars et de soldats armés d'épées et de couteaux. Le roi est sur un char, comme il est normal ; monter sur un éléphant comme le premier jour apparaît anormal pour un roi, et de conception tardive. En face de ce dispositif, le roi des Pāṇḍus déploie «l'éclair», sans autre description (*vajram akarot*, 80. 21, 23). L'attaque de l'éclair est couronnée de succès. Le combat devient presque instantanément une mêlée. Le fils de Droṇa attaque Śikhaṇḍin et «tous les chefs» attaquent Arjuna (25 et 27). Il est dit ici aussi que dix chevaux accompagnent un éléphant ; dix archers, un cheval ; cent hommes de protection, un archer (81. 14). La journée se termine avec le chapitre quatre-vingt-six. Il faut admettre (je parle comme un béotien) la justesse de la tactique utilisée par les Pāṇḍus. Contre une force qui avance, disposée en cercle et bordée de chars et de soldats armés d'épées (on observera qu'ici les éléphants ne sont pas placés sur les flancs), ils placent une phalange solide, assez profonde pour percer la ligne (d'égale force tout du long) qui leur fait face et en même temps assez large pour conserver le terrain conquis sans risque d'être encerclée une fois qu'une entrée a été effectuée⁴²⁵.

⁴²³ *vyūhaṃ taṃ makaramṃ vajrakalpaṃ praviśya* : voir l'«éclair» normal au septième jour.

⁴²⁴ Ce cercle complet est appelé *maṇḍala*, différent de la demi-lune décrite plus haut, mais pas des synonymes de *maṇḍala*, à savoir *padma* ou *padmaka*, (lys), *cakra* (roue).

⁴²⁵ Ma façon de voir, temporairement, ces dispositifs de bataille comme des données historiques et non pas des imaginations poétiques, n'est, bien sûr, qu'une question de commodité. Les descriptions des scènes de bataille, longuement élaborées et complétées, trahissent leur caractère récent ; cependant, sous-jacents, certains ordres de bataille anciens sont préservés et de nombreux κλεα ανδρων d'une période antérieure.

Le huitième jour. Un nouveau dispositif apparaît, mais sans nom vraiment éclairant. Les Kurus (87. 1-13) forment un dispositif «comme la mer»⁴²⁶. À la tête de ce grand corps se trouve le commandant en chef, bien entouré comme toujours : le roi et ses frères sont loin derrière. Du côté des Pāṇḍus, les rois demandent au commandant en chef de former un contre-dispositif, mais n'en suggèrent pas la forme. Alors celui-ci dispose les troupes selon un ordre de bataille entièrement nouveau – je ne sais pas s'il faut l'appeler un triangle ou un carré. Son nom est *śṛṅgaṭaka*, le «dispositif en corne» ; pour les cornes, les deux mentionnées sont occupées par Bhīma et Sātyaki, avec leurs «plusieurs milliers de chars, de chevaux et de fantassins». Arjuna se tient entre eux, tandis que de braves guerriers qui connaissent les règles des ordres de bataille⁴²⁷ remplissent le dispositif. Les autres sont à l'arrière. D'après le commentateur, cela semblerait être un dispositif en forme de croix grecque (*catuspathākāra*), mais la description semble plutôt indiquer un dispositif en triangle, avec la base sur l'avant. La confusion immédiate sur le terrain empêche une analyse plus poussée de ce dispositif. La huitième journée se termine avec le chapitre quatre-vingt-seize.

Les neuvième et dixième jours. Ils ne présentent pas de noms techniques, mais la mise en place du dispositif est instructive. Après une conversation et une dispute entre le roi des Kurus et le commandant en chef (97), le premier décrit à son frère le dispositif choisi par les Pāṇḍus. Deux héros forment les garde-roues droite et gauche d'Arjuna. Lui, à son tour, protège Śikhaṇḍin⁴²⁸. Le roi demande alors à son frère de s'assurer que Śikhaṇḍin ne tue pas Bhīṣma ; et donc, le prince place Bhīṣma devant lui et avance ainsi (*bhīṣmaṃ pramukhataḥ kṛtvā prayayau*, 50) ; sur quoi Arjuna demande : «Mettez Śikhaṇḍin en face de Bhīṣma et je serai son protecteur» (*goptā*, 51). Le commandant des Kurus avait, en effet, refusé de tuer Śikhaṇḍin. Ceci mis au point, le dispositif est complété du côté des Kurus, et contré par un autre du côté des Pāṇḍus. La position des différentes forces est donnée, mais pas un nom de dispositif. Le roi des Kurus est au centre, le Pāṇḍu à l'avant de son dispositif (99. 1-10). La journée se termine avec le chapitre cent sept ; et le dixième jour (108. 3 sq.), après l'interpolation extraordinaire de la visite nocturne à Bhīṣma, les Pāṇḍus placent Śikhaṇḍin en tête et déploient leur ordre de bataille. Bhīma et Arjuna sont ses garde-roues. Le commandant en chef est ici à l'arrière, mais moins loin que le roi des Pāṇḍus et Virāṭa. Les Kurus, anxieux de protéger

⁴²⁶ *sāgaropama* ou *sāgarapratima*, *ib.* 5 et 13

⁴²⁷ *vyūhaśāstraviśāradaḥ*, 87. 19, 20.

⁴²⁸ Ce dernier est *rakṣyamāṇa* ; Arjuna est le *goptar*: 98. 47-48.

Bhīṣma après l'avoir placé en tête, le suivent de près. Ils déploient les ordres de bataille diaboliques⁴²⁹, termes pas très explicatifs malgré leurs noms. Arjuna est comme d'habitude le combattant de tête, sauf qu'il garde les roues de Śikhaṇḍin⁴³⁰. Arjuna doit encourager Śikhaṇḍin pour qu'il tire en criant : «n'aie pas peur, je vais tuer Bhīṣma» (110. 2). Tous les Kurus attaquent Arjuna quand il cherche à tuer Bhīṣma : «il avait été souvent blessé, mais il n'avait pas peur», est-il dit ; et, de nouveau : «Arjuna seul, écarte les Kurus et les met en déroute. C'est lui qui «fait fuir le roi des Kurus et écrase son armée» (111. 56).

La fin de la dixième journée termine le livre six. La première victoire décisive est gagnée par les Pāṇḍus. Le commandant des Kurus est abattu. Durant la soirée, cependant, le roi des Kurus choisit un nouveau commandant en chef en la personne de Droṇa, le vieux maître d'armes des deux familles (mais qui s'est engagé à aider les Kurus car il est l'ennemi naturel des alliés des Pāṇḍus).

Le onzième jour. C'est le premier jour du commandement de Droṇa, et il commence avec le septième livre – qui, comme le dit Holtzmann senior, est rempli de répétitions et d'ajouts. Le nouveau commandant met généralement en place les dispositifs utilisés par son prédécesseur et montre un talent considérable pour combiner différents ordres de bataille. Les Pāṇḍus, cependant, ne sortent plus rien de nouveau, mais soit utilisent des formes anciennes, soit imitent celles de Droṇa. Les dernières nouveautés de ce dernier sont le coin et une combinaison du coin et de la roue. À côté de ceux-ci, il utilise le rhomboïde, sous le nom technique de *suparṇa* (pour *garuḍa*) et le cercle, appelé ici *cakra* (roue)⁴³¹. Le premier jour, aucun détail nouveau de tactique militaire n'apparaît : Droṇa déploie le coin, contrôlé par le *krauñca*, déjà décrit. Cette journée se termine avec le chapitre seize du livre sept.

Le douzième jour, ou jour des conspirateurs. La tactique de cette journée est modifiée par les conspirateurs (ils ont juré de tuer Arjuna) qui ont déployé leur propre «ordre de bataille» en forme de lune et avancent ainsi avec un nombre relativement peu élevé d'hommes⁴³². De la même manière, après que Droṇa avait avancé «déployé en plein» (*vyūdhānika*), les Pāṇḍus, tout aussi soudainement (20. 4), avaient mis en place un contre-dispositif en forme de demi-cercle (*maṇḍalārdhra*), probablement le même que le «croissant» qu'ils avaient utilisé le

429 *bhīṣmaḥ āsurān akarod paiṣācān ca rākṣasān*, 16.

430 Voir *arjunapramukhāḥ pārthāḥ puraskṛtya śikhaṇḍinaṃ bhīṣmaṃ yuddhe 'bhyavartanta*, 18.

431 Le *cakravyūha* est adapté à la guerre : par ex. . i. 67. 118.

432 *vyūhya 'nīkaṃ candrākāram*, 18. 1 : voir 7.

troisième jour. Le roi des Kurus est à l'avant avec ses frères. Le dispositif que Droṇa a soudainement déployé contre les Pāṇḍus, est mentionné incidemment sous le nom de «l'oiseau» (*suparṇa*), utilisé longtemps auparavant par Bhīṣma. Cette scène est probablement une imitation de la précédente, car le septième livre dans son ensemble est tardif. On nous dit qu'une *akṣauhini* entière protégeait le flanc droit (9). Il est assez remarquable de trouver l'importante position du «cou» prise par les Śakas, les Yavanas et les Kāmbojas. La journée entière est plutôt tumultueuse (*tumula, sukalila*, 32. 75). La journée se termine avec le trente-deuxième chapitre.

Le treizième jour. Un autre dispositif en cercle est formé, noté comme particulièrement difficile à pénétrer⁴³³. Ici, le roi est au milieu, le commandant à l'avant (*pramukhe* ou *agre*). Les «suivants» (*anugāh, socii*), comme il est de coutume, suivent les princes. Le dispositif des Pāṇḍus n'est pas mentionné. Ils semblent craindre particulièrement le cercle⁴³⁴. Les princes royaux protègent les roues du char du roi chez les Kurus, et en font grand cas⁴³⁵. La journée se termine avec le quatre-vingt-troisième chapitre.

Le quatorzième jour. Il commence avec le quatre-vingt-septième chapitre. La nuit se passe dans le chagrin chez les Pāṇḍus, le fils d'Arjuna ayant été lâchement tué ; celui-ci jure de se venger. Seule cette journée se prolonge à la nuit, des torches prenant la place du soleil. Le dispositif de bataille est indiqué à l'avance. Il se composera de coin et de cercle⁴³⁶ ; c'est-à-dire, comme le montre l'explication ci-dessous, le coin forme l'avant, le cercle l'arrière de la combinaison. Le but de ce dispositif est double : d'abord former un front offensif ; et ensuite former un dispositif suffisamment impénétrable à l'arrière pour rassurer Jayadratha (qu'Arjuna avait juré de tuer) et le rendre capable de se battre. Les deux parties du dispositif sont décrites avec des doubles métaphores : «le chariot» et «l'aiguille» d'un côté, «la roue» et «le lys» de l'autre. C'est le dispositif le plus lourd et le moins maniable de tous ceux que nous avons vus et il est représenté dans notre récit comme suit (87. 20 sq.). Après que les troupes, par un jeu de manœuvres habiles avec l'épée et l'arc⁴³⁷, ont avancé, quelques uns des princes se placent eux-mêmes, avec cinq

⁴³³ *durbhida, abhedya ; cakravyūha* : vii. 33. 14, 19; 34. 13.

⁴³⁴ Voir le colloque hâtif des chefs avant la mort d'Abhimanyu, et la remarque d'Arjuna en 72. 20.

⁴³⁵ *arāsthāneṣu vinyastāḥ kumārāḥ*, 34. 14.

⁴³⁶ *śakaṭaḥ padmakāś ca 'rdho vyūhaḥ*, vii. 75. 27.

⁴³⁷ *carantas tv asimārgāṃś ca dhanurmārgāṃś ca śikṣayā*, 5.

cents éléphants portant des soldats, à la tête de l'armée, à l'extrême pointe (*agrānīke*, 21), pour protéger Jayadratha. Ce dispositif a été inventé et personnellement mis en place par Droṇa. Il est composé de deux parties : la première consiste en une force de douze *gavyūtis* de profondeur, et dans le prolongement de cela, se trouve une «partie arrière» de cinq *gavyūtis* de long⁴³⁸. Ce dispositif incluait l'infanterie ordinaire, les chars, les chevaux et les éléphants. Les officiers étaient placés «ici et là» (23). «Maintenant, nous dit-on, à l'arrière de cela (de toute cette combinaison), il y avait un lys, un dispositif embryonnaire, très difficile à percer ; et, de nouveau, était déployé un dispositif caché au milieu de ce dispositif en lys avec une aiguille». C'est-à-dire que le lys, ou dispositif en cercle, à l'arrière du coin, était une enceinte pour un autre dispositif en aiguille. À la tête de cette «aiguille», se trouvait Kṛtavarman ; puis venaient deux alliés avec leurs forces : ensuite Duryodhana et Karṇa ; ensuite cent mille soldats situés dans le «coin» et gardant le front (c'est-à-dire l'avant en général). Derrière tout ceux-ci, sur le flanc de l'aiguille et juste au milieu du lys (cf. 75 . 27), se trouvait Jayadratha. Mais, à l'avant de l'ensemble du «coin», (le dispositif général enfermant «le lys» et «l'aiguille»), se tenait le commandant, Droṇa⁴³⁹. Il y a donc trois dispositifs : un dispositif en forme de coin (à la tête duquel se tient Droṇa) ; un dispositif en cercle dans la partie arrière de ce coin, s'étendant sur cinq douzième de la distance entre l'arrière et la pointe du coin ; un dispositif secret en aiguille caché dans ce dispositif en cercle ; et là, se tient l'homme qu'il faut défendre.

Pour contrer ce dispositif, les Pāṇḍus en forment un autre, mais nous ne savons pas de quelle sorte ; seuls les nombres sont indiqués.

Aussi intéressant que soit ce dispositif, plus intéressant encore est la scène à la fin de la journée. Le conflit est tellement indécis que, quand l'obscurité tombe avec le coucher du soleil, on ordonne aux troupes de continuer à combattre, et, plus tard, de faire une pause pour se procurer des lumières. L'armée se retire et forme un nouveau dispositif. il est semblable aux dispositifs des dieux et des démons⁴⁴⁰. Il est maintenant près de minuit (*niśīthe bhairave sati*, 165. 20 ; 168. 26), quand le roi,

⁴³⁸ Comparer avec cela (22) l'assertion en 14 que les guerriers avaient entouré Droṇa *gavyūtīṣu trimātrāsu*.

⁴³⁹ *sūcīpadma* doit être interprété comme «lys enfermant une aiguille», comme en 22 *cakraśakaṭa* signifie un coin enfermant le cercle (chariot et roue) ; autrement, nous aurions eu Jayadratha sur le flanc du dispositif extérieur ; alors que tout ce dispositif est fait pour le cacher dans une masse aussi profonde que possible.

⁴⁴⁰ En se référant apparemment à la lumière :cf. *ulkāśata*, 164. 5 ; la description court depuis 163. 10 sq.

voyant qu'il n'y avait plus aucun ordre, reforme l'armée, et, après l'avoir fait, crie «mettez vos armes de côté et prenez les torches allumées». Ils font cela. Cinq lanternes (*vidīpaka*) sont fixées sur chaque char de guerre, trois torches(*pradīpaka*) sur chaque éléphant et une sur chaque cheval. Voilà pour les Kurus.

Les Pāṇḍus placent sept torches sur chaque éléphant et dix sur chaque char (163. 16, 17, 28), et deux sur le dos de chaque cheval, tandis que d'autres étaient suspendues aux enseignes des chars de guerre. L'infanterie portait des lampes à huile (*pāvakatailahastāḥ*, 18 ; *jvalitāgnihastāḥ*, 29). Il faisait clair comme en plein jour.

L'ordre de bataille est aussi confus que d'habitude. Yudhiṣṭhira apparaît sur l'avant avec Śikhandin derrière lui (183) ; Droṇa divise son armée en deux parties ; et l'objectif des Pāṇḍus est de «briser la ligne avant» en poussant Arjuna vers le front (*ājiśīrṣa*) pour «brûler ses ennemis». La facilité avec laquelle il brise le grand dispositif et tue Jayadratha n'est pas moindre que celle avec laquelle on se débarrasse de la plupart des dispositifs. Peu importe leur largeur ou l'habileté mise à les concevoir, ils n'étaient jamais que des masses prêtes à fuir dirigées par quelques guerriers nobles. Et Arjuna se trouvait être le meilleur d'entre eux.

Ce long conflit affaiblit les Kurus. Arjuna a sa revanche ; Droṇa, le commandant des Kurus est tué aussi (184 à 193) tandis que le commandant des Pāṇḍus et leurs meilleurs guerriers sont toujours en vie ; il faut noter qu'au matin de ce second jour, les guerriers cessent de se battre au lever du soleil pour faire leurs oraisons (184. 1-4). Rien d'intéressant ne vient rompre la monotonie d'un récit fastidieux, sinon des passages interpolés encore plus fastidieux ; et le récit se traîne doucement jusqu'à la fin du septième livre, mettant enfin un terme à la quatrième et cinquième journée du commandement de Droṇa, les quatorzième et quinzième journées de la guerre.

Droṇa, bien qu'aussi fort que s'il avait seize ans, en avait quatre-vingt-cinq (193. 43), et un homme plus jeune est maintenant choisi pour prendre sa place. On ne trouve pas de meilleure description de cette cérémonie que cette scène, à l'ouverture du huitième livre. Les Kurus se concertent, alors que les Pāṇḍus sont déjà en ordre de bataille (10. 1 sq.). Les ministres des affaires civiles sont présents à ce conseil, mais y prennent à peine part, tout est fait par les nobles. Le prince fait un discours et expose les besoins du moment. Aśvatthāman le suit, et propose Karṇa pour être le nouveau commandant. Le prince complimente Karṇa et lui dit :

«je connais ta valeur et ton amour pour moi. Sois notre commandant»⁴⁴¹. Le roi continue (pour encourager ce commandant, le plus jeune) : nos commandants précédents, Bhīṣma et Droṇa, étaient vieux, des hommes faibles, et ont donc été tués. Bhīṣma étant mort, et Droṇa étant mort, Karṇa vaincra les Pāṇḍus (24, 25, 38). Karṇa répond : «j'ai dit que je tuerai les Pāṇḍus. Je serai votre commandant». Ensuite a lieu la consécration rituelle. De l'eau est versée sur la tête du guerrier, et cela est considéré comme une cérémonie religieuse⁴⁴². Les vases utilisés, faits d'argile et d'or, ont été préalablement sanctifiés. Les rites sont les mêmes que ceux qui accompagnent un couronnement. Le siège est en bois d'*udumbara*, sa couverture est de lin, le rite est «accompli selon les règles du *śāstra*», et «d'un seul cœur, les prêtres, les nobles, les hommes de la caste du peuple et les esclaves félicitent le guerrier noble consacré» (47). Les prêtres qui ont participé à la cérémonie sont nourris et ils se joignent aux panégyristes officiels pour chanter les louanges du nouveau commandant.

Nous pouvons nous arrêter ici pour nous demander si ce n'était pas à l'origine un rite de couronnement ; si la ressemblance entre l'élection au commandement et celle à la royauté ne réside pas dans le fait qu'ils étaient identiques au début ; si, alors que le pouvoir royal devenait différent du pouvoir guerrier, le roi n'avait pas trouvé nécessaire de choisir un chef (pratique), un autre roi de la classe des guerriers, incapable par lui-même de diriger le pouvoir des guerriers sur le champ de bataille ; si cette cérémonie n'était pas simplement une survivance ; si la mention de toutes les castes se réjouissant ensemble n'indiquait pas une assemblée d'autrefois de tout le peuple au sens large. Mais, au delà de cette suggestion, il n'y a rien. Pas de preuves, si ce n'est qu'en combinaison avec les légendes électorales dont nous avons parlé dans un paragraphe précédent, il n'existe pas de raison *a priori* pour rejeter ce qui apparaît immédiatement comme l'explication la plus simple de la signification historique de cette élection au grade de commandant en chef⁴⁴³.

Le seizième jour (viii. 11. 13 sq.). Avec le son des cornes et l'accompagnement musical ordinaire pour former l'ordre de bataille du jour, le nouveau commandant

⁴⁴¹ Il est intéressant de noter ici le tutoiement de 10. 22 suivi par le «sir» formel en 24. 32, et de nouveau par «tu» en 34. Ailleurs aussi, en choisissant un commandant, le roi dit «sir» jusqu'à la fin de la cérémonie, et revient ensuite au «tu» habituel voir ci-dessous.

⁴⁴² *abhiṣiṣicuḥ karṇaṃ vidhidṛṣṭena karmaṇā*, 43.

⁴⁴³ J'ai déjà noté le fait que le commandant ne doit pas seulement être un héros, *śūra*, mais aussi être de noble famille, *kulīnaḥ*, ii. 5. 46 ; de même R. ii. 109. 40; et en R. ii, 109. 2 8 : «un héros et *saṃgrāmanījña*».

déplioie un double dispositif consistant en deux triangles, dont les sommets forment le centre et les bases respectivement l'avant et l'arrière, le *makara*. Ce dispositif a déjà été utilisé par les Kurus le cinquième jour et par les Pāṇḍus le sixième. Le commandant se tient au «museau» de cet animal marin auquel ce dispositif est comparé. Le Faucon et le Hibou (deux grands chefs) sont les «yeux» ; le fils de Droṇa est à la «tête» avec le «cou» rempli de suivants. Kṛtavarman tient la patte gauche (*vāmapāda*), Gautama la droite ; Śalya se tient sur l'arrière gauche (*anupādeyo vāmaḥ*), Duḥśāsana sur l'arrière droit ; les deux frères Citra et Citrasena gardent la «queue» (*puccha*). Il appartient ensuite aux Pāṇḍus de s'armer contre ce dispositif. «Le roi regarda Arjuna et dit : «c'est un vaste dispositif ! Déploies contre cette puissante armée la forme que tu désires». Alors Arjuna se protégea de ce dispositif au moyen d'un dispositif en demi-lune (*ardhacandreṇa*), sur le flanc droit duquel il plaça Bhīma, Dhṛṣṭadyumna sur le flanc gauche, tandis que lui-même se tenait au milieu avec le roi, et derrière eux se trouvaient les jumeaux. Les garde-roues d'Arjuna étaient les deux Pāñcālas «qui, protégés par lui ne le quittaient pas dans le combat»⁴⁴⁴. Tous les autres guerriers étaient placés comme au début du premier jour de la bataille, selon leur valeur ou leur zèle⁴⁴⁵. C'est-à-dire qu'en plaçant les guerriers, la force apportée par chaque allié devait être regardée en raison de son efficacité comme contrepoids à tout corps se trouvant de l'autre côté. Ce qu'étaient ces corps, se comprenait facilement à leurs enseignes et à leurs décorations. «Alors sonnaient les tambours, roulaient les chars et les armées dansaient l'une vers l'autre, aile par aile, aile de devant par aile de devant ; glorieux était l'aspect de ces armées, comme la pleine lune dans toute sa gloire». Mais leur rencontre était suivie comme toujours par la confusion «parmi le choc des armes de toutes sortes» (12. 1-10). Avec le treizième chapitre se termine le seizième jour, le premier du commandement de Karṇa.

Le dix-septième jour. Mais Karṇa n'a pas de réussite. Quand le soir suivant arrive, il n'a connu aucun répit à sa malchance. Les relations entre roi, guerriers et alliés ne sont nulle part mieux rendues que dans cette scène. Nous devons nous rappeler que Karṇa était le meilleur guerrier de l'avis des Kurus et qu'il était le premier favori du roi. À la fin du premier jour de Karṇa, «ils tinrent conseil (31. 7, *mantram mantrayanti*) pour voir ce qui pouvait être fait pour diminuer le manque de succès de Karṇa pour le jour suivant ; «car ils sont comme des serpents privés de poison, écrasés sous des pieds». Le roi souhaite que son allié Śalya, un fameux conducteur

⁴⁴⁴ *nā 'rjunaṃ jahatur yuddhe pālyamānau kirīṇinā*, 31 : un usage inhabituel pour «protégé».

⁴⁴⁵ *yathābhāgaṃ yathotsāhaṃ yathāyatnaṃ ca*, 32 : voir vi. 1. 30.

de char, serve Karṇa le lendemain en tant que tel. Śalya, qui deviendra ensuite commandant, brigue naturellement le poste et est furieux de l'offre qui lui est faite de servir Karṇa. Celui-ci, également furieux de son manque de succès après toutes ses fanfaronnades, se retire dans sa tente, «les bras croisés et en rage comme un serpent». Le roi fait sa proposition à Śalya : «Nous sommes avec toi, ô Śalya ; sois le conducteur de char de Karṇa et le sauveteur des Kurus»⁴⁴⁶. Mais Śalya, bien que le roi s'adresse à lui avec déférence, est tellement en colère qu'il fronce ses sourcils en triangle⁴⁴⁷, et «fou d'orgueil à cause de sa famille, de sa royauté, de ses connaissances et de ses forces», il dit : «Tu m'insulte grandement et me mets beaucoup en doute, ô fils de Gāndhārī, quand tu me dis, en toute confiance, "sois un conducteur de char", et quand tu penses que Karṇa est meilleur que moi. Je ne jouerai pas le convoyeur de mon égal ; désigne qui tu penses m'être supérieur, et je le vaincrai au combat ; je vais retourner d'où je suis venu, ou bien je combattrai seul. Vois mes prouesses à la guerre ; ne m'insulte pas ; vois mes lourdes armes ; regarde mon arc et mes flèches, mon char et ma massue ; je suis capable de détruire mes ennemis ; pourquoi alors m'utiliser à de basses besognes, être le conducteur de char de ce Karṇa de basse naissance ?»⁴⁴⁸. «C'est une grande honte de placer un homme supérieur sous le contrôle d'un inférieur, un supérieur qui est venu à lui et se tient en son pouvoir par affection». Le discours de Śalya est trop long pour être cité en entier, mais ces extraits en donnent le ton. Il se sent particulièrement insulté parce que Karṇa n'est rien, sinon le fils d'un cocher (comme le montre son nom) ; «il y a des différences de caste ; les prêtres viennent de la bouche de Dieu, les guerriers de ses bras, le peuple de ses cuisses, les esclaves de ses pieds. Les guerriers sont ceux qui protègent, qui retiennent, qui donnent, etc., les esclaves servent tout le monde et un conducteur de char est le servant des prêtres et des guerriers. Dois-je donc, moi, un roi consacré, né dans une famille royale, reconnu comme un grand guerrier, honoré et loué par les panégyristes – dois-je donc être le cocher d'un fils de cocher ! Tu m'as insulté, je ne combattrai pas ; je vais rentrer dans mon propre pays»⁴⁴⁹. Le roi, cependant apaise

⁴⁴⁶ 82. 28, *paritrātu* ; dans la première strophe, le roi est représenté comme s'adressant «humblement et respectueusement» à son allié (*vinayeno 'pasamgamyā ... abravīt*).

⁴⁴⁷ *triśikhāṃ bhrūkuṭīm krtvā*, 30.

⁴⁴⁸ *sārathye nīcasya 'dhiratheḥ (karṇasya)* : «basses besognes», *adhuri niyoktum* (41) : «quiconque» au-dessus, littéralement «toute partie» (*aṃśā*) ; le roi s'adresse à Śalya en employant «tu» et «sir», (28-29) ; Śalya utilise «tu».

⁴⁴⁹ Il est curieux que «celui qui retient» (*saṃgrāhitar*) en 45 soit un terme actuellement utilisé occasionnellement pour désigner un cocher.

graduellement Śalya en lui «parlant d'une voix douce», et en le complimentant énormément ; il ajoute qu'il ne souhaite pas que Śalya «tienne les chevaux», mais qu'il impressionne l'ennemi par sa présence ; et il conclut avec le récit du grand-père de dieu qui avait servi une fois comme cocher pour les dieux. Śalya s'apaise à la longue et s'excuse auprès de roi et de Karṇa⁴⁵⁰ ; Ce faisant, il utilise le «Sir» respectueux envers le roi et il cite le proverbe familier : «se blâmer soi-même, se louer soi-même, en blâmer un autre, en louer un autre – ce sont quatre actes qu'un aryen ne pratique pas» (45). Mais la querelle n'est pas terminée. Karṇa recommence à fanfaronner, et Śalya lui fait remarquer qu'il fanfaronne toujours, jusqu'à ce qu'il entende la conque de l'ennemi. Karṇa répond par une malédiction, traite Śalya de misérable fou qui ne connaît rien à la guerre, et vitupère aussi bien contre son pays, discourant à n'en plus finir sur les vices des hommes et des femmes du pays de Śalya⁴⁵¹, jusqu'à ce que le roi stoppe la querelle ; et sans faire plus d'histoires, ils vont amicalement au combat, Śalya réclamant cependant de droit de s'asseoir à côté du commandant⁴⁵².

Le nouveau dispositif de Karṇa et de Śalya est appelé le «roi des dispositifs» ; Mais, bien que la position relative des forces soit donnée, on ne peut trouver dans leur description rien de bien défini. Il faut noter que, comme auparavant, le commandant est mis de côté par le roi des Pāṇḍus qui demande à Arjuna de mettre

⁴⁵⁰ *yat tu karṇam aham brūyām mama tat kṣamatām sarvaṃ bhavān karṇas ca sarvataḥ*, 35. 43.

⁴⁵¹ 40. 15-16, 17 sq. . : voir 44. 5-7 sur les Vāhikas, et encore 45. 19 sq., le Pāñcanadadharmā donne un aperçu sur ce qui était reconnu comme aryen et non-aryen dans le Punjab, et marque l'époque de cette scène.

⁴⁵² Une longue interpolation apparaît en 45. Le guerrier est approché par le roi comme si celui-ci était un suppliant, aussi longtemps que le roi désire son consentement et son aide. Quand tout est arrangé et que la promesse est donnée, le roi est de nouveau le roi. Voir ix. 6. 17 sq. Les chefs l'entourent quand ils désirent être commandants ; ils lui donnent des «paroles de victoire». Le roi se tient à terre, et le chef qui est ici réticent à assumer la part dangereuse, se tient fièrement sur son char. Le roi va jusqu'à le supplier (*prāñjali*) : «que ce noble guerrier soit notre héros, qu'il soit notre guide à la tête de notre armée». Le chef répond : «je ferai ce que tu désires», avec la même permutation de personne que nous avons notée plus haut ; car, quand le roi a obtenu le consentement, il consacre le guerrier en disant : «Je te choisis comme commandant ; protège nous et détruis nos ennemis» (*saināpatyena varaye tvām ... so 'smān pāhi jahi śātrūn*). Le réponse du chef est solennelle : «Je combattrai les Pāṇḍus à la tête de ton armée, je serai le chef de tes armées, je mettrai en place un dispositif de bataille que tes ennemis ne pourront pas percer, littéralement «traverser» (*na tariṣyanti yaṃ pare*, ix. 7. 5). *senāpraṇetar* est le titre préféré ici, mais les titres *vāhinīpati*, *camūpati*, *senāpati*, *akṣauhīnīpati*, *dhvajinīpati* (vi 54. 91 ; cf. Kām Nīt. xviii. 43), sont tous synonymes, bien que pas tous aussi fréquents.

en place tout dispositif (*nītir vidhīyatām*) susceptible de contrer au mieux celui des Kurus qui, à son tour, est appelé *bārhaspatya* (27), sans que l'on puisse savoir de quelle invention de Bhṛhaspati il s'agit. Le dispositif des Pāṇḍus ne reçoit aucun nom (47. 4). La fin du huitième livre, ou plutôt le septième chapitre du neuvième, termine cette journée, où est décrite l'exécution par Bhīma de son ancien vœu de boire le sang du cœur de Duḥśāsana (viii. 83. 36) ; mais, à part cela, et un soudain intérêt dans les dieux passifs, aucune scène de particulière importance ne se produit jusqu'à ce que nous atteignons la fin. On nous déclare ici qu'Arjuna, peu disposé au début à tuer Karṇa déloyalement (90. 70), est persuadé de le faire sous l'injonction divine. Karṇa meurt (91. 55) et son ancien cocher est élu commandant pour la journée suivante.

Le dix-huitième et dernier jour (ix. 8. 24 sq.). Śalya se tient en avant, dans la «gueule» du nouveau dispositif. Sur sa gauche Kṛtavarman et les Trigartas, sur sa droite Gautama, entouré des Śakas et des Yavanas, derrière lesquels se tient le fils de Droṇa avec les Kāmbojas. Le roi occupe le centre, gardé par les Kurus. Ni le dispositif des Kurus, ni celui des Pāṇḍus, ne sont mentionnés par leurs noms, mais il est significatif que le roi des Kurus soit de nouveau au centre, tandis que le roi des Pāṇḍus, avec sa ligne d'hommes (*anīka*), avance tout à l'avant face au commandant de l'autre camp. Les Pāṇḍus sont au départ divisés en trois corps d'armée, qui deviennent vite entremêlés.

Le combat est vite terminé. Les Kurus sont sévèrement défaits. Le roi des Kurus, blessé est retrouvé le soir par ses propres chefs, et, sans savoir l'utilité de ce geste, consacre un autre chef avant de mourir, en demandant qu'on lui apporte de l'eau dans une coupe (*kalaśo jalapūrṇaḥ*), eau qu'il verse sur la tête du commandant qu'il a choisi.

Mais les Pāṇḍus ne rencontrent plus de dispositifs ennemis. Ils sont surpris durant la nuit, renversés, et leur chef est tué⁴⁵³.

44. Observation des usages sur le champ de bataille

Je me lance maintenant dans des considérations sur les pratiques générales en temps de guerre, basées sur les détails donnés ci-dessus.

Le camp indien est une ville en miniature. Chacune des armées dans la guerre décrite dans l'épopée prend le temps de construire un camp avant de combattre, et dans ce camp nous trouvons, à côté des militaires, non seulement des ménestrels et des femmes de basse caste, mais aussi des femmes de bonne naissance.

⁴⁵³ Livre x. La scène en ix. 65. 37 sq. est la dernière nomination d'un commandant.

Le camp étant situé près de la ville, des femmes et des personnes âgées le visitent et s'y promènent à tout moment, assistant même aux combats. Draupadī, Vairāṭī et Subhadra, par exemple, sont toutes dans le camp et se lamentent sur la mort d'Abhimanyu. Les anciens qui traînent dans le camp accompagnent les femmes à la fin de la guerre et les escortent vers la ville dans des chariots tirés par des ânes⁴⁵⁴.

Les quatre castes sont dans le camp et (peut-être avec les prêtres) impliquées dans la bataille, où un prêtre est défié, et où il est dit que le ciel et la gloire sont la récompense de celui qui meurt au combat, qu'il soit un guerrier, un homme du peuple ou un esclave. Cette question a été discutée plus haut, avec la conclusion que l'on peut tirer du personnage de Droṇa et de son fils et de l'application de la règle «sang pour sang»⁴⁵⁵.

L'arrangement des forces sur le champ de bataille peut être comparé aux quarante-six nations menées à la bataille par Xerxès. Les alliés, comme dans les guerres romaines, sont généralement placés dans les ailes, *alae*, mais ils se trouvent souvent aussi à l'avant ou au centre. Chaque armée alliée est une armée complète par elle-même, et le lien unissant les différentes divisions est très lâche, visible seulement à l'ouverture de la bataille, quand l'ordre de bataille du commandant en chef se maintient encore. J'ai déjà observé en passant que la position du commandant dépend entièrement des exigences du moment. Il n'a pas de position déterminée ; mais son titre et ses actions nous convainquent que sa position normale se trouve à l'avant⁴⁵⁶.

⁴⁵⁴ Voir pour le camp, v. 152. 8 ; ii. 23. 21 sq. ; vi. 121. 4 ; vii. 85. 12 ; les lamentations des femmes, vii. 78. 36 (comparer *ib.* 127. 24) ; anciens et escorte, ix. 29. 65, 73 ; vi. 19. 22.

⁴⁵⁵ En viii. 47. 18-19, il est dit : *teṣāṃ antakaram yuddham ... kṣatravitṣūdravīrāṇāṃ dharmyaṃ svargyaṃ yaśaskaram*. En v. 179. 25, «lever une arme» rabaisse un prêtre à la caste des guerriers, mais Droṇa, vrai ou non, est considéré comme appartenant seulement à la caste des prêtres ; *avidhyad brāhmaṇaṃ saṃkhye*, vii. 117. 26 (voir viii. 15. 29 ; 55. 33-35 : *kṣatriyeṇa dhanur nāmyam sa bhavān brāhmaṇabruvaḥ*).

⁴⁵⁶ C'est l'ancienne position, pour ainsi dire ; car, au début, le commandant était le général en exercice. Ainsi, il est appelé *netā, praṇetā*, c'est-à-dire *praetor* dans son sens premier (voir ix. 6. 17 ; 7. 4, etc.) ; et les mots qu'on lui adresse sont : *prayātu no bhavān agre . . anuyāsyāmahe tvā*, vii. 6. 9. Par la suite, le succès dans la bataille dépendait tout autant de la tactique que des combats individuels ; avec la civilisation apparut plus de stratégie. dans ces périodes plus tardives, nous devons parler d'un commandant comme étant un ministre et un diplomate. Dans l'histoire bien connue du v. 156. 4 sq., les prêtres combattaient avec les guerriers, mais, bien qu'aïdés par le peuple et les esclaves, étaient chaque fois défaits. À la fin, ils eurent l'idée de nommer un commandant en chef. Et ils battirent les guerriers. Ce n'est pas de la force, mais de l'intelligence.

Du côté des Kurus, les premiers commandants sont vénérables par eux-mêmes et *ex officio*. L'oncle vénérable et le maître n'ont pas besoin de ce nouveau titre pour les anoblir. Ainsi, l'un d'entre eux dit au roi (son inférieur dans la famille), «va à l'arrière, sauve-toi», et va lui-même à l'avant (vi. 95. 11) ; on ne trouvait pas de tels ordres ni une telle obéissance chez les Pāṇḍus, où le commandant manquait de cette autorité naturelle. Mais bien que le commandant n'interférât pas souvent avec les mouvements personnels du roi, le surveiller et le protéger était un de ses devoirs principaux, et *rakṣa rājanam* sont des paroles toujours présentes sur ses lèvres. Dans ce but, il donne ses ordres à des guerriers nobles et les envoie çà et là⁴⁵⁷. Le roi n'hésite pas à injurier le commandant et celui-ci n'hésite pas à dire au roi qu'il est un imbécile. Les deux se tiennent sur un pied d'amicalité⁴⁵⁸.

Les commandants des deux camps sortent parfois en avant des armées et se battent en duel «pour que tout le monde les voie». Aucun d'eux n'est protégé, car si les guerriers nobles en protègent d'autres (le roi, etc.), ils ne sont pas eux-mêmes protégés⁴⁵⁹.

Concernant les forces en jeu, en plus des divisions nationales, nous devons en considérer d'autres qui ne sont généralement pas spécifiées. Le *caturvidhaṃ balam* est un *agmen quadratum* ; c'est-à-dire un dispositif parfait dans toutes ses parties, dont quatre sont prédominantes. Ainsi, nous devons de nouveau diviser ; la première de ces quatre parties, ce sont les éléphants, et ces animaux sont soit conduits individuellement (par ex. montés par un prince), ou par de nombreux combattants de bas rang ; la seconde partie est la cavalerie, et elle accompagne les chars de guerre ou forme un solide escadron ; et les fantassins ordinaires sont divisés selon leur fonction, en généraux et capitaines, archers, combattants à l'épée, etc., alors que d'autres, appelés aussi fantassins, sont en réalité montés. Ensuite, il faut encore diviser par qualité, en généraux et capitaines, en simples *prahārins*, ou

⁴⁵⁷ Voir vi. 92. 20 ; vii. 111. 20, etc. Duryodhana est le roi de plein exercice.

⁴⁵⁸ Le commandant qui ose ainsi, est piqué par le roi avec des mots tranchants comme des armes. Des piques constantes se produisent entre roi ou guerrier et guerrier. En vii. 189. 58, le roi s'adresse à ses héros : «Pourquoi restez-vous plantés là comme des imbéciles ! Allez là où l'on se bat !» Kṛpa se moque cruellement de Karṇa (comme le font tous les guerriers entre eux) : «Tu t'es souvent battu, jamais tu n'as vaincu ; ne parle plus, mais combats ; toi, arbre sans fruits, tu te vantes tant que tu ne vois pas l'ennemi», vii. 158. 18 sq. Karṇa riposte au prêtre (*vīpra*, 29, est Kṛpa) ; le roi intercède et les calme longuement, 159. 13 sq. Le commandant humilie ainsi un prince : «tu n'es pas un homme, tu es une esclave ; sois une servante et va chercher les habits» (*dāsī jītā 'si dyūte tvam yathākāmacarī bhava, vāsasāṃ vāhikā rājño bhrātur jyeṣṭhasya me bhava*), et le prince se retire, prétendant ne pas avoir entendu (*śrutam aśrutam krtvā*, vii. 122. 4 sq.).

⁴⁵⁹ vi. 57. 31 ; vii. 21. 54 : cette règle, comme bien d'autres, n'est pas sans exceptions.

combattants de l'avant (ceux qui sont spécialement braves sans être nobles), et en soldats ordinaires.

Nous avons déjà parlé des capitaines, *balamukhyāḥ*. Influent et de grade permanent (on recommande au roi de les soudoyer en temps de paix, ii. 5. 59), ils excellent en connaissances particulières et en aptitudes générales (*sarvayuddhaviśāradāḥ*, R. ii. 109. 39). Les combattants de l'avant sont soit des héros (*śūrāḥ*), ou leurs suivants (*anugāḥ*, aussi *anucarāḥ*), qui mènent ensemble l'avant-garde ; ou une troupe d'hommes braves mais ordinaires, placée devant les autres. Parmi les «suivants», les *padānugāḥ* (viii. 96. 32 etc.) semblent être des suivants ordinaires, et les *anugāḥ* être plus les *socīi* du chef guerrier, selon l'emploi usuel de ces termes ; bien que, inversement, *anugāḥ* puisse désigner l'ensemble de l'armée qui suit. Les «protecteurs de l'armée», *senāgopāḥ*, sont des héros spéciaux, choisis non pas comme chefs de la réserve, mais comme protecteurs des ailes et de l'arrière de l'armée, cependant combattants actifs⁴⁶⁰.

La totalité de l'action de l'armée dépend théoriquement du commandant en chef ; et, bien que cela ne soit pas ainsi du côté des Pāṇḍus, où les héros remarquables sont plus mis en avant, même ici, une telle considération est accordée à la position, que c'était comme si l'on trouvait dans ces offices une survivance d'une position plus importante qu'elle ne l'était en réalité. Le commandant est représenté comme un tout dans tout ce qui concerne la défaite. À sa chute, l'armée est *ipso facto* mise en déroute⁴⁶¹.

Le commandant-guru commande à la fois par le silence et par la parole. Personne n'oserait combattre sans son ordre (vii. 112. 14). Mais, spécialement dans son élection, d'autres signes montrent que l'office du commandant est une survivance de celui du roi. Le roi est toujours placé plus à l'avant, non pas pour combattre, mais comme signe amical pour encourager les soldats, et sa position sur le front est ainsi expliquée en passant⁴⁶².

⁴⁶⁰ *senāgopāḥ*, vii. 163. 7 ; *senāgoptā*, *ib.* 10 ; *sainikaḥ*, vii. 2. 9.

⁴⁶¹ Voir à la mort de Śalya la remarque ; *tasmin hate hataṃ sarvaṃ*, ix. 7. 37 (imité en R. vi. 44. 40, *hate tasmin hataṃ sarvaṃ, taṃ haniṣyāmi*). Voir le passage vii. 122. 12 sq. : *vidrute tvayi sainyasya nāyake ko 'nyah sthāsyati*, et *ib.* 27. Dès que Karṇa tombe, Śalya dit au roi d'ordonner la retraite, viii. 95. 4. «Sans son commandant, une armée ne peut tenir même un moment», vii. 5. 8.

⁴⁶² La remarque de Wilson que le général reste à l'arrière (Works, iv. 305) est une de ces affirmations théoriques que réfute à lui seul le début de l'épopée. Le «signe» littéralement «bien marqué», vii. 34. 18, est une idée nouvelle tardive, mais cette idée du roi étant «un soleil enveloppé de nuages» (viii. 7. 16), c'est-à-dire un spectateur dans la bataille, est populaire ; il est cependant tardif, et le fait que le roi Kuru est plus souvent représenté ainsi, tandis que le roi Pāṇḍu est plus souvent un combattant individuel et indépendant, met en lumière leur civilisation relative. On

L'ancien roi était son propre commandant ; le commandant en chef tardif représentait la fonction militaire mourante du monarque devenu efféminé. Ceci dit, depuis cette période plus récente, les deux armées étaient pourvues d'un commandant. Mais le commandant des Pāṇḍus est un symbole tandis que celui des Kurus, plus modernes, joue un rôle très important.

Il nous reste à examiner l'ordre général du jour. On assume, de manière ridicule, que l'ordre de bataille du matin reste intact le soir ; «et à la fin du onzième jour les deux armées se retirent dans leur camp, suivant leurs divisions, leur ordre, et leurs équipes», une remarque absurde en face du désordre total de toute la journée⁴⁶³.

Que se passait-il sur le terrain durant une bataille réelle ? Il ne restait plus aucun ordre après le premier plongeon dans le combat. Dès que les armées se rencontraient, nous lisons que régnait un désordre complet (par ex. vii. 187. 1-5). Il y a deux causes à cela : la masse, laissée à elle-même est incapable et imbécile ; le guerrier noble est téméraire et imprudent. Au lieu de rester pour attaquer la division qui lui a été attribuée au début de la journée, il se précipite là où il en a envie, et le plus petit incident le fait jaillir transversalement en travers du terrain, gênant ses amis presque autant que ses ennemis. La maîtrise de ce guerrier en «manœuvres», que ce soit avec ses armes ou avec son char, conduit directement à affirmer individuellement son excellence et affaiblit les masses. C'est un combat de duels et d'attaques. Chaque guerrier se jette sur un autre, et les deux tournent et virevoltent l'un autour de l'autre, avec la méthode admirée par les spectateurs grecs, jusqu'à ce l'un d'eux soit désorienté ou affaibli ; car les cochers font des volutes (sauf par accident), tandis que les guerriers doivent garder l'équilibre et tirer. Comme les chars se retournent continuellement, le tir doit avoir été plutôt désordonné. Pendant ce temps-là, les régiments, conduits par les guerriers sur le terrain, restent immobiles et observent le spectacle, ou bien se jettent eux aussi les uns contre les autres, deux masses négligées, et, taillant et tranchant les uns contre les autres de manière confuse, mettent leurs poids contre l'ennemi. Mais nous

trouve plus d'exploits chez ce dernier que chez l'autre. Une survivance royale dans l'office de commandant peut être trouvée dans les *vivas* criés lors de son élection : *jīva, jahi śātrūn* ; et dans les paroles du roi *anusādhi śātrūn*, ix . 7. 10 ; vii. 4. 11.

⁴⁶³ vii. 17. 1 : *yathābhāgaṃ yathānyāyaṃ yathāgulmaṃ ca (nyaviśetāṃ te sene)*. Le terme «dispositif» peut être utilisé pour une petite troupe ; un «contre-dispositif» est un terme appliqué même à un arrêt brutal contre un corps d'éléphants ; chaque chef a son propre «dispositif» (vii. 93. 3 ; 98. 28).

pouvons à peine appeler cela autrement que poids. Aucun homme n'est individuellement important. Tandis que se déroule ce combat secondaire, un guerrier noble est tué ou s'enfuit. Alors, tous les soldats s'enfuient, car ils ne combattent pas pour une cause, mais pour leur chef. *Principes pro victoria pugnant, comites pro principe*⁴⁶⁴.

On peut se faire une idée de la confusion qui régnait par les constantes références à la ruée des chars, au piétinement des éléphants et des chevaux, eux-mêmes utilisés pour «coincer» un guerrier à char et par les descriptions du combat général, descriptions qui contredisent l'ordre «théorique» du poète ; toutes deux sont l'effet de son imagination, selon qu'il imagine l'usage d'un code, ou des usages réels sur le terrain⁴⁶⁵. «Partout l'obscurité et le bruit ; devenus invisibles, le ciel, la terre et l'horizon ; aveuglés par la poussière les soldats». Et encore : «Les guerriers ne s'évitaient pas l'un l'autre ; sans ordre ni loi, ils combattaient ; avec leurs propre père, avec leur propre fils». Le champ de bataille est un endroit où «deux milliers de chars, d'éléphants, de chevaux et de fantassins combattent» ; où «des mers de chars se ruent» ; où «le père ne connaît pas son fils, ni le fils son père» ; où «personne ne peut dire "c'est moi"» mais où «le père se bat avec son fils, l'ami tue son ami, l'oncle maternel tue son neveu ; chacun tue les siens ; le combat est sans loi»⁴⁶⁶.

Malgré cela, on nous dit qu'un ordre strict prévalait et que, en accord avec la règle (expliquée au paragraphe suivant), chaque guerrier cherchait à tuer un guerrier, chaque éléphant n'était opposé qu'à un éléphant, aucun fantassin ne combattait si ce n'est avec un fantassin de son espèce⁴⁶⁷.

⁴⁶⁴ Les manœuvres, *mārga*, sont exécutées par toute l'armée au début du quatorzième jour ; c'est-à-dire que les troupes avancent, faisant montre de leur dextérité à faire tourner leurs armes, etc. En vii. 122. 73, après un vif combat, chaque champion revient à son propre dispositif qui a attendu en regardant ; mais généralement le duel prend place au milieu des soldats

⁴⁶⁵ «Coincer» un guerrier à char au moyen d'éléphants et de cavalerie est décrit par ex. en vii. 171. 2 sq. : *parivavruḥ samantataḥ, enaṃ koṣṭhakī kṛtya sarvataḥ*, littéralement «enfermer par un mur».

⁴⁶⁶ La première citation en vii. 186. 20, 12 sq. ; «deux milliers» en vi. 45. 81 ; 111. 14 (*rathavaṃśāḥ*) ; la comparaison avec la mer, avec «l'écume des drapeaux», etc., vii. 99. 46-53 ; «fils et pères» etc., vi. 48. 24 ; 102. 5 ; «l'oncle maternel», vii. 169. 47 sq.

⁴⁶⁷ vi. 45. 83 ; et plus tôt, iv. 32. 9-10, et souvent. Les citations suivantes sont données pour illustrer quelques uns des points ci-dessus. «Un héros, montrant sa virilité, qui se tient à la tête de l'armée en vaut un millier», dit le Nīti (v. 57. 55 ; *yaḥ tiṣṭhed agrataḥ*). Le soldat ordinaire ne fait rien sans les ordres d'un chef (*mukhya*, vii. 170. 46). Toutes les forces, une fois en action, combattent indistinctement sur le terrain. Rien ne montre que la cavalerie combat exclusivement comme

renfort des chars (voir vi. 45. 87 : *tatra tatra pradṛśyante rathavāraṇapatayaḥ sādinaś ca ... yudhyamānāḥ*). La manière correcte de se battre est d'avoir chaque fantassin combattant avec un fantassin de son espèce ; de même pour les combattants sur éléphants, la cavalerie et les combattants à char (vii. 169. 40). Mais, comme on attend d'un guerrier qu'il connaisse les quatre formes de combat (vii. 165. 9, et souvent), et qu'il est généralement représenté comme tirant indifféremment, et comme des soldats armés de crochets sont placés de telle sorte qu'ils font tomber les hommes en armure, il est improbable que cette belle formule ait jamais été appliquée. On attendait particulièrement du commandant qu'il connaisse tous les modes de combat, mais la connaissance du *Veda* est également appréciée. Quand Droṇa est consacré (vii. 5. 12 sq.), il est appelé au milieu de l'armée (6. 1 sq.), et loué avant de recevoir le *senāpatitya* (5. 13) ; il dit alors : «je connais le *Veda* et ses six branches ; je connais la *mānavī vidyā*, la *trayambaka iṣvastra* (science divine de l'arc et des flèches) et les armes diverses. Mais Droṇa était, comme le dit l'épopée elle-même, un cas d'une grande rareté. Le commandant précise ses propres exigences ; ainsi Droṇa ne tuera pas le Pāṇḍu (vii. 7. 7) ; Bhīṣma ne tuera pas Śikhāṇḍin, etc. La confusion sur le terrain sera illustrée par quelques unes de ces nombreuses citations. «Ils combattent avec les dents, les ongles et les pieds» (vi. 96. 45) ; et dans cette querelle, ils «se tirent par les cheveux», car «ils combattent dent pour dent et ongle pour ongle ; avec les pieds et les armes, le combat continue» (viii. 49. 80). Les combattants éprouvent une telle peur qu'ils vident leurs excréments de terreur (vi. 99. 26 et *passim*). La joie, tout autant que la terreur, marquent cette confusion : «une telle joie les envahit que toutes les hordes de créatures présentes se réjouissent de chair et de sang, buvant le sang des blessés» (viii. 52. 36). Les blessés gisent, avides d'eau (*mṛgyāṃ cakrire jalam*, vi. 46. 39). Les grandes armées «titubent avec tous leurs guerriers» (*lodyate rathibhiḥ ... vāhinī*, vi. 111. 58) ; l'armée apparaît «comme un navire brisé dans les profondeurs» (vii. 2. 1 ; 5. 8 ; 45. 6-8) ; et «la bataille est faite de gémissements et de cris ; une glorieuse querelle qui fait croître le royaume de la mort» ; car règne une absolue confusion et les hommes, les éléphants, les chars, sont tous ensemble engagés dans la destruction (vii. 169. 47 ; 25. 21, *utpiñjalika yuddham* ; *ib.* 32. 75, *sukalilaṃ yamarāṣṭravivardhanam* : cf. vi. 118. 4). Suivons cette scène un peu plus loin, où sont dépeints «le son des cordes d'arc, la grêle des applaudissements, les éclairs des épées et des massues» (vii. 101. 27). Aucune expression n'apparaît plus souvent que celle-ci : «alors s'éleva un tumultueux vacarme» (*tumulaḥ śabdaḥ* ; par ex. vii. 157. 31) ; et pour rendre cela, les exclamations et les cris sont transcrits en mots : *halahala*, *hāhā* sont les sons que l'on entend de tous côtés (vi. 47. 63 ; 48. 82). Une description plus détaillée est donnée : «partout nous entendons les cris "arrête-toi" ; "je suis arrêté" ; "frappe-le" ; "tourne-toi" ; "sois ferme" ; "je suis ferme" ; "frappe" ; l'un demandait de l'aide en criant "fils " ; un autre, "frère " ; un autre, "ami " ; un autre, "cousin " ; un autre : "camarade " ; un autre, "oncle " ; et ils criaient "ne m'abandonne pas", "viens", "avance", "pourquoi as-tu peur", "où vas-tu ?", "n'aie pas peur"» (vi. 59. 8, 18, 19). Ici, comme partout le *mātula*, l'oncle maternel est celui auquel on fait appel. Voir les combats sans loi où tous abandonnent leurs fils, leurs grand-pères, leurs oncles maternels, leurs neveux (46). Partout sont répandues de telles exhortations, pratiquement à chaque page sont trouvées de telles scènes, mêlées à des exhortations plus officielles, telles que : «combattez maintenant», et la calme réponse : «c'est bon», «certainement» (*yudhyadhvam* ; *sādhu* ; *bādham* ; vi. 59. 18 sq. ; 95. 46 ; 90. 52, etc.). Une touche de ridicule est souvent ajoutée, comme lorsqu'un héros pousse un cri terrible, et que l'autre «ne pouvant pas supporter ce rugissement de lion», fait lui-même un bruit encore plus grand, de telle sorte que «toute l'armée fut terrorisée et se

La «porte du dispositif» est probablement une ouverture dans les rangs. La «place de la porte» dans un camp est familière (*dvāradeśa*, x. 5. 40), mais dans la bataille, cela semble n'être qu'une sortie à travers la ligne de chars qui ferme le dispositif, faite par exemple au début de la journée, comme lorsque Droṇa sort pour observer le dispositif de l'ennemi, puis revient par la «porte de son dispositif» (vii. 117. 34) ; ou se tient là, à la *vyūhadvāra*, pour combattre (*ib.* 128. 19)⁴⁶⁸. C'est peut-être la même chose que le quintuple *randhra* d'une ligne de bataille (Ag. P. 241. 40).

La méthode pour transmettre les informations à travers le camp était (d'envoyer un messenger, ou) par pavillons ou par trompe. Les drapeaux sur chaque char montrait qui était le combattant, car les symboles étaient bien connus ; mais au cas où la poussière obscurcissait le combat, les guerriers indiquaient leur proximité par leurs trompes et leurs conques, chaque guerrier étant reconnaissable par le bruit qu'il faisait. De plus, le cri particulier ou le cri de guerre de chaque guerrier servait à révéler sa présence. Souvent on ordonne au cocher «d'aller là où il y a du bruit», ou «d'aller là où les flèches se font entendre» (vii. 171. 12) : mais, généralement, le char est dirigé vers le son particulier d'une trompe ou d'une voix.

mit à fuir» (vi. 54. 36). Les guerriers se ruent «comme des tigres, en se léchant les babines» (vi. 96. 22; 111. 11). Le bruit principal, officiel, en plus de celui de «centaines de cloches» (vii. 175. 11), vient des conques, des trompes, des tam-tams et autres instruments. Comme nous l'avons déjà observé, le jour commence en musique ; car «quand les tambours et les pipeaux se taisent, il n'y aura pas de victoire» (vii. 85. 24). Ainsi Arjuna remarque leur absence quand son fils est tué. Les instruments de musique seront traités plus loin. De temps en temps, mais rarement, au milieu de ces bruits d'horreur et de confusion reproduits sans apprêt, nous trouvons une touche purement poétique. Ainsi, nous avons un ou deux morceaux délicats qui valent la peine d'être cités de peur que le lecteur ne pense que les batailles ne sont que vacarme. Un guerrier crie à un autre, en pleine bataille : «vite, continue ; que le ciel te conduise. Pour la gloire et pour la victoire, vite, continue» (vi. 112. 28) ; et une bataille est décrite ainsi : «Purs de cœur, la mort devant eux et le ciel les guidant, ils combattirent un noble combat» (vii. 189. 8). Nous avons encore une comparaison hardie : «ceux qui rencontrent les Pandus au combat, ils ne reviennent pas, comme les rivières ne reviennent pas de la mer ; mais ceux qui s'en détournent, comme ceux qui ne croient pas aux *Vedas*, ils iront comme eux en enfer» (vii. 101. 8 sq.). Des expressions comme «les éclairs des épées et des massues» (vii. 101. 27), «les flèches telles des cygnes poursuivis par des faucons» (vii. 137. 27, and 139. 33), «destructeur comme la mort» (*pretarāt*, viii. 14. 17) ; et des exhortations comme celle-ci : «où est ton cœur et où ta fierté, où est ta virilité et où ton tonnerre» (vii. 122. 9, *garjītam*) permettent d'alléger les descriptions lourdes et pesantes.

⁴⁶⁸ Je pense que *pūrvadvāra* est ainsi occasionnellement utilisé pour une ouverture dans l'avant, mais je ne peux citer un passage. Le «dispositif» en vii. 124 n'est qu'une foule.

Dans la pseudo épopée, le dispositif principal décrit semble être un *senāyoga*, ou un ordre de marche, plus adapté à une caravane armée qu'à une troupe entrant sur le champ de bataille ; une ligne de combattants armés d'épées à l'avant, les chariots à l'arrière, les femmes au centre⁴⁶⁹. Une comparaison de la pratique de l'épopée avec celles de la pseudo épopée et avec les préceptes puraniques, montre que, dans ce dernier cas, l'armée à quatre formes est fréquemment supposée en avoir six, mais définis différemment selon le type des combattants, leur âge, leur disposition, etc. ; que la règle générale pour le commandant en chef est d'aller là où se trouve le danger ; le roi et la reine doivent rester au centre avec le trésor (*yatra rājā tatra kośaḥ*), avec le *phalgu sainya* ; la cavalerie occupe les ailes ou le centre, sur leurs flancs sont les chars, derrière eux, les éléphants. Les ordres de bataille sont distribués de telle manière que les dispositifs *makara*, *śyena* et *sūcī* soient utilisés lorsque l'attaque vient de l'avant ; *śakaṭa* et *vajra*, quand elle vient de l'arrière. Une *anīkam* ou *acies* est dite comprendre neuf éléphants avec leur accompagnement. Le soldat qui dort de jour à son poste sera battu ; de nuit, tué (soit piétiné à mort par des éléphants, soit décapité). Un déserteur sera tué «comme une bête». Les soldats seront récompensés sur le trésor du roi pour des actes spéciaux de bravoure, comme de tuer le roi adverse ou un prince de sang. Une distribution convenable d'opposants demande trois chevaux et quinze soldats à pied pour un éléphant. Le *vyūha* possède sept divisions formelles, y compris la réserve. Le *gomūtrikā* est considéré comme un *vyūha* formel. Le but particulier des chars est donné ici, percer les lignes d'infanterie, et on note la possibilité qu'ils soient absents de la bataille. D'autres particularités numériques et divisions de l'armée que l'on ne trouve pas dans l'épopée, par ex. *bhoga*, ne sont utiles que pour les comparer avec le Nīṭisāra (K. Nī. 19. 30 ; 41. 53 ; etc.)⁴⁷⁰ et des ouvrages de la même sorte.

Holtzmann pense réduire à trois les dix-huit jours de bataille décrits par notre présente épopée ; mais il ne me semble y avoir aucune nécessité de rejeter Droṇa entièrement, bien que ce *parvan* ait été grandement développé et rempli de répétitions. Les quatre jours que l'on obtient en comptant un jour par commandant

⁴⁶⁹ xii. 100. 43 sq. Dans ce passage, on cite la règle de Bṛhaspati, déjà mentionnée . En *ib.* 99. 9, l'ordre de victoire, ou dispositif de combat, est obtenu en plaçant les guerriers nobles au milieu des éléphants ; les *anusādinaḥ* ou cavalerie au milieu des guerriers ; et après eux, les soldats à pied. Les règles de bataille en *ib.* 96. 3 (voir 100. 26) = M. vii. 91, sont les règles schématiques contre la cruauté. En 96. 4, sont mentionnés les esclaves de guerre, asservis pour une année.

⁴⁷⁰ xii. 97. 23. Rājanīti, 241 (noter strophes 1 and 2: *ṣaḍvidhaṃ balam, maula, bhūta, śreṇi, suhṛd, dviṣad, āṭavika ; ṣaḍaṅgam, mantra, kośa, padāti, āśva, ratha, dvipa*).

du côté des Kuru n'ont pas d'autre analogie avec les quatre jours du combat devant Troie que leur nombre, et des similitudes accidentelles, accessoires au récit poétique.

J'ai dit que la stratégie est pratiquement confinée à la tactique pour les armées indiennes. Ces tactiques, pour conclure, nous donnent deux principes directeurs du combat ; premièrement, combattre doit se faire avec des soldats disposés en groupes, et non pas en lignes étendues ; deuxièmement, des forces concentrées sont absolument nécessaires pour attaquer un nombre d'hommes supérieur ; ces forces concentrées doivent être disposées en une longue colonne de groupes de combattants. On voit, dans l'épopée, le premier de ces principes dans la pratique, le second dans les préceptes. La seule règle stratégique formellement exprimée est : «que l'on connaisse son ennemi».

45. Les lois du combat

La «loi du conflit» ressemble à un traité ; on dit qu'elle a été proclamée formellement avant que la guerre ne commence. Regardons de plus près. Nous voyons qu'elle a été violée tout au long de la guerre. Nous ne trouvons pratiquement aucune référence à elle. Quand ses principes sont violés, si l'on désapprouve le crime, on ne dit pas «le traité a été violé», mais «le droit éternel a été détruit» ; et de tels reproches sont rares et affectent seulement une portion du traité, tandis que le viol d'autres portions passe inaperçu. C'est donc, comme sa solennité le montre, un document tardif, mais intéressant. Voici comment il se présente (vi. 1. 27 sq.) :

Article 1 : Les guerriers doivent combattre de manière ordonnée et ne pas utiliser leurs armes contre des non-combattants («qui veut combattre en utilisant seulement la voix, doit être combattu par la voix seulement»).

Article 2 : Ceux qui se retirent du combat doivent être autorisés à le faire (sains et saufs).

Article 3 : Seuls les combattants de même espèce peuvent se battre ensemble ; les combattants à chars doivent attaquer des combattants à chars ; ceux qui montent des éléphants, ceux qui montent des éléphants ; les cavaliers, des cavaliers ; les fantassins, des fantassins.

Article 4 : Il faut avertir avant de frapper ; et aucun guerrier ne doit attaquer un guerrier qui n'a pas tous ses moyens, qui demande grâce, qui est en détresse ou dans l'embarras, qui est déjà engagé avec un tiers, qui se trouve sans armure ou sans armes. Une note est ajoutée qui spécifie que doivent être

épargnés les conducteurs de char, les convoyeurs d'armes, les sonneurs de trompe et les batteurs de tambour.

Cette dernière loi est fréquemment violée par les meilleurs guerriers des deux côtés. Arjuna est le plus fréquemment blâmé, mais il a de bonnes raisons, son fils ayant été tué déloyalement. Comme nous l'avons déjà montré, on ne lui reproche aucun mal, même quand il tue Karṇa ; et dans les livres précédents (bien que plus tardifs), on lui fait dire, dans l'esprit de cette loi, aux suppliants qu'il a conquis : «Non que je désire tuer ces désespérés, je te l'assure» (iv. 67. 5). Dans l'esprit de cette règle, également (vi. 107. 77 sq. : «ce n'est pas un combat loyal quand on s'en prend à quelqu'un qui a jeté ses armes, ou qui est tombé, ou dont la cuirasse ou l'enseigne est rompue, ou qui s'enfuit, ou qui a peur, ou qui se rend en disant "je t'appartiens", ou qui est une femme, ou qui porte un nom de femme, ou qui est dépourvu de force (habileté ? *vikala*), ou qui n'a qu'un fils, ou qui n'est pas prévenu (*aprasāsta*, sans gloire, discrédité)». En termes généraux, «le héros qui ne cesse pas le combat au moment où on lui demande grâce, est haï par toutes les créatures, et détruit maintenant ou plus tard» (iii. 27. 40 ; cf. v. 33. 50). C'est là la loi du guerrier, connue depuis toujours par les dieux au grand cœur ; elle est contraire à la vague «loi des tribus sauvages» (*dasyudharma*). Inclus dans la liste de ceux qui ne doivent pas être tués, on trouve, selon la loi universelle, une femme, un vieillard, un enfant, ou, en général, tous ceux qui ne peuvent pas se défendre⁴⁷¹. Quelqu'un qui est sans défense, qu'on le rencontre en combat ouvert, ou en arrivant au combat, ou dans sa propre maison comme suppliant, jouit du droit sacré de protection – le droit d'un suppliant (i. 170. 36 ; 42) ; et il y a d'autres restrictions générales (ii. 41. 13 sq.), concernant le fait de tuer des femmes, des vaches, des prêtres, des hôtes et des suppliants. Si, dans le combat, on prend avantage des droits du suppliant, le suppliant sauvé devient le dépendant de son sauveur qui maintenant devient son guru (ii, 38, 7). Mais l'épopée est venue avant la loi ; et l'on voit un grand héros tuer un ennemi qui a la face tournée, ou un autre qui est engagé avec un tiers, ou un autre qui se rend. On cite comme une merveille que Bhīma se soit abstenu de tuer un ennemi tombé à terre (i. 190. 29, *āścaryam ... cakāra... pātitaṃ bhūmau na 'vadhīt*). La doctrine est ancienne, la pratique est naturelle, et naturellement plus ancienne que la règle généreuse. En dehors de la fièvre de la bataille, un suppliant n'est jamais blessé ; mais, en ce qui concerne les règles du combat, quand Bhīma combat comme commandant, nous le voyons une fois seul, attaqué par dix combattants ensemble (vi. 113. 2). Quand il est jeté hors de son char (vi, 48. 95),

⁴⁷¹ vii. 143. 8 ; 156. 2 ; viii. 69. 26 ; 93. 9 ; 90. 111 sq. ; iii. 18. 13. Cf. la même chose en xii. 95. 7 sq. ; 96. 3, avec des ajouts postérieurs ; et dans Manu et d'autres codes de loi.

Bhīṣma est «attaqué par tous ensemble» ; «des rangées conjointes de combattants» le chargent en une occasion (vi. 89. 16 sq.). Voilà pour la moralité sur ce point dans un camp. Mais les héros des Pāṇḍus font également l'objet d'attaques universelles. Nous trouvons Irāvan dans une telle position : «un contre beaucoup, il combattit et il n'hésita pas» (vi. 90. 37). Arjuna également se défendit «avec des armes divines» (vi. 127. 36). Et de même ses adversaires. Dans un passage (vi. 58. 2 sq.), ils combattirent tous Arjuna, en lui lançant toutes sortes d'armes – et cela, même lorsqu'ils l'eurent «encerclé» (*koṣṭhakī kṛtya*) ; «mais lui, ce grand héros, évita cette pluie de sauterelles» (*vr̥ṣṭiḥ śalabhānām*). Et encore (vi. 52. 39), ils attaquèrent Arjuna tous ensemble en criant «au diable, les règles des guerriers» (*dhik kṣātraṃ dharmam*). Bhīma aussi fut attaqué par quatre à la fois, qui lui lancèrent des traits et des couteaux (vi. 113. 39). Comme pour certifier que l'allusion aux règles du combat n'était qu'un ajout proleptique, nous trouvons souvent que de tels aveux sont amenés par l'étonnement procuré par l'exploit du héros seul ; «nous vîmes alors une merveille, comment seul, il combattit contre beaucoup» (vi. 74. 22 ; et *ib* 75. 36, «comment tous se battirent contre un seul»). On a fait grand reproche à Arjuna d'avoir combattu de façon déloyale, mais aucun guerrier n'avait été autant provoqué à le faire. Le propre fils d'Arjuna avait été assassiné de manière ignoble, et cela par des chefs en pleine force de l'âge, alors qu'il n'était qu'un garçon de seize ans. Il fut privé de son char, encerclé et délibérément frappé sur la tête avec une massue ; «il combattit seul dans ce combat, et fut tué, seul contre beaucoup» ; «il n'était qu'un enfant, avec un cœur d'enfant» (vii. 49. 14 ; 51. 13 ; 52. 3). De même que le fils avait été tué de façon ignoble pour décourager le père, de même tous les moyens furent utilisés pour tuer déloyalement ce dernier. «Même à l'arrière, il était encerclé par des barbares», sur l'ordre express du roi adverse (tandis qu'il combattait contre Karṇa : viii. 81. 1 sq.). Le grand héros des Kurus, qui alliait les vertus d'un Nestor à la platitude d'un Hésiode avait une règle très simple pour le combat : «combats loyalement (*ārjavena*) avec tout le monde ; mais si quelqu'un emploie la tricherie, emploie la tricherie (*māyāvī* ; v. 193. 10). Karṇa sombra dans la mort parce que le héros modèle des Pāṇḍus avait violé la règle qu'il n'est pas acceptable de frapper un ennemi incapable de se défendre. Cette violation apparaît si terrible, qu'on accuse Dieu de l'avoir poussé à cet acte ; il ne voulait pas réellement tuer Karṇa ; en cela, «il est noble et respecte son devoir d'homme» ; Mais Dieu, Indrāvaraja, lui dit : «frappe maintenant», et il le fait avec regret. Mais il n'a pas à avoir de scrupules. Un de ses ennemis, un prêtre-guerrier de grande valeur, voyant un guerrier blessé et sans défense gisant au fond de son char, frappa immédiatement ce malheureux «avec une multitude de flèches, désireux de le tuer». Voilà ce que fit le vertueux Kṛpa (vii, 162. 31). Il n'était pas

pire que le neveu démoniaque d'Arjuna qui tua l'invincible Alambuṣa, le jeta à terre, lui coupa la tête et la lança dans le char de son roi (vii. 174. 40). Examinons la bataille de nuit ; les mots du texte seraient superflus pour nous dire qu'aucune règle de combat ne fut observée, et pourtant ils nous le disent (vii. 169. 50). Les «règles des hommes justes», et même les «règles des héros», sont invoquées (*vīradharma*, vi. 59. 81-82), mais nous voyons que chaque fois qu'un héros «décide de combattre de manière "aryenne"», il viole toutes les «lois» de la magnanimité. La signification réelle du combat aryen, ou noble, est de se ruer au milieu des ennemis et de combattre à mort, n'épargnant personne⁴⁷².

Le Dieu des Pāṇḍus conseille à Arjuna (qui ne consent pas, mais d'autres le feront volontiers), de «mettre de côté tout droit» et d'essayer de tuer le commandant en chef adverse en lui faisant croire que son fils était mort. Le roi des Pāṇḍus accepte et accomplit cette méchante tromperie⁴⁷³. La même expression, «rejeter tout droit», est de nouveau utilisée quand un corps d'armée entier est dispersé (vii. 192. 83). Il semble donc que le droit était un concept vague, un sentiment incertain de l'honneur, plutôt qu'une règle, et qu'il pouvait être violé sans grand scrupule par les deux côtés. Plus tard, la loi, ou le sentiment tardif formulé en loi, interdit ces actes et essaye de les cacher. Aucune autorité n'est donnée pour de telles règles. Une règle est stipulée qu'un roi doit combattre avec un roi (*rājā rajñā yoddhavyah*), mais, sauf par accident, elle n'est jamais observée (vii. 162. 49-50). Elle n'est appliquée que quand un roi rencontre un roi, ce qui, bien sûr, arrive souvent ; mais, tout aussi souvent, un roi se bat avec un inférieur.

En général, des explications très sensées sont données des raisons pour lesquelles des actes «irréguliers» sont perpétrés. Arjuna coupe le bras de Bhūriśravas tandis que celui-ci se battait avec un de ses amis. La règle du combat précise que quand deux hommes se battent, un troisième ne doit pas intervenir. Comment Arjuna se justifie-t-il ? Il dit : «Bhūriśravas était sur le sentier de la guerre, et essayait de tuer mon ami ; dans la guerre, il n'y a pas de lois ; des pères vont jusqu'à tuer leur propre fils ; en fait, j'aurais péché si j'avais négligé mon ami, car il avait besoin de mon aide ; j'ai donc coupé le bras de son adversaire ; c'est idiot de parler de «combattre avec une personne seulement» ; comment un homme

⁴⁷² *āryāṃ yuddhe matiṃ krtvā*, vi. 86. 31 ; vii. 22. 2 ; voir vi. 88. 44. Aussi R. vi. 16. 72 (idem).

⁴⁷³ Droṇa accepte facilement de croire à la mort de son fils, car il pense «que le Pāṇḍu ne peut pas mentir. L'excuse pour cela est «qu'un homme n'est pas souillé par un mensonge prononcé pour sauver sa vie», ici déformé en «prononcé pour le bénéfice de la mort d'un ennemi» (vii. 190. 11. 43, 47). Arjuna souhaitait le capturer vivant, mais ils lui coupèrent la tête (*ib.* 192. 63 sq. ; 193. 63). Cette scène cependant est clairement une interpolation.

peut-il se battre avec un adversaire seulement ? Comment pourrait-il y avoir une véritable bataille s'il fallait combattre avec un adversaire seulement ⁴⁷⁴ ?

La réputation particulière du frère aîné d'Arjuna repose sur sa cruauté ; il est Bhīma, celui qui fait peur ; son fils n'est qu'à moitié humain (vi. 110. 13). Son exercice fréquent – tirer dans des plaies ouvertes comme test d'habileté – donne une bonne idée des atrocités qu'il a commises (viii. 90. 66, et souvent).

Droṇa crie à Karṇa «fais tourner la tête à l'enfant, et frappe-le» ; celui-ci fait ce que l'on lui disait, et, après avoir tué les chevaux du jeune garçon, il l'attaque avec l'aide de six autres guerriers (vii. 48. 29 sq.).

La règle de l'*ātātāyin* permet de tuer quiconque cherche à vous prendre la vie⁴⁷⁵. La liste officielle de ceux «que l'on ne doit pas tuer» est souvent donnée ; mais si, par exemple, le devoir des guerriers montés sur éléphant est d'attraper les guerriers par les cheveux et de leur couper la tête (vi. 57. 14), devons-nous croire que ces singes habiles attendaient de voir si l'homme qu'ils piétinaient était en bonne forme, ou s'il «avait un fils unique», ou s'il remplissait les conditions voulues pour être tué ? Ou était-ce le noble guerrier pour lequel ces conditions étaient faites ? Mais la sensibilité n'était pas virile. Arjuna pleure la mort de son vieux maître, mais Bhīma lui crie : «oh, il parle comme un prêtre ; ... un guerrier vit dans la destruction ... la compassion est pour les femmes ... mais un guerrier est par essence un destructeur» ; etc. (vii. 197. 4). La destruction totale est le but de tous sur le champ de bataille. «Mourir au combat et fuir devant l'ennemi – c'est le plus grand bonheur et le plus grand crime» (viii. 93. 55 sq., 59 ; pareil en ix. 3. 57 ; 4. 10). Voilà le véritable *dharma*, ou règle du droit du guerrier. Mais nous avons un *dharma* théorique, un «combat aryen» théorique ; et dans un tel cas (comme cité plus haut), il est soigneusement expliqué «qu'en cette occasion, il ne doivent pas utiliser de flèches barbelées ou empoisonnées». Mais ici, le voile tiré sur les anciennes batailles est trop fin pour cacher cela ; car les flèches barbelées ou empoisonnées ont été utilisées tout au long de la guerre.

Les guerriers «connaissent le code» (viii. 10. 14), et peuvent citer les actes injustes de leurs adversaires ; mais quand ils le font, on considère comme une réponse suffisante de dresser la liste des actes «injustes» perpétrés par l'accusateur et son clan. Un prêté pour un rendu, c'est une excuse efficace (vii. 198 ; viii. 91. 1 sq.). Le droit, c'est la vengeance. On déclare qu'il en va ainsi en de nombreux

⁴⁷⁴ *ekasyai 'kena hi katham saṃgrāmaḥ sambhaviṣyati*, vii. 143. 28. Cette conduite est contraire à l'*āryakarma*, vs. 10.

⁴⁷⁵ Donnée en vi. 107. 101 ; littéralement en in ix. 11. 11, «vous attaque» ; avec une application détournée, x. 1. 53.

passages, comme on déclare aussi que la Justice est un dieu faible. «Le sage dit que la Justice vous protège ; j'ai toujours été juste, mais la Justice ne m'a pas protégé ; la Justice détruit ses fidèles, mais ne protège jamais – ainsi parle le grand Kuru» (viii. 90. 87). «Je dois payer mes dettes envers mon père et ma mère», crie Bhīma ; ou encore, «Je dois être libéré de mes dettes envers mon défunt père» – ces mots signifie que celui qui parle est sur le point de se venger, ou de venger ses parents – comme c'était son «droit» (vi. 91. 26 ; vii. 195. 21).

En règle générale, un guerrier est tué sans pitié. Nous avons vu plus haut, cependant, qu'Arjuna souhaite capturer Droṇa vivant, ou plutôt l'épargner ; et de même Duryodhana demande à Droṇa lui-même de ne pas tuer Yudhiṣṭhira, mais de le capturer vivant et de l'amener devant lui⁴⁷⁶. Ceux «dont le destin est d'être tué par quelqu'un» sont évités par les autres (vii. 126. 36). Et, pour ne pas dire que la magnanimité n'existe pas, concluons ces passages typiques par un passage rare, et par sa rareté, digne d'être noté. Karṇa ne prend pas la vie de Nakula qui l'avait attaqué ; il le désarme, mais ne le tue pas. En lui rendant sa vie, il lui dit : «va maintenant et combats avec tes égaux. Va-t-en». Ainsi ce guerrier, «prêt à mourir, a été épargné par Karṇa ; et il s'en alla, honteux» (viii. 24. 48 sq.).

Devons nous aussi considérer les accords privés comme tardifs ? Ils sont pris pour se défendre soi-même ou pour favoriser une action en commun. Le plus fameux est celui de la grande conspiration. À la fin du onzième jour, les Kurus décident de tuer Arjuna, de la meilleure façon possible. «Ils font un serment en ce qui concerne la bataille» (*kṛtvā śapatham āhave*), stipulant qu'ils attaqueraient Arjuna tous ensemble et le tueraient, ou iraient en enfer. Après avoir fait ce vœu, ils l'achèvent par des libations et un sacrifice. Tout d'abord, ils prennent des vêtements en herbe sainte *kūśa*, avec des ceintures de *mūrva*, et ensuite, ils font leur «serment de guerre» (*raṇavrata*). Contre la magie, ils enfilent leurs vêtements en herbe *kūśa* ; ensuite, ils lacent leurs cuirasses après les avoir enduites de beurre fondu. Puis, vient le serment, et ils jurent «pour la gloire et la victoire», «pour de riches sacrifices», «au nom de tous les dieux, de tous les mondes et de tous les enfers ; et tous les choses existantes les entendant» – en se tenant au dessus du feu consacré : «que nous allions au monde des mauvais si nous ne le tuons pas ou si nous nous retirons sans l'avoir tué». Ensuite, ils sortent et défient Arjuna (*āhvayantaḥ*, «dis-lui de sortir»), qui répond par son propre serment : «j'ai fait un vœu, et voilà mon vœu : si je suis défié au combat, jamais je ne me retirerai» (vii.

⁴⁷⁶ *jīvagrāhaṃ grhītvā . . . matsamīpam iha 'naya*, vii. 12. 6.

17. 18-39). Le défi est prononcé après le *avahāra*, ou retour normal au camp⁴⁷⁷. De telles promesses d'appui mutuel sont données ailleurs entre des chefs, comme dans le cas de Śalya qui se met d'accord ainsi avec un ami : «Nous allons prendre un engagement ; nous nous protégerons mutuellement ; que celui qui combat seul (sans prêter appui), ou qui abandonne le combat, soit coupable des cinq péchés capitaux, et de tous les péchés mineurs» (ix. 8. 8 sq.). Mais nous trouvons plus tard le roi brisant cet accord, et prié d'avancer et d'aider (ix. 18. 20).

De petits vœux privés sont fréquents. L'un fait le vœu (*vrata*) de ne jamais avoir le dos percé par une flèche (v. 185. 25-26). Un autre fait le vœu des démons (*āsura*), qui est de ne «jamais se laver les pieds ni de manger de la viande, tant qu'il n'a pas tué Arjuna» (iii. 257. 14). Un autre encore jure de boire le sang du cœur de son ennemi, et accomplit ce vœu douze ans plus tard⁴⁷⁸. Un cas plus ancien oblige un homme de tuer quiconque fait couler le sang de son roi, sauf à la guerre – c'est aussi un «vœu» (iv. 68. 55).

Avec le combat déloyal, nous pouvons citer la vantardise. Elle est déclarée non-aryenne ; mais il n'y a pas de guerrier qui se vante plus que celui qui cite les règles – bien qu'il soit difficile de dire lequel de tous les chefs était le plus vantard⁴⁷⁹. Une seule régulation semble s'être imposée aux aryens, et on ne la trouve pas dans les codes officiellement adoptés. Il y a une règle de combat généralement considérée comme «une décision des traités», selon laquelle «on ne doit pas frapper en dessous de la ceinture»⁴⁸⁰ : et toute violation de cette règle stigmatise celui qui la viole comme «malhonnête et non-aryen». En fin de compte, observe-t-on, il ira en enfer. Comme cette règle est la seule à être qualifiée de légale (au contraire des vagues «règles de droit»), et comme il n'y a aucune excuse accordée à une personne qui la viole, il semble que cela pourrait être en réalité une ancienne règle de combat. En tout cas, le croire ne nous oblige pas à croire à la courtoisie forcée des autres règles, bien que les codes anciens aient pu enseigner la

⁴⁷⁷ De la même façon, Arjuna se maudit lui-même «par tous les mondes», etc. s'il ne réussit pas à tuer Jayadratha (vii. 73. 24 sq.). Et Dhṛṣṭadyumna maudit «celui qui ne réussit pas à tuer Droṇa, ou celui que Droṇa a vaincu», avec ces mots : «qu'il soit privé de l'accomplissement de ses espoirs, de son statut de guerrier et de ses droits religieux» (vii. 186. 45. sq.). Et comme cela ne réussit pas, son adversaire se moque de lui, qui est «particulièrement faible après cette malédiction devant les rois» (ib. 53).

⁴⁷⁸ viii. 83. 28 ; 84. 11 : voir vii. 137. 28, etc. ; R. v. 82. 19. N. interprète *āsura* ci-dessus en *a-surā*, abstinence de vin.

⁴⁷⁹ *āryeṇa hi na vaktavyā kadā cit stutir ātmanaḥ*, vii. 195. 21.

⁴⁸⁰ *adho nābhyā na hantavyam iti śāstrasya nīscayaḥ*, ix. 60. 6, 28 ; 61, 28, 38.

considération pour les personnes sans défense en général. Une loi aussi simple peut bien avoir été généralement adoptée, car elle est conforme à la moralité naturelle des aryens ; elle est toujours préservée chez nous dans le mépris anglo-saxon qui accable celui qui «frappe au dessous de la ceinture».

46. Détail des forces armées

Je continue en discutant les constituants de l'armée, tels que nous les montre l'épopée.

Le terme général pour tout ce qui est transporté par les troupes est *vāhana*, «bagage, ce qui est transporté».

L'arsenal, dont j'ai déjà parlé ; c'est le principal objet des soins : un grand bâtiment, situé près des murailles de la ville, où le roi se rend chaque matin pour inspecter personnellement l'état des armes⁴⁸¹.

Je discuterai d'abord du guerrier noble et son char ; ensuite de la cavalerie et les éléphants ; puis des armes du guerrier noble, ainsi que de celles des classes moins élevées ; de l'armure défensive, et enfin, des signes d'apparat et de la musique.

Le guerrier noble dans son char combat essentiellement pour lui-même, sauf quand il aide un ami, et généralement en tirant de loin. S'il est un *rājaputra*, un de ses devoirs essentiels est de surveiller les endroits dangereux et de veiller sur le roi⁴⁸².

En comparant l'épopée avec les âges védiques, nous trouvons dans l'épopée les armes de défense développées au même titre que les armes offensives, alors que dans les *Veda* elles semblent moins performantes, non seulement dans leur conception que dans leur nombre. Le héros védique roule dans un char à deux roues, et son arme principale (*āyudha*) est l'arc (*dhanvan*), non pas droit, mais déjà courbe avant usage. À cet arc s'ajoutait une corde de cuir (*jyā*) et la flèche (*iṣu*), qui était tirée non pas au niveau de la poitrine, mais à celui de l'oreille. Les noms de ces armes sont les mêmes en indo-iranien, et apparaissent en partie pan-aryens⁴⁸³, bien que soient donnés d'autres noms, nationaux ceux-là : par ex. *bāṇa*, «roseau» ; *śarya*, plus tard *śalya*, «dard». La main gauche était déjà protégée par une lanière de

⁴⁸¹ *āyudhāgāraṃ vaprāntam*, i. 147. 13 ; *sāmgrāmika* et *āyudhāgāra* sont les termes usuels. Supervision personnelle du roi, voir devoirs du roi ci-dessus ; et cf. i. 194. 14, où un roi ignore toutes les richesses de son trésor pour aller inspecter l'arsenal.

⁴⁸² Cf. vii. 34. 14, où un *saṃghāto rājaputrāṇām sarveṣām* est fait là où il y a danger.

⁴⁸³ La flèche, sanskrit *iṣu* ; avestique, *iṣu* ; grec, *τοξ*. L'arc et sa corde sont indo-iraniens.

cuir Les flèches étaient empennées, souvent empoisonnées ; leur pointe était en corne ou en métal, et gardées dans un carquois (*iṣudhi, niṣaṅga*). En plus de cela, les guerriers avaient des lances (*ṛṣṭi*) et, peut-être de courtes épées (*kr̥ti*). Aux puissances célestes, les chanteurs attribuaient *jūr̥ṇi*, qui n'était peut-être que la foudre, et la hache (*paraśu*), tout en ne dédaignant pas le lancer de rochers. Pour sa défense, le guerrier védique portait le «défenseur» (*varman*) : un mot commun au védique et à l'iranien. Celui-ci couvrait ses épaules, et était fait soit de fil métallique ou couvert de métal, tandis que pour la tête, il portait un casque fait de plusieurs pièces. Mais, excepté pour la lanière de cuir protégeant le bras gauche du frottement de la corde de l'arc, il ne portait aucune autre protection, à moins d'accepter une référence douteuse, selon laquelle une protection du pied avait été portée, mais sans certitude.

Telle est la description du guerrier védique, le premier guerrier aryen⁴⁸⁴. Il nous faut maintenant, avec ceci en guise d'introduction, voir quels développements ont pris place avant la période épique. Nous verrons qu'il y a quelques différences entre les deux périodes, tout autant qu'entre la période épique et l'âge post épique plus artificiel, où l'art de la guerre a été théorisé. Dans ce dernier cas nous trouvons par exemple, comme si on nous décrivait le contenu d'un musée, que les arcs sont faits de métal, de corne ou de bois ; que la corde est faite d'écorce ou d'une membrane animale, de chanvre ou de lin ; qu'il y a deux ou trois cordes à un arc ; que celui-ci est dit avoir six pieds de long, etc.⁴⁸⁵

A. Le char.

Les chariots les plus anciens étaient des chars à deux ou trois roues, avec un, deux ou trois chevaux ; dans l'épopée, on en trouve autant, ou (dans les passages les plus récents) huit. En particulier, nous trouvons le char de guerre védique, *ratha*,

⁴⁸⁴ Tiré de Zimmer, *Alt. Leben*, pp. 298 sq.

⁴⁸⁵ On trouve des schémas plus tardifs des divisions régulières de l'armée dans *Ag. P.* 248. 1 sq. ; voir *Wilson* iv. 292 sq. Selon celui-ci, l'ensemble des armes se présente en cinq classes : 1. *yantramukta* ; 2. *pāṇimukta* ; 3. *muktāmukta* ; 4. *amukta* ; 5. armes naturelles, poings etc. ; et des compte rendus théoriques plus complets se trouvent dans les publications d'Oppert, où l'on trouve aussi le fusil indien (canon), et d'autres armes plutôt modernes, décrites en vers sanskrits plus tardifs que ceux de Kamandaki. Pour *Mbh.* i. 221. 72, le commentateur définit *catuṣpāda* (appliqué avec *daśavidha* au *dhanurveda*) comme *mantramukta*, *pāṇimukta*, *muktāmukta*, *amukta*, donnant seulement quatre classes établies, car nous avons ici dix sortes de combats et quatre classes d'armes comme, les «quatre pieds» ; tandis que l'*Agni Purana* donne les «quatre pieds» comme des sortes de combattants (char, elephant, cheval, et pied), les (cinq) «classes» comme celles des armes données ci-dessus.

placé sur une caisse, *kośa*, fixée à un essieu en bois, *akṣa*, par des courroies de cuir. Il y a un seul siège, *bandhura* ; pour les dieux, on mentionne de trois à huit sièges, suivant l'inspiration. Le guerrier noble se tient sur le plancher du char, *garta*, à la gauche de son cocher. On peut penser qu'il y avait une bordure, appelée *añka*, pour protéger le char, peut-être étymologiquement comparable à *αντυξ*⁴⁸⁶ Les rayons des roues sont en bois. Un mât est dressé sur le char pour l'enseigne⁴⁸⁷. Un cheval se trouve de chaque côté du timon, et ces deux chevaux sont réunis par un joug, et guidés par un mors, des guides et des rênes. Seul Indra possède un *caturyuga*, τετρωρον αρμα. Un cheval de flèche était signe de pauvreté. Le char et son mât étaient décorés. La hache et l'arc étaient les armes principales, mais on se servait aussi de couteaux et d'armes plus petites. Beaucoup de soldats combattaient à pied ; on parle aussi de «cavaliers» mais pas d'une cavalerie constituée. C'est tout ce que nous savons avec certitude du chariot indien avant l'épopée.

Trois conducteurs peuvent se tenir sur la large planche qui se trouve sur le plus large char de guerre épique (*ratha*, rarement *yāna*, chariot)⁴⁸⁸. À l'arrière, le guerrier noble se tient debout. Pour tirer directement devant lui, il s'appuyait sur une barrière située entre l'intérieur du char et les chevaux, et dans ce cas, on utilisait quatre chevaux ; ou des mules. Chaque chariot est rempli d'armes, et bien d'autres armes encore en plus sont portées derrière par sa suite. Chaque char de guerre était dominé par une enseigne et décoré de bannières de soie avec des sujets tissés ou brodés à caractère allégorique⁴⁸⁹. Sur les chars de guerre les plus grands, une bâche protégeait des rayons du soleil, qu'on utilisait aussi bien en campagne que pour les déplacements (*ātapatra* : xv. 23. 8).

En plus de cette image du grand chariot à quatre chevaux, nous avons celle, plus simple, du char à deux chevaux, de petite taille, emportant seulement le

⁴⁸⁶ Bezenberger, cité par Zimmer, *op. cit.*, 251. L'*añkuśa* dont il est question signifie crochet ou barrière : cf. l'emploi de *kañkaṭa*, vii. 187. 47 : *nyañkau* avec *añkau* in Pār. G. S. iii. 14. 6.

⁴⁸⁷ Pār. G. S. iii. 14. 18, *stambha*.

⁴⁸⁸ La description de Wilson est en général correcte (iv. 290 sq.). Il a également raison quand il dit que le nombre de six hommes dans chaque char de guerre donné pour la «bataille» de Porus ne semble pas correct. Ce que rapporte Megasthène ne correspond pas bien à ce que disent les indigènes. Lassen a tort de dire que dans l'épopée, on ne mentionne qu'un cocher et qu'un archer par char (i. 159). Rājendralālamitra a vainement cherché à rendre possible la présence de faux à bord des anciens chars de guerre indiens (Indo-Ar. i. 342). Un chariot peut aisément transporter cinq personnes en plus du cocher, mais seulement pour des occasions festives, une marche triomphale ou un voyage officiel, mais pas pour une bataille (xii. 37. 37).

⁴⁸⁹ En Grèce, les *επισημια* des boucliers ont été inventés par les Cariens ; ceux de l'Inde étaient représentés par les bannières.

guerrier noble et un serviteur, le cocher. Ce char était bien plus petit, et, en quelque sorte, homérique : En effet, comme dans l'*Illiade* où un homme seul cherche à relever un char et à s'enfuir avec, nous trouvons ici un guerrier cherchant à désembourber seul un char de guerre. En dehors de la guerre proprement dite, nous trouvons le duel à char⁴⁹⁰. Bien sûr la rencontre inopinée de deux chars et la bataille qui s'en suit entre leurs occupants est fréquente dans les scènes de bataille⁴⁹¹ ; mais il est significatif que, loin de tout champ de bataille, un roi propose dans un des livres les plus anciens, de récupérer son royaume en instituant «un duel à char»⁴⁹².

Le nombre des cochers dépend de celui des chevaux. Lorsque deux chevaux suffisent, un *sārathi* ou cocher suffit également. Dans le cas où il y a quatre chevaux, (deux attelés au timon, deux par des sangles à l'extérieur, et non pas en tandem : *dhur* et *pārṣṇi*), nous avons un cocher au milieu, qui guide les chevaux de timon, et de chaque côté de celui-ci, les deux cochers des chevaux extérieurs, *pārṣṇisārathi*⁴⁹³. Dans les proverbes et les strophes plus tardifs, on utilise toujours quatre chevaux. ainsi (vii. 112. 46 sq.) : «Que les *rathakalpākāḥ* préparent le chariot suivant les règles, le chariot qui possède cinq qualités et quatre chevaux ; et il nous est dit expressément, dans la description au commencement, que tous les guerriers ont des chars à quatre chevaux. Mais ce n'était pas toujours le cas, comme nous le verrons dans les récits de l'épopée elle-même.

Nous allons maintenant examiner en détail le char de guerre et les chevaux.

1) Les parties du char (*ratha*, *yāna*, *syandana* = *currus*)

En bas, se trouve l'essieu, (*akṣa*), aux extrémités duquel les roues sont attachées, au dessus, vers l'avant, la place du cocher, au dessus, vers l'arrière, celle du guerrier noble. Le «nid» ou caisse, au dessus, est si intimement lié avec l'essieu,

⁴⁹⁰ *ratha* peut être utilisé pour la guerre (*sāmgrāmiko rathaḥ*) mais aussi en temps de paix (*krīdārathaḥ*), xiii. 53. 28.

⁴⁹¹ *dvairathaṃ yudhyatām*, vii. 173. 61 ; *bahūni dvairathāni (yuddhāni)*, vi. 83. 1 ; *dvandvayuddham (kartum icchāmi, i. 136. 15)* est le «duel» en général : cf. *apratidvandvatām yuddhe*, iii. 116. 18 ; *dvandvayuddham avāpnuvan*, vi. 48. 14 ; cf. *yuddhaṃ dvairatham*, R. vi. 86. 27 (et 91. 1). Le défi au duel est donné en R. vi. 58. 17 sq., commençant par : *tiṣṭha rāma mayā sārddhaṃ dvandvayuddham prayaccha me, tyājaiṣyāmi te prānān dhanurmuktaiḥ śitaiḥ caraiḥ*.

⁴⁹² *dvairathenā 'stu vai śāntiḥ*, iii. 78. 8.

⁴⁹³ Cf. P. W., s. v., et *pārṣṇiyantāraḥ*, vii. 196. 12.

que les deux sont souvent brisés ensemble⁴⁹⁴. Le mouvement silencieux de l'essieu est particulièrement apprécié⁴⁹⁵. La description de cette partie du chariot implique que celui-ci avait seulement deux roues⁴⁹⁶ – dans l'énumération des dommages causés par une seule flèche, nous trouvons qu'un guerrier noble peut briser le joug d'une flèche ; le «triple bambou», de trois ; les quatre chevaux de quatre ; et l'essieu (les deux roues), avec deux (iv. 57. 36). En iii. 134. 9 il est formellement dit que c'est bien ce qui se passe. La roue comprend, à côté du cercle de bois, la jante (*rathanemi*, vi. 117. 54), les rayons (*arā*), et l'essieu (*nābhi*). La «place à côté des rayons» (*arāsthāna*) était réservée aux guerriers, suivants nobles du roi, lequel, «sur le chariot maître, accomplissait des exploits»⁴⁹⁷. La jante, appelée aussi «cercle-avant» (*pra-maṇḍala*), semble être en fer, si nous en jugeons à la référence constante au «bruit des sabots et des jantes»⁴⁹⁸. Mais, qu'est-ce que la «caisse du chariot» ? Et diffère-t-elle du «siège du chariot» ? Je pense que nous pouvons discerner une distinction entre ces deux expressions (*rathanīda*, *rathopastha*). L'*upastha* était la caisse du char ; le *nīda* était la petite planche à l'avant du char, où se tenait le cocher. Cette différence n'existe probablement que pour les chariots à quatre chevaux. ⁴⁹⁹.

⁴⁹⁴ *bhagnacakrākṣanīḍāḥ*, vi. 71. 32 : bien que la caisse puisse être seule brisée, *bhagnanīḍāḥ*, vii. 113. 13 ; ib. 196. 13 (v. 1. *atispārha*).

⁴⁹⁵ *akūjanākṣāḥ* (*rathaḥ*) v. 48. 28 (Pāṇini parle du *kūjana* des roues).

⁴⁹⁶ À la période Sūtra, on trouve régulièrement des chars à deux roues : cf. par ex. ACv. G. S. iii. 12. 1 sq. ; Par. G. S. iii. 14. 2.

⁴⁹⁷ vii. 34. 14 ; xii. 98. 28 : *bhartū rathe ca yaḥ śūro vikramed vāhinīmukhe*.

⁴⁹⁸ par ex. ix. 9. 14-15. C'était seulement l'essieu qui ne devait pas faire de bruit, i. e. sans couiner. Le char lui-même était réputé pour son vacarme ; cf. «la course qui ébranle la terre» d'un char en vii. 188. 1. Je n'ai pas particulièrement observé les détails de la charpente du char, mais je doute que plus de particularités puissent être expliquées à partir de l'épopée. les points en discussion sont les plus importants, ou ceux qui sont douteux. La roue de char in Śvet. Up. i. 4 a trois jantes, cinquante rayons, vingt *pratyara* ou contre-rayons, and seize pièces de jonction avec le bord de la roue (ou bord et jante esemble), comme si elles étaient faites de petites pièces assemblées. Je ne comprends pas le *ṣodaśānta* ou les «quarante-huit» pièces qui suivent. Il est très possible que ce ne soit qu'une roue imaginaire, pour illustrer le fatras philosophique où elle est enfouie.

⁴⁹⁹ Cf. les exemples suivants : le *rathanīda* est pour le seul cocher in viii. 24. 38 ; 64. 28 ; vi. 53. 5 = ib. 114. 33 ; vii. 173. 5. Le dernier exemple provient de deux passages identiques dans le livre vi : *sārathiṃ cā 'sya (śūrasya) bhallena rathanīḍād apātayat*, «d'une flèche, il fit tomber le cocher de son siège». Cf. aussi le fait de séparer le *yugaṃdhara* du siège in vii. 16. 31. Mais quand le roi tombe, il, «tombe dans la caisse du chariot, comme Droṇa (vii. 162. 42, *nisasāda rathopasthe* : cf. viii. 15. 42 ; 50. 47). Et ainsi, on dit d'un roi durement pressé, «il ne vacilla pas de la caisse de son char (vi. 54.

Le chariot, comme le montrent les citations précédentes, était si bas qu'il était facile d'en sauter, ou d'en tirer quelqu'un. Nous lisons même que, lors d'une attaque

203

17). «dans la caisse de son char¹ le roi tombe, et s'évanouit là (*kaśmalaṃ ca jagāma*) ; tandis que le cocher tourne les chevaux et s'enfuit (vi. 58. 17). On retrouve la même scène en viii. 15. 43, où le cocher, voyant son maître évanoui dans la caisse, se retire du combat sous les yeux de toute l'armée, emmenant le roi avec lui (bien que d'habitude on se précipite pour saisir le guerrier blessé, comme en viii. 62. 31-32, où le roi s'effondre dans l'*upastha* et tout le monde crie «emparez-vous du roi»). De même en vi. 92. 86, le roi s'effondre dans l'*upastha*. En R. vi. 51. 79, le guerrier est dans l'*upastha* ; ou la bannière y tombe, R. vi. 86. 37. Mais dans les passages tardifs de l'épopée, cette distinction ne semble pas entière, mais celle du tout et de la partie ; car là, les deux cochers (*yantārau*) sont aussi blessés et tombent dans la «caisse», et de nouveau un cocher (*sūta*) tombe de la caisse en v. 182. 3 ; le *sārathi* est dans l'*upastha* en iv. 33. 40 ; l'*upastha* comprend le *nīḍa* en iii. 21. 25-26. Comme, cependant, les cochers sont généralement représentés sur le «siège», et nous savons qu'ils sont sur l'avant (*syandanāryena* est aussi la position de Mātali, iii. 171. 28), et les guerriers sont dans la «caisse», nous pouvons conclure que, dans son sens le plus étroit, *upastha* désigne la place du maître, et *nīḍa* celle du cocher, bien que la «caisse» ou le «bas» puisse désigner l'ensemble de la partie basse du char. La petite loge avant munie d'un toit du char de guerre assyrien, différente de l'avant plat du char perse, serait peut-être exagérée pour un char indien ; mais une chambre, même sans toit, séparée de l'emplacement du guerrier, semble nécessaire. Cf à cela ce qui suit : un guerrier joyeux «comme s'il dansait dans l'*upastha*» (vi. 100. 46 ; 104. 29). un guerrier, prêt à s'évanouir, s'assied dans l'*upastha*, accroché au mât de l'enseigne (vi. 101. 47-48). Le fils de Bhīma est tué, et son corps gît dans l'*upastha*, tandis que le cocher l'emporte (vii. 166. 38). Les mêmes mots sont employés pour Karṇa tué par Arjuna (*upāviśad rathopasthe*, viii. 53. 36). Mais quand Śalya demande que soit reconnu qu'il est l'égal de Karṇa, il refuse de prendre la place d'un cocher ordinaire, et ainsi nous le trouvons dans l'*upastha*, d'où il tient les rênes (*śalyo rathopasthe raśmisaṃchārakovidah*, viii. 79. 11 : cf. ib. 36. 10, *samupastham mā 'roha tvam*, à Śalya). Un guerrier saute de l'*upastha*, et se bat avec sa massue (ix. 11. 41). Avant que la bataille ne commence, tous les guerriers sont décrits comme se tenant soit «dans la caisse d'un char de guerre ou sur l'épaule d'un éléphant» (v. 165. 20). Le mot *apātayat*, habituellement utilisé comme ci-dessus, est souvent simplement «du char de guerre» dans son ensemble (*rathād bhūmau apātayat*, vii. 169. 14), de sorte que nous ne pouvons dire de quelle partie de ce char il s'agit. Nous pouvons aussi, je pense, tirer de ces citations la conclusion que le guerrier avait, ou utilisait, rarement un siège, mais qu'il se tenait généralement debout dans l'*upastha*, probablement le creux arrondi, indiqué par *uḍupa* (par ex. xvi. 5. 8), pour les chars comme pour les bateaux, qui contenait des cuirasses de cuir ou de métal, des arcs, des flèches etc, probablement rangées sur les côtés (viii. 79. 5). Le fait que le cocher avait un siège est indiqué par le terme *bandhura* ou *atibandhura* (par ex. vii. 36. 31 ; iii. 241. 31), transmis depuis l'âge védique, comme le siège du cocher, alors que celui du guerrier (s'il en avait un), était appelé *talpa*, vii. 192. 68. «Partie inférieure» (*kroḍa*) plutôt que «caisse» telle est la définition d'*upastha* pour le commentateur (vii. 36. 32). Cela en soi fait un siège confortable pour qui désire se reposer dans l'étable, une fois les chevaux dételés et soignés (iii. 73. 32). Le commentateur se trompe certainement en prenant *upastha* pour *uparibhāga* en iv. 45. 7. L'*upastha* est un magasin en R. ii. 39. 20.

violente «tous les guerriers avaient été privés de leur chars» : c'est à dire jetés en dehors (vi. 48. 25). Un guerrier noble saute hors de son char pour en saisir un autre à terre (vi. 59. 100). Souvent, des amis qui cherchent refuge grimpent sur un char, apparamment en mouvement, après avoir perdu le leur. Nous trouvons ainsi deux frères dans le même char après que l'un d'entre eux a abandonné son propre char, ses chevaux tués⁵⁰⁰.

Le chariot confère au guerrier noble le titre honorifique de *rathin* et *atirathin*. Au début de la guerre, les guerriers sont classés en «ceux qui sont à char», «guerrier à char supérieur», «guerrier à char très supérieur», etc⁵⁰¹.

La facilité avec laquelle le chariot pouvait être renversé montre encore sa petite taille, car il se retourne «comme une motte de terre» quand la main du conducteur se relâche (vi. 48. 18) ; et la facilité avec laquelle il est réduit en miettes (*śakālī kṛta*) et le guerrier noble éjecté (*virathī kṛta*) montrent sa fragilité. On peut peut-être trouver une autre indication sur sa taille dans la phrase poétique «les roues s'enfonçaient jusqu'au moyeu dans le sang»⁵⁰².

Parfois, le guerrier noble tombe à l'avant du chariot⁵⁰³ ce qui impliquerait une absence de barrière ou de protection devant lui. Il apparaît cependant qu'à l'époque védique il y avait une sorte de barrière autour du char ; et dans l'épopée, nous

⁵⁰⁰ vi. 78. 22 ; cette scène se répète en vii. 30. 7. L'expression pour quitter ou sauter à bas d'un char est *avatīrya rathāt*, *rathād avaplutya*, *plutaḥ syandanāt* : vii. 3. 8 ; viii. 90. 105 ; vi. 59. 89 ; 86. 35 ; vii. 31. 24. On en descend apparemment par l'avant, R. vi. 111. 55 (*avatīrya vimānāgrāt* : à moins que *agra* soit un arrière pointu, ce qui semble impossible). En xii. 38. 13, *rathāt paścād avātarat*, l'adverbe est un adverbe de temps. La façon ordinaire de monter semble être par le côté ou par l'arrière. Le fait de monter dans le char de quelqu'un d'autre est illustré en vi. 48. 95 sq. (cf. 79 sq.) : 78. 22 : 82. 20 (père et fils) ; 113. 18 («son arc détruit,, privé de son char, ses chevaux tués ainsi que son cocher, il monta en hâte dans le char de Citrasena») ; vii. 30. 7. En vi. 58. 9 sq., après que Sātyaki est monté dans le char d'Abhimanyu, les deux tirent ensemble sur l'ennemi. Arjuna saisit même son fils dans ses bras et le fait grimper dans son char. Les mots utilisés sont à peu près les mêmes, sans détails techniques. *Aruroha*, *adhiruroha*, *abhi*, *āsthāya*, *upāruh*, *pratyapadyanta*, tous utilisés pour monter sur le char ; *avaruh*, *pratyavaruh*, *avaplutya*, pour descendre du char (*yānād avaplutya*, viii. 61. 44 ; *avaruhya yānād*. 84. 24). *Avaplutya* a aussi un sens technique dans le combat ou la retraite : Ainsi un guerrier, sachant son épée brisée, se retire de six pas, (*avaplutya padāni śat*, vii. 14. 74), but *āplutya* (huit pas, vii. 15. 28) est «avançant».

⁵⁰¹ Ces termes sont également employés comme noms propres. Adhiratha, «Ādhirathi, Atiratha (vii. 134. 13, 11 ; viii. 51. 68 ; vii. 132. 6 ; 133. 44), étaient d'abord ceux qui étaient habiles à conduire «sur le char». On fabrique aussi des noms propres en ajoutant *ratha* à la fin d'un composé, comme Vṛkaratha (*nāma bhāratā karṇasya*), vii. 157. 21. Cf. aussi ci-dessous.

⁵⁰² *ānābhi*, vii. 146. 89 ; 103. 30-31 ; vi. 117. 15.

⁵⁰³ *hato rathāgrād apatat*, viii. 89. 65 ; *rathānika*, vii. 96. 70, est un grade.

devons probablement traduire *varūtha* de cette manière, «protection», bien que cela signifie aussi une couverture protectrice. L'application usuelle de ce mot comme qualificatif du char ne permet pas de préciser son sens⁵⁰⁴, bien que, puisqu'il est employé de façon distincte à côté de parasol, le premier sens de «protection» semble certainement admissible, comme le montre bien l'expression *vivarūtha*, «privé de protection». Le commentateur dit qu'il s'agit d'une protection en cuir⁵⁰⁵. Il n'y a rien cependant qui rende probable, dans les temps anciens, une correspondance entre ce *varūtha* et ἄντυξ ; et il n'apparaît pas que des armes volantes aient été arrêtées ou saisies en l'air par cette «protection» ; ce n'est pas non plus une cible privilégiée, comme l'enseigne et le timon, bien qu'elle soit incluse dans la liste des parties endommagées d'un char détruit⁵⁰⁶. Si elle couvrait l'avant, elle devait être basse ; car, quand il tombe par l'avant, un homme tombe et s'accroche au timon jusqu'à ce qu'il s'évanouisse, comme s'il était encore à moitié dans le char (iv. 64. 48-49).

Le «timon du char» (*ratha-iṣā*), ou, plus généralement, le timon (*kūbara*)⁵⁰⁷, est attaché à la caisse (*kāstha*), et au double joug (*yuga*, iugum, ζυγον) qui lui est perpendiculaire, et un *dhur* repose à son tour sur les encolures des chevaux⁵⁰⁸. Les attaches du joug (comme le *cakrabandha*, *rathabandha*, plus général) sont appelées *yoktra*, attaches du joug et du timon, ou *saṃnahana*, «joints», ils semblent tous être faits en cuir, comme les rênes (*raśmayah*)⁵⁰⁹ et sont dorés, de sorte qu'ils «brillent comme le soleil», voyants comme le reste⁵¹⁰. Si l'on veut faire une distinction, *iṣā* est la partie basse, *kūbara* l'extrémité supérieure du timon⁵¹¹.

504 *savarūtāḥ*, vi. 106. 22 ; *mahārathāḥ savarūthāḥ*, ix. 26. 37.

505 *vivarūtha*, viii. 16. 14 ; avec *chattra* et *bandhura*, iii. 241. 31.

506 «Le joug, le timon, le *varūtha*, l'étendard, le cocher, les chevaux, le triple-bambou et le siège» (*talpa*, pas la tourelle), iii. 242. 5.

507 vi. 46. 5 ; 71. 39 ; vii. 196. 12, etc. Peut-être aussi *yugaṃdhara*, «qui porte le joug», vi. 1956 C = 48. 94 B, *yugabandhura* ; et vii. 16. 31.

508 *dhur* signifie la charge, soit timon soit demi-joug ; *dhuryam* est le poids qui pèse sur le cheval provenant de la pièce située sur l'encolure ; *dhuryam* peut, ainsi, inclure une partie du timon lui-même. Le joug est double, car il est fait de deux pièces, une sur l'encolure de chaque cheval, de sorte que, lorsqu'il est coupé en deux, chaque cheval porte un *dhur* : cf. vi. 48. 24-25, *cakre bhagne yuge chinne ekadhurye haye hataḥ, ākṣiptaḥ syandanād vīraḥ sasārathir ajihmagaiḥ*.

509 Les rênes et les courroies, viii. 27. 30.

510 vii. 2. 84 ; 115. 20 ; viii. 79. 59.

511 Ainsi le *triveṇu* est *iṣā*, le *yugaṃdhara* est *kūbara* (v. ci-dessous).

Une tentative désespérée d'attaque contre le commandant des Kuru par un guerrier noble qui ne pouvait plus utiliser son arc nous montre quel usage on pouvait faire du solide timon (vii. 191. 21 sq.). Son cocher a été tué ; il dirige ses chevaux en plein sur ceux de son adversaire de telle sorte que les chevaux des deux chars «s'entremêlent» (*asyā 'śvān svarathāśvaiḥ . . vyāmiśrayat*, 19) ; ensuite, il tire son épée ; prenant son bouclier, il rampe sur le timon de son propre char, et «debout au milieu du joug, à l'extrémité du timon, et sur les croupes des chevaux rouge-sang» (de son adversaire), il apparaît soudain sous l'avant du char de son ennemi, qui, de ce fait, n'a pas la possibilité (*antaram*) de le tuer. Le Mahāratha (ou guerrier d'exception) qu'il attaquait saisit alors une épée dans son char (*rathasakti*) et tue les chevaux de son adversaire ; «épargnant ses propres chevaux rouges», mais les laisse s'échapper, leur harnais coupé. Le héros aventurier est jeté à terre, et provisoirement défait, mais toute l'armée «applaudit à son exploit»⁵¹². Ici, le guerrier noble utilise apparemment la protection du char pour s'en couvrir⁵¹³.

Les positions relatives des quatre chevaux tirant un char étaient les suivantes : un porte le *dhur* droit, un le gauche, les chevaux «proches» ; un est attaché à l'extrémité gauche de l'essieu avant (*pārṣṇi*) ; un autre, parallèle à celui-ci, à l'extrémité droite, les chevaux extérieurs. Tel semble la disposition des chevaux, d'après les textes, bien qu'il soit possible de les interpréter comme une double paire, celle d'avant tirant sur le joug et le timon, celle d'arrière sur l'essieu. N. comprend qu'il y a deux jougs⁵¹⁴.

On considérait que le timon (*rathadhur*), fixé à une extrémité au joug, était divisé à l'autre extrémité en trois parties, deux d'entre elles (le timon la troisième) étant des renforts latéraux qui couraient derrière les chevaux et étaient reliés par l'autre extrémité au *kāṣṭha*, essieu (moyeu) ; on appelait cela le «triple-bambou» (*triveṇu*), littéralement «la pièce formée de trois bâtons en bambou» ; ou bien cette

512 L'avancée de Dhṛṣṭadyumna : *tataḥ sa rathanīḍasthaṃ svarathasya ratheṣayā, agacchad asim udyamya śatacandraṃ ca bhānumat*, ensuite il monta sur *yugamadhya*, puis se tint *jaghanārdheṣu cā 'śvānām*, directement sous le *nīḍa* de son ennemi, 27 sq., et aussi *yugapāliṣu*.

513 Priver un char de son timon était une des manœuvres que l'on pratiquait ; le char était alors *vikūbara* or *śīrṇakūbara*, vii. 196. 12, etc. Le fait de saisir le timon n'est pas inhabituel. Quand Bhīma voit le Guru sortant par une ouverture du dispositif (*vyuhadvāra*), «il sort en hâte de son char, et tire sur l'*atiratha*, en saisissant le timon de son char» (vii. 128. 20 : cf. R. vi. 69. 46, *nihatya hayān nir-mathye 'śāṃ rathasya*, etc.

514 Cf. iv. 45. 20 sq. : *dakṣinām yo dhuraṃ yuktaḥ (hayaḥ) ; yo 'yaṃ dhuraṃ dhury avaro vāmāṃ vahati ; yo 'yam pārṣṇiṃ vahati ; yo 'yam vahati me pārṣṇiṃ dakṣinām abhītaḥ sthitaḥ*.

pièce était un triangle de bambou, dont un côté était parallèle à l'essieu, et les deux autres se rejoignaient sur le timon⁵¹⁵.

Le chariot, quand il part en campagne, transporte toujours une pièce de bois, qui souvent se détache et se trouve avec les drapeaux, les étendards, etc. C'est la «traîne» (*anukarṣa*), expliquée de différentes manières⁵¹⁶, mais le plus simplement comme «une pièce additionnelle de bois» destinée à réparer rapidement les dommages survenus durant le combat. Ce serait ainsi une partie des *upaskara* ou équipements généraux du char de guerre. Comme je n'ai noté aucune occasion où on aurait essayé de réparer un char endommagé sur le champ de bataille, il peut avoir été destiné aux artisans laissés au campement, de sorte qu'ils puissent s'en servir en cas de besoin. Trimballer ainsi une pièce de bois pour rendre possible des réparations la nuit, semble, cependant, si absurde, que j'en suis amené à penser que cette pièce de bois pouvait servir de ballast : ce n'est pas impossible si l'on se

⁵¹⁵ Les deux pièces latérales semblent presque certaines. Je n'ai pas le moyen de décider si la troisième pièce était un ajout parallèle à l'essieu, ou si c'était une continuation du timon lui-même. Cf le commentateur sur *chinnatriveṇucakrākṣaḥ*, viii. 16. 13 : *ubhayataḥ kāṣṭhadvayasahito dhūrdaṇḍaḥ*, «le timon relié des deux côtés aux deux extrémités de l'essieu». Cette pièce de bois est généralement mentionnée dans les textes sans sa description. Quand Arjuna monte dans son char en iii. 175. 4 (*girikūbarapādākṣamṇ śubhaveṇutriveṇumat*), le commentateur dit que les *pādau* sont les (deux) roues, et définit notre *triveṇu* comme «un triangle de bois réunissant le timon et l'essieu, et appelé *śubhaveṇu*, parce que les bois dont ce triangle était fait (*veṇavaḥ*) étaient très beaux». C'est à dire, le bois était du bambou, mais le composé a été si souvent utilisé que le même mot a pu être utilisé comme un adjectif. Ce mot apparaît assez souvent (cf. iii. 242. 5 ; iv. 57. 37 ; vii. 156. 83 sq., *triveṇuka*, etc). Nous le trouvons aussi argenté (*rajatatriveṇu*), viii. 37. 27 ; et apparemment synonyme de *tridaṇḍa* (*iṣā tadubhayapārśvadāruṇī*, comm.) : d'où on peut aussi conclure que le bambou d'origine a été remplacé par un bois plus solide, tout en conservant son ancien nom. Un usage de ce mot tel que l'on trouve ici et en ix. 9. 31, *nadī triveṇudaṇḍakā vṛtā*, conduit aisément à une confusion avec le mât du drapeau, qui peut aussi être fait de trois tiges de bambou. L'utilisation de ce mot par les *Purāṇa* est copiée sur celle de l'épopée, comme dans Var. P. 96. 11, *rathāḥ suakraḍaṇḍākṣatriveṇuyuktāḥ*, etc. Les chariots décrits comme étant *dvi-triveṇavaḥ*, dans la description de vii. 36. 31 sq., et cela semblerait confirmer l'idée de Burnouf que le *triveṇu* était en fait le mât du drapeau. Mais le commentateur s'en tient toujours à l'explication donnée ci-dessus ; et il semble vraisemblable qu'il ait à l'esprit un double triangle, l'un au dessus de l'autre, en renfort ; bien que «deux ou trois» puisse être une interprétation qui ne s'applique pas aux mâts des drapeaux, mais à cette pièce composée de trois parties ou de deux seulement, les parties essentielles. mais le sens de ce dernier passage reste toutefois pour moi très incertain. Il est parfaitement possible que le *triveṇu* modifie la forme du char de guerre, et qu'il nous faille, dans bien des passages, traduire plus littéralement *rathāgra* (*hato rathāgrād apatat*, viii. 89. 65, etc.).

⁵¹⁶ v. 155. 3 ; vi. 89. 38 ; 106. 21 sq. ; vii. 38. 6, avec *talpa* et *triveṇu* ; viii. 19. 42 ; 58. 26 ; et souvent.

souvent combien les chars pouvaient se renverser à chaque instant⁵¹⁷. De telles indications et de telles suggestions, nous pouvons peut-être conclure au moins que le char à deux roues était une construction très légère, réalisée surtout en bambou (un bois très solide malgré sa légèreté : cf. son utilisation pour les arcs), et surtout fait pour la rapidité et les manœuvres. *Ghūrṇa* ou oscillation, appliqué à un char de guerre, le montre bien⁵¹⁸. On pense généralement que les chars de guerre des premiers temps étaient lourds et patauds ; mais, au contraire, les premiers modèles semblent avoir été petits et très légers ; ce n'est qu'avec l'addition d'une autre roue, puis d'une autre paire de roues, que sont venus la stabilité, la taille et le poids. Le *currus* des romains et le *syandana* des indiens tirent tous deux leur nom de leur «aptitude à la course», de leur vitesse⁵¹⁹.

2) Les étendards et drapeaux des chars de guerre, *dhvaja*, *ketu*, *patākā* 520

Ils jouent un rôle important dans la bataille, car ce sont les points de ralliement des deux parties, et l'étendard d'un grand guerrier noble est désigné à juste titre comme le défenseur de son armée toute entière. Cependant, ils ne sont pas nationaux, mais individuels. Ils ne correspondent pas à notre drapeau, mais plutôt au panache des chevaliers du moyen âge. Il faut garder cette différence à l'esprit, car elle illustre d'un coup d'œil le champ de bataille indien, où, comme nous l'avons dit plus haut, les hommes combattent seulement pour leur chef. Il nous faut ensuite faire la distinction entre enseigne et bannière. À l'arrière du char, peut-être sur un des côtés, se dresse un mât, s'élevant droit au dessus du plancher. Le mât principal, à mon avis, se trouvait au milieu de l'arrière du char, tandis que les petits drapeaux étaient sur le côté. Ce mât portait l'enseigne à son sommet et apparemment, en dessous de ce sommet, flottait le drapeau⁵²¹. Le mât du drapeau était souvent le

517 Il est possible que ce «billot de bois» (*pātalya*) in R. V. iii. 53. 17 soit un *anukarṣa*. Inexpliqué par Zimmer, *loc. cit.*, p. 251.

518 Ainsi *ghurṇitavān rathaḥ*, en viii. 90. 83, dit d'un char qui penche alternativement à gauche et à droite, bien que n'étant pas en campagne, mais à cause d'une malédiction (*ghūrṇe rathe* in 84).

519 Ces noms sont synonymes. Cf. R. i. 71. 5, où les *dvijas* montent dans un *syandana*, et ii. 4. 4, dans un *ratha*.

520 *vājayantī*, peut-être guirlande, viii, 58, 28 (v. ci-dessous)

521 Pour la position du mât, cf. ce qui est dit en vi. 101. 47-48, où un guerrier blessé s'assied dans l'*upastha* s'appuyant contre le mât du drapeau (*dhvajayaṣṭim samāśritaḥ*), et de même en vii. 166. 32. Ce mât ne peut être placé à l'avant, car le guerrier devrait alors tourner le dos à l'ennemi (puisque évidemment il se sert du mât pour appuyer son dos), une chose que ne ferait aucun guerrier, même à l'article de la mort. Les seuls passages qui semblent contredire ceci sont ceux comme vi. 82.

premier objectif des flèches ennemies, qui semblaient dirigées non pas tant sur le symbole lui-même que sur ce mât, sans aucun doute parce que le premier était en métal et lui en bambou⁵²² ; bien qu'évidemment le but ultime fût de déshonorer le guerrier noble en abattant son symbole. Quand le symbole tombe, tout le groupe (nous pouvons considérer la suite du guerrier noble comme un groupe) tombe dans la confusion et la consternation. Sur le sommet du mât était placé le *dhvaja* ou *ketu*, le premier signifiant parfois l'ensemble, mât et enseigne ou bannière ; le second signifiant le symbole ou la bannière seuls. Cette enseigne était à l'image de quelque animal, sanglier ou flamant rose. Ainsi le *vānara*, ou enseigne représentant un singe, d'Arjuna était placée en haut du *dhvaja*, et son char était habituellement appelé «le char avec l'enseigne au singe»⁵²³. Le *ketu* est souvent une partie du *dhvaja*, mais souvent un synonyme de celui-ci (dans un sens plus étroit). Ainsi, tout symbole spécifique du *dhvaja* dans son ensemble peut aussi désigner le *ketu*⁵²⁴. La chute soudaine d'un guerrier «comme un *dhvaja* libéré de ses attaches» implique une substance solide ; tandis que le gonflement (*utsrjya*) du *ketu* implique une bannière, iv. 65. 1. *Ketu* est donc, parfois, synonyme de *patākā*, «drapeau», tandis que *dhvaja* est aussi l'image de métal en haut du mât, ou cette image et le mât pris ensemble⁵²⁵. La hauteur de l'enseigne et de son mât peut être connue par le fait qu'elle est toujours très apparente et déduite encore de la belle image décrivant un bosquet de grands arbres au bord d'une rivière s'élevant au dessus du sol comme un *dhvaja* au dessus d'un char de guerre (i. 70. 17). Le même passage contient un adjectif substantivé, *dhvajinī*, «celle qui est munie de bannières», pour désigner une armée (i. 70. 32). Un des livres décrivant la bataille nous donne «une description des étendards», montrant combien ils sont bigarrés et différents dans leurs formes. Ils sont tous «comme des pics de montagne», dorés et de couleurs vives, décorés de drapeaux, et différents de nom, de forme et de couleur. Arjuna avait «un singe à la gueule féroce et une queue de lion», avec des drapeaux sur le côté ; Karṇa un

59, où le drapeau et le cocher sont abattus d'une seule flèche ; mais nous ne pouvons pas tirer grand chose des tirs remarquables des héros épiques.

522 *vaiṇavī yaṣṭih*, i. 63. 17 : cf *veṇu* en Śat. Br.

523 *dhvajāgre*, viii. 79. 22 ; *vānaradhvajah*, viii. 56. 91, etc.

524 Cf. *vṛṣabhadhvajah*, *kapidhvajah*, *pakṣivaradhvajah*, iii. 39. 83 ; viii. 56. 91 ; 94. 58, etc. ; mais tous utilisés également avec *ketu* : mais pas *ketuyaṣṭih*.

525 Cf. le dernier vers au premier acte de Śakuntalā, où le *ketu* est un drapeau de soie (*śīnāṅśukam iva ketoh prativātaṃ nīyamānasya*) ; et les panaches (*cāmara*) au même emplacement du premier acte de Vikramorvaśī.

hastikakṣyā ; Droṇa, un taureau ; et d'autres avaient des paons, des sangliers, des éléphants, portant parfois des cloches d'or ou d'argent ; un guerrier noble avait un sanglier dans un filet d'or⁵²⁶. Dans un autre passage, on nous dit qu'un guerrier noble a pour symbole un *śarabha* d'or (une monstruosité à huit pattes) ; et son frère jumeau, un cygne d'argent muni de clochettes⁵²⁷. Nous trouvons dans d'autres passages des arbres et des fleurs utilisés comme symbole, aussi bien que des animaux. Spécialement le palmier, qui, par sa hauteur et sa majesté était considéré comme l'emblème le plus adapté au plus grand des guerriers des Kurus, et était pour cela son «arbre symbole» *κατ' ἐξοχην*⁵²⁸. Mais ces guerriers, cependant, ne portaient pas toujours la même enseigne. Ainsi, dans une autre bataille, nous trouvons sur l'enseigne de Bhīṣma cinq étoiles jaunes et un drapeau bleu (en soie) ; et Droṇa se vantant du *kamaṇḍalu*, ou pot, qui marquait sa basse origine. Des couleurs contrastées sont appréciées. Kṛpa a «des chevaux rouges et un drapeau bleu», – etc. Mais les enseignes sont suffisamment individualisées pour permettre de reconnaître leurs guerriers grâce à elles, comme grâce à leurs vêtements ou leurs chevaux⁵²⁹. «Avec leurs enseignes dressées», les guerriers nobles montraient qu'ils étaient prêts à avancer sur l'ennemi⁵³⁰. Le symbole portait chance, comme notablement celui d'Arjuna, ou malchance à son porteur⁵³¹. La couleur du métal dans l'enseigne, ou du tissu dans le drapeau, est toujours frappante. Un héros a

⁵²⁶ Le *dhvajā bahuvīdhādkārāḥ* dans le *dhvajavarṇana* de vii. 105. 1 sq. Arjuna a un *siṃhalāṅgūlaṃ ugrāsyam vānaralakṣaṇam*, ib. 8 ; la distinction de *nāma, rūpa, varṇa*, ib. 2-5 (*anekavarṇāḥ*). Ici, le drapeau est *patākā*. D'après la strophe 14, il est évident que le mât dans le char de Karṇa descend jusque dans l'*upastha*. Le *govṛṣa* est le signe de Śiva (*vṛṣadhvajah*) ; le sanglier, celui de Viṣṇu. Les symboles coiffent le *dhvaja*, mais ce dernier peut être ici remplacé par *ketu*.

⁵²⁷ vii. 23. 86 sq. Abhimanyu est *śārṅgapaksī*, portant une aile de faucon (?). Yudhiṣṭhira ici a un arc divin. D'autres enseignes similaires se trouvent en vi. 74. 13 (*yūpaketuḥ*) ; vi. 104. 14 (*tāladhvajah*) ; vii. 2. 23 sq. (*indīvarāṅkaḥ* et *siṃhaketuḥ*) ; vi. 115. 31 (*karṇikāradhvajah* : cf. vii. 36. 12 ; vi. 112. 29 ; 115. 26, etc.).

⁵²⁸ Le *tāla* est *dhvajadrumaḥ*, xii. 55. 18. Bhīṣma est «celui qui a le palmier pour enseigne», *tālaketuḥ, tāladhvajah*.

⁵²⁹ Droṇa porte le *kamaṇḍalu* en iv. 55. 43 ; vii. 23. 82 ; et une *vedī* d'or en ib. 58. 3. Bhīṣma est décrit en ib. 55. 54 comme équipé du *pañcatāreṇa ketunā nilānusāreṇa* ; et Kṛpa a un *nilā patākā* en ib. 41. On trouve une autre mention des animaux des *dhvaja* en i. 225. 16 (*bhūtāni vividhāni mahānti ca*). Sur la reconnaissance des morts par leurs bannières etc, v. xv. 32, 14.

⁵³⁰ Cf. vii. 36. 12 ; et vi. 45. 7, *abhyavartanta sarva evo 'ccṛitadhvjāḥ*. Aussi *ucchriṭā rathe dhvajayaṣṭiḥ*, x. 13. 4, le terme technique.

⁵³¹ *amaṅgalyadhvajah*, vi. 112. 19.

une enseigne rouge⁵³², d'autres bleue, jaune, etc. Mais, par dessus tout, le blanc est préféré. Ainsi les chars de guerre ressemblent à des villes, si gaiement ornés⁵³³. Karṇa est distingué par un symbole appelé *kakṣā*, ou *kakṣyā* ; un tigre, je pense. On le décrit avec un drapeau blanc, des chevaux couleur de grue, un arc doré, et (en plus d'autres choses) un *nāgakakṣa* ou *hastikakṣa*, probablement une sangle d'éléphant, mais d'après son utilisation en liaison avec Karṇa, plus vraisemblablement une bête sauvage. Cf. viii. 11. 7 ; 56. 85 ; 87. 7, 90 sq.

L'expression *patākin*, «muni de drapeaux», est utilisée aussi bien pour l'enseigne, *dhvaja*, que pour le char lui-même ; il nous faut donc imaginer que le mât portait des drapeaux en plus de l'enseigne⁵³⁴.

Tous les chars portent ces bannières (vii. 34. 16), et il est très probable qu'elles étaient placées sur d'autres parties du char, en plus du mât⁵³⁵. Un chariot *abhipatākin* est un chariot dont les drapeaux flottent vers l'avant, dans le sens contraire du vent, pour indiquer la victoire⁵³⁶. Le drapeau de Karṇa est doré et muni de guirlandes⁵³⁷, et l'arc d'Indra (arc-en-ciel) seul peut donner toutes les couleurs des drapeaux⁵³⁸. Ainsi nous lisons que les drapeaux et les parasols brillent en raugs serrés parmi les bijoux et les armes⁵³⁹. Avant la guerre, et même pendant, nous trouvons Yudhiṣṭhira se déplaçant sur un char dont le sommet du mât était orné de deux instruments de musique, peut-être des tambourins appelés *mṛdaṅgau* (iii. 270. 6 ; vii. 23. 85).

Les drapeaux spéciaux appelés *vaijayantyaḥ* semble avoir été utilisés en temps de guerre seulement sur les éléphants, et doivent donc avoir été de petite taille (vi. 112. 27 ; viii. 58. 28). Ils peuvent avoir été seulement des guirlandes, comme la «guirlande d'Indra» (i. 63. 15) – un signe de victoire. *Dhvaja* en dehors de la guerre, est utilisé comme n'importe quelle enseigne, par ex. d'un dieu ou d'un

⁵³² *lohitakadhvajah*, v. 171. 14 ; vii. 23. 18.

⁵³³ *ratha nagarasamkāśaḥ*, vi. 79. 57. Cf. xii. 100. 8.

⁵³⁴ vii. 193. 12, *dhvajā bahupatākināḥ*, et souvent dans les références données ci-dessus.

⁵³⁵ Cf. ci-dessous l'explication de la différence de taille entre *dhvaja* and *patākā*, Ag. P. 61. 35 (tout le chapitre sur la consécration du *dhvaja* à la porte du roi) ; et Brh. Saṃh. 43. 8-39 ; Mbh. i. 63.

⁵³⁶ viii. 11. 7 sq. Cf. *atipatākaḥ* (*rathaḥ*) en viii. 24. 54 ; 59. 67, un char de guerre surmonté de sa bannière.

⁵³⁷ *patākā kañcanī sragvī dhvaje*, vii. 105. 13.

⁵³⁸ *indrāyudhasavarṇābhiḥ patākābhir alamkṛtaḥ*, vi. 50. 44 ; cf. ib. 79. 57, *nānavarṇavicitrābhiḥ patākābhir alamkṛtaḥ*.

⁵³⁹ vi. 87. 14. Cf. aussi viii. 24. 54, 72, des chars avec des bannières et des chevaux couleur de la lune ; des éléphants «avec différentes bannières de différentes couleurs».

colporteur. Ainsi nous avons le *dharmadhvajah* et *dharmadhvajikah* du soleil, «dont l'emblème est le devoir» ; ou, appliqué à quelqu'un qui triche, «qui commerce loyalement»⁵⁴⁰.

Faisant presque partie des bannières, il y a le *chattra*, ou parasol, une protection réelle, une part essentielle de l'équipement du char, mais considéré aussi comme un ornement de parade. Il était généralement blanc. Durant les occasions festives, il est soigneusement tenu au dessus de la tête du guerrier par un égal ou un serviteur. Malgré son occurrence fréquente dans les descriptions des butins de guerre, il semble ne jouer aucun rôle dans l'action, et je parie qu'il n'est apparu que récemment dans le poème, et doit être associé avec la masse d'accessoires luxueux efféminés dépeinte longtemps après l'original⁵⁴¹.

Il y a tellement d'armes représentées dans le chariot que nous ne pouvons voir qu'un ajout tardif dans ces récits. Le char, selon ces descriptions, était un arsenal, contenant un assortiment complet d'armes en grand nombre. Ainsi, un char (vi. 106. 22 sq.) est rempli d'armes, et un guerrier dit (vii. 112. 46 sq.) : «Que les préposés au char placent tous les carquois (*upāsaṅgas*), toutes les fournitures (*upakaraṇāni*), juste selon le nécessaire, dans mon char de guerre ; car je dois pouvoir utiliser toutes les armes, et le char doit être équipé comme le prescrivent les instructeurs.»⁵⁴²

Le guerrier noble va ensuite rencontrer les «Kambojas, qui sont experts en de nombreuses armes ; les Kirāṭas, qui sont comme du poison ; les Śakas, qui sont comme le feu», etc. ; son *dhvaja* au lion décoré de drapeaux blancs, lui-même revêtu d'une cuirasse de laiton, son arc pressé contre sa poitrine ; et il était orné de *lāja*, de parfum, et de guirlandes, lui, porté aux nues par les filles, et embrassé par le roin. Encore plus précis le récit donné en viii. 76. 17 : «six *ayutāni* de flèches, de nombreux dards, des marteaux, des épées, des couteaux, des *bhallas* (également flèches), deux mille *nārācas* (flèches en fer), trois mille *pradara* (flèches) – que

⁵⁴⁰ *dharmadhvajah*, iii. 3. 19 ; *dhvajikah*, xiii. 163. 62 (cf. *dhvajin*) . .

⁵⁴¹ Ainsi, en viii. 27. 33, on trouve sur le champ de bataille des parasols, des évantails, du bois de santal, (le bois le plus coûteux des indiens) ; et en ix. 10. 2, «un parasol d'un blanc brillant» est porté au dessus de Yudhiṣṭhira ; cf. iv. 55. 55 et 64. 3. En vi. 22. 6, le parasol du chariot a des côtes d'ivoire. Une des premières choses qu'Āsvatthāman demande, quand il trouve son roi abandonné et mourant, est : «Où, oh, où est ton parasol blanc ? Et où est ton évantail, ô souverain de la terre ?» (ix. 65. 18). Le *chattra* est blanc (vi. 103. 25), et muni d'un manche en or (*hemadaṇḍa*, vi. 55. 31 ; R. vi. 36. 113). Un autre nom, *ātapatra*, «parasol», a le même sens ; dans une marche décrite en xv. 23. 8, le roi sort avec une rangée de chars de guerre (*rathānikena*), et on tient au dessus de lui un *ātapatra* blanc. On note aussi, en R. vi, 49. 8, que son char était muni de cloches

⁵⁴² Son char est «*pañcaguṇa*, possède les cinq qualités», inexpliqué.

même un char tiré par six bœufs ne pourrait transporter (*śakataṃ śaḍgavīyam*) - sont laissés à la disposition d'un seul guerrier. «Avec des flèches (54. 7, *vicikha*, *vipāṭha* ; 29, *pr̥ṣatka*) et des gantelets, avec des carquois, des conques et des bannières, avec corselet, diadème, épée et arc, telle est la description d'un guerrier noble dans son char (iv. 53. 9). Dans un autre passage (xiv. 79. 14), un guerrier «monta dans son char, muni de centaines de carquois, après avoir ceint son corselet et son casque brillant. Dans un char, on trouve une centaine de carquois, en plus des massues, des *śataghnīs*, des cloches, des lances, des broches, des flèches, des arcs, avec un *varūtha* (viii. 11. 8). Un char d'une valeur sans pareille est décrit dans le douzième livre (tardif), mais il est utilisé pour l'apparat, pas pour la guerre, et semble avant tout un moyen d'exhiber des bijoux ; il est orné de saphirs (*masāra*), de cristal, a des roues plaquées-or (*hemanibaddhacakraḥ*), «toutes sortes de gemmes y sont attachées, de sorte qu'il «brille comme le soleil naissant⁵⁴³. Comparez le bref récit, tardif d'après sa métrique, dans la scène d'ouverture de la guerre, où Yudhiṣṭhira a «un char de guerre, pareil à celui d'Indra, avec un harnais d'or, brillant de tout son *hāṭaka* (or)⁵⁴⁴ ; et comparez aussi le char décrit encore dans le livre xii (37. 32 sq.), où le roi «monte un beau char tout neuf, couvert de peaux de *kambala*, et tiré par seize vaches blanches. Dans ce char, Bhīma, le frère de l'empereur, «tient les rênes (*jaḡrāha raśmīn*), car c'était un grand char d'apparat, et Arjuna tenait le parasol blanc (*pāṇḍuraṃ chattram*) de la royauté au dessus de la tête de l'empereur. Dans le même passage, nous trouvons un char tiré par des hommes : c'est-à-dire, les chevaux sont remplacés par des hommes (*narayāna*, ib. 40). Une autre description d'un de ces énormes équipage de guerre nous est donnée dans un passage contemporain ou légèrement plus tardif que ce dernier. C'est là que nous trouvons une distinction formelle entre les chars de guerre «et les chars de plaisance⁵⁴⁵ ; et peut-être la description la plus courte mais la plus complète du char de guerre dans sa plus grande, sinon dans sa plus pesante gloire. «Attèle (*sajjikuru ratham*), cria le saint ; prépare vite ton chariot, ton char de guerre, avec ses armes et ses bannières, avec une épée et un mât d'or (*yaṣṭi*), bruyant du son de ses cloches, muni de portes ornementales (*yuktas toraṇakalpanaiḥ*, 31), doré, équipé de centaines de flèches ; ainsi fut fait, et le roi plaça son épouse sous le joug gauche (*vāme dhuri*), et lui-même sous le droit, et il plaça dans le char l'aiguillon, très pointu, fait de trois bâtons, *tridaṇḍaṃ vajraśūcyagraṃ pratodaṃ*

⁵⁴³ xii. 46. 33 sq. En viii. 38. 9, une centaine de villages sont comparés à cent chars de guerre ; dans cette comparaison il doit s'agir de ces chars d'apparat. .

⁵⁴⁴ vi. 22. 5 ; une façon de désigner l'or plus commune dans le R.

⁵⁴⁵ *sāṃgrāmiko rathaḥ* et *krīḍārathah*, xiii. 53. 28 sq

tatra cā 'dadhat' – car c'était un autre *narayāna*, et le roi et sa femme étaient obligés de tirer le char pour un grand saint. Je ne sais pas si nous pouvons nous permettre d'affirmer que deux chevaux suffisaient pour faire marcher un tel char, mais ces deux-là, le roi et la reine, piqués «sur le dos et les hanches, tirèrent le saint un certain temps sans donner de signes de fatigue. Les portes ornementales étaient probablement en relief, à en juger par les normes des Purāṇas ; bien que je n'en trouve aucune évidence dans l'épopée⁵⁴⁶.

Une autre description, plus simple, nous montre que le char de guerre paré pour la bataille était «large et fin, et orné de cloches et d'un filet d'or ; il était facile à conduire, et faisait le bruit du tonnerre ; bien orné, muni de peaux de tigre qui faisaient protection (*varūthin*), et tiré par de chevaux à la belle encolure» (v. 131. 28 sq.). Comparez avec cette description presque identique d'un char de guerre dans le sixième livre du *Rāmāyaṇa* : «Il monta avec joie sur son divin char de guerre, son arc bandé, ce char muni de toutes sortes d'armes, résonnant d'une centaine de cloches, attelé à des chevaux rapides comme la pensée, et bien conduit par son cocher ; ce char qui faisait le bruit du tonnerre, qui avait l'éclat de la lune ou du soleil ; qui dressait bien haut sa hampe de drapeau ; ce char qui était irrésistible, muni d'une protection (*suvarūtham*), très orné, recouvert d'un filet d'or, comme en feu par sa splendeur»⁵⁴⁷.

Certaines parties du chariot ne sont pas faciles à expliquer, car elles sont rarement mentionnées, et sans description. Nous trouvons ainsi dans une liste des parties du chariot, à côté de celles dont nous avons déjà parlé, le *daṇḍaka*, apparemment équivalent au *yaṣṭi*, le mât de la bannière ; le *jaṅghā*, probablement

⁵⁴⁶ Voir P. W., *kalpana*. Cf. avec le *vimāna* décrit en R. vi. 106. 22 sq. Il est orné d'or et de pierres précieuses, de bannières et d'emblèmes ; et il est embelli par l'*hemakaṣyāḥ* (m.), plaques d'or, et des réseaux de cloches. Le Lexicon compare *kakṣa*, défini comme une partie du char (*kakṣa*, 12) par les lexicographes locaux, et traduit, de façon douteuse, «Aile». À propos de cette légende, on peut se demander pourquoi, si l'on attache quelque importance à la façon dont un roi a maltraité ses prêtres, on ne pourrait pas, à l'inverse, traiter ce récit comme une indication de la façon dont les prêtres traitaient les rois. La réponse est en : parce que la première est une légende nationale et appartient à une tradition respectable ; le roi si fier étant soutenu par l'épopée et par la littérature légale, son image étant, en un certain sens, historique ; alors que la seconde est une des absurdités sauvages auto-fabriquées, sans le support d'une légende plus ancienne ; et parce que la première illustre ce qui aurait bien pu se produire dans une période plus ancienne, mais la seconde ne correspond à aucun antécédent plausible.

⁵⁴⁷ R. vi. 31. 28 sq. Les cloches ici sont *kiṅkīnī* (*śatanādita*). Cf. R. vi. 49. 8. Cf., aussi, R. vi. 51. 17sq. (*sadhvajah . . sānukarṣaḥ*) un char muni de tridents, de haches, etc., en ib. 108 ; et R. vi. 66. 8, où l'*agnivarṇa* du *ratha* est à interpréter comme «doré». Même chose en R. vi. 74. 1 (*rathānām cā 'gnivarṇānām sadhvajānām ūthinām*).

akṣajaṅghā ou «essieu» ; et les *daśana*, peut-être les rayons (à moins que cela ne signifie le harnachement en général)⁵⁴⁸. Le triangle avant, expliqué ailleurs, est dit argenté dans un autre passage de ce livre ; et, tiré du même passage, nous pouvons ajouter au char un nouveau composant, à savoir le *tri-kośa* ou triple réceptacle, dont on nous dit qu'il est en or, ou doré : «le char couvert de peaux de tigre, à l'essieu silencieux, au *tri-kośa* d'or, et au triangle avant d'argent»⁵⁴⁹ : *kośa* seul est précisément le fourreau d'une épée. Les trois qualificatifs ci-dessus peuvent s'appliquer à trois pièces voisines, essieu, moyeu et triangle-essieu-timon, de la façon dont *kośa* est utilisé dans la littérature védique ; mais pourquoi triple ? Étant donné cette signification peu précise, fréquente dans l'épopée, je préfère considérer qu'il s'agit de trois compartiments destinés à recevoir des armes.

Le char allégorique, décrit en viii. 33. 17 sq., montre quelques particularités qui le distinguent du chariot. Nous y trouvons une protection appelée *parivāra*, et une autre appelée *parirathyā* (comparez A. V. viii. 8. 22), en plus de l'habituel *varūtha* ; une *pariṣkara*, «protection des roues» ; deux *adhiṣṭhāne*, «places où se tenir au dessus des roues avant» (M.) ; et un *apaskara*, une pièce de bois arrière. Le siège, appelé *bandhura*, et fait de trois pièces. Les guerriers qui protègent le char sont appelés *purahsarāḥ*, *pariskandāḥ*, et *prṣṭharakṣau* ou *cakrarakṣau*. Ils sont aussi appelés *pārśva-gopāḥ* et *paripārśvacarāḥ*. Les deux commentateurs comprennent qu'il y a quatre roues. Les chars du même type décrits dans les Purāṇas. semblent être des copies de ceux de l'épopée

⁵⁴⁸ (*rathān*) *iṣāmukhān dvitriveṇūn nyastadaṇḍakabandhūrān, vijaṅghākūbarāṃs tatra vinemidaśanān api ; vicakropaskaropasthān bhagnopakaraṇān api, prapātitopastaraṇān*, vii. 36. 31 sq. Le commentateur ne touche pas les mots donnés ci-dessus ; ceux qui n'y sont pas donnés sont discutés en lieu et place. *daśana* (see P. W.) pour *daṃśana* ? Sa relation étroite avec la roue et avec toutes les parties du char semblerait rejeter «harnais» comme traduction acceptable. D'après sa signification littérale, on serait tenté de mettre *daśana* en relation avec le sens «crochet» d'*aṅkau* et *nyaṅkau*, et d'imaginer une dent ou un crochet sur les roues. Mais il ne semble pas que des faux, ou leurs équivalents, aient été utilisées, sinon elles seraient apparues dans les descriptions et elles ne peuvent être confirmées ni pour l'époque védique, ni pour l'époque épique. Rājendralāla s'emploie à les confirmer pour l'époque védique, mais le seul passage cité ne prouve rien. Les *aṅkau* et *nyaṅkau*, «qui courent avec le vent de chaque côté du char» peuvent aisément être pris pour ce qu'ils sont ; ce sont les protecteurs du char, et *abhito ratham (yau dhvāntaṃ vātāram anu saṃcarantaṃ)* signifie approximativement «trouvé de chaque côté» (et non partie du côté), comme en Mbh. iv. 64. 33, *ratharakṣinah ... śerate abhito ratham*, «se trouve de chaque côté du char», ou comme des pièces de protection tranchantes fixées sur les côtés ; mais ce passage de Pār. G. S. iii. 14. 6 n'est pas suffisamment clair pour pouvoir être utilisé en preuve de cet argument.

⁵⁴⁹ *rathaṃ vaiyāghracarmāṇām (= vyāghracarmaparivṛtam, comm.), akūjanākṣaṃ hematrikośaṃ rajatriveṇum* viii, 37, 27.

Dans des description plus simples, et souvent par allusion, nous trouvons des chars à deux roues. Comme le commentateur est habitué aux chars à quatre roues de son époque, il tente parfois de faire de ces chars des chars à quatre roues, comme il est dit ci-dessus. Néanmoins, d'après les descriptions de l'épopée, nous pourrions presque croire que les chars à deux roues étaient généralisés, excepté dans les parties les plus récentes de notre texte. Par exemple, dans une certaine occasion, une roue est arrachée d'un char et ensuite, nous dit-on, «les chevaux tirèrent le char qui n'avait plus qu'une roue⁵⁵⁰. En conséquence, le char de Kṛṣṇa, dont il est dit qu'il avait «deux roues, comme le soleil et la lune, pourrait bien ne pas en avoir eu plus (v. 83. 15). Ce char avait quatre chevaux, et ainsi nous voyons que les quatre chevaux n'étaient pas réservés à des chariots plus grands (la taille d'un char de guerre ne semble rien avoir avec l'attribution des titres *mahāratha*, *atiratha*, etc.)⁵⁵¹. On peut aussi déduire que le char dont il est question dans le passage : «le joug, le timon, les deux roues et l'essieu, étaient brisés, mis en pièces par les flèches (v. 181. 14), était un char à deux roues.

D'autre part, on parle de chars à huit roues, bien que très rarement. On trouve parfois le même nombre de chevaux⁵⁵². Puisque nous voyons les chars à deux chevaux et à deux roues prédominer dans les périodes les plus anciennes, et que nous pouvons retracer un accroissement graduel en taille et poids, nous pouvons dire avec Lucrèce :

*Et biugos prius est quam bis coniungere binos,
Et quam falciferos armatum escendere currus ?*⁵⁵³

Nous sommes maintenant prêts à mettre en doute les affirmations erronées faites au début de la guerre dans la description des chars de bataille. L'erreur

550 *ekacakram ratham . . ūhuh*, vii. 189. 54.

551 v. 165, cité ci-dessus, avec le titre extraordinaire de Kṛpa *rathayūthapayūthapaḥ*, 166. 20, applicable seulement à des nombres ou à des compétences.

552 «Énorme était le bruit du char à huit roues, vii. 175. 13 (*rathaḥ . . aṣṭacakrasamāyuktaḥ*). De nouveau *aṣṭacakra* en vii. 167. 38. Ces chars à huit roues se trouvent dans le livre de bataille le plus contemporain du *Rāmāyaṇa*. Ainsi, nous trouvons aussi dans le le *aṣṭacakrasamāyukto mahārathaḥ* (R. vi. 44. 27). pour les chevaux, voir ci-dessous.

553 «Atteler deux chevaux se fit avant d'en atteler deux couples
Et de monter en armes sur des chars garnis de faux».
Lucrèce, v. 1298.

Mais l'affirmation risquée qui suit est à peine crédible, en tout cas pas en Inde : et prius est armatum in equi conscendere costas ... quam biugo curru belli temptare pericla. (Monter tout armé sur le dos d'un cheval ... se fit avant que d'essayer les périls de la guerre sur un char à deux chevaux), v 1297 ... 1300.

consiste dans le fait d'affirmer leur usage comme universel. Ce qui suit décrit probablement le char le plus grand utilisé, à part les chars excentriques et spéciaux d'un ou deux héros. Mon propos est en partie anticipé par cette affirmation formelle, qui dit (v. 155. 13 sq.) : «Tous les chars étaient tirés par quatre chevaux (*caturyuḥ*), et équipés de flèches et de lances, et chacun de cent arcs ; pour chaque char, il y avait deux chevaux attelés au timon, menés par un seul cocher (*dhuryayor hayayor ekaḥ . . rathī*), et deux chevaux extérieurs attelés aux extrémités de l'essieu (*pārṣṇī*), et menés par un cocher chacun (*pārṣṇisārathī*). Les chars de bataille étaient comme des cités bien gardées, les chevaux avaient des harnachements dorés, *hemabhāṇḍa*. Chaque char était accompagné par dix ou cinquante éléphants⁵⁵⁴.

3) Le cocher, *sūta, sārathi, yantar, niyantar, rathayantārau, pārṣṇiyantar, pārṣṇisārathī, abhīśugraha* (viii. 32. 19), *rathavāhaka, rathin* (abstrait, *sārathyam*)

Le char a un ou trois cochers. quelquefois seulement deux (par ex. vii. 156. 83 sq.). Souvent, cependant, le guerrier est son propre cocher. Un guerrier noble est parfois le cocher d'un autre guerrier noble, comme Kṛṣṇa pour Arjuna ou Śalya pour Karṇa. Mais la position sociale du cocher, comme on le voit à l'indignation de Śalya dans la scène citée longuement ci-dessus, est inférieure à celle du guerrier noble dans le char de guerre. Śalya ne l'accepte que pour des buts politiques. Il reste suffisamment de basse extraction chez Karṇa pour le justifier, mais le dialogue montre que la position d'un cocher normal est celle d'un haut serviteur. On ne pensait pas que les cochers de rois étaient indignes d'une haute position, et les princes dans l'embarras adoptaient de préférence ce mode de vie. Ainsi Nala devient écuyer, et passe son temps dans l'étable, *aśvaśāla* ; et Nakula prend son service comme entraîneur. Saṃjaya, lui, le vieux cocher, partage l'ermitage de son vieux roi⁵⁵⁵. Les cochers des guerriers nobles autres que les rois ont apparemment peu d'importance ; ils tombent généralement au combat sans être nommés. Mais, cependant, leur position réelle dépasse leur position théorique. Nous trouvons des cochers qui refusent d'obéir quand le guerrier donne des ordres trop téméraires, mais finissant par céder quand il insiste. C'est un serviteur, mais un serviteur privilégié. De plus, c'était le devoir du cocher de protéger son guerrier ; et cela pouvait aisément impliquer de le tenir hors du danger de mort. Comparez cette scène colorée du septième livre : «alors, il pressa son cocher : "conduis vite tes

⁵⁵⁴ La quantité idéale peut être étudiée en R. vi. 86. 2 sq.

⁵⁵⁵ Nala, iii. 67 ; 71. 11 ; Nakula, iv. 13 ; Saṃjaya, xv. 16. 4.

chevaux devant la face de Droṇa” ; . . . et, de nouveau, il pressa le cocher en disant ”va, va” (*yahi, yāhi*) ; mais le cocher lui dit : ”Tu n’es pas assez habile au combat”. Alors le guerrier cria, ”Je pourrais sûrement combattre aujourd’hui, même les dieux! Vas-y !” et le cocher, poussant de son aiguillon ses chevaux de trois ans, continua sa route ; mais cela ne lui faisait pas plaisir»⁵⁵⁶.

La règle de protéger le roi est absolue. «Dans la bataille, le guerrier noble, s’il est perdu, doit être protégé par son cocher» ; ou, «le guerrier du char de guerre doit toujours être protégé» ; et quand le cocher risque sa vie pour sauver son maître, il le fait parce qu’il «garde cette règle à l’esprit». ⁵⁵⁷ On aura noté que dans le cas précédent, nous n’avons qu’un seul cocher. À côté de ce cocher, le *sūta* ou cocher à proprement parler, nous en trouvons deux de plus, appelés surtout les *pārṣṇisārathī*, les deux se tenant de chaque côté du char, peut-être au dessus des roues avant (voir ci-dessus), qui guident les chevaux libres à l’extérieur des chevaux de timon (vii. 48. 29). Il nous faut peut-être comprendre, à l’inverse, que les deux types de cocher se trouvent dans un grand char alors qu’un seul est mentionné, mais je ne vois pas de raison à cela, excepté la difficulté pour un seul cocher de diriger un véhicule à quatre chevaux, difficulté qui est légère car rien n’infirmes la possibilité des quatre chevaux attelés au timon – bien que cela soit contraire à l’usage ; comparez, : «La main légère, il tira (un flot de flèches) sur la tête de son ennemi, sur sa nuque, sa main, son pied, son arc, ses chevaux (pl.), son parasol, son enseigne, son cocher (*niyantar*), son triangle avant, son siège (*talpa*), ses roues, son joug, son carquois, son tableau arrière, son drapeau, ses deux protections de roues et tous les accessoires de son char ; le guerrier blessé tomba avec toutes ses parures et tous ses vêtements, il tomba sur la terre, comme un arbre arraché par un grand vent !». On peut considérer que cette description complète exclut la possibilité des cochers extérieurs⁵⁵⁸.

⁵⁵⁶ vii. 35. 31 sq. ; 36. 1 sq. On utilise généralement les mêmes expressions. Cf. *codayā ’āsvān bhṛśam*, vii. 145. 3 ; *tvaṃ sārathē yāhi javena vāhaiḥ*, viii. 76. 2 ; *tvarayan hayān*, viii. 26. 18, etc. L’orgueil du guerrier, prêt à combattre même les dieux est trop commun pour avoir besoin d’autres références. Nous devons nous rappeler que les dieux dont il est question sont des dieux d’autrefois, bien réduits par rapport aux circonstances actuelles, et en aucun cas des divinités. Une autre comparaison habituelle est de comparer l’ennemi à des sauterelles, à des brins d’herbe (*matvā tṛṇena tāṃs tulyān*, vi, 113, 36, etc.), ou à «un seizième» de sa propre puissance (vii, 111, 30, et souvent).

⁵⁵⁷ *raksitavyo rathī nityam*, iii. 18. 9 ; et ib. 8, *mohitaś ca rane sūtro rakṣyaḥ sārathinā rathī*. En iv. 64. 49, le *saṃyantar* sauve son guerrier, *upadeśam anusmṛtya*.

⁵⁵⁸ vii. 38. 5 (*cakram*, également singulier). *Niyantar* est normalement *yantar*, conducteur, cocher. Les *cakragoptārau* semblent être des protections au dessus des roues, non pas des hommes

Nous trouvons le roi des Pāṇḍu jouant le rôle du cocher à côté du cocher normal⁵⁵⁹. L'art du conducteur ne consistait pas seulement à conduire bien et vite, et à garder le char droit, car c'était là la base de son art. Son habileté principale consistait à tourner et faire demi-tour, à amener rapidement le char, de sorte à attaquer l'adversaire de tous les côtés avec une telle rapidité que le char semblait avancer de partout à la fois. Nous avons fait référence à cet art dans le chapitre sur les ordres de bataille. Les circonstances dans lesquelles le guerrier noble ou son cocher exercent leur art sont toujours les mêmes, soit pour échapper à l'encerclement de la part de l'ennemi, soit pour encercler. Les noms de ces mouvements sont techniques, tout autant que l'on peut voir de la technicité sous les termes transparents utilisés. Nous avons vu les termes de cercles «droits» et «gauches» : le «cercle», *maṇḍala*, est le terme normal pour désigner ce mouvement, auquel nous ajoutons, soit *yamaka*, «le double cercle», ou «droit» et «gauche», respectivement. Ou bien ce dernier est appelé un «croissant», *ardhacandra*. Le *Rāmāyaṇa*, dans un passage douteux, utilise les mots *vīthī* et *sarpagatī* comme s'ils avaient un sens technique, comme *maṇḍala*, correspondant à (*yuddha*-)*mārga*, et il est possible que ces mots, utilisés ainsi dans le *Mahābhārata*, m'aient échappé ; mais je n'en trouve aucune occurrence dans les ouvrages postérieurs. Cet effet d'«aller en cercle» était produit «en aiguillonnant les chevaux et en tirant sur les rênes» : en les dirigeant, bien sûr, en tirant sur les rênes en même temps⁵⁶⁰.

de garde (*cakrarakṣau*). Les guerriers sont leurs propres conducteurs en vii. 196. 13. L'aiguillon *pratoda*, tenu par le *sārathi*, tombe constamment de sa main : cf. R. vi. 57. 24 ; 31. 40 ; et remarquez que l'aiguillon et les rênes sont tous deux tenus dans la main gauche par un cocher habile ; et si ce bras est blessé, il passe l'aiguillon et les rênes dans l'autre main, et conduit comme avant ; *sa nirbhidyā bhujam savyam ... hemadaṇḍo jagāma dharaṇīm ... viddhasya ... pratodaḥ prāpatad dhastād rāsmayaś ca . . pratodaṃ grhya so 'nyat tu rāsmīn api yathā purā vāhayāmāsa tān aśvān ...*

⁵⁵⁹ *yudhiṣṭhiras tu madreśam abhyadhāvat ... svayaṃ saṃnodayann aśvān dantavarṇān*, ix. 16. 47.

⁵⁶⁰ *maṇḍalāni tataś cakre gatapratyāgatāni ca* (vii. 19. 6.), «il fit des cercles en avant et en arrière» ; *evam uktvā tato ... hayān saṃcodya, rāsmibhis tu samudyamya javenā 'bhyapatat tadā ; maṇḍalāni vicitrāni yamakāni 'tarāni ca, savyāni ca vicitrāni dakṣināni ca sarvaśah ; pratodenā 'hatāḥ ... rāsmibhiś ca samudyat. vyacaramś te hayottam* (iii. 19. 7), «cercles de différentes sortes, doubles et simples, (d'autres) à droite et à gauche». Une répétition partielle en vii. 122. 66 nous donne *mārgajñāḥ*, quelqu'un qui comprend de telles manœuvres (*maṇḍalāni*, etc. ; *itarāni ca carantau yuddhamārgajñau tataḥśatur ratheṣubhiḥ*, etc.). Même utilisation dans le combat à la massue : cf. ix. 57. 25 if. ; 58. 22-23 ; dans ce dernier exemple, une manœuvre *gomūtraka* au combat à la massue est une variante dans ce combat. Je devrais traduire «en ellipse» au lieu d'en cercle vrai : ici est ajouté *arim sammohayann iva*, le but ultime étant de dérouter l'ennemi. «Tourner à gauche» est

Un autre tour du cocher consiste à conduire de manière à produire un bruit particulier. Peut-être cela ne signifie rien de plus que ce qui correspond à notre manière personnelle de marcher, mais nous voyons qu'un cocher que l'on ne voit pas est reconnu simplement par le bruit qu'il fait en conduisant. Cela peut être par la force et la grandeur du bruit, et, de plus, c'est dans un «récit ancien» que le fait est mentionné⁵⁶¹ ; de même qu'un homme habitué aux rails peut reconnaître, à l'oreille seulement, une locomotive parmi cent, même si cloche et sifflet ne sont pas utilisés je ne vois pas de raison, à l'âge des chariots, pour que la même finesse d'ouïe ne soit pas possible, même si dans un cas, c'est l'engin qui est différent, et dans l'autre, l'art du conducteur. Il est souvent fait allusion de façon approbative à la seule force du bruit (par ex. R. vi. 79. 11). J'ai déjà parlé de l'empressement que met un guerrier noble à tuer le cocher de son adversaire. L'enseigne et le cocher sont souvent les premiers à être visés, et lorsque ceux ci sont abattus avec les chevaux, le combat peut commencer, guerrier contre guerrier. Chaque scène de bataille en montre des exemples, et quelques références seulement seront suffisantes⁵⁶². C'était un procédé méprisable et lâche, mais pratiqué sans scrupule. Le cocher était absolument sans défense. Le guerrier adverse le regardait, comme il regardait les chevaux, et tirait sur lui pour arrêter le char. Aucun remords ne semble avoir été éprouvé ; et pourtant le cocher était l'homme le moins protégé sur le champ de bataille. Le «code d'honneur» ne le concernait pas. Et de même contre l'adversaire, ainsi privé de chevaux et de cocher, le combat était déloyal ; mais c'était l'usage.

āsavyam vṛtya vājinah ; «tourner à droite» est *pradakṣinam upavṛtya*, en iv. 57. 42 ; 64. 4 ; avec *ardhacandram āvṛtya*, «tourner un demi-cercle», ib. 59. 10. Dans le premier de ces passages, *yamaka* appliqué à *maṇḍala* est défini par le commentateur comme «défensive». Ce sens ne serait pas impossible partout, et il est admissible étymologiquement. Nous devrions donc traduire (au lieu de «double» et «simple») «ces cercles sont faits pour réduire l'aire d'action de l'ennemi, et des autres» – c'est-à-dire, des autres qui lui donneraient passage ; mais je préfère «double». Le passage du *Rāmāyaṇa* (vi. 92. 3) contient *vīthī* dans les deux éditions, mais la strophe apparaît corrompue dans le deuxième *pāda*. En vs. 6 (*darśayitvā tatas tau tu gatir bahuvīdhā raṇe*) nous avons simplement *gati* ; en vs. 3, Gorresio lit *maṇḍalāni ca vīthīś ca jīhmāḥ sarpagatīś tathā, darśayantau bahuvīdhān sūtasāmarthyajān guṇān* ; tandis que B. (adhy. 109 ici) a *gatapratyāgatāni ca* dans le deuxième *pāda*. Le *Rāmāyaṇa* donne une comparaison, pas très flatteuse pour le cocher : «Sans toi, cette cité sera comme un *prtanā* dont le guerrier (*vīra*) a été tué, et où ne reste que le cocher (dans le char de guerre)», ii. 51. 5. Une manœuvre simple en R. vi. 90. 10 consiste à couvrir l'ennemi de poussière (*cakrotkṣiptena rajasā rāvaṇaṃ sa vyadhūnayat*).

⁵⁶¹ Nala reconnu par son *rathaniḥsvanah*, iii. 73. 33-34.

⁵⁶² vi. 72. 26 sq. ; 77. 70 ; vii. 73. 33-34.

Une occupation secondaire d'un cocher de confiance est l'office de héraut ou d'ambassadeur, normalement sûr, mais qui peut devenir dangereux chez un prince en colère. Dédaignant ces colères soudaines, il devait répéter des messages verbaux, agissant plutôt comme un agent secret⁵⁶³. Le cocher du vieux Dhritarāṣṭra va quotidiennement de la ville au campement comme héraut et apparaît comme un vieil ami du roi. De même, dans le *Rāmāyaṇa*, un cocher, *sārathi*, est envoyé avec un message pour le roi (ii. 57. 23). Normalement, les espions récoltaient les informations et étaient admis dans chaque camp. Les informations sur le déroulement du vœu d'Arjuna sont transmises par des espions de l'autre camp (vii. 74. 1). Les nouvelles de la défaite sont portées au roi par des messagers appelés *vārttikāḥ* ; et non pas par le *sūta* qui a été le reporter quotidien des événements⁵⁶⁴.

Il faut aussi noter que le *sūta*, cocher professionnel, était retenu comme musicien en temps de paix, et semble avoir été utilisé comme eulogiste durant les fêtes et les processions, avec les *bandins* et *māgadhas*⁵⁶⁵. Nous n'avons pas le moyen d'estimer le nombre de cochers employés par un potentat puissant. L'épopée dit que Yudhiṣṭhira, quand il était roi d'Indraprastha, possédait huit cents *sūtas* avec des *māgadhas*, peut-être seulement musiciens⁵⁶⁶.

Le *sūta* ne devait pas seulement conduire, mais aussi s'occuper des chevaux, les élever, les panser, et, après la bataille, retirer leurs flèches et les soigner (v. 180. 1).

4) Les chevaux de guerre

Élien nous dit que l'art de s'occuper des chevaux n'était pas chose ordinaire, mais une science réservée à une classe spéciale. Les chevaux indiens, selon lui, sont conduits par une bride, et ne sont pas entravés par des muselières à barbelures ou des mors à frein⁵⁶⁷. Cela est en contradiction avec ce que dit Arrien, et est, en soi, difficile à interpréter, car *χαλινος*⁵⁶⁸ peut-être la rêne avec le mors, ou la rêne

⁵⁶³ Comparer Ulūka en v. 161 (voir ci-dessus).

⁵⁶⁴ *vārttikaiḥ kathyamānas tu mitrāṇām me pārābhavaḥ*, x. 4. 33.

⁵⁶⁵ iii. 257. 1, v. ci-dessous, sur la musique.

⁵⁶⁶ iv. 70. 18. Il possédait aussi dix mille éléphants, et trente mille chariots (ib.).

⁵⁶⁷ *ὑπ' ἐχουσι ... την ὑπερωαν αβασανιστον*.

⁵⁶⁸ *ādḥāna*, qui était dans les anciens temps le mors ou le bridon, puis a été remplacé par le *khalīna*, signifie apparemment seulement le harnais. Sur ce sujet, et sur la bride, v. *Indo-Aryans*, ii. 335.

seule. L'insistance particulière mise sur le *επιστημη ιπικη* est digne de notre attention, et, comme nous le verrons, bien fondée d'après les textes épiques.

L'animal de trait le plus utilisé à la guerre est le cheval (*aśva*, *haya*, *turaga*, *rathavāha*, *vāha*, etc.). Cependant, les mules étaient aussi souvent utilisées, et semblent avoir été particulièrement appréciées pour leur grande vitesse⁵⁶⁹. On utilise des chameaux seulement en temps de paix ; les éléphants, seulement montés. Les chevaux sont classés en «paires» ou en «simple», les deux chevaux placés sous le joug considérés comme un seul ensemble⁵⁷⁰. Nous avons traité ci-dessus de la position relative des chevaux du char ; deux chevaux semblent maintenus contre le timon par un joug, et aidés par deux chevaux extérieurs ; bien qu'il soit possible que nous ayons dans le *caturyuj* un double joug, l'un derrière l'autre⁵⁷¹. On parle généralement pour les chars de *caturyuj* si l'on veut signifier quelque magnificence : comparez (v. 86. 6) : «Je lui donnerai seize chars attelés de quatre chevaux chacun».

Lorsque l'on utilise l'équipage ordinaire, deux chevaux sont placés sous le joug (*dhur*), et deux sont libres, maintenus seulement par une sangle aux extrémités de l'essieu avant⁵⁷². Les caractéristiques les plus vantées des chevaux sont leur jeunesse, leur rapidité et leur couleur. Nous avons vu que les chevaux de trois ans d'âge sont mentionnés avec approbation⁵⁷³, et je peux ajouter que les chevaux blancs sont particulièrement appréciés pour leur rapidité, bien que d'autres couleurs soient remarquables ; certaines tellement variées que je ne peux m'empêcher de penser que des quaggas ou des zèbres aient été importés et appelés chevaux. «Rapide comme la pensée», *manojava*, est l'épithète standard des bons chevaux⁵⁷⁴. Comme j'ai porté une certaine attention à l'art du cocher, il est normal de dire aussi que les chevaux étaient si bien dressés qu'ils tenaient compte de chaque parole, et on dit même qu'ils en savaient assez pour se cabrer devant le roi et le troubler sans

⁵⁶⁹ Dans un marché, deux très bons chevaux sont considérés comme équivalents à quatre très bons ânes : iii. 192. 51.

⁵⁷⁰ C'est ainsi que l'on appelait les chevaux du char. Ainsi, un roi retourne de la chasse *śrāntayugaḥ śrāntahayaḥ*, «avec sa paire de chevaux et ses chevaux simples» épuisés, i. 78. 15.

⁵⁷¹ *rathā sarve caturyujāḥ*, vii. 60. 2.

⁵⁷² *pārṣṇivāhau*, x. 13. 3. Voir ci-dessus.

⁵⁷³ Les jeunes chevaux d'Abhimanyu, *hayāḥ ... trihāyanāḥ*, vii. 36. 9. Ils sont couverts d'ornements d'or (ib.).

⁵⁷⁴ Les chevaux ne semblent pas avoir été ferrés, mais on note constamment le «bruit terrible de leurs sabots» comme par exemple en vi. 105. 13, *khuraśabdaś ca sumahān*.

qu'on leur en donne l'ordre⁵⁷⁵. C'est une occurrence unique, cependant, et soi-disant un seul récit, qui nous donne (trois strophes auparavant) un cas de sensibilité chez les chevaux indiens, lorsqu'ils s'agenouillent devant leur maître. Mais ailleurs, dans des scènes de détresse, nous voyons, comme chez Homère, des chevaux pleurer⁵⁷⁶. Nous devons considérer comme vraie l'obéissance immédiate des chevaux si nous croyons aux manœuvres décrites. De plus, ils ne doivent craindre aucun bruit⁵⁷⁷.

À côté de ces caractéristiques, certaines marques sont appréciées, boucles de poils dans différentes parties du corps, spécialement sur le front (*Jalāma*). De telles marques étaient probablement expliquées dans l'*aśvasūtra*, aphorismes sur les chevaux, mentionnés avec d'autres *sūtras* sur les chars et les éléphants (ii. 5. 120). Une description complète d'un beau coursier dit : «le meilleur cheval est svelte, puissant, patient sur la route, avec fougue et force, de bonne race et de bonnes manières, avec de larges naseaux et de grandes joues»⁵⁷⁸ ; mais la liste des marques qui suit est probablement interpolée⁵⁷⁹. Les chevaux les plus fameux viennent du Sindh ou du Kamboja ; et l'épopée dit des habitants de ces contrées que ce sont les meilleurs cavaliers. Les «chevaux de l'ouest» sont en général hautement prisés, mais ceux du Sindhu et du Kamboja sont les plus souvent mentionnés. Les derniers sont dits «tachetés», un épithète souvent appliqué,

⁵⁷⁵ iii. 71. 23, *te hayottamāḥ samutpetur athā 'kāsaṃ rathinam mohayann iva* : le participe au singulier au lieu du pluriel, probablement par suite d'une confusion avec l'usage commun, où *mohayann iva* se rapporte au guerrier, comme en ix. 58. 2 (cf. P. W. s. v. *rathatūr*).

⁵⁷⁶ vii. 192. 20, *hayās cā 'śruṇy avāsrjan* ; aussi R. vi. 57. 25.

⁵⁷⁷ Ils doivent être «patients devant tout bruit», *sarvaśabdaksamāḥ*, ou *turarmgamān chaṅkhavarṇān sarvaśabdātigān raṇe*, vii. 162. 3. «Patients sous les flèches» est un autre épithète élogieux (*vinītaśalyāḥ turagāḥ*), vii. 112. 56.

⁵⁷⁸ Virāhamihira (v. note suivante) dit que les chevaux doivent avoir une longue encolure, et des oreilles, des lèvres et des queues courtes (66. 1).

⁵⁷⁹ Des seize strophes qui suivent, N. dit : «ces strophes sont parfois omises» ; les marques sont au nombre de douze, deux sur la tête, deux sur chaque flanc, deux de chaque côté de la poitrine, un sur la croupe et un sur le front, dans une strophe douteuse ; dans la strophe 16, dix *āvartas* sont mentionnés. Le commentateur les considère comme des passages «erronés», ce qui est mieux que d'en mentionner douze et dire qu'ils sont dix comme le fait Williams. Ces chevaux sont de la fameuse race du Sindh. Cf. pour les *āvartas* iii. 161. 24, où N. rend *vimalākṣāḥ* par *daśāvartaśuddhāḥ*. Brh. Saṃh. 66. 2 sq. et Ag. P. 288. 1 sq. donnent dix *āvartas* bons et dix mauvais, selon l'endroit où se trouvent les boucles dans les poils.

cependant, à toute sorte de chevaux⁵⁸⁰. Saindhava seul signifie aussi bien un cheval qu'un habitant du Sindh.

Presqu'aussi fameux apparaissent les chevaux de Balhi⁵⁸¹. Arjuna rapporte des pays du nord et de l'ouest des chevaux couleur perroquet ou couleur paon, aussi bien que ceux qu'on appelle *tittiri*, couleur perdrix, *maṇḍūkākhyā*, couleur grenouille, *kalmāṣa*, tachetés⁵⁸². Rouge aussi est en grande faveur pour les chevaux, ceux de Droṇa sont dits : «rouges, puissants, agréables à conduite, couleur corail, la gueule couleur de cuivre»⁵⁸³. Des appellations communes sont : noirs, dorés, couleur de lune, de corne, de flamant, d'ours ; mais les plus beaux de tous étaient les chevaux divins d'Arjuna, et ils étaient blancs⁵⁸⁴.

Nous avons déjà parlé, en relation avec le cocher, des rênes et de l'aiguillon (celui-ci en trois pièces). En plus des sangles du harnais, les chevaux portaient parfois des couvertures de cuir et un filet, probablement en guise d'armure. Un poitrail de bois semble également avoir été porté. C'est peut-être l'*uraśchada* (vii. 23. 36) Le mors à bride⁵⁸⁵ apparaît être le même mot que le grec χαλινος, mais la comparaison n'est pas juste étymologiquement ; ainsi, il est plus raisonnable de

580 ix. 8. 22 ; iii. 269. 6, etc. Cf... xiii. 118. 13, *syandaneṣu ca kambojā yuktāḥ paramavājinaḥ*. Pour la couleur, cf. vii. 23. 74 ; vi. 79. 50 (*karbura*). In B. A. Up. vi. 1, comme modèle d'un esprit fier, on cite «un grand et noble cheval du pays du Sindh». Bhagadatta (avec ses Yavanas) possède ce que l'on appelle des chevaux *ājāneya*, des animaux pur sang, auxquels on applique aussi dans d'autres descriptions les épithètes rapides et nobles. Cf. ii. 51. 15 ; v. 4490 (B. om.). Le prince héritier d'Hastina possède aussi de tels *ājāneyas* : «tu as tout ce que tu peux désirer», dit son père, «des chevaux pur sang», etc., ii. 49. 9.

581 *bālhika*, *bālhijāta*, i. 221. 51 ; v. 86. 6, etc. ; R. i. 6. 24.

582 ii. 27. 27 ; 28. 6 ; loués aussi en 51. 4 (avec des naseaux de perroquet) ; 61. 22.

583 iv. 58. 4 (*tāmrāsyāḥ*). Cf. vii. 132. 29. Les chevaux de Droṇa sont «rouge-sang» (*rakta*) ; et *śona* en vii. 191. 32 sq. ; jaunes (couleur *palālakāṇḍa*) en vii. 23. 35.

584 Cf. viii. 77. 3, (*aśvāḥ*) *himaśaṅkhavarṇāḥ suvarṇamuktāmaṇijālanaddhāḥ* ; vii. 118. 4, *śasiśaṅkhavarṇāḥ* (C. 4687, *śasipuṅkha*) ; viii. 50. 5, *haṃsavarṇāḥ, śaṅkhavarṇāḥ* ; viii. 76. 36, *sitābhravarṇāḥ, asitaprayuktāḥ* ; ix. 11. 41, *hayāḥ ... suvarṇakakṣāḥ ... ṛkṣavarṇāḥ*. viii. 79. 59, *śvetāśvayuktam ... sughoṣam ugraṃ ratham (arjunasya : cf. viii. 38. 12, «cinquante chevaux blancs», avec dix-huit de plus dans la strophe 13 ; et aussi viii. 37. 26). On pourrait en donner plus, mais cela ne servirait à rien. Les différentes fleurs (des décorations, avec lesquelles, *āpīḍa*, est usuelle) avec lesquelles les couleurs des chevaux rivalisent sont données en vii. 23. 6, 24 ; 28 sq. (cf. R. vi. 19. 46, *kāñcanāpīḍā hayāḥ*).*

585 *valgā* pour *raśmi* est tardif et douteux (vii. 27. 23 = 1217, v. P. W.) pour le MBh. ; *kavi*, tardif pour *khalina*, n'y est pas trouvé.

supposer avec Weber que *khalina* est un mot emprunté, ou un mot d'origine indépendante⁵⁸⁶.

En plus de ces harnachements utiles⁵⁸⁷ nous avons un grand nombre d'appareils purement ornementaux, comme les rubans de queue mentionnés en viii. 34. 30. On trouve dans un passage des «rubans de queue, plumets, poitrails, mors, ornements d'argent, de laiton et d'or» ; mais les derniers ne sont pas expliqués⁵⁸⁸. Le plumet, ainsi, ne faisait pas défaut, fait de la queue du *bos grunniens* ; c'était normalement un ornement de palais, un des insignes royaux, portés par des princes sur le champ de bataille (*cāmara* ou *vyajana* et *vāla* ensemble) ; ici un ornement du cheval, probablement porté sur la tête⁵⁸⁹ ; souvent avec *kakṣā* or *kakṣyā*, la sous-ventrière, capable, comme tout le reste, de décoration, est représentée ornée sertie de bijoux. Les crinières, *saṭā*, doivent être longues⁵⁹⁰.

Les chevaux ont des noms, comme les éléphants. La double paire de chevaux du Kamboja de Krishna est souvent mentionnée, les deux chevaux de timon portent les noms de Śaivya et Sugrīva, les deux chevaux extérieurs de Meghapuṣpa et Balāhaka⁵⁹¹.

Tous les guerrier nobles revendiquent une maîtrise spéciale dans la conduite des chevaux, bien que Karṇa fasse une distinction, quand il dit : «Śalya est meilleur que Kṛṣṇa ; moi, qu'Arjuna ; Karṇa connaît le cœur (l'art) des chevaux ; Śalya, aussi, possède la connaissance des chevaux⁵⁹²».

⁵⁸⁶ *rathās caturyujo hemakhalīnamāliṇaḥ*, i. 198. 15. Les filets d'or sont mentionnés en v. 155. 10 ; vii. 9. 15. pour l'aiguillon et le poitrail, voir plus haut ; *kaṇṭaka*, armure pour cheval, en viii. 34. 33.

⁵⁸⁷ Le harnachement du cheval est résumé par un composé : *iṣādaṇḍakayoktrayugāni*, «timon, harnais, joug», vii. 167. 13 («le demi-joug» s'applique au cheval ou au char, *ratho vidhuraḥ, hayāḥ ... vidhuragrīvāḥ*). Les rênes sont appelées normalement *raśmayāḥ*, mais *abhīśu* (*grahaḥ*), viii. 32. 19 ; vii. 48. 29, est aussi utilisé.

⁵⁸⁸ *vālabandha, uraśchada, khalīna*, viii. 24. 63 ; *prakīrṇaka*, 19. 43.

⁵⁸⁹ Ainsi en ix. 9. 12 : cf. viii. 27. 33 ; vii. 163. 22, voir Cavalerie.

⁵⁹⁰ Cf. vii. 184. 42, où des jougs en or sont placés sur les chevaux ; et la suite : *keśarālabibhir yugaiḥ*. *Saṭā* longue en vii. 175. 15.

⁵⁹¹ iii. 20. 13 ; x. 13. 3, etc. Les deux derniers sont les *pārṣṇivāhau*.

⁵⁹² *hayajñāna* est un terme général, viii. 31. 59 sq. Nous avons déjà noté Śalihotra (comparé à Mātali, le cocher d'Indra), qui connaissait la vérité sur le pedigree des chevaux (*hayānām kulatattvavit*, iii. 71. 27 ; Ag. P. 288). En ce qui concerne les maladies des chevaux, j'ai noté seulement xii. 284. 54, où les chevaux sont affectés de *randhrāgata*, mais je ne sais pas ce que cela signifie ; d'après le commentateur, cela semble être un mal de gorge.

Nous avons déjà parlé du nombre des chevaux. Cent chevaux tirent le char à huit roues d'un démon (vii. 175. 14), mais cela ne reflète vraisemblablement pas un fait réel. En temps de paix, le char de Yudhiṣṭhira's (appelé un *jaitro rathavaraḥ*, ou char de victoire) est décrit comme tiré par huit chevaux, et recouvert d'un filet et de cloches⁵⁹³. Une flèche bien tirée tue un cheval : par exemple, «l'étendard avec une flèche, les deux cochers (*rathayantārau*) avec deux ; le triangle avant avec trois ; l'arc avec une ; les chevaux avec quatre», où sont impliqués autant de chevaux que de flèches⁵⁹⁴.

On utilise des mules en temps de guerre, bien qu'elles apparaissent le plus souvent en temps de paix. On les harnache apparemment comme les chevaux, et on les couvre avec les mêmes ornements d'or (*hemabhāṇḍa*). Des mules noires attelées à un char blanc font un cadeau princier⁵⁹⁵. L'âne, *gardabha*, est attelé à un *ratha*, mais il s'agit ici d'un chariot pacifique ; l'âne est aiguillonné sur le naseau, l'homme marche à côté de lui (xiii. 27. 10). Généralement on utilise des mules ou des ânes quand un long voyage est à entreprendre à grande vitesse. Une fois un chariot, *yāna*, a été tiré par des mules qui parcouraient quatorze *yojanas* dans la journée ; et certains «grands ânes au cou noir» volent cent (*yojanas* par jour), un exploit accompli également par les chevaux de Nala. On parle d'ânes engraisés à l'aide de noix diverses, comme des chameaux (utilisés aussi comme bêtes de trait, xv. 23. 1 sq.), et apportés comme tribut avec des chameaux et des chevaux⁵⁹⁶. *Yogo yogaḥ* ! est le cri habituel pour «harnachez»⁵⁹⁷.

⁵⁹³ *kiṅkiṅjāla*, ii. 61. 4. On parle plus rarement du filet sur le char, et non pas sur les chevaux, et on se demande souvent s'il s'agit du filet de char ou de cheval. Le terme est utilisé généralement de façon si vague que l'on ne peut en décider. Mais cf. vi. 63. 13, *uruvegena saṃkarṣan rathajālāni*. Des peaux d'ours ou de tigre protègent souvent les chars.

⁵⁹⁴ vii. 156. 83 sq. : cf. iv. 57. 36 ; R. vi. 69. 38.

⁵⁹⁵ *dadyāṃ śvetam aśvatarīrathaṃ yuktam anjaṇakeśibhiḥ (kṛṣṇakeśibhiḥ, aśvatarībhir yuvatībhir vā, N.)*, viii. 38. 5 sq.

⁵⁹⁶ Quatorze *yojanas*, v. 86. 12 ; *śatapātinaḥ*, ii. 51. 25 ; les chevaux de Nala, iii. 71. 72. *uṣṭravāmīḥ puṣṭāḥ pīluśamīṅguddaiḥ* (en tribut), ii. 51. 4. Cf. i. 144. 18-19, *rāsabhayuktena syandanenā śugāminā tvaritaṃ gatvā*.

⁵⁹⁷ *yogaḥ* ! or *sajjikuru* ! littéralement «mettre le joug» «préparer» ; aussi *yogam ājñāpayāmāsa*, «il ordonna de préparer les chevaux», viii. 11. 3. Cf. *sajjikuruta yānāni ratnāni vividhāni ca*, xvi. 7. 11 ; aussi *kalp*, comme dans R. vi. 34. 20, *kalpyatām me rathaḥ śīghraṃ kṣipram ānīyatām tataḥ*. Cf aussi xv. 22. 19 sq., où le roi s'apprête à quitter la ville, et crie à ses officiers assemblés : *nīryātayata me senāṃ prabhūtarathakuñjarām*, et aux gardes du harem : *yānāni vividhāni me sajjikriyantām sarvāṇi śibikāś ca*, ce dernier terme s'appliquant également au palanquin (les femmes voyagent d'ordinaire dans un *yāna* o *śibikā*, ib. 23. 12 et xii. 37. 41 : cf. R. vi. 99. 13, Sītā dans un *śibikā* couvert ; *sarvā*

5) Le guerrier à char

Quelques mots concernant la position personnelle du guerrier à char, avant que nous nous tournions vers la chevalerie et les éléphants, ou examinions les armes de tous ces combattants. Le guerrier noble, *śūra*, quelquefois *vīra* (bien que ce titre puisse ne pas impliquer la noblesse), est séparé par quelques grades de ceux qui l'entourent, et ses performances de combattant sont, pour ainsi dire, calquées sur ces grades. Au plus près de lui se trouve le cocher, qui peut être son ami, mais est socialement inférieur. Autour de lui se trouvent certains suivants ou serviteurs. Nous devons faire de ceux-ci trois groupes si nous supposons qu'il est un prince ou de haute noblesse. D'abord, et au plus près de lui se trouvent ses «garde-roues», normalement un guerrier de chaque côté de son char. Ce ne sont pas d'humbles suivants, mais ils sont de rang égal, bien que, comme on le voit, souvent inférieurs en âge. C'est un office honorable pour de jeunes guerriers de «garder les roues» d'un grand champion, et, selon toute probabilité, à voir l'adolescence de beaucoup de jeunes guerriers, un poste recherché pour eux par leurs parents, car ils pouvaient non seulement y apprendre à combattre, mais être protégés dans les batailles par la présence du champion. Ainsi Abhimanyu semble être placé sous la protection de Yudhiṣṭhira. Le guerrier noble est le chef de son clan. Il commande un important corps familial. Mais, dans les grandes armées décrites dans l'épopée, nous trouvons des rois ou des guerriers nobles à la tête d'armées complètes, comprenant non seulement leur famille ou leur clan, mais aussi des troupes de mercenaires. Ces *bhṛta* ou mercenaires forment le troisième groupe derrière le guerrier noble. Ils n'ont d'importance que par leur nombre, les guerriers nobles leur accordent peu d'importance, et n'ont avec eux qu'une relation formelle. Mais entre ces deux groupes – les amis de la famille ou relations proches gardant les roues et les troupes de fantassins derrière, *padānugāḥ* – se tiennent les proches «suivants»

rathagatāḥ kanyāḥ, vii. 60. 2, a le même sens, d'après le contexte) ; sur quoi tous crièrent *yogo yoga iti* et *yujyatām iti*. Cf. pour les différents transports, *yāna*, R. ii. 111. 45 ; d'une armée, R. ii. 124. 20. Également l'ordre en R. ii. 101. 33, *āmantrya sainyaṃ yujyatām ity acodayat*. En ib. 36 on mentionne *vividhāni yānāni bhṛhanti ca laghūni ca*. En Mbh. iii. 73. 31, *mocayitvā* est désharnacher, «enlever» le joug, après quoi on procédait aux travaux quotidiens (*upacarya śāstrataḥ*). Le *narayāṇa* ou équipage d'hommes (xii. 37. 40) peut n'être rien de plus qu'une chaise à porteurs portée par des hommes dans son utilisation ordinaire (car ce semble un nom commun), et ne fait pas partie des véhicules de guerre. Les femmes en xvi. 7. 33 suivent Arjuna sur des *aśvayuktai rathaiḥ* et *gokharoṣṭrayutaiḥ*. *Śakata* est la même chose que *yāna*, mais particulièrement un véhicule de transport.

du guerrier noble. Ils sont rassemblés sous le nom d'*anugāḥ* ou *anucarāḥ*, et différent des amis proches comme du commun des soldats. Parmi les *sainikāḥ*, ou soldats en général, les *anugāḥ* étaient les partisans du guerrier noble. Je pense que nous ne nous trompons pas si nous considérons que *anugāḥ* ou *anucarāḥ* désignait les suivants immédiats représentant ce qui restait du corps clanique d'autrefois. L'*anucara* est peut-être plus proche que le *padānuga*, et donc différencié par rapport à lui ; mais il semble être équivalent à l'*anuga*⁵⁹⁸. Il semble y avoir une certaine familiarité entre ces «suivants» et leur guerrier, explicable seulement dans ce cas de figure. Ils fuient invariablement à la mort de leur guerrier ; ils sont liés à son succès ou à son échec. L'*anuga* est souvent aimé, et nous trouvons Karṇa pleurant quand son *anuga* Durmukha est tué, à peine envoyé à son secours (vii. 134). Comme son nom l'indique, l'*anuga* est strictement un «suivant», et à l'inverse, son guerrier est pour lui un *purah̥sāra*, «leader»⁵⁹⁹. Pour illustrer la relation entre le guerrier et ses suivants on peut noter que dans la Vision sur la Rivière, (le chapitre le plus poétique de toute l'épopée), chaque guerrier revient pour quelques instants sur terre et apparaît aux yeux de ses amis «portant le même étendard, et avec le même char et le même vêtement» qu'auparavant ; mais, après un certain temps, la vision s'évanouit, et chaque guerrier fantôme retourne à sa propre place dans le monde des morts «avec ses chevaux et ses *padānugāḥ*», de telle sorte qu'ils l'accompagnent après la mort comme auparavant. Et ici, il s'agit de la multitude de ceux qui ont été tués⁶⁰⁰.

Un guerrier noble roule juste derrière un autre pour le protéger, la conception indienne de la défense étant de ne pas gêner le tir de celui qu'on protège, encore moins de le protéger des coups, s'il est un brave guerrier, mais simplement de le soutenir de l'arrière, d'être prêt à l'aider en cas de besoin. Ainsi Bhīma, désireux de protéger le roi, «alla derrière lui, seul, le gardant par l'arrière»⁶⁰¹. C'est la position normal du guerrier «qui protège», qui n'est en fait pas un protecteur, mais une arrière-garde pour un seul. Les *anugāḥ* sont une troupe qui occupe la même

⁵⁹⁸ vi. 118. 44 parle des *anucarāḥ* comme étant tous tués, comme s'il s'agissait d'une petite troupe. Voir plus loin, une analyse générale.

⁵⁹⁹ *anugāmin* est quelque fois utilisé à la place de la forme plus courte *anuga* ; *rathapurah̥sāra* est une épithète constante, xii. 332. 42.

⁶⁰⁰ xv. 33. 13 sq., 17. Dans cette strophe (*savāhāḥ sapadānugāḥ*) *vāha* peut presque être pris dans le sens proposé par Bühler pour le passage de Vasijiṣṭha cité ci-dessus, «avec leurs compagnies et leurs suivants personnels». Mais le sens habituel convient à ce passage.

⁶⁰¹ *pr̥ṣṭhe rakṣan*, viii. 82. 14.

position. Ensuite viennent les suivants à pied. Comparez le héros en tête, suivi par *sūrā ye ca teṣāṃ padānugāḥ*, viii. 96. 32 ; *sūrāḥ* sont les *anugāḥ*.

Les adversaires du guerrier noble sont généralement de la même classe. Si celui-ci se trouve *apratirathaḥ*, ou n'a aucun «ennemi digne de son acier», il parcourt le champ de bataille jusqu'à ce qu'il en trouve un. Au passage, si l'occasion se présente, il peut tuer quelques centaines de soldats à pied. Il ne conduit jamais une attaque préméditée sur les fantassins seuls, mais quand leur chef est tué, – ils en sont, comme les chevaux, un prolongement – ils doivent se disperser ; et s'ils ne le font pas, ils sont tués parce qu'ils sont gênants, et non pas comme adversaires. C'est spécialement le cas avec les «preneurs de talon», ou soldats chargés de contrarier ses arrières. Ils sont tués légitimement comme de lâches scélérats, bien qu'ils ne semblent jamais avoir causé beaucoup de dommages⁶⁰².

Le guerrier noble dans son char est l'égal d'une armée. Nous trouvons fréquemment des milliers de soldats à pied pour un héros monté. Dans le cas d'un héros national, bien sûr, il n'y a pas de limites à la description. «Par peur d'Arjuna, tout le monde, même les guerriers nobles, s'enfuit ; les cavaliers abandonnaient leurs chevaux ; les guerriers à éléphant leurs éléphants – ils tombaient des chars de guerre, des éléphants et des chevaux» (vi. 55. 25-26). De la même manière, nous trouvons souvent les chars de guerre en «monceaux», en «tas», etc., et dans une confusion si grande que cette phrase revient fréquemment : «on ne pouvait plus faire rouler un char à cet endroit» : la foule était si dense qu'elle était impénétrable⁶⁰³. Je conclus cette description du guerrier à char par ce récit d'un combat, *rathayuddha*, trouvé dans le septième livre (vii. 103. 28 sq.). «Alors, très en colère, et se lèchant les lèvres⁶⁰⁴, il regarda, mais ne trouva aucun endroit du corps de son ennemi non protégé par son armure. Néanmoins, il tira ; avec des flèches aiguisées, bien envoyées, meurtrières, il tua les chevaux et les deux cochers de flanc ; il coupa l'arc de son ennemi et son carquois ; il coupa son gantelet (*hastāvāpa*). Ensuite le noble archer ambidextre, se mit à détruire le char, le mettant en morceaux avec ses flèches. Ensuite, il perça son ennemi, privé de son char, avec deux flèches

⁶⁰² viii. 75. 15, etc. Les *pārṣṇigrāhāḥ*, «preneurs de talon», donnent leur nom à une des divisions classiques d'un «ordre de marche» royal. Voir ci-dessus, et cf. *tasya pārṣṇiṃ grahīṣyāmo javenā bhiprayāsyataḥ*, iv. 53. 17.

⁶⁰³ On trouve *vṛnda*, *vrāta*, *vaṃśa* (*rathānām*) : cf. vi. 63. 12. *pothayan rathavṛndāni vājivṛndāni ca* ; et viii. 60. 30 ; 56. 58 ; iv. 53. 16, etc.

⁶⁰⁴ *sṛkkiṇī parisamlihan*, une expression habituelle.

aiguësées ; il perça de ses flèches sa chair à travers ses gantelets, près des ongles⁶⁰⁵. alors son ennemi royal, au supplice, ne songea plus qu'à fuir ; mais, dans ce besoin extrême, ses meilleurs archers se rassemblèrent autour de lui dans leur désir de sauver leur roi accablé par les flèches de leur ennemi. Et l'ennemi conquérant les encercla avec des milliers de char, avec des éléphants et des chevaux harnachés⁶⁰⁶, avec des flots serrés de fantassins ; de telle sorte qu'on ne voyait plus ni le guerrier noble, ni son cocher, ni son char, par suite de la pluie de flèches et des flots de soldats. Mais le grand guerrier, par la force de ses flèches, brisa ce déploiement de forces (*varūthinī*), et blessa les éléphants qui affluaient autour de lui. Les éléphants étaient frappés, et, frappés, ils se précipitaient sur son char ; mais, dans tout ce tumulte, le char résistait».

B. La Cavalerie

Je ne trouve dans l'épopée aucun mot qui corresponde à ce titre, mais plusieurs pour «cavaliers» (*aśvāroha*, *hayāroha*, *hayārohavara*, *vājin*, *sādin*), tous signifiant «ceux qui montent à cheval»⁶⁰⁷. Ce fait nous montre l'usage que l'on faisait des chevaux. Zimmer dit que l'équitation est connue depuis l'âge védique, mais on ne trouve pas de cavalerie montée dans les batailles. Nous avons cependant une cavalerie à l'âge épique, mais elle n'est pas organisée⁶⁰⁸. Les soldats à cheval sont reconnus comme un corps (*kulam*), différent des autres, bien sûr, mais ils n'agissent pas ensemble. Ils apparaissent comme des groupes qui vont de pair avec les chars de guerre et dépendent d'eux ; mais des cavaliers isolés apparaissent partout. Leur utilisation a été fortement influencée par celle des éléphants. Un groupe de cavaliers est mis en détoute par un éléphant. Ils sont donc répartis en petit nombre pour protéger les chars de guerre et rester sur les flancs de leurs propres éléphants. En fait, ils sont formellement assignés à ceux-ci, mais ils semblent généralement entourer les chars.

Monter à cheval est si commun, aussi bien en temps de paix qu'en temps de guerre⁶⁰⁹, que nous sommes assez surpris de l'indifférence affichée pour l'art équestre ; on voit surtout des cavaliers tomber de leurs chevaux, souvent de peur

⁶⁰⁵ *hastatalayoḥ* ; *nakhamaṃsāntareṣubhiḥ* (= *sandhir āṛṣaḥ*. N.). C. omet cette dernière expression, et la suivante aussi.

⁶⁰⁶ *kalpitaiḥ kuñjarair hayaiḥ* ; habituellement *klpta*.

⁶⁰⁷ Cf. pour ces termes vi. 46. 29 ; 55. 25 ; 63. 15 ; 71. 16 ; viii. 21. 23, etc.

⁶⁰⁸ Pāṇini nous donne *āśva*, mais ce n'est pas forcément une cavalerie.

⁶⁰⁹ Monter à cheval était un divertissement habituel. Un fils dit à son père en i. 100. 61 : «Tu sembles en mauvaise santé, pâle et triste ; tu ne sors plus à cheval» (*na cā śvena viniryāsi*).

seulement. Ils sont généralement regroupés avec les *hastisādinaḥ* ou soldats à éléphant, comme une force antithétique à la force principale de l'armée, les guerriers à char. Ainsi, deux guerriers nobles avancent sur leurs chars, «avec des chevaux et des cavaliers, comme s'ils étaient avec des cygnes rapides» ; et nous trouvons des cavaliers (violant les règles!) combattant avec des guerriers à char, «leur perçant la tête»⁶¹⁰. Les strophes précédentes, avec la métaphore du cygne, décrivent les chevaux montés portant plumets et *āpīḍa*, que le commentateur prend pour des carquois, mais qui signifie probablement des guirlandes de fleurs⁶¹¹. Le même passage ajoute le sort réservé à de «nombreux cavaliers» tués par un guerrier noble avec des «flèches bien droites» (vi. 46. 23).

Les cavaliers servent en quelque manière d'aides-de-camp, et sont envoyés par le roi avec des messages, car ce ne sont pas des cavaliers ordinaires, mais des guerriers nobles à cheval servant le monarque⁶¹².

Bien que les cavaliers soient supposés attaquer seulement leurs semblables, ils affrontent des guerriers à char, comme nous l'avons vu plus haut, et combattent par l'arrière et par le côté les éléphants, qu'ils n'osent pas affronter de face ; car ces «montagnes de bêtes», quand elles sont rendues furieuses par le combat, retournent fréquemment à la fois les chars de guerre, les chevaux et leurs cavaliers ensemble⁶¹³.

Dans un passage, les cavaliers attaquent d'autres cavaliers à coups de flèches, mais immédiatement après, ils attaquent un cocher de la même manière⁶¹⁴. Dans un autre passage, un guerrier noble renverse des guerriers à char de leurs chars, et des cavaliers du dos de leurs chevaux, ce qui est habituellement le fait de cavaliers⁶¹⁵.

⁶¹⁰ vi. 46. 22, *aśvair agryajavaiḥ kecid āplutya mahato rathān (rathāt ?), śirāṃsy ādadire virā rathinām aśvasādinaḥ*.

⁶¹¹ *hayair api hayārohās cāmarāpīḍadhāribhiḥ, haṃsair iva mahāvegair anyonyam abhividrutāḥ*, vi. 46. 20 (*cāmarakalāpa*, N.). Les *sādinaḥ* (équites assis) sont opposés aux *pādātāḥ* (*pedites*), et aux *rathinaḥ* (ceux sur petorrita). Cf. vi. 71. 43 ; 73. 43 ; 75. 25 ; 79. 61 ; vii. 145. 36 ; viii. 28. 19, 22. «Les soldats sur les épaules des éléphants» (*gajaskandhāḥ*) sont opposés aux fantassins et aux guerriers sur *rathopastha* et *vājiprṣṭha*, viii. 78. 55 (ici, comme habituellement, la forme *pādātāḥ*).

⁶¹² vi. 120. 28 : cf. *sūrā hayasādinaḥ*, vi. 105. 11 (ici un garde du corps).

⁶¹³ *sāśvārohān hayān kāṅscid unmathya varavāraṇāḥ, sahasā cikṣipuḥ ... sāśvārohān visaṇāgrair utkṣipyā turagān gajāḥ, rathaughān abhimṛdnantaḥ sadhvajān abhicakramuḥ*, etc., vi. 46. 26-27.

⁶¹⁴ vi. 57. 11, 19.

⁶¹⁵ vi. 108. 33. Cf. les récits semblables en vi. 63. 15 : *sādinaś cā 'śvapṛṣṭhebhyaḥ* jetés à bas de leurs chevaux par un guerrier avec sa massue ; comme il le fait avec les guerriers à éléphants, les fantassins et ses autres adversaires, «comme un éléphant écrasant des roseaux» (*naḍvalāni*, ib. 14).

Les cavaliers sont les combattants dont on dit qu'ils sont «ivres de combat», *yuddhaśauṇḍa*⁶¹⁶. Les armes des cavaliers sont normalement les flèches seulement, mais ils utilisent aussi parfois des lances, des couteaux ou de courtes épées⁶¹⁷.

Comme les cavaliers combattent seuls, quand ils sont tués personne ne s'en aperçoit et leurs chevaux courent libres, ajoutant au vacarme et à la confusion (vi. 105. 21 sq.). Ils procuraient leur aide la plus utile quand on les lançait contre l'ennemi lorsque les éléphants cessaient d'être efficaces et que la foule était trop dense pour y envoyer les chars de guerre. Alors les cavaliers, isolés, agiles, faisaient merveille sur le troupeau terrifié ds fantassins, sans être gênés par la crainte d'ennemis plus solides (comme en ix. 23. 60 sq.). L'ordre de bataille formel, mais irréal, de l'armée attribuait dix ou cent cavaliers montés pour protéger chaque éléphant (voir ci-dessous). On montre les cavaliers s'endormant sur leurs chevaux quand le combat durait trop longtemps, les guerriers à éléphant et les cochers partageant la même fatigue⁶¹⁸.

À côté des cavaliers réguliers, nous trouvons souvent des guerriers nobles ou des rois s'enfuyant à cheval quand leurs chars sont démolis et qu'ils ne trouvent pas d'autre salut, comme de sauter dans un char ami (la fuite habituelle) (ix. 25. 23).

Le cheval du cavalier n'était pas guidé par un aiguillon comme celui du char, mais par un fouet. Celui-ci (décrit comme doré) était fixé au poignet du cavalier, laissant sa main libre⁶¹⁹. Le fouet nous donne une image : celle d'un homme fier, «impatience sous l'injure comme un fier cheval sous le fouet»⁶²⁰. On ne sait pas si les selles étaient utilisées ; mais les brides et le mors sont attestés, comme pour les chevaux de char. Probablement, les couvertures trouvées sur le champ de bataille,

⁶¹⁶ R. ii. 125. 14. De même des barbares sur leurs éléphants, Mbh. vii. 112. 17.

⁶¹⁷ vii. 165. 21, *sādinaḥ sādibhiḥ sārdham prāsaśaktyrṣṭipānayaḥ samāgacchan*. Cf. les armes des cavaliers et des guerriers à éléphant comme *prāsa*, *mudgara*, *nistriṃśa*, *paraśvadha*, *gadā*, R. vi. 52. 11 ; *prāsa* est confirmé spécialement pour les cavaliers, R. vi. 49. 67 ; et ci-dessus, vi. 57. 19.

⁶¹⁸ «Certains s'endormaient sur le dos de leurs chevaux, certains dans la caisse de leurs chars, certains sur l'épaule des éléphants», vii. 184. 38.

⁶¹⁹ *baddhaḥ sādibhujāgreṣu suvarnavikṛtāḥ kaśāḥ* (comme l'*aṅkuśa* pour les éléphants), viii. 58. 30. Le cheval de char était poussé avec un *pratoda*, l'éléphant avec un *tottra* et un *aṅkuśa*, et le cheval du cavalier par un *kaśā*, vii. 134. 6.

⁶²⁰ *vaco na mamṛṣe ... uttamāśvah kaśām iva*, ix. 32. 36. Cf. viii. 21. 23, and R. ii. 16. 22, *vākkaśayā* (Epic, loc. cit., *vākpratodena*) *paripīḍitah kaśaye 'va hayaḥ sādhus tvarāvān*.

fréquemment mentionnées, servaient de selles. Les cavaliers portaient des corselets et des turbans en plus de leurs armes⁶²¹.

C. Les éléphants

Le nom commun utilisé dans l'épopée pour éléphant, *gaja*, *nāga*, *dvīpa*, *hastin*, *kareṇu*, *karin*, *dantin*, *dvirada*, *mātaṅga*, *kuñjara*, *vāraṇa*, *pota*, provient en grande partie d'adjectifs purement descriptifs («celui qui boit deux fois», «celui qui possède une trompe», «celui qui possède des défenses», etc.), et sont synonymes⁶²².

Ces animaux étaient utilisés en masse comme un mur mouvant pour attaquer à la fin de la bataille, comme un mur fixe en défense, et, troisièmement, individuellement, pour piétiner la masse confuse des désespérés ensanglantés qui formaient l'arrière-plan de toute scène de bataille. Plus rarement, ils étaient utilisés de manière civilisée par des guerriers respectables. Mais, comme on nous les représente généralement, ils étaient montés par des bandes de soldats de basse naissance se tenant sur leurs épaules (*gajaskandāḥ*), armés de couteaux, de dagues, de pots d'huile, de pierres et d'autres armes et missiles, avec lesquelles ils frappaient les soldats en dessous d'eux. Les *gajārohāḥ* ou *hastisādināḥ* étaient ainsi utilisés pour saisir leurs victimes en dessous d'eux par les cheveux et leur trancher la tête, ou pour glisser vers l'avant sur leurs défenses et tuer les chevaux ou les hommes que les armes de ces animaux pouvaient manquer. Les cavaliers étaient

⁶²¹ In viii. (21. 23) 24. 66 (cavaliers armés de flèches, d'épées, de lances et portant *kañcuka* et *uṣṇīṣa*) ; la *khalina*, la protection, etc., du vi. 54. 59 sq., pouvaient appartenir à n'importe quel cheval. J'hésite à prendre *pīṭhaka* en i. 84. 21 pour «selle», (comme le suggère P. W.). Le commentateur comprend un équipage royal (*rājayogya*), et le décrit comme tiré par des hommes ; le *narayāna* que nous avons rencontré plus haut. Le contexte supposerait un véhicule, peut-être comme le *śibikā* de la strophe suivante, qui suffirait à expliquer le «siège» (*narayānaviśeṣās takhatarāvā iti mleccheṣu prasiddhāḥ*), et donnerait le même sens de couche que *pīṭhikā*, par ex. R. v. 13. 54. Le *pīṭhamarda* (iv. 21. 33) n'implique pas nécessairement une selle, car le siège peut être une couverture (*kambola*), ou *aśvāstara*, *paristoma*, *rāñkava* – tous ceux-ci étant utilisés avec des chevaux, «étendus sur eux» (vi. 96. 74) ; nous pourrions considérer *pīṭha* comme une selle, si ce n'était l'évidence que ce genre de choses manquait complètement dans les descriptions de ce que pouvaient porter chevaux ou écuyers. En vii. 23. 37 nous trouvons pour des chevaux *rukmapīṭhāvākīrṇā hayāḥ* (C. *pr̥ṣṭha*, v. N.) : Ce qui est compris par le commentateur comme des chevaux au dos jaune, mais ici, certainement pas sellés. Mais cf. Var. P. 96. 10, de la période puranique, *aśvāḥ ... kāñcanapīṭhanaddhārohair yuktāḥ*. *Paryāṇa*, selle, n'est pas utilisé. Cf. *padma* des éléphants, ci-dessous. Il vaut la peine de noter que la plus ancienne allusion grecque à l'Inde contient une affirmation que certains interprètent comme des chameaux sellés utilisés comme des chevaux (Eschyle, *Suppl.* 284 ; cf. Hd. iii. 99.) En vii. 112. 55, on fait boire du vin aux chevaux avant le combat.

⁶²² Le *gajāroha* monte un *dantin* en vi. 55. 25, etc. ; et le *gajāroha* monte un *kuñjara* en xvi. 7. 36.

spécialement envoyés à l'avant pour attaquer les éléphants, mais toujours à couvert. Maîtriser un éléphant demandait des études spéciales et la «science des éléphants» était une partie importante de l'art militaire⁶²³. Les armes généralement utilisées contre les éléphants sont les flèches (le fer) ; mais l'affirmation, faite parfois dans l'épopée, qu'un guerrier tue un éléphant d'une seule flèche, ainsi que beaucoup d'autres affirmations de même nature, doivent être prises avec la latitude que la longitude indienne réclame. La remarque d'Arjuna, qu'il peut tuer Kirāṭa de la pointe de son arc⁶²⁴, comme un homme tue un éléphant avec l'extrémité d'un pieu (de fer) aiguisé, montre peut-être que c'était le moyen de s'en débarrasser quand ils devenaient ingouvernables⁶²⁵.

⁶²³ *gajaśikṣā* et *nītiśāstra*, i. 109. 19 ; cf. viii. 38. 16, *hastīśikṣakair vinītāḥ*. Cette science consistait surtout à rester en place. Cf. vii. 87. 19, où des «éléphants harnachés et cruels» (*varmaṇaḥ, raudrakarmaṇaḥ*) sont décrits comme «bien montés» (*suvirūḍhā hastyārohāiḥ*). Pendant l'attaque, on se laisse glisser dessous et l'on frappe, vii. 26. 23 (*añjalikāvedha*).

⁶²⁴ Cf. xvi. 7. 62, *dhanuskotyā tadā dasyūn avadhīt*.

⁶²⁵ Cf. la place des éléphants dans le dispositif pris le jour de l'ouverture de la bataille, tel qu'il est décrit ci-dessus. En pleine bataille, une ligne composée ainsi, appelée «ligne des éléphants», est attaquée par un seul guerrier (*nāgānikam*, vi. 115. 29) ; mais normalement, seuls sont trouvés des animaux isolés en désordre. Les descriptions se ressemblent ; on parle en vi. 57. 14, des guerriers se penchant, saisissant leur ennemi par les cheveux (*keśapakṣe*), et lui tranchant la tête ; nous y trouvons aussi, 11 sq., des cavaliers attaqués par des *prāsa* et les éléphants par des *nārācā*, (flèches de fer), et, 16, le «héros qui sait bien se battre» rampant hors de la portée des défenses, *kariviśāṇastha*. Le *vīro raṇaviśāradaḥ* et *gajaśikṣāstravedī*, ici appelé ainsi, montre plus de respect pour cette façon de combattre que nous n'en pouvons supporter sans dégoût. Un entraînement rigoureux est demandé, non seulement au maître de l'éléphant et à son gardien (*mahāmātra*), mais aussi à ceux qui le montent et sont des «experts» dans cette sorte de combat (viii. 22. 3), et, comme le montre cette strophe, en partie des étrangers (*mekalāḥ kośalā madrā daśārāḥ niśadhās tathā, gajayuddheṣu kuśalāḥ kaliṅgāiḥ saha*). Cf. vii. 112. 28 ; xii. 101. 4, *prācyā mātaṅgayuddheṣu kuśalāḥ kūṭayodhinaḥ*. La strophe viii. 78. 55-56 montre que la position ordinaire de ces guerriers se trouve sur les épaules de l'éléphant, différente de celle des cavaliers qui sont sur le dos du cheval, ou des guerriers dans le «giron» du char de guerre (*kṛtvā sūnyān rathopasthān vājipṛṣṭhān ... nirmanuṣyān gajaskandhān*). Pour le combat éléphant contre éléphant, nous avons la comparaison proverbiale *pratyudyayau rathenā 'śu gajaṃ pratigajo yathā*, viii. 86. 21, et un exemple en vii. 26. 36 ; pour la manière dont ces animaux percent de leurs défenses et piétinent quand ils sont eux-mêmes attaqués, un des nombreux exemples est : *mahāgajān pārśvataḥ pṛṣṭhataś cai 'va nijaghnur hayasādinaḥ, vidrāvya ca bahūn aśvān nāga viśānais cā 'pare, jaghnur mamṛduś cā 'pare, sāśvārohāns ca turgān viśānāir vivyadhū ruṣā, apare cikṣipur vegāt pragrhya ...* viii. 28. 20 sq. On trouve des récits semblables en vii. 153. 5 ; vi. 46. 27. Pour les armes utilisées, voir plus de détails ci-dessous. La comparaison d'Arjuna de son *dhanuṣkoṭi* avec le *sūlāgra* avec lequel un éléphant est tué, se trouve en iii. 39. 48. Cela peut-être une épée. La défense elle-même est appelée une «dent comme un timon», *iṣādanta*, à cause de sa taille, v. 86. 7 (*lāṅgala*) ; la même strophe contient la marque de rut

Les grands chefs, les princes, les rois montent si rarement des éléphants que nous sommes fondés à déduire que le fait pour un roi de combattre depuis un grand howdah (*vimāna*) placé sur un dos d'éléphant est plus récent que les autres méthodes de combat à char, et ne sera donc mentionné que dans des interpolations plus récentes. Cela se faisait probablement au cours de joutes pacifiques et n'a été étendu à la guerre que plus tard ; et cela doit alors avoir eu lieu à l'époque où les prouesses des guerriers passaient au second plan ; cependant, nous trouvons quelques cas d'éléphants montés à la guerre, notamment par le prince Yavana⁶²⁶.

Les éléphants étaient accompagnés par des «protecteurs», à la fois l'animal qui servait de «garde du troupeau»⁶²⁷, et les garde-flancs humains ; nous en trouvons quatre, un à chaque coin de l'animal⁶²⁸. Mais nous trouvons que sept guerriers à char est le nombre normal de guerriers pour protéger un éléphant⁶²⁹.

Une distribution des forces encore plus formelle donne une image assez différente de l'utilisation d'un éléphant. Ce récit regroupe tous les combattants engagés, et nous le donnerons en entier. Dans ce passage, les éléphants sont considérés, non pas comme un dispositif indépendant, mais comme des aides au guerrier noble à char, dix ou cinquante pour chaque char. Ici, nous voyons que sept hommes (non pas sur des chars comme plus haut) accompagnent chaque éléphant, deux le conduisant à l'aide de crochets (*aṅkuśadharau*), deux portant des arcs, deux des épées, un une lance et une massue (*śaktipinākadhr̥t*). Dans cette description, la distribution des cavaliers était la suivante : si chaque char de guerre était

bien connue de cet animal (cf. i. 221. 53), et précise, plus loin, que huit est le bon nombre de servants pour un éléphant : *nityaprabhinnān mātaṅgān iṣātantān prahāriṇaḥ, aṣṭānucaram ekaikam aṣṭau dāsyāmi ...* La capture des éléphants est rapportée en R. vi. 62. 35, *arthair arthā nibadhyante gajāir iva mahāgajāḥ* : et non pas par des femelles, comme l'affirme Strabon. Vāyu P. i. 16. 19 fait allusion au dressage des éléphants sauvages au moyen d'un crochet.

⁶²⁶ Cf. i. 69. 1 3, *taṃ (rājānam) devarājapratimaṃ mattavāraṇadhūrgatam ... niryāntam anujagmire*. Nous trouvons un prince combattant sur un éléphant en iv. 65. 6 (l'animal est tué immédiatement d'une flèche dans le front). Duryodhana entre ainsi en guerre, vi. 20. 7. Cf. Bhagadatta, vi. 95. 33 sq. ; vii. 26. 19 sq. ; et Wilson, iv. 294. Les grecs donnent un récit spécial des éléphants indiens et de leurs manœuvres (v. Arrien), partiellement confirmé par notre texte (voir I. A. vi. 239).

⁶²⁷ *gajayūthapa*, vi. 54. 41, etc.

⁶²⁸ *gajanāṃ pādarakṣāḥ*, vi. 46. 13 ; quatre en iv. 65. 6 : ce sont des guerriers à char qui soutiennent un prince qui monte un éléphant.

⁶²⁹ vi. 81. 14, *nāgenāge rathāḥ sapta saptā cā 'śvā ratherathe, anvaśvaṃ daśa dhānuṣkā dhānuṣke daśa carmiṇaḥ*. Cf. xvi. 7. 36, *kuñjarair gajārohā yayuḥ ... sapādarakṣaiḥ saṃyuktāḥ sāntarāyudhikā yayuḥ*.

accompagné de dix éléphants, alors chaque éléphant était accompagné de dix cavaliers, et chaque cavalier, à son tour, d'une garde de dix fantassins, *pādarakṣāḥ* ; si chaque char était accompagné de cinquante éléphants, alors chaque éléphant était accompagné de cent cavaliers, et chaque cavalier de sept fantassins⁶³⁰.

Ces «montagnes de bêtes» (viii. 85. 4, etc.) sont équipées de piques et de harnais de fer. Elles portent une *kakṣyā* ou sangle au milieu, et portent des drapeaux, des *vaijyantī*, des enseignes, des crocs, des carquois, des protections, des chaînes autour du cou, des cloches, des guirlandes, des filets, des parasols et des couvertures, et éventuellement des anneaux autour des pieds⁶³¹.

⁶³⁰ Ainsi en v. 155. 16 sq. L'Agni Purāṇa donne seulement quinze fantassins, et d'autres descriptions sont également différentes ; ainsi trois chevaux et cinq fantassins sont parfois cités. trois archers se trouvaient sur un éléphant, selon Megasthène. Cf. Wilson, iv. 292 sq. Le dispositif des Matsyas compte 8.000 chariots, 1.000 éléphants, 60.000 chevaux, en iv. 31. 33. Un saint, par exemple, avait cent éléphants pour chaque char, et 1.000 chevaux pour chaque éléphant, vii. 60. 3-4. La vérité de toutes ces affirmations est simplement que nous avons différentes dispositions recommandées à différentes époques, par des personnages différents, et cette dernière version de l'épopée elle-même est purement formelle, et se contredit elle-même, si nous la prenons comme étant la règle.

⁶³¹ Cf. ci-dessus et v. 152. 16, *gajāḥ kaṅṭakasaṃnāhāḥ, lohavarmottaracchadāḥ*, avec la description semblable d'une armure en xii. 100. 7-8. Cf. R. vi. 111. 10, *hemakakṣyābhiḥ saḅhaṅṭābhiḥ kareṇubhiḥ* ; and R. v. 80. 32, *kaṅṭakavarma*, pour les éléphants. Voir aussi, Mbh. vii. 36. 34 ; et le *jāla* ou filet (d'or) fixé sur l'éléphant en vi. 20. 7. Le *kaṅkaṅa* ou anneau de pied, iii. (C.) 15757, est *kiṅkiṇi* (-*bhūṣaṅaḥ*) en B. 271. 22. Les *graiveyā(ṇi)*, colliers, étaient probablement utilisés aussi comme ornements ; ils sont associés à «cloches et épieux» (vi. 54. 54 : cf. 96. 69). Les couvertures, comme dans le cas des chevaux, portent différents noms, *kambala, āstara, āstaraṅa*, etc., et sont faites en laine ou en poils de chèvre (*rāṅkara* ; la meilleure matière lainieuse, *āvikaṃ*, venant des montagnards, Pārvatīya, v. 86. 9). Des couvertures de laine de couleur, *kuthā*, sont aussi communes (vi. 57. 26 ; viii. 24. 64). *Paristoma* peut être un coussin ; on le trouve avec d'autres couvertures sur les voitures et les éléphants, et on dit qu'il est de différentes couleurs. Les éléphants eux-mêmes sont (bleus-) noirs, ou tachetés, *gajā nilāḥ* en vi. 59. 15, etc. L'éléphant blanc d'Indra n'apparaît nulle part ailleurs. *Padminaḥ* s'appliquant à *gajāḥ* peut signifier tacheté. Il peut aussi signifier «portant une haute selle» : littéralement, «équipé de (quelque chose ressemblant à un) lotus», mais s'emploie généralement pour des taches sur le front. Mais en i. 198. 16, N. définit *padma* comme une selle octogonale, portée par huit piliers, i. e. un howdah. Cf. «les éléphants aux ceintures dorées, aux guirlandes, à la *padminaḥ* au plancher doré du ii. 61. 15 (N. ici dit «tacheté»). En vii. 115. 55, *vimāna* est le howdah (plus tard *varaṅḍaka*). Dans le premier passage, les défenses sont dorées. Les cloches ont un «son aigu» (*paṭuḅhaṅṭāḥ*) en i. 221. 54. On trouve aussi des ceintures d'or et des drapeaux en ER. ; par ex. *gajayodhā gajāś cai 'va hemakakṣāḥ patākinaḥ*, R. ii. 101. 35. Cf. Mbh. vi. 60. 4

Le *tottra*, aiguillon, et le *aṅkuśa*, crochet, sont utilisés pour pousser et diriger l'animal. Il nous faut peut-être y ajouter le *kaṅkata*, pour aiguillon⁶³². L'éléphant est à son mieux à l'âge de six ans, un exemple alors de vigueur ; on parle d'éléphants qu'on peut offrir, c'est l'âge parfait⁶³³. Mais même un jeune éléphant est redoutable : «Alors, il fut comme un jeune éléphant» est une métaphore qui se comprend d'elle-même sur le champ de bataille⁶³⁴. Les éléphants ne font pas preuve d'une sagacité particulière, sauf dans un incendie de forêt où ils essayent d'éteindre le feu en l'arrosant (i. 223. 80) ; mais, comme les chevaux, ils sont loués pour leur tolérance aux bruits, quand ils sont bien dressés (ii. 61. 16) ; et, comme les chevaux, ils pleurent au combat⁶³⁵. On leur donne occasionnellement des surnoms. Droṇa donne à son éléphant le nom de son fils⁶³⁶. Une espèce appréciée en vii. 112. 17 est l'*āñjanaka*. La métaphore du cheval impatient sous le fouet est appliquée au cas du guerrier noble qui supporte aussi peu l'injure qu'un éléphant rendu fou par le crochet⁶³⁷. On mentionne souvent le bruit terrible qu'ils font⁶³⁸.

⁶³² *Kaṅkata*, par ex. vii. 187 . 47, peut signifier poitrail ou aiguillon. Le *tottra*, vii. 134. 6 : l'*aṅkuśa*, vii. 29. 17 (*sarvagḥāti*) ; en ix. 20. 16, ces deux-là servent à pousser «le roi des éléphants» ; Cf vi. 45. 5 ; et aussi ib. 55. 32 (pour le bétail, le mot propre pour aiguillon est *aṣṭrā*). Le «son des cloches et des aiguillons des éléphants» est mentionné ici. L'aiguillon, comme le fouet, est doré, vii. 148. 46. Cf. vii. 29. 19b-21a (omis par C.).

⁶³³ *śaṣṭihāyanāḥ, prabhinnāḥ*, iv. 31. 31, etc. Comme cadeau, cf. viii. 38 . 9.

⁶³⁴ *bhīṣmo poto 'bhavat tadā*, vi. 81. 45 ; *poto* comme «un éléphant de dix ans semble trop jeune».

⁶³⁵ *aśrūṇi mumucur nāgāḥ*, ix. 23. 24.

⁶³⁶ *aśvatthāme 'ti hi gajaḥ khyāto nāmnā*, vii. 190. 17. Ce nom, d'après son étymologie supposée, convient mieux à un éléphant qu'à un enfant, et nous pouvons aussi penser, vu l'âge de chacun d'eux, que c'est l'enfant qui fut nommé d'après l'éléphant, mais il en est dit autrement : *aśvasye 'vā 'sya yat sthāma nadataḥ pradīśo gatam, aśvatthāmai 'va bālo 'yaṃ tasmān nāmnā bhaviṣyati*, i. 130. 48-49. Les éléphants immortels ont tous leur nom, le plus célèbres étant celui d'Indra, Airāvata. Cf v. 99. 15, et la strophe *airāvataḥ puṇḍariko vāmanaḥ kumudo 'ñjanaḥ, puṣpadantaḥ sarvabhaumaḥ supratikaś ca diggajāḥ*, Am. Koc. 1. 1. 2. 5 ; Ag. P. 19. 27 ; Br. Saṃh. 32. 1 ; K. Nit. xvi. 8 ; Lassen, I. A. i. 364.

⁶³⁷ iv. 66. 1. Cf. la même image, R. ii. 39. 43 (*tottra*).

⁶³⁸ *brīhita*, ix. 9. 14 ; 55. 42. Le Brh. Nar. P. 10. 15 sq. donne *hreṣita* comme le bruit fait par les chevaux ; *brīhita* celui des éléphants ; *ṭam* celui des arcs et des flèches (cf. *ṭaṅku, ḍamaru*, sans doute des onomatopées), et *phīt* celui du char de guerre. Pour clore le sujet, les citations tirées du *dhanurveda* dans l'Agni Purāṇa sur l'utilisation des chevaux, des éléphants et des armes, peuvent être considérées comme exactes, bien que n'expliquant pas finalement les affirmations plus vagues de l'épopée. Ainsi, à la fin du chapitre 251 nous trouvons trois chevaux pour un char ; deux porteurs de croc, un guide, deux guerriers sur les épaules, et deux porteurs d'épée pour chaque éléphant ;

D. Les Armes.

Il n'existe pas forcément dans tous les cas de division entre armes offensives et défensives. Je fais cette distinction par commodité et traiterai, en même temps que les armes strictement offensives, leur aspect défensif.

En premier lieu, viennent inévitablement, en un seul groupe, l'arc, le carquois et les flèches⁶³⁹.

1. L'arc, le carquois et les flèches.

a. L'arc : C'est l'arme *κατ' ἐξοχήν*, car, comme dans le *Veda*, *āyudha* est à la fois l'arme en général et, sans restrictions, l'arc⁶⁴⁰. Des noms plus spécifiques sont réservés ordinairement à cette arme, *dhanus*, *cāpa*, *śarāsana*, et (selon leur matériau) *kārmuka*, *śārīga*⁶⁴¹.

L'«archer» est souvent synonyme de «guerrier à char», mais peut aussi être utilisé pour un fantassin⁶⁴². L'extrémité de l'arc bandé était, comme le montrent les descriptions, l'endroit d'où la flèche était tirée ; je pense que cela signifie que l'arc

avant cela, nous avons une liste purement épique des armes ordinaires, et l'affirmation que l'épée est portée à gauche, le carquois à droite, que le lasso a dix mains de long, les flèches douze *muṣṭis*, l'arc quatre mains, plus petit pour les fantassins ; que le soldat ne doit pas crier fort, etc. Les sortes d'armes, etc., sont comme dans l'épopée (cf Ag. P. 248. 1 sq. ; 24, 36 sq. ; 249. 2 sq. ; 250. 1 sq. ; 251 à la fin).

⁶³⁹ Rajendralala Mitra remarque, Ind. Ar. i. 297, que *dhanurdhara* (l'archer) est appliqué aujourd'hui à quelqu'un qui sait comment «réussir dans d'autres milieux». Cet art, bien maîtrisé, indique un parfait guerrier. L'arc en est, en tous temps, l'exemple : *rāmaḥ ... śreṣṭhaḥ sarvadhanuṣmatām*, R. v. 30. 5 (voir ci-dessous, sur le *Dhanur Veda*). Arc, flèche et cuirasse sont les armes et les défenses des périodes anciennes. Cf. Ait. Br. 7. 19 (Weber, *Ind. Stud.*, x. 30), *athai 'tāni kṣatrasya 'yudhāni yad aśvarathaḥ kavaca iṣudhanva*.

⁶⁴⁰ *sarvāyudha*, vii. 175. 12 ; l'arc, vi. 118. 43, etc.

⁶⁴¹ La forme *dhanvan* (*dhanva*) est rare, mais apparaît en composition : *agradhanvā*, viii. 65. 1 ; *ḍṛḍhadhanvā*, vii. 61. 9 (cf. *ḍṛḍhavedhana*, tir efficace, dans *nimitte dūrapātitive laghutve ḍṛḍhavedhane ... bravītu ... viśeṣam*, vii. 74. 23) ; *dhanva* dans *dhanurdharāya devāya priyadhanvāya dhanvine ... (namaḥ)*, vii. 202. 44. Comme *śarāsana*, *śarāvāpa* est un nom du carquois (et non pas de l'arc, P. W.) considéré comme un magasin pour flèches. Exemples en vi. 90. 61 ; vii. 188. 21 (*śarāsana* et *śarāvāpa*) : cf. viii. 77. 42 (*dhanuḥkāsāṃ śarāvāpām ... nadīm*) ; vii. 14. 12 ; 156. 177.

⁶⁴² *dhanvin* = *rathin*, vii. 103. 33. Ce terme connote même un esclave en R. ii. 92. 15. Mais l'usage ordinaire est celui de vii. 34. 17 ; R. vi. 35. 10, *dhanvī rathastho 'tiratho 'tivīraḥ*, «un archer, un guerrier à char, un splendide guerrier à char, un splendide héros».

était courbé en cercle, de telle sorte que la tête de la flèche semblait reposer sur les deux extrémités de l'arc⁶⁴³.

Le matériau favori pour fabriquer cette arme est le bois de *kārmuka*, et ce mot utilisé seul comme adjectif indique l'arc⁶⁴⁴. L'arc fait de corne semble cependant avoir été le meilleur, car c'était celui utilisé par Viṣṇu⁶⁴⁵. Les grecs rapportent très tôt l'utilisation par les indiens d'arcs de bambou, ainsi que de flèches de bambou coiffées d'une pointe en fer⁶⁴⁶. La longueur de l'arc est désignée à plusieurs reprises par *tālamātra*, de la taille d'un palmier, ce qui, comparé aux grandeurs numériques données dans le *śaḍaratni*, correspondrait probablement à six coudées de longueur. Mais on parle de l'arc d'un démon qui avait une coudée de large et douze coudées de long, et les concours à l'arc pour la conquête d'une femme, dans l'épopée comme dans le *Rāmāyaṇa*, montreraient l'utilisation (inhabituelle) d'arcs très lourds : ainsi la scène dans l'épopée représentant des tirs à longue portée ; ou celle dans le *Rāmāyaṇa*, montrant expressément un arc très lourd. Selon Egerton, cinq pieds est la longueur ordinaire de l'arc indien (habituellement en bambou)⁶⁴⁷. Comme dans l'âge védique, le guerrier tenait son arc aussi haut que possible : c'est-à-dire, avec la flèche au niveau de l'œil et bien vers l'avant, tirant la flèche jusqu'à son oreille ; et il doit donc tenir l'arc verticalement, et non pas horizontalement, il ne tirait pas, comme les héros d'Homère, jusqu'à la poitrine. Le grand arc, ainsi bandé, avait l'apparence d'un croissant et, par suite de son apparence terrible, il est comparé à l'arme d'Indra⁶⁴⁸.

⁶⁴³ L'expression *dhanuṣkoṭyā 'bhicoditaḥ*, «lancé par les extrémités de l'arc» (viii. 35. 17), est à pendre plus prosaïquement, comme indiquant surtout la résistance de l'arc. *Dhanuṣkoṭi* est le *ārtni* védique. Le langage plus tardif emploie *aṭani* pour l'encoche sur les extrémités, peut-être un équivalent dialectique.

⁶⁴⁴ *kārmuka* est un arc en iv. 38. 11 ; 64. 2 ; 43. 11, etc. ; cf. *kārmuka*, M. xi. 139.

⁶⁴⁵ *śārṅga*, viii. 79. 23, etc.

⁶⁴⁶ Hd. vii. 65.

⁶⁴⁷ L'arc d'Arjuna est appelé *tālamātra*, i. 189. 20 ; v. 160. 108 ; celui de Droṇa est un *śaḍaratnidhanuḥ*, i. 167. 25. Une autre estimation rapportée au palmier est celle du *vyāyāmasaham atyarthaṃ tṛṇarājasamam (gāṇḍīvam)* en iv. 40. 6, où l'arc est aussi doré, et «sans trous» (*avraṇam*). Cf. *tālamātraṃ dhanur grhya*, vi. 49. 35 ; *tālamātrāṇi śāpāni*, vii. 45. 16. L'arc très long du démon est décrit en vii. 175. 19. Cf. x. 18. 6, possède un arc semblable de cinq *kiṣkus*.

⁶⁴⁸ L'expression «jusqu'à l'oreille» est utilisée aussi bien pour l'arc que pour la flèche. Cf. viii. 90. 57, *tato 'rjuno dvādaśabhiḥ sumuktāir varāhakarṇāir niśītāiḥ samarpya, nārācam āśiviṣatulyavegam ākarṇapūrṇāyatam utsasarja* ; ix. 28. 5, *ākarṇaprahitaḥ (śaraḥ)* ; viii. 83. 39, *supuṅkhena suyantritena susaṃśītāgreṇa śareṇa ākarṇamuktana samāhitena (śūraḥ śīro jahāra)* ; vii. 47. 9, *rukmapuṅkhaiḥ ... ākarṇasamacoditaiḥ* vii. 156. 184, *mumocā 'karṇapūrṇena dhanuṣā śaram* ; R. vi. 51. 75, *karṇāyata*

Seul Arjuna est «gaucher» (*savyasācin*), ou, plus exactement, ambidextre, et il se sert des deux mains pour tendre la corde⁶⁴⁹.

La corde (*gyā*) de l'arc doit être faite d'herbe *mūrva*. C'est une erreur de penser (comme Nītip, l'enseigne) que l'arc était muni de deux cordes en même temps. La corde est encochée à ses deux extrémités, et consiste en différents torons, réunis ensemble en une seule corde. Il est souvent fait allusion au bruit de la corde de l'arc claquant contre le gantelet comme un des bruits ordinaires de la bataille⁶⁵⁰.

240

visṛṣṭena śareṇa 'nataparvaṇā ; R. vi. 79. 16, *bāṇam ākarṇāt pūrayitvā sasarja*. L'arc est «plein» quand il est arrondi ; l'épithète est ensuite reporté sur la flèche. Cf. Il. iv. 123 pour le point de vue homérique : *νευρην μεν μαζω πελασεν*. La taille et la forme sont indiqués, comme dit plus haut, en vi. 44. 17 ; vii. 38. 18 ; 40. 33 ; 124. 35 ; 156. 111, *āyatakārmukaḥ* ; 167. 46 ; 169. 28. Gāṇḍīva (l'arc d'Arjuna) ressemblait à un cercle de feu, il est bandé si fort jusqu'à former un cercle (*agnicakra*, iv. 64. 14). Cf. R. vi. 51. 87, où la flèche est incantée en *āgneyam agram*, et les deux, elle et l'arc «flamboient» (*jāvāla*). Le cercle est cité expressément comme la forme prise par l'arc. Cf. les références ci-dessus avec i. 133. 3 ; and vii. 160. 47, *maṇḍalḥkṛtakārmukaḥ*, «celui dont l'arc est bandé en cercle».

⁶⁴⁹ vii. 143. 34. En vi. 59. 96, *vicakarṣa dorbhyām mahādhanuḥ*, nous avons ici un acte exceptionnel, qu'une nécessité réelle ne justifiait probablement pas, puisque l'arc était bien sûr bandé avec la main, ou même avec les doigts seuls : *śaram ... aṅgulibhir vyakarṣata*, i. 132. 59.

⁶⁵⁰ En iii. 23. 3 ; vii. 90. 25, etc., nous trouvons la *gyā maurvī*. Cf viii. 21. 23, *maurvyā talatre nyahanat*. Le *gyāsata* du viii. 90. 98 s'élève en fait contre une pluralité de cordes (strophes générales sur l'utilisation de la corde de l'arc. *gyāvadhāna*, etc. ib. 99-100). L'arc d'Arjuna possède une corde encochée à chacune de ses extrémités, *gyāpāśa* (comparée avec les deux *upadhāna*), iv. 35. 16. Quand la corde d'un arc casse, une autre doit être fixée, iv. 59. 9 : *yojayāmāsa navayā maurvyā gāṇḍīvam*. Cf iii. 168. 76, *ajarām ... jyām ... gāṇḍīve samayojayat*. La corde de *mūrva* constamment utilisée dans l'épopée est parfois remplacée par une corde de chanvre (qui se cache dans l'*Agni Purāṇa*, plus tardif) ; et là, du métal aussi bien que de la corne et du bois (ou fer et corne mêlés), sont utilisés dans la fabrication des arcs (qui ont, selon cette source, quatre coudées de long) ; mais on préfère de loin le bambou. Ce passage, Ag. P. 244. 4 sq. (cité sans référence par Wilson et R. Mitra), peut avoir été en contradiction avec l'usage épique, nettement antérieur (Cf. *dhanūṅṣi śarāṅś ca dīptān maurvīś ca* en iii. 23. 3, etc.) On peut mentionner ici quelques termes techniques. Bander l'arc est *vikṛṣya*, *utsrjya*, *ānamya*, *vidhunvan*, *visphārayan* ; tirer une flèche est *visrjan*, ou un composé avec *as* ou *sic*, «lancer» ou «émettre» ; *cyu* est aussi utilisé de la même manière. Concernant l'arc, nous trouvons *vikarṣan*, «bandant» *avasrjya*, «décochant» ; dans le cas d'un guerrier prêt à tirer, *avamrjya*, «prendre la corde en main» est utilisé. *Sajya*, *sajja* sont utilisés pour l'arc, mais aussi pour la flèche. Cf., pour l'utilisation ordinaire, *tāv anye dhanuṣi sajje krtvā śatrubhayamkare*, vii. 170. 43 ; et, comme illustration de l'utilisation précédente, voir P. W. s. *sajja*, et cf. vi. 79. 9 ; 74. 1 ; 101. 42 ; 109. 13 ; 81. 38 ; vii. 16. 36 ; 127. 28 ; 145. 51 ; 183. 51. En vii. 2. 23-29 (guerrier bien décrit) nous trouvons *cāpāni* et *gyāḥ saṃnahanopapannāḥ*, sur les différents torons. Cf. aussi vii. 191. 3, *dhanur jaitram ādāya jaladaniḥsvanaṃ drḍhajyam*, etc. *Adhijya* n'est pas souvent

En ce qui concerne la décoration de l'arc, on dit d'abord qu'il est «pur», c'est-à-dire sans tache, et ensuite qu'il est «en or» ou «recouvert d'or» : nous pouvons comprendre par cela une sorte de dorure ou d'ornements d'or ; et c'est probablement ce que cela signifie quand on parle dans des œuvres plus tardives «d'arcs d'or», bien que ce soit parmi des armes en métal. Non seulement l'arc était peint de nombreuses couleurs (i. 225. 8-9), mais il était orné de toutes sortes de personnages en or, de «gouttes d'or», d'insectes, d'éléphants, etc. distribués (*vibhaktāḥ*) sur sa surface ; on trouve aussi des représentations de personnages célestes ; et même des pierres de valeur insérées dans le bois⁶⁵¹. La portée de l'arc (*bāṇagocara* ; *dhanu-antara* est une donnée technique)⁶⁵² n'est pas donnée comme très grande, mais la force du coup est représentée comme terrible. Il est difficile de dire si les nombreux récits de héros tuant des éléphants et des chevaux d'une seule flèche, retournant des chariots et transperçant des guerriers en armure, sont tous dus à l'exagération poétique, ou peuvent reposer sur une force de frappe relativement grande. Selon le point de vue des écrivains tardifs, nous ne sommes pas enclins à reconnaître une grande dextérité dans l'utilisation de cette arme. Les guerriers nobles nous sont dépeints comme remarquables par la force et la rapidité de leurs coups ; mais, à part cela, leur tir est plutôt inefficace. Leur façon de viser était apparemment moins bonne que leur rapidité à tirer de nouveau, bien que, dans certains cas, des tirs réussis soient mentionnés, et l'usage de se divertir en tirant dans des blessures ouvertes de l'ennemi est largement répandu chez les héros, et plaide pour leur habileté. Mais, s'ils avaient été réellement si habiles, ils n'auraient pas gâché un si grand nombre de flèches avant de se tuer, dans les combats singuliers ; car, malgré des armures «couvrant tout», certains points vitaux

241

utilisé : une occurrence en est viii. 20. 25 : *dhanur athā 'dhijyaṃ kṛtvā*. Le placement de la flèche est *saṃdhāna*. L'arc est toujours décordé quand on ne s'en sert pas. Les termes techniques du R. semblent être les mêmes que ceux du Mbh. . Cf. R. i. 77. 38, *saṃdhāya sa śaraṃ cāpaṃ vicakarṣa ... vikṛṣya ... tad dhanuḥ saśaram* (analogie avec *sajjaṃ dhanuḥ*, cf. ib. *vijya*). *Sajjikuru ratham* (xiii. 53. 30) montre un autre usage, appliqué à d'autres objets : cf. *sajjay* and *sajjī-bhū*.

⁶⁵¹ En vi. 100. 13, et souvent, nous trouvons l'expression «arc avec un dos en or» (*hemapṛṣṭhaḥ dhanuḥ*), tandis qu'une ornementation animale est décrite, par ex. en iv. 42. 1 sq., comme si les motifs étaient placés à intervalles réguliers, les «gouttes» (*bindavaḥ*) étant les formes les plus simples. On mentionne ici un arc blanc portant cinq léopards comme motifs. Des pierres précieuses sur les arcs (comme sur la plupart des armes des guerriers nobles) sont habituelles : cf. vii. 168. 11.

⁶⁵² Cf. *dhanuḥ* in *dhanuḥśataparīnāhaḥ*, R. vi. 44. 36, etc.

étaient exposés, et nous lisons souvent qu'un guerrier en blesse un autre de plusieurs flèches successives, et pourtant ne cause pas de dommages sérieux⁶⁵³.

Ceci nous amène à regarder quelles étaient les qualités les plus prisées au tir à l'arc. Nous voyons que les grands héros sont fameux pour «leur rapidité et leur légèreté» (pas pour l'efficacité de leur tir), et que cette rapidité consiste dans la capacité de tirer plusieurs flèches à la fois, comme disent les indiens : c'est probablement un tir apparemment ininterrompu, par suite de la rapidité de l'encoche des flèches. Ainsi, par exemple, la façon de voir des indiens dans la citation précédente serait un tir simultané de trois flèches. Mais la fiction va plus loin. Cinq cents flèches sont parfois tirées «en un clin d'œil» ou expressément «d'un seul mouvement». D'où la formule habituelle pour décrire un combat féroce : «le ciel était obscurci par les flèches des deux adversaires». Un terme technique, *hastavāpa*, «jet à la main» était utilisé pour caractériser cet art. Le manque de résultat des tirs était sans doute dû à cette pratique de tir groupé. L'habileté extraordinaire, telle que nous la comprenons, semble appartenir à l'accumulation de légendes sur les Pāṇḍus, comme celles du tournoi, de la description du *svayaṃvara*, du rival malheureux de Droṇa, etc. (voir ci-dessous, la science de l'arc)⁶⁵⁴.

Le bruit de l'arc et le claquement de la corde font l'objet de l'attention du poète ; et une scène favorite du récit est l'admiration immobile de toute une armée regardant deux héros engagés dans un duel à l'arc. Nous remarquons que dans de tels duels l'arc est bien aimé et a un surnom, et pourtant il est souvent rejeté à mi-combat ; nous devons donc supposer que le char de guerre est fourni de nombreux arcs⁶⁵⁵. L'arc lui-même est souvent coupé en deux par des flèches. Une

⁶⁵³ Cf. viii. 51. 36, *karṇaḥ ... bhīmasenaṃ tribhiḥ śaraiḥ ākarṇamūlaṃ vivyādha dṛḍham āyama kārṃukam*, etc. Ici, l'arc est bandé autant que possible, et trois flèches percent l'ennemi, sans lui faire grand mal.

⁶⁵⁴ *hastavāpa* en v. 23. 22 (C. 706, *cāpa*) dénote un tir de soixante et une flèches ; mais un tir de cinq cents est mentionné en v. 60. 16, et encore en v. 90. 29 (*kṣipaty ekena vegena pañca bānaśatāni*). Comme exemple de ciel obscurci de flèches, nous pouvons prendre vii. 139. 45. Arjuna est particulièrement réputé pour sa *lāghava* et sa *sauṣṭhava*, personne ne le dépassant dans cette «rapidité et légèreté», qu'il utilise *kṣura*, *bhalla*, *nārāca*, ou *vipāṭha* (différentes sortes de flèches), i. 139. 6-7 : cf. ix. 22. 16, etc. La flèche «bien maîtrisée» du viii. 83. 39 peut s'appliquer à sa cible, mais plus vraisemblablement à sa force – à moins que pour *syantritaḥ*, nous lisions avec P. W. *supatrititaḥ*.

⁶⁵⁵ Le duel, pour l'arc, peut simplement signifier un double-arc : c'est-à-dire avec deux courbes. Nous trouvons cela par ex. en R. ii. 106. 11, *kuru sajje ca dhanuṣī kavacaṃ dhārayasva ca*.

seule flèche peut être tirée avec suffisamment de force pour transpercer la tête d'un homme et en ressortir, tombant à terre derrière lui⁶⁵⁶.

La «loi» du guerrier commande à l'archer d'attaquer seulement un autre archer. Mais cette loi est une fiction. Rien n'est plus courant pour un guerrier noble que de tuer d'abord le cocher sans défense, et ensuite son propre adversaire. Avec la chute du cocher, les chevaux deviennent généralement ingouvernables et s'enfuient. «Avec l'arc bandé jusqu'à l'oreille, le guerrier tue le cocher», après quoi les chevaux galopent au loin avec le char vide⁶⁵⁷.

b. Le carquois. Nous avons plusieurs noms pour ce compagnon de l'arc. Le plus utilisé est l'ancien *iṣudhi*, «porte-flèches», nommé avec *dhanus* and *ḥyā* en bien des endroits, mais pas particulièrement décrit. Il est probable qu'un guerrier expert, utilisant de nombreuses flèches, ait porté une paire de grands carquois, peut-être liés ensemble. Nous pouvons ainsi expliquer l'usage fréquent du duel⁶⁵⁸. En rejetant les exagérations, le carquois semble avoir contenu normalement de dix à vingt flèches. Il était attaché (*baddha*) sur le dos, à droite. D'autres termes pour le carquois seul sont *tūṇa* ou *tūṇīra*, alors que *niṣaṅga*, «ce qui pend» peut être à la fois l'épée et le carquois. Le mot *upāsaṅga* signifie aussi un carquois, mais s'applique aux porte-flèches plus grands, attachés à un cheval ou à un éléphant, bien qu'utilisés parfois par des hommes⁶⁵⁹.

⁶⁵⁶ Le bruit de l'arc et de la corde : cf. vii. 8. 18 ; 9. 36 ; 32. 41 ; 38. 13 (*niṣpeṣaṇa*, *ḥyāghoṣa*, *ḥyātalanirghoṣa*, *-svana*). En vi. 53. 10 nous trouvons, par exemple, la scène à laquelle nous faisons allusion, l'armée regardant silencieusement le combat de deux archers ; et ici, plus d'un arc est utilisé. Ainsi, après qu'un arc est coupé en deux (*cāpaṃ dvidhā ciccheda*), nous voyons qu'un second est saisi (*anyat kārmukaṃ ādāya*, vi. 45. 29). Cf. la scène semblable, *tridhā ciccheda*, suivie par *athā 'nyad dhanur ādāya sāyakāñś ca caturdaśa*, vi. 45, 33 ; ou la même chose en ib. 73. 5 ; 101. 46 ; viii. 77. 57 (un nouvel arc et seize flèches). La force d'une flèche est montrée, comme il est dit plus haut, par le fait qu'elle transperce un soldat en arme et réapparaît, en vii. 156. 184 sq. ; 113. 50.

⁶⁵⁷ vi. 72. 26. Concernant le temps qu'un arc peut durer, nous pouvons conclure de leur constante destruction, qu'ils n'étaient pas résistants, à moins qu'ils ne soient de corne ou de métal. Nous ne pouvons rien affirmer à ce sujet. C'est l'âge d'Arjuna plutôt que celui de son arc qui est indiqué en iv. 43. 6 (Arjuna a possédé cet arc pendant soixante-cinq années), car ce dernier est divin. (Concernant l'âge des Pāṇḍus, cf. la curieuse expression en v. 48. 27, *śīśūn kṛtāstrān aśīśūprakāśān (draṣṭā) pañca sūrān* : l'accent est mis plus sur la relation que sur l'âge).

⁶⁵⁸ Singulier en viii. 16. 3 4, etc. Duel en i. 225. 22 ; v. 60. 12 ; ix. 62. 9 (*maheṣudhī*), etc., sur l'équipement d'Arjuna, et ce qui accompagnait son grand arc Gaṇḍīva. Cf. *baddhvā tūnau dhanuṣpāṇiḥ* pour un chasseur, R. ii. 65. 17.

⁶⁵⁹ Cf. viii. 27. 29 ; vii. 29. 16 ; ix. 24. 13 ; vi. 48. 29. L'*upāsaṅga* (vi. 106. 22 sq. ; vii. 148. 42 ; viii. 19. 42 ; 58. 26, etc.), quand on le représente dans le chariot, est probablement un réceptacle qui

Le *kalāpa* est un carquois avec ses flèches, ce mot comprend les deux et est souvent antithétique avec l'arc (*kalāpāni dhanuṃṣi ca*). L'ornementation du carquois semble avoir été faite, comme celle de l'arc, d'images d'animaux. Mais nous ne savons pas comment cela était fait⁶⁶⁰.

c. Les flèches. L'épopée décrit des flèches de deux sortes principales, *vaiṇava*, «faites de roseau» et *āyasa*, «faites de fer». Des flèches en os apparaissent rarement dans les parties les plu tardives. Les noms les plus anciens et les plus fréquents sont *iṣu* (ιοϛ) et *śara* (roseau). Avec le même sens que le premier, on a *astra*, «projectile» ; en composé dans *iṣvastra*, l'arc, et dans l'expression *kṛtāstra*, qui, comme *dhanurdhara*, dénote un fin archer, et est un titre honorifique pour un bon guerrier. De la même signification que la seconde, mais d'emploi plus tardif, on a *bāna*, un roseau, mais utilisé aussi pour des flèches en fer ; tandis que le très banal *śalya* signifie la pointe de flèche, et de là, la flèche dans son ensemble⁶⁶¹. À coté de ceux-ci, nous trouvons *bhalla* et *pradara*, ce dernier rare, et signifiant littéralement «fendeur»⁶⁶² ; le premier fréquent. La flèche de fer s'appelait généralement *nārāca*. Des termes moins fréquents sont présentés plus loin.

Malgré de longues descriptions, il y a peu à apprendre dans l'épopée concernant l'utilisation des flèches. Comme nous l'avons dit plus haut, ils avaient l'habitude de gêner ou de tuer l'ennemi par un grand nombre de flèches, plutôt que

ressemble plus à une boîte qu'à un carquois. Le commentateur dit que le *niṣaṅga* était le carquois d'un fantassin ; le *tūṇira* était semblable, seulement plus grand ; l'*upāsaṅga* était un *tūṇa* «porté par un cheval ou un éléphant» : voir ci-dessous. *Upāsaṅga* est aussi, (par ex., iv. 42. 6), utilisé pour le carquois d'un archer, «des flèches d'or dans un *upāsaṅga* d'or» (selon N., les plumes sont appelées ici poils, *sāhasrā lomavāhinaḥ*). Les carquois de char dans le *Rāmāyaṇa* peuvent être des *tūṇa* ; on en mentionne au passage trente-deux dans un char en R. vi. 51. 18. Aussi le pluriel *tūṇirāḥ*, vii. 29. 16.

⁶⁶⁰ Cf. *pañcaśārdulalakṣanaḥ kalāpaḥ*, iv. 43. 15 (cf. ib. 42. 8, *kalāpacāpa* ! lire *tūṇa* ?). La comparaison en iv. 45. 7 ne nous apporte rien (le commentateur ajoute *niṣaṅga*).

⁶⁶¹ *astra* et *iṣu* sont tous deux étymologiquement un *missile telum*. *Śāyaka*, flèche ou dard, transmet la même idée. *Iṣvastra* apparaît dans la pseudo-épopée et dans Droṇa (p. 224), mais ce n'est pas un mot du vocabulaire guerrier. Tardif aussi *kāṇḍa*, «articulation» dans le sens de flèche. Cf... *tatre 'ṣvastram akarot*, xii. 2. 18 ; *saviṣaṃ kāṇḍam ādāya mṛgayāmāsa vai mṛgam*, xiii. 5. 3. Dérivé de *iṣ*, nous avons aussi *iṣikā*, probablement un roseau utilisé de façon magique, pas à proprement parler une flèche, tandis que la racine *astra* nous donne *prāsa*, «un projectile» mais aussi un synonyme ordinaire pour toute sorte de flèche. Des composés de ces mots sont : *iṣukāra*, *iṣvāsa*, et *upāstra*, tous des mots rares, signifiant le fabricant de flèches, le lanceur de flèches et la petite flèche (?).

⁶⁶² Cf. viii. 76. 16, *nārācāṇāṃ dve sahasre ca vīra trīṇy eva ca pradārāṇām*.

par l'utilisation habile d'une seule. Rien n'est plus fréquent qu'un nombre incroyable de flèches traversant le champ de bataille entre deux héros ; et une «pluie de flèches» ou un «flot de flèches» formant un «réseau de flèches», apparaît chaque fois que deux héros s'affrontent⁶⁶³.

Les flèches généralement utilisées, selon des descriptions peu précises mais fréquentes, étaient larges, longues, lourdes, pointues, fortes, capables de percer une armure, capables de tuer des éléphants, des chevaux, etc. Mais nous trouvons, à côté de ces flèches longues (roseau) et de ces flèches lourdes (fer), une flèche «longue d'un empan» faite de roseau, destinée au combat rapproché, où elle est plus rapidement placée et lancée⁶⁶⁴.

La longueur normale d'une flèche est celle de l'essieu du char de guerre. Attachée avec des tendons (*snāyu*), et bien empennée, elle a une «extrémité terrible», soit faite de roseau coiffé d'acier, soit entièrement de métal. Pour les flèches de roseau, l'épithète «aux belles articulations» (*suparvan*) indique que les nœuds du roseau étaient bien lissés. Trois nœuds sont recommandés. Les plumes utilisées étaient de différentes sortes ; faucons, flamants et hérons étaient les plus fréquentes, des oiseaux différents étaient parfois représentés dans l'empennage d'une seule flèche⁶⁶⁵.

⁶⁶³ Comparez vii. 19. 17-18, *śaravarṣa*, *śaravṛṣṭi*, *śarajāla* ; vii. 160. 41, *bāṇaughā*. Les char sont souvent cachés à la vue par ces pluies. D'où *śalabhāḥ* comme épithète et comparaison, épais comme un nuage de sauterelles, iv. 53. 20, etc.

⁶⁶⁴ *vaitastikā nāma śarāḥ*, utilisées comme on le montre en vii. 191. 42 : Cf. id. ib. 122. 60 ; R. vi. 49. 49. Le «placement» ou «encochage» d'une flèche est (*yoga*, «fixation» ou, plus habituellement) *nidhāna* et *saṃdhāna*. Cf. *saṃdhiteṣavaḥ*, «avec sa flèche placée sur l'arc», i. 132. 69 ; et ici aussi, *lakṣya* (cf. *lakṣa*) pour la cible (68) ; *śakyaṃ veddhuṃ lakṣyam* (77 ; mais *samāhitāḥ śarāḥ* sont des flèches tirées toutes en même temps et tombant toutes ensemble). *Astrayoga*, in iv. 2. 20, etc., est l'art de tirer.

⁶⁶⁵ Les autorités plus tardives spécifient trois coudées pour la longueur de la flèche (Nītip., etc.). Egerton dit que la longueur normale va de deux et demi à trois pieds (*Handbook of Indian Arms*, compte-rendu dans *Ind. Ant.* 1886, p. 24 sq. Je n'ai pas vu le livre lui-même). L'épopée donne comme norme la longueur de l'essieu du char de guerre : une information qui pourrait permettre de déterminer la grandeur du chariot, si toutefois on pouvait se fier aux auteurs tardifs comme autorité pour l'épopée ; ce que, en tout cas, nous ne sommes pas enclins à faire. Cf. *rathakṣamātrair iṣubhiḥ*, vii. 166. 18 ; 175. 19. The *snāyu* fixait la tête de la flèche à la hampe. Cf. *pītāḥ ... snāyunaddhāḥ suparvāṇaḥ pṛthavo dīrghagāmināḥ, vaiṇavās cā 'yasās co 'grāḥ ...* etc., en vii. 99. 7 (où le commentateur explique *sūkṣmacarmāgrāḥ*) : une description comprenant à peu près tout ce que nous pouvons apprendre sur les flèches excepté les plumes. Pour les nœuds, cf. *saṃnataparvabhiḥ*, iv. 35. 15 ; vi. 112. 26 ; et *nataparvan*, en lui-même la flèche, vi. 117. 44 ; vii. 129. 27. Les plumes préférées semblent avoir été les longues plumes de faucon, avec lesquelles les flèches étaient «habillées» (cf. *vāsa* ; *kaṅka-*, *barhina-*, *dīrgha-*, et *śukapatrābhaiḥ pūrvair ardhaiḥ suvāsasaḥ, uttarair*

Le tranchant des flèches est naturellement souvent évoqué ; leurs pointes (*mukha, vaktra, agra*) et leurs arêtes (*dhārā*) sont «pointus comme la flamme», ou «comme un cheveu», car elles étaient «aiguësées à la pierre»⁶⁶⁶.

L'autre extrémité de la flèche est ornée avec ce que l'on appelle souvent le *puñkha* «doré». Quand il s'agissait d'une «flèche-couteau», nous trouvons un *puñkha* d'argent. Amener la flèche jusque là était un tour de force. Le *puñka*, alors, était une extrémité en métal, attachée à la hampe, et y était probablement ajoutée pour permettre un encochage plus sûr (l'encoche elle-même étant appelée *kuḍmala*), opposée à *śrṅga*, l'extrémité pointue (viii. 34. 18-19) : un point d'ancrage à la fois pour la corde et les plumes. On parle souvent de flèches «huilées», et il est possible qu'on y ait mis le feu, car on en parle comme «flamboyantes» ; mais je suis enclin à penser que, si on avait utilisé réellement des flèches enflammées, d'autres épithètes seraient restées pour le prouver ; car le «flamboyer», comme une «flamme» d'une flèche est une expression poétique pour chaleur, et se réfère probablement à son tranchant⁶⁶⁷ et à son contact brûlant ; et ce mot est utilisé quand il est impossible d'imaginer un feu (comme pour une épée), et quand on n'en trouve aucun. De plus, ces «flèches flamboyantes» n'enflamment jamais le bois. En plus, d'après leur effet, ou plutôt leur manque d'effet, je doute que du feu ait été utilisé ; bien que la mention de «flèches enflammées» chez Manu puisse induire certains à interpréter *dīpta* comme réellement «allumées»⁶⁶⁸. La question de savoir

āyasaiḥ pītair hemapuñkhaiḥ śilāśitaiḥ, iv. 42. 10). Avec *gārdhrapatra* (vii. 119. 41) et *kañkapatra* (*hṛdi vivyādha samkruddhaḥ kañkapatraparicchadaiḥ ... śaraiḥ*, vi. 101. 41) cf. vii. 125. 28 and 29, *gārdhrapatra*, et *kañkabarhinavājītaiḥ sāyakaiḥ* ; aussi ix. 28. 5, identique, suivi par *śilādhautaiḥ*. En iv. 43. 18. *triparvāṇaḥ*.

⁶⁶⁶ Cf. *śitair agniśikhākāraiḥ*, vii. 104. 32 ; et *śilāśita*, vi. 110. 38, appliqués à une flèche. *Lomavāhin*, etc., «pointue comme un cheveu» est fréquent, par ex. iv. 63. 6 (mais cf. N. dans la note ci-dessus) (par ex. vi. 112. 26), car la tête de la flèche semble être plus une lame qu'une pointe. Cf. avec *śilāśita* l'épithète fréquent *śilimukha*, utilisé comme nom de la flèche en général, et spécialement appliqué aux flèches en fer (*śilimukhaiḥ ... bānair niśitaiḥ ... āyasaiḥ*, vi. 114. 35 ; 111. 35 ; 113. 40 ; *svarnapuñkhān chilimukhān chilāśitāṃṇ ciksepa*, viii. 28. 4. Cette épithète s'applique aussi à l'épée (voir plus loin).

⁶⁶⁷ Cf. Antig. 1078-1079, ἀφηκα ... καρδιας τοξευματα ... των συ υπεκδραμει θαλπος.

⁶⁶⁸ *tailadhauta* (vii. 139. 2), pour les flèches, littéralement «plongées dans l'huile de sésame». En vii. 120. 19, un feu semblable à des flèches est mentionné ; de même *carā dīptāḥ*, iii. 23. 3. L'huile était probablement utilisée comme lubrifiant sur les *bhalla* en general, viii. 25. 9 (*dhāv*, «lavée dans l'huile», v. 19. 3 sq.). En ix. 28. 5, *śilādhautāḥ (śaraḥ)* est «polie à la pierre». Chez Manu, cependant, *agnijvalitatejana*, «avec la pointe allumée» vii. 90, peut signifier «avec le tranchant du feu», utilisé de façon figurative, mais qui semble littérale dans le contexte. Que ce «flamboiyement» signifie

si des flèches empoisonnées étaient utilisées à la guerre n'a pas reçu de réponse satisfaisante, à mon avis. Wilson dit que les flèches (bambou ou bois) n'étaient pas empoisonnées, sauf à la chasse. C'est une de ces affirmations, basée sur l'étude des idéaux, qui doit être révisée en vue des faits. La dernière partie n'est pas fausse ; à la chasse, des flèches empoisonnées sont mentionnées dans les citations de la pseudo-épopée données plus haut, où il est question de chasser avec des «flèches empoisonnées» ; cependant, il est mentionné ailleurs que chasser se faisait avec des flèches «pures» (c'est-à-dire. non empoisonnées), montrant que c'était parfois le cas⁶⁶⁹ : mais en ce qui concerne la guerre, la loi interdisant les flèches empoisonnées, et l'affirmation répétée de l'épopée qu'un «combat honorable» n'avait lieu que si le poison n'était pas utilisé, montrent que des flèches *lipta* ou empoisonnées étaient généralement utilisées⁶⁷⁰. Il est aussi possible que l'épithète fréquent «ressemblant à un serpent» puisse se rapporter au poison, bien que peut-être traduisant mieux la morsure aigue, le sifflement et le mouvement rapide⁶⁷¹.

Tout ce que nous pouvons ajouter sur les flèches utilisées dans l'épopée doit se limiter à l'utilisation des différentes sortes de flèches, bien que nous soyons surtout conduits à interpréter le nom pour l'espèce, et à mentionner les particularités de chacune. Car, en général, les flèches sont mentionnées comme des

seulement tranchant peut résulter d'exemples comme viii. 90. 68 (notez aussi *avakraḡa*) ; R. vi. 51. 73, *nicitaṃ bāṇaṃ jvalantaṃ iva tejasā ... ādāya dhanuḡśreṣṭhe yojayāmāsa*. Cf. dans la strophe suivante 87 : *jaḡrāha ca śaraṃ tikṣṇaṃ taṃ astreṇa ca saṃdadhe, āḡneyena tato 'streṇa yojayāmāsa sāyakaṃ, sa jayāla mahdābāṇaḡ*. Cf. aussi, R. vi. 69. 3 ff . : «les flèches tranchantes, habillées de plumes» sont *sikhisaṃsparśāḡ*. En R. vi. 54. 4 9, toutes sortes d'armes sont *dīpta*, c'est-à-dire. brillantes ou tranchantes : cf. ib. 59, *pradīptāsyāḡ ... anye*, pour des hommes ; et R. vi. 58. 44, *dṛṣṭvā sūlaṃ jvalantaṃ*.

⁶⁶⁹ Wilson, iv. 355 sq. Cf. iii. 36. 45, *caranta mṛḡayāṃ nityaṃ śuddhair bāṇair mṛḡārthinaḡ* (peut-être «brillant»). Des flèches empoisonnées pour la chasse sont courantes dans les œuvres tardives. Cf. aussi, sur ce point, l'interprétation de N. et de Medini pour *grṇjanam* (sur *grṇjanakādayaḡ*, xiii. 91. 39), soit comme *viṣadigdhaśastrahatapaśumāṃsam* ou comme *viṣadigdhapāśor māṃsam*.

⁶⁷⁰ M. vii. 90, *digdha* ; Mbh. vii. 189. 11 sq., *lipta*. Cf. xii. 95. 11, *iṣur lipto na karṇī syāt*.

⁶⁷¹ *prāmuñcat puñkhasaṃyuktān charān āśviṣopamān*, vi. 74. 2. pour un guerrier ou pour une flèche, iii. 33. 86-87 ; 40. 12 ; pour une flèche, iv. 59. 13 (*śarair āśviṣākārair jvaladhbhir iva pannagaiḡ*) : cf. ib. 64. 6, and viii. 90. 57 (*nārācam āśviṣatulyavegam utsasarja*). R. vi. 68. 5, *saṃdhāya śarān āśviṣopamān mumoca niśitān ... sarpān iva mahāviṣān*. Aussi R. ii. 66. 1, *param uddhṛtya dīptaṃ āśviṣopamam*. Il n'y a pas ici l'idée de feu. Sur *dīpta* nous pouvons ajouter son application à la lune en R, où un char est comparé à la lune dans sa gloire, qui est *dīpta*, c'est-à-dire brillant-or, et où on ajoute comme pour s'excuser, *prajvalan (iva) śrīyā*, comme si elle était «en feu par sa beauté», R. vi. 31. 29-30.

ensembles, et ce n'est que ça et là que nous trouvons des descriptions particulières. Mais ces maigres informations, cependant, nous montrent bien plus de noms que nous ne pouvons en interpréter. Beaucoup d'entre eux ne sont probablement que des épithètes applicables à différentes sortes de flèches : ainsi, la *gokarṇa*, «oreille-de-vache», peut être faite de n'importe quel matériau, et la pointe dorée du «roseau» peut être attribuée aussi à la flèche en corne. J'essaierai donc de rassembler ce que j'ai noté sur chacune, sans croire que ces descriptions individuelles puissent se rapporter seulement à la flèche décrite. Ce qui est important, c'est la construction des flèches indiennes, bien que je regrette de n'avoir pu trouver plus de détails.

La flèche préférée de Bhīma était la flèche en «croissant de lune», avec laquelle on pouvait couper une tête ou diviser un arc en deux. Celle-ci, la «très tranchante» *ardhacandra*, est fréquemment nommée avec d'autres, la «large» *añjalika*, la *vatsadanta*, la *bhalla*, etc. (vi. 92. 33 ; 94. 3 ; vii. 21. 21 ; 115. 27). La *vatsadanta* est nommée presque aussi souvent que l'*ardhacandra*. C'est, d'après son nom, une flèche en forme de dent de veau, et particulièrement tranchante d'après ses descriptions. On s'en sert pour écarter un ennemi qui s'avance (vii. 25. 40). Elle est classée avec la «large *vipāṭha*», moins connue (iv. 42. 7 ; vii. 38. 23), et son action est peut-être, aussi bien qu'ailleurs, décrite ici : «Il plaça la flèche en forme de dent sur la corde – elle était rapide comme le vent – il la tira en arrière jusqu'à ce qu'elle touche son oreille, et perça Sātyaki au dessus du ventre. Elle coupa la cuirasse, transperça le corps – la flèche avec ses plumes et son talon – et dégouttante de sang, entra dans le sol» (vii. 113. 49 sq.).

La *kṣurapra* est une flèche en forme de couteau : c'est-à-dire avec une lame pour tête ; et, comme toutes ces flèches larges, elle coupe une tête, si besoin est. On dit qu'elle est excessivement tranchante, et semble avoir des «oreilles», légalement interdites, des pointes dirigées vers l'arrière, comme sur un harpon⁶⁷². Pendant le commandement de Droṇa, nous avons une liste de flèches comprenant *nārāca*, *vatsadanta*, *bhalla*, *añjalika*, *kṣurapra*, *ardhacandra* ; et, de nouveau, une «demi-*nārāca*» avec des *nārācas* de fer⁶⁷³. La *nārāca* dont il est question ici est en fer, et est, selon un autre passage de la pseudo-épopée (xiii. 104. 34), différente de la *nālīka*, (nous trouvons aussi dans ce passage la *karṇin* ou «oreillard» différente de la *nālīka*). L'expression *kṣudranārāca* est employée ici, littéralement «petite». Il y

⁶⁷² Cf. viii. 25. 3, *kṣurapreṇa dhanuś chittvā tāḍāyāmāsa karṇinā ; sutikṣṇena*, ib. 36. Aussi vii. 21. 28 (*kāyāt ... apāharaś chirah*) ; 28. 7 ; vi. 113. 32, 41.

⁶⁷³ vii. 187. 45 ; *ardhanārāca*, ii. 51. 35, comme *ardhāsi*, «courte épée» La première liste en vii. 115. 27-28.

a de nouveau une opposition entre celles-ci, exprimée dans les scènes de bataille, et dans le *Rāmāyaṇa* la *nālīka* et la (*bahu*)*nārāca* sont différenciées, comme si elles n'étaient pas semblables⁶⁷⁴.

La *nārāca* a une pointe d'or ou d'argent, et c'est peut-être le nom générique de la *bāṇā āyasāḥ*, ou flèche de fer, mentionnée plus haut. Elle est généralement définie comme entièrement en fer, mais décrite comme «empennée» (iv. 42. 6). La *nālīka*, etymologiquement en roseau, est peut-être cependant être faite de métal, c'est le nom du mousquet en fer dans la littérature moderne⁶⁷⁵. Le tranchant de la *nārāca*, sa petitesse comparée avec le roseau, sa pointe d'or ou d'argent et son *puñkha* d'or, sont les principales caractéristiques attribuées en permanence à cette arme⁶⁷⁶.

Concernant le mot *sāyaka*, bien qu'il signifie littéralement un projectile, apparaît la plupart du temps confiné au sens de flèche. Mais le même mot est employé pour une épée, et on l'emploie ensuite ça et là pour un lancer⁶⁷⁷.

Parmi les différentes listes de flèches mentionnées comme encombrant le sol avec d'autres armes⁶⁷⁸, nous pouvons trouver occasionnellement des épithètes appliqués aux noms, et qui ne sont rien de plus que des épithètes. Ainsi *mārgaṇa* est définie comme une flèche, et nous pouvons dire qu'elle est caractérisée comme une flèche «tranchante»⁶⁷⁹ ; mais cette information se réfère simplement à la flèche en général ; car *mārgaṇa* en soi est seulement une épithète pour une flèche «assoiffée de sang». À part dans certains cas, ces descriptions ne font pas

⁶⁷⁴ Cf. les listes ci-dessus avec R. vi. 20. 26 ; R. iii. 34. 10, *nālīkanārācaiḥ tīkṣṇāgraiś ca vīkarṇibhiḥ*.

⁶⁷⁵ *kaladhautāgra*, d'une *nārāca*, iv. 61. 35. Également dans *jāmbūnadāgra* pour la *bāṇa*, iv. 65. 3 (*jāmbūnadapuñkhacitra*, ib. 4). Pour la *nālīka* or *nalīka* comme mousquet, nous devons nous tourner vers des ouvrages résolument modernes, les manuels de guerre publiés par Oppert (qui sont obscurcis par d'anciennes strophes prises dans l'épopée ou dans les livres de loi, plus ou moins déformées). *Aiṣika* pour une *astra* (cf. l'*aiṣikam parva* du Sautika) ne nous dit rien. Ces noms particuliers peuvent tous être considérés comme des espèces de *sāyaka*, généralement utilisés dans des expressions comme «les terribes fèches» sans autre explication : comme en viii. 37. 28 ; iii. 23. 3, etc.

⁶⁷⁶ Cf. vi. 111. 46 ; ib. 108. 29, et souvent, sans description.

⁶⁷⁷ Dans le sens de flèche, cf. vii. 38. 6 ; vi. 117. 42 (*ayomukha*). dans celui d'épée, cf. *vaiyāghrakośe nihitaḥ*, iv. 42. 11-12, orné de cloches et appelé *śilīprṣṭha*, *śilimukha* : cela signifie que le *sāyaka* au sens général inclut aussi le *khaḍga*. In vii. 25. 57-58, *sāyaka* est un terme général pour quelque chose que l'on lance.

⁶⁷⁸ Des listes comme on en trouve en v. 152. 15 sq. ; 155. 3 sq. ; vii. 25. 57 sq. ; 178. 23 sq., etc.

⁶⁷⁹ vi. 118. 48 ; vii. 145. 58, *tīkṣṇa*.

progresser notre connaissance. La *pr̥ṣatka* et l'*añjalika*, souvent mentionnées comme épithètes de flèche, sont des noms, et seulement des noms, signifiant apparemment dans un cas que la flèche est tachetée, dans l'autre qu'elle est barbelée. *Vipāṭha* semble aussi être un terme général pour flèche ; mais en dehors du fait qu'elles sont larges et jaunes, c'est-à-dire dorées, les flèches ainsi nommées ne présentent que des caractéristiques générales. Une autre épithète, universellement utilisée pour toutes les flèches, souvent employée comme substantif, est : «l'empennée» (*patrin*).

Le passage qui contient la *vipāṭha* parle aussi de flèches «tête de sanglier» : c'est-à-dire, des flèches interdites dans les livres de lois, mais souvent utilisées dans l'épopée, avec des pointes barbelées⁶⁸⁰.

J'ai parlé plus haut des fêches empoisonnées dont le poète dit qu'elles doivent être écartées d'un combat honorable. Mais la liste des armes contre l'honneur à laquelle on fait allusion ici nous en montre beaucoup qui sont utilisées bien que légalement interdites (peut-être plus tard). Les flèches à oreille (barbelées), empoisonnées, en corne de chèvre, en forme d'aiguille, les flèches en os de singe, de vache ou d'éléphant ; les flèches fracturées pour se briser dans la chair ; les flèches «pourries» ; et les flèches tordues ; la *nālīka* est ici, étrangement, donnée avec une implication d'un emploi vil, ce que le commentateur explique en définissant la *nālīka* comme une flèche qui entre dans la chair en se brisant, et ne peut en être retirée du fait de sa petite taille⁶⁸¹. Le *Rāmāyaṇa* se montre ici, comme il le fait généralement dans les descriptions de bataille, parfaitement conforme aux usages épiques⁶⁸².

⁶⁸⁰ *varāhakarṇavyāmiśrāḥ śarāḥ*, iv. 42. 8.

⁶⁸¹ *karṇi*, *nālīkaḥ*, *liptaḥ* (*viṣene 'ti śeṣaḥ*), *bastikaḥ* (ou *bastakaḥ*.) *sūcī*, *kapiśaḥ*, *gavāsthīḥ*, *gajāsthijāḥ*, *saṃśliṣṭaḥ*, *pūtiḥ*, *jihmagāḥ* sont les épithètes qualifiant les flèches condamnées ; alors qu'il est ajouté que les flèches approuvées par tous étaient «droites» et «pures» (*ṛjūny eva viśuddhāni śastrāṇi*), vii. 189. 11 sq. *Bastika* ou *vastika* est lu et expliqué par N. de façon très artificielle, comme une flèche à la tête qui bouge, tirée dans la vessie (*vasti*) ; mais il mentionne *bastaka* comme une autre lecture. Probablement, vu la suite, cela est correct, et il s'agit d'une flèche avec une tête en forme de corne de chèvre. La flèche «aiguille» a de nombreuses et grandes barbelures, pas seulement deux comme celle nommée «oreillard». La flèche «singe» peut être, selon N., en os ou en fer (d'après sa couleur) ; Medini préfère cette dernière interprétation. Les commentateurs présentent ces flèches en os comme empoisonnées. Les trois dettes constantes des indiens sont temporairement augmentées d'une quatrième dans le *Rāmāyaṇa*, par cette image fréquente : «Que je sois aujourd'hui sans dettes dans la bataille en ce qui concerne les flèches et l'arc», dit l'ennemi de Bharata (*śarāṇām dhanuś ca 'ham anṛno 'dya mahāraṇe*), R. ii. 106. 28.

⁶⁸² Par ex. *kṣurārdhacandropamakarṇibhallaiḥ carāṅś ciccheda*, R. vi. 36. 77 : cf. ib. 49. 49, etc.

Nous pouvons supposer que la flèche barbelée, empoisonnée, torturante, méprisée dans le code de Manu et dans l'épopée tardive, était une nouvelle invention de cette époque, ou bien qu'elle était utilisée depuis les temps anciens, et avait progressivement commencé à être condamnée par la loi populaire (Manu) et l'épopée, comme trop cruelle pour un âge plus avancé. Cette dernière hypothèse semble plus raisonnable.

Après l'arc et la flèche en importance, viennent la massue, l'épée et la lance. Je les examinerai séparément.

2. La Massue.

Cette arme paraît avoir été plus utilisée que l'épée. Et son caractère plus primitif est souligné par le fait que certains héros déclarent que la massue est leur arme préférée, aucun ne le fait pour l'épée. Bhīma, Śalya, etc., sont particulièrement renommés pour leur habileté à la massue. Aucun pour son habileté à l'épée. Mais généralement ces deux armes sont simplement des armes de remplacement. Il faut autant d'habileté pour combattre à la massue qu'à l'arc. Des tas de duels à la massue sont décrits, mais l'usage de l'épée est plus accidentel. Quand un héros part se battre au début du jour, son char contient des épées et des lances, aussi bien que des arcs ; mais aucun, laissant l'arc de côté, ne commencera le combat avec une épée comme première arme, alors que cela peut se produire dans le cas de la massue. Ainsi Bhīma, commandant virtuel ce jour-là, avance au début d'une journée de bataille, à la tête de son armée, avec une massue comme arme principale⁶⁸³. Quand des combattants ordinaires s'aperçoivent qu'il leur manque des flèches pour tuer leur adversaire, ils sautent généralement à bas de leurs chars et se précipitent l'un sur l'autre, non pas avec des épées, mais avec des massues. C'est l'arme généralement préférée, après l'arc.

Comme l'arc, la massue favorite porte un surnom, comme par exemple la *kaumodakī* de Krishna⁶⁸⁴.

La meilleure description de la manière dont on utilisait la massue est donnée dans le récit de la bataille entre Bhīma et Duryodhana, où la massue est employée avec des tours d'adresse et des passes en «cercles» si nombreuses qu'il est clair qu'une grande dextérité était nécessaire (ix. 55 sq ; 57. 16 sq.). En fait, il semble que la plus grande habileté et l'entraînement le plus poussé étaient consacrés à la

⁶⁸³ vi. 19. 32.

⁶⁸⁴ Un exemple suffit, mais les armes favorites portent généralement un nom. Pour Kṛṣṇa, le disque est son arme préférée, mais sa massue est surnommée *kaumodakī nāmnā gadā*, i. 225. 28 (le *vajranābhaś cakrah* en 22).

conduite du char et de la massue ; l'arc étant généralement utilisé, comme nous l'avons dit plus haut, en tenant plus compte de la rapidité du tir que de sa précision (bien que le *bāṇaveda*, ou science de l'arc, soit présenté comme un objet d'étude). Ce combat à la massue a pour règle que «aucun noble ne frappe sous la ceinture» ; Le récit montre que le Pāṇḍu s'arrange par un tour habile pour briser les deux cuisses de son adversaire ; mais il est fortement blâmé pour cet acte.

La massue porte différents noms, le plus souvent *musala* «pilon» et *gadā*. Une distinction semble exister entre ces deux formes de massue (cf. vii. 25. 58-59), mais quelle est cette différence, on ne peut le déterminer à partir de l'épopée. *Pināka* semble aussi être un terme générique pour massue, mais il est généralement réservé à l'arme d'une divinité, et peut signifier un arc ; il sera plus tard identifié avec le trident, *sūla*. Mais, à côté de ceux-ci, nous trouvons souvent *parigha*, expliqué dans les ouvrages modernes comme une catapulte, mais dans l'épopée c'est une massue cerclée de fer lancée à la main. Dans les descriptions des massues, nous retrouvons bien des choses qui répètent l'ornementation des arcs, avec quelques particularités en plus. Sa forme générale semble avoir été celle d'un pieu fuselé, et donc lourd et pointu, quelque fois plaqué d'or, ou, selon l'extravagance de l'imagination du poète, serti de bijoux. Pour décrire de façon véridique la massue primitive, nous devons laisser tomber le brillant, et ne conserver qu'un pieu de fer, rendu terriblement cruel par des arêtes tranchantes et des pointes. On la portait sur l'épaule, et elle semblait n'avoir été utilisée sous cette forme que par les nobles. Il est probable que sa grande taille et son poids freinaient sa popularité ; Bhīma, son plus fervent adepte, étant en même temps le plus fort des Pāṇḍus. Les descriptions de cette arme sont en général assez uniformes, et se résument à une massue, lourdement incrustée, plaquée-or, aux arêtes tranchantes et munie de pointes⁶⁸⁵.

⁶⁸⁵ Les passages suivants le confirment : *kāñcanāṅgadabhūṣanā* (*gadā*) *adrisāramayī gurvī*, ix. 32. 37 ; *skandhe kṛtvā 'yasīm gadām*, ib. 38 (R. vi. 55. 12, *gadā sarvāyasī*) ; *śaikyā 'yasī gadā jātūrupapariṣkṛtā*, ib. 39 ; *śaikyā gadāḥ*, vii. 163. 21 ; *gadāḥ ... vimalaiḥ paṭṭaiḥ pinaddhāḥ svarṇabhusitaiḥ*, vi. 87. 29 ; les bosses dorées (*samutsedha*) sont particulièrement mentionnées, iii. 271. 4 ; *gadā bahukaṅṭakā*, R. vi. 28. 36. Le nombre d'arêtes est de six ou de huit (*śaḍasrī*, *aṣṭāsri*), et la massue dans son ensemble est souvent comparée au *daṇḍa* de Yama, ou à l'*aśani* d'Indra (v. 51. 8 ; ix. 55. 18, 25 à la fin ; en v. 51. 24, 28 la massue en fer est damasquinée, longue de quatre *kiṣku*, avec des côtés blancs, elle a six arêtes (mais, en ib. 24, «sans oreilles» et décrite comme un lourd *śataghnī* de fer : voir plus loin). La longueur d'une lourde massue lancée sur l'ennemi est donnée aussi à quatre *kiṣkus* en vii. 134. 10, ornée, comme plus haut d'*aṅgada* d'or. Selon i. 19. 17 ; vii. 25. 58 ; 157. 9 ; 162. 27 ; 178. 12, 22, la *parigha* n'est rien d'autre qu'une massue de fer lancée par son porteur. Elle est décrite ici comme «tranchante et horrible», et elle est envoyée à la tête de l'ennemi (*mumoca*, vii. 157. 9). Il n'y a pas de différence de taille sensible entre ces deux espèces, car la *parigha* est grande, mais (vii. 178. 12) *atikāya*, ou énorme, seulement si c'est l'arme d'un démon.

En plus de l'ornementation mentionnée plus haut, nous trouvons des massues décorées de cloches, jusqu'à cent⁶⁸⁶. Un simple bâton, ou un gourdin peut être utilisé comme une massue. Elle est quelquefois en fer, quelquefois en bois, mais généralement définie en fer. Plusieurs armes, pas mieux définies, semblent appartenir à cette classe, comme les massues de combat⁶⁸⁷. Pour se préparer à un combat à la massue, on attache ses cheveux, et on se met une armure et un casque (ix. 32. 60 sq.). Pour le combat à la massue, l'assaut ne peut se dérouler que sur le sol ; les chars sont parfois exceptionnellement conservés, mais seulement par accord mutuel⁶⁸⁸.

La scène suivante (vii. 15) illustre la façon de combattre comme elle est généralement présentée. Śalya et Bhīma, tous deux célèbres pour leur habileté, se font face. «Personne d'autre que Śalya ne peut résister aux coups de massue de Bhīma ; et qui, sinon Bhīma, peut résister à ceux de Śalya ? Ceinte de plaques d'or (ou de lanières, *paṭṭaiṭh*) la massue de Bhīma scintillait, et celle de Śalya. Les deux massues lançaient des éclairs tandis que les deux guerriers tournaient l'un autour de

Mais le *musala* de fer plaqué d'or semble plus petit peut-être en ix. 14. 29-30 (*ayasmayam musalaṃ cikṣepa pariḥopamam*), puisque le plus grand est celui que l'on utilise naturellement pour une comparaison. Cf. les *bahuvyāmāḥ pariḥāḥ* des démons en R. vi. 44. 34 (avec de simples *gadāḥ* et *musalāni*). Dans ce passage, *sālaskandha* est aussi (une poutre utilisée comme) une massue. Il est possible qu'en vi. 117. 28, *hematālena mahatā bhīṣmas tiṣṭhati pālayan* puisse se référer à la taille de la massue de Bhīṣma, mais, probablement, c'est son enseigne qui est évoquée.

⁶⁸⁶ vii. 178. 14 (*śataghaṇṭā*). dans ce passage, l'arme est «comme un feu», probablement par sa morsure, ou l'éclat de ses bijoux. Cf. les «massues rayonnantes», *gadāḥ pradīptāḥ* du R. vi. 17. 27. Son placage or entraîne probablement la comparaison avec l'*aśani* d'Indra (*aśanīprakhyā gadā*, vii. 15. 6, etc.), au moins autant que sa taille ou sa force.

⁶⁸⁷ Ainsi, v. 51. 22 ; vii. 22. 22, *āyasena daṇḍena* (avec d'autres armes). Même *kaḍaṅgara* est interprété comme un *daṇḍa*, et semble être une arme de jet (vii. 25. 58 ; omis dans C.). Peut-être l'arme inconnue appelée *kalāṅgala* (iii. 15. 7) est la même que *kaḍaṅgara*. *Laguḍa*, expliquée par Pischel comme un mot prakrit (Bezz. B. iii.), et rendue par *ayoghana*, semble être une massue de fer. *Sthūna* est un pieu de fer (*kārṣṇāyasa*), vii. 156. 142, et il est lancé, comme les autres massues.

⁶⁸⁸ Le fait de sauter à bas du char pour lancer quelque chose (un *rathacakra*, par exemple) est fréquent, et c'est la procédure ordinaire quand les chevaux sont tués. Le héros alors laisse tomber l'arc, et se précipite hors du char avec sa massue. Cf. vi. 53. 28, *sa cchinnadhanvā viratho hatāśvo hatasārathiḥ, gadāpāṇir avārohat khyāpayan pauruṣam mahat* ; idem en vii. 99. 26 ; et ix. 11. 41 sq. est semblable. Cf. vii. 167. 8, où un guerrier est exposé et en danger à cause d'un assaut inattendu de cerre sorte. Bhīma aime particulièrement se précipiter ainsi hors de son char, viii. 93. 23 sq. L'épée est moins fréquemment utilisée, comme en viii. 13. 29 (*virathau asiyuddhāya samājagmatur āhave*). La massue est souvent lancée sur l'ennemi, comme d'autres armes de jet ; et par ex. en vi. 48. 92, elle est lancée sur un char de guerre.

l'autre et manoeuvraient ; car, comme deux taureaux beuglant décrivant des cercles, ils se jetaient l'un sur l'autre. En vain, ils continuaient le combat, des flammes sortant du choc de leurs massues, mais aucun ne cédait. Alors, ils reculèrent chacun de huit pas, et comme deux éléphants furieux, se chargèrent avec leurs puissants bâtons de fer ; aucun des deux ne supporta le choc et ils tombèrent tous deux à terre ; jusqu'à ce que les amis de Śalya accourent à son aide, et le combat se termina ainsi». ⁶⁸⁹

3. L'épée.

L'âge épique semble être celui où l'arc l'emporte sur l'épée. Cette dernière est déjà connue, mais comme arme secondaire, non comme la massue. Mais, dans la pseudo épopée, l'épée est devenue symbole d'autorité. La justice s'incarne maintenant dans l'épée (*asi*). À la fin de l'épopée, cette arme règne en maître ; l'arc est devenu plus une arme de chasse que de guerre. De même, dans les premiers récits d'armes divines données aux hommes, l'arc est le don principal ; dans l'épopée tardive et dans les dernières interpolations, le don divin est une épée. Indra offre à Arjuna l'arc Gāṇḍīva ; Śiva lui offre l'épée Paśupata. De nouveau, l'arc est la première arme agressive, l'épée l'arme défensive, ou agressive seulement secondairement. L'épée, cela vaut d'être noté, est souvent bien plus qu'un complément de l'habileté manuelle, une arme de jet que l'on lance, comme un javelot⁶⁹⁰. La première utilisation est fréquente, mais la seconde encore plus. Ainsi,

⁶⁸⁹ Dans cette scène, chaque héros a une *gadā*. Les cercles et les manoeuvres sont ainsi nommés techniquement, comme dans le combat à char. Cf. 14, 15, *mārgān maṇḍalāni ca sarvaśo viceratuḥ* ; et l'expression en i. 69. 23, *gadāmaṇḍalatattvajñāḥ*, «entraîné à faire des cercles avec sa massue». Dans notre passage, strophe 28, le *lohadaṇḍa*, «bâton de fer», est l'équivalent de la *gadā*, le fait de reculer de huit pas pour une nouvelle charge est fréquent. Cf. ix. 12. 20, où le même mouvement se produit. Les quatre modes de combat à la massue dont on parle en i. 68. 12-13 (*catuspathagadāyuddhe sarvapraharaṇeṣu ca, nāgapṛṣṭhe 'śvapṛṣṭhe ca babhuva pariniṣṭhitaḥ*) sont définis par le commentateur comme *prakṣepa*, *vikṣepa*, *parikṣepa*, *abhikṣepa* ; c'est-à-dire : lancer de loin sur l'ennemi ; s'engager à la pointe de la massue ; la faire tourner au milieu d'ennemis ; et frapper l'ennemi en face. De la *gadā* comme un projectile tiré avec de la poudre à canon (Nītip.), il n'y a bien sûr aucune trace ; non plus que de la *parigha* utilisée comme bélier (ib.), requérant de nombreux hommes pour la manoeuvrer. Pour *mudgara*, voir plus loin.

⁶⁹⁰ La citation de l'*Agni Purāṇa* donnée par Wilson (iv. 291, cité par Raj. Mitra, Indo-Ar. i. 297) montre qu'en cela l'épée était regardée comme inférieure à l'arc. Dans ce cas, l'épée doit être strictement considérée comme une arme de jet. Le sens donné à l'épée dans la pseudo épopée ne peut s'expliquer ici seulement en la regardant comme un symbole de Justice. Qu'elle soit considérée ainsi, montre que cette arme était honorée. Je suis enclin à penser que la préférence du *Purāṇa* est plus formelle que réelle, car l'épée est ici aussi l'arme la plus visible.

nous avons vu plus haut que c'est un synonyme de *sāyaka*, ou plutôt considéré comme une espèce de *sāyaka*, le terme général pour arme de jet, mais en même temps elle est ornée de cloches et placée dans un fourreau en peau de tigre. Pour illustrer cette utilisation, voir la strophe : «il était accablé par (un grand nombre d'armes lancées sur lui, à savoir) des flèches tranchantes, des massues, des pilons, des lances, des pieux, des traits et des épées, tous purs et tranchants» (iii. 204. 24).

Nous pouvons traduire ici *khadga* par cimeterre, et ajouter *asi* et *nistriṃśa* comme autres noms fréquents pour l'épée, mais il ne semble pas qu'il soit fait une distinction entre eux. *Asi* peut être un sabre (souvent appelé *mahāsi*, *dirghāsi*, «épée longue») and *nistriṃśa* une épée courte, mais je ne trouve dans l'épopée aucune donnée permettant d'établir une différence⁶⁹¹.

Le ceinturon (*mekhalā*) soutenant le fourreau (*kośa*), dans lequel se trouvait l'épée, se portait sur le côté gauche. Le guerrier était donc «celui dont l'épée était ceinte», une épithète fréquente du combattant⁶⁹².

L'épée ne peut pas avoir été si peu solide qu'une flèche puisse la percer, et il nous faut peut-être voir une exagération poétique quand, en l'honneur d'un guerrier, on nous dit qu'il a lancé une flèche (*viśikha*) si bien qu'elle a coupé en deux un sabre⁶⁹³. Les auteurs épiques représentent l'épée, et les autres armes offensives en fer, comme un produit spécifique des contrées occidentales⁶⁹⁴.

Nous trouvons, comme nous l'avons observé plus haut, que l'épée joue un rôle secondaire par rapport à l'arc et à la massue. Ainsi, pour donner un exemple, quand l'arc et la massue de Dhṛṣṭadyumna viennent à lui manquer, il se sert de son épée et de son bouclier, décoré de cent lunes (vii. 191. 25). On parle souvent de *asipatha*, ou «chemin du sabre», comme un moyen pour un guerrier en difficulté

⁶⁹¹ *Karavāla* signifiant épée (garde?) n'est qu'une épithète : «protège-main». *Nistriṃśa* est, selon son étymologie, une épée de moins de trente doigts de long, mais elle est appelée «lourde» en iv. 42. 16. *Asi* est traduit par sabre par Raj. Mitra, qui la compare avec ακινακης (Indo-Ary. i. 316) et en donne quelques illustrations modernes. Il compare avec *Brh. Samh.* (50. 1 sq.), et *Ag. Purāṇa* (244. 23), qui spécifie que l'épée la plus longue (*khadga* dans les deux cas) est de cinquante doigts, la plus courte de vingt-cinq. Quand *asi* est utilisé comme équivalent de l'arc, aucune forme spéciale n'est précisée : par ex. R. ii. 107. 3, *kim atra dhanuṣā kāryam asinā vā sacarmaṇā*.

⁶⁹² *te ca baddhatanutrāṇāḥ ... kuśaṇīriṇo maurvīmekhalino vīrāḥ*, vii. 17. 23 (la ceinture de *mūrva* est aussi utilisée dans des buts religieux) ; *naddhakhadga* est synonyme de *naddhanistriṃśa*, tous deux apparemment utilisés pour épée en général. Chez les indo-aryens, l'épée est appelée *khāṇḍā* !

⁶⁹³ *viśikhena sutikṣṇena khadgam asya dvidā 'karot*, vii. 156. 85. L'épithète «tranchant» (*tikṣṇa*) est souvent attribuée à *viśikha* (mais cf. P. W.).

⁶⁹⁴ Ainsi, en ii. 51. 28, les tributaires offrent *aparāntasamudbhūtān dirghāsīn ṛṣṭīśaktiparaśvadhān*, «des longues épées, des lances et des haches de guerre fabriquées à l'ouest».

de se frayer un chemin à travers la foule (cf. *rathapatha*). On ne peut pas en savoir beaucoup sur le fourreau et la poignée. Le premier était en cuir⁶⁹⁵, et appelé *kośa* ; le second en or ou en ivoire, et est appelé *tsaru*⁶⁹⁶.

L'épée était ornée, comme la massue, avec des gouttes d'or, ou d'autres ornements⁶⁹⁷. Le mot *dhārā* peut s'appliquer à l'arête tranchante de l'épée, ou à sa pointe, comme dans *śaradhārā* ou *asidhārā*⁶⁹⁸.

La dextérité avec laquelle l'épée est utilisée est célébrée (vi. 90. 42). Elle ne doit pas avoir pesé très lourd, d'une part parce que l'on la maniait avec une grande vitesse (voir plus loin), et d'autre part parce qu'elle se brise souvent dans les mains de son porteur⁶⁹⁹. Dans le passage suivant, décrivant son utilisation comme arme de réserve, *nistriṃśā* est synonyme de *asi* : «Alors ces deux guerriers, privés de leurs chars, se ruèrent l'un sur l'autre pour se battre à l'épée (*asi*). Et ils brillaient, tandis qu'ils portaient leurs bonnes épées» (*nistriṃśā* : viii. 13. 29-30). La description continue en montrant les «cercles» et les manœuvres employés par les combattants. On trouve dans d'autres passages les mêmes utilisations en arme de réserve. Dans tous ces passages, les guerriers quittent leur char «portant épée et bouclier»⁷⁰⁰. Ces manœuvres à l'épée ne sont pas décrites en détail, mais elles sont en partie mentionnées avec leur nom et expliquées ensuite par le commentateur. Dans un passage, un guerrier est crédité de vingt et une manœuvres, dont la technicité indique son caractère tardif.⁷⁰¹

⁶⁹⁵ Plus tard en soie, comme le fourreau en soie du *Mrcch.* (Indo-Ar. i. 319).

⁶⁹⁶ *dantatsarūn asīn*, ii. 51. 16 ; *hematsaru* d'une *nistriṃśā*, iv. 43. 21. Le fourreau était en cuir de vache, de rhinocéros, de tigre, etc. En iv. 42. 12 sq. nous avons une description élaborée de l'épée : une épée *sāyaka* dans un fourreau en peau de tigre ; un cimenterre, *khadga*, dans un fourreau en peau de vache (*gavye*) ; une *sāyaka*, de nouveau, dans un *pāñcanakhe kośe* (un fourreau fait avec la peau d'un animal à cinq griffes) ; et une *nistriṃśā* avec une *sāyaka* dans un fourreau d'or. En ce qui concerne la position du fourreau, voir plus loin (x. 8. 59), sous armure de protection.

⁶⁹⁷ *hemabindubhir āvṛṛaḥ* pour une *khadga* ; le terme générique est *vigraha*.

⁶⁹⁸ *khaḍgena śītheadhāreṇa*, viii. 23. 9. Cf. iv. 42. 11.

⁶⁹⁹ *bhagnanistriṃśaḥ*, vii. 14. 74 ; là dessus, le guerrier prend la fuite.

⁷⁰⁰ *khaḍgacarmadhṛt*, vii. 47. 21 ; cf. ib. 48. 35. Mais *carma* peut être le fourreau (pseudo-épée), comme dans *nīlacarmāvṛtaiḥ khaḍgaiḥ* (xii. 98. 29), «épées enveloppées dans du cuir noir».

⁷⁰¹ La plupart d'entre elles sont immédiatement compréhensibles ; balancer l'épée vers ou au dessus de l'adversaire, se protéger par une feinte, s'approcher, toucher, forcer la garde de l'ennemi, se déplacer d'un côté ou de l'autre, battre en retraite, entrechoquer les lames, assaillir par en haut ou par en bas une partie exposée, faire des passes rapides, remettre l'épée au fourreau – la signification des trois derniers mouvements (*bhāratam*, *kausīkam*, *sātvatam*) dépend entièrement du commentateur, vii. 191. 37- 40 : cf. vi. 54. 50. Les «cent une manières de voler» du corbeau en viii.

Un guerrier habile pouvait avantageusement, avec son épée, s'opposer à un arc. On le représente habituellement courant comme un fou à travers les rangs, frappant tout ce qu'il rencontre, jusqu'aux chars. Mais parfois, un duel régulier prend place entre porteur d'épée et archer. Ainsi, dans un passage, Bhīma saisit une épée et un bouclier en peau de taureau (*ārṣabhaṃ carma*) décoré avec des étoiles d'or et des croissants, et rencontre son adversaire qui «tripote son arc», et tire finalement. Mais Bhīma coupe sa flèche en deux avec son épée⁷⁰².

Il semble que l'épée ait été portée à toutes les époques, car un guerrier bien équipé est décrit comme «portant un corselet et des flèches, et une épée et un arc»⁷⁰³. Mais, tandis qu'ils combattaient à char, l'épée était vraisemblablement attachée sur le côté du char. Dans le *Rāmāyaṇa* (vi. 51. 18), nous trouvons la description d'un char de guerre dans lequel se trouvaient trente-deux carquois, de nombreux arcs et massues et deux épées, une de chaque côté, avec des poignées longues de quatre mains, et elles-mêmes de dix mains.

Dans la dernière portion de notre poème, la pseudo épopée proclame que l'arc est la «première arme», et l'épée la «plus importante»⁷⁰⁴.

4. La lance.

Cette arme, sous ses différentes formes, est une des plus importantes dans le combat des indiens, et elle mérite un paragraphe spécial, bien qu'elle n'appartienne

257

41. 25 sq. sont en dérision des manœuvres de l'épée et du char. L'*Agni Purāṇa* multiplie les manœuvres à l'épée jusqu'à trente-deux. (251. 4).

⁷⁰² vi. 54. 26 sq. Cet exploit de Bhīma «sauva l'armée» ; et la remarque ajoutée, que Bhīma cria de joie après avoir accompli cet exploit est caractéristique de ces récits naïfs. Crier était d'un usage courant, soit de joie pure, soit pour inspirer la terreur. Les rois épiques ne portent pas la «sœur de l'épée», (*asidhenu*, poignard) comme Nītip. l'enjoint. *ela* appartient à un âge plus tardif. Les *mauṣṭika* (dague) et *īli* semblent aussi être absents ; et je pense que la *kūṭakhaḍga* (dague) est particulière au R ; (vi. 80. 4).

⁷⁰³ vii. 111. 51 : cf. R. ii. 49. 5, *tataḥ kalāpau saṃnahya khaḍgau baddhvā ca dhanvīnau jagmatuḥ*.

⁷⁰⁴ Bhīma, quand on lui demande quelle est la meilleure arme pour toutes les sortes de combat (*kiṃ svit praharaṇaṃ śreṣṭhaṃ sarvayuddheṣu*), répond que l'épée (*asi*) est *agryaḥ praharaṇānām* ; l'arc est *ādyam*. Il ajoute que l'épée, *asi*, est l'emblème de la justice ; les Pleïades sont sa constellation ; Agni sa divinité, etc. On voit que s'exprime ici un point de vue tardif (xii. 166. 3 sq., 82 sq.). L'épée est l'arme par excellence. Cf. ce qui est dit auparavant, qu'un homme seul avec une épée est capable de se protéger, si son arc est brisé et ses chevaux tués, contre des archers, des guerriers avec des massues ou des lances. Contrairement à cela, l'arc est l'arme réelle du guerrier épique, et aussi des livres de loi les plus anciens. Dans Manu l'arc est toujours l'arme principale, comme dans la partie la plus ancienne de l'épopée.

pas de façon essentielle à l'équipement d'un guerrier noble comme les trois armes mentionnées plus haut. Mais si nous y ajoutons la lance de char, l'épieu, les nombreuses armes qui, par manque de définition plus précise, sont également appelées lances, et finalement le javelot, nous avons un type d'armes constamment utilisé avec une grande efficacité.

Rajendralāla Mitra a consacré une demi-page à cette arme, sans en tenter une distinction ou une définition (Ind. Ary. i. 312). Je ne suis pas sûr de pouvoir ajouter beaucoup à son rien, concernant ce dernier point ; mais bien que tenu, sur ce sujet, d'apporter une distinction, j'aimerais dire d'abord que le poète utilise souvent des synonymes qui devraient strictement être appliqués à des objets différents.

La *śakti* était une lance ou javelot particulièrement utilisée, et elle était ajoutée à l'arc dans le char du guerrier. À cause de cela, elle recevait souvent le nom de «lance de char»⁷⁰⁵. Cette arme est en fer⁷⁰⁶, on la lance après que le lancer de massue a échoué⁷⁰⁷. Comme la massue «en or», la *śakti* est aussi dite «en or» : c'est-à-dire avec un placage en or ou une dorure, et avec des ornements en beryl dans le même temps⁷⁰⁸. La suite de ce dernier passage nous dit que, après que cette lance de fer, terriblement solide, ornée d'or et de beryl, semblable au bâton de Yama, a été lancée, elle a été coupée en deux par des flèches. La même chose se produit ailleurs⁷⁰⁹. De plus, la lance était ornée de cloches⁷¹⁰.

L'épée était saisie à deux mains et lancée sur le char ennemi. Nous voyons dans l'utilisation du char que l'épithète *dīpta*, flamboyant, peut être utilisée sans que cela implique un feu ; le fait que le guerrier envoyait sa «lance de char flamboyante» peut être pris seulement comme une licence poétique. Dans la suite, nous voyons quel est l'usage particulier de la *śakti*, ou lance de char. Le guerrier, dans son char, «lance sa lance de char». «Il saisit la lance, la puissante, avec sa hampe dorée mais faite de fer, et cette lance puissante, il la jeta en avant des deux bras». «Lui, debout sur son char, saisit la lance de char à la hampe d'or, à la pointe aiguisée, immaculée –la brandissant il la lança – et elle pénétra dans le cœur de

⁷⁰⁵ Bien que le Petersburg Lexicon explique *rathasakti* de façon correcte, comme une «hampe de drapeau» dans le passage qu'il cite (*rathasaktim samāśritya*, H. 9363 ; comme *dvajayaṣṭim samāśritaḥ*, vi. 101. 48), son sens général est celui d'une arme.

⁷⁰⁶ *āyasī śaktiḥ*, vi. 104. 30 ; *sarvapāraśavī*, 116. 52.

⁷⁰⁷ *hemapaṭṭā gadā*, la massue plaquée or est lancée d'abord ; ensuite la *śakti*, ib.

⁷⁰⁸ i. 194. 7 ; vii. 186. 42 ; vi. 111. 11.

⁷⁰⁹ En vi. 53. 14 ; 54. 111, elle est coupée en trois (la description étant par ailleurs la même).

⁷¹⁰ *sarvapāraśavīm śaktim ... sagnaṅtām prāhinot*, vii. 92. 66 : on en dénombre parfois huit, vii. 106. 29 ; ou même cent : *śatagnaṅtā śaktiḥ*, iii. 286. 3 (différents types de lances, iii. 290. 24).

l'ennemi»⁷¹¹. La lance, comme d'autres armes, était enduite d'huile, pour un usage sans accroc⁷¹². Par opposition à des armes qui tuent plusieurs à la fois, la *śakti* est dite «tueuse d'un seul», car, une fois lancée, elle était perdue⁷¹³.

Nous avons ainsi une bonne idée de la façon dont le poète concevait la *śakti*. Elle semble avoir été plutôt grande et lourde, plus une lance qu'un javelot. Les autres armes de cette espèce ne sont pas aussi explicitement définies. Évidemment, elles ne sont pas aussi souvent utilisées et n'ont pas, pour ainsi dire, autant d'individualité. Nous les trouvons habituellement dans un groupe d'armes tombées à terre (avec, peut-être, la *śakti* parmi elles), et nous pouvons seulement les décrire en disant qu'elles ne peuvent donc être synonymes ; et, étant parfois dites «pointues» et généralement représentées comme «lancées», elles doivent avoir été pointues et lancées. Ce n'est pas très satisfaisant. C'est peut-être, par suite d'un manque de précision dans l'esprit du poète, que nous sommes ainsi laissés dans le doute. Parmi toutes ces lances, les plus souvent nommées sont *paṭṭiśā* et *ṛṣṭi*, *kunta*, *kaṇapa* et *kuṇapa*.

La *paṭṭiśā* peut aussi être une hache. Mais, d'après son emploi le plus courant, je pense que c'est une lance utilisée par le guerrier noble ; tandis que *ṛṣṭi* semble appartenir plus aux soldats ordinaires, et est peut-être un javelot, bien que le commentateur la donne pour plus lourde que la *śakti*. La *kunta* est dite spécifiquement en fer, et peut être une pique utilisée en la poussant, au contraire du javelot, toujours lancé. À l'ouverture de la guerre, les guerriers nobles sont représentés comme ceints de corselets et d'*ariṣṭa* (plantes magiques protectrices), avec des ceintures (*kakṣā*), des casques, des épées, des boucliers et des *paṭṭiśā*. Un commentateur de Manu définit *ṛṣṭi* comme une épée, pas comme une lance. Cependant toutes les scènes de combat que j'ai rencontrées font de *ṛṣṭi* un projectile. Elle est associée avec un carquois dans un passage que je ne comprends pas bien. Pour *kunta*, «lance» comme pour *kaṇapa* et *kuṇapa*, les passages dont je dispose montrent seulement un projectile en fer, sans plus de précision. Les œuvres

⁷¹¹ Je regroupe les textes cités : *rathasaktiṃ diptām mumoca*, x. 6. 13 ; *ratha śaktiḥ samutkṣipyā*, vii. 32. 58 ; *dorbhyām āyamyā* (en vii. 107. 16) est comme *dhanur āyamyā*, bandant vers l'avant et visant avec l'arc ; *sa rathe ... tiṣṭhan rathasaktiṃ parāmrśat svarṇadaṇḍām akuṇṭhāgrām sunirmalām, samudyamyā ca cikṣepa ... sā tasya hrdayam ... bibheda*, ix. 10. 38. En xii. 4. 18, *rathasakti* est groupée avec des flèches et d'autres armes de jet. On voit, l'usage est presque constant, comme les épithètes. Cf. R. vi. 80. 23-24, *śaktir dīpyamānā svatejasā tolitā mahātmanā*. En ib. 32 (cf. 87. 25) nous trouvons *aṣṭaghaṇṭā śaktiḥ* : voir plus haut.

⁷¹² *tailadhautāḥ sutejanāḥ (niṣpetur vimalāḥ śaktyaḥ)*, vi. 87. 28.

⁷¹³ *ekaghñī* (opposé à *śataghñī*), vii. 183. 2.

plus tardives font de *paṭṭīśa* seulement un hache de guerre à deux lames ; de *kunta* une lance à six arêtes, de six ou huit coudées de long (Nītip.)⁷¹⁴.

5. Autres armes offensives.

Les armes des guerriers nobles que nous avons déjà mentionnées semblent les plus fréquentes, les plus évidentes. Mais les noms d'un grand nombre d'armes dont nous allons parler sont également fréquents et souvent cités ensemble. On peut difficilement les classer, et leur usage n'est pas singulier. Indistinctement lancées sur l'ennemi, ou prenant la fonction propre de la suivante, la confusion découle de leur examen.

Les guerriers nobles ont pratiquement des armes distinctes de celles des simples soldats. Mais ils sont représentés comme utilisant les deux sortes. Ils évitent seulement les outils des vilains – jeter de la poix ou de l'huile, harasser l'ennemi – mais sont prêts à se servir en cas de besoin de toutes les vraies armes, stockées dans leur char. Les indiens divisaient ces armes en général en quatre classes. Cette division est tardive, schématique ; mais, bien qu'inexpliquée, elle est familière dans l'épopée : «les quatre grandes classes d'armes» auxquelles il faut ajouter «et les armes divines». Ensemble, on les nomme «la quadruple collection d'armes» ; mais les armes sont «de différentes sortes» et sont si nombreuses que beaucoup ne peuvent pas être confinées dans une seule rubrique⁷¹⁵. Les dieux ont juste les mêmes armes que les hommes, seulement certaines sont plus puissantes que celles

⁷¹⁴ La *paṭṭīśa*, pointue, lancée, vi. 96. 57 ; 106. 22 sq. ; 113. 39 sq. ; vii. 25. 58 ; 44. 14 : cf. iv. 32. 10, *asibhiḥ paṭṭīśaiḥ prāsaiḥ śaktibhiḥ tomarair api saṃrabdhāḥ samare ... nijaghnur itaretaram*. L'armure des guerriers est donnée en v. 155. 12 sq. (différente de celle des soldats ordinaires). *Baddha*, utilisé ici pour toutes les armes, ne signifie pas «attaché», mais «muni de». Dans ce passage, *ṛṣṭi* semble être une arme commune, opposée à la noble *paṭṭīśa*, et différente de la *ṛṣṭika*, qui suit immédiatement (13). En v. 152. 15, nous avons *ṛṣṭayas tūṇasaṃyutāḥ*. N., pour MBh. iii. 133, donne à penser que *ṛṣṭi* puisse être une épée. Cf. v. 155. 3, *saśaktikāḥ saharṣṭayaḥ* (*śaktika* = *śakti*), pour les soldats en général. L'(*ayas*-)*kunta* ou lance de fer (?) est mentionnée en vii. 148. 45 ; viii. 19. 34, etc. *Kaṇapa*, *kuṇapa* sont mentionnées dans les mêmes passages et en i. 227. 25 ; et le *kampana* «pointu», ou dard, leur est associé, vii. 156. 141 ; vi. 57. 24 ; 76. 4 sq., etc., mais je ne peux tirer de ces passages aucune description, à part le fait qu'ils sont toujours des *kṣepanīya*, ou armes de jet (vi. 76. 6). *Gośīrṣa*, en vii. 178. 23, est probablement une lance, et non pas un épithète. En Nītip. l'anneau et la lance de corne sont des emblèmes du roi, autre indice de l'époque tardive du livre de Droṇa. On peut multiplier les références et les exemples, sans obtenir plus d'informations. Les dieux se battent avec des «lances (*śakti*)» de différentes espèces, i. 30. 47 sq. (*śakti* est le nom générique).

⁷¹⁵ viii. 7. 6, *mahāstrāṇi ... caturvidhāni divyāni cai 'va ; astragrāmaṃ caturvidhaṃ labdhvā* (apprenant), iii. 309. 18 ; *vividhāni śāstrāṇi, nānāstrāṇi*, i. 19. 12 ; 32. 12.

de la plupart des hommes ; mais les guerriers nobles, à l'aide de la magie ou d'une intervention divine, peuvent les égaler dans l'usage de ces armes⁷¹⁶. Les étrangers ont des coutumes particulières, et utilisent beaucoup d'armes en spécialistes, plus habilement que les gens du cru. Manu note l'excellence de certaines régions de l'Inde ; et la pseudo-épopée, particulièrement, celle de nations étrangères. Dans les scènes de guerre, les armes des étrangers sont notées comme particulières. Beaucoup d'armes sont spéciales chez les «barbares». À voir les interprétations des natifs, il est clair que l'utilisation de beaucoup de ces armes n'était pas claire pour eux. Leur usage et leur forme était différemment interprétés. Beaucoup sont totalement inconnues. Nous donnons ci-dessous la liste de ces principales armes d'importance secondaire, non pas classées selon les quatre classes locales, mais selon leur importance apparente et leur fréquence d'utilisation. On pourrait mentionner en premier le *bhindipāla*, pour lequel je ne vois aucune évidence qu'il s'agisse d'une fronde ou d'une sarbacane, comme le voudraient des auteurs tardifs. Cela semble être un projectile, lancé à la main, et usuellement associé avec les flèches, les marteaux, les massues, etc. Une variante d'un passage confirme cela en nous montrant la poignée de bois attachée à cette arme⁷¹⁷. Le *tomara* est un dard de fer, soit droit, ou, moins souvent, une flèche droite munie d'un crochet à son extrémité. Ce dernier est probablement le *tomara* trident ou le *tomara* pique. Suivant le commentateur, il a une poignée de bois. Intéressant l'aveu implicite contenu dans le nom *viṣatomara*, «dard empoisonné» ; sans aucun doute à prendre littéralement⁷¹⁸. Les *tomaras* sont représentés comme dorés, et doivent avoir été légers, car ils sont comparés à de fougueuses sauterelles. Ils semblent avoir été des javelots et sont lancés à la main. Mais le commentateur en explique une sorte comme une flèche (voir plus bas). Un autre est mentionné comme bâton plaqué or, capable de percer un bras et d'en ressortir derrière. L'accent est mis particulièrement sur sa pointe aigue⁷¹⁹.

Des armes de jet moins importantes sont le marteau, la pique, la hache et d'autres, moins bien définis. Bien que la hache et la pique n'aient pas été

⁷¹⁶ Cf. les armes habituelles des divinités en i. 30. 47 sq., etc., et voir plus loin.

⁷¹⁷ Le *bhindipāla* est mentionné en v. 19. 3 ; vi. 96. 57 sq. ; 106. 22 sq. ; vii. 25. 59 ; en v. 155. 1 sq., *sūlabhindipāla* est remplacé par N. par *sāla-*, car la poignée est faite du bois de cet arbre.

⁷¹⁸ On trouve l'*aṅkuśatomara* et le *viṣatomara* dans la liste des armes en v. 155. 1 sq. Le *tomara* ordinaire se trouve *passim* dans tous les amas d'armes.

⁷¹⁹ vi. 113. 39 ; vii. 25. 58 ; 165. 36 ; viii. 27. 15 sq. ; i. 19. 12 : quatorze sont lancés à la fois, «pointus comme des rayons de soleil», en vii. 29. 7 : cf. *tomarān agniṣaṃkāśān chalabhān iva vegitān (mumoca)* en xiv. 75. 13, où ils sont, comme d'ordinaire, coupés en morceaux par les flèches.

considérés primitivement comme des projectiles, leur utilisation dans l'épopée oblige à les classer ainsi.

Le marteau, *mudgara*, est en fer (*ayoghana*), il est définitivement un projectile, lancé comme la *laguḍa* et comme les pierres (*upala*). Les divinités, comme on le voit dans la scène Indra-Vṛtra, se servent du *mudgara* en même temps que de l'épée, la lance, etc⁷²⁰.

La hache, *paraśvadha*, *kuliśa*, est souvent mentionnée comme un projectile. On peut dire que c'est une arme royale, elle est principalement utilisée par les nobles. La hache de guerre (*kuṭhāra*) est l'arme favorite de Paraśu-Rāma. *Paraśu* et *paraśadha* sont distinguées l'une de l'autre, mais nous ne savons pas pourquoi⁷²¹.

Parmi les armes, l'arme de Śiva, le trident, est imité par la *sūla* ou pique, une arme de jet en fer, mais pas très efficace et facilement coupée en deux. La *sūlaśakti* est une lance avec une pointe en forme de trident⁷²².

Le *bhuśuṇḍī*, défini par le Petersburg Lexicon comme «une certaine arme» est une arme que l'on lance à la main, utilisée avec les massues, les piques, etc., et elle est en fer. Je n'ai pas de description plus précise, bien que cette arme soit souvent mentionnée⁷²³.

The *prāsa* (*prāśa*), un projectile d'après son nom, est large et tranchant, aussi bien que sans tache. On parle particulièrement de son arête (voir listes ci-dessus),

⁷²⁰ xii. 282. 14. En vii. 25. 58 sq., *ayoghana*, défini par N. comme *laguḍa*, est différent de *mudgara*. *Kūṭamudgara*, R. vi. 37. 51 ; 75. 25, semble être une hachette plutôt qu'un marteau. Je ne l'ai pas trouvé parmi les armes épiques. Cela peut être, dans le sens usuel, une arme cachée, truquée, mais probablement une autre sorte de marteau. Cf. *mudgarāḥ kiūṭakhaḍgās ca*, R. vi. 80. 4. Selon le Nītip., le *mudgara* est long de trois coudées, et pèse plus de cinq cents livres.

⁷²¹ v. 19. 3 ; vi. 96. 57 (*ayaskuntaiḥ paraśvadhaiḥ*) ; 46. 13 ; vii. 25. 59 ; la hache de Rāma, xii. 49. 33 ; une distinction entre *paraśu*, iii. 160. 58 (*paraśvadha*, lancée) ; et *kuliśa*, iii. 20. 34, par rapport à *paraśvadha*, 33. Ici N. donne *vajrāṇi*, éclairs, comme signification de *kuliśāni*. *Paraśu* n'est rien d'autre qu'une hache de bûcheron. Cf. R. ii. 111. 10, *drumo yathā vane paraśunā kṛttaḥ*. De même *dātra*, v. 155. 7, est seulement une faucille .

⁷²² La dernière citation du troisième livre (iii. 20. 33 sq.) mentionne *gadā*, *hala*, *prāsa*, *sūlaśakti*, *śakti*, *paraśvadha*, *kuliśa*, *pāśa*, *ṛṣṭi*, *kaṇapa*, *śara*, *paṭṭiśa*, *bhuśuṇḍi* en vrac. Pour l'utilisation décrite ci-dessus, cf. vi. 92. 27 ; ix. 21. 24 : *triśūla*, trident de Śiva, vii, 202. 42. Viṣṇu a le *cakra* et l'arc *śārṅga*, Śiva the *sūla* ou *pināka*.

⁷²³ iii. 15. 8 ; vii. 25. 58 ; ix. 45. 111. Voir la citation iii. 20. 34, ci-dessus. *Śūla* et *bhuśuṇḍi* sont mentionnées comme pareilles à *sūla* et *paṭṭiśa* (avec le mot *sūlavarṣa* une épithète qui s'applique aux deux) en iii. 170. 3. Cela semble être une sorte de lance, utilisée le plus souvent à proximité de *paṭṭiśa*, *sūla*, etc., comme ici. Un passage représente des lances de fer, des disques, des pierres et des *bhuśuṇḍis* levés haut avec les mains, et lancés, i. 227. 25. R. a un compagnon au *bhuśuṇḍi*, à savoir le *trikaṇṭaka*, qui, à mon avis, est un équivalent tardif de *sūla*, signifiant trident (R. iii. 28. 25).

mais je ne vois dans l'épopée aucune raison pour dire que le *prāsa* était la même chose que le palet ou le trident. Wilson dit que c'est «un palet, ou la même chose que le *kunta*». Les ouvrages postérieurs à l'épopée font du *prāsa* l'équivalent du disque, *cakra*, ou d'une lance de sept coudées.

Parmi les projectiles, nous devons placer le couteau-griffe, ou couteau caché (*nakhara, vāśī*), à côté du simple couteau (*kṣura*), utilisé comme projectile, ou comme une sorte d'arme tenue à la main pour crever les yeux de l'ennemi. Les classes inférieures de combattants étaient armées avec des tas d'armes viles de toutes sortes, comme la poix ou l'huile bouillante, etc., que l'on ne peut probablement pas classer comme armes. Elles étaient portées par l'infanterie (xv. 23. 4), et par des groupes d'hommes sur éléphants⁷²⁴. Il est intéressant de noter combien une telle liste, attribuée à tous les soldats, contredit complètement l'esprit du «code» militaire.

Le *śalākā* et le *śaṅku*, que le commentateur dit être identiques, ne sont pas faits pour être lancés, mais tenus devant soi, pour percer le corps de l'ennemi. Ce sont apparemment des pieux aigus taillés en pointe, peut-être en bois (vii. 25. 50 ; vi. 46. 34).

Avant de passer aux cuirasses défensives, il nous faut examiner les soi-disant armes à feu et les armes divines. Cependant, pour clore la liste générale des armes offensives déjà décrites, il peut être utile d'abord de donner l'ensemble des armes jugées nécessaires à une armée bien équipée, de la manière dont l'épopée les décrit. L'impression collective ainsi produite est plus forte que celle que pourrait produire une liste individuelle. Nous découvrons plus clairement la conception indienne d'une armée. Pour ces groupes d'armes, les explications déjà données peuvent être incorporées sans commentaires ; en cas de doute, l'explication du commentateur est acceptée, et indiquée par des guillemets ; et pour les quelques accessoires guerriers nouveaux utilisés comme armes, nous ajoutons un mot d'explication.

Un amas typique d'armes est présenté dans le passage suivant (vii. 178. 23 sq.) : «ils firent pleuvoir l'un sur l'autre des flots d'armes – massues de fer, piques,

⁷²⁴ Une liste est donnée en v. 155. «Attrape-cheveux», boulets chauffés au rouge, sable, huile, pots de poison, (serpents), cordes, lacets, couteaux cachés, etc. *Kāṇḍadaṇḍaka* peut être une arme normale (trident). Des socs de charrue (*sīra*) en font partie, et des paniers avec des charbons ardents. Le lacet, *pāśa* ou *raju* (corde), est utilisé pour étrangler l'ennemi. Des lacets semblables semblent être utilisés comme lassos par les guerriers nobles en viii. 53. 24 sq. ; ils sont appelés *pādabandha*, ou *nāgam aśtram*, «arme-serpent». Cf. avec cela R. v. 46. 15, *astrapāśair na cakyo 'haṃ baddhum atyāyatair api*.

épées, couteaux, dards, flèches, roues, haches, boulets de fer, bâtons, cornes de vache, mortiers, etc» ; en dernier recours, des arbres arrachés⁷²⁵, et autres ressources locales pour des êtres à moitié démoniaques comme ceux qui sont engagés ici⁷²⁶. Dans ce passage, sous «massue», nous en trouvons quatre sortes mentionnées, (*gadā, parigha, pināka, musalā*) ; les lances et les dards sont trois fois plus nommés (*prāsa, tomara, kampana*) ; les flèches ont trois noms (*bhalla, śara, nārāca*) ; reste la corne de vache et le *bhindipāla* (la première douteuse), et le mortier (*ulūkhala*) ; avec des boulets de fer qui sont probablement lancés ou laissé tomber brûlants sur l'ennemi⁷²⁷.

Mais le meilleur exemple pour de nombreuses espèces d'armes spéciales peut être tiré du début des scènes de bataille, déjà cité. Nous y lisons comment une grande masse de soldats se met en marche en ordre de bataille, et quelles étaient les armes, des simples soldats d'abord, et ensuite des guerriers nobles (v. 155. 1 sq.). «Maintenant le roi fit sortir ses forces et divisa ses onze armées selon leurs plus hauts exploits, leur habileté moyenne et leur manque de valeur⁷²⁸. Ensuite, ils avancèrent, armés et munis 1. de planches pour les chars, 2. de grands carquois, 3. «de protections en cuir pour le char de guerre», 4. de javelots et 5. «de carquois pour les chevaux et les éléphants», 6. «de carquois pour les fantassins», 7. de lances de métal, avec 8. des lances plus lourdes à poignée de bois, 9. de drapeaux et de bannières, 10. de lourdes flèches, 11. de cordes et de lacets, 12. de couvertures et d'attrape-cheveux, 13. de jarres d'huile, de mélasse ou de beurre fondu, de sable et de serpents, 14. de poudre de poix enflammée (?), 15. de lances ou d'épées munies de cloches, 16. d'eau «chauffée par des boulets de fer» et de pierres, 17. de piques et de lances, 18. de «projectiles de cire fondue» et de marteaux, 19. de tridents et de bâtons pointus, 20. de socs de charrue et de dards (javelots) empoisonnés, 21. de paniers pour lancer des boulets chauffés au rouge et de boîtes contenant ces boulets, placées dans les paniers, 22. de harpons, 23. de plastrons en bois, 24. d'armes cachées dans du bois, 25. de «blocs de bois avec des piques de fer», 26. de peaux de tigre et de léopard «pour hommes et chars» avec dards et cornes, 27. de

⁷²⁵ Cf. R. vi. 55. 28 ; aussi ib. 61. 20, et souvent.

⁷²⁶ Le rākṣasa combat d'habitude avec des armes ordinaires, mais ce n'est pas un combattant loyal ; il est stigmatisé comme un *kūṭayodhin*, vii. 179. 21, mais dans l'ensemble plus pour ses ruses que pour ses armes.

⁷²⁷ Ajouter, en groupe annexe, vii. 148. 36 sq. ; ix. 45. 108 sq. (*praharaṇāni kīrtiyamānāni śṛṇu*).

⁷²⁸ *sāra, madhya, phalgu*. Le commentateur dit : «placé en pointe, au milieu et à l'arrière» ; mais c'est la conséquence de leur division selon leur qualité. *Phalgu* est manque de valeur, et non pas arrière : cf ; viii. 11. 24, *mahācamūḥ phalguśeṣā*, «les misérables restes d'une grande armée».

javelots courbes, de haches, d'épées, d'huile de sésame et de lin, 28. de filets dorés⁷²⁹. Tel était l'équipement des Kurus, sans compter la description des chars, à suivre, où nous trouvons également des javelots, des arcs, etc.

Ces armes sont toutes tenues à la main, ou lancées à la main. Il n'est fait aucune mention du *nivartana*, c'est à dire de la possibilité de (lancer, *prayoga*, et) récupérer les projectiles, ce qui laisserait penser à un groupe d'adeptes du lasso ou du boomerang, bien que l'exercice de cet art donne naissance à la superstition du *nivartana* ; cette dernière est aussi dans l'épopée une des formes de pouvoir magique obtenu par la méditation religieuse. Le lacet entre rarement en action de façon prééminente. Il était lancé mains levées. Les boulets de fer ne semblent être

729 1 *anukarṣa* ; 2 *tuñira* ; 3 *varūtha* ; 4 *tomara* ; 5 *upāsaṅga* ; 6 *niṣaṅga* ; 7 *śakti* ; 8 *ṛṣṭi* ; 9 *dhvaja*, *patākā* ; 10 *śarāsanatomara*, «une lourde flèche lancée par un arc (non pas un *tomara* à main, un javelot) ; 11 *raju*, *pāśa* ; 12 *paricchada* et *kacagraha* : les deux sont douteux ; peut-être faut-il lire *paristara* et *karagraha* ; dans les deux cas, le premier mot est équivalent à *āstarāṇa*, couvertures or protections ; et le second mot, si ce n'est un attrape-cheveux, est un attrape-main (*kaca-* est le mot habituel : cf. vii. 36. 25, N. «*aṅkuśa*» ; *vikṣepa* est ajouté pour montrer qu'il s'agit d'une arme lancée sur quelqu'un (le *paristara* est peut être aussi, s'il est équivalent à l'*āstarāṇa*, l'arme qui tourne en rond, le boomerang : cf. Rajend., Ind. Aryans, i. 314 ; *āstara* est un boomerang dans le Nītiprak., mais je pense qu'on ne trouve aucun projectile de cette sorte dans l'épopée ; 13 *tailaguḍavāluka* et *āṣviṣaghata* ; 14 *sarjarasapāṃsavah.*, je ne suis pas très sûr de sa signification ; 15 *ghaṅṭaphalaka*, sur une épée, une lance et même un bouclier, *phalaka* est peut-être une planche ou une lame ; 16 *ayoguḍajalopala* (les indiens et les admirateurs aiment parler de canons, ou tout au moins de catapultes, chaque fois que des boulets de fer ou des cailloux sont mentionnés ; le commentateur, ici explique l'utilisation des boulets de fer de manière raisonnable, mais il pense que les pierres peuvent avoir été lancées par des «machines» : elles étaient lancées à la main ; 17 *śāla-* or *śūla-bhindipāla* (voir ci-dessus) ; 18 *madhūcchista-mudgara* ; 19 *kāṅḍadaṅḍa* = *kaṅṭakadaṅḍa*, ou v. 1. *daṅḍakaṅṭaka*, même signification ; 20 *sīraviṣatomara* ; 21 *śūrpapitaka* (cf. ce qui a été stocké dans le char, en dehors des carquois et des cuirasses, en R. ii. 39. 19 sq., *piṭaka* et *khanitra* ; et ib. 37. 5, *khanitrapitake ... saśikye*, (paniers et cordes) ; 22 *aṅkuśatomara* (ou javelots comme auparavant) ; 23 *kīlakavaca*, douteux, peut-être *kīlakraḥka*, scies à poignées de bois ; 24 *vāśī* ou *vāśī* (voir plus haut) ; 25 *vṛkṣādana* ; 26 *ṛṣṭi* et *śṛṅga* : *ṛṣṭi* est un projectile courbe lancé à la main par les dravidiens, avec des traits de bois (*phalaka*) : *śṛṅga* est défini curieusement par N. comme un moyen de faire cesser (de tuer) un saignement quand on est frappé par une massue ; mais cela peut être une corne pour y vider des excréments (cf. l'arme (?) *huḍa* ou *hula*, dans la liste de iii. 15. 5, défini par un commentateur de Manu, qui lit *huḍa* pour *guḍa* en M. iii. 133, comme une épée à double tranchant ; mais le commentateur de l'épopée, en iii. 284. 4, le définit comme une corne d'aisance, *mūtrādyaṣṭsarjanārthaṃ śṛṅgam*) ; 27 *prāsa* (*bhalla*), *kuṭhāra*, *kuddāla*, *tailakṣaumasarpis* : ce dernier expliqué comme toile cirée de protection ; 28 *rukmaajāla*.

rien d'autre qu'un des projectiles préférés tels que les pierres, le sable, la poix, les pots de serpents, etc., – tous montrant une brutalité violente et crue⁷³⁰.

Les barbares ne sont pas pire que les indigènes, en ce qui concerne leurs armes, mais ils sont parfois décriés avec colère pour utiliser des méthodes non-aryennes. Mais qu'est-ce qui peut être plus aryen que les armes lancées sur Arjuna par les barbares en général (*mlecchas*) ? «Ils lancèrent sur lui les flèches de roseau barbelées et les flèches de fer, les javelots, dards, lances, massues et *bhindipālas*» que les aryens eux-mêmes utilisaient⁷³¹. Mais nous apprenons que les Kīrātas utilisent le poison (et semblent être blâmés pour cela !) ; que les Kāmbojas sont particulièrement «difficiles à combattre» ; que les barbares sont généralement «malveillants» ; que les Śakas sont «forts comme Indra» (vii. 112. 38 sq.) ; que les barbares utilisent généralement «des armes diverses» ; que les Kāmbojas, encore, sont «cruels et chauves» ; que les Yavanas portent généralement des flèches et des dards ; et que les montagnards, les Parvatīyas, sont habiles à lancer des pierres, un art avec lequel les Kurus sont réputés peu familiers⁷³².

⁷³⁰ Les boulets de fer sont lancés avec les massues, comme en vii. 178. 23 (cité plus haut.). Comme ils sont cités pour compléter la liste des possessions de la ville, N. traduit naturellement *guḍa* (comme d'habitude) par *golaka* en iii. 15. 8, aidé en cela par *agni*, juste devant. Mais ici, l'ornement et la défense sont complètement imbriqués, et *saguḍaśṛṅgikā purī* peut aussi bien signifier «avec des cornes emboulées» que «avec une machine (dont personne n'a entendu parler) pour lancer des boulets de fer». Ces commentateurs trouvent cependant inutile de remarquer que les boulets de fer et autres, impliquant des machines et de la poudre, sont toujours lancés à la main. Ils font passer cette façon de voir et traduisent toujours d'après le point de vue moderne des œuvres tardives qui ont rendu spécifiques ces termes. Comme nous l'avons vu plus haut, les boulets chauffés au rouge étaient probablement transportés (sur des éléphants) dans des boîtes à l'intérieur de paniers, et laissés tomber. De l'huile enflammée et du sable brûlant étaient probablement utilisés dans la bataille. Seule une combinaison comme *sagadāyoguḍaprāsāḥ* (porté et lancé) permettrait à un juge impartial d'en décider. Nous avons ici (vii. 36. 24) seulement «massues, boulets de fer et flèches», comme projectiles lancés à la main, et certainement, comme nous l'avons expliqué, pas plus incommodes qu'un pot de serpents. Cf. vii. 25. 59, *pāmsuvātāgnisalilair bhasmaḥṣṭṛṅgadrumdiḥ*. Les lacets sont utilisés comme dit plus haut, ix. 45. 109 (*pāśodyatakarāḥ kecit*). Le soc de charrue (*sīra*) est l'arme favorite de Balarāma ; *halāyudha* est un type de combattant usuel. En ix. 60. 9 une attaque est menée avec le soc de charrue, *lāṅgala*. Il est fréquent, c'est une arme ordinaire. Cf. la liste *halāśaktigadāprāsacarmakhaḍgarṣītōmāra*, vii. 112. 15. L'omission de *lavitra*, faux, donnée parmi les *amukta* par Nītip., est sans importance, car nous ne la trouvons ni comme arme, ni comme protection de char ; cependant des couteaux protègent les chars divins.

⁷³¹ *karṇinālikanārācais tomaraprāsaśaktibhiḥ, musalair bhindipālais ca*, viii. 81. 12 sq.

⁷³² vii. 119. 14 sq. ; 121. 14 ; *aśmayuddha, śilāyuddha*, ib. 31. 45, 36, 32.

La pseudo-épopée regroupe sous une seule rubrique les armes avec lesquelles les étrangers excellent en matière de combat, et stipule que chaque nation alliée utilise ses propres armes. «Que chacun combatte selon ses habitudes locales». Les Gāndārāḥ et les Sindhu-sauvīrāḥ utilisent des couteaux-griffes et des dards (disques ?) (*nakharaprāsayodhinaḥ*) ; les Uśīnarāḥ sont bons dans toutes les armes ; les Prācyāḥ sont excellents pour le combat à éléphant (*mātaṅgayuddha*) ; ce sont aussi des combattants rusés (*kūṭayodhinaḥ*) ; les Yavanāḥ et les Kāmbojāḥ, avec ceux qui vivent près de Mathurā, sont experts en coups de pied (ou en boxe ? *niyuddhakuśalāḥ*) ; les Dakṣiṇātyāḥ sont avant tout des combattants à l'épée (*asipāṇayaḥ*)» (xii. 101. 1 sq.).

Quant à l'usage des armes «à oreilles» (barbelées), dont j'ai parlé à propos des flèches, il convient de noter qu'on trouve encore et encore ce que la loi défend à ce propos ; et que, d'autre part, prétendre que ce sont des armes à feu à cause de l'usage plus tardif de *nalika* est totalement impossible pour l'épopée puisqu'elles sont utilisées comme de simple flèches, ou des projectiles lancés à la main⁷³³.

J'ai rapporté plus haut cette affirmation stupide que tous les Kurus ignoraient l'art de combattre avec des pierres, au contraire des montagnards qui étaient particulièrement habiles dans ce type de combat⁷³⁴. Mais notre dernière référence au mode de combat rude et irrégulier de tous les guerriers va contre cette affirmation. Car quand deux combattants manquent d'armes, ils saisissent tout ce à quoi ils peuvent penser, «poussière, feu, eau, cendres, pierre, bois, etc.» et ensuite se battent à poings nus⁷³⁵. Ils se frappent à coup de poings, ou bien se tirent les cheveux, se mordent, voilà comment se termine la lutte. Si cela ne suffit pas, celui que son escorte peut aider, la fait venir pour couper la tête de son ennemi⁷³⁶. Dans une autre scène nous voyons un recours aux poings et aux pieds, quand les massues font défaut ; et des expressions comme «ongle pour ongle», «cheveux

⁷³³ *karṇinālika*, *varāhakarṇa*, *vikarṇa* sont des armes du même genre. Cf. la note ci-dessus, et vii. 166. 23 sq. ; 170. 35 (*vipāṭhakarṇinārācaiḥ*, avec *kṣura*, *vatsadanta*, etc) ; vii. 47. 20 (*taṃ karṇinā 'tādayad dhṛdī*) ; ib. 48. 1 (*sa karṇinaiḥ karṇinā karṇe punar vivyādha*) ; vii. 169. 9 (*karṇinai 'kena vivyādha*).

⁷³⁴ *parvatīyāḥ pāṣāṇayodhinaḥ* (-*pāṇayaḥ*), mais *kuravaḥ sarve na 'śma-yuddhaviśārādāḥ*, vii. 121. 14 sq., 31.

⁷³⁵ vii. 25. 58 sq. ; i. 19. 17.

⁷³⁶ *padācoraḥ samākramya sphurato 'pāharac chiraḥ*, viii. 28. 38. Coups de poing (*muṣṭiyuddha*), tirer les cheveux (*keśagraha*), sont estimés moins scientifiques que la lutte (*bāhuyuddha*) ; celle-ci possède ses *termini technici*, et a peu à envier à l'art des armes. Cf. les positions *prṣṭhabhaṅga*, *sampūrṇamūrcchā*, *pūrṇakumbha*, des lutteurs dans la scène de Jarāsaṃdha, ii. 23. 19 ; et la fameuse lutte de Bhīma en iii. 11. 62 (reprise en iv. 22) et iv. 13.

pour cheveux», «dent pour dent», montrent la position rapprochée des combattants⁷³⁷.

Nous allons maintenant examiner les armes divines, avec les questions concernant certains «engins». Ce n'est pas la faute de l'auteur s'il les groupe. Elles ont été mêlées de façon si étroite qu'il vaut mieux, par commodité, les traiter ensemble. Car les guerriers indiens, non contents de leurs armes terrestres, recevaient, grâce à leur pouvoirs spirituels, ou grâce aux Puissances, des «armes divines», qui sont clairement magiques ou démoniaques. Ils possédaient aussi ce qu'ils appelaient des «engins» et des «armes qui en tuent cent». Plus tard, les indiens acquirent la poudre à canon et utilisèrent les termes anciens avec une nouvelle signification. Les engins et les «armes qui en tuent cent» furent convertis en canons, fusées etc. Naturellement, la prochaine étape fut franchie par les chercheurs européens. Pour eux, les armes divines devinrent exclusivement des armes à feu. Car, comme pour toutes les manifestations divines, on parle de feu pour les armes divines. Cette explication rationnelle et radicale plaît, justement parce qu'elle est radicale. Nous ne croyons pas dans les armes divines et sommes heureux de trouver une explication rationnelle. Néanmoins, nos indiens y croyaient. Ils ne se sont jamais aventurés à interpréter les armes divines comme des armes à feu. Nous ne pouvons donc pas rejeter leurs armes divines avec du feu comme des fictions de leur poésie. Qu'elles existent réellement ou non est sans conséquence. La question est de savoir s'ils les concevaient comme probables et naturelles. C'était bien le cas, et ils imaginaient aussi des armes divines sans feu. Ainsi un arc, ou une épée, sont des «armes divines», si elles ont été données par un dieu, ou dotées d'une puissance surhumaine par suite de la force de la piété de leur utilisateur. Le feu ne va donc pas nécessairement de pair avec les armes divines. Il n'y a donc aucune raison pour supposer qu'un feu normal manifesté dans une arme suggère d'abord une «arme divine». Que sont alors les armes divines pour les indiens ? Elles sont mentionnées, bien sûr, dans de très nombreuses scènes de bataille (par ex. vi. 74. 6). Arjuna les utilise à tout bout de champ quand il est serré de près. Comment les utilise-t-il ? Il les médite. Ce sont des armes de magie. Bien

⁷³⁷ vii. 177. 45. Cf. viii. 49. 80 : *kacākaci yuddham āsid dantādanti nakhānakhi* (comme *rathārathi*) *muṣṭiyuddham niyuddham ca*. Cf., pour le dernier, *niyuddha* «combat à coup de pied», vi. 76. 4, *asiyuddhe niyuddhe gadāyuddhe ca*. Comme *nakha*, «ongle» se retrouve dans *nakhara*, «couteau-griffe» (par ex. vii. 19. 32, *vipraviddhāsīnakharāḥ*), *muṣṭi* semble se retrouver dans *muṣṭika*, «dague» dans les emplois tardifs ; mais dans l'épopée *muṣṭika* équivaut à *muṣṭiyuddha*. La même manière totalement irrégulière de combattre caractérise les batailles du R. : «tirant les cheveux, mordant les oreilles» etc., avec beaucoup de bruit dans chaque scène : par ex. R. vi. 37. 50 ; ib. 54. 57 sq. ; 98. 25.

d'autres héros en possèdent⁷³⁸. Elles sont ainsi de deux sortes, comme nous l'avons dit plus haut. Soit comme «l'arme de Parjanya», fabriquée dans le ciel et dotée de puissance par les dieux ; ou des armes ordinaires, ensorcelées par une maîtrise spirituelle de la nature. Elles ne sont pas toujours «de feu». «De feu» n'est pas toujours la marque des armes divines. De ces considérations, deux résultats découlent : feu est employé, non dans le sens de feu, mais pour désigner la vive morsure tranchante d'une arme. La prière et la méditation incantent l'arme la plus ordinaire⁷³⁹.

⁷³⁸ La littérature postérieure est aussi dédiée à l'utilisation d'armes mystiques. Cf. leur emploi (*āgneyam astram*, etc.) dans les actes un et cinq de l' Utt. Rāmācarita.

⁷³⁹ vi. 117. 36, *divyāny astrāṇi saṃcintya prasaṃdhāya ... sa tair astrair mahāvegair dadāha ...* vi. 119. 16 ; vii. 16. 25, *taṃ sūram āryavratinam mantrāstreṣu kṣtaśramam*, etc. *Parjanyastram* in vi. 121. 23. L'*aśani*, fait par Dieu et muni de huit cloches (*aṣṭaghaṇṭā*), est lancée et prise dans la bataille, vii. 156. 157. Une arme similaire faite par Rudra, avec huit roues, est en fer, vii. 175. 96 ; le *nārāyaṇa-astra* – fin du vii., spécialement adhy. 201 – est tardif, comme l'arme à huit roues : the *astram aindram* est plus fréquente, vii. 157. 37-39 (voir plus loin). La flèche lancée par Arjuna, en viii. 90. 103, est «comme le feu, terrible, comme un serpent venimeux, polie à la pierre (*aśmasāra*) et divine», car il l'avait lancée «en disant une prière sur elle» (*abhimantrya*). Ainsi, en vii. 201. 16 sq., une arme incantée devient une *āgneyam astram*, «une arme d'Agni», mais c'est seulement une «flèche incandescente» pour l'arc (*abhimantrya śaraṃ dīptam*). Les armes divines particulières d'Arjuna sont un arc et une épée. Mais, à côté de cela, il en a beaucoup d'autres ; en fait en nombre illimité, car, quand il le désire, il dit son incantation et transforme des flèches ordinaires en armes divines. Cf. iii. 245. 17, 26, 25 (*divyāstrapramantritāḥ ... khacarāḥ*). Les boucles d'oreille et la cuirasse de Karna, données par Dieu (iii. 300-311) sont échangées contre une épée ordinaire (*śakti*), mais incantée de telle façon qu'elle revient dans la main après avoir été lancée et avoir tué de nombreux ennemis ; cette épée, comme Pāsupata, ne peut être utilisée qu'en cas d'extrême danger (iii. 310. 33). Les armes d'Arjuna, très éminentes, peuvent être mentionnées ici en groupe. Il possède les *sthūṇakarṇa*, *indrajāla*, *saura*, *āgneya*, *saumya*, *śabdavedha* (loc. cit.). Il a l'épée de Śiva et le *antardhāna* de Varuṇa ; la *vajram astram* et *aśanis* (foudre, éclairs) ; le *sammohana* qui sème la confusion ; l'arme qui se lance toute seule et revient, appelée «tête de Brahma». Cf. iii. 40. 15 ; 41 ; iv. 66. 8 ; iii. 44 (en ib. 100. 11, le *vajra* est *ṣaḍasri*) ; i. 133. 18 (*brahmaśiro nāmā astram saprayoganivartanam*) ; d'autres armes divines de Prajāpati, Indra, Agni, Rudra, en iv. 64. 23 ; les armes divines d'Arjuna, comme celles du *Rāmāyaṇa* (R. i. 30. 23), reviennent dans les mains de leur maître, iv. 45. 26-27. Avec l'*āgneya*, ou arme d'Agni, il fait naître du feu ; avec le *vāruṇa*, ou arme de Varuṇa, de l'eau ; avec le *vāyavya* ou arme de Vāyu, du vent, i. 135. 19 (ce qui montre que l'*āgneya* est l'arme d'Agni, et non pas une arme à feu) ; *pārjanya*, *bhauma*, *pārvata* suivent ; l'*antardhāna* fait disparaître ; grâce à elles, il devient petit, grand, etc. Arjuna exhibe ses armes données par les dieux, l'arc, les flèches, la conque (Devadatta), etc., en iii. 175. 1 sq. ; et en vii. 30. 15 sq., comme pour un festival de magie, Śakuni faut tomber du ciel toutes sortes d'armes, *laguḍāyoguguḍāsmānaḥ śataghnyas ca saśaktayaḥ*, etc. (*asthisamdhī* est interprété «avec des *phalaka* en os», pour tous les vingt-quatre armes, «et les autres». Observons que les massues et les lances, aussi bien que les *śataghnyis* caractérisent l'écroulement. Le *bārhaspatyam āgneyam* donné à Arjuna par Droṇa est jeté sur le

Nos allons considérer plus particulièrement certaines de ces armes qui paraissent les plus semblables au feu. La «roue de feu» est un disque, que nous avons trouvé parmi des tas d'armes ordinaires sur tous les champs de bataille. C'est devenu l'arme de Viṣṇu, d'où son caractère divin. Nous avons depuis toujours l'ancien disque ordinaire, lancé comme un marteau, et le nouveau disque spiritualisé, dont les attributs ont été reportés sur les armes humaines. Mais, feu ou pas, personne ne prétend qu'il utilise la poudre à canon. Il est saisi, lancé, et touche en coupant une tête. Il est lancé en même temps que les haches, les flèches et les épées ; il est coupé en deux, c'est un projectile ordinaire ; il n'est pas décrit, sauf dans le cas de sa copie divine, qui est brûlant, semblable au soleil avec mille pointes (rayons)⁷⁴⁰.

Nous pouvons, maintenant que nous avons vu combien les armes divines sont purement poétiques, nous tourner vers ces engins de guerre dont la période postérieure empruntera les noms pour désigner des armes à feu. Le boulet de fer, *ayoguḍa*, qui ne doit pas être différencié de la masse des projectiles ordinaires,

Gandharva et est incandescent, i. 170. 31. Mais, à la suite de cela, nous voyons la magie réapparaitre. En iii. 170. 20 a *mādhavaṃ nāmā 'stram* est ajoutée à la liste, et en v. 96. 42 nous trouvons toutes les ruses divines placées dans l'arc Gāṇḍīva, car *kāḅudika* (qui endort l'ennemi, en 183. 16-18 et *sambodhana*, qui le réveille), *śuka* (qui sème la confusion), *nāka* (qui rend fou), *akṣisaṃtarjana* (qui ensorcelle), *samtana* (qui lance un flot ininterrompu de flèches), *nartaka* (*paśāca*, qui fait sauter l'ennemi), *ghora* (*rākṣasa*, qui a des qualités horribles), et *āśya modaka* (l'ennemi se tue lui-même en enfonçant des pierres dans sa bouche), toutes ces armes se trouvent dans cet arc. Elles sont purement magiques. Il existe, en fait, trois arcs particulièrement divins : Gāṇḍīva de Varuṇa, Vijaya d'Indra, Śārṅga (arc de corne) de Viṣṇu ; mais Gāṇḍīva est le meilleur, comme Sudarśana (le disque de Viṣṇu) est la meilleure des armes en général (pour réunir deux récits en v. 158. 4-5 ; 54. 12). Les armes de Droṇa sont les armes *āindram*, *vāyavyam*, *āgneyam*, etc., iv. 58. 52. En R. nous trouvons un héros qui exprime du dédain envers ces armes : il crie «fi donc, de mes armes divines» (R. v. 34. 15). Les *mantras* utilisés pour incanter les armes viennent de l'*Atharva-Veda* (*imam mantraṃ grhāṇa tvaṃ āhvānāya divaukasām* ; et *mantragrāmaḥ ... atharvaśirasi śrutaḥ*, iii. 305. 16, 20). En R. i. 30. 4 sq. se trouve une longue liste d'armes divines similaires. Cf... ib. 24. 12, où l'on trouve même des armes ignorées des dieux (*devāḥ ca na vidur yāni*) !

⁷⁴⁰ *āgneyam agram ... cakram lebhe*, vii. 11. 21 ; *cakram divyaṃ sahasrāram agrhāt ... ksurāntam ... sūryābham maṇiratnavibhūṣitaṃ cikṣepa*, vii. 175. 46 ; mais cf. *iṣūn dhanūṃṣi khaḍgāṃś ca cakrāṇi ca paraśvadhān ... ciccheda*, viii. 47. 12 ; avec le *śataghñī*, en viii. 27. 32. Le disque, c'est-à-dire celui de Viṣṇu, contrairement à ceux-ci, est décrit comme magique ; il revient à son propriétaire, il a six coudées de long (v. 68. 3, *sāpahnava*, *vyāmāntara* [2] = «*sasaṃhāra*, *pañcahasta*»). Il est aussi appelé *rathāṅga*, comme si le *cakra* était littéralement une roue. .

comme nous l'avons vu⁷⁴¹, est réputé un «boulet de canon», parce qu'il est fait mention «d'engins». Mais nous pouvons sûrement laisser le boulet jusqu'à ce que nous définissions «l'engin». Nous avons vu dans le paragraphe consacré aux cités indiennes que ces engins, *yantra śataghni*, étaient cités comme faisant partie de la défense de la cité, et qu'ils étaient, selon toute probabilité, utilisés pour lancer de lourds traits ou pour faire tomber des pierres, car ils sont placés de façon à commander les accès. Ils ne sont pas aux portes (quand leur position est spécifiée), mais au-dessus d'elles. Que nous trouvions des *yantra* ou *mahāyantra*, ne suffit pas, si nous nous rappelons que le camp est conçu comme une cité en miniature, à nous faire croire que c'est une machine de guerre lançant des projectiles ; et le fait qu'on les trouve rarement sur le champ de bataille, et donc qu'il est impossible qu'ils soient utilisés comme des canons, confirme leur caractère d'armes n'utilisant pas la poudre. D'autre part, il est inconcevable que des armes aussi primitives que celles qui sont utilisées pendant toute la guerre dans les récits de l'épopée aient été employées en même temps que la poudre, les fusils, les canons ; il est tout autant inconcevable que, si on s'en était servi, ils n'aient pas été mentionnés de manière à ne laisser aucun doute dans l'esprit du lecteur. Oppert donne une explication naïve de ce silence complet du poète sur l'utilisation des fusils et des canons. Il dit de l'utilisation de la poudre qu'elle était «si commune qu'il ne valait pas la peine de la mentionner». Finalement, il est positivement contre l'emploi de ces armes, telles qu'elles sont décrites, et les explique comme des armes à feu. En conclusion, un bon exemple de l'utilisation d'un mot qu'Oppert pense qu'il signifie un fusil – mais qui en réalité est le nom d'une de ces flèches barbelées que nous avons vu si fréquemment employée. Oppert explique ingénieusement la barbelure, appelée l'oreille, comme la platine, la gâchette, etc ; mais quand nous lisons «ils ne pouvaient pas retirer du corps d'un homme la flèche des paroles comme ils retireraient les flèches barbelées de roseau et les flèches de fer», nous refusons de penser possible que «flèches barbelées» puisse déjà signifier «fusils»⁷⁴². Pour prendre ces armes dans l'ordre : «arme à feu», ou «roue de feu». J'ai déjà montré que c'était une arme divine, où le feu a été ajouté au disque ordinaire, constamment utilisée comme arme lancée à la main. *Nālīka*, *karṇinālīka*, toujours en liaison avec *nārāca*, la flèche de fer ordinaire, n'est rien d'autre que le nom générique d'une espèce de flèche nommée «oreille de sanglier» (*varāhakarṇa*), qui

⁷⁴¹ Cf. *ayoguḍa* avec *prāsa*, *gadā*, etc., dans les citations données plus haut.

⁷⁴² v. 34. 79, *karśinālīka nārācāḥ* opposé à *vākśalya*.

est utilisée par les guerriers debout dans leur char et tirant avec leur arc⁷⁴³. Le *śataghñī* (ou *-ghñī*) a souvent été cité dans les groupes de projectiles. Les champions de la poudre assurent que c'est une fusée dans la littérature tardive, ou quelque chose de la sorte, ou même un canon, et qu'il en doit aller de même pour l'épopée. Cela signifie «une arme qui en tue cent» en opposition à l'épée «qui en tue un» (voir plus haut). Nous avons vu, cependant, que si une épée est correctement incantée, elle peut aussi en tuer cent et retourner dans la main de son propriétaire. Il est lancé à la main (Wilson n'en est pas d'accord), et, comme une épée ou une lance, il est «coupé en morceaux» par les flèches de l'ennemi. Un *śataghñī* est orné de cloches, juste comme une épée ou une lance. C'est un membre du groupe des projectiles, dards, flèches, etc. De même que les flèches ordinaires sont dites «incandescentes», le *śataghñī* est «brillant» et «horrible» ; mais même un arc est comme «une roue de feu». Les comparaisons avec le feu sont employées pour donner un effet poétique. Seule une interprétation prosaïque ou forcée nous permettrait de rendre «incandescent» comme réellement «en feu». Un guerrier saisit une quantité de *śataghñīs*, en même temps que des disques, des boulets, des pierres, dans le but de les lancer. Les démons aussi les utilisent, mais ils en font autant avec toutes les armes des mortels. Le nom lui-même est utilisé comme argument, mais nous ne devons pas oublier que si «qui en tue cent» semble impliquer un projectile qui explose, un crochet ordinaire est appelé un «qui les tue tous». De plus ce nom même désigne la massue ordinaire de Bhīma⁷⁴⁴.

⁷⁴³ Cf. les citations données plus haut sous «flèche» et y ajouter par ex. *karṇinālikanārācais chādayām āsa tad balam*, vi. 106. 13, d'un archer ; *karṇinārāca, varāhakarṇa, nālīka*, flèches en vii. 179. 14 ; *rathinaś ca rathair ājan karṇinālikasāyackaiḥ, nihatya samare vīrān*, vi. 95. 31 ; également, viii. 81. 12. Les flèches sont comme du feu, mais, dans le même temps, comme du poison : *viṣāgnipratimāḥ*, vii. 156. 128, un point discuté plus haut. Observons aussi que dans *nalikā* nous avons un mot, dans *nālīka* un autre ; et que le mot pour fusil est la forme postérieure *nalīka*, qui ne figure pas dans l'épopée. Cf. Oppert, *Les armes*, pp. 11, 63.

⁷⁴⁴ *Śataghñī* comme un simple projectile, lancé à la main et coupé par des flèches,, vi. 113. 39 sq. ; 96. 57 sq. ; orné de cloches comme les épées et les lances, *śataghñāṭā śaktiḥ*, iii. 286. 3 ; *śataghñīs ca sakiṅkiṇīḥ*, viii. 14. 35 : cf. ix. 17. 46 ; utilisé comme un projectile lancé à la main : «Nakula lui lança une épée ; Sahadeva, une massue ; Yudhishtira, un *śataghñī*», et Śalya les coupa tous en morceaux de ses flèches, ix. 13. 22, cf. 26 ; utilisé avec des dards, des blocs de bois et d'autres armes semblables, vii. 133. 44 (cf. R. vi. 65. 21) ; appelé *sughorā, citrā*, vi. 119. 2 ; d'autres armes appelées incandescentes, vii. 138. 21 ; 115. 30 ; 119. 32 (brillant comme le feu, un arc comme une roue de feu) ; même pour une lance et une épée de chariot (mais *rathasākticakra* N.) il est dit que l'épée est «une épée d'un éclat brillant comme le feu», tirée de son fourreau comme «un serpent de son trou», x. 6. 13-15 ; utilisé avec le *cakra*, etc., *parigrhya śataghñīs ca sacakrāḥ saguḍopalāḥ*, iii. 284. 31 (où il est ajouté qu'elles étaient lancée avec un mouvement du bras) ; la même chose en ix. 45. 109-110,

Le *yantra* ou *mahāyantra*, l'engin.

On soutient qu'il s'agit d'un canon. Voyons son utilisation dans l'épopée.

Dans les scènes de bataille, le *yantra* est un engin qui se présente sous toutes les formes. Il refoule ou protège, il sert d'armure ou pour maintenir une attache⁷⁴⁵ ; pour la corde d'une bannière ou pour le baudrier⁷⁴⁶ ; c'est même une baguette de tambour (vii. 23. 85) ; il est mis en morceaux (parmi les armes ordinaires lancées à l'ennemi), comme s'il était de nature fragile (vi. 96. 71) ; de manière générale, il désigne tout engin, par ex. un disque divin (i. 33. 3) ; c'est une partie des harnais d'un char de guerre, les courroies d'un chariot (vii. 147. 88) ; c'est un projectile ordinaire, lancé avec le *śataghñī*, le *cakra*, le *guḍopala* (iii. 284. 30) ; même avec l'épithète *mahā* c'est simplement une arme parmi une liste d'armes ordinaires (v. 152. 15). En dehors de la guerre, c'est un «appareil suspendu en l'air» (une cible suspendue : *vaiḥāyasa*, i. 185. 10). En i. 141. 5, il sert à manœuvrer un bateau. Il existe d'autres machines «mobiles» pour l'eau (i. 128. 40 : *yantrāni saṃcārikāni*). Mais il est utilisé pour lever des objets lourds, comme dans le *Harivaṃśa*, «il souleva puissamment son grand arc, comme avec un *yantra* de fer» ; ou comme dans le premier livre de l'épopée, où un *yantra* est utilisé pour déplacer une montagne et la placer sur la tortue⁷⁴⁷.

273

pariḥabāhavaḥ, *śataghñīcakrahastāḥ* ; les démons, encore, en in iii. 169. 16, utilisent *śataghñī*, avec *bhuṣuṅḍī*, etc. ; la finale *ghñī* se trouve en *ekaghñī*, une lance, vii. 183. 2 ; cf. *śatrughna*, une flèche, vii. 156. 132 ; le crochet est appelé «qui les tue tous» *sarvaghātī*, in vii. 29. 18 (*aṅkuśa*) ; la massue de Bhīma est *niṣkarṇā āyāsī sthūlā supārśvā kāñcanī gadā śataghñī śatanirhrādā*, v. 51. 24. Le *śataghñī* se trouve normalement parmi les défenses de la cité, par ex. iii. 15. 7. le *śataghnyaḥ* à deux ou à quatre roues de vii. 199. 19 peut seulement être expliqué par une application poétique à des phénomènes météorologiques, tels que les autres apparitions célestes mentionnées ici, où des lumières, des massues, des disques, des boulets de fer apparaissent dans toutes les directions, et sont le résultat de pouvoirs magiques. Nous pouvons même prendre *śatuścakrā dvicakrās ca (śataghnyo bahulā gadā)* comme un phénomène particulier. J'ai admis la possibilité de flèches enflammées sous le mot *dīpta*, mais nous ne trouvons une telle utilisation que pour les flèches et autres armes semblables comme si «brillant de feu», *agnikalpaiḥ ... pradīptair iva pāvakaiḥ (yodhaiḥ)*, etc., impliquait seulement cela si nous étudions le lieu où phrases sont employées, comme ici, vii. 112. 51. Cf. la massue en vii. 15 ; viii. 25. 15.

⁷⁴⁵ vii. 90. 22 ; 93. 70 ; viii. 93. 9.

⁷⁴⁶ vii. 92. 72, *yantramukta iva dhvajaḥ*. ; R. ii. 84. 8, *yantracyuta iva dhvajaḥ*. - (cf. R. vi. 20. 19, *dhvajāv iva mahendrasya rajjuyuktāv aceṣṭatām*).

⁷⁴⁷ H. 4515 ; i. 18. 12. En H. le lent mouvement de l'arc graduellement dressé est le point de comparaison ; avec l'exemple tiré du premier livre, il est clair que l'on pense à un derrick.

Mais le *yantra* est généralement une défense dans un fort (ii. 5. 36), au dessus des portes des cités (iii. 15. 5 ; xii. 69. 45) ; son utilisation n'est expliquée nulle part, à part par les commentateurs tardifs qui le prennent pour un engin qui lance des boulets de fer à l'aide de poudre, autrement dit, un canon. Ici, ce sont surtout des catapultes⁷⁴⁸. Ce que l'on appelle *astrayantra*, signifie, au lieu de canon, une manœuvre de combat (un terme technique)⁷⁴⁹. Le *yantra* n'est pas inconnu sur le champ de bataille ; ainsi ses propriétés particulières, s'il en avait eu, n'auraient pu ne pas être remarquées (vi. 17. 33 ; 54. 55, 61 ; avec *tomara*, *tūñira*, etc.).

Nous trouvons encore que, quand les éléphants sont en marche pacifiquement, ils portent des *yantra* déjà «enfilés» à d'autres armes⁷⁵⁰. La division tardive de l'armée en six corps, comprenant «trésor et *yantra*», s'applique à toute sorte d'engins (voir plus haut). Le bruit que produit le *yantra* peut faire pencher en faveur de la signification de canon, en dépit de nombreux contre-exemples. Car nous lisons : «le bruit de ce grand arc était semblable à celui du *yantra*». Mais il n'y a pas de raison pour que ce ne soit pas aussi le cas d'une catapulte lançant des pierres ; et, pourquoi la fumée de la décharge n'est jamais évoquée⁷⁵¹ ?

Le plus étonnant dans la théorie de la poudre est le fait qu'aucune fumée ne s'échappe des armes en question, et qu'il n'est nulle part mention de poudre⁷⁵² ;

Remarquez combien le *yantra* de fer est tardif. Cf. xiv. 77. 26, *vicakarṣa dhanuḥ ... yantrasye 'va śabdo 'bhūn mahāms tasya*. Ici, le bruit de l'arc est comme celui d'une catapulte (ou bien d'un canon). De même R. vi. 72. 24, *yantrasya ceṣṭamānasya mahato dānavair iva*, dit du bruit fait par les dents du démon. C'est un bon exemple, car du feu lui sort des yeux et l'image de feu n'a plus cours quand on arrive au *yantra*, qui est réservé au bruit.

⁷⁴⁸ Ainsi en iii. 284. 4, où le récit de douves remplies de crocodiles et défendues par des pieux, est suivi par l'affirmation qu'il y avait des *kapāṭayantra*, machines pour garder les portes, mais le commentateur explique «pour lancer des boulets», bien que la suite du texte signifie seulement qu'il y avait des boulets, et des pierres, et le *huḍa*, qu'il décrit comme une corne privée. Même le *yantra* puranique est utilisé de la même manière simple, par ex. Ag. P. 240. 28 ; 168. 33.

⁷⁴⁹ ix. 57. 18.

⁷⁵⁰ xv. 23. 9. *gajāḥ ... sajjayantrāyudhopetāḥ*.

⁷⁵¹ iii. 280. 36, *visphāras tasya dhanuṣo yantrasye 'va tadā babhau* : cf le bruit ci-dessus, en xiv. 77. 26.

⁷⁵² En i. 30. 47 sq. (*śastrāni ... savisphuliṅgajvālāni sadhūmāni ca sarvaśaḥ*), des étincelles de feu et de la fumée sont mentionnées en relation avec les armes des dieux ; mais ici Agni, le dieu du feu, est le dieu de la fumée, et les nuages sont faits de fumée, selon les croyances indiennes ; de sorte que cela ne prouve rien concernant la fumée provenant d'armes à feu. De plus, seuls apparaissent dans ce passage des haches tranchantes, des lances, des disques, des tridents, etc, et la fumée et le

que la poudre est toujours celle des rochers écrasés par les démons au combat ; que les mots pour fusil, *nalika* et *tūpāki*, sont inconnus ; que les boulets sont généralement des boulets d'huile ou d'eau bouillante, et qu'il n'est pas fait mention d'autre boulets lancés par (des fusils ou) des engins ; que le dernier mot pour «coup de feu» est «flèche» (*śara*), et qu'il ne peut pas être interprété autrement ; qu'il n'y a aucune mention de tir avec ce qui pourrait être un canon ; que les auteurs grecs ne font aucune allusion à son utilisation ; et que la seule affirmation sur laquelle repose cette hypothèse est que la poudre à canon était «si commune qu'il ne valait pas la peine de la mentionner»⁷⁵³.

Souvenons-nous, pour conclure notre point de vue sur les armes offensives, que non seulement les armes à feu ont une signification incertaine, mais que la plupart des armes ordinaires ont des sens différents, et sont interprétées différemment par différents chercheurs⁷⁵⁴, leur usage local guidant certainement leur choix⁷⁵⁵.

E. Armures et protections

Les armes dont nous avons discuté plus haut sont en partie défensives, aussi bien qu'offensives.

La différence entre le fantassin et le guerrier nous apparaît maintenant plus clairement⁷⁵⁶. Les guerriers nobles utilisaient pour la plupart des armes ordinaires.

feu qui les accompagnent, comme des manifestations divines, ne proviennent pas de ces armes. Fumée et feu sont mentionnés en vi. 87. 34 – provenant des défenses des éléphants !

⁷⁵³ En iii. 171. 3, des falaises sont réduites en poudre, *aśmacūrṇāni* ; les démons lancent comme armes, du feu, des roches, du vent et eux-mêmes par dessus le marché. De même, vii. 121. 45, pour les montagnards. Il n'est mentionné aucune *agnicūrṇa*, poudre à canon, seulement une *aśmacūrṇa* lors d'*aśmayuddha*. *L'aśani* est le coup de foudre occasionné par les roues, à la demande d'un pieux guerrier, mais il reste une arme divine, comme ci-dessus et en iii. 42. 5.

⁷⁵⁴ Ce n'est pas au texte même, mais à l'interprétation du texte par le commentateur, qu'Oppert se réfère pour les faits qu'il cite ainsi : «Maṇipura ... en relation avec Śukrācārya, l'auteur présumé du Śukranīti est la même Maṇipur dont le *MahāBhārata* nous apprend qu'elle possédait des armes à feu et des fusils». (Madras Journal, 1879, p. 167 sq. ; en 1881, le *Nītiprakāśikā* édité par le même).

⁷⁵⁵ Les récits de MacRitchie sur les gitans, 1886, montrent que c'est probablement eux qui avaient introduit l'artillerie en Europe (des Jāts ou Jaṭṭs du Sindh, selon lui). Un chef hongrois de vingt-cinq tentes fabriquait des balles de mousquet et d'autres munitions en 1496 pour l'évêque Sigismund. Une date aussi tardive ne change pas notre appréciation des passages épiques. Grierson maintient qu'il n'y a aucune preuve que ces gitans étaient des Jaṭṭs (Ind. Ant. xvi. 38.)

⁷⁵⁶ *Śurāḥ* sont les guerriers, mais pas exclusivement ; *sainikāḥ*, les soldats ordinaires ; *yoddhāḥ* est utilisé indifféremment pour les deux.

En fait, excepté pour les armes les plus vulgaires, sable brûlant, huile bouillante, serpents etc., les guerriers de noble famille n'hésitaient pas à utiliser les armes du peuple. Et le peuple utilisait de même les armes des nobles, l'arc, l'épée et la lance. Chaque classe avait ses propres armes naturelles, plus souvent utilisées ; nous avons essayé plus haut de les distinguer entre elles (une distinction quasi artificielle, si nous entrons dans les détails).

Mais c'est sous son armure que le guerrier apparaissait surtout faire partie des nobles. Son équipement ici, plus que celui dont il se servait pour attaquer, le plaçait à part des fantassins et des cavaliers. L'armure décrite ici appartient au guerrier noble, pas à la masse de ceux qui l'entouraient, bien qu'ils l'imitassent dans une certaine mesure.

Dans les descriptions générales, et cela doit être dit dès le début, il est difficile de savoir exactement à quel endroit placer les groupes d'armures de protection. Nous savons cependant que des peaux étaient utilisées comme protection pour les chars, et même des peaux de rhinocéros (*khādgakavaca*) ; et que des peaux de tigre et de léopard (voir plus haut) font partie de l'énumération générale des moyens de protection pour l'armée entière. Mais encore une fois, l'équipement ordinaire est passé sous silence dans la poésie, seul le clinquant est décrit. Il nous faut donc, en grande partie, nous contenter de l'armement du guerrier.

Nous avons une image du guerrier indien prêt à la bataille. Il est «équipé d'une cuirasse et de gantelets, sur ses doigts et ses bras une protection contre la corde de l'arc»⁷⁵⁷. Pour citer un exemple qui montre ce que montrent beaucoup d'autres, nous voyons que la cuirasse est d'or – c'est à dire dorée – et, en un mot, beaucoup comprennent qu'une telle dorure est un ornement de la plupart des armes⁷⁵⁸. Des décorations comme les «cent lunes» du bouclier de Dhṛṣṭadyumna sont comme les mêmes ornements sur des armes offensives. Cf. vi, 16, 19, des boucliers avec cent lunes et des étoiles.

Mais naturellement cela décrit l'armure la plus brillante. En réunissant deux passages, nous voyons de quelles matières les pièces de défense, principalement les boucliers, les cuirasses et les plaques de protection, étaient faites. On en trouve sept : fer, cuivre, laiton, argent, or, bois, peaux. Nous pouvons donc retirer les métaux précieux des métaux de base, nous ne les trouvons qu'en addition⁷⁵⁹.

⁷⁵⁷ iii, 37, 19 ; x, 7, 52, *kavacī satalatrāṇo baddhāṅgulitravān*, et *dhanuṣpānir baddhagodhāṅgulitravān*. Dans le premier, C. lit *tanutrāṇo*, p. 1474.

⁷⁵⁸ *kāñcanavarmabhṛt*, ix, 32, 64 ; i, 30, 47.

⁷⁵⁹ *kārṣṇāyasam varma hemacitram*, vii. 127. 17 ; *tāmra-rājata-lauha, lauhani kavacāni*, iv. 62. 4-7 ; spécialement or, ix. 32. 63 ; bois, *kilaka-vacāni* (voir plus haut) ; peaux, *dvīpicarma-avanaddha*,

Varman et *kavaca* sont les noms usuels de l'armure⁷⁶⁰. Elle est appelée quelquefois «protection de corps» (*tanutra*, *-trāṇa*), mais ailleurs, c'est le poitrail de l'armure complète qui est appelée ainsi. Un autre nom en est *gātrāvaraṇāni*, protection de membres ou le mot est pris de façon distributive, équivalente au collectif⁷⁶¹.

On trouve dans les riches descriptions du Livre iv des ornements spécifiques. L'armure est ornée de soleils, de lunes, etc⁷⁶². Dans ce passage, et *passim*, la cuirasse est réputée inviolable ; on présume toujours que la *nivātakavaca* est une «plaque invulnérable». Mais les guerriers sont en réalité perpétuellement privés de leur armure (*akavaca*), celle-ci étant soit tailladée, soit détachée⁷⁶³.

Varman, généralement en fer et *carman*, armure en cuir, sont souvent mentionnées ensemble⁷⁶⁴. Parmi les métaux, le plus employé est le fer. Pour les peaux, on trouve une peau de taureau, et des peaux d'ours flottantes (avec un poitrail de laiton). Des armures tressées ou des cottes de maille peuvent être désignées par *jāla*, elles sont ornées avec de l'or et portées par des bêtes aussi bien que par des hommes⁷⁶⁵. *Varman* signifie «abri» et *carman* «peau». *Varman* peut

vyāghracarma, vi. 46. 31: cf. plus haut, p. 282, note sur les armes. Occasionnellement on précise que la cuirasse est très coûteuse : vii. 165. 29, *hemacitram mahādhanam kavacam*.

⁷⁶⁰ *śarāvāra(ṇa)* «protection contre les flèches» peut être tout ce qui protège le corps des flèches, comme boucliers, casques, plaque de protection ou carquois. Comme bouclier, voir peut-être vi, 60, 17 ; vii, 14, 72.

⁷⁶¹ viii. 27. 33 ; vi. 119. 4, *saviśīrṇatanutrāṇah*, toute son armure était percée ; vi. 95. 47, *varmamukhyam tanutrāṇam* ; *gātrāvaraṇāni* in vii. 2. 28 (*kavacāni*, N. ; boucliers, P. W.); *kaṅkata*, croc à éléphant, peut signifier cuirasse en vii. 187. 47. Cf *śarma varma ca* in vii. 117. 28.

⁷⁶² iv. 31. 11. Les différentes *tanutrāṇi* royales sont en fer doré avec des images de soleils, des cercles, des yeux, etc ; la taille de l'une d'entre elles couvre une surface de cent nénuphars, ou cent nénuphars étaient dessinés sur elle – je ne suis pas sûr de laquelle de ces significations est correcte : *utsedha* me semble être une surface extérieure surélevée, de sorte que nous pouvons supposer que ces nénuphars étaient en relief. Mais N. comprend large de cent *padmas*, comme s'il s'agissait d'un bouclier : cela serait possible pour un *varma*, mais ici, nous avons *kavacam*. Arjuna porte un *sparsārūpavat kavacam*, iii. 168. 75.

⁷⁶³ *vimuktayogyakavacāḥ*. La *kavaca* est percée par les flèches vi. 112. 26, et *passim*. Cf. R. vi. 68. 19, *tasya tadbānavidhvaṣṭam kavacaṃ kāñcanam mahat, vyaśīryata rathopasthe tārājālam ivā 'mbare*. Mais *abhedyaiḥ kavacair yuktāḥ* est un compliment usuel : p. ex . iii. 93. 27.

⁷⁶⁴ vii. 148. 40; i. 194. 7.

⁷⁶⁵ *jāla, jādlavant*, vi. 19. 30 : *vāraṇāḥ ... śūrā hemamayair jālair dīpyamānā ivā 'calāḥ*. Cf. R. vi. 64. 24, *sa saṃnaddhaḥ śarī khaḍgī kavaci hemajālavān*. Compare *rukmaajāla* pour les guerriers, v. 155.

donc impliquer *carman*. Le lieu commun *khaḍgaṃ carma tathā gr̥hya* semble indiquer que le bouclier était plus ancien, une évidence a priori. Comme on note expressément que les Yavanas portent des poitrails de fer ou de laiton, soigneusement travaillés⁷⁶⁶, il est intéressant d'observer que même ceux-ci sont d'une nature si fragile qu'ils peuvent aisément être percés par une pluie de flèches tirées avec l'arc bandé jusqu'à l'oreille.

À côté du *varman* et de la *kavaca*, on trouve le bouclier, appelé *carman* ; il est en cuir, orné d'images (vi, 54, 26 sq.), ou bien c'est une simple peau de tigre ou d'ours portée sur le corps en plus d'un poitrail en cuivre qui sert de bouclier. Le bouclier (c'est à dire ici un réel bouclier, porté comme une plaque de protection) peut avoir jusqu'à trois bosses, selon la Pseudo-Épopée, mais pas dans ses parties les plus anciennes⁷⁶⁷. J'en déduis, peut-être trop légèrement, que le bouclier du guerrier n'était pas porté depuis le début du combat, mais était rangé dans son char, et saisi quand il fallait en venir au combat à l'épée. Tout d'abord, il semble impossible que le guerrier puisse se servir de son arc avec un bouclier, même tout petit, attaché à son bras ; et ensuite, nous voyons qu'un guerrier, quand il passe à l'acte usuel de quitter son arc et son char, est décrit comme «tirant son épée et saisissant son bouclier», qui doit donc avoir été placé dans son char⁷⁶⁸. Je n'ai aucun passage qui prouve que les clochettes qui ornaient l'épée se trouvaient aussi sur le bouclier, bien que je ne sois pas sûr que de tels boucliers n'étaient pas mentionnés. Cette coutume est bien connue des grecs (Eschyle, *les Sept contre Thèbes*, 385).

Le casque (*śirastrāṇa*, protection de la tête, avec le *kirīṭa*, comme partie pour le tout), est représenté comme étant de métal et orné de pierres précieuses, principalement de diamants ; mais, bien qu'on en parle souvent, je ne peux m'en faire une idée précise, faute de descriptions dans l'épopée. Il est porté au dessus des boucles d'oreille (R. vi, 78, 16). Les petites tours appelées *nirvyūhas* sont apparemment des casques, et doivent avoir été (conformément à leur nom qui s'applique par ailleurs aux tours d'une ville) de hautes coiffures, peut-être des sortes de tiaras. Mais elles sont essentiellement pratiques et non pas ornementales.

⁷⁶⁶ «La chute des Yavanas», vii. 119. 42-49: *śaikhyāyasāni* (normalement damasquiné) : cf. xii. 98. 20, mais N. donne ici *sonitāyomayāni varmāṇi kām̐syāni ca*.

⁷⁶⁷ *carma trikūtam*, xii. 166. 51 sq. . Comme les *carmanī* sont différenciés des *phalakāni* in xii. 100. 9, je préfère prendre *phalaka*, ici et in x. 8. 59 comme «épée». Le dernier passage le montre porté du côté gauche (*savye saphalike*). Le Petersburg Lexicon traduit «bouclier» dans ces deux passages. ; N. in B. n'en dit rien.

⁷⁶⁸ vi. 90. 40, *vikṛṣya ca śitaṃ khaḍgaṃ gr̥hītvā ca śarāvaram*.

le commentateur définit ce mot comme une arme. Il y avait une bande de tissus, un turban, appelé *uṣṇīṣa* ou *veṣṭana*, qui était portée avec le casque. Je suppose donc que ce turban était enroulé autour des côtés de la tête pour protéger ce qu'un casque pas très bien fait pouvait laisser sans défense⁷⁶⁹. Mais le turban est souvent le seul couvre-chef.

La tête, avec son casque et ses boucles d'oreille, «ressemble à la pleine lune», mais c'est l'éclat général de l'ornement et non sa forme qui est le troisième terme de la comparaison (viii, 51, 13). *kāṃsya*, en laiton, implique que le laiton est utilisé plus comme ornement que pour lui-même ; et il est donc fort possible que la mention d'arme en laiton doive être classée dans la même catégorie que celle d'armes en or⁷⁷⁰.

Rājendralāla Mitra (*Indo-aryens*, i, p. 327) affirme que des visières étaient portées, citant en corroboration que, quand Droṇa tombe, il relève sa visière, et Arjuna le frappe. Mais, dans le passage (non cité) auquel je suppose qu'il fait allusion ici, Droṇa est assis sur le siège du char, et Arjuna crie de ne pas le tuer. Il est cependant décapité. Ce récit est répété par un témoin oculaire, et je ne trouve aucune visière mentionnée dans ces deux passages, ni dans aucun autre⁷⁷¹.

⁷⁶⁹ Le *śirastrāṇa* est en or, iv. 55. 57; ix. 32. 63 (*jāmbūnadaparīṣṭam*); viii. 21. 27 (*susamṇaddhāḥ kavacinaḥ saśirastrāṇabhūṣaṇāḥ*) ; xi. 18. 18 (*śiṣatrānāṇi*). *Nirvyūha* avec l'épée (*sanirvyūhāḥ sanistriṃśāḥ*), vii. 89. 17; v. 19. 4. *Uṣṇīṣa* avec le casque (*soṣṇīṣaṃ saśirastāṇaṃ ... [śiras] apātayat*), viii. 54. 28. Je ne vois pas ce que veut dire la comparaison *uṣṇīṣa-kamaṭha* en vii. 99. 52. Peut-être le turban gardait la forme de la tête (en forme de tortue dans la comparaison), et était suffisamment raide pour fournir une aide efficace au *śirastrāṇa*. L'épopée ne m'apprend rien sur la composition du turban, sauf qu'il était peut-être fait de trois pièces de tissu cousues ensemble (*uṣṇīṣavān yatha vastrais tribhir bhavati samvṛtaḥ*, xii. 217. 12; *sūcyā sūtraṃ yathā vastre saṃsārayati vāyakaḥ*, ib. 36.) De telles métaphores aussi stupides que celles mentionnées ci-dessus abondent. Une autre, *kavacoḍupa*, vii. 14. 10, peut représenter la *kavaca*, non pas simplement comme un poitrail, mais comme réellement adaptée aux courbes du corps en forme de bateau sur le sol. La seule bonne image dans la scène ci-dessus (vii. 99, dans la strophe 53) est quand Arjuna est la côte (*velābūta*) contre laquelle se brise cet océan de guerriers.

⁷⁷⁰ Sauf, bien sûr, quand *kāṃsya* signifie réellement un objet en laiton ; le laiton et l'or sont des métaux nobles que l'on compare entre eux, comme dans *kāṃsyaṃ ca haimaṃ ca sarvam* viii, 2. 29.

⁷⁷¹ vii. 192. 63-68; 193. 63-65. En plus du turban ou du casque, les cheveux étaient noués ; c'était un signe de peur de les porter déliés, et nous trouvons souvent *muktakeṣā vikavacāḥ*, «avec les cheveux et le corselet dénoués» comme indiquant la fuite, comme dans vi. 73. 40. Il semble n'y avoir aucune différence entre l'épopée et le *Rāmāyaṇa* sur la façon de porter les cheveux. On trouvait des différences entre familles et sectes sur la manière de les couper ou de les natter, mais les guerriers semblent garder leurs cheveux noués sur la tête dans les batailles. Seul Arjuna, quand il prétend être un eunuque, porte ses cheveux en longues nattes (*veṇīkṛtaśiras*, iv. 2. 27). In R., *ekaveṇīdharatvam*, portant une seule natte, est un signe de chagrin chez les femmes (R. v. 22. 8),

Mais s'il n'y a pas de visières, nous trouvons une pièce d'armure appelée le protège-nuque qui doit avoir formé une union défensive entre le casque au-dessus et le corselet en-dessous. Dans un passage, cité plus haut, un guerrier est décrit comme équipé d'un fort poitrail doré et d'un protège-nuque et comme portant en même temps des habits jaunes, rouges, blancs et noirs⁷⁷². Que ce protège-nuque ne serve pas à grand chose, on peut le voir à ce qu'il ne protège jamais d'un coup et au fait que l'épée entre, et «creuse» dans le cou⁷⁷³.

Les protège-doigts (*aṅguliveṣṭaka*, etc.) sont de moindre importance. Ils semblent être d'un usage constant, et, à vrai dire, ne sont pas tant une défense contre l'ennemi que contre les propres armes du guerrier. Car leur but était de protéger le bras (*godhā*) et les doigts de la corde de l'arc. Ils sont appelés protège-mains et protège-doigts et sont faits de peau d'iguane. Tous les archers sont représentés les portant⁷⁷⁴.

Des signes que cette protection, si commune soit-elle, n'était pas portée dans tous les cas et que les marques laissées par la corde de l'arc étaient fréquentes, se rencontrent dans les épithètes appliquées aux guerriers, montrant que leurs bras étaient marqués de cicatrices provenant de la corde de l'arc. Néanmoins cette protection est très ancienne ; elle se limitait probablement aux protège-doigts⁷⁷⁵.

280

alors que le chagrin et le malaise sont indiqués chez un homme par le fait de porter les cheveux longs (R. ii. 28. 2). Les cheveux bouclés *vellitāgra* sont admirés. C'était aussi un signe de chagrin chez les femmes de tirer leurs cheveux pour couvrir le visage (*lulucuḥ keśān krośantyaḥ*, etc., ix. 29. 69; cf. *ib.* 63. 68). Les Aryens se signalent par leurs barbes ; *vadanaiḥ kṛptaśmaśrubhiḥ* est un ajout habituel pour dire à quoi ressemblent les corps sur le champ de bataille (viii. 58. 33, etc.). Les Purāṇas empruntent une menace épique habituelle, vii. 119. 26, et notent la défaite par un changement dans la manière de porter les cheveux (*muṇḍa* comme épithète : cf. Vayu P. ii. 26. 138 sq. ; Bṛhannāradya P. viii. 39). Il n'est pas permis de raser la tête d'un guerrier, xii. 23. 47.

⁷⁷² vii. 127. 16 sq. Ici *kavacī*, suivi par *varma*; Le guerrier porte aussi des protège-mains, des boucles d'oreille et des bracelets (*aṅgada*) ; et, comme ceux-ci sont volumineux, le casque et les protège-bras doivent laisser ces endroits exposés. *Kaṅṭhatrāṇa* est le protège-nuque ; *kaṅṭhasūtra*, le collier, *passim*.

⁷⁷³ R. vi. 55. 11 en donne une bonne illustration: *karāt tasya tataḥ khadgaṃ samācchidya . . . tasyā 'tha galake khadgaṃ nicakhāna*. Ainsi, la tête est toujours coupée d'un seul coup, comme ici à la strophe 18, ce qui indique une protection insuffisante.

⁷⁷⁴ Voir ci-dessus, et cf. *baddhagodhāṅgulitrāna*, vii. 36. 23 ; *talatra* avec *aṅgulitra*, vi. 106. 24, etc. Au début du premier jour de la bataille, tous les héros sont *talabaddhāḥ*, vi. 18. 9.

⁷⁷⁵ Cf. iii. 43. 24. *jyāśarakṣepakathinau (bahū)*, «bras raidis par le frottement des flèches et de la corde de l'arc». In A. V. nous trouvons *hastaghna* signifiant «protège-main». L'épopée nomme cela *hastāvāpa* (mais *hastvāpa* est l'émission des flèches). Cf vii. 165. 28, *hastāvāpa*; iv. 55. 54, *hastāvāpin*

On décrit souvent le bruit fait par cette partie de l'armure frappée par la corde de l'arc⁷⁷⁶.

Comme les amulettes étaient très souvent portées et très appréciées, nous pouvons ajouter leur utilisation caractéristique sous l'en-tête arme défensive. Leur utilisation passe dans celle des armes divines, déjà traitée. L'utilisation de telles armes est cependant restreinte ; elles ne doivent pas être utilisées «contre son maître», etc. S'agissant d'amulettes à proprement parler, un seul exemple suffira. On parle d'une «pierre de pouvoir» : «je ne m'en séparerai jamais, dit le guerrier, car quand je la porte, je ne crains pas ce qui peut advenir par suite d'armes, de maladie ou de faim, venant de dieux, de démons ou de serpents»⁷⁷⁷. La ceinture d'or de Bhīṣma était peut-être plus un ornement qu'une défense. Mais de tels ajouts à l'équipement d'un guerrier, moitié ornementaux, moitié défensifs, sont naturellement usuels⁷⁷⁸.

Remarques sur l'utilisation de la magie dans la guerre et sur le sens de «science des armes».

Comme annexe au sujet des armes et des armures, il faut dire quelques mots sur un sujet à peine effleuré dans la paragraphe précédent – je veux dire l'application du surnaturel à la guerre. Ce sujet peut à peine être discuté sans un mot d'introduction sur la signification dans l'épopée du terme «science des armes». On a fait occasionnellement allusion à ces deux sujets dans les sections précédentes ; mais, au risque de me répéter, je donnerai ici un point de vue général sur ce que nous apprend l'épopée à ce propos.

Nous voyons que certains guerriers sont crédités d'une connaissance spéciale dans certaines formes de combat, ou qu'en différentes matières les héros sont également experts. Pour chaque sorte d'arme, il y a une *cikṣā*, ou art spécial (vii.

(N. *hastatrāṇaṃ tadvān*). En xiv. 77. 21, *papāta gāṅḍīvam āvāpaś ca karād api* (la forme serait *karāvāpa*), nous n'avons pas un simple «brassard», mais un gantelet de protection, comme d'habitude. L'habituel *aṅgulitra* ou *-trāṇa*, en vii. 41. 16 ; 44. 14 ; viii. 19. 40 ; 58. 22 (*sāṅgulitrait bhujāgraiḥ*) ; iv. 5. 1, *godhā*, etc. ; aussi *cārutalin (tala)*, iv. 53. 9 (N. *hastāvāpa*) ; tandis que *karavāla*, i. 30. 49 ; v. 19. 3, etc., est l'épée.

⁷⁷⁶ viii. 21. 15, I : compare ib. 23. Cf. aussi vi. 45. 3-4, *āsīt kilakilāśabdāś talaśaṅkharavaiḥ saha, ... talatra bhihatāś cai 'va jyāśabdāḥ*.

⁷⁷⁷ x. 15. 28 (avec *vīryamaṇiḥ* cf. *ālabhya vīrakāṃsyam ... utsaṅge dhanur ādāya saśaram*, vii. 112. 63). les armes divines citées plus haut, *astram ... na katham cana prahartavyaṃ gurāv iti*, vii. 147. 25. Voir ci-dessous, magie.

⁷⁷⁸ iv. 66. 4, *hiraṇyakakṣaḥ*. Mais cette *kakṣā* ordinaire peut avoir été utilisée comme baudrier.

112. 20 sq., *cikṣā* ; *ib.* 31). La combinaison de tous ces arts fait le *dhanurveda* dans son sens le plus large et le plus général. Littéralement, la «connaissance de l'arc», et comme celui-ci devient l'archétype de toutes les armes, les sujets du *dhanurveda* se généralisent et *dhanurveda* est équivalent à «science des armes». Telle est sa signification, quand quelqu'un dit «dans le *dhanurveda*, personne ne m'égale» (viii, 74, 54). Mais il n'est pas impossible que cette science ait été recueillie et incorporée dans une œuvre. Dans de nombreux passages, où le *dhanurveda* est mis en parallèle avec d'autres ouvrages, cela semble être le cas. Néanmoins l'épopée elle-même ne nous donne aucune raison de croire qu'elle fait allusion à un livre de cette sorte. Car, si nous y regardons de plus près, nous voyons que cette science s'acquerrait par un don magique ou par des exercices physiques, et non pas par une application mentale, sauf si l'on considère comme telle la méditation religieuse. En quoi consistait ce «talent», on peut le voir par quelques exemples. «Légèreté de la main», c'est «l'art» que l'on apprend pour manier les armes ; «l'art de saisir les armes» est enseigné et acquis. «Légèreté et habileté», constituent «le talent». «Comment monter sur un char» est un point que l'on enseigne ici ; également «à en sauter», «à courir», «à tirer simultanément des armes différentes», «à avancer et reculer». Voilà ce qui est enseigné par la science des armes⁷⁷⁹.

En fait ce *dhanurveda* n'est rien de plus qu'un *astrasikṣā*, ou art des armes de jet (vi, 118, 21) plus complet, et au début, il se limitait probablement à cela. Nous trouvons même un homme dont on dit qu'il est un parangon dans l'étude du *dhanurveda* des missiles et du *brāhmaveda* (science de la sainteté)⁷⁸⁰. Quand cette science des armes fut étendue au char, et qu'on enseigna au noble guerrier à «faire des cercles» avec son char de guerre, alors le *rathasikṣā* ou «habileté avec le char» devint une partie du *dhanurveda*. Une telle habileté consiste à dépasser et revenir, et, de façon négative, à ne pas devenir *viratha*, privé de son char, et à ne pas lui permettre d'être mis en pièces par les armes de l'ennemi. Car chaque guerrier, qu'il ait un conducteur de char ou pas, était capable de mener son propre char de guerre.

⁷⁷⁹ On fournit aux héros la «force du talent» (vii. 45. 17, *śūrāḥ śikṣābalopetāḥ*). La «légèreté de la main» est *pāṇilāghava* (vi. 74. 10 ; 82. 37 ; 90. 42, etc.) ; «l'art de saisir les armes», *śastragrahaṇavidyā* (vi. 76. 7 ; vii. 114. 4) ; «légèreté et habileté», *lāghava* et *sauṣṭhava* (ix. 22. 16 ; vii. 142. 38 : cf. 169. 3) ; «monter», *droha* ; «sauter à bas», *paryavaskanda* ; «courir», *saraṇa* ; «sauter facilement», *sāntarapluta* ; «tirer simultanément», *samyakpraharaṇa* ; «avancer et reculer», *yāna vyapayāna*, vi. 76. 8. Cf. R. vi. 69. 30 sq.

⁷⁸⁰ *astrāṇāṃ ca dhanurvede brāhme vede ca pāraḡaḥ*, vii. 23. 39.

Dans l'utilisation de l'armure, «l'habileté» consistait à la rendre invulnérable. Cette habileté est enseignée oralement. Droṇa est spécialement fameux pour cela : «il savait comment enseigner quelqu'un à porter le poitrail de telle sorte qu'il soit invulnérable»⁷⁸¹.

Ainsi le mot de *dhanuḥ*, ou arc s'était généralisé. Un titre de respect de Viṣṇu était «portant l'arc et connaissant l'arc»⁷⁸². Toutes les armes sont incluses sous ce vocable, *dhanur*. Le *dhanurveda* comprend toute la connaissance du combat⁷⁸³. Il comprend alors quatre divisions reconnues⁷⁸⁴, suivant les armes enseignées ou leurs méthodes d'utilisation⁷⁸⁵. Seul le nom de *Veda*, (ou d'*upaveda*, comme il était plus justement appelé), laisse présager une existence littéraire pour cette science⁷⁸⁶. Mais quand quelqu'un, dans l'épopée, étudie ce *Veda*, il ne se le récite pas, comme il le fait pour les autres : il ne le «révise» pas et ne l'apprend pas, comme on mémorise un ouvrage. Il sort et l'étudie en se cachant et en pratiquant son arme jusqu'à ce qu'il devienne compétent ; ou bien il trouve un maître pour lui enseigner comment utiliser son arme; ou, dans un seul cas, il se fait une image fétiche du grand maître⁷⁸⁷. Ce grand maître, Droṇa, donne des leçons dans l'art de

781 *kavacadhāraṇā ... upadiṣṭā tām eṣa nikhilāṃ vetti*, avec *abhedyā* pour invulnérable, vii. 48. 27 ; *varma bhāsvaram*, *ib.* 103. 17.

782 *dhanurdharo dhanurvedaḥ*, xiii, 149, 105.

783 Ainsi, dans i. 139. 6-17 il comprend la maîtrise du combat avec massue, épée, char, arc, flèches et armes de jet.

784 i. 130. 21, *caturvidho dhanurvedaḥ śāstrāṇi vividhāni ca* ; iii. 37. 4 ; v. 158. 3 ; ix. 44. 22, etc., *catuṣpādo dhanurvedaḥ*.

785 Cf. iii. 115. 45, *kṛtsno dhanurvedaś caturvidhāni cā 'strāṇi* ; xi. 23. 27, *astram caturvidham veda*.

786 ii. 11. 32-33. Nous avons ici, suivant les quatre *Veda*, *sarvaśāstrāṇi*, *itihāsa*, *upavedāḥ*, *vedāṅgāni*. Cf. R. v. 32. 9, *dhanurvede ca vede ca vedāṅgeṣu ca niṣṭhitaḥ*.

787 De bons exemples d'habileté au tir sont donnés dans le tournoi, i. 138, et juste avant dans le cas du *cabdavedhitvam*, i. 132. 42, où un homme voit un chien et, (40) *tadā tasyā 'tha bhaṣataḥ śunaḥ sapta carān mukhe, lāghavaṃ darśayann astre mumoca yugapad yathā*. Cet Ekalavya avait fait une idole en terre de Droṇa, le meilleur maître dans l'art du tir, et l'adorait (i. 132. 33). Il y a, en *ib* 133, 5, une réplique qui devrait être la clef d'une bonne pratique de l'arc : la réponse d'Arjuna à Droṇa, *paśyāmy ekam bhāsam* : il ne pouvait voir rien d'autre que sa cible. En i. 131. 42, Ekalavya avait quitté sa maison pour pouvoir s'exercer, *iṣvastrahetoḥ*. Il acquiert ainsi l'*astravidyā*, *ib.* 132. 13, 14, 34-35.

la guerre, (*raṇasīkṣā*), en combats multiples (*saṃkīrṇayuddha*), en combats à l'épée, etc⁷⁸⁸.

Comme toutes les autres connaissances, cette science a son côté mystique. Comme *Veda*, elle se distingue des quatre grands *Vedas*, mais intègre en elle-même, les mystères particuliers des armes⁷⁸⁹. Ce «mystère» de la science n'est rien d'autre que les tours en usage les moins connus, et un pouvoir prétendu sur le surnaturel. Les quatre divisions ne sont que les catégories des armes, ou alors les catégories d'utilisation. Il est à noter que le commentateur préfère les dernières, mais admet les premières. La signification première est évidemment seulement celle de la méthode, non pas celle de l'espèce. Même quand elle n'est pas explicite, une telle division est souvent sous-entendue. Ainsi, nous lisons : «et personne ne pouvait voir Arjuna prendre une flèche en main, ou la placer sur l'arc, ou la lancer, ou bander son arc» (iv, 62, 22). Telles étaient à l'origine «les quatre divisions dans la science de l'arc» et avec la généralisation du terme «arc», leur forme s'était développée.

L'art des armes est «déposé» dans une personne. Il le reçoit comme un don. Ainsi Rukmin reçut «le *Veda* de l'arc avec ses quatre divisions» (v, 158, 3). Mais cette présentation de la science fait partie des pouvoirs surnaturels utilisés dans les armes divines. Il faut étudier ce *Veda*, mais l'étude se fait par la pratique comme lorsque, dans le cas d'Arjuna, on sort et s'exerce même de nuit, et on apprend ainsi à mener chevaux et éléphants, etc. (i, 132, 28).

Le dernier développement de la théorie des armes était le résultat de la théorie de la guerre, et celle-ci fut développée encore dans une théorie de la politique ; et nous avons ainsi, d'un côté nos modernes *nītiśāstra*, ou «système de politique royale», et de l'autre les instructions pratiques pour l'utilisation des armes, ou la «science des armes». Ainsi, dans un livre tardif, nous lisons : «il comprendra la science des armes, et les différentes armes, et le système de politique»⁷⁹⁰. Un

⁷⁸⁸ Cf. i. 109. 19 ; aussi xi. 23. 32, pour les lamentations sur ce «connaisseur du *Veda* et des armes». Il est présenté comme un prêtre-guerrier.

⁷⁸⁹ *rahasya*, les mystères, i. 130. 65 sq. Le *dhanurveda* est l'égal en importance des autres *Vedas* pour un guerrier: *sāṅgā vedā yenā 'dhītāḥ, yasmin sākṣād dhanurvedaḥ pratiṣṭhitaḥ*, vii. 198. 1. En xiii. 2. 8; 30. 9, *dhanurvedaḥ* et *Vedaḥ* sont opposés (cf. *ib.* 56. 7). «Les quatre *Vedas* et le quadruple *DhanurVeda*», ou «*Vedas, Upanishads, and DhanurVeda*» voilà la séparation usuelle. En ix. 44. 21-22, *dhanurvedaś catuṣpādaḥ śastragrāmaḥ asaṃgrahaḥ* vient après *vedaś caturmūrtiḥ*. In iii. 99. 59, *Vedas, Upanishads, et DhanurVeda* sont opposés.

⁷⁹⁰ xiv. 66. 24. Dans les livres tardifs, le système de politique était si familier qu'on l'utilisait dans des proverbes : par ex. *adhītya nītiśāstrdāṇi nītiyukto na dṛśyate*, «quiconque a absorbé les ouvrages de politique, n'est pas forcément sage en politique», xiii, 164, 7. L'Agni Purāṇa donne un *dhanurveda*

système de politique est sous-entendu quand nous lisons, par exemple le «système d'Uśanas», le «système du fils d'An̄giras», etc⁷⁹¹.

L'utilisation de la magie est proprement une subdivision du système général de la guerre. Elle appartient aux démons, et est un composant immanquable de la guerre des démons⁷⁹². Une telle magie est littéralement «illusion». Il s'en est fallu de peu que l'on confère ce pouvoir aux guerriers les plus pieux. Tout «art» peut être donné, tout comme la science des chevaux (*śikṣā*) de Nala est volontairement échangée (iii, 77, 17) et ainsi un roi peut apprendre sans effort cet «art des démons». Peut-être aussi, le pouvoir-boomerang du *nivartana*, ou faire revenir une arme dans la main, a aidé à développer cette croyance. Mais en plus, l'*Atharva Veda* pouvait être utilisé. Par les moyens qu'il procure, on pouvait ressusciter un mort, faire apparaître une personne et pratiquer d'autres actes magiques. Ici, il s'agit de pure magie ; là, de la croyance du pouvoir magique de quelqu'un grâce à son extraordinaire talent. Ainsi, comme nous l'avons vu plus haut, la répétition d'une strophe au dessus d'une arme la faisait participer au surnaturel et lui donnait plus que sa puissance physique. Il y a, cependant, magie divine et magie démoniaque. La première est utilisée sans scrupules par tous ceux qui en sont capables. La dernière est condamnée, mais néanmoins utilisée. Son emploi est limité à contrer une autre magie démoniaque, car extirper un magicien habituel est une bonne chose. La

(aux chapitres 248 sq.). Le récit décrit les noms, longueurs et méthodes d'utilisation des différentes armes, avec l'utilisation convenable des forces armées. En *ib.* 134- 35 on trouve une «sagesse de la bataille», plutôt intéressante, destinée à obtenir la victoire et consistant en invocations et malédictions.

⁷⁹¹ En i. 100. 36, un homme qui connaît toutes les armes (*sarvāstravit*) est loué ainsi : *uśanā veda yac chāstram ayaṃ tad veda sarvaśaḥ, tathaivā ṅgiraśaḥ putraḥ. . yad veda śāstram tac cā 'pi kṛtsnam asmin pratisthitam ... sāṅgopāṅgam yad astraṃ veda rāmaś ca tad etasmin pratihitam*. Cf. *śakaṭaṃ padma vajraṃ ca ... uśanā veda yac chāstraṃ tatrai 'tad vihitam*, sur les ordres de bataille donnés dans le code d'Uśanas. Dans la deuxième portion didactique du deuxième livre, avec des *sūtra* sur les chevaux, les éléphants, et d'autre matériel de guerre, nous trouvons le *dhanurvedasya sūtram* et le *yantrasūtram* comme devant être appris ensemble (ii. 5. 121). Il semble ne pas y avoir de raison de douter que nous avons ici des *sūtrāṇi* sur différents aspects militaires, et une œuvre littéraire, dont la période tardive est indiquée par le contexte.

⁷⁹² En iii. 20. 33 sq., les démons s'engagent dans un *māyāyuddha*, une bataille de magie. Ils font pleuvoir des montagnes, des massues, des traits, des tridents, des épées, des haches, etc. Cf R. vi. 91. 17 sq.

bonne magie est permise, car les dieux l'utilisent. Bien des récits le montrent. Mais si l'ennemi ne se sert pas de la magie, on ne doit pas s'en servir⁷⁹³.

L'usage normal et habituel du surnaturel est alors, tout simplement, d'incanter une arme. Un héros, «envoie une énorme flèche, qui vole, terrible, flamboyante, comme un éclat de sorcellerie atharvique (Aṅgiras), en disant : «puisse ceci, ma flèche, m'apporter la victoire» (viii, 91, 47). Une autre forme de magie serait d'utilisation douteuse, sauf contre un filou. La «loi éternelle» affirme ici : «Qui utilise des tours, peut être tué» ; et «Combats loyalement. Mais si de la magie est utilisée, utilise de la magie». C'est un problème que l'on discute, souvent avec gravité, de savoir si l'on peut utiliser des méthodes de combat correctes ou non correctes. Et là, nous ne pouvons pas nous empêcher de voir la moralité avancée des périodes tardives⁷⁹⁴.

⁷⁹³ Les dieux utilisent la magie, *māyā* ou *kriyā*, ix. 31. 8 sq. Un roi est exhorté à en faire autant, *ib. kriyayā yogam āsthāya*. La mauvaise magie est comme celle de Śakuni (vii. 30. 15 sq., etc.). Mais, souvent *rathamāyā*, vii. 45. 21, rien de plus qu'une grande habileté, *ib.* 24. L'«illusion» est ici physique : voir les «manoeuvres» qui ont pour résultat une «illusion». Quant à tuer un magicien au moyen de bonne magie, cf. ix. 31. 6, *imām māyām māyayā jahi bhārata*; c'est de la *daivī māyā*, de la bonne magie : cf. 7, *māyāvī māyayā vadhyah*. Les démons, ou même les semi-démons, inventent de la mauvaise magie (vii. 179. 39). *Kṛtyā*, pure sorcellerie, est regardée comme la «divinité de la sorcellerie» par le commentateur vii. 92. 54 (*abhicāradevatā*). La scène inquiétante du iii. 251. 23-24 présente une «magie des mantra déclarée par Brhaspati, Uśanas, et l'*Atharva-Veda* dans le but de faire apparaître quelqu'un». Celui qui pratique l'*abhicāra*, ou l'*abhicārin* (xii. 140. 42), est au courant du pouvoir des mantras, mais ils sont utilisées ici en dévoyant le juste pour en faire de l'injuste (*dharmābhicārin*).

⁷⁹⁴ Toutes les armes divines sont ipso facto magiques. Droṇa et Arjuna font la même chose avec leurs armes divines (vii. 188. 33 sq.) que quelques démons, «habiles en magie» faisant pleuvoir des armes (vii. 108. 30 sq. ; 109. 2 sq.). La vraie différence est que, quand un homme bon utilise la magie, c'est correct et quand un mauvais ou un démon l'utilise, ce n'est pas correct. C'est de la bonne magie par exemple, quand Viṣṇu transforme une poignée d'herbes (*erakāḥ*) en pilons (xvi. 3. 36). Dans la magie populaire, on peut devenir aussi petit qu'un pouce, ou aussi large que l'océan (par ex. vii. 175. 63). L'illusion démoniaque la meilleure est produite par Rāvaṇa (par ex.R., iii. 290. 5). La magie divine peut s'occuper de matières insignifiantes, comme l'apparence soudaine du singe magique d'Arjuna avec une queue de lion, pour effrayer l'ennemi, iv. 46. 3 (*daivī māyā*). Les règles citées ci-dessus sont de Bhīṣma (v. 193. 10) : «combats loyalement, mais utilise la magie contre la magie» ; ou de la «loi éternelle» (iii. 12. 7) : «un tricheur doit être tué» ; et, *ib.* 52. 22 : «ce n'est pas un crime que de tuer un pécheur par des moyens coupables». La question du combat loyal (*nyāyataḥ*), ou déloyal (*chadmanā*), est longuement discutée après l'attaque sournoise d'Aśvatthāman (x. 1. 49 à 6. 21). Le fait que ce guerrier a pénétré dans le camp *advāreṇa* (x. 8. 10) peut avoir donné naissance au proverbe : *advāreṇa ripor gehaṃ dvāreṇa suḥṛdo gṛhān praviśanti narā dhīrāḥ* (ii. 21. 53; cf. M. iv. 73). L'entrée dans la *sabhā* doit être *advāreṇa* quand le prêtre s'apprête à soigner un enfant malade avec les supercheries de son métier (chasser la maladie au

Dans l'utilisation de l'*Atharva*, il faut distinguer entre pure et fausse magie, comme dans l'utilisation des armes. La magie pure c'est quand une formule, *kumbha*, donne le pouvoir à une chose de donner la vie, ou la mort, comme lorsqu'une telle formule vivifie l'acier. Mais la magie des plantes peut reposer sur une vérité plus ancienne. Des plantes qui ramènent la vie chez l'inconscient, des plantes médicalement utiles, – leur application est de la fausse magie : c'est-à-dire, ne mettent pas nécessairement en jeu des agents surnaturels, comme on le prétend⁷⁹⁵. Du matériel médical est stocké dans chaque char⁷⁹⁶. Une malédiction, purement orale est dite «pensée-arme» ; «par cette vérité», et un roi est tué ; c'est là de la «magie atharvique» pure et simple⁷⁹⁷.

Surnaturels aussi les pronostics. Les présages et les signes venant de la terre et du ciel sont puissants. Mais souvent, on ne leur donne aucune attention. On montre plus d'attention aux signes venant du vol des oiseaux qu'aux tremblements de terre ou à la chute de météores. Les positions des animaux sauvages et les agissements de tout animal sont des pronostics. Le braiement des ânes est de mauvais augure «On dit que c'est un signe de défaite si, lorsqu'il a peu mangé, les excréments abondent ; mais qu'un cerf apparaisse sur la gauche, que les chevaux paraissent plein d'entrain, c'est signe de victoire. Si le cerf apparaît venant de la gauche (sur la droite), et si des voix incorporelles se font entendre, c'est signe de défaite». Ainsi, certaines espèces d'oiseaux augurent la défaite ou la victoire. Le paon, le cygne, le coucou sont auspiceux ; mais les oiseaux de proie comme les faucons, les hérons, les grues, les bêtes de proie comme les loups, les mouches et les fantômes (*yātudhāna*) impliquent la défaite. «Les tambours sonnent sans qu'on les batte» dans une armée sur le point de conquérir ; dans l'autre armée, tout est silence, sauf pour des «sons comme des sources d'eau, des mugissements de taureaux» : et c'est

moyen de clochettes, de cymbales, etc.). En général, c'est un signe que le mal est sur le point d'être vaincu, si l'on n'entre pas par la porte.

⁷⁹⁵ *viśalyakaraṇī, oṣadhī vīryasampannā*, vi. 81. 10, purs médicaments pour les blessures, magie fausse. *Vicalyā* est une plante prévenant les hémorragies. D'autre part, une arme-conscience (restaurant la vie chez ceux qui sont réellement morts) est un cas de magie pure (*prajñāstra*, iii. 289. 5-6). En xiv. 80. 42, *Ulūpī* trouve une *saṃjīvano maṇiḥ* ou pierre pour ressusciter un mort. Cf la *viśalyā divyā* (appelée *saṃjīvakaraṇī oṣadhī*) en R. vi. 26. 5. Cf. *agadā nirvṛtayo vedanāni*, ouvriers de bonne chance, et restaurateurs de vie, ii. 23. 4 (ici moitié-moitié).

⁷⁹⁶ viii. 89. 70: on continue la bataille après une cure instantanée *mantrauṣadhībhiḥ*.

⁷⁹⁷ *astram manasaḥ*, «pensée-arme», viii. 90. 82; *satyena*, *ib.* 91. 47-48; *kṛtyā atharvāṅgirasī*, ix. 17. 44.

un signe de défaite. De plus, un signe purement indien parmi ces signes pan-aryens : «c'est aussi un signe de défaite si quelqu'un hait un prêtre».

Il y a en général trois sortes de prodiges, du ciel, de la terre et de l'atmosphère. En fait, les oiseaux de mauvais augure apparaissent sur tout le champ de bataille ; quant aux faucons, corbeaux, loups et chacals, ils volent leur nourriture sur les monceaux de cadavres⁷⁹⁸.

Ce surnaturel de la superstition semble être devenu plus puissant que le surnaturel de la religion. Les nouveaux dieux n'ont pas encore acquis leur pleine puissance, les anciens dieux disparaissent. Ils sont dégradés, mais toujours réels. C'est dans les récits imaginaires de l'épopée que les anciens dieux sont actifs. Le Soleil dit à Sāvitrī : «regarde, tous les dieux avec Indra à leur tête sont assis et se moquent de moi» (iii, 306, 20). Mais dans la bataille – c'est à dire dans l'épopée actuelle – il y a des visions, il y a des fantômes de ces dieux, endormis, des esprits ; réels, mais subordonnés aux nouveaux pouvoirs. Ils observent la bataille, mais n'y prennent pas part (viii, 37, 31, etc.). S'ils prennent soudainement les intérêts d'une partie, ils rechutent presque immédiatement et redeviennent des spectateurs muets (viii, 87, 42 ; 48).

Le guerrier d'avant, qui avait pénétré le voile de la sagesse des prêtres, apprend avec effroi le secret de la Trinité, du Dieu Tous-en-Un. Pour la masse,

⁷⁹⁸ Les prodiges dus aux bêtes et aux oiseaux arrivent fréquemment et de nombreux passages renforcent ceux cités plus haut : *pradakṣiṇā mṛgāḥ ... jayaliṅgam ; apasavyā mṛgāḥ* (et) *vācaḥ . . . aśārīriṇyaḥ ... parābhavalakṣaṇam*, v. 143. 14 ff. Cf les mauvais oiseaux à droite (*apasavyāḥ*), faisant peur en iv. 46. 27 ; en iii. 269. 7, un chacal venant vers la gauche (*vāmam upetya pārśvam*) est un mauvais présage ; en iii. 179. 4 sq., les mauvais présages sont des bêtes sur la droite (*apasavyāḥ*) ; des charognards derrière, criant *yāhi* (vas-y) ; le bras droit frémissant, la jambe et le bras gauche frémissant ; en v. 138. 21 sq., les présages météorologiques : cf la fin de *ib.* 158 ; vi. 2 à 4 (notez ici, 3. 43, *vāyasās ca ruvanty ugraṃ vāmaṃ maṇḍalam āśritāḥ*). Les tambours, etc., de notre passage, *anāhatā nadanti paṭahāḥ* (v. 143. 20) ; «haïr un prêtre», *ib.* 27. Cf. plus loin ii. 71. 22-24 (chacals, oiseaux et ânes comme présages) ; ii. 46. 8 (les trois sortes de présages, *utpātās trividhāḥ*). Les tas sanguinolent attirant les charognards, vi. 117. 57 ; vii. 7. 36 sq. Le *Śānti*, abondant en sagesse surnaturelle, donne (en 105. 24, *auśadhiyoga* est une «application» de poison pour tuer un ennemi) en 102. 6 sq. des notes tardives sur les pronostics. Des vents suivant une armée, des arcs-en-ciel, de la pluie sur l'arrière, la lumière du soleil, et même des chacals et des faucons, s'ils ont une apparence favorable (*anukula*), assurent le succès ; certaines odeurs et certains sons prédisent également la victoire. La position est toute relative, comme on le voit ci-après : «quand de beaux animaux se tiennent à l'arrière et sur la gauche durant une marche et sur la droite quand l'armée engage la bataille, ils annoncent la victoire ; s'ils sont sur l'avant, ils l'empêchent». Les oiseaux suivants sont de bon augure : *śakuna, haṃsa, krauñca, cāsa* ; La règle générale est (15) *iṣṭo vāmaḥ praviṣṭasya dakṣiṇaḥ pravivikṣataḥ, paścāt saṃsādhayaty arthaṃ purastās ca niṣedhati*. In R. cf. *anuvāti śubho vāyuḥ*, v. 73. 52, et les autres présages suivants ; oiseaux, en *ib.* vi. 11 sq. ; et l'ensemble de R. vi. 83.

pour le commun des mortels, ce ne sont que des mots. Les anciens dieux ne sont plus que des ombres. «Dieu, pour un guerrier, c'est son arc et ses flèches» (iii. 313. 51 sq.) À cause de cette décadence de l'ancien pouvoir surnaturel et de la connaissance de la foi nouvelle pas encore totalement répandue – car les héros de l'épopée ne sont pas tant des croyants dévots que des convertis encore hésitants — le poème est laissé dans un état étrangement peu religieux, pour autant que la masse des guerriers soit concernée. La guerre est intensément humaine. Aucun dieu, aucune déesse, ne joue utilement avec ses protégés mortels. Chaque combattant combat soutenu en fait par l'espoir religieux d'atteindre le paradis d'Indra ; mais il n'y a pas d'Indra pour intervenir et le sauver. À cet égard, il y a une différence marquée entre les épopées grecques et indiennes. Skanda est une abstraction impartiale de furie martiale. Viṣṇu n'est pas un dieu qui concerne les armées ; il est, pour ainsi dire, un dieu privé des Pāṇḍava, plus particulièrement d'Arjuna. Les étrangers sont laissés à leurs propres valeurs. Chacun tombe seul ; aucun dieu ne le veille ; aucune déesse ne l'enveloppe dans un brouillard protecteur. Devoir, Mort, Indra sont lointains – ce sont là leurs dieux. Tous les autres ne sont que des noms. Le guerrier vantard ne craint pas de combattre «avec tous les dieux»; pour lui, ils sont irréels : pour lui, même le nouveau dieu n'est qu'un mythe imaginaire. S'il accepte ce dieu et le connaît, il en a fini avec les dieux par cette acceptation ; s'il le rejette, il n'a plus que les ombres de dieux qui ne sont plus réels. Les actions du guerrier lui appartiennent ; sa récompense est sa propre réalisation ; son péché se punit de lui-même. Le Destin, ou l'étreinte de la Mort ; le Devoir, ou suivre les chemins tracés – voilà ses seules obligations morales. Son surnaturel est trop peu compris pour être vrai ; ou il est ravalé à des incantations et de la sorcellerie. Le guerrier, dans notre poème actuel, se tient à la frontière entre deux croyances. Il présente un aspect poétique inégalé dans la poésie épique. Et pour cette raison, il gagne en humanité⁷⁹⁹.

⁷⁹⁹ En plus des citations données plus haut, quelques extraits d'autres parties de l'ouvrage montreront à quel état de simple fantômes les anciens dieux des indiens sont tombés, sauf dans des récits que l'on s'accorde à qualifier de merveilleux. Dans la guerre, les dieux viennent et regardent comme de simples spectateurs en vi. 43. 10; rejoints par tous les autres êtres surnaturels en vii. 188. 37 ; alors qu'ils sont forcés à une vie active seulement à cause de leur émerveillement et de leur étonnement devant l'activité des hommes. en vi. 95. 67 et vii. 124. Nous trouvons que le dieu du feu assiste son ami, pas à la guerre, mais dans un récit qui concerne un des héros (Sahadeva contre Nīla), ii. 31. 23. De la même espèce sont les récits concernant Arjuna, la montée chez Indra, l'incendie de la forêt Khāṇḍava, etc. Dans la guerre, ces dieux sont ouvertement méprisés. «Tous ces guerriers te protègent, c'est pourquoi tous les dieux ne peuvent te faire du mal», vii. 87. 15. Karṇa dit que «les dieux ne peuvent pas conquérir les Pāṇḍus», vii. 158. 50 ; 185. 25. Le guerrier n'a pas peur de dire

F. Accessoires de la bataille et musique dans l'épopée

Les accessoires

Sous ce titre, je traiterai des principaux accessoires pour la bataille, mais ne chercherai pas à donner un compte rendu complet de tous les objets de moindre importance que comporte une armée ; mon but est de rendre l'impression générale que donnent les descriptions du poème, plutôt que d'être précis dans les détails. Nous avons besoin de cette impression générale, car sinon, nous perdriions les nuances de l'artiste indien et la réalité du champ de bataille indien. Les boucles d'oreille du guerrier sont nécessaires à la description et à la vérité historique, tout autant que son arc et ses flèches. D'un certain point de vue, ces accessoires de la bataille sont même plus importants que les plus importants facteurs ; les chars et les arcs ne sont pas nationaux, ni particuliers, mais pan-aryens, ou plutôt universels. Il nous faut juste déterminer les différences entre ceux des indiens et ceux des autres nations. Mais les ornements et les objets de vanité sont universels aussi, mais plus nettement différenciés. L'Orient et l'Occident sont là dans les différences les plus

«les dieux ne peuvent pas me vaincre», vii. 195. 23-24. Mais l'abstraction des dieux personnels subsiste ; les *devas* sont faibles, mais le *daivya*m est fort. Le pouvoir divin, c'est le Destin impersonnel. Nous trouvons partout répétée la formule : *daivam eva param manye dhik pauraṣam anarthakam*, «le Destin, c'est ce que j'estime le plus ; fi aux efforts humains inutiles», vii. 135. 1 ; viii. 9. 3, etc. Pour : «le Destin est la norme des bonnes et mauvaises actions», vii. 152. 32. Et «dans le Destin, la victoire», vii. 158. 70. À côté du Destin, on trouve seulement la Mort, ou Yama, qui reste réel avec son royaume d'horreurs (*yamarāṣṭravivardhana*), pour un homme seul, vi. 89. 28 ; ou pour une bataille, vi. 95. 25). Et le Devoir reste un dieu, bien qu'il ne représente seulement que la loi reconnue par les dieux, vii. 156. 2. De tels dieux ne sont plus que des abstractions, et n'apportent pas plus que les paroles de Kṛṣṇa : «il possède la victoire, celui qui combat de manière loyale, selon le code», (vi. 43. 24). Plus intéressant, à la lumière de la sympathie humaine retirée aux dieux, est la création d'un fantôme ancestral pour suppléer ce besoin. Aucun dieu ne donne aucune parole de consolation. Mais l'ancêtre de Yudhiṣṭhira vient sous forme d'esprit pour lui adresser des paroles de sympathie, vii. 52. Ce n'est que dans les histoires et les échos du passé que nous trouvons les anciens dieux actifs et armés où, tandis que Yama a le bâton de la mort, Varuṇa a le lacet et le tonnerre et le dieu de la richesse porte la massue, i. 227. 32 : cf. iii. 168. 29, les armes de tous les dieux. C'est le fantôme de Vyāsa qui proclame : *yato dharmas tato jayas*, «la victoire est du côté du droit», vii. 183. 67 ; et il donne l'essence du Devoir : «compassion, pénitence, générosité, pardon, vérité», *ib.* 64-66. La seule consolation est l'affirmation qu'on doit s'incliner devant le destin et mourir en héros, vii. 78 ; 80. 7 ff. ; car, comme le dit le proverbe : l'homme est l'esclave des choses, en non pas les choses de l'homme, vi. 43. 41 ; 56 ; 71.

marquées. Chaque guerrier, dans le monde entier, porte une arme ; seulement quelques uns portent des guirlandes et des colliers.

Notre guerrier, en Inde, était généralement un personnage fanfaron et vaniteux⁸⁰⁰. Cela devait être avec satisfaction que Yudhiṣṭhira avait appris qu'Arjuna avait failli manquer le ciel parce qu'il s'était trop vanté. Mais, en vérité, c'était le péché de tous les guerriers indiens. Il n'y a pas un seul homme modeste parmi eux.

Cette parade verbale se retrouve dans l'étalage voyant de leurs vêtements. Non seulement leurs armes et leurs armures étaient décorées à profusion, mais les héros portaient dans tous leurs accoutrements tout ce qui était le plus brillant et le plus voyant. Un étalage barbare imprègne tout le poème.

Nous avons vu, dans une citation donnée plus haut, que le guerrier prêt au combat est armé d'un arc et d'un poitrail, et porte en plus des anneaux sur ses oreilles et sur ses bras. Nous avons vu qu'un autre portait des vêtements rouges, jaunes, blancs et noirs. Les princes royaux sont revêtus de rouge. À ces ornements, nous devons ajouter les guirlandes avec lesquelles tout guerrier partait au combat ; les pierres précieuses et les diamants portés sur l'armure, et même sertis dans des armes plus ordinaires ; les anneaux, de nouveau, portés sur les doigts ; les chaînes d'or et de perles ; les ceintures en or ; et les clochettes tintantes de l'épée, de la massue et du char. Beaucoup de ceux-ci – les anneaux et les rubans en particulier – sont différenciés en sanskrit, sans différence pour nous. Si nous pouvions comprendre les vraies distinctions entre ces noms apparemment synonymes, nous aurions un aperçu encore plus étonnant de la magnificence étincelante, pour ne pas dire tapageuse, du guerrier indien⁸⁰¹.

800 Même quand il dénigre les fanfaronnades, il se vante. Un exemple amusant en R. vi. 67. 15, «sans me vanter, je vais te tuer ; vois mes prouesses ; le feu et le soleil brûlent sans parler, etc.» (*avikatthya*).

801 L'équipement général des chars, hommes, chevaux, éléphants est rangé sous le nom de *bhāṇḍa*. Pour les boucles d'oreille, en plus de vii. 127. 16 (ci-dessus), cf. *mahaç chiraḥ kuṇḍalopacitam*, viii. 27. 22 ; pour les guirlandes, v. 195. 2 ; et notez que, *ib.* 196. 20, les fantassins sont décrits comme portant des arcs, des épées, des massues, mais pas d'ornements. Le poète privilégie cette horrible antithèse entre la beauté et le sang : «sur ce champ de bataille, reposent un grand nombre de têtes coupées, aux beaux yeux, aux belles boucles d'oreille», (viii. 27. 34 : cf. yii. 148. 40). Les bannières et les vêtements criards ensanglantés sont décrits avec éclat en vii. 34. 15 sq. Les différents anneaux et bracelets (*aṅgada*, *keyūra*, *pārihārya*) sont mentionnés ensemble en v. 162. 16, (cf. *parihāṭaka*) ; avec *niṣka*, *sūḍāmaṇi*, les bijoux de la couronne, les pierres précieuses et l'or dans le nom même de Rukmāṅgada : cf. vii. 148. 29 ; 41. 16 (*sāṅgadā raṇe*) ; l'anneau de poignet, *valaya* (vii. 138. 22), et l'anneau de bras, *keyūra*, (vi. 114. 18) ; ajoutez *cakrabāla*, anneaux de doigt, bagues. Les cloches, *ghaṇṭā*, *kiṅkinī* se trouvent *passim* (cf. plus haut, et l'utilisation de

Il nous faut ajouter à tous ces ornements les éventails (*vyajana*), les parasols (*chattra*) dont nous avons parlé plus haut, et les queues de yack ou chasse-mouches (*cāmara*), qui sont en partie des insignes de la charge royale, en partie seulement des ajouts à l'étalage de luxe⁸⁰².

La musique.

Nous nous trouvons ici à mi-chemin dans le développement indien entre la période védique et celle des textes plus récents. Les instruments de musique sont en partie, (de nom, au moins), les mêmes que ceux des périodes anciennes. Les instruments modernes sont en partie inconnus.

Nous pouvons dire, de manière générale, que le tambour, les cymbales et la flûte sont les instruments les plus universels. D'un passage de l'*Atharva Veda*, nous déduisons que le premier était fait de bois couvert de cuir⁸⁰³. Aucun instrument n'est plus commun que celui-là dans l'épopée⁸⁰⁴. La timbale (ou le tambour),

nūpura, bracelets de cheville, plus commun dans R.). Le turban muni de bijoux, *uṣṇīṣa*, (en plus de ci-dessus, vi. 89. 37 ; 96. 73 ; 114. 18, etc. ; blanc en *ib.* 20. 9), est porté par tous ; le *mukuṭa* et *sūḍāmaṇi*, diadème, bijou de tête, semble cependant être seulement royal. Nous pouvons supposer que l'ancien et le nouveau sont mélangés ici ; l'usage tardif permet au roi, quand, libre de tout danger, il apparaissait sur la scène pour voir, non pour combattre, de porter une couronne, et non pas l'ancien casque. Aucun mot n'est étrange. Ainsi *aṣṭaratnin*, viii. 72. 30, avec huit pierres précieuses sur la tête. Le cou avait un collier (*kaṇṭhasūtra*) d'or ou de perles (*jāmbūnada, hāra*) : «dont le diadème était riche des plus brillants bijoux», est une épithète royale, iv. 66. 27 ; vi. 114. 17 sq. ; vii. 187. 48 (*hāra, kirīṭa, mukuṭa*, etc.) ; viii. 27. 30 sq. De tous ceux-ci, les plus ordinaires étaient naturellement les bracelets, qui restaient sur les bras, quand les autres bijoux tombaient. «Avec des gantelets, et avec des massues et des bracelets dans le combat», est une juxtaposition fréquente comme dans vii. 41. 16.

⁸⁰² Au lieu de *vyajana*, nous trouvons parfois *vālavyajana*. En viii. 24. 60 (*vāladhi*) ; 27. 33, ces deux sont mentionnés en même temps que le *cāmara* et des armes de guerre. L'insigne d'autorité, la queue de bœuf (en viii. 58. 27, *prakīrṇaka* = *cāmara*, N.) était aussi une crinière de cheval. Cf. *prakīrṇakā viprakīrṇāḥ* avec *āpīḍa*, guirlandes, etc., comme ornement pour les chevaux, viii. 94. 20. Pour une description générale, cf. vii. 34. 20, «avec son parasol blanc, chasse-mouches et éventails, le roi brillait comme le soleil à son lever».

⁸⁰³ A. V. v. 20. 1-2 ; Zimmer, *Alt. Leb.*, p. 289.

⁸⁰⁴ Pourtant, Rājendralāla Mitra remarque de façon étrange (après avoir parlé du tambour comme d'un ancien instrument du *Rig Veda*) – «Mais Vyāsa, dans le *MahāBhārata* n'y fait pas allusion. Il le remplace par ... les conques», (*Indo-Ary.* i. p. 329). Il est évident que ce chercheur veut parler ici du tambour en général, en opposition à la conque, de telle sorte qu'il semblerait qu'une affirmation aussi peu fondée ne puisse pas avoir été faite, car les tambours sont mentionnés dans

dundhubhi, est souvent mentionnée comme accompagnée par le *bherī*. Ce dernier mot n'est pas un mot védique. Il semble désigner aussi une timbale, selon le Dictionnaire de Saint Petersburg. Dans le *Rāmāyaṇa*, il est frappé avec une baguette. Dans l'épopée, on l'entend avec le son effrayant des arcs et des trompes et le tumulte des chars de guerre⁸⁰⁵. Il y a un passage qui me conduit à me demander si *bherī* ne pourrait pas être des cymbales. Dans un grand combat décrit au Livre iii, nous avons une expression, reprise dans le Livre iv, où le hurlement d'un guerrier aux abois est comparé au bruit d'un «*bherī* fendu». Et, dans un autre passage, le bruit de la corde de l'arc sur les deux mains est comme le bruit de deux *bherī*. Un tambour n'émettrait aucun son si on le fendait, alors que des cymbales fracturées ne donneraient pas une mauvaise image de la rude discordance des cris évoqués dans la comparaison. Le duel dans l'autre comparaison peut simplement être entraîné par celui des «deux mains». Mais je ne vois aucun inconvénient à rendre, autre part dans l'épopée, *bherī* par tambour, ces deux exemples n'étant pas suffisants pour nous amener à changer. En temps de paix, ce *bherī* est l'instrument d'alarme utilisé par exemple par le gardien de l'Assemblée pour réveiller la ville : «il frappa le bruyant *bherī*, à la monture d'or, qui appelle aux armes»⁸⁰⁶.

Le grand nombre de tambours et d'instruments similaires est montré par des groupes fréquents de noms, comme celui-ci : alors, ils produisirent un son énorme avec des *paṇava*, *mṛdaṅga*, *dundubhi*, *krakaca*, *mahānaka*, *bherī* et *jharjhara*, (vii, 39, 31). On peut y ajouter *peśī*, un tambour également, et *puṣkara*, un mot vague qui le définit aussi⁸⁰⁷.

293

l'épopée aussi fréquemment que les conques. Cela contredit aussi ses propres dires à la page 284, où il parle des grands tambours militaires du *Mahābhārata*.

⁸⁰⁵ iv. 46. 12 ; 62. 3, etc. ; vi. 115. 89. En ii. 21. 16, N. traduit *bherī* par *dundubhi*. Il note ici une lecture bengalie du mot *māsātālā*, à savoir *māṃsanālā*, et explique ceci comme une partie de la peau dont les trois tambours sont faits.

⁸⁰⁶ iii. 11. 62, *vinadantam mahānādaṃ bhinnabherīsvanaṃ balī bhrāmayāmāsa* ... presque = iv. 22. 75. Ici, celui qui émet ce bruit est étranglé. iv. 48. 5, *talayoḥ śabdo bheryor āhatayor iva*. i. 220. 11, *bherīm sāṃnāhikīm tataḥ samājaghne mahāghoṣām jāmbūnadapariṣkṛtām (sāṃnāhikīm, samnaddhāḥ sarve bhavate 'ti sūcayantīm, N.)*. Le *bherī* (cela signifie «le terrible» pour les indiens) est joué en le battant, comme ici et par ex. en vii. 88. 1, *tāḍyamānāsu bherīṣu mṛdaṅgeṣu nadatsu ca pradhmāpīteṣu śāṅkheṣu*, Sur l'entrée de l'armée sur le champ de bataille. Également R. vi. 31. 28, où *bherīm āhatya bhairavīm* un guerrier monte sur son char pour la bataille. Toutes sortes de musiques accompagnent cela, *ib.* 35. 1 sq.

⁸⁰⁷ vi. 43. 7-8 ; 99. 17-18.

Tous semblent être des tambours, sauf le *mṛdaṅga* qui serait peut-être un tambour, et le *krakaca* qui serait une scie. Assez fréquent aussi, le *muraja*, un tambourin, mais le tambour *paṭaha* est très rare⁸⁰⁸. Il est difficile de dire si c'est le

808 En iii. 20. 10, lire *triḥ samāhanyatām eṣā dundubhiḥ*, et pas *triḥsāmā hanyatām*. Le *ānaka* ou *mahānaka* (comme ci-dessus) est cité avec le «joyeux *mṛdaṅga*» en viii. 46. 52. C'est ce dernier instrument pour lequel, vu son poids, on utilise un baudrier, vii. 23. 85. Le premier est battu aussi, et ajoute au tumulte des trompes, des *bherīs* et des *peśīs*, en vi. 51. 23. Mon objection à définir *krakaca* comme une scie est principalement basée sur la façon dont on semble l'utiliser, p. ex en vi. 43. 7-8: «Ils soufflèrent dans leurs conques marines et ensuite les *bherīs*, *peśīs*, *krakacas* et *goviśāṇikas* furent battus à tour de bras, de sorte qu'un grand tumulte s'éleva». En vi. 43. 109, seule la conque est soufflée : «ils battirent les grands tambours (*mahābheriḥ*), et soufflèrent dans leur blanches conques», après que les Mlecchas et les Aryens aient crié tous ensemble (le causatif du verbe est occasionnellement utilisé ici, *śaṅkham prādhmāpayat*, vi. 54. 85). Si nous acceptons les dires du commentateur, *bherī* est un grand tambour et *goviśāṇikā* (féminin, cette fois) une corne de vache ; et cela semble être certainement le sens requis pour cette dernière. En vi. 99. 17-19 nous trouvons les sons des conques, scies, cornes (et les cinq tambours), *bheri*, *mṛdaṅga*, *paṇava*, *puṣkara*, *dundubhi*, ajoutés aux sons *kṣveḍa*, *kilakilā*. Cf. pratiquement la même chose en *ib.* 44. 4, plus *muraja*, le tambourin. Le *muraja* apparaît de nouveau en *ib.* 58. 46 ; et le *puṣkara*, en 43. 103. Si, dans ce dernier passage, la remarque de N. est correcte (*ekapuṣkarān* = *murajān*, pour *eva puṣkarān*), nous avons le «tambour à une seule tête» comme synonyme de *muraja*, tambourin ; et ainsi le nom de la tête de tambour en général, *puṣkara*. *Jharjhara* (cf. Vāyu P., i. 40. 24) pourrait être une corruption de *gargara* (bien que celui-ci possède des cordes), un instrument de musique védique. Le tambourin est cité avec le luth sur le divin char des dieux, décrit dans la pseudo-épopée (xiii. 106. 62, *muraja* et *vīṇā*). Le son de ces différents instruments, comme dans les exemples ci-dessus, est fréquemment imité. En vii. 154. 25 sq., nous trouvons aussi *phetkāra* (le son, *nirhrāda* des tambours), le bruit des armes, *caṭacaṭā* ; et ici aussi, le rare tambour *paṭaha*. En ix. 23. 70, *kaṭakaṭā* donne le bruit fait par les hommes. En vi. 44. 4, nous trouvons *kilakilāśabdāḥ* unis aux armes, et en vii. 36. 17, les cris *halahalā* avec la musique instrumentale en général (*vāditra*) ; tandis qu'*ib.* 38. 12 nous donne *hum* pour un cri, et le constant rugissement du lion comme cri de guerre. Ici, nous trouvons aussi *kṣveḍitam*, *utkruṣtam*, *garjitam*, bruits pour exhorter à combattre, c'est-à-dire cris de guerre. Et nous remarquons que ce ne sont pas des sons vains, car ils peuvent parfois mettre en déroute une armée, par ex. vi. 44. 27. Les instructions données dans la pseudo-épopée sont : «pour encourager les foules à la bataille, que l'on fasse retentir des sons comme *kṣveḍāḥ*, *kilakilā*, *krakaca*, avec des cornes et des tambours», xii. 100. 46, 50. Nous pourrions traduire à peu près : «des sifflements, des hourras, des bruits de scie, des trompes, des grands tambours de guerre, doivent encourager l'armée à avancer». En ce qui concerne le fait de frapper, nous trouvons *āhata* utilisé pour des conques (p. ex R. vi. 57. 19) ; le type d'instrument n'est donc pas déterminé par cet adjectif verbal. Un tambour encore est nommé *ḍiṇḍima* dans la description du viii. 11. 36-42, au début de la bataille du jour : «les conques et les tambours furent actionnés, les rugissements de lion furent poussés, vint ensuite le bennissement des chevaux et le roulement des lourds chars de guerre ; et aile contre aile, flanc contre flanc, ils s'avançaient en dansant sur l'ennemi, pour se battre». Dans ce passage, en plus du *bherī* habituel, nous avons le «faiseur de din», le *ḍiṇḍima*. Le *paṭaha*, v. 143. 20 ; (avec le *bherī*) en vi. 3. 42 ; R. iv. 38. 34 (avec la corne). Je n'ai pas trouvé d'autre

tambour ou la conque qui est l'instrument favori dans les batailles épiques. À noter cependant la personnalité plus marquée de la «conque marine», le fait qu'elle possède universellement un nom (en vii. 28. 85, nous trouvons une rare occurrence d'un tambour possédant un nom), et encore la rareté de la corne par rapport à la conque. À noter en plus que le guerrier porte un tambour aussi bien qu'une corne. En fait l'indulgente imagination du poète permet au héros tout à la fois de pousser son cri de guerre, de battre son tambour, de souffler dans sa corne et de porter ses armes.

L'instrument habituel pour trompeter était la conque, portant étymologiquement le même nom que le coquillage dont elle était tirée, *śaṅkha*, et que portait chaque chef. Cf. cette description : «Alors, se tenant sur son grand char tiré par des chevaux blancs, Arjuna souffla dans sa conque ornée d'or, nommée Devadatta ; Kṛṣṇa souffla dans la sienne, nommée Pāñcajanya ...»⁸⁰⁹.

La conque était «claire et dorée et terrible» (viii. 37. 28), et semble avoir été utilisée indifféremment avec la corne, alors que cette dernière est peut-être employée seulement par le peuple. On fait allusion à sa grande taille⁸¹⁰. Les instruments de musique sont généralement groupés sous le nom de *vāditrāṇi*, et comprennent usuellement des tambours, bien que *vāditra* puisse être un nom générique pour tout instrument. Par ex., en vii. 13. 17, les *vāditrāṇi* sont battus par les Kurus en mépris dédaigneux des cornes des Pāṇḍus ; pour encourager Karṇa, les Kurus «battent les *vāditrāṇi* et soufflent dans les conques» ; tandis que, pour encourager Arjuna, les Pāṇḍus «remplissent l'horizon avec le son des musiques, des tambours et des conques au milieu de cris et de claquements des mains»⁸¹¹. En

forme de tambour épique, sauf *āḍambara* en iv. 72. 27, fête de mariage, avec conque et corne, *gomukha*, et vii. 82. 4, avec les tambours mentionnés ci-dessus. En R. vi. 37. 52, *kumbhamukha* semble aussi être un tambour, sinon une cornemuse. Le dernier mot pour baguette de tambour, *koṇa*, est familier dans le *Rāmāyaṇa*, mais pas dans l'épopée.

⁸⁰⁹ vi. 51. 24. Les conques des autres Pāṇḍus ont également leurs noms donnés dans la même strophe : celle de Bhīma est nommée Pauṇḍra ; celle de Yudhiṣṭhira, Anantavijaya, ; celle des jumeaux, Sugoṣa et Maṇipuṣpaka. Cf. vii. 88. 22, où les deux amants soufflent dans leurs cornes.

⁸¹⁰ Cf. ci-dessus, iv. 72. 27, *gomukha*, *śaṅkha*, et *āḍambara*. Cf. *ḍiṅḍibha* (sic) and *śaṅkha* en xii. 282. 41. Chacun son propre tambour, sa trompette, son arc (et son cri de guerre), vii. 127. 28. Les héros se saluaient en s'embrassant et en sonnait leurs conques, viii. 94. 59. En viii. 58. 27, *mahāśaṅkha*. *Gomukha* est peut-être comparé avec *durmukha* in Mrcch. Act vi., bien qu'il ne soit pas certain que les objets mentionnés ici soient des tambours. .

⁸¹¹ *vāditrāṇi*, «ceux qui sont sonores», sont alors en général des instruments musicaux de percussion ; et *tūrya*, leur son. Les termes pour l'instrument et la musique sont parfois interchangeables,

comparant avec la littérature plus tardive, nous sommes enclins à donner pour cette dernière la préférence aux tambours plutôt qu'aux trompettes, à en juger par leur noms. Nous rencontrons dans la période puranique un grand nombre de nouveaux instruments, *ṭaṅku*, *damaru* (avec *kheṭaka*), *ḍamarukā*, etc. ⁸¹². La musique au campement diffère légèrement de la musique sur le champ de bataille ; car, tandis que les musiques de guerre soient dures, elles sont ici adoucies ; et quand, au coucher de soleil, les armées rentrent au camp, elles sont accueillies par les notes plus douces de la lyre, mêlée aux instruments de guerre. Sur cette lyre, plus tout de suite⁸¹³.

Je n'ai pas besoin de m'étendre sur la banalité des congratulations, des cris et d'autres bruits. Comme les héros se battent très souvent en duel, tandis que «tout le monde» s'arrête et regarde, nous nous attendons à entendre «des louanges, et des réjouissements bruyants» quand l'un d'eux est tué⁸¹⁴. Les bruits usuels, pour ainsi dire, qui résonnaient en même temps dans les oreilles, vus avec le style rapide et nerveux du rédacteur, laissent dans l'esprit du lecteur l'impression générale que toute la bataille, du lever au coucher du soleil, est emplie du grondement des roues des chars, du fracas des sabots, des cris sans éclat des hommes, du hennissement des chevaux, du barrissement des éléphants, du battement des mains, du tintement des cloches, du cliquetis des armes en fer, du claquement des cordes d'arc, du battement des tambours, de la sonnerie des conques et des trompes, des hurlements d'agonie, des cris, des avertissements, des malédictions, des bravos, du

si bien que *vāditra* signifie musique et *tūrya* ce qui la fait. Ainsi le *tūryanināda* en vii. 159. 37, bien qui joint ici au rugissement de lion (cri de guerre), puisse être un instrument : cf. vii. 19. 20 ; et en iv. 65. 15, *na te 'dya tūryāṇi samāhatāni* (N. *jayavādyaṇi*), où *tūryāṇi* me semblent être des instruments. Cf. dans d'autres littératures le *yāmyatūrya* et le *mṛtyutūrya*, un instrument de métal battu comme un tambour. Ainsi nous pouvons dire qu'en iii. 43. 11, «des congratulations (*āśīrvāda*) avec des *divyavāditra*» impliquent de la musique avec des instruments, puisqu'à côté il y a des tambours et des conques.

⁸¹² Cf. Ag. P. 43. 27 ; 50. 2, 8 ; 51. 24, 31 sq., etc. L'armure offensive est conservée de manière plus fréquente dans les Purāṇas que l'armure défensive ou les instruments de musique.

⁸¹³ La *vīṇā* avec un joyeux *tūrya*, aussi bien qu'avec des tambours et des cornes, est la musique vespérale du vii. 72. 11 sq., et à cela, il faut ajouter le tambour *āḍambara* et les «chants de victoire», *manṅgalyāni gītāni*. La musique des tournois, une «mer de musique», (*tūryaughā*), peut être comparée avec celle-ci. i. 185. 18 et circ. le commentateur, quand il utilise *tūryarava* (avec *āḍambara*) nous rappelle que le *siṃhanāda* ou cri de guerre du «rugissement du lion», est devenu suffisamment technique pour avoir besoin qu'on y ajoute *rava* — le son du «bruit des lions», *siṃhanādarava*, vii. 13. 2.

⁸¹⁴ vii. 156. 142 ; vi. 113, 20 ; 114. 34 (*sarvalokasya paśyataḥ sarvasainyasya*).

bruit sourd de la chute des corps et – plus clairs que tous, résonnant plus largement – des signaux de bataille et des cris de guerre qui ne cessent jamais, jusqu'à ce qu'un grand héros tombe : alors, vient un moment de répit, mais seulement un moment, jusqu'à ce que le tumulte universel reprenne, avec des cris de peur ou de joie, avec tous les bruits qui s'étaient pour un instant arrêtés⁸¹⁵.

La question de la musique en dehors de la guerre est d'un grand intérêt. Car non seulement elle implique des relations sociales plus étendues, mais ce faisant, elle touche à la première origine de l'épopée. Celle-ci est née, me semble-t-il, de deux sources et de deux castes différentes – musique et narration, barde guerrier et prêtre. Nous pouvons alors élargir quelque peu la question, et revenir au problème auquel nous avons essayé de répondre dans l'introduction, se demander non seulement d'où est venue notre épopée actuelle, mais encore comment est née la forme épique générale. Notre question est celle-ci : quel *πρω στω* le premier ou les premiers poètes épiques ont-ils trouvé dans la poésie de leurs pères – quel levier pour élever un tel monde au niveau d'un poème militaire historique ?

L'origine probable de la poésie militaire a été depuis longtemps soulignée par Weber. Je reviendrai sur ce qu'il nous a appris, et essaierai de trouver ce que nous suggère l'épopée elle-même sur les conditions sous lesquelles la poésie et la musique peuvent être réunis dans un récit. La poésie de guerre, même dans le *Rg Veda*, se mêle à des hymnes purement religieux. La défaite de peuples non aryens, et même celle de voisins aryens, devient le sujet d'une lyrique triomphale.

Dans les tout débuts de la prose, nous trouvons, parmi les règles s'appliquant aux cérémonies proprement sacrificielles, une règle qui concerne les chanteurs de chants militaires, et explique ce que doivent être les sujets de leurs chants : un musicien de la caste militaire doit (à ce point de la cérémonie religieuse) chanter un chant original. Ce chant doit avoir pour sujet : «tel roi combattit, tel roi gagna telle

⁸¹⁵ Les cloches, vii. 148. 47 ; viii. 19. 45 (v. armes individuelles, ci-dessus) ; v. 196. 29 ; soit *ghaṇṭā* ou *kiṅkiṇī*. Les ceintures munies de cloches des femmes dans le *Rāmāyaṇa* ne sont pas, je crois, mentionnées dans l'épopée (*kāñcī* : cf. R. v. 20. 16). Battements de mains : cf. *talaśabdā mahat kṛtvā taṃ samupādravat*, vii. 16. 36. En variante, *talatāla*, *talaśabda*. Une comparaison horrible en ix. 9. 18 rend le bruit des têtes tombant au sol semblable à celui des noix de coco tombant d'un cocotier. En vii. 187. 14 (une strophe utile pur les bruits de bataille), ces bruits sont comparés «au bruit que font ceux qui lavent des habits» ou «au grondement de l'océan» en vii. 39. 31. Le bruit des chars est produit par la jante métallique, *nemi*, *pramaṇḍala*, accompagné du bruit des sabots (*nemikhurasvana*, *rathanemisvara*), ix. 9. 14-15, et comparé au tonnerre. Les *jayaśabdāḥ* se produisent indépendamment des autres, en toute occasion, comme en ix. 6. 22, etc. Il y a des cris d'encouragement, des cris de guerre ; les *āśivādāḥ*, sont des souhaits pour une bonne journée, des congratulations.

bataille». Comme le souligne Weber, ces chants sont censés être historiques. Bien qu'inclus dans un rite religieux, ils n'ont pas une origine religieuse, mais séculière – une circonstance qui nous rappelle que l'épopée a été récitée à l'occasion d'un grand sacrifice, comme une diversion séculière, et qu'encore aujourd'hui, des récitations de l'épopée se font en de telles occasions (cf. Lassen, *Ind. Alt.*, i, p. 580). Ces chants ne prétendent pas être inspirés ; ce sont les strophes improvisées d'un ménestrel qui n'appartient pas à la caste des prêtres, mais à celle des guerriers, comme du reste certains hymnes védiques sont attribués à des membres de la même caste. Ces vers sont chantés par le musicien avec un accompagnement musical en honneur du roi qui offre le sacrifice, ou plutôt en son honneur et en celui de ses ancêtres. Le sujet en est, de nouveau, les batailles menées et les victoires obtenues par ces rois. Nous trouvons, non pas un, mais une bande (*gaṇa*) de musiciens chantant les prouesses des anciens héros et s'accompagnant sur la lyre (*vīṇā*) et appelés *vīṇāgāthin* (chanteurs à la lyre)⁸¹⁶. Weber remarque que le côté laudatif doit avoir été développé au détriment de la vérité historique, car la louange était souvent exagérée au point de pouvoir être appelée mensonge autre part⁸¹⁷. Des fragments de tels chants sont conservés dans les Brāhmaṇas, et les chœurs de chanteurs ramènent à la période du *R̥g Veda*. Antérieurs à tout, sauf aux hymnes védiques, nous trouvons comme le plus ancien produit de ce que nous pourrions appeler littérature (à part les rituels), des récits de héros et de dieux, quelquefois en vers, quelquefois en prose. Ils sont dus à la sagesse de prêtres. Maintenant, en combinant de telles légendes aux chants militaires se rapportant à des événements plus récents, nous avons l'union de la légende et du chant, de l'élément littéraire sacerdotal et de l'élément dramatique militaire. Est-ce que cela est arrivé ainsi, est-ce que le prêtre a pris le chant militaire et l'a combiné (non plus comme produit musical, mais comme récitation) avec sa vieille légende, est-ce qu'il a écrit un poème qui embrassait les prouesses du héros actuel et la légende de sa race ; nous aurions alors une épopée dont les bases devraient avoir été à la fois historiques et légendaires, militaires et sacerdotales.

La position de Weber à ce sujet n'est pas très claire. Dans sa *Literature*, pp. 200-201, il semble considérer que la légende est le principal facteur, et que les Gāthās sont secondaires. Dans l'*Indian Antiquary*, ii, p. 58, il dit que le *MahāBhārata* «a grandi à partir des chants des ménestrels dans les cours des simples *rājas*». Lassen, mettant tout à nu comme des additions aux légendes,

816 Śat. Br. xiii. 4. 3. 3 et 5 ; Weber, *I. S.* i. p. 187.

817 Weber, *Z. D. M. G.* xv. 136 ; Zimmer, *Alt. Leb.*, p. 170.

compte les récits comme l'origine réelle, seulement en en dénombrant trois sortes : la première, simples récits (Ādi, *Bhārata* condensé) ; la suivante, récits didactiques (Śānti) ; la dernière, les longues légendes (Vana). La différence entre le *Bhārata* et le *MahāBhārata* – exprimée dans le ton romantique du dernier, qui le rapproche de l'esprit qui prévaut dans le *Rāmāyaṇa* – a été clairement souligné par Schroeder⁸¹⁸. Mueller, dans *Ancient Sanskrit Literature*, pp. 36, 37, 40, «ne nie pas qu'une masse de chants populaires célébrant la puissance et les exploits des dieux et des héros existait déjà en Inde à une période très ancienne», mais dit que nous devons les chercher dans les *Vedas*, pas dans l'épopée. Cependant, il montre immédiatement que «la poésie épique, traditionnelle aussi bien qu'improvisée sous la pression du moment», existait durant l'âge védique, et que les traditions védiques n'étaient pas oubliées par la suite, quand les prêtres «commencèrent à rassembler tous les restes des chants épiques en un large ensemble, appelé le *Mahābhārata*». Cette légende épique existait longtemps avant que la période épique ait été fixée plus tard par Bradke et Oldenberg. Des travaux de ces chercheurs, il résulterait que la légende vers et prose est d'antiquité védique. Mais l'élément poétique est purement lyrique⁸¹⁹. Je ne peux pas admettre que la forme récitative soit la plus ancienne, ni soit la source exclusive du poème. L'épopée signifie par elle-même son origine partielle à partir des chants. L'opacité qui règne dans les scènes de bataille entre les actions de héros particuliers, et les phrases toutes faites qui relient toujours ces scènes entre elles, semblent montrer qu'elles ont été réunies plus tard par une main plutôt maladroite : non pas peut-être les scènes telles que nous les avons dans leur totalité actuelle, mais les différents exploits développés par la suite dans ces scènes. Prenez n'importe quel livre de bataille, et ouvrez-le au hasard : nous trouvons une succession de duels et d'exploits individuels, se terminant toujours de la même manière : «puis ce fut terrible», «puis un grand tumulte s'éleva», «puis il saisit un autre arc», «puis tout le monde tira sur tout le monde», «puis il y eut un combat confus»⁸²⁰. Nous naviguons dans un art de la guerre général, indistinct, décrit avec des phrases toutes faites, et tombons rapidement de nouveau sur un duel dans lequel les individualités et les actes personnels d'héroïsme sont clairement décrits. Chacune de ces rencontres est une unité, composée par un panégyriste. On voit dans Śat. Br., xiv. 5. 4-10 ; Āśv. G. S., iii, 3. 1, à quelle époque ancienne ces panégyristes récitaient leurs vieux contes. Mais la

818 Lassen, *Ind. Alt.* i. 1004 ; Schroeder, *Lit. u. Cult.*, p. 456.

819 Cf. *Z. D. M. G.*, xxxvi. p. 474 ; Bradke; xxxvii. p. 54 sq. ; xxix. p. 52 sq. ; Oldenberg.

820 Cf. ce court tour d'horizon : viii. 48. 40 ; 50. 40 ; 52. 30 ; 84. 21 ; 93. 50 ; ix. 23. 70, 79, etc.

part musicale est prééminente par rapport à la narration. «Chantez le roi et les autres courageux héros», telles sont les instructions données aux deux joueurs de luth dans le rituel (Pār. G. S. i, 15, 17). La même autorité interdit au *snātaka*, ou maître de maison deux-fois-né, de danser ou de jouer d'un instrument, et le chant est désapprouvé (ii. 7. 3)⁸²¹.

Le parallèle entre l'origine lyrique de notre épopée et le κλεα ανδρων de Wolf, entre le citharode et le *vīṇāgāthin*, ne peut pas être appelé un parallèle abusif, et nous n'avons pas le droit de l'ignorer. La musique est bien développée dans la période védique ; le citharode chantant en parts égales le *soma* et le roi ; la mention d'une harpe à cent cordes, *śatatanti* ; le chant en assemblée (*vāṇasya saptadhātur ij janaḥ*, R. V. x. 32. 4) ; tout cela nous montre qu'un commencement lyrique est probable, et cela non pas à une date tardive, mais à une période très ancienne.

Mais la différence la plus frappante entre l'ancien panégyriste et celui d'une date plus rapprochée, c'est qu'au début, la profession était très honorable : des prêtres et des fils de rois chantaient en l'honneur des héros. Mais le panégyriste devint un sycophante menteur. L'honneur quitta la profession. Les prêtres ne créaient plus de nouveaux chants pour les nouveaux rois ; ils avaient enfermé les anciens chants et leurs rois dans un rituel religieux. Le business de la fabrication de nouvelles louanges était passé dans les mains d'une classe inférieure. Le chanteur devint un servant appointé : ou plutôt des ménestrels appointés prirent la place : le barde était un humble membre de la caste des guerriers, ou d'une caste mixte⁸²². Mais est-ce de tels bardes que l'épopée est née ? Celle-ci vient des prêtres. Ils avaient recueilli une masse de récits légendaires ; ils avaient cessé de célébrer de nouvelles victoires par de nouvelles strophes, mais possédaient une source d'histoires familiales de personnages héroïques ou divins. L'épopée a été créée par des prêtres convertissant les chants des ménestrels en poèmes et les reliant à leurs réserves de récits qui existaient sous la forme de narrations en prose. Le poème destiné à être récité unit la prose et la lyrique à parts égales. La prose a été embellie, le chant dépouillé de sa beauté. Des strophes narratives ont lié ensemble les deux facteurs en même temps, et dans leur développement ultérieur, avec les

⁸²¹ Sur cette question, le point de vue populaire est exprimé par R. i. 79. 20 : les *Vedas*, *dharma*, *nīti*, *dhanurveda*, monter à cheval, conduire un char et *gandharvavidyāḥ* (musique, etc.), doivent être étudiés (Cf. R. i. 80. 4, la même *gandharvavidyāḥ* avec la politique, l'écriture et l'arithmétique, *lekhyasaṃkhyāvid* : cf. R. ii. 2. 6). De même en ix. 44. 22, après *Veda*, science des armes, etc., nous trouvons *vāṇī ca kevalā*, comme une connaissance à acquérir par le guerrier. .

⁸²² Cf. Lassen, Ind. Alt. i. p. 581.

additions postérieures d'un caractère complètement étranger, nous avons le Mahābhārata.

Que dit l'épopée sur la musique ? À part la musique de guerre, nous trouvons que le poème fourmille d'allusions musicales. Cela vaut la peine de les étudier. Lyre, flûte, harpe, cymbales, cloches, tambours, trompettes, et cornes accompagnent toutes les scènes pacifiques. Danse et chant vont main dans la main avec récitation et narration comme moyens de divertissement. Différentes classes de musiciens, *māgadhas*, *sūtas*, eulogistes, musiciens professionnels et panégyristes, hommes et femmes, animent la vie de la cour. L'occupation principale de beaucoup de ces musiciens est de composer de la musique instrumentale, spécialement pour des occasions publiques, une victoire ou un mariage. Mais ils chantent aussi des chansons pour divertir la famille royale, et les membres de la cour sont toujours réveillés avec de la musique douce. Nous voyons la jeune fille fatiguée « tombant de sommeil, mais s'accrochant à sa lyre », et le poète épique ne trouve rien de plus adapté pour décrire la misère que cela : ceux qui « autrefois étaient réveillés par de la musique », doivent maintenant s'en passer ⁸²³.

Les chanteurs professionnels comme les « conteurs d'histoires » professionnels apparaissent encore là où nous étions fondés à les attendre, c'est-à-dire dans les grands festivals et les cérémonies religieuses⁸²⁴. Ainsi, lorsqu'un mariage est conduit « suivant les règles », nous avons les conques et les cornes bruyantes, et ensuite « ceux dont le métier était de chanter des chansons et les conteurs

⁸²³ Lamentations sur ceux qui étaient « autrefois réveillés par de la musique », iii. 236. 10 ; iv. 18. 19 ; R. vi. 37. 58. Cf. *upagīyamānā nārībhiḥ*, ii. 58. 36 ; 37 ; iii. 44. 8-10, *gītaṃ nr̥tyaṃ vādītraṃ vivīdham* ; iv. 2. 28 (Cf. R. v. 22. 10, la même chose, mais *vādyaṃ*) ; R. ii. 67. 3 ; 62. 14 ; v. 13. 53 : cf avec le dernier, où l'on trouve aussi des tambours et d'autres instruments, les paroles de R. ii. 96. 8-9 ; ici le *sūta* et le *māgadha* apparaissent en leur qualité de « réveilleurs », et les dormeurs sont réveillés par des chants appropriés (*gāthābhir anurūpābhiḥ* ; le substantif *anurūpa* signifiait autrefois une réponse antistrophique dans le chant).

⁸²⁴ Un changement d'importance se produit à l'occasion de la consécration impériale. Là, pour les discussions et les chants, nous avons l'affirmation maladroite qu'à une grande fête des guerriers, les hôtes se prêtaient d'eux mêmes aux controverses logiques et théologiques des prêtres savants, une imitation des discussions théologiques mieux à leur place dans une période de sacrifice, comme en B. Ar. Up. iii. 1 sq. Quelle différence avec l'atmosphère plus simple de la tradition, préservée par exemple en i. 192. 11 ; 193. 11 sq., où les grands guerriers « tenaient des discours qu'aucun prêtre, aucun homme du peuple n'aurait pu tenir » ; car, toute la nuit, allongés, ils se racontaient des histoires de l'armée et parlaient d'armes divines, et de chars, et d'éléphants, et d'épées et de massues et de haches de guerre (cf. iii. 298. 7, ci-dessous ; et *yudhakathāḥ* en xiv. 15. 6, suivies par l'*anugītā* tardive). Cf encore xv. 20. 4, *dharmyāḥ kathāś cakruḥ*, et *ib.* 27. 2.

d'histoires» ; avec les danseurs aussi, les eulogistes et les ménestrels⁸²⁵. Une sorte de chant funèbre semble avoir été chanté sur les héros tombés dans la «grande scène de lamentation» : c'est-à-dire, il semble que, avec les chants de lamentation, soit introduite la coutume de chanter un chant funèbre solennel, ou chant de mort et de gloire, en l'honneur du héros tombé, coutume différente des rites postérieurs d'enterrement⁸²⁶.

Pour des sacrifices aussi importants que le sacrifice du cheval, les divinités fournissent aimablement la musique ; Tumburu et d'autres chanteurs experts célestes (des danseurs aussi) officient comme musiciens chefs à cette cérémonie, la plus célèbre (xiv. 88. 39), et semblent être une survivance d'une démonstration musicale, exécutée d'habitude par des hommes. Nārada reste pour la pseudo-épopée tardive le saint patron de la musique (*gāndharva*), comme Bhārgava est celui de la politique (*nītiśāstra*) ou Bharadvaja celui de l'arc (*dhanurgraha*)⁸²⁷. À nouveau, des chants de victoire et des listes généalogiques sont donnés pour un mariage (i. 184. 16), bien que, comme plus haut, une distinction soit faite entre les eulogistes et diseurs de bonne fortune d'une part, et les conteurs d'histoires et les récitants de généalogie d'autre part, distinction que l'on peut déduire de leur titre, et qui est confirmée par le commentateur⁸²⁸ ; et il est probable qu'une partie de la réception était consacrée à donner une liste des ancêtres de la personne que l'on honorait, où des allusions aux exploits de chacun d'entre eux trouvaient naturellement place⁸²⁹. Aux grandes assemblées, des lutteurs, des ménestrels et des bardes divertissaient la cour (ii. 4. 7). Une autre scène de vie tranquille nous

⁸²⁵ iv. 72. 26 sq. (29). Cf R. vi. 111. 3. Les danses et le chant étaient considérés, spécialement plus tard, comme une occupation de femmes, mais aussi étudiés correctement par les deux-fois-nés. Cela est clairement indiqué par le fait qu'une telle connaissance, possédée par les femmes et les esclaves, est considérée comme un appendice de l'*Atharva Veda*, et la touche finale de toute étude : C'est-à-dire, l'homme deux-fois-né, ou aryen, doit étudier les *Vedas* et ensuite seulement cet art. Cf. M. ii. 168 ; Vās. iii. 2 ; Āp. ii. 11. 29. 11-12. Mais légalement les prêtres devenus danseurs et chanteurs perdent leur caste (B. ii. 1. 2. 13).

⁸²⁶ Cf. xi. 17 sq. Voir aussi le récit complet en R. vi. 94 sq. Ici, nous avons d'abord une lamentation universelle (12), dont les mots sont donnés, de sorte à former un chant universel (28), suivi par le chant individuel de tristesse, section 95.

⁸²⁷ xii. 210 . 19-21; bien qu'il y ait beaucoup de *nyāyatantrāṇi*.

⁸²⁸ Il définit *vaitalika* comme un diseur de bonne aventure; *sūta*, comme un conteur d'histoires; *māgadha*, comme un récitant de généalogies.

⁸²⁹ Voir les tableaux généalogiques donnés au début du *MahāBhārata* lui-même (cf. Lassen, Ind. Alt. i. p. 594). Pour les conteurs d'histoires, cf. i. 51. 15, *ity abravīt sūtradhāraḥ sūtaḥ paurāṇikas tadā* ; et aussi i. 214. 2.

montre un roi banni, vieux et aveugle, consolé par le récit des fortunes des anciens rois (iii. 298. 7). Le fait que le chant n'était pas seulement une musique monotone ou criarde est prouvé par le remplacement de *gītā*, chant, par *gāthā*, strophe : «ils chantaient des vers»⁸³⁰. Les chanteuses ont déjà été mentionnées. Elles semblent faire partie surtout de la musique processionnelle, et chantent au son de divers instruments tandis que le vainqueur passe devant elles ; elles sont accompagnées par les *sūtas*, les *māgadhas* et les *nāndivādyas* (iv. 68. 28) ; ou elles précèdent le roi avec des musiques de toute sorte (iv. 34. 17). Dans ce derniers cas, il est expressément mentionné que certaines sont des femmes respectables, d'autres des courtisanes (*kumāryaḥ* et *gaṇikaḥ*). Une scène du premier livre nous donne une indication sur la position du panégyriste dans le palais du roi. La légende ici nous montre un prêtre comme chanteur dans la cour d'un roi asura. La fille du roi et la fille du prêtre vont se baigner ensemble, et, en sortant du bain, la fille du prêtre trouve que ses vêtements ont été enfilés par la fille du roi. En colère, elle dit : «Pourquoi, toi qui es mon élève, as-tu pris mes vêtements ?» et la fille du roi, tout autant en colère, lui répond : «Ton père, comme panégyriste, a un rang inférieur et, humblement, loue constamment mon père, qu'il soit assis ou couché ; car tu es la fille d'un homme qui demande, loue et reçoit ; je suis la fille de celui qui est loué, qui donne et ne reçoit pas» (i. 78. 9-10). La comparaison peu élogieuse avec le *bandin* ou eulogiste place ce chanteur dans une position très humble. L'histoire n'est pas sans valeur pour indiquer aussi bien la position du chanteur brahmane : car, bien sûr, elle montre comment la fille du roi a été amenée à comprendre qu'un prêtre est plus noble qu'un roi, et réduit cette dernière à la position de servante de son ancienne obligée.

Les prêtres s'associent aux eulogistes normaux pour louer le roi (xii. 38. 12), comme le fait tout le peuple (iii. 257. 1) : des telles louanges sont, bien sûr, des cris de congratulation, et non pas des chants avec musique, et sont habituelles sur le champ de bataille. Ainsi, quand les troupes sortent à l'aube, le roi est loué avec des «souhaits de victoire» : bien qu'ici aussi nous trouvions, dans le même but, le chant de «strophes de guerre triomphantes»⁸³¹ ; Mais, en général, les louanges sur le champ de bataille sont limitées à des «espoirs de bonne chance et souhaits pour

⁸³⁰ iii. 43. 27, *gāthā gāyanti samnā*, i. e. *prītyā*. *Gāthā* n'est pas sacré, car ce n'était pas le chant des improvisateurs martiaux ; là, comme ici où le commentateur distingue *gāthā*, chant profane, de *sāman*, chant religieux, les strophes étaient parfaitement en accord.

⁸³¹ *jaitraiḥ sāmgrāmikair mantraiḥ*, vii. 84. 15.

une heureuse journée», (*jayāśis*, *puṇyāha*) chantés par les hérauts et les *māgadhas*⁸³².

Les instruments musicaux utilisés étaient principalement, comme nous l'avons dit plus haut, des lyres, des flûtes et des cymbales, bien qu'une musique plus guerrière accompagne souvent des divertissements pacifiques⁸³³. Le luth, *vallakī*, semble appartenir à la période du milieu du développement de l'épopée (vi. 6665 = 154. 25, v. l. en B et pseudo-épopée); mais la lyre (*vīṇā*), un des instruments les plus anciens, que nous avons vu utilisée dans la musique militaire, est très répandue et nous avons la chance de la trouver remarquablement bien décrite dans l'épopée elle-même. Il est dit qu'en général dans un chant, la flûte et la lyre suivent⁸³⁴ le son des conques et des cymbales. En parlant de la lyre (iv. 17. 14), il est dit «la lyre à la voix douce, lançant ses notes puissantes», et elle est plus particulièrement décrite comme ayant sept cordes, *saptatantrī* (επτατονος φορμιζ : iii. 134. 14). Les sept gammes sont décrites comme une branche d'études (*saptavidhā* : ii. 11. 34); la basse est décrite comme la corde donnant le «grand son», *mahāsvana*. Nous apprenons aussi que la corde (*tantrī*) de la lyre repose sur deux supports (*upadhāna*), juste comme la corde de l'arc liée à chaque extrémité au bout de l'arc⁸³⁵.

Nous pouvons supposer, puisque la lyre des temps plus récents semble être la même que l'ancienne «lyre à sept cordes», que c'était bien l'instrument qui a accompagné les premiers efforts lyriques en Inde, remontant peut-être à une période plus ancienne que celle où Terpandre a fait passer à sept cordes la lyre grecque à quatre cordes (à moins que, dans ce dernier cas, l'hypothèse de Théodore Bergk sur la division des strophes ne détruise ce parallèle).

Le flûte de roseau ordinaire, connue sous le nom de *veṇu*, et trouvée partout dans l'épopée à côté de la lyre, n'est pas connue du Rig *Veda* sous ce nom. Mais

832 *ib.* 21 ; so *āśīrvādaiḥ pariṣvaktāḥ* (vii. 112. 62), etc.

833 Cf. xii. 53. 5, où des *vīṇā*, *paṇava*, *veṇu*, et autres instruments guerriers sont joués avec des chanteurs et des *pāṇisvanikas*.

834 *anunādin*, v. 90. 11-16.

835 iv. 35. 16 : en réalité, la comparaison est inversée. Sur *tantrī*, cf. le proverbe en R. ii. 38. 24, *nā 'tantrī vādyate vīṇā*. Je pense que cette description correspond à celles des livres postérieurs. Voir Wilson sur la *vīṇā*, Mrcch., Act iii., note, où il dit que la flûte à sept trous, la lyre sept cordes. Ma propre ignorance de la musique m'empêche de bien comprendre le jargon trouvé dans les Purāṇas, mais la distribution générale des sons semble correspondre à celle de la période postérieure. L'épopée ne classe pas les cinq instruments spécifiques des temps plus récents, *bherī*, *mṛdaṅga*, *śaṅkha*, *paṇava*, *ḍiṇḍima*. Pour l'explication de *mūrchanā* dans P. W., un terme musical, ajouter Vāyu P., ii. 24 et 25, où une explication complète est donnée, et cf. *ib.*, 24. 36.

d'autres instruments de roseau (*nāla*, *nāḍī*, etc.) sont communs dès les premiers temps, et nous pouvons imaginer que la flûte, sous un de ces noms, était aussi un des instruments les plus primitifs de la musique de l'antiquité⁸³⁶.

836 Les récitants de généalogie ne doivent en aucun cas avoir été seulement des récitants secs d'archives familiales. Ils rendaient probablement leurs récits intéressants en y mélangeant judicieusement de pures légendes. Dans les époques récentes, nous trouvons des histoires imaginaires citées par ces *vaṃśavids*, comme par ex. une plaisante histoire de Bhāgīrathī pour expliquer le nom est mentionnée aux *vaṃśavittamāḥ*. Cf. Vāyu P., ii. 26. 69 (*vaṃśavido janāḥ*) et *ib.* 170 (*evaṃ vaṃśapurāṇajñā gāyanti*). J'ai déjà noté, ci dessus, que les héros sont décrits comme particulièrement amusés par les légendes et les chants de musiciens de basse caste. De tels interprètes sont généralement considérés avec désapprobation comme un fléau moral, et les mots *kuśīlava* et *śailūṣa* montrent le même sentiment envers les acteurs en général. Bien qu'un sorte d'art dramatique semble impliquée (spécialement en iii. 15. 14 ; xii. 69. 60, etc., et en *raṅgāvatarāṇa*, xii. 295. 5, ou *raṅgavāṭa*, iii. 20. 27), il ne nous faut pas comprendre davantage dans aucune de ces allusions, qu'une pantomime ; et, pour ma part, je ne peux voir dans l'épopée rien qui puisse être identifié à l'art dramatique. Les termes péjoratifs pour les danseurs sont fréquents, particulièrement dans la pseudo-épopée (xii. 314. 28), ils ont la qualité de l'instinct (*tamas*) ; xiii. 17. 50, *nṛtyapriyo nityanarto nartakaḥ sarvalālasaḥ* ; et les accessoires de la scène pourraient difficilement ne pas avoir été remarqués, si l'art dramatique pur avait été contemporain, même de la pseudo-épopée. Je vois dans les différents regards portés sur les amuseurs publics un développement en quelque sorte parallèle à celui que nous avons montré plus haut pour le jeu de dés : au début, pas déshonorable ; plus tard, considéré avec mépris ; plus tard encore, l'amusement accepté mais les amuseurs méprisés ; finalement, l'amusement commun, et la danse (et finalement le jeu d'acteur) deviennent un passe-temps patronné par la cour. À partir des liens de l'épopée avec la danse et le chant, le drame doit avoir été développé en combinant l'art des chanteurs avec celui des diseurs d'histoires, et peut-être des *vaṃśavids*, et devenir pleinement profane. La limitation progressive de cet amusement est montrée dans Ap. ii. 10. 25. 14,

V. ANNEXE SUR LE STATUT DES FEMMES

Pour l'indien, la femme est un être d'importance secondaire. Comme les déesses parmi les dieux, les héroïnes se tiennent parmi les héros de l'épopée. Mais les lieux communs, dont il existe un grand nombre, et les faits que l'on peut en déduire, nous donnent une juste idée de la position de la femme au moyen-âge en Inde, et nous permet même de voir comment cette position a changé, ou était en voie de changement, durant la croissance de l'épopée elle-même.

À part dans la littérature légale, il y a peu de choses qui puissent fournir avant l'épopée une vue satisfaisante de la vie des femmes. Ce que nous en savons d'après la littérature Rig-Védique peut être résumé en peu de mots. Les filles, comme les garçons, avaient leur liberté. Les mariages très précoces semblent avoir été inconnus. À l'âge mûr, la fille était mariée et devenait l'unique femme d'un unique mari, qu'elle avait choisi elle-même ; elle quittait la maison de ses parents pour entrer complètement dans la famille de son seigneur. Avec ce mari comme compagnon, mais aussi comme seigneur, elle partageait une position égale dans les droits religieux, et n'était pas exclue d'une participation dans les plaisirs sociaux. À la mort de son mari, elle se retirait pour vivre avec son fils, ou retournait à la maison de ses parents. Ce n'est que si elle était reine, qu'elle était obligée de subir des rivales, et cela probablement pour des nécessités politiques. Nous pouvons ajouter que, même pour des raisons peu satisfaisantes, les petites filles étaient susceptibles cependant d'être abandonnées ; et que les mariages consanguins n'étaient pas interdits.

La période primitive de la loi est mieux étudiée que les coutumes et la loi dans l'épopée. Bien des choses ont été changées dans la vie des femmes avant que les conditions sous lesquelles l'épopée les présente aient été atteintes. Les coutumes définitives de la femme du *MahāBhārata* sont décrites au mieux en réfutant la plus grande partie de leur description de l'âge Védique. La position qu'elles tiennent à l'époque où nous devons rattacher le début de l'épopée se tient quelque part entre ces deux-là.

Mais en parlant de femmes, nous confondons, pour ainsi dire, vus depuis ce dernier point de vue, trois êtres différents. La complexité inhérente à la nature de la femme est aggravée en Inde par l'influence sociale de sa relation à l'homme ; et

nous trouvons ici, par suite de toutes les considérations sociales, une différence aussi grande de femme à femme causée par le mariage que d'homme à homme causée par la caste. Cette différence est renforcée par le fait que les femmes également (quoique dans un degré moindre que les hommes), étaient distinguées entre elles par les réglementations des castes. Mais à l'intérieur de l'enclos de chaque caste, il faut toujours distinguer nettement entre fille, épouse et veuve. La première n'avait aucune valeur. La deuxième avait une importance exagérée. Et la veuve était un être socialement séparé de la fille et de la femme. Ce n'est que sous ces rubriques que nous pouvons étudier la position de la femme. Car la femme, en général, n'est qu'un bien meuble, et ne reçoit que le respect dû par un homme sensé à un bien potentiellement précieux.

Nous avons à l'égard des femmes un grand nombre de beaux sentiments, spécialement en ce qui concerne leur pureté, qui semblent les placer sous un autre jour ; et quand nous lisons que «la bouche d'une femme est toujours pure», ou que «trois choses ne deviennent jamais impures : les femmes, les gemmes et l'eau» (xii. 165. 32 ; M. v. 130), nous sommes tentés de croire qu'une position idéale pour la femme a été ainsi atteinte de bonne heure. Il n'y a rien de plus faux. Le seul idéal des anciens indiens à cet égard, était lié au confort pratique et au plaisir sensuel. Les proverbes cités ci-dessus sont de sèches ordonnances cérémoniales ; bien des choses rendent un homme impur en certaines occasions, comme la vue d'un chien, une larme, etc. ; mais, par commodité, la règle lui demandant de se rincer la bouche ou de prendre un bain quand il est ainsi devenu impur disparaît dans les cas cités. Et toute la force de ce joli proverbe tombe quand nous considérons que son auteur est loin de penser femme en général dans cette strophe. Il pense seulement : femme de bonne caste. Une femme de basse caste était *ipso facto* impure, et goûter sa bouche était se voir astreint à la plus sévère des pénitences⁸³⁷.

Nous pouvons encore considérer la femme comme aussi éloignée que possible de sa condition sociale si nous examinons les descriptions données par le poète, qui, bien qu'appliquées à un seul spécimen, nous sont utiles pour faire le portrait de la femme idéale, corps et esprit – descriptions qui varient peu dans la loi et l'épopée. C'est ainsi que la belle Kṛṣṇā⁸³⁸ est décrite par son mari, après que celui-

⁸³⁷ xiii. 126. 25 (= M. iii. 155), *vṛsalīpati*; par mariage, *yauna*, xii. 165. 37. Voir Jolly sur la position légale des femmes en Inde, *Sitz. d. K. Bayer. Akad.*, 1876, p. 423.

⁸³⁸ Ce nom n'indique pas nécessairement que sa couleur soit noire, car il pourrait être seulement le féminin de Kṛṣṇa : le sujet impliquant la conception originale du personnage. Des femmes blondes sont attestées par des observateurs grecs ; voir Ctesias i. 9 dans *Ind. Ant.* x., avec des notes.

ci l'a mise dans la folie de sa partie de dés : «Elle n'est pas trop petite, ni trop grande ; elle a les yeux noirs et elle sent bon ; ses yeux sont comme le lotus, et son souffle comme un vent d'automne ; elle est bienvenue comme l'automne après une pluie d'été, et bien-aimée comme l'automne est aimé ; elle a la taille fine, large les hanches ; bleu-nuit ses cheveux, et bien peignés» (i. 67. 158, Draupadī). Elle est de nouveau décrite, et plus complètement, dans un autre passage ; et, ajoutant cela à la description d'une autre femme dans un livre plus récent, nous obtenons pour l'idéal de beauté, un résultat qui correspond bien à l'énumération technique des beautés fournie dans un quatrième passage et corroboré par l'ouvrage légal qui avertit contre certains défauts dans l'apparence personnelle des femmes⁸³⁹. Les cheveux bleu-nuit semblent avoir été la couleur préférée. Les cheveux roux doivent avoir été bien connus, car les sages considèrent qu'il faut éviter d'épouser une fille «avec les cheveux auburn», une caractéristique, dit-on, des filles occidentales. Les filles ainsi affligées teignaient leurs cheveux dans les temps récents. Les femmes épiques sont noires, et leurs cheveux bleu-nuit partagés par le milieu et la raie marquée peut-être par un pigment⁸⁴⁰. Les yeux doivent être grands et noirs ; les lèvres rouges ; la poitrine et le nombril profonds ; les seins et les hanches hauts. D'autres détails, pas particulièrement édifiants ou traduisibles, mais ne différant pas de l'idéal épique, se trouvent dans la *Bṛhat Saṃhitā* et dans les *Purāṇas*⁸⁴¹.

Notre prochain problème général est intéressant : quel caractère les indiens attribuent-ils à leurs femmes ? Il faut séparer ici récits et proverbes. Car on ne peut pas trouver de types de femmes plus tendres et plus délicats que Savitrī et Sītā (je n'ai pas une opinion aussi haute de la tant vantée Damayantī), et avoir dépeint de tels personnages est une justification de la possibilité de leur existence historique. Mais d'autre part, nous avons assez de dictons misogynes pour montrer un dédain populaire envers les femmes. Seulement, il faut noter une circonstance ; que ceux qui s'adonnent le plus à ces remarques (en Inde) sont ceux qui auraient le moins de raison de les faire. «La nature d'une femme est toujours instable» – cette vérité est

⁸³⁹ La deuxième description de Draupadī se trouve en iv. 9. 1. Voir avec ceci iv. 37. 1 sq., les détails techniques en v. 116. 1 sq., et de nombreuses références accessoires, comme viii. 73. 84, *prthuśroṇi* de Kṛṣṇā : voir aussi M. iii. 5 sq.

⁸⁴⁰ i. 44. 3, *śimanta* : voir N. Voir *Theatre* de Wilson, Vikram., p. 250, note.

⁸⁴¹ Sur le *śrīlakṣaṇa* voir Ag. P. 242 (*puruṣalakṣaṇa*, 243) ; l'idéal dramatique correspond : voir par ex. Vikram., début de l'acte iv. ; les remarques du roi sur Śakuntalā, acte i., etc. Dans l'épopée, ajouter xiii. 104. 131 sq. (C. omet 132 b). La *Bṛh. Saṃ.* 70. 16 sq. donne quelques tests particuliers sur la silhouette correcte des femmes et sur leur vertu, dépendant de la longueur de leurs orteils, etc. ; en 23, nous trouvons *prāyo virūpāsu bhavanti doṣā yatrā 'kṛtis tatra gunā vasanti* comme règle générale. Pour des normes plus fines, voir le chapitre complet.

émise par le vaurien Nala, qui perdit son royaume au jeu et abandonna une femme qui resta fidèle jusqu'au bout⁸⁴². Une partie de la sagesse transmise par un autre roi qui misa aussi sa femme au jeu, est : «la femme est la racine de tout mal, car les femmes sont toujours écervelées»⁸⁴³ ; et le coup le plus sévère est porté avec l'innuendo que même les femmes de bonne famille envient les prostituées ordinaires, car elles désirent les habits et les ornements qui sont le lot de ces dernières (xiii. 38. 19). C'est peut-être plus une réflexion philosophique qu'une hargne misogyne quand le lien causal au malheur est attribué à la femme : «la naissance est cause du mal, la femme est cause de la naissance, donc les femmes sont responsables du malheur» (xii. 212. 7). Le seul désir d'une femme, c'est l'amour. «La grande masse des femmes attend l'amour, suggère à un roi un conseiller rusé, et donc, ô roi, si tes guerres ont privé tes sujets de leurs fils, fais-leur épouser leurs filles, et ils seront délivrés de leurs peines» (xii. 33. 45). La nature de la femme est de blesser l'homme ; «un homme ne doit pas épouser une femme de basse caste, car la nature de la femme est de blesser l'homme ; qu'il soit un homme sage ou fou, la femme le tirera vers le bas»⁸⁴⁴. Quand le père Manu alla au ciel, il donna aux hommes des femmes – faibles, aisément séduites, aimant et se couchant, désirant amour et honneur, passionnées et sottes – néanmoins des femmes mariées respectables⁸⁴⁵. Le penchant immodéré, pour l'amour, caractéristique des femmes, est énoncé dans une autre strophe : «les femmes sont bénies par l'amour, et esclaves par la pitié» (xiv. 90. 14). On rappelle une fois de plus le peu de fiabilité de la femme : «Que le roi ne prenne pas conseil des fous et des femmes» (iii. 150. 44 ; xii. 83. 56), une strophe maintes fois répétée, avec l'avertissement : «rien ne réussira, qui est confié comme un secret à l'esprit d'une femme»⁸⁴⁶. La raison historique pour cette incapacité à garder un secret est donnée dans l'histoire suivante : un très pieux saint maudissait toutes les femmes parce que sa mère avait révélé un secret ; «pour cela, il maudissait toutes les femmes en disant “elles ne pourront jamais garder un secret” ; ainsi, il les maudissait parce qu'il était affligé» (xii. 6. 11).

842 iii. 71. 6, *strīsvabhāvaś calo loke* ; littéralement, *varium et mutabile semper femina*.

843 xiii. 38. 1 sq. ; répété en in 12, avec : «il n'y a pas de plus grand fléau que la femme». En str. 17 nous trouvons M. ix. 14.

844 xiii. 48. 36 sq. ; M. ii. 213-14, str. 11

845 *Ib.* 46. 8 sq. L'adjonction est nécessaire, comme le montre le contexte. En dépit de toutes ses fautes, une femme mariée doit être respectée parce que c'est le don que Manu a fait à l'homme.

846 xi. 27. 30 ; pas en C ! Cf. v. 38. 42.

En quoi consiste donc les vertus des femmes dans l'idéal indien ? «La force d'un roi est son pouvoir ; la force d'un prêtre est la sainteté ; mais la beauté, la richesse et la jeunesse sont la force d'une femme – la plus grande de toutes» (xii. 321. 73). Un sentiment cependant rencontré plus souvent est que «la force d'une femme est son obéissance»⁸⁴⁷.

Des passages comme ceux-ci peuvent être multipliés ; mais il nous suffira d'avoir appris quelle était l'opinion des indiens sur ce sujet. Il y a, soyons-en certains, une impossibilité de trouver quelque chose de nouveau, antérieure à l'enquête qui la prive de sa fraîcheur. Cependant, il n'est pas sans intérêt d'étudier la doctrine des indiens sur la nature des femmes ; car, nulle part ailleurs, un pays n'est resté aussi longtemps original et libre de l'influence d'une pensée étrangère. Sauf pour les esclaves, les femmes disposaient d'elles-mêmes ; les opinions des indiens se fondent sur des généralisations étroites, et à cause de cela, sont des plus étranges pour ceux qui sont habitués aux généralisations de l'étranger. Pour les indiens, la femme est inférieure parce qu'elle est faible, parce qu'elle ne discute pas sans passion ou clairement, parce qu'elle est une créature émotionnelle, spécialement en amour. Car le guerrier épique indien n'a pas honte de pleurer, simplement il méprise, ou plutôt ignore la sentimentalité de l'amour. Pour lui, sous deux aspects, l'amour est une faiblesse. Le soldat le regarde comme le fait le garçon d'aujourd'hui ; le philosophe, comme l'origine du mal, et faisant un avec le désir, qui forme le premier lien dans une chaîne d'existences malheureuses successives. Les indiens sentent, apprécient et déplorent l'amour en tant que passion. Comme sentiment, il n'existe pas jusqu'au début du dernier âge romantique, cet âge qui nous donne des récits de femmes bonnes, et, plus tard, la poésie lyrique. Les femmes, au début libres et non surveillées, sont peu à peu détenues à l'intérieur de la maison ; elles sont surveillées et tenues dans l'ignorance. En dehors des vies généralement pures de ces femmes respectables surveillées, se déroulent les vies de celles dont la présence est prépondérante dans la cité et dans les camps – les «femmes du commun», mentionnées seulement par groupes, les danseuses, les courtisanes, les prostituées, et autres femmes vulgaires, qui, d'après les textes de la loi et de l'épopée, abondaient dans les périodes anciennes aussi bien que dans les récentes⁸⁴⁸.

⁸⁴⁷ v. 34. 75. Passages parallèles en xiii. 40. 8 sq.

⁸⁴⁸ En dehors des lois concernant l'adultère (voir ci-dessous), nombreuses sont les allusions à la prostitution et aux débauchées. Nous avons vu que les cités et les camps en étaient remplis. On conseille au roi d'éviter tout contact avec des femmes (*svairiṅṅṣu*, *klibāsu*) illicites, xii. 90. 29, 39. De telles «femmes douteuses» doivent être évitées, xii. 35. 30. Les strophes sur la non-indépendance

Les dictons concernant leur traitement sont en accord complet avec cette vision des femmes. «Les femmes (mais on pense aux femmes mariées) doivent toujours être honorées et choyées. Car, quand elles sont honorées, les divinités se réjouissent ... et les maisons qu'elles maudissent sont comme infestées par la magie (xiii. 46. 5 sq.). Pour interpréter le sentiment que cela donne, nous pouvons dire qu'il est de la première importance qu'une femme agisse comme son mari le désire ; si elle n'est pas choyée, et y attache de l'importance, elle deviendra désagréable ; c'est pourquoi son mari doit la garder de bonne humeur. Cette interprétation est inévitable, si nous suivons les règles indiennes sur le sujet⁸⁴⁹.

La femme doit être soumise à l'homme, mais dans les relations sexuelles, c'est lui qui doit obéir à ses désirs. Dans toutes ces règles, et il y en a beaucoup, la femme n'est jamais regardée en tant que femme. C'est seulement l'effet pratique d'avoir violé les règles qui est pris en compte. Ainsi, par exemple, avec des lois qui semblent manifester un haut sens moral, trois péchés conduisent à la destruction – «ce sont le vol, l'adultère et l'abandon d'un ami»⁸⁵⁰. Il y a quatre vices principaux –

311

du roi disent qu'il n'est pas *svatantra*, qu'il ne peut pas agir comme il le désire en ce qui concerne le jeu, les femmes, le conseil, etc. (xii. 321. 139). Strabon rapporte que le roi était régulièrement servi par des femmes esclaves ; mais ceci, en accord avec la loi indienne, peut avoir été seulement pour une partie de la journée (voir ci-dessus). Les «femmes libres» qui fréquentent les salles de jeu sont bien connues, ii. 68. 1. Parmi les règles pour les prêtres, il y en a beaucoup qui montrent combien lâche a dû être leur morale, malgré leur vœu de chasteté, ainsi que celle de leurs voisins des autres castes. C'est un péché de manger la nourriture d'un homme conquis par une femme, ou de quelqu'un qui se marie avant son frère aîné, ou la nourriture d'une prostituée vulgaire (*gaṇikā*), ou celle d'un homme qui souffre d'un *upapati*, ou d'un joueur (*raṅgastrījivita*), xii. 36. 25 sq. Dans la plupart des récits peu ragoûtants de l'épopée, nous trouvons un grand saint qui séduit une honnête jeune fille, et il faut remarquer que de telles liaisons ne sont pas condamnées ; que la prostitution elle-même n'est pas condamnée en tant que profession ; que l'honneur d'une épouse était respecté, mais celui d'une jeune fille pas tellement considéré, sauf dans des cas particuliers ; que la chasteté chez un homme qui n'est pas particulièrement lié par un vœu, est considérée comme matière à étonnement. Toutes les règles de chasteté ont des raisons d'être purement pratiques. La passion et l'amour sont la même chose, et considérés, au même titre que l'éternuement, comme une pulsion naturelle, à laquelle il vaut mieux céder tout de suite. De censure purement morale contre ceux qui tombent dans la passion, il n'est pas dit mot.

⁸⁴⁹ Voir particulièrement Manu, iii. 55 sq., ix. 1 sq. Les beaux sentiments dans la bouche du Seigneur parlant à Soma ; «ne méprise jamais une femme ou un prêtre» – sont un bon exemple du danger de rendre les dires de façon trop littérale, ou selon notre mode d'expression. Soma avait négligé les filles de Dakṣa, et on lui ordonne de s'unir avec elles quand elles le désirent, ix. 35. 82.

⁸⁵⁰ v. 33. 65. *paradārābhimarśin* apparaît en xiii. 23. 61.

le jeu, la boisson, les femmes et la chasse – celui qui ne s’y complaît pas sottement, est libre (de l’erreur)⁸⁵¹.

Ce que nous pourrions appeler «règles pour la conduite des prêtres» est si précis que nous pourrions y voir une prédilection pour les fautes nommées : «on ne doit pas (publiquement) manger ou dormir avec une femme»⁸⁵² ; «on ne doit pas avoir de commerce sexuel avec une femme durant le jour, ou (à tout moment) avec une femme dissolue, ou avec une femme qui ne vient pas juste de prendre un bain» (xiii. 104. 108). Mais il est dit que de tels rapports sont toujours admissibles s’ils sont pratiqués en secret, sauf en période de règles, pour des raisons pratiques⁸⁵³.

Jeter le «mauvais œil» (*caṣur duṣtam*) sur une femme qui est l’épouse d’un autre, avilit ; avilis dans l’au-delà sont ceux qui regardent une femme nue avec de mauvaises pensées ; et ceux qui l’offensent sexuellement contre nature (*vīyonau*). Les règles pour les étudiants, qui ont fait vœu de chasteté jusqu’à la fin de leurs études, sont, bien sûr, spécialement strictes. Un étudiant ne doit même pas parler à des femmes en dehors de sa famille⁸⁵⁴.

Suivons maintenant la façon dont les femmes sont traitées, dans une autre direction. Il a été mentionné plus haut que, à l’âge védique, certains faits montrent que les filles étaient parfois abandonnées. Cela a continué. Dans la première période épique, la femme vivait en liberté surveillée. Elle était autorisée à vivre jusqu’à ce que son père ou son mari juge bon de la tuer. Avec tous les autres hommes, elle était en sécurité, tant qu’il s’agissait de sa vie. «Cette strophe a été

⁸⁵¹ xii. 289. 26 ; 59. 60 ; iii. 13. 7. Voir ci-dessus.

⁸⁵² xii. 193. 24. Ceci peut être fait en secret, xiii. 163. 47.

⁸⁵³ xii. 193. 17 (*ib.* 9, *ṛtukāle*). Sur ce point, *ib.* 228. 44-45 ; 243. 6 sq. Si un homme reçoit une invitation (*nirdeśa*) de la part d’une femme, il doit satisfaire son désir, même si c’est la femme de son maître, *ib.* 267. 41 ; 34. 27 : cf. xiii. 49. 12 sq. Ceux qui copulent avec des *rajasvalāsu nārīṣu* encourent un *brahmavadhyā* à proprement parler, xii. 283. 46. L’inverse en xiii. 90. 28 ; 104. 150 ; 163. 41. Le sexe dépend de la période, *ib.* 104. 151 ; la fille est engendrée le cinquième jour, le garçon le sixième. Mais en xiii. 87. 10, la fille est engendrée le deuxième jour, le garçon le troisième. Voir *maithuna*, xiii. 125. 24 ; 129. 1. Les spéculations sur cette question étaient fréquentes, comme en Grèce ; ainsi Hésiode disait que le sexe était déterminé par le jour de la procréation. Voir Bṛh. Saṃh. 78. 23-4. Comme il est bien connu, les lois de Manu fait dépendre la différence de sexe de la vigueur respective des parents (M. iii. 49).

⁸⁵⁴ xiii. 104. 116 ; 145. 50. La défense de regarder une femme nue (ici, et en xii. 214. 12 ; xiii. 163. 47) est étendue en xiii. 104. 47 et 53 jusqu’à une règle défendant de parler à une femme inconnue, spécialement si elle a ses règles (*udakhyā*). Un désir mutuel, en général, excuse les rapports sexuels (voir les règles du mariage, plus loin), mais celui qui a des relations forcées avec une fille, «passe dans la noirceur», xiii. 45. 22. Les règles pour les étudiants sont données en xii. 214. 12 sq.

autrefois chantée par Vālmīki, les femmes ne doivent pas être tuées» (vii. 143. 67). Cette règle, bien sûr, n'est pas une règle légale. Les femmes étaient légalement torturées à mort, par exemple si elles étaient infidèles. Mais il y a une règle de bonne conduite, interdisant au fort de tuer le plus faible. Elle correspond au code avancé des règles militaires, discuté plus haut, et on la trouve universellement⁸⁵⁵. Cette règle implique que, légalement, la peine de mort (*vadha*) dans sa forme régulière – c'est-à-dire par décapitation ou coup violent sur la tête – n'est pas à appliquer dans le cas d'une femme pour les multiples offenses qui rendent l'homme également coupable⁸⁵⁶. Mais la pénalité légale pour avoir tué une femme n'est en aucun cas très élevée, et très faible s'il s'agit d'une femme de basse caste. Si un homme tue une femme mariée (autre que la femme de son maître – le maître et tout ce qui lui appartient étant très sacré), il doit subir une pénitence de deux ans ; trois ans dans le cas de la femme du maître⁸⁵⁷.

On trouve peut-être une indication de la supériorité de la civilisation aryenne dans la légende que «Kāyavya établit une loi pour les barbares : il dit : “tu ne dois pas tuer une femme effrayée ; mais aucun guerrier ne doit jamais tuer une femme”»⁸⁵⁸.

Parmi les péchés considérés comme «inexpiables» (une variation au dicton cité ci-dessus), nous trouvons faire du tort à un ami, ingratitude, tuer une femme et tuer son maître. Il est tout à fait conforme au caractère de l'épopée de trouver une strophe donnant le châtement réservé à un crime et une autre déniait l'existence d'un tel châtement (xii. 108. 32). Enlever des femmes est une des coutumes que la loi aryenne réprovoque⁸⁵⁹, et cette règle a été spécialement édictée pour le *dasyu* ; il doit éviter l'union avec une femme aryenne de haut statut, et l'enlèvement de

⁸⁵⁵ Tuer une femme est reconnu être aussi coupable que tuer un prêtre ou une vache, xiii. 126. 28 : c'est dire que c'était un grand crime. De plus, un tel acte valait à son auteur de renaître sous une forme méprisée, *ib*, 111. 112 sq. On dit que l'usage pour un roi, si un homme qui a tué une femme est applaudi dans l'assemblée, est de lui faire peur (et de l'abattre), xii. 73. 16.

⁸⁵⁶ Il nous faut distinguer entre la règle militaire *na hantavyāḥ*, citée plus haut, et le *avadhyāḥ* technique, i. 217. 4. Le dernier cas est clairement exposé en i. 158. 31 : «Parmi les verdicts de la loi, ceux qui connaissent la loi disent qu'une femme ne doit pas être exposée au *vadha*». Voir aussi ii. 41. 13, *striṣu na śāstram pātayet*. D'autre part, voir l'horrible peine de mort réservée à la femme adultère (voir ci-dessous).

⁸⁵⁷ xii. 165. 60 (*paradāre*). Il y a une certaine rudesse épique concernant cette règle. Les codes de loi distinguent avec le plus grand soin l'assassinat de l'homicide involontaire.

⁸⁵⁸ xii. 135. 13 ; *dasyu* = *mleccha*

⁸⁵⁹ «On ne doit pas vendre des êtres humains», G. vii. 14 ; «les femmes ne sont pas perdues par la possession», G. xii. 39 ; Vās. xvi. 18 ; M. viii. 149.

femmes⁸⁶⁰. Néanmoins les aryens également, comme ils emportaient toujours en esclavage les femmes qu'ils faisaient prisonnières, peuvent ne pas avoir respecté cette loi⁸⁶¹. De fait, un des modes de mariage est simplement l'enlèvement, et un des devoirs du roi, dit-on, est d'empêcher les femmes d'être enlevées (xii. 67. 8 sq.) – c'est à dire de mettre un terme à cette ancienne forme de mariage dont l'épopée cependant présente des exemples traditionnels chez ses principaux héros.

Combien la partie légale de l'épopée est proche de toutes les règles formelles de propriété, nous le voyons en lui comparant les réglementations des *dharmasūtras*, sans parler des *śāstras* de Manu, avec lesquels ils concordent en bien des points. Ainsi, les *dharmasūtras* sont précis en stipulant de ne pas risquer une rupture de la chasteté en ayant des contacts avec une femme ou en la regardant⁸⁶². La sainteté spéciale de la femme du maître est manifestée par la règle que l'élève ne doit pas mentionner son nom, et doit la servir aussi bien que son maître (G. ii. 18. 31 ; Āp. i. 2. 7. 30). Des règles spéciales existent pour saluer une femme, et certains donnent même une règle pour les rapports familiaux entre mari et femme (G. vi. 6 sq.). Le caractère supposé immaculé de la femme n'est pas conservé, mais on trouve de curieuses régulations. Ainsi, Vasiṣṭha dit que seuls trois actes rendent une femme impure : devenir une hors-caste, tuer son mari ou avorter⁸⁶³ ; mais, selon Gautama, l'avortement et une liaison avec un homme de basse caste rendent une femme hors-caste (Vās. xxviii. 7 ; G. xxi. 9). Malgré ce que dit Vasiṣṭha, qu'une femme est pure dans tous ses membres, et n'est pas souillée par son amant (Vās. xxviii. 9. 1-6), nous lisons dans le même ouvrage que pour se purifier une femme n'a qu'à boire un peu d'eau (Vās. iii. 31-34 : B. i. 5. 7. 22). La femme, en général, était donc moins exposée que l'homme à des impuretés théoriques accidentelles, mais des crimes d'une nature plus grave la rendaient impure ; et, bien qu'elle ne soit pas impure par elle-même pour des causes naturelles, elle pouvait rendre impur l'homme qui s'associait à elles. Céder le droit de passage à une femme semble aussi être traité sur le même pied dans les codes de loi ; car, bien que donné sous une forme

⁸⁶⁰ *dasyu* ici signifie esclave, xii. 133. 16-17.

⁸⁶¹ Il y a un passage dans l'Aitareya Brāhmaṇa (peut-être interpolé) se référant à des filles esclaves données en cadeau : Ait. Br. viii. 22.

⁸⁶² G. ii. 16 ; Āp. i. 2. 7. 3, 8-10. pour respecter le *maithuna*, aucun rapport sexuel n'est autorisé *ṛtukāle*, mais la pénalité est légère : G. xxiii. 34 ; M. xi. 174. Bien sûr, cette règle n'est pas respectée dans les récits épiques. On ne doit pas manger ce qui a été touché par une femme qui a ses règles, et tout ce qui a été manié par une femme semble impur : G. xvii. 10 ; Ap. i. 5. 16. 28 ; Vās. iii. 45.

⁸⁶³ Sur les moyens d'avortement, voir i. 177. 46 ; *aśmanā kuṣṣiṃ nirbibheda*, sur l'avortement. Voir sur le même acte, V. P. iv. 4.

commune à l'épopée et à Manu dans trois des *dharmasūtras*, celui de Baudhāyana limite cette galanterie au cas d'une femme enceinte⁸⁶⁴. Quant au meurtre d'une femme, nous trouvons dans tous les codes de loi que le châtement est proportionné non seulement à la caste, mais à la condition de la femme au moment où elle a été tuée⁸⁶⁵. Pour une femme ordinaire – c'est-à-dire pour les femmes en général – une peine modérée est ordonnée par la loi, tandis que pour le meurtre accidentel d'une femme impudique ou d'une prostituée, il n'y a aucune peine, ou tout juste une remontrance⁸⁶⁶.

Mais il nous faut considérer quelques règles générales appliquées aux femmes. Légalement, elles ne peuvent témoigner que pour des femmes (M. viii. 68 ; Vās. xvi. 30). Sur le plan religieux, elles n'ont aucune part indépendante dans l'étude des *Vedas* ou dans les sacrifices ; tout au plus, peuvent-elles aider leurs maris dans la partie manuelle du sacrifice quotidien et, (sauf délégation accidentelle), être habilitées à acquiescer pour la forme durant les rites religieux, leurs connaissances étant classées, avec celles des esclaves, comme les dernières choses qu'un homme devrait étudier, car elles consistent en récits inexacts, en chants, en danses, et en arts mécaniques.

Les règles de l'épopée sont, bien sûr, en accord avec les règles légales en excluant d'une manière générale les femmes du sacrifice, des fêtes en l'honneur des Mânes et du jeûne⁸⁶⁷ ; elles confinent leur religion à « l'obéissance à leur mari » ; mais nous trouvons de terribles austérités religieuses chez la jeune fille de Kāśī, pratiquées, comme celles d'un ascète ordinaire, dans le but d'atteindre des pouvoirs terrestres par des mérites religieux (v. 186. 19).

Finalement, comme nous ne pouvons supposer un seul instant que l'épopée présente une unité chronologique ou géographique, nous devons toujours comprendre que la « femme indienne » signifie la femme aryenne approuvée par les versions tardives, où sont données les règles de conduite ; puisque nous y trouvons des femmes dont les mœurs sont directement opposées à celles qu'autorise l'idéal épique, des femmes qui dansent nues, s'enivrent et se comportent ouvertement avec

⁸⁶⁴ G. vi. 24 ; Āp. ii. 5, 11. 7 ; Vās. xiii. 58 ; B. ii. 3. 6. 30 ; Mbh. xiii. 163. 38.

⁸⁶⁵ Le châtement pour le meurtre d'une femme brahmane dans la période de ses règles vient toujours en tête. Voir G. xxii. 12 ; Āp. i. 9. 24. 9 ; Vās. xx. 34 sq. ; B. i. 10. 19. 3 ; ii. 1. 1. 11 ; M. xi. 88.

⁸⁶⁶ G. xxii. 17, 26-27 ; Āp. i. 9. 24. 5.

⁸⁶⁷ iii. 205. 22 ; les femmes n'ont pas de *yajñakriyāḥ*, pas de *śrāddha*, et pas de *upavāsakam*, mais leur moyen pour obtenir le ciel est la *bhartari śuśrūṣā*.

une indécence éhontée⁸⁶⁸ ; et bien que nous sachions que la coutume de garder ou d'enfermer les femmes était d'origine relativement récente, il nous faut supposer qu'il s'agissait d'une coutume pour toutes les femmes respectables de «l'âge épique», les seules exceptions étant celles des récits traditionnels plus anciens, des femmes de basse condition et des filles de la campagne. Les citoyennes respectables n'étaient ni vues ni entendues. Cependant les fêtes et les réjouissances d'une époque plus récente nous montrent des femmes librement mêlées aux hommes, et nous devons supposer que la réclusion absolue des femmes n'était pratiquée que dans les familles des rois ou des nobles de plus haut rang, et que le retour occasionnel à une vie naturelle était une adoption temporaire des règles existantes dans la basse société⁸⁶⁹. Certaines femmes semblent reconnues comme n'étant pas assujetties aux règles ordinaires de réclusion⁸⁷⁰.

C'est maintenant le moment de faire la distinction nécessaire, pour traiter des femmes indiennes aux quelles nous avons fait allusion au début, entre les trois périodes de leur vie, en tant que filles, épouses et veuves.

51. La fille

Kṛṣṇā, la fille de Drupada, était, compte tenu de sa beauté et de ses complications maritales, une femme excessivement instruite ; elle était capable de discuter avec son sage mari Yudhiṣṭhira de manière très intelligente. La plus grande partie de sa sagesse, elle l'avait glanée plutôt tard en vivant auprès de lui, mais d'autres sources de connaissance lui avaient été ouvertes dès sa jeunesse. Elle se réfère à l'une de celles-ci à la fin d'une grande discussion sur le difficile sujet du destin, impliquant des questions subtiles sur le pouvoir des dieux et celui des hommes, questions avec lesquelles elle est remarquablement familière : «ceci je l'ai appris dans mon enfance alors qu'un sage prêtre l'enseignait à mon frère pendant

⁸⁶⁸ Les femmes Madrakāḥ, du pays de Śalya : voir viii. 40. 17 sq. Voir les Bālhikas en *ib.* 44. 1 sq. ; 45. 19 sq. ; v. 39. 80, «les Bālhikas sont le rebut de la terre». En B. (le même proverbe) Bālhika and Vāhika, (sic).

⁸⁶⁹ Pour voir le spectacle de la ville, les processions etc., les femmes s'asseyaient sur les toits, à l'écart du public (i... 69... 1 sq.).

⁸⁷⁰ ii. 31. 38 ; les femmes de Mahiṣmatī, par permission spéciale d'Agni, ne sont pas «gardées» par leurs maris et sont dissolues (*svairiṇyaḥ ... yatheṣṭhaṃ vicaranti*) L'expression *rakṣ*, habituellement utilisée pour le fait de garder les femmes recluses, peut être utilisée dans un sens entièrement non conventionnel, comme dans *yoṣit sadā rakṣyā*, i. 111. 12, signifiant qu'on ne doit jamais faire du tort à une femme. Pour un traitement plus complet, voir ci-dessous.

que j'étais assise sur les genoux de mon père et que j'écoutais»⁸⁷¹. La description faite ici représente une scène domestique inhabituelle ; car les peintures de la vie des petites filles sont rares, excepté de manière épigrammatique ou didactique. Mais Drupada était un roi, et il doit avoir été un père particulièrement affectueux ; car, en général, il semble n'y avoir eu aucun sentiment envers une fille, si ce n'est le mépris. Du moins, c'est ce qui est fréquemment affirmé : «les garçons sont une bénédiction, les filles une nuisance», dit-on⁸⁷². On pense à la charge de la marier et à la responsabilité qu'elle soit indigne. Comme s'exclame Mātali dans un autre passage à propos des filles de grandes familles ; «une fille est un risque constant pour trois familles, celle de sa mère, celle de son père et celle de son mari» (v. 97. 15-16). Mais l'affection naturelle était plus forte que le mépris systématique, et nous sommes heureux d'apprendre, d'après ce qu'en dit l'épopée elle-même, qu'en dépit de la différence de considération accordée au garçon et à la fille, «certains pères préfèrent leur garçon, certains leur fille» (i. 157. 37). Une règle des «manuels domestiques» dit que quand un homme rentre de voyage et rencontre son fils, il doit l'embrasser sur la tête en murmurant «tu es né de mon cœur : tu es moi même, appelé fils ; ô, vis une centaine d'années», et l'embrasser trois fois encore en murmurant des bénédictions – «mais sa fille, il doit seulement l'embrasser, sans rien dire».

Pratiquement toutes les occasions où les filles sont mentionnées sont en rapport avec leur mariage. Car la règle générale de l'épopée et la loi formelle contraignaient la fille à se marier alors qu'elle était encore immature. Avant le moment de son mariage, elle apparaîait encore comme une enfant nue, ou, un peu plus âgée, comme une princesse-enfant dont le principal intérêt, juste avant son mariage, est d'obtenir de nouveaux habits pour sa poupée, ou comme une intelligente petite demoiselle recueillant de la sagesse sur les genoux de son père⁸⁷³.

871 iii. 32. 60-62 ; il s'agit ici du *bṛhaspatiproktā nītiḥ*, sur le *daiva*, le *pauruṣa* et le *haṭha* (*ib.* 32).

872 i. 159. 11-12, *kṛcchraṃ tu duhitā*, etc.

873 La princesse Uttarā demande à Arjuna dont elle a tout juste épousé le fils (après que lui-même a décliné sa main, offerte par son père), de lui apporter des habits pour ses poupées et celles de ses amies. La remarque faite par Arjuna quand il décline sa main montre qu'elle n'était encore qu'une enfant, bien que d'âge à être mariée, *vayaḥsthā*, (iv. 72. 4). Elle apparaîait en tenue complètement royale quand la cérémonie l'exige. Voir ci-dessus iv. 37. 29 pour la poupée, *pāñcālikā*. Ceci semble impliqué par *sūtraprotā dārumayī yoṣā*, v. 39. 1, bien qu'on puisse aussi comprendre une marionnette, *puttikā*. La première expression est utilisée dans le drame pour la poupée d'une princesse. Jouer avec une balle, *kanduka*, est présenté comme un jeu de fille en iii. 111. 16 : et *kanduka* apparaîait de nouveau en *Mālavikāg.* iv. 17, *kandukam anudhāvanti*, comme un

Selon la loi et les usages de l'épopée, il semble que le frère était à peine moins nécessaire à la fortune de la fille que le père. Le frère préservait sa sœur d'un destin violent, car les règles aryennes interdisaient de se marier avec une fille qui n'avait pas de frère. D'une telle fille, le *R̥g Veda* parle comme s'il était évident qu'elle ne doit pas se marier, mais devienne une femme ordinaire des rues. La raison n'en est pas moins simple en elle-même que significative pour le développement tardif de nombreuses coutumes apparues dans l'âge védique que nous avons l'habitude de considérer comme particulières à un *R̥g Veda* plus tardif – ou, en d'autres mots, à ses parties les plus tardives. Car la seule raison qu'a le *R̥g Veda* de parler de la condition désespérée de la fille sans frère doit avoir été celle qui a causé les injonctions légales contre le fait d'épouser une telle fille ; à savoir que l'homme qui n'a qu'une fille peut réclamer le fils de celle-ci pour le représenter religieusement dans les oblations offertes à ses propres Mânes et à ses ancêtres. Le mari de la fille sans frère doit ainsi renoncer à ses droits sur son fils à venir. Normalement, le père défunt doit recevoir le gâteau funéraire, mais ce fils ne peut pas offrir de gâteau à l'âme de son père ; il doit l'offrir pour son grand-père maternel ; et l'objet principal du mariage de son père est perdu. Sans un fils, et sans un gâteau, son âme ira en enfer⁸⁷⁴. Le seul intérêt ressenti pour la fille se trouve dans l'importance de son mariage. Mais, avant qu'elle ne devienne une épouse, il nous faut préciser deux points. À quel âge se marie-t-elle, et à quel prix ?

La dernière position des sages classifiée et datée, telle que nous la trouvons dans la *Bṛh. Saṃ*, donne une affirmation remarquable, qu'une femme n'est pas complètement adulte jusqu'à vingt ans⁸⁷⁵. D'un autre côté, l'épopée, qui seule spécifie l'âge de l'héroïne, donne six ans à *Sītā* au moment de son mariage. Mais nous pouvons faire confiance à la loi pour venir en aide à l'épopée. Il est peu probable qu'il y ait unanimité sur ce point entre les codes de loi s'il y avait eu de grandes différences dans la pratique. Supposons que nous divisions la vie en quatre périodes, comme l'acceptent généralement les indiens : enfance, jeunesse, maturité

jeu qui convient à une princesse. Le nom général des jouets pour les enfants est *krīḍanaka*, qui comprend les poupées, les balles, les chariots ou les animaux de compagnie, comme dans le cas de la divinité, *vyālakrīḍanakaiḥ krīḍate*, *Vāyu P.* ii. 37. 281: voir *ib.* 36. 94. Les amusements des filles, cependant, le chant, la danse et la musique, sont plutôt des exercices corporels, comme le tir et l'équitation pour les garçons.

⁸⁷⁴ *R̥g-Veda* i. 124. 7 : la fille sans frère court en toute liberté après les hommes ; *G.* xxviii. 20 ; *M.* iii. 11 ; ix. 136 ; *Yaj.* i. 53.

⁸⁷⁵ *viṃśativarṣā nārī . . . arhati mānonmānam (puruṣaḥ khalu pañcaviṃśatibhir abdaḥ)*. *B. S.* 68. 107.

et vieillesse. La période de l'enfance va jusqu'au moment où il devient nécessaire de porter des vêtements. Maintenant, certains législateurs disent «mariez une fille avant qu'elle ne porte des vêtements», l'un dit «avant la puberté⁸⁷⁶» ; et un dernier «tant que la fille est nue, que son père la donne en mariage»⁸⁷⁷.

La pseudo épopée fait chorus avec la règle qu'un homme de trente ans peut épouser une fille de dix (toujours sans vêtements) ; ou un homme de vingt ans une fille de sept. Dans sa partie informelle nous trouvons aussi le même conseil, mais formulé de façon moins précise ; «un long séjour dans la maison de leurs parents n'est pas bon pour les femmes»⁸⁷⁸. L'affirmation de l'épopée : «on loue la femme dont la jeunesse est passée» (*gatayauvanā*), va dans le même sens ; car c'est la femme mariée, dont la jeunesse folle s'est effacée dans l'âge mûr, qui rend parfaites la maison et la paix du mari (v. 35. 69). Le code de Manu dit qu'une fille peut se marier à huit ans ou avant l'âge de sa puberté, sans plus de précision, mais ajoute une injonction très particulière, qu'il vaut mieux qu'une fille ne se marie jamais, plutôt que d'être donnée à un mari inapproprié. Le plus ancien commentateur de cette loi désapprouve un âge aussi jeune que huit ans et dit clairement que dans ce cas, la fille est tout simplement vendue par son père. En Inde, l'âge du mariage est usuellement atteint entre dix et douze ans.

Nous avons clairement, dans la littérature légendaire et dans l'épopée, un retour vers un âge plus libre. Śakuntalā, Subhadrā, Mālavikā, Damayantī, Kṛṣṇā ne sont pas des enfants de huit ou dix ans. Ce sont des filles adultes, conscientes de leur féminité. Les filles de la forêt dans les ermitages ascétiques de leurs pères, si

⁸⁷⁶ *prāḡ vāsaḥpratīpatter ity eke* après *pradānam prāḡ ṛtoḥ*, G. xviii. 23, 21.

⁸⁷⁷ Vās. xvii. 70 : cf. B. iv. 1. 11-14 (Bühler). Le période de temps, que la fille doit attendre avant d'être donnée en mariage et à la fin de laquelle elle doit avoir fait son propre choix, est fixée par certains à trois mois, par d'autres à trois ans. Trois mois semble être la forme la plus ancienne, auxquelles «règles» elle a été substituée plus tard. Comparer (*trīn kumāryṛtūn*) G. xviii. 20, et Vās. xvii. 67-68 (*trīṇi varsāṇi*) ; et la confusion des auteurs de *śloka*s, M. ix. 4, 90-92 ; Viṣṇu, xxiv. 40, et dans *ṛtu* substitué dans la strophe de Vasiṣṭha après la prose *varsāṇi*. (Voir aussi B. iv. 1. 11-14). Dans l'épopée, une année est l'équivalent formel d'un mois (iii. 35. 32), et j'ai pensé que peut-être cette *varṣa* est responsable d'une telle confusion informelle et d'une telle substitution formelle. Les «pluies» peuvent être interprétées comme des années ou des mois (saison des pluies) ; il faut remarquer, en liaison avec cette discussion, que dans «l'âge de fer» qui vient, les filles choisiront leur propre mari et porteront des enfants à cinq ou six ans ; les garçons devenant mûrs à l'âge de sept ou huit ; iii. 190. 36 et 49.

⁸⁷⁸ xiii. 44. 14 (M. ix. 88-94). Dans les strophes épiques suivantes se trouve la règle du code de loi, qu'une fille non mariée «après trois ans» peut chercher elle-même son mari (*ib.* 44. 16-17) ; et le conseil informel, i. 74. 12.

fréquemment rencontrées par des rois ou des prêtres, sont bien développées et complètement mûres.

On peut multiplier les extraits de légendes et de loi sans faire progresser notre connaissance. Nous devons, en premier lieu, admettre qu'il y avait des différences de coutume à l'intérieur de la classe aryenne elle-même ; reconnaître que, jusqu'à la fin de l'âge védique (avant la limite d'extension de l'histoire de l'épopée), les filles étaient mariées après avoir atteint leur maturité, et non pas avant ; admettre que les prêtres, dans la littérature antérieure à l'épopée, ont édicté la maxime que les filles devaient être mariées avant cet âge, et que cette maxime généralement acceptée exprimait une coutume générale ; voir dans la permissivité accrue de Manu et l'objection de son plus ancien commentateur au mariage d'enfants, une dernière protestation contre de tels mariages immatures ; considérer l'épopée et les légendes du drame représentatives d'un idéal plutôt que d'une coutume de l'époque ; distinguer entre le sort des plus hautes et des plus basses castes, entre celui des femmes respectables et des femmes indignes ; supposer que des distinctions du même genre se font après par suite de différences géographiques dans les coutumes ; et conclure que nous sommes ainsi arrivés aussi près que nous le pouvions de la vérité historique. Sur ce sujet, la ligne de développement semble constamment dirigée vers ce stade où les mariages d'enfant et les veuves-enfants sont une malédiction générale pour le pays.

Nécessaire et important est le témoignage des Grecs, auxquels je laisse la parole. Il trouve que sept ans était jugé comme un âge convenable pour le mariage

Εν δε τη χωρη ταυτη ινα εβασιλευσεν η θυγατηρ του Ηερακλεος, τας μεν γυναικας επτα-ετειας εουσας ες ωρην γαμου ιεναι, τους δε ανδρας ετια τα τεσσαρακοντα ετια τα πλε-ιστα βιωσκεσθαι (Arien, Ind 23, c. 9).

Μεγασθενης δε φησιν τας εν Πανδαια (?) κατοικουσας γυναικας εξαιτεις γινομενας τικ-τειν (Phlegon, Mirab.)

La période décrite par l'épopée, et celle dont vient son histoire, représentent probablement un âge de toute manière plus heureux pour les femmes que celui qui suit. Mais la période où l'épopée a été composée à partir de vieilles légendes doit déjà avoir connu des mariages d'enfants. Pour cette coutume plus tardive nous pouvons donner quatre raisons, si nous nous plaçons dans le mode de pensée des indiens. Premièrement, la nature de la femme ; l'objectif final de la femme est de se marier et de porter des enfants ; ne la laissons pas en dehors de la tâche que le

Créateur lui a assignée, mais qu'elle l'entreprenne le plus tôt possible⁸⁷⁹. Deuxièmement : l'avantage pécuniaire : la fille représentait une dépense à la maison, dépense qui était compensée quand elle se mariait ; qu'elle apporte ce prix le plus tôt possible. Troisièmement, la crainte de l'impureté : après son âge mûr, le contact avec une femme impure rendait les hommes coupables d'impureté et les obligeait à une pénitence ; que la fille soit mise hors du chemin, sûre et « bien gardée » ; c'est-à-dire là où seulement son mari puisse la rencontrer (car les appartements des femmes ne peuvent se trouver que dans les grandes maisons des riches). Quatrièmement, l'amour propre : c'est un honneur pour les parents et l'enfant, que celle-ci soit bien mariée, et tôt ; et, comme disent les indiens, une grande fille peut commettre des indiscretions qui ruinteraieent le bonheur de trois familles ; comme les femmes sont extrêmement peu fiables, elles doivent être gardées le plus tôt possible, même avant qu'elles n'en aient l'âge ; alors ses parents sont libres du danger, et le mari est certain que sa femme est pure. Les conditions climatiques rendent ces mariages d'enfants possibles ; la pratique en révèle immédiatement l'état de la société. Mais, avec cette condamnation, il ne faut pas oublier les femmes habiles, spirituelles et érudites de la première période brahmanique, qui sont souvent les meilleures pour contrer les arguments des prêtres, et que la violence aussi bien que la logique de leurs opposants font taire. Kṛṣṇā apparaît semblable aux femmes de cette période dans l'épopée, une adversaire douée et instruite ; et les autres représentantes de son sexe ne sont pas représentées comme inférieures aux hommes, sauf dans des pédantesques discussions didactiques. On pourrait aussi bien imaginer une autre raison, ajoutée à celles ci-dessus, et attribuer l'insistance des prêtres sur les mariages d'enfants à leur désir de supprimer l'intolérable liberté de parole exercée par les femmes dans leurs discussions.

Au cinquième siècle avant J. -C., aux mains des bouddhistes, les femmes s'émancipèrent grandement. Ensuite vint l'ère des femmes éclairées ; l'éclosion des couvents ; la liberté des contraintes – perdue de nouveau avec la montée du brahmanisme, bien que des aperçus occasionnels nous montrent, dans la période de notre moyen âge, des femmes qui étaient estimées comme poètes, et même comme juristes ; témoins l'ouvrage sur la loi par une Lakṣmīdevī, dont parle

⁸⁷⁹ Tel est le point de vue carrément exprimé par les indiens. Voir M. ix. 96 ; «les femmes sont créées pour porter des enfants».

Colebrooke, et les femmes poètes du *Saduktikarṇāmṛtam* (composé en 1205 après J.-C. ?)⁸⁸⁰.

Avant d'aborder la question du prix à payer pour une fille, considérons quelle sorte de fille doit être épousée. Elle doit, bien sûr, être de bonne famille ; la première règle, partout où l'on trouve des règles à ce sujet, est qu'un homme doit toujours prendre soin que son fils épouse une fille dont la famille est digne de lui ; et sa fille, un homme de la même caste, ou de caste plus haute ; à cet égard, à cause des castes, aucun pays n'a été plus strict dans ses principes. Les légendes, cependant, s'opposent à la loi en nous montrant autant de cas d'hommes de la caste des guerriers s'unissant avec des filles de la caste des prêtres que d'hommes de la caste des prêtres s'unissant avec des filles de la caste des guerriers ; et même parfois des femmes de basse caste sont mariées à des rois ou à des prêtres. Ce qui doit être évité dans ces mariages, ce sont des filles personnellement défectueuses, ou affligées de maladies désagréables, ou avec des noms de mauvais augure. Les lois récentes interdisent le mariage avec un parent trop proche : «il faut éviter une fille de la même famille que sa mère»⁸⁸¹.

⁸⁸⁰ Voir *Notices*, No. 1180 ; Cāndālavidyā, Bhāvadevī, Vyāsapādā, etc. sont des femmes parmi les 446 poètes dont les vers ont été repris dans une anthologie. Il n'y a pas d'autre langage que celui des hommes pour les héroïnes de l'épopée, et les femmes parlent généralement Prakṛt, ou un patois, alors que les hommes d'un certain rang parlent Sanskr̥t. Des femmes vénérables, et même des femmes du peuple, cependant, même ici, parlent Sanskr̥t, par ex. Vasantasenā (Mṛcch., acte iv.).

⁸⁸¹ Les injonctions sont données en xiii. 104. 123 sq. ; la *parivrajitā* (Bouddhiste errante ?), est inclus parmi les mariées indésirables (également les rapports *ayoni* et *viyoni* sont blâmés). Dans la strophe 130, *samārṣā mātuḥ svakulajā* ; en *ib.* 44. 18, *asapiṇḍā mātur asagoṭrā pituḥ*. En *ib.* 15, «on doit éviter une fille qui n'a ni frère, ni père, car elle est *putrikā* "dharminī". Voir M. v. 60 (*sapiṇḍas* sont des parents jusqu'au septième degré) ; iii. 5-11 ; G. iv. 2 ; Ap. ii. 5. 11. 15 (note de Bühler). La première citation est plus libre que la seconde qui, traduite, signifie simplement : «on ne doit pas épouser une fille descendant d'un ancêtre de son père, ou une fille de la même famille que sa mère». La restriction légale est «en dessous de six degrés du côté de la mère et pas de *gentilis*, ou parenté, du tout du côté du père» ; dans la loi puranique, en dessous de cinq degrés du côté de la mère et sept du côté du père. Cette question est affectée par des traditions un peu contradictoires et par les castes, parmi lesquelles l'épopée nous promène dans sa façon habituelle de donner impartialement des points de vue différents. Ainsi, *samārṣā* semble vouloir restreindre cette règle seulement aux brahmanes. On trouvera les vues des commentateurs des codes de loi dans les traductions de Manu de Bühler ou de Burnell. Le prêtre qui, en i. 13. 29, cherche une épouse qui porte le même nom que lui (*sanāmnī*), et refuse (14. 3) d'accepter le sœur de Vāsuki parce qu'elle ne remplit pas cette condition, pensait bien qu'il ne s'agissait pas de la famille, mais du nom propre, un nom avec la même signification que le sien. Selon B. i. 2. 2. 3, des cousins germains peuvent se marier «dans le sud». Pour l'usage donné par les tribunaux, voir Weber, *Ind. Stud.* x. 76.

Comme, parmi les premières lois, on n'en trouve aucune semblable, nous pouvons assumer que les relations de sang ont été introduites seulement graduellement comme un obstacle ; les anciennes légendes de dieux épousant leurs sœurs ou leurs filles ne me semblent pas cependant prouver que des coutumes semblables existaient chez les hommes.

Nous avons parlé ci-dessus des caractéristiques corporelles.

Le prix payé pour une femme est appelé *śulka*, prix ou redevance⁸⁸². Gautama dit que la dette ne doit pas être imputée aux fils si elle n'est pas payée par le père, et qu'elle va d'abord à la mère, ou, si celle-ci est morte, aux frères de la fille, selon certains juristes ; d'autres disent, aux frères avec la mère ; mais ils laissent ce point incertain⁸⁸³. Tacitement, comme péremptoirement, la loi ancienne reconnaît la vente d'une fille ; plus tard (comme on le sait bien, les deux étapes étant montrées dans Manu), la loi interdit une telle vente. Dans les temps védiques, la vente d'une fille semble ne pas avoir été inhabituelle (R. V. i. 109. 2). C'est la règle aujourd'hui dans certaines parties de l'Inde. Les juristes résistent à cette coutume et présentent le prix de cette vente comme un don. Cependant, cela reste un prix d'achat, qu'on l'appelle don ou redevance, et cela n'était pas inhabituel, bien que la sorte de mariage qui y faisait appel soit réputée moins digne. Le « libre choix » de la femme doit en avoir été affecté ; car on dispute de savoir s'il est légitime pour un père de donner sa fille à un homme meilleur, même si il s'est déjà engagé, tant que le mariage n'a pas eu lieu. La dénonciation fréquente de cette coutume prouve sa prévalence ; « celui qui vend son fils ou offre sa fille pour une redevance va en enfer »⁸⁸⁴. « Un don pour une fille est gardé en mémoire par les bons »⁸⁸⁵. « Ceux qui disposent d'une fille pour une redevance suivent une mauvaise route »⁸⁸⁶. « La redevance peut n'être parfois qu'une promesse de

882 Ce sujet a été discuté par M. Léon Feer dans Journ. As., vol. viii., *Le Mariage par achat dans l'Inde aryenne* : principalement consacré à ajuster les divergences entre les différentes formes de mariage dans l'Ādip. (Ādiparvan) et Manu (voir ci-dessous). Feer attire l'attention sur le fait que le choix est seulement un préliminaire à la forme de mariage choisie (p. 476), et conclut que les formes *ārṣa* et *āsura* impliquent toutes deux une vente.

883 G. xxviii. 25-26. La première citation de la *śulka* dans G. xii. 41, comme dans M. viii. 159, est interprétée ainsi par les commentateurs

884 xiii. 45. 18 : voir M. iii. 54 avec les suivants.

885 i. 102. 12 ; voir ci-dessous, sous formes de mariage.

886 vii. 73. 42 (péché égal à celui qui courtise une *rajasvalā*, ou à un *āsyamaithunika*, ou *ye divā maithune ratāḥ* (ib. 43). C. omet cela.

payer⁸⁸⁷». Une vente autorisée est déguisée en libre don, mais une vente franche est condamnée. Nous trouvons néanmoins la vente pratiquée⁸⁸⁸. Même la pseudo épopée rapporte un cas de vente. Gādhī ne voulait pas donner sa fille à Ṛcika parce qu'il pensait «c'est un pauvre mendiant»; ainsi, il dit : «donne-moi d'abord la redevance, et tu pourras avoir ma fille». Le prétendant acquiesça et paya le prix demandé (xiii. 4. 10). La redevance est parfois sous-entendue, bien que cela ne soit pas dit expressément. Voir : «cette fille fut donnée par le roi, après que celui-ci ait fixé la redevance du mariage» (i. 193. 23). Si un homme, dit-on, donne une fille à un homme, et ensuite à un autre, il renaîtra sous forme d'un ver – ce qui implique le paiement⁸⁸⁹.

887 En i. 103. 14, *vṛttaṃ śulkahetoḥ* est une simple promesse de la part du prétendant.

888 Voir en i. 221. 4, *pradānam api kanyāyāḥ. paśuvat ko 'numanyate, vikrayaṃ ca 'py apatyasya kaḥ kuryāt puruṣo bhūvi*. Le roi de Madras dit à un prétendant qui ne voulait pas donner une redevance : «tu me conviens parfaitement, mais je ne peux pas transgresser notre loi, qu'elle soit bonne ou mauvaise, je ne peux pas transgresser les vertus de notre famille, et ta requête n'est pas convenable. Tu n'aurais pas dû dire : "Sire, donnez-moi (cette sœur sans redevance)"», i. 113. 9-13 ; *ib.* 10. Le prétendant paya le prix, et c'est le plus grand saint de l'épopée. Non content de payer, il ajouta que cette règle était une bonne règle, une règle divine, renforcée par les anciens, une loi sans péché, *ib.*, 13.

889 xiii. 111. 83 : voir aussi xiii. 44 : si un homme donne une redevance pour une fille et un autre est promis à cette fille, ou un autre l'enlève, qu'un autre offre de l'argent ou qu'un autre l'épouse réellement, de qui sera-t-elle la femme ? La réponse est que la cérémonie védique constitue le mariage réel et que la promesse ne vaut rien en face du fait que la fille est désormais mariée ; suivi cependant par la condamnation de celui qui donne la fille à un homme après l'avoir promise à un autre ; de telle sorte que le mariage est clandestin (28). À la suite de cela, la théorie de la redevance est développée en plein ; «la redevance ne décide pas du mariage ; ce n'est pas la chose principale ; un don d'ornements (à la promesse) n'implique pas qu'elle est vendue ; la loi éternelle proclame que le mari doit donner quelque chose ; peu importe si l'on promet verbalement une fille ; une fille ne doit pas être donnée à quelqu'un qu'elle hait ; une femme ne doit pas être vendue ; ceux qui prétendent que la redevance donnée avant ou pendant le mariage est réellement un prix de vente, et la chose principale (et que le femme passe dans les mains de son maître seulement à cause de cela), ne comprennent rien. Par exemple, si un homme donne une redevance pour une fille, et meurt avant le mariage, la fille n'appartient pas à sa famille. La redevance n'est donc pas un prix payé pour un bien meuble. La fille peut épouser quelqu'un d'autre, ou recourir au lévirat avec le frère de son fiancé mort (Manu), ou agir en veuve (comme d'habitude, l'épopée donne un argument qui contredit cela ; la déclaration que, dans certains cas, la fille épouse le frère ou agit comme une veuve, montre qu'elle était considérée comme vendue au défunt ; un mariage réel se fait en marchant sept pas autour du feu, ou en répandant de l'eau ; un homme peut épouser de cette façon une fille qui l'aime et qui est de bonne famille (*anukulām, anuvamśām*) ; après qu'elle lui a été donnée par son frère, elle est mariée par la cérémonie (*upāgnikām*), pas par la redevance. Voir M. viii. 227 et ix. 71, (où le commentateur demande ce qu'il se passe si le premier prétendant dont on a

Il reste à ajouter au mariage d'argent attesté par Strabon, le fait qu'un joug de bœuf a été donné par un prétendant comme prix pour la fille (xv. p. 709). D'autre part, la dot de la femme est une somme inaliénable donnée par le père à sa fille ou à son gendre ; dans les mariages royaux, ce don est souvent important. «On parle souvent d'une dot convenable ; un roi donne à son nouveau gendre un cadeau princier ; Drupada donne des cadeaux à tous les nobles quand sa fille se marie, chevaux, éléphants, femmes (esclaves) etc. ; et Kṛṣṇā transporte le *haraṇam* de Subhadra de chez elle à la maison des Pāṇḍus⁸⁹⁰. Voir le don du roi Virāṭa à son gendre au mariage de sa fille – sept mille chevaux et deux cents éléphants (iv. 76. 36). Il y a cependant une différence selon que le père donne à la mariée ou au jeune marié, car la propriété de la mariée inclut les «dons au moment du mariage» (M. ix. 194).

Le père de la mariée, le jour du choix de sa fille, a toutes les dépenses à sa charge, non seulement les dons au couple, mais aussi les largesses aux invités (bien que ce soit le prétendant qui donne aux prêtres). Ce stage avancé déconsidère probablement la redevance ; celle-ci reste en tant que survivance, et «la paire de bœufs» que la loi enjoint au jeune marié de donner n'est plus qu'une formalité. Le jeune marié, en réalité, est payé pour prendre la fille, si le père peut se permettre l'honneur de prétendants prêts à épouser sa fille dans son état. Cependant, les petites familles privées retiennent probablement la redevance, tandis qu'à la cour et dans les grandes familles cela devient progressivement considéré comme un barbarisme archaïque⁸⁹¹.

325

parlé n'est pas mort) ; et Yāj. i. 65, qui dit qu'une fille promise à quelqu'un peut être donnée à un autre si ce dernier est «meilleur». Notre texte (31-36, 45-46, 48-52, 55-56) est développé dans le prochain chapitre (xiii. 45. 1-6) : «à supposer que celui qui a payé la redevance est parti sans recevoir son prix en retour ; elle lui est toujours vendue (*kṛtā śulkaḍasya*), et personne d'autre ne l'épousera ; mais tous les enfants qu'elle aura seront à lui (si elle épouse un autre homme ; mais si elle est mariée avec un homme de son propre choix (*svayaṃvṛtā*), avec le consentement de son père, sans redevance, certains considèrent que ses enfants ne sont pas à elle ; mais on peut douter de cela ; laissons faire en cette circonstance ce que font les bons. Il faut cependant se rappeler qu'un mariage n'est réel que par suite d'une cérémonie correcte ; une simple cohabitation d'un homme et d'une femme, ne constitue pas un mariage entre eux» (*bhāryāpatyōr hi sambandah, śtrīpuṇṣoḥ svalpa eva tu*, 9). À travers ce passage, malgré des vues contradictoires, la redevance, bien que dénigrée, est reconnue comme étant la coutume pour la plupart.

⁸⁹⁰ i. 221. 33 sq. et 44 (*jñātideyam* et *haraṇam*) ; i. 198. 15, les dons de Drupada. Le roi offre à Vikramāditya une dot et à sa fille (Pañcadaṇḍaprab. 4 et 5), pour prendre un exemple tardif.

⁸⁹¹ Le développement de la cérémonie royale du choix, avec les fêtes et les tournois qui y sont attachés a pour résultat (Bhīṣma, Arjuna, etc.) que le prix payé pour la fille en vient à être considéré

La question de vendre une fille pour son mariage est illustrée par l'ancienne loi de l'esclavage impliqué dans le fait de perdre au jeu. Bien que la loi formelle dénie le droit de vendre des êtres humains, des femmes de basse caste sont souvent mentionnées comme esclaves de guerre, et servent en qualité de servantes, ou dans des professions plus vulgaires⁸⁹². Mais ce n'était pas la seule méthode de mettre en esclavage ; car, comme nous le voyons dans l'histoire principale de l'épopée, la femme d'un aryen, et d'un roi en plus, peut devenir esclave en étant mise au jeu. La scène est bien connue, et il suffira de rappeler le fait que Kṛṣṇā est traînée dans l'assemblée comme une esclave, et qu'on lui dise : «tu étais une reine ; tu as été perdue au jeu ; tu es une esclave» (ii. 67. 34) ; et elle est ensuite condamnée à ôter ses riches habits, à prendre ceux d'une servante à aller dans l'appartement des femmes et à laver la vaisselle. Son mari s'y oppose pour des raisons sentimentales, mais, admettant que le jeu a été loyal, il n'a aucune raison légale pour refuser la mise en esclavage de sa femme. La seule protestation de la part du perdant est qu'ils n'auraient pas dû traîner une femme respectable devant l'assemblée où se tiennent les hommes. Le seul point légal soulevé est celui qui a été évoqué plus haut.

Le commerce de femmes-esclaves étant mentionné et réprimandé, montre que la pratique n'en était pas inhabituelle, bien que condamnée ; «ceux qui achètent ou vendent des femmes-esclaves» sont regardés comme pécheurs ; mais ceci est la loi la plus récente (xiii. 44. 47). Comme le passage suivant est dans un chapitre sur les lois de la guerre, nous pouvons supposer que les femmes en question sont des prisonnières de guerre ; le passage montre un droit reconnu d'emmener des femmes comme captives, mais restreint l'autorité du ravisseur en faveur de la femme ; «une captive de guerre doit être relâchée à la fin d'une année ; une fille enlevée par un fait de valeur ne doit pas être priée (de rentrer chez elle) avant la fin de l'année ; la même règle vaut pour d'autres biens pris par force⁸⁹³.

comme si symbolique que nous trouvons un *vīryaśulka*, ou prix de la bravoure, considéré comme la redevance ; c'est-à-dire, celui qui gagne la fille à la force de ses bras a payé pour elle par son exploit. Ainsi, l'Ag. P. décrit le fait de bander l'arc au mariage de Sītā comme la «redevance» (5. 11-12).

⁸⁹² Des filles-esclaves sont données en quantité, généralement avec leurs ornements, comme en viii. 38. 7, *asmai ... dadyāṃ strīyāṃ śatam alaṃkṛtam* ; aussi xv. 14. 4.

⁸⁹³ xii. 96. 5. Si une fille veut s'en aller, et le dit au bout d'une année, elle doit être rendue, mais on ne doit pas le lui demander avant le fin de l'année. «D'autres biens», selon le commentateur, impliquent des esclaves capturées par force. La règle générale est que la fille, ou l'esclave, ou tout autre bien, est retourné à la fin de l'année. Cela doit avoir été une règle que le vainqueur suivait ou

Le vêtement d'une femme est un sujet qui n'est pas sans importance, mais je regrette de dire que j'ai omis de prendre suffisamment de notes sur ce point, car je ne l'avais pas considéré d'un intérêt suffisant. Je peux mentionner, cependant, qu'il y a en général une différence entre les habits de la jeune fille, de la femme et de la veuve. La dernière ne porte aucun ornement. L'article principal de l'habit d'une femme mariée est son collier, c'est ce qui indique qu'elle est mariée. D'autres ornements sont portés à profusion par les filles et les femmes mariées. La fille de la campagne semble porter aussi peu de vêtements que possible, mais les reines et les femmes riches sont vêtues de manière voyante en lin ou en soie rouge ou jaune (les hommes de la même classe portant de la soie rouge ou bleue). C'est ainsi que Sītā et Draupadī sont décrites ; avec, en plus, le fait que les cheveux sont portés en une longue natte, assez longue pour y cacher une dague, selon la tragédie rapportée dans la *Bṛhat Saṃhitā*. Le déshabillé d'une dame noble semble être un tissu de lin enroulé autour du corps ; ainsi Kṛṣṇā, quand elle est traînée dans l'assemblée, porte seulement un tel déshabillé⁸⁹⁴.

L'institution de la réclusion des femmes, que j'ai évoquée occasionnellement, affecte à la fois les filles et les femmes mariées.

Dans la grande scène de la Sabhā, dans notre poème, l'héroïne est traînée dans la salle où les hommes s'assemblent après leur partie de dés. Dans sa détresse profonde, elle s'écrie : « moi, moi qui n'ai jamais été contemplée auparavant, même à la maison, par le vent ou par le soleil, j'entre maintenant dans l'assemblée » (ii. 69.

non selon son gré. J'ai déjà parlé de la fille-esclave donnée au prêtre vicieux dans le pays du nord (xii. 168. 29 sq. – 173. 18.

⁸⁹⁴ Des robes de soie sont mentionnées en xii. 296. 20. Kṛṣṇā est *adhonīvī* dans l'assemblée, ii. 67. 19. *ekaveṇī*, « avec un seul vêtement » : voir R. vi. 60. 7 ; v. 22. 8 (et 18. 21 ; 66. 13) ; aussi signe distinctif d'un eunuque. Les ornements comprennent des clochettes, comme dans *kāñcīnūpuranīsvanaiḥ*, R. vi. 112. 13 ; v. 20. 16 ; 81. 29 ; dans l'épopée, je trouve seulement *nupura* en xiii. 107. 30 ; iii. 146. 24. Sītā est habillée *pītakauśeyavāsini*, R. v. 31. 2. Dans le drame, les habits de mariage sont un corsage en soie, une jupe rouge en mousseline, un collier, des chaussures, une guirlande ; Mālatīmādh. vI. 82. L'histoire du B. S. 78 commence ainsi : *śastreṇa veṇīvihigūtena* (avec une dague cachée dans sa tresse, la reine de Kāśī tua le roi). Le stupa d'Amarāvātī dont j'ai parlé plus haut, nous montre des femmes à peine vêtues d'une ceinture, d'un collier et de bracelets de cheville (quatrième siècle). Dans l'épopée j'ai noté seulement Subhadṛā habillée en soie rouge, comme une reine, i. 221. 19 ; Tilottamā (femme divine) *veṣaṃ sākṣiptam ādhāya raktenai 'kena vāsasā* (i. 212. 9), un habit de l'île de Cos, et Kṛṣṇā, *kṣaumasamvītā kṛtakāutukamaṅgalā* (i. 199. 3), tissu de lin et le collier de matrone. Les filles avec un seul vêtement abondent dans les histoires rustiques ; mais c'était avec sa dernière chemise qu'une femme de rang apparaissait « avec un seul vêtement » (comme dans le cas de Kṛṣṇā ou de Damayantī).

5). Et cette indignité, plus encore que le déshabillage forcé, semble déclencher l'indignation des héros impuissants, qui s'exclament : «on n'a jamais autrefois fait entrer une femme vertueuse dans l'assemblée ; la loi ancienne, la loi éternelle, a ainsi été violée»⁸⁹⁵. Ce n'était que dans le chagrin, et comme un signe de deuil, que le voile était retiré.

À une période beaucoup plus tardive que celle de cette scène, mais tombant toujours dans la période de l'épopée, nous trouvons des femmes qui, tout en étant aryennes, se dispensent de cette bonne vieille règle. On peut noter, cependant, que quand les nonnes-mendiantes se mêlent au public, elles ne sont pas exemptes du soupçon d'immoralité. Dans la scène de la femme mendicante qui est venue rendre visite à un roi, juste comme Salomon, nous voyons que le souverain la blâme sévèrement pour son manque de modestie à agir ainsi. Elle répond en faisant preuve de son innocence : «Ô roi, je suis venue ici pour apprendre (et non pas pour te chercher sous un mauvais prétexte) ; car, vois ! je n'ai pas touché ta main, ni tes membres. Je suis venue en ta présence comme une pure goutte d'eau sur une feuille de lotus. Elle reste et ne pénètre pas» (xii. 321. 168).

On dit que la «réclusion» des femmes est une chose nouvelle. Mais il n'y a aucun doute que les restrictions sur la liberté sociale des femmes ont été pratiquées de bonne heure et je ne trouve rien pour justifier cette allégation qu'une partie de cette liberté védique s'y rapportant a survécu, sauf dans les formes traditionnelles les plus anciennes de l'épopée. «Les femmes doivent toujours être recluses», et quand Sūrya dit à Kuntī (iii. 307. 15) qu'il est «contraire à la nature» que les femmes soient *āvṛtāḥ*, recluses, il dit une demi-vérité pour un motif égoïste ; car c'était déjà une seconde nature pour les femmes d'être gardées à la maison, filles et femmes mariées, toute leur vie. On trouve une telle protection contre le mal dans la cour solidement close de l'histoire de Nala. Une autre description nous donne l'information qu'on traversait trois pièces intérieures différentes du palais, avant d'arriver au jardin où il y avait un terrain de jeu pour les femmes, paré de fleurs et de fontaines (xii. 326. 31 sq.). Nous savons que, depuis les temps védiques, les femmes vivaient dans des appartements séparés, et la réclusion des femmes royales est une mise en œuvre de leur exclusion de la maison de l'homme⁸⁹⁶. Mais qu'en était-il dans les maisons modestes ? Il devait y avoir de nombreux rapports

⁸⁹⁵ *ib.* 9. *pūrvo dharmāḥ sanātanaḥ* est la loi du caractère exclusif de la femme. Voir dans la loi Āp. 6. 13. 7, etc.

⁸⁹⁶ Voir la princesse en iii. 55. 21 : «mon logis est étroitement surveillé, et mon père le roi est un homme aux règles sévères».

sexuels⁸⁹⁷. Les règles familiales de l'étudiant le montrent bien, ainsi que les rapports sexuels entre des femmes honorables et leurs hôtes rapportés dans les *Brāhmaṇas*. Mais, théoriquement, la femme n'a jamais été un être capable de se prendre en charge elle-même. Il y a, dans une des dernières portions de l'épopée, un Saint Antoine bien tenté, qui exprime à une jeune femme cette vérité banale avec une grande force : «un faiseur d'aphorismes dit que les femmes sont toutes des menteuses ; c'est la vérité ; on la trouve dans les *Vedas* ; vous dites que vous êtes indépendantes ? Il n'existe rien de tel que l'indépendance des femmes, parce que les femmes ne sont pas indépendantes ; c'est l'avis du seigneur de la création que la femme n'est pas faite pour l'indépendance⁸⁹⁸».

Les maux dus à cette dépendance ont leur compensation. Car, étant dépendantes, les femmes n'étaient pas exposées à la responsabilité de se tromper ; et, si elles se trompaient, la faute était en partie retirée de ses épaules. Si une femme s'égare, elle n'est pas blâmée autant que son gardien. Elle est prisonnière ; son désir d'échapper est naturel. Si elle est enlevée, elle est toujours théoriquement vierge, bien qu'il n'en soit pas réellement ainsi⁸⁹⁹. C'est seulement la *bhikṣukī* (la nonne-mendicante dont nous avons parlé plus haut) qui est considérée comme indépendante, par sa propre faute, ce qui rend inutile tout son savoir sur la révélation (xii. 321. 64).

Dans de grandes occasions publiques, on renonçait temporairement à la réclusion des femmes. Pendant la cérémonie de son choix au moment du mariage, la jeune fille devait exposer son visage à la foule ; mais à part cela, à l'occasion d'un festival, ou de deuils, les femmes faisaient partie d'une procession mixte, et, dans le dernier cas, laissaient leur voile de côté, comme durant la lamentation des femmes au livre onze ; et, même sans cela, elles étaient apparemment jetées au milieu de foules d'hommes de toute sorte. Aucun statut ne permet cela, mais voir cette histoire : «des foules de femmes et des foules de guerriers sortirent (de la cité), montées sur des chariots, accompagnées de brahmanes, et les femmes des brahmanes (étaient également là) ... Et là, également, il y avait un grand mélange des foules de Vaiśyas et de Śūdras (i. 126. 13 sq.).

⁸⁹⁷ La meilleure manière de garder une femme est de la tenir pauvrement habillée, selon v. 34. 40. Comparer avec la liberté ancienne des femmes, i. 122. 4 sq.

⁸⁹⁸ xiii. 19. 6 sq. ; *ib.* 20. 13 sq. ; 20, pratiquement = à Manu ix. 3 a, mais v. l. en b. En xiii. 40. 8 sq., et xiii. 43 fin, l'injonction de réclure les femmes est étendue. D'autres remarques sur ce sujet en xiii. 141. 26 sq., où la règle est donnée qu'un dépôt (*nyāsa*) et une femme doivent également être gardés.

⁸⁹⁹ Vās. xvii. 73, *yathā kanyā tathai 'va sā*.

Sur un point, le sort de la femme indienne a été amélioré par l'avancement de la civilisation. Après la période védique, elle n'était autorisée à prendre aucune part dans les exercices religieux, sauf pour de simples rites védiques. La connaissance du *Veda* lui était refusée. Pour parler comme nous le ferions aujourd'hui, son éducation religieuse était entièrement négligée. Mais, après l'achèvement du corpus de la Tradition (distinct de celui de la Révélation, dans lequel elle n'avait aucune part), elle n'était pas seulement autorisée, mais encouragée à l'entendre et à le lire ; et ceci continua sous la libre influence bouddhique, jusqu'à ce que les plus hautes vérités philosophiques et les plus hauts mystères lui devinssent familiers.

Nous lisons que les femmes, comme les hommes, sont purifiées en lisant certaines parties d'un hymne à Agni ; «si une femme ou un homme peut lire cela durant deux crépuscules, (elle ou lui sont bénis)» (iii. 3. 77), bien que, «pour une femme, lire attentivement le *Veda*, est un signe de confusion dans le royaume» (iii. 33. 82) ; et, tout à fait à la fin du livre d'où ces citations sont prises, nous lisons : «si une femme ou un homme entend cette histoire, (lui ou elle) obtient tout ce qu'il désire» : tandis que dans le dernier chapitre, elle étudie la philosophie, et est déifiée pour sa connaissance des attributs de Viṣṇu. «Quelqu'un qui se connaît à travers le Soi est libéré du péché, comme un serpent est libéré de sa peau ; l'homme ou la femme qui connaît cette vérité n'est plus soumis à des renaissances futures» (xii. 251. 10, 11, 23). Mais, quant à son droit d'utiliser le *Veda* : «la loi a établi que les femmes n'ont rien à faire avec les cérémonies religieuses ; car il y a une révélation pour cela ; les femmes, dépourvues de force virile et dépourvues de loi, sont (l'essence du) mensonge (et pour cela inaptes au *Veda* et aux cérémonies religieuses)»⁹⁰⁰.

52. La femme

Parmi les platitudes de l'épopée, il est bien sûr recommandé de ne pas épouser une personne de situation inférieure, mais d'en choisir une de la même caste⁹⁰¹. Cela veut dire qu'un homme ne doit pas se marier au dessus de son ordre ; la clef sociologique de cette règle réside dans le fait que le mari ne monte pas au niveau

⁹⁰⁰ xiii. 40. 11, 12. «Dépourvues de loi» (*śāstra*) est une correction tardive sur M. ix. 18, où les femmes sont déclarées être sans *mantras* (ou textes védiques). Voir ma note sur Manu, ix. 18. Voir en gros la même en xviii. 123. 5-6 (G. xviii. 1 sq. ; Vās. v. 1, etc.).

⁹⁰¹ v. 33. 117 : *sama* signifie le même, dans toutes ses acceptions, mais ici désigne particulièrement la caste.

social de sa femme, mais celle-ci descend au niveau de son mari. Il est donc mieux, si le mariage n'est pas égal, que le mari soit de caste plus haute. Dans les récits légendaires, des rois épousent des filles de prêtres, mais cela n'est pas recommandé. «Tu ne peux avoir aucune union matrimoniale avec moi, dit un roi à une femme de la caste des prêtres, car tu ne dois pas te livrer à un mélange de caste»⁹⁰². Cette règle tient toujours bon, qu'un homme ne puisse épouser une femme d'une caste plus haute ; mais la règle qu'un homme ne doit pas épouser une femme de caste plus basse ne vaut que pour le choix de sa première femme. Une fois qu'il a épousé une femme de sa caste, il peut en épouser d'autres, de plus basse extraction. Il faut bien distinguer ce qu'on entend sous le mot épouse (*dārāḥ*)⁹⁰³. La première épouse d'un prêtre, par exemple, est la seule épouse réelle. Peu importe si un homme en a déjà épousé d'autres, quand la femme du plus haut rang devient sa femme, son rang repousse les autres dans une position secondaire ; «elle est la plus vénérable ; elle seule baigne et orne son mari ; elle seule peut lui nettoyer les dents et le huiler ; elle seule peut jeter les offrandes avec lui ; elle seule peut lui donner à manger et à boire» (xviii. 47. 32, 33). De la même manière, une femme du peuple comparée à une femme de la caste des guerriers doit se retirer à l'arrière-plan (*ib.* 40.).

Les quatre femmes, trois femmes, deux femmes, une femme, respectivement autorisées au prêtre, au guerrier, à l'homme du peuple et à l'esclave, sont limitées en nombre par certains qui répugnent à admettre qu'une esclave puisse être l'épouse d'un autre que d'un esclave. L'esclave ne peut être une femme que par luxure, ou de façon irrégulière ; la troisième femme programmée d'un guerrier sera une esclave, mais elle n'est pas légalement une épouse. «Un homme du peuple a une épouse, une esclave peut être une seconde, mais elle n'est pas légalement une épouse. L'esclave n'a qu'une épouse⁹⁰⁴». Ainsi, si un guerrier épouse quatre femmes, seuls les fils de deux d'entre elles seront les siens, «comme lui-même» ; car, non seulement le fils de l'esclave, mais aussi celui de la femme du peuple (une autre indication de la proximité de ces deux castes) est «dégradé»⁹⁰⁵. La conclusion logique, réduisant de même le fils d'une femme du peuple quand elle est mariée à un homme de la caste des guerriers, n'est pas tirée : «les trois épouses

902 xii. 321. 59, *na 'vayor ekayogo 'sti*.

903 xiii. 47. 30 sq. Le rang des fils, discuté ici, déborde les limites de cet article. Voir *ib.* xiii. 46-49. Sur les fils illégitimes, voir i. 120. 34 ; v. 140. 8.

904 *ib.* 8, *na dṛṣṭā 'ntataḥ smṛtā (sūdrā)* ; 51, 56 : voir M. ix. 157

905 xiii. 48. 4 : «parce qu'ils partagent la famille de leur mère» ; voir *ib.* 15.

d'un guerrier lui donnent trois fils, dont deux sont comme lui-même : le troisième est dégradé», - On ajoute qu'un homme du peuple a deux femmes (*bhārye*), et un vrai fils, «comme lui même», peut naître de chacune⁹⁰⁶.

Ces femmes de bas rang étaient en réalité des concubines, sauf dans la caste du peuple. Le fait que seule la première femme (alors que les autres sont prises par ordre de caste) puisse être épousée avec le cérémonial montre aussi que c'est bien le cas. Il y a contradiction complète, à la fois dans l'épopée et la littérature légale, en ce qui concerne la possibilité d'une femme-esclave à être l'épouse d'un homme deux-fois-né, que nous pouvons opposer aux légendes qui nous montrent les enfants d'une telle progéniture tenus en haute estime ; nous pouvons en conclure que cette coutume n'était pas inhabituelle, mais a été censurée avec la rigueur croissante des castes, jusqu'à ce qu'une telle femme ne soit plus considérée que comme une concubine⁹⁰⁷.

Remplacer une femme en en épousant une seconde (en se «surmarier», comme disent les indiens) est permis seulement si la première a failli à son devoir, c'est-à-dire si elle n'a pas mis de fils au monde, ou a été infidèle, ou quelque chose de semblable. Le divorce est seulement autorisé en cas de provocation particulière⁹⁰⁸. Nous pouvons donc conclure que plusieurs femmes étaient admises au début pour les rois, et ensuite pour les sujets ordinaires. Mais les prêtres d'autrefois semblaient avoir deux femmes égales, ou plus. Par la suite, les prêtres et les rois abandonnèrent la polygamie, mais eurent recours à des concubines, en plus de la bigamie ou de la trigamie autorisée. Cependant, aucune distinction dans les mots ne rendait cela clair ; les femmes étaient toutes des «épouses». Les seules femmes interdites au roi par des règles formelles étaient les prostituées et les filles de prêtres (xii. 90. 29-39) ; et une femme Niṣadī est appelée une épouse, même d'un prêtre (i. 29. 3) ; et c'est pourtant une femme-esclave (ii. 21. 5). Cette restriction n'est qu'une loi non appliquée, comme celle qui rend une nymphe *guror gurutarā* (iii. 46. 41). Les héros de l'épopée ont plusieurs femmes chacun, et chacun possède une femme réelle, depuis que Kṛṣṇā a été accaparée par le roi. Mais la

⁹⁰⁶ xiii. 48. 7, 8. Le fils d'un homme du peuple avec une femme-esclave est de la caste du peuple, dit le commentateur. Voir *ib.* 49. 7-8.

⁹⁰⁷ «Une femme-esclave peut être la femme (d'un membre d'une des hautes castes), premièrement pour satisfaire son désir ; mais d'autres dénie cela ; un prêtre qui a un fils avec une femme-esclave doit faire pénitence», xiii. 44. 11 sq. («un prêtre n'a que trois femmes», etc.). Le commentateur s'y réfère avec M. 13 ; Yāj. i. 56, comme «l'autre homme».

⁹⁰⁸ Jolly, faisant allusion à M. ix. 78, dit à juste titre que la séparation est plutôt un bannissement qu'un divorce.

possession de plusieurs «femmes» est autorisée comme un droit naturel des hommes, et la distinction entre la signification de femme et d'épouse doit être considérée comme tardive⁹⁰⁹. Ce passage situe la polyandrie en face de la polygamie. «La polygamie, est-il dit, n'est pas immorale ; mais c'est un très grand tort chez les femmes de pécher contre un premier mari» par un mariage postérieur⁹¹⁰.

La polyandrie semble être une coutume non-aryenne, pratiquée ou assumée par les principaux héros de l'épopée, qui, au nombre de cinq, sont représentés épousant une seule femme, passablement contre le désir de son père. Cette femme, cependant, devient vite l'épouse particulière du roi, et en conséquence, l'aspect polyandrique se remarque à peine ; bien que chaque frère soit dit avoir eu un fils d'elle. C'est une coutume que l'on déclare être contre tous les bons usages, mais on cite des légendes mythiques pour la soutenir, et l'objection légale est réfutée par la réplique habituelle «il est difficile de distinguer ce qui est juste» ; mais en ajoutant, comme le fait le plaideur : «je suis les coutumes des anciens», les avocats de la polyandrie vont trop loin, car il est dit catégoriquement : «cette coutume n'a jamais été pratiquée par les anciens»⁹¹¹.

L'autorité des légendes fabriquées en guise de preuve mérite à peine d'être citée ; mais il faut noter que dans un des exemples cités, comme dans celui des héros de l'épopée eux-mêmes, ce n'est pas de polyandrie qu'il est question, mais de «fratriogamie», pour forger un mot exprimant cette relation. Une femme épouse des frères ; c'est un mariage familial. Le premier cas cité est celui de Jatilā Gautamī ; «on dit, dans un ancien récit (*purāṇa*), qu'elle a eu sept maris». Le second est celui d'une dryade (*vārkaṣī*), née d'un saint, «et elle épousa dix frères, les Praciketas»⁹¹². Un des codes de loi dit que «la femme est donnée à la famille», mais ajoute «cela est maintenant défendu» ; une affirmation, me semble-t-il, qui indique que la

⁹⁰⁹ Les remarques constantes sur la jalousie des femmes, le fait que le seul malheur que craigne une femme est le *sāpatnakam*, doivent être notés, comme p. ex, en i. 233. 26 (en 31 le conseil habituel : «ne te fies jamais à une femme»).

⁹¹⁰ i. 158. 36 : voir i. 104. 35, où *eka eva patih* est la règle «à partir de maintenant»; et Ait. Br. iii. 23. 47, 48, polygamie.

⁹¹¹ Voir i. 196. 5, *katham ekā bahūnām syād dharmapatnī na saṃkaraḥ* ; et 6 ; aussi *ib.* 195. 27, *ekasya bahvyo vihitā mahiṣyaḥ ... nai 'kasyā bahavaḥ puṃṣaḥ śrūyante patayaḥ kvacit*. La strophe suivante répète que c'est «opposé au monde et au *Veda*». Voir aussi *ib.* 195. 29, et 196. 8. Mais en i. 202. 8, *ipsitaś ca guṇaḥ strīnām ekasyā bahubhartṛtā*.

⁹¹² 196. 13 sq. Dans le strophe 23, la polyandrie est dite *bahūnām ekapatnitā*. La légende du souhait répété de Draupadī se trouve en i. 197, les dix dernières strophes. Voir i. 104. 10, où deux frères ont une femme.

polyandrie était connue, mais pas autorisée ; et, devant le silence des autres autorités, nous pouvons admettre qu'elle était considérée comme non-aryenne⁹¹³.

Zimmer pense que la polyandrie est désapprouvée à l'âge védique pour son parfum moral d'adultère ; cela me semble une preuve fragile ; mais l'évidence négative fournie par le *Veda* est assez solide pour nous amener à refuser de croire qu'une telle coutume était en vogue. Quant à la moralité de la polyandrie, cela dépend du nombre de femmes disponibles. Si le peuple est encore un envahisseur, le nombre des hommes est largement supérieur à celui des femmes, et la morale impliquée dans un mariage formel de plusieurs hommes avec une seule femme est plus grande que quand la femme est commune à plusieurs hommes sans formalités. Quelques uns de nos campements occidentaux gagneraient moralement à un peu de polyandrie stricte⁹¹⁴.

La forme du mariage est différente de la sorte de mariage. Les différentes méthodes ou moyens de mariage sont groupés par l'épopée et les règles légales sous certaines divisions, mais celles-ci ne sont pas des cérémonies de mariage. Ces dernières ne diffèrent que peu et, telles qu'elles sont décrites dans les règles domestiques, nous pourrions dire qu'il n'y avait qu'une seule forme – comme nous dirions, une seule cérémonie de mariage. La caractéristique de cette forme était, comme il est expliqué dans le rituel complet, une triple circumambulation du feu, avec une cérémonie privée agrémentée de sept pas solennels ; des strophes adaptées et des gestes significatifs (comme jeter du grain) et des mouvements (comme monter sur une pierre) prenaient place en même temps. Dans l'épopée, on fait généralement allusion à cette cérémonie comme «le rite des sept pas» ; et il est naturel de supposer que le long rituel, avec ses trois circumambulations et la cérémonie des sept pas est réellement une phase tardive de ce rituel, dans lequel un rituel distinct, différant au début des «sept pas», a finalement adopté ce dernier, qui était suffisamment original en lui-même pour constituer une cérémonie de

⁹¹³ L'utilisation faite de cette règle en Āp. ii. 10. 27. 3, d'où est tiré ce qui précède, est pour le *niyoga* ; la loi sur le lévirat est maintenant déclarée inapplicable, mais était applicable autrefois : *kulāya hi strī pradīyata ity upadīśanti*, la femme n'est pas donnée à son seul mari, mais à sa famille, et par conséquent, s'il n'arrive pas à avoir d'enfants, son frère peut avoir une relation matrimoniale avec elle dans ce but. Les récits ci-dessus ne sont cités, bien sûr, que pour indiquer ce qui semblait aux rédacteurs être un état convenable des choses.

⁹¹⁴ Il ne peut y avoir aucun doute que la polyandrie était fréquemment pratiquée autrefois en Inde ; la seule question est de savoir si elle a jamais été admise chez les aryens. Dans certaines parties de l'Inde, la pluralité des maris est plus fréquente que celle des femmes – même jusqu'à sept. Ici aussi, nous trouvons que ces maris sont toujours des frères (Rapport de J. Davy sur le pays de Kandy en 1821). C'est aussi une coutume tibétaine.

mariage. Quelque chose de la même prévalence d'une autre vue populaire, restée dans l'épopée longtemps après l'énonciation formelle du rituel subsiste dans les méthodes rituelles données pour sélectionner une fille en lui faisant choisir parmi certaines mottes de terre, et prédire ainsi son aptitude au mariage, en passant au dessus des vagues avertissements de l'épopée, qu'elle doit porter «les bons signes»⁹¹⁵.

Des règles et des lois arbitraires sont les suivantes : ne pas épouser une fille qui ne vous aime pas en retour ; ne pas se marier si son frère aîné n'est pas marié ; ne pas épouser une fille dont la sœur aînée n'est pas mariée ; ne pas épouser une fille sans le consentement de son père (contre le mariage par enlèvement) – mais ces règles sont toutes violées en pratique⁹¹⁶.

Les sortes ordinaires de mariage, les moyens par lesquels la fille est acquise, ne semblent pas être très différents de ceux qui sont pratiqués dans le monde entier. L'amant demande à la fille de l'épouser. Soit elle accepte et le fait aussitôt, soit elle est timide et dit : «demande à mon père». Le consentement du père est

⁹¹⁵ Les règles des Sūtras, avec des rituels similaires, mais pas toujours identiques, sont données dans Āśv. G. S. i. 7 ; Gobh. G. S. ii. 1 ; Āp. G. S. ii. 4, 5, etc. Les premiers notent, en remarque préliminaire, que les rituels sont très différents dans leurs détails ; on y voit l'incorporation des «sept pas», par ex. Āp. loc. cit. ii. 4. 17 ; (Śāṅkh. G. S. i. 14. 5 ; Par. G. S. i. 8. 1. L'expression lâche de l'épopée est donnée en iii. 297. 23, *sāptapadam maitram* ; xiii. 51. 35, *id* ; et souvent. Comme ce rituel incarne un rite pan-aryen (car la circumambulation du feu, monter sur une pierre, et d'autres détails sont partagés par d'autres peuples aryens), nous pouvons peut-être voir dans le rite des sept pas un élément étranger, incorporé plus tard dans la communauté aryenne. Strictement parler, les pas ne se font pas autour du feu, mais vers le nord. Suivant la règle, le couple ne se tient par la main que s'ils sont de même caste ; car autrement, une femme de la caste des guerriers tient une flèche à la main ; de la caste du peuple, un aiguillon ; de la caste des esclaves, le bord du vêtement du marié. En pratique, cependant, dans le cas d'un roi épousant la fille d'un prêtre, l'expression «prends-la par la main et vis avec elle» indique seulement un mariage informel : *jagrāha vidhivat pāṇāv uvāsa catayā saha (śakuntalayā)*, i. 73. 20 : cf. *ib.* 47. 5. Un point de vue très intéressant sur le mariage pan-aryen est apparu récemment (1888). *Die Hochzeitsbräuche der Esten*, etc., par Schroeder. Pour l'Inde particulièrement, comparer Haas (*Ind. Stud.* v. 321), qui pense que les sept pas ont un caractère général pour solemniser tout pacte, comme un pacte d'amitié entre deux hommes (comme plus haut) et les considère aussi comme pan-aryens. Voir ci-dessus en xiii. 44. 55.

⁹¹⁶ Voir xiii. 106. 22 ; and xii. 34. 27 ; 35. 27 sq., pour jeûner pour s'assurer de l'amour de la fille ; et la règle de ne pas se marier avant le frère aîné. violer cette dernière règle est un péché très véniel, car après un certain temps le couple vit ensemble, bien qu'au début le plus jeune frère expie son péché par une pénitence. Si le frère aîné est en disgrâce, cet empêchement est levé.

considéré légalement comme nécessaire, même dans le cas d'une déesse. La convenance veut que la fille soit donnée à son amant par son gardien⁹¹⁷.

C'étaient les moyens par lesquels une fille était acquise qui faisaient pour le législateur indien les différentes sortes de mariage. Soit l'amant payait pour la fille avec le joug de bœuf habituel, soit il s'enfuyait avec elle, soit elle le choisissait, etc. Achat, enlèvement et choix sont les modes épiques de mariage, jusqu'aux dernières scènes, déjà discutées, où, loin d'acheter la fille, le prétendant était récompensé et recevait une fortune avec sa femme. De ces sortes de mariage, la plus populaire dans l'épopée est la cérémonie du choix (*svayaṃvara*). Cette coutume n'apparaît pas être considérée comme particulière ou en déclin ; elle n'est pas regardée comme un ancien rite en voie de disparition, mais comme une coutume moderne. De fait, tout l'attirail, la brillante cour, les rois invités, les dons des prétendants, le tournoi martial, montrent une période adonnée à la pompe et non pas une relique d'un usage antique. Choisir un amant était, bien sûr, le droit d'une jeune fille dans les anciens temps, mais la technique du choix de la fille dans l'épopée avec toute la noble cérémonie qui l'entoure, semble récente ; à côté des héroïnes principales, bien d'autres sont dites, au passage, avoir eu leur cérémonie du choix ; et l'expression communément utilisée d'une femme «donnée par choix» montre sa fréquence. La fille, comme nous l'avons dit plus haut, est soit virtuellement donnée avant le soi-disant choix, ou fait son choix, et est ensuite donnée⁹¹⁸.

La cérémonie du pseudo-choix permet à la fille de rejeter au début un prétendant inopportun⁹¹⁹. Dans ce pseudo-choix il n'y avait rien d'autre pour décider que la force du combattant. Si, comme dans le cas de Damayantī, elle a réellement le choix, la fille, après avoir choisi parmi les prétendants assemblés (dont le nom et le rang avait auparavant été annoncés par le héraut)⁹²⁰, avance et signifie son choix en saisissant le bord du vêtement du prétendant élu et en posant

⁹¹⁷ En i. 63. 75, une jeune fille dit : *viddhi mām kanyāṃ sadā pitṛvasānugām* ; une nymphe dit à son amant en i. 172. 2 4, *yācasva pītaram mama sa cet kāmāyate dātum tava mām bhaviṣyāmi te*. En iii. 224. 6, une déesse ne peut se marier sans *varadānāt pituḥ*. Également en i. 81. 26.

⁹¹⁸ Ainsi, en iii. 293. 33, un roi dit : «tu choisis un mari, et ensuite je te le donnerai». Voir i. 165. 7 ; iii. 12. 116 : incidemment, i. 112. 3 (*pitṛā svayaṃvare dattā duhitā*) ; i. 95. 76 (*kanyāṃ svayaṃvarāl lebhe*) ; vii. 172. 38, etc. L'homme «choisit» aussi bien que la femme, et souvent le choix de la fille est présenté en dernier ressort, parce qu'aucun homme ne l'a choisie.

⁹¹⁹ Ainsi Kṛṣṇā refuse à Karṇa le droit d'essayer de la gagner, i. 185. 11 sq.

⁹²⁰ *kīrtiyamāneṣu nāmasu*, i. 102. 6 ; *nirdiṣyamāneṣu vareṣu*, v. 120. 5. Dans la dernière période, comme dans le choix décrit par Bilhana, les mérites des prétendants sont donnés par une vieille femme qui accompagne la fille dans la salle (Vikramāṅkadevacatita de Bühler). Voir iii. 57. 27-40.

une guirlande sur son épaule. Après que cette cérémonie est terminée, vient le mariage. La fête du mariage est très libre, la mariée versant de la liqueur aux hommes et les incitant à la ribote. Dans certains cas, les prétendants défaits restent et partagent la fête et les cadeaux aux hôtes⁹²¹.

Le poète voulait que nous croyions que ce choix est fait uniquement par la caste des guerriers, mais ici prend place un épisode qui semble montrer que les prêtres y participent également. Car, déguisés en prêtres, le prétendant et ses frères (dans le cas du choix de Draupadī) entrent en lice et combattent. L'apparition de prêtres armés ne provoque pas d'opposition, tant qu'ils ne gagnent pas le tournoi. Ensuite, une règle est édictée, que des prêtres ne devront plus jamais prendre part à de telles cérémonies de choix. Nous avons ici au début la même acceptation allant de soi de prêtres-guerriers, comme dans le cas de Kṛpa, fils d'un prêtre, qui, trouvé enfant par un soldat, *senācara*, était, par suite de la noblesse de son aspect et le fait qu'il portait un arc et des flèches, immédiatement supposé être le fils d'un prêtre connaissant la science des armes⁹²².

L'autre forme populaire de mariage est illustré par l'enlèvement de Subhadrā par Arjuna. Il s'enfuit simplement avec elle. Par la suite, un mariage a eu lieu de façon régulière. Cette méthode n'est pas parmi celles que l'on condamne, mais elle n'est pas considérée favorablement, sauf pour les guerriers. Les six autres méthodes sont divisées de façon illogique, suivant qu'elles sont mauvaises ou pour des castes différentes. Parmi celles-ci, nous avons déjà discuté le mariage par achat. Les «huit mariages autorisés par la loi» sont, suivant la nomenclature adoptée, celui de Brahmā, des dieux, des sages, du Créateur, des diables, des Gandharvas, des monstres et des démons (*brāhma, daiva, āṛṣa, prājapatya, āsura, gāndharva, rākṣasa, paisāca*). Leur légalité est, selon Manu (cité ici), en proportion de leur antériorité sur

⁹²¹ Tiré d'autres récits : en i. 184. 11, une *divya mahotsavaḥ* ; en i. 198. 15-17, «après le mariage», des cadeaux sont offerts aux guerriers. Les sages et les astrologues reçoivent des dons en même temps. v. 72. 28 (liqueurs bues à un mariage). «Mariage et ribote» vont ensemble si *āvāha* peut prendre le sens de «invitation à la ribote» que lui donne le P. W. en xiii. 63. 33 (*āvāhās ca vivāhās ca*). À propos de la remarque de Pṛthā, que Draupadī est «une aumône» et doit être partagée entre les frères, voir le récit en i. 13. 29, où un prêtre demande une femme comme *bhikṣā*. Voir R. ii. 66. 38, *putrabhikṣām dehi*, «donne un fils comme aumône».

⁹²² *dvija dhanurvedāntaga*, i. 130. 16 (voir 19, *gautamo dhanurvedaparo bhavat*). Il est cependant dit que «les prêtres n'ont aucun droit de participer aux cérémonies de choix (pour l'acquisition d'une femme) ; cela est réservé aux guerriers», et une Révélation (*śruti*) est donnée pour le prouver, i. 189. 7 (*adhikāra*, ici et xii. 297. 2 5). voir *ib.* 11 (loi d'exclusion des prêtres). Les Révélations citées dans l'épopée sont nombreuses, comme les strophes citées de Manu, la plupart sont des mensonges renforcés par une autorité vague mais sérieuse.

la liste. Un prêtre peut se marier suivant les quatre premières, un guerrier suivant les six premières ; mais les rois peuvent se marier suivant le rite des monstres ; le rite des démons est pour les gens du peuple et les esclaves. Il est dit aussi que trois sont légaux et deux sont illégaux parmi les cinq derniers ; et le rite des diables et celui des démons sont strictement interdits ; tandis que les rites des monstres et des Gandharvas sont permis à un guerrier (voir M. iii. 22). Les deux premiers conviennent seulement à un prêtre, car le mariage «de Brahmā» et celui «des dieux» sont simplement des dons faits aux prêtres, le premier comme don gratuit, le deuxième comme honoraire pour un sacrifice. Ces femmes ne deviennent pas forcément des épouses, car sous le mot mariage, nous devons comprendre dans son sens le plus large toute forme d'union conjugale, et le rite de mariage n'entre pas en ligne de compte. Le prêtre était libre d'épouser ou non la fille ainsi acquise, mais le fait de donner n'était pas en soi un mariage. Il reste six moyens d'obtenir une fille. Le mariage des sages, une méthode héritée, est décrit comme l'achat d'une fille par une ou deux paires de bœufs (voir ci-dessus). Le mariage du Créateur est décrit comme le fait de donner une fille avec des cérémonies verbales formelles. Le suivant est celui du diable, où la fille est vendue aussi cher que le prétendant peut payer (celui-ci est pour le peuple et les esclaves). La méthode d'union des Gandharvas est une libre cohabitation sans cérémonie (celle qui est recommandée ici). Les deux derniers sont répréhensibles, et admis seulement pour compléter la liste avec les modes manquants de liaison sexuelle ; la méthode des monstres étant d'enlever et de violer une fille ; celle des démons, de la violer quand elle est ivre ou endormie. Une autre liste, et Manu⁹²³, comparées avec celle-ci, montre une confusion complète ; de plus le quatrième mariage dans la liste de la nouvelle épopée, est déplacée par la cérémonie du choix, placée en dernier. J'ai aussi autre part signalé la confusion dans la «légalité» de ces listes⁹²⁴, et Feer, dans l'essai signalé plus haut, p. 345, a essayé, par différents changements, de combler les divergences de l'épopée. La même difficulté existe dans le texte de Manu, car ici le *svayaṃvarā* (cf. *pativṃvarā*) est reconnu quand la fille choisit son propre mari (M. ix. 92), mais la cérémonie du «choix» n'est pas dans la liste formelle. On insiste particulièrement, dans d'autres parties de l'épopée, sur le fait que le mode des monstres d'appropriation d'une fille est réservé aux guerriers⁹²⁵.

923 i. 73. 8 sq. ; i. 102. 12 sq. ; M. iii. 27 sq.

924 Dans *Manu in the Mahabharata*.

925 i. 219. 22, Kṛṣṇa conseille à Arjuna d'enlever sa sœur, bien qu'elle soit en train de faire sa cérémonie du choix. En i. 102. 16, nous lisons que des guerriers viennent à une cérémonie du choix, mais que ceux qui savent déclarent que «la meilleure méthode est d'enlever la jeune fille par force».

Une autre liste encore (xiii. 44. 3 sq.) nous donne le terme *kṣātra*, ou méthode réservée aux guerriers, venant immédiatement après celle réservée aux prêtres (*brāhma*). Elle est décrite comme quand une fille est donnée suivant les coutumes de la famille, et elle est différente de la méthode *rākṣasa*, bien que dans les Sūtras leur nom semble identique. Les trois formes légales sont ici *brāhma*, *kṣātra* et *gāndharva*, et les deux formes illégales sont *āśura* et *paśāca* = *rākṣasa*. Il n'échappera pas au lecteur que *prājapātya* est identique à *svayaṃvara*, avec lequel il alterne dans les listes ci-dessus ; et ceci est renforcé par le fait que, dans un autre passage du même livre nous trouvons une dernière citation où *ārṣa*, *prājapātya* et *āśura* sont données comme les trois formes légales (xiii. 19. 2) pour la caste des prêtres, celle des nobles et celle des marchands, apparemment. Bien sûr, *prājapātya* est un nom tardif, par analogie avec *brāhma*, qui, à son tour a été mal compris comme «rite de Brahmā», alors qu'il signifiait «pour les prêtres», comme *kṣātra* signifiait «pour les guerriers». La différence peut avoir été simplement dans les strophes récitées. Dans les Sūtras, nous trouvons d'abord six mariages mentionnés, parmi lesquels les trois premiers sont en accord avec Manu ; les quatrième, cinquième et sixième sont respectivement *gāndharva*, *kṣātra* et *mānuṣa* (= *āśura*), selon Vasiṣṭha. En résumé, nous avons deux méthodes particulières d'acquérir une fille pour un prêtre. Il ne doit pas la voler ou l'acheter, mais peut la recevoir en cadeau ou comme honoraires. Il y a une méthode, appelée la méthode des sages, où une fille est vendue pour un joug de bœuf. Celle-ci est la seule méthode connue des grecs, mais elle est répréhensible, bien que reconnue comme une ancienne coutume par les législateurs indiens. Il y a une union sans cérémonie, équivalente à une union libre. Il y a une méthode spéciale, appelée méthode des guerriers, où une fille est enlevée par force. La méthode suivante est d'acheter la fille pour de l'argent⁹²⁶. Restent le viol interdit et le cérémonieux *prājapātya*. Mais aucune femme n'est réellement épouse sans un mariage, nous pouvons prendre ceci comme l'explication la plus simple des rapports domestiques avec des femmes. Si nous mettons à part les deux premières méthodes pour les prêtres et la troisième conservée, bien que peu appréciée, comme une règle ancienne, nous avons les

L'amour libre, cependant, impliqué dans la méthode des Gandharvas, est recommandé comme «ce qu'il y a de mieux pour un guerrier», et cela par un prêtre i. 73. 27. Quant à l'achat, donné comme une sorte de mariage pour les castes inférieures, il est nécessaire, comme nous l'avons vu ci-dessus que l'achat se fasse sous la forme d'un don, *dāna*, et non pas d'une vente, *vikraya*, (i. 102. 12). L'union *ārṣa* était à l'origine pour tous ce que l'*āśura* est devenu pour les gens du peuple, une vente.

⁹²⁶ Vās. i. 29 sq.

unions reconnues pour les concubines qui n'ont pas de cérémonie nuptiale : une pour les guerriers, par la force ; une pour les marchands par l'argent. L'union par amour libre et l'union par la force peuvent ensuite être ratifiées par un mariage, et la fille devient alors une épouse. Ainsi, (xiii. 44. 24 sq.) nous voyons qu'une fille peut être vendue pour une union conjugale, et l'homme n'est pas à blâmer s'il fait célébrer le rite de mariage. Si la cérémonie du choix avait été une cérémonie ancienne, nous l'aurions sans aucun doute trouvée dans la première littérature légale, et nous n'aurions pas trouvé le *svayaṃvara* (conservé jusqu'à récemment) simplement comme une fille qui choisit⁹²⁷ – c'est-à-dire qu'elle n'est pas donnée par ses parents. Dans la seconde liste de l'épopée, nous trouvons aussi que la cérémonie du choix est utilisée d'une manière très libre, plutôt applicable à l'homme qu'à la femme ; ainsi, *svayaṃ kanyā varayāmāsa* est utilisé par le prétendant⁹²⁸. Il est presque impossible de supposer que la cérémonie du choix puisse avoir été une cérémonie usuelle dans les premiers temps, ou nous trouverions ses traces dans la littérature ancienne ; mais là, nous trouvons seulement que la fille choisit un mari ; rien de la grande pompe et du grand spectacle de la cérémonie épique. Il me semble que l'identification de la cérémonie du choix épique avec une forme somptueuse de cette méthode connue par la loi comme une véritable cérémonie, apparemment semblable à celle des deux plus anciennes listes épiques, est presque certaine. Et encore, comme la cérémonie du choix est fréquente dans la toute dernière période, si nous supposons qu'elle existait à une période très ancienne, elle devrait avoir existé au temps où les observateurs grecs décrivaient l'Inde. Mais cependant, les grecs n'en connaissent rien ; ou devons-nous supposer que même les derniers aperçus historiques sur les rois tardifs (comme celui sur Vikramāditya) auraient décrit comme historiques des scènes de choix élaborées entièrement inconnues à cette période ?

En parcourant la littérature des Sūtras sur le sujet du mariage, nous trouvons la même confusion que dans l'épopée. Plusieurs femmes sont sous-entendues, sans limites ; de nouveau un fils né d'une hors-caste est un hors-caste ; une esclave est

⁹²⁷ Voir M. ix. 90-92 ; Ag. P. 226 (1 sq. sur les fiançailles, et) 41, *adaṇḍyā strī bhaved rājñā varayanti patiṃ svayam*. Voir V. P. iii. 10. La cérémonie du choix est la forme commune de tous les récits récents, comme en V. P. iv. 2. La fille est dite donnée d'elle-même (*svayaṃdattā*), bien qu'elle n'ait rien à dire en la matière, comme dans le cas d'Arjunakā, Var. P. 8. 9.

⁹²⁸ i. 102. 11, 14 ; mais en in 3, *kanyāḥ ... śuśrāva sahitā vṛnvānā vai svayaṃ varam*. Pṛithā «choisit» un mari, parce que personne ne la choisissait.

pour le plaisir, non pas pour le devoir ; cependant certains autorisent une esclave à être la femme d'un prêtre⁹²⁹.

Concernant les méthodes pour obtenir une fille, seuls Gautama et Baudhāya ajoutent le *prājapatya* et le *paśāca* ; tandis qu'Āpastamba et Vasiṣṭha donnent les quatre que l'on donne habituellement en premier (voir ci-dessus), avec le cinquième et le sixième dans Āpastamba, mais substituent *āsura* et *rākṣāsa* aux *mānuṣa* et *kṣātra* de Vasiṣṭha. Ces deux derniers, selon Baudhāyana, sont réservés aux guerriers, et il continue en attribuant par erreur *gāndharva* à la caste du peuple, alors qu'il est évident que *gāndharva* est un mode de guerriers et l'*āsura* est pour le peuple. La vente est condamnée. Āpastamba enjoint que «le don doit être rendu». Les règles domestique d'Āśvalāyana sont aussi en retard que celles de Gautama et de Baudhāyana pour reconnaître les huit modes d'acquisition. La plupart des règles domestiques ignorent ces distinctions formelles⁹³⁰.

rākṣāsa ou *kṣātra* semble être la plus ancienne méthode reconnue pour les guerriers : c'est-à-dire simple enlèvement, des traits de la forme originelle étant toujours reconnaissables dans le rituel complété. Ensuite vint le *prājapatya*, un mariage civilisé pour la même caste, alternant avec la cérémonie du choix, dans l'état et le cérémonial épique. Ce mode *prājapatya* est exclusivement pour les prêtres et les guerriers dans les textes les plus anciens, et, dans la forme du *svayaṃvara* qui lui a été substituée plus tard, uniquement pour les dernier.

Pischel, *Vedische Studien*, p. 30, veut montrer que le *svayaṃvara* est mentionné dans le *R̥g Veda* et cherche à réfuter mon affirmation, telle qu'elle a été donnée dans le résumé de cet essai dans les *Proceedings for October 1886*, que le *svayaṃvara* vient du *prājapatya*. Je parlais alors, comme maintenant, non pas du simple choix d'un mari par une fille, mais de la cérémonie épique connue sous le nom de *svayaṃvara* ; je n'ai pas non plus voulu prouver que les filles ne choisissaient pas leurs maris avant l'ère épique, mais j'ai entrepris de montrer l'origine de scènes telles qu'elles apparaissent à l'occasion du mariage de héros épiques – ceci étant le *svayaṃvara* réel, le seul en discussion ici. J'admets, cependant, que ce résumé ne rend pas clair le fait que je traitais de cela seulement, bien que vouloir prouver que le simple choix d'un amant était connu dans les temps anciens serait un travail surérogatoire. Il est juste de dire que l'essai de Feer (cité plus haut) a été le premier à suggérer la substitution du *prājapatya* par le *svayaṃvara*, bien que cet essai ne m'était pas connu quand j'écrivais mon article.

⁹²⁹ Voir par ex. G. xxviii. 16 ; B. i. 8. 16. 2 sq. ; ii. 1. 2. 7 ; Vās. i. 24-26 ; xviii. 18.

⁹³⁰ G. iv. sq. ; Āp. ii. 5. 11. 17 ; 6. 13. 12 ; Vās. i. 30 sq. ; B. i. 11. 20. 1 sq. ; 21. 2 ; Āśv. i. 6.

D'autre part, si Pischel pense, comme il semble le faire, que le mode du *svayaṃvara* est prouvé par ses citations du *Ṛg Veda*, je pense qu'il a tort. Il montre que Sūryā a choisi les Aśvins comme maris, mais non pas que cela était une cérémonie comparable au *svayaṃvara* épique. En ce qui concerne les différents mode de mariage, il faut observer que celui des monstres (*rākṣasa*) implique une sorte d'exogamie : c'est l'enlèvement d'une fille dans une famille externe ; tandis que l'achat, tout aussi ancien (bien que certains aient supposé, sans beaucoup de raison, que l'achat est un rite récent) est une méthode pour se procurer une fille chez soi. Et, entre ceux-ci, se trouve ce que j'ai appelé plus haut une forme civilisée, la seule forme correspondant à un mariage moderne sur toute la liste légale – c'est-à-dire quand la fille n'est ni violée, ni enlevée, ni achetée, ni donnée en cadeau à un prêtre (esclave), mais où un amant, avec l'approbation et la bénédiction du père, est présenté à la fille. C'est ce que l'on appelle le *prājapatya*, et le «don de la fille» ici diffère essentiellement du don à un prêtre pour honoraires ; c'est un gage de respect ou une redevance. Dans les deux premiers cas de mariage de prêtre, le respect envers la fille n'entre pas en ligne de compte ; elle est un présent, comme n'importe quel bien, et le guerrier est exclus de ce «rite». Mais le *prājapatya*, comme dit Manu, est légal pour toutes les castes ; et il met l'accent sur cela en donnant plusieurs opinions fausses à côté de la sienne. Que le *svayaṃvara* vienne ou non du *prājapatya*, il est évident que la seule méthode pour procéder aux préliminaires nécessaires à un mariage qui corresponde dans nos listes au fait de faire connaissance et au consentement présumés dans les règles domestiques est cette méthode appelée *prājapatya* ; et d'autre part, dans notre cérémonie du choix épique, nous n'avons rien, sinon une pacifique mise en pleine lumière et, par suite, la réalisation d'un consentement, préliminaire au rite de mariage. À part le *prājapatya*, il n'y a aucune méthode sur cette liste, qui nous donne tous les modes possibles d'acquisition, qui nous dise comment un pacifique villageois s'arrange pour se marier ; mais ce terme désigne la vulgaire méthode ordinaire de la vie de village, aussi vieille que la vente. Ceci, transformé par une cour brillante et romantique, est devenu la cérémonie du choix de l'épopée, dans laquelle il n'y a aucun reste du mariage par enlèvement comme le pense Pischel, mais un noble divertissement durant lequel la promise choisit son mari parmi ceux, nombreux, qui s'offrent d'eux mêmes ; une cérémonie de cour et un aspect chevaleresque caractérisant tout le spectacle. C'est pourquoi il est parfois appelé *vīryaśulka* ; le prix que paye l'amant est sa bravoure, comme s'il remplaçait un achat par un fait d'armes. Dans le mariage par enlèvement de Bhīṣma (par procuration), le *svayaṃvara* est utilisé à la fois pour le choix l'homme et, dans ce sens technique, de la femme. Quand le mot signifie simplement qu'une fille choisit un prétendant aux

dépens des autres, cela est, sans aucun doute, aussi vieux que l'amour ; mais quand il signifie ce qui est impliqué dans les descriptions épiques, cela indique un état de la société aussi éloigné d'une époque où les mariées étaient acquises par enlèvement que l'état de l'âge de Saint Augustin l'est de l'enlèvement des Sabines. Cela indique en outre, avec la dot au lieu de l'achat de la mariée, une période dans laquelle ce n'était plus un privilège pour le prétendant qu'on lui accorde la possession de la fille, mais un honneur pour la famille de la fille, pour lequel, bien que le noble ait combattu pour sa main, son royal père était prêt à payer généreusement. De plus, le fait que les récits épiques parlent de cérémonies du choix, ne prouve pas grand chose concernant l'antiquité de la coutume, car les longs récits, comme celui de Damayantī, ne portent pas les traces d'une grande antiquité, la simplicité d'un style plus récent, l'honneur accordé aux anciens dieux, etc., montrant un art affirmé plutôt qu'une simplicité naturelle, où bien des anachronismes indiquent un âge plus récent que celui auquel ils prétendent. Dans ces récits, le fond est ancien, la forme récente. Le problème de l'exogamie, à peine soulevé, ne me semble pas avoir été résolu de façon satisfaisante par Jolly dans son essai cité plus haut. Il considère que le fait que l'enlèvement soit une forme légitime de mariage dans la liste légale est une preuve que l'exogamie était considérée comme un devoir dans les anciens temps (p. 430). Je ne peux pas accepter cela. C'était une coutume, un privilège, mais pas un devoir. Il n'y a aucune preuve que l'exogamie ait jamais été un moyen de mariage requis, comme ailleurs.

Le devoir principal d'un mari envers sa femme est de la satisfaire et de l'amuser, afin qu'elle puisse être une joyeuse «lampe dans la maison» ; car, «sans une femme, la maison est vide», ou est «comme une triste forêt». L'estime en laquelle la femme est tenue peut être connue par quelques remarques supplémentaires, que nous groupons ici : «le bien le plus précieux d'un homme est sa femme» ; «il n'y a pas de médicament qui vaille une femme, pas d'ami qui vaille une femme, pas de refuge qui vaille une femme» ; «le soi-même réside dans son fils, sa propre femme est un ami donné par Dieu» ; «heureux ceux qui ont une femme, le meilleur bien» ; «vénérables sont les femmes, lampes sacrées dans la maison» ; «les femmes sont la joie d'une maison, et doivent donc être bien gardées». J'ai donné plus haut quelques platitudes à caractère misogyne, et souligné que toute la gloire pour une femme était d'être épouse. Mais ces citations doivent suffire pour un tel thème⁹³¹, Pour les indiens, la femme n'était pas seulement la chair de sa chair, mais l'âme de son âme. En portant un enfant, elle porte son mari.

⁹³¹ Elles viennent de v. 33. 88 ; xii. 144. 5 sq. ; *ib.* 267. 31 ; 343. 18 ; iii. 61. 29- 30 ; 313. 72 ; i. 74. 42-48 ; iv. 2. 17 ; v. 38. 11 (voir M. ix. 26, *striyaḥ śriyaḥ*).

et elle est appelée pour cela *dhātrī* et *janinī*, parce qu'elle a incorporé le soi de son mari, et est devenue ainsi identique à lui⁹³². les relations matrimoniales étant librement discutées, comme indiqué ci dessus à propos de *maithuna*, nous trouvons édictée une règle générale qu'un mari doit être regardé coupable, qui ne satisfait pas sa femme à ce propos. «Laisser l'amour d'une femme insatisfait, est blâmé» ; celui qui refuse d'avoir des relations maritales avec une femme pleine d'amour qui le supplie secrètement, est comme celui qui commet un avortement⁹³³.

Ce n'est pas cependant un culte de la femme, mais, si on analyse correctement, un culte de l'homme qui vaut cet honneur à la femme, c'est-à-dire à l'épouse. Car c'est le mari incarné qui rend la femme splendide. Et, si nous regardons d'une autre manière, nous voyons cela encore plus clairement. Le mari est le protecteur ; il est le dieu de la femme. Ici-bas et dans l'au-delà, il est le seul espoir de sa femme et sa seule possession. «Dans le monde de l'au-delà, la seule possession d'une femme est son mari ; il est son principal ornement ; elle n'a pas de divinité égale à un mari ; il est sa plus haute divinité ; il n'y a pas de refuge, de joie, de protecteur, égal à un mari»⁹³⁴. En accord avec cela, la plupart des louanges adressées à la femme sont transférables au mari : «quand le mari est content, les divinités sont contentes», etc ; (xii. 145. 3). Le chant de la fille du roi de Videha dit : «une femme n'a pas de rite sacrificiel, pas de fête religieuse ni de jeûne ; c'est seulement en obéissant à son mari que la femme obtient le ciel»⁹³⁵.

Sumanā est instruite par Śaṅḍilī de la conduite que doit avoir une bonne épouse : «elle ne doit pas porter de vêtements ascétiques de roseau ni d'écorce, ni

⁹³² Une autre dérivation du même passage, xii. 267. 32 sq., est *ambā aṅgānāṃ vardhanāt*. En *ib.* 35, nous trouvons affirmé que *mātā jānāti yad gotram mātā jānāti yasya saḥ, mātur bharaṇamātreṇa prītiḥ snehā pītuh prajāḥ* – comme si la mère seule pouvait dire la famille et le père. Avec Ait. Br. vii. 13 sq., sur *jāyā*, voir : «la femme est *jāyā* parce que son mari est né (*jāyate*) en elle : le fait pour la femme d'être épouse réside en cela que son mari est né d'elle ; la femme est la moitié de l'homme, la racine de son ciel», iv. 21. 40 sq. ; i. 74. 37 sq.

⁹³³ i. 97. 5 ; 83. 34. Cette demande faite à un homme doit être honorée quelle que soit la femme qui la fait. En xiii. 143. 39, la «règle villageoise» est opposée à la règle *ṛtukāle patnīm upasāyēt*. Il y a des indications qui montrent qu'à la naissance, c'est l'homme qui est impur, et non pas la femme. Mais l'opinion générale veut que les deux soient impurs : «certains disent que la femme devient impure, d'autres que c'est le père», (B. i. 5. 11. 20-21) ; Vās. iv. 21 ; G. xiv. 15 ; M. v. 62. voir dans l'antiquité grecque Apoll. Argon. B. 1010 sq., décrivant le pays «où les femmes portent les enfants et où les hommes gémissent et lient leur tête, mais les femmes les soignent».

⁹³⁴ i. 104. 30 ; 233. 26 ; iii. 68. 19 ; 234. 2 ; xii. 145. 4 ; 148. 7 sq.

⁹³⁵ xiii. 46. 12, suivi une fois encore par Manu ix. 3 and 26. Voir 14 b = M. ix. 3 b ; 15, comme M. ix. 26.

aller la tête tondue, elle doit proférer des paroles agréables, sans rudesse ; elle doit toujours cultiver soigneusement les divinités, les mânes et les prêtres ; elle ne doit pas agir avec méchanceté, ni se tenir dans des endroits secrets, ni parler trop ; elle doit chercher à plaire à son mari en toutes choses», etc. Et nous trouvons de nouveau : «la somme des devoirs d'une femme est d'être obéissante et sobre ; de manger ce qui reste ; de s'occuper du feu, de la maison et des hôtes ; son mari est son refuge et son dieu ; la femme doit faire ce qu'il lui ordonne, que ce soit juste ou non ; qu'il soit pauvre, malade, ou du côté de l'ennemi public», etc. ⁹³⁶

Les femmes ont cependant le droit de partager une pénitence avec leur mari quand, comme en i 119. 41, le mari doit faire sa pénitence dans la forêt, «accompagné de sa femme». La désobéissance est punie, mais le meurtre d'un mari ne saurait être expié : le châtiment du mari pour avoir menti est recommandé par «certains», mais on ne dit pas qui doit l'infliger ; probablement il doit être dit par le roi⁹³⁷. La prohibition de la sorcellerie est vue de la même manière que par les règles ci-dessus. Un tel pouvoir desserrerait la dépendance des femmes et violerait la règle les excluant des textes védiques. Comme les textes védiques et les racines vont ensemble dans ces incantations, nous pouvons peut-être supposer que la délectation des femmes à pratiquer des rites magiques maléfiques a facilité leur complète exclusion. L'homme dont la femme s'adonne aux textes védiques et aux racines, dit-on, «doit avoir peur d'elle comme d'un serpent entré dans sa maison». Cette remarque est faite par Draupadī à qui on a juste demandé pourquoi les Pāṇḍus sont si amoureux d'elle : «est-ce par des vœux et des pénitences, par des textes et des herbes magiques, par la force de l'esprit ou celle des racines, ou par une maladie causée par des prières murmurées»? Draupadī répond comme ci-dessus, ajoutant que la magie ne doit être utilisée que contre les seuls ennemis, non pas comme les philtres d'amour ; qu'une bonne femme évite l'égoïsme et la colère ; qu'elle serve son mari, etc. (comme ci-dessus) et gagne ainsi son amour ;

⁹³⁶ xiii. 123. 1 sq. (*kāśāyavasānā valkaladhāriṇī*) ; xiii. 146. 46, 55 sq. Mari, femme et enfants doivent obéir à leurs parents et faire ce qu'ils ordonnent, que ce soit juste ou non, iii. 214. 18 sq. En ce qui concerne le fait de manger avec ou après le mari, les Sūtras font une distinction géographique : Vās xii. 31 (défendu) ; B. i. 1. 2. 2 sq. (une coutume du sud). Mais quand des hôtes sont présents, la femme mange toujours après eux, comme le fait Draupadī en iii. 50. 10. Voir aussi i. 158. 22 sq., et *ib.* 3-4, «femme, fils et fille existent uniquement pour le bénéfice de l'homme», etc.

⁹³⁷ ii. 64. 3. En ce qui concerne le mensonge, «certains pensent qu'une femme, un mari, un prêtre et un élève doivent être punis pour ce péché, et d'autres refusent cette règle», xiii. 44. 21-22. Voir xii. 121. 60 : «mère, père, frère, femme et prêtre ; ceux-là ne doivent pas rester impunis par le roi».

qu'elle ne plaisante pas ni ne se moque ; qu'elle le reçoive joyeusement avec un siège, de l'eau, et des paroles affectueuses quand il rentre des champs, etc⁹³⁸.

Les femmes sont toutes gardées dans l'épopée récente, mais spécialement les épouses. Les garder, c'est se protéger soi-même de la jalousie ; on ne doit pas leur faire confiance, même si elles sont bonnes ; «même une mère de plusieurs fils ne réfléchit pas à son devoir» ; certains, dit-on, honorent leur père, certains leur mère ; mais les femmes doivent obéir à leur mère, leur père et leur mari ; «je ne connais pas de loi plus dure que les terribles lois pour les femmes»⁹³⁹.

Nous trouvons une règle générale, que les femmes ne doivent pas être exécutées (par ex. iii 206. 46, souvent répété), mais la «terrible loi pour les femmes» enjoint durant la dernière période qu'une femme adultère soit tuée d'une manière bien pire que celle impliquée par le *vadha* ou exécution. La mort était infligée de manière «simple» ou «variée» dans le code indien, et la dernière méthode, la mort par torture, était celle que l'on choisissait pour les femmes déloyales. On les exposait en place publique et les faisait dévorer par des chiens. Mais d'autres préfèrent les faire monter nues sur un âne et les promener dans le village. L'épopée est plus libre que les Sūtras, qui gardent à l'esprit la règle que les femmes ne doivent pas être tuées, donnent une plus grande importance aux castes impliquées et prévoient un choix de châtiments, comme de monter un âne comme ci-dessus, ou dormir une année entière dans un puits rempli de bouse de vache. La règle générale de l'épopée est que c'est le séducteur qui reçoit le plus grand châtiment ; la femme reçoit un tiers du châtiment encouru par celui qui a tué un prêtre ; c'est-à-dire une amende en bétail ou un jeûne sous des règles ascétiques⁹⁴⁰. Mais, sans les restrictions de caste ou de *guru*, nous trouvons aussi la règle qu'une femme qui a commis l'adultère doit être dévorée par les chiens tandis que, comme dans les livres de loi, l'homme est lié sur une couche de fer, et rôti.

⁹³⁸ iii. 233 . 13 (les *mantras* sont pour les ennemis, la magie pour eux ou pour les maladies du bétail : «je connais le taureau qui peut faire porter des veaux à la vache stérile grâce à l'odeur de son urine», iv. 10. 14, etc.). La *mūlapracāra* ici incriminée souligne une pratique étendue ; on en parle comme de la *samācāra* d'une mauvaise femme (loc. cit. 7 sq.). *Pativratātva* est le nom donné à la fidélité parfaite des femmes dont le mari est bon avec elles, xii. 360. 10, etc.

⁹³⁹ La première citation en iii. 12. 68 (avec le jeu de mots sur *jāyā*) et i. 233. 31 ; xiii. 104. 138. La dernière en iii. 205. 5, 17, 8. En *ib.* 206. 20-30, même un hôte prêtre est délaissé par une femme qui lui dit qu'elle doit s'occuper de son mari, en disant : «s'il vous plaît, excusez-moi, seigneur, mais mon mari est ma plus grande divinité».

⁹⁴⁰ xii. 165. 42 sq. En *ib.* 53, un châtiment de douze années est donné pour le meurtre d'un prêtre mais probablement il s'agit ici d'un paiement en bétail ; *śeṣa*, le reste, c'est à dire les deux tiers de l'amende, étant le châtiment du séducteur.

Dans le cas d'un adultère avec la femme de son Guru, l'importance du châtement est sur l'homme ; il est aussi rôti. Il renaîtra comme un loup ; ou, selon Manu, comme un chacal⁹⁴¹.

La mort comme châtement est impliquée dans l'ordalie par le feu, dans le cas de Sītā ; le soupçon d'adultère doit être effacé par le fait d'entrer dans le feu, comme test de pureté. Dans l'épopée réelle, les femmes sont d'un caractère si parfait qu'elles font comme elles veulent, sauf en théorie et dans les aphorismes. Le contact social avec les hommes était tout à fait naturel, comme nous l'avons déjà signalé.

La métaphore d'Hésiode et de Manu d'une femme comme un champ, et toute la doctrine du lévirat descendant de cette métaphore, est bien connue de l'épopée. La femme est un «champ pur», et, «dans le champ de son mari, elle doit élever des enfants légitimes». Une malédiction pèse sur une femme qui n'a pas de fils, et un père sans fils va en enfer. D'où les mariages par lévirat. Nous trouvons aussi que des filles adoptées sont comme ses propres filles en matière de mariage ; c'est la seconde manière d'avoir un fils fictif, illustrée par Arjuna à Maṇipura⁹⁴².

⁹⁴¹ L'ordre de la caste n'est pas donné comme un facteur déterminant dans notre texte. Voir *khādayet* (M. viii. 371), *khādayet* (G. xxiii. 15), et *śvabhis tām ardayet samsthāne bahuvistare* (loc. cit.). Toute la dureté originelle est conservée en Ag. P. 226. 42, *bhartāraṃ laṅghayed yā tām śvabhiḥ samghādayet striyam* ; et *ib.* 257. 65, la meurtrière est tuée par noyade. Pour les autres citations voir xii. 165. 49 avec les alternatives de M. xi. 104-105 qui suivent ; aussi xiii. 141. 26 sq. ; 104. 21. En xiii. 122. 9, nous apprenons que le *tapas* seul libère de cela, ancien et nouveau confondus. En xii. 35. 20-25, l'homme adultère, ou «voleur de femme», fait pénitence durant une année. Voir aussi xiii. 23. 61 sq. (le *prayoktar*), et *ib.* 13. 3, «meurtre, vol et adultère», les trois péchés du corps. Tous les membres de la famille du Guru étant vénérables (i. 77. 7-8), il se peut qu'une ancienne distinction se soit élevée entre un simple adultère et celui avec la femme du maître, spécialement quand le jeune vivait avec lui. Mais, apparemment, l'ancienne loi générale était que la femme adultère soit dévorée par les chiens, et l'homme brûlé. Les Sūtras ajoutent que l'homme doit être castré. L'adultère avec une femme de basse caste, selon la même autorité, oblige l'auteur à une année de pénitence seulement, (G. xxiii. 32 ; Āp. i. 9. 27. 10-11). Selon Manu, une distinction est faite entre femmes gardées et non gardées, mais il n'y a pas ici de limite pour les aryens (G. xii. 2 ; Āp. ii. 10. 26. 20 ; M. viii. 374), sauf dans le cas d'une femme aryenne et d'un esclave (Āp. ii. 10. 27. 9). Être chassé de sa caste est le châtement pour un adultère avec une femme de sa famille et avec la femme du Guru en G. xxi. 1-8 ; Vās. i. 20, etc. Ici, le rôtiage, la castration, etc. sont réservés seulement à une faute avec la femme du Guru, bien que cela soit dénié par certains (G. xxiii. 8 sq., «père seulement») ; Vās. xx. 13 ; Āp. i. 9. 25. 1-2 ; i. 10. 28. 15-16 (Hārīta pas d'accord). Ainsi la mise à mort par des chiens est réservée à l'adultère d'une femme aryenne avec un homme de basse caste (G. xxiii. 14-15 ; Vās. xxi. 1 ; M. viii. 371-2, impliquent la caste).

⁹⁴² *kṣetraṃ punyam*, i. 74. 52; *niyuktaḥ*, i. 105. 17 (C'est l'homme, et non pas la femme qui est ici commissionné) ; malédiction de la femme stérile, xiii. 127. 13 : cf. *ib.* 129. 1 sq. Toutes les sortes

La propriété des femmes.

La règle la plus simple est donnée ainsi : «trois sortes de personnes ne possèdent rien – un esclave, un fils et une femme»⁹⁴³. De là à l'affirmation de la pseudo épopée que l'héritage qu'une femme peut réclamer se monte à «trois mille», il y a un long chemin. Ce dernier point de vue vient, en bref, de la position suivante : la fille hérite en l'absence de fils ; le fils d'une fille, *dauhitra*, peut aussi hériter ; la femme garde comme sa propriété les dons donnés à son mariage ; la femme, avec les limitations ci-dessus, est la propriétaire légale de ce que son mari peut lui avoir laissé ; la femme peut utiliser librement ce que son mari lui a donné ; c'est le «fruit de la jouissance» ; mais elle ne peut pas toucher à la propriété de son mari ; à la mort de la femme, sa fille de la plus haute caste hérite de ce que sa mère a reçu de son père ; le roi ne doit pas confisquer la propriété d'une femme laissée sans protection⁹⁴⁴.

Et il est évident que ces dispositions pour la propriété des femmes ne sont que des strophes légales insérées dans la pseudo épopée ; nous devons revenir à la règle «pas de propriété» comme dans la loi du poème ancien. De fait, nous n'avons pas de discussion sur la propriété des femmes dans ce récit, sauf incidemment, dans le cas d'une femme perdue au jeu ; cette scène seule montre que la femme elle-

de fils sont donnés dans le passage tardif xiii. 48, 49 (= M. ix. 160, x. 10, etc.) ; de fille, en xiii. 49. 24: cf. *ib.* 12. Il est dit que cette commission est légale à la demande de la femme, ou avec la femme du Guru. J'ajouterai le contraire de cette règle pour l'homme, que la femme, sauf quand elle a ses règles, est, pour une fois, *svatantrā*. Mais le lévirat lui est imposé par obéissance (i. 122. 19-30). La loi donne seize ans après la maturité comme le délai nécessaire pour engager une veuve (Vās. xvii. 59). Les légendes épiques sont trop connues pour avoir besoin de détails. La rencontre de Pāṇḍu avec les dieux, le cas de Bhīṣma, etc. La première formule est d'appointer le frère du mort ; ensuite un membre de la famille ; de même, pendant la vie du mari. Finalement le prêtre est appointé. Le prêtre est le substitut naturel dans les dernières règles, nous rappelant l'expérience de Mandeslo qui trouva que toutes les filles étaient données aux prêtres quand elles arrivaient à maturité, et aucune ne pouvait se marier avant d'avoir été déflorées par les prêtres, ce qui est plutôt loin de l'idéal védique, *na śeṣo anyajātam* (R. V. vii. 4. 7). La loi bouddhiste permet à un homme d'épouser la sœur de sa femme vivante ; mais épouser la sœur de sa femme morte paraît inconvenant (Sparks, notes sur la loi bouddhiste, i. 7).

⁹⁴³ v. 33. 64 ; i. 82. 22 ; ii. 71. 1 : tous sont comme M. viii. 416.

⁹⁴⁴ Voir xiii. 45. 10 sq. = M. ix. 130 sq. ; *ib.* 46. 2 = M. iii. 54 ; *ib.* 47. 23-25 : cf. M. ix. 198-200 (Le *nihāra* de Manu est ici *apahāra* ; *na 'pahāraṃ striyaḥ kuryuḥ*) ; en 23, *trisaahasraparo dāya. striyai deyo dhanasya vai, bhartrā tac ca dhanam dattam yathārhaḥ bhoktum arhati*. Dernière citation en xiii. 61. 25. Pour les veuves pensionnées, voir ci-dessus.

même et ses possessions nominales appartiennent à son mari, qui en dispose à son gré⁹⁴⁵.

Le divorce était à peine nécessaire, à moins que nous n'élargissions le sens de ce mot. Si une femme péchait légèrement, elle était «surmariée» –c'est à dire remplacée ; mais son union maritale n'était pas annulée. Il est établi formellement qu'on ne peut pas se séparer de sa femme⁹⁴⁶.

Sur le traitement réservé aux femmes, deux récits peuvent montrer l'enseignement pratique. Le second est absurde, mais vaut la peine d'être lu.

«Un hôte arriva dans la hutte d'un pauvre homme ; il était très affamé. Ils lui donnèrent de la nourriture, il la mangea toute, et il était toujours affamé. Alors le maître de maison, connaissant la loi de l'hospitalité, donna à l'étranger sa propre part. Mais il la mangea et il était encore affamé. Alors la femme voulut aussi lui donner sa part ; mais le maître de maison brisa la loi de l'hospitalité en disant : “non ; tu es fatiguée et tu as faim ; mange, femme, car les bêtes et les insectes protègent leurs femelles ; toi non plus, tu ne dois pas souffrir”» (xiv. 90. 38). «Jamadagni était un prêtre qui avait l'habitude de s'amuser à tirer des flèches ; sa femme courait après elles et les ramassait. Un jour, elle mit longtemps. Quand elle revint, il lui demanda pourquoi elle avait mis si longtemps à ramasser les flèches. Elle lui répondit : le soleil était très chaud ; ma tête brûlait, mes pieds étaient fatigués. Alors il dit : le soleil a osé ? je vais tirer sur lui. Il tira sur le soleil, mais ne put l'atteindre à cause de sa vitesse. Mais il savait qu'à midi, le soleil s'immobilisait le temps d'une moitié d'un clin d'œil ; et il dit : pendant cette moitié de clin d'œil, je le frapperai. Mais le soleil prit peur et dit : ne me frappe pas ; je te suis utile ; j'apporte les nuages et la pluie, et les fruits. Alors Jamadagni décida de ne pas tirer. Mais il dit : montre-moi comment je peux protéger ma femme quand elle court pour ramasser mes flèches. Le soleil dit : fais une ombre qu'elle puisse porter ; fais un étui de cuir et mets-le à ses pieds. Alors Jamadagni inventa l'ombrelle et la sandale, et sa femme put courir sans dommage après les flèches (xiii. 95. 2 sq.). Un autre récit nous montre le monde, dépeuplé par les guerriers, croissant de nouveau par la vertu de mariages entre prêtres et femmes de guerriers. Cette période fut

⁹⁴⁵ Je ne peux pas entrer ici dans l'aspect légal du *strīdhana*, mais peux renvoyer à l'essai de Jolly cité plus haut pour le point de vue légal, et à la règle puranique donnant six sortes de propriétés pour les femmes, Ag. P. 255. 30 ; 209. 22, 27. Dans cet ouvrage, 221. 20 sq. -23 et 223-226 traitent particulièrement des femmes, généralement du même point de vue que les livres de loi, mais ici, chaque femme sans distinction atteint le ciel en entrant dans le «bûcher de son mari».

⁹⁴⁶ xii. 270. 27, *na patnīm vihareta nārīm*. Le commentateur (voir M. ix. 46, 80-81, 83) compare avec Āp. ii. 5. 11. 12-14 (Vās. xiii. 49 ; xxi. 9-10), en disant qu'il voulait dire *vibhajeta*.

une période de grande félicité, car les habitants de cette deuxième période étaient dépourvus de concupiscence, et même les animaux étaient vertueux, au contraire des péchés débridés de l'époque précédente. Cette histoire peut n'être qu'une morale sur la bonne influence des prêtres⁹⁴⁷.

La mère

Aussi peu que nous voyions la femme sous cet aspect, nous ne pouvons qu'admirer l'attitude des héros envers Pṛthā, ou, en fait dans toute scène où apparaît une mère⁹⁴⁸. Elle est sainte, comme l'est le père ; les enfants doivent lui obéir, comme ils lui obéissent. Elle est aussi gardée par son fils, et protégée par lui, à la mort de son mari. «Plus haut que le ciel est le père ; plus vénérable que la terre est la mère». Elle est dite encore être la plus vénérable de toutes les personnes⁹⁴⁹.

La seule question permise ici est de savoir si c'est le père ou la mère qui mérite le plus de respect. Les femmes, en tant que mères, sont identifiées avec la terre, comme l'homme l'est avec le créateur. Ainsi on dit tantôt que la mère surpasse le père, tantôt que le père est meilleur que la mère⁹⁵⁰. La sœur aînée est considérée comme une mère, et aussi la femme du frère, si on a été allaité par elle. Ceci correspond à la position paternelle occupée par le frère aîné⁹⁵¹. La

⁹⁴⁷ i. 64. 5 sq. Cette histoire est souvent répétée. Voir. i. 104. 5 ; 122. 3 sq. ; xii. 228. 50 sq. En xii. 207. 40, l'âge Kali voit le premier mariage. La condition postérieure de la femme dans la période du mariage d'enfants est bien illustrée par le récit de Dharmavyādha dont la fille est donnée à un jeune homme ; elle obéit, à lui et à sa sœur, jusqu'au jour où celle-ci dit quelque chose de désagréable sur son père ; sur quoi elle court à la maison, en pleurant auprès de son père ; Var. P. 8. Le même Purāṇa utilise *vivāhasāmagrīṃ kṛtvā* pour dire «se préparant pour le mariage», Var. P. 22. 44.

⁹⁴⁸ Pṛthā, Gāndhārī, et les autres mères de l'épopée, sont regardées avec la plus grande vénération. un aperçu fugitif le montre durant la nuit du mariage des Pāṇḍus. Nous voyons la nouvelle mariée dormant aux pieds des héros ; leur mère, devant eux, (*purastāt*) à leur tête, i. 192. 9.

⁹⁴⁹ iii. 293. 35 ; v. 33. 74 ; i. 105. 32 ; xii. 65. 17 ; iii. 313. 60 (*mātā gurutarā*) ; i. 196. 16 ; xii. 108. 3 sq. ; xiii. 104. 145. Dans les deux dernières, la volonté de la mère est la loi, qu'elle soit injuste ou dure. Voir Taitt. Up. i. 11, «ta mère doit être pour toi comme un dieu». Voir aussi G. ii. 51 ; Vas. xiii. 48 ; Ap. i. 10. 28. 9, etc.

⁹⁵⁰ xii. 108. 17, 24, et xiii. 105. 15 (= M. ii. 145) ; voir *ib.* 106. 65 ; xii. 190. 15 ; 108. 25 ; 297. 2. La mère et le père sont tous deux, «seigneurs de leurs enfants», selon i. 105. 32.

⁹⁵¹ xiii. 105. 19-20 (*jyeṣṭhā mātrsamā bhaginī*) ; Les sœurs sans enfants vivent dans la maison de leur frère, v. 33. 70.

malédiction de la mère est, dit-on, une malédiction pour laquelle il n'y a pas d'antidote, bien que toutes les autres malédiction puissent être évitées⁹⁵² (i. 37. 4).

53. La veuve

Comme nous l'avons vu plus haut, le fils protège sa mère devenue veuve. Parmi ceux avec lesquels on ne doit pas entrer en affaires, il y a les fils, les frères, une veuve et un gendre (v. 37. 30). L'auto-immolation de Mādrī, bien que celle-ci soit décrite comme résolue à aller au ciel (i. 126. 30), n'est que celle d'une reine favorite. Rien n'indique qu'une femme normale, ou une femme de la caste des prêtres soit obligée de mourir sur le bûcher funéraire de son mari⁹⁵³. J'ai montré plus haut que cette coutume, à l'origine, avait pris naissance avec la royauté et était limitée au début à une femme seulement⁹⁵⁴. L'insistance avec laquelle l'époque idéale d'autrefois est donnée comme une époque «où il n'y avait pas de veuves» (i. 109. 11) impliquerait qu'il y en avait un nombre excessif au temps du rédacteur. Ainsi également, la remarque que «tous les hommes courent après une veuve», montre les veuves comme un élément fréquent et inquiétant dans la société⁹⁵⁵.

En conformité avec son caractère général, l'épopée connaît et ignore à la fois le satī. Nous devons, sans aucun doute, faire des distinctions géographiques aussi bien que des distinctions selon l'époque. Burnell dit que cette coutume est plus fréquente dans les archives du Gujarat que dans celles du sud où on la trouve «seulement dans les pays de langue Telegu et Kannada». Il dit que «cette coutume n'a jamais été courante dans l'Inde du sud» (Palaelog., p. 78, 120)⁹⁵⁶.

⁹⁵² Edward Thomas, dans son essai "On the Position of Women in the East in Olden Time", sans y attacher beaucoup de valeur pour l'Inde, tenterait de prouver une coutume métronymique pour nommer les enfants. Comme nous l'avon montré plus haut, ceci est seulement partiellement vrai.

⁹⁵³ Dans le drame, le satī d'une femme brahmane est expressément considéré comme un péché (Mṛccha., Act x). Dans l'enterrement normal du xii. 298. 38, l'épopée ne connaît rien de cette pratique ; l'aval des veuves est suggéré *ib*, 228. 40.

⁹⁵⁴ Jolly pense que cette pratique a commencé avec «les plus basses castes», mais ajoute la caste des guerriers à titre de suggestion.

⁹⁵⁵ «Tous les hommes courent après une femme qui a perdu son mari, comme les oiseaux courent après de la nourriture tombée sur le sol», i. 158. 12. On ajoute qu'elle devrait mourir avant ou en même temps que son mari.

⁹⁵⁶ En relation avec ce suicide de femmes, je peux ajouter que la foi Shivaïte demande la même chose aux hommes dans la période puranique : *agnim praviśate yas tu rudralokaṃ sa gacchat*, Vāyu

Dans la loi épique, un second mari est interdit, que le premier soit mort ou vivant⁹⁵⁷. Le récit épique ignore une telle règle. Damayantī, une femme dont le mari est absent, cherche finalement refuge dans un royaume voisin, et sert la fille de la reine sous la condition expresse qu'elle ne devra pas manger des restes, ou laver des pieds, ou parler à des hommes ; si un homme désire l'épouser, il doit être mis à l'amende et ensuite tué. De la même manière Kṛṣṇā, dans le Livre quatrième, livre tardif, devient la compagne de la femme de Virāṭa, exactement sous les mêmes conditions, comme *sairindhri*, ou servante⁹⁵⁸.

Sauf dans le cas du saṭi, les femmes s'abstiennent du suicide, bien qu'elles menacent généralement de se tuer quand elles sont déçues. Elles mentionnent, comme moyens d'exécuter leur menace, la corde, le feu, l'eau et le poison, – mais elles continuent toujours à vivre⁹⁵⁹.

Les reines

Les reines sont, en tant que souveraines indépendantes, comparables à des esclaves, elles ont les mêmes capacités ; on en parle, mais de manière désobligeante, comme des souveraines très indésirables : «quand une femme est souveraine, les hommes coulent comme des barques de pierre» (voir ci-dessus). Les royaumes des femmes semblent très lointains, et étrangers. Ils sont groupés ainsi : «les barbares, les Yavanas, les chinois, et ceux qui vivent dans des royaumes gouvernés par des femmes (iii. 51. 25).

P. i. 21. 66. Comme Kalanos ? L'épopée condamne le *ātmahā pumān*, le suicide des hommes, i. 179. 20 ; également la loi, Āp. i. 10. 28. 17 ; Vās. xxiii. 14 sq. ; G. xiv. 12 ; M. v. 89 ; et aussi la loi puranique en général, Ag. P. 157. 32 ; le drame, Utt. R., Act iv. ; Mrcch., Act i.

⁹⁵⁷ i. 104. 34-37. La loi, «à partir de maintenant», est donnée ainsi par Dīrghatamas, qui ajoute que les propriétés de la femme, aussi riche soit-elle, ne feront que la rendre *vṛthābhogā*, ou exerçant une jouissance illégale (commentateur : *pumyoga*). Les livres de loi autorisent un second mari, mais désapprouvent cela, par ex. Vās. xvii. 19-20 ; M. ix. 175. Même la vertueuse Damayantī prétend se remarier, invoquant l'usage.

⁹⁵⁸ iii. 65. 68 ; iv. 9. 32-36. Un terme est fixé par les livres de loi durant lequel elle doit attendre le retour de son mari ; trois, six, douze années sont spécifiées ; G. xviii. 15 sq. ; M. ix. 76 ; Vās. xvii. 75 sq. (cinq années). Dans la position de Pṛthā, nous avons un aperçu de l'extraordinaire liberté autorisée aux femmes, à condition qu'elles n'aient pas d'enfants. Voir la définition en i. 123. 77, *na 'taś caturtham prasavam āpatsv api vadanty uta, ataḥ paraṃ svairiṇī syād bandhakī pañcame bhavet*. La limite semble fixée à quatre enfants légitimes obtenus avec d'autres que son mari ; après cela, la femme est répréhensible. Ceci est donné comme un proverbe, et pas seulement pour le cas de Pṛthā.

⁹⁵⁹ Voir Damayantī et Uttarā en iii. 56, 4 ; xiv. 69. 9. Les hommes sont tout aussi extravagants ; voir iii. 7. 6, avec «l'épée», ajouté à une telle menace vaine.

Les guerrières

Les femmes guerrières sont aussi peu familières que les reines indépendantes. Seule la fille-garçon de Drupada confirme une légende qui, si elle signifie quelque chose, veut qu'un enfant, né fille, mais élevé comme un garçon, devienne un guerrier. Le personnage de ce guerrier semble trop intimement lié avec beaucoup de passages pour nous permettre de supposer qu'il n'a été inventé que pour servir d'excuse à Arjuna. L'enfant «naquit fille et devint garçon» parce que ses parents avaient proclamé que c'était un garçon⁹⁶⁰.

⁹⁶⁰ vi. 119. 34, *strībhāvāc ca śikaṇḍinaḥ* ; vi. 107. 81, *yathā bhavac ca strī pūrvaṃ paścāt puṃstvaṃ samāgataḥ* (voir ib. 106).

BIBLIOGRAPHIE

Les abréviations suivantes demandent une explication. Les références numériques sans préfixe indiquent que la citation vient du Mahābhārata, édition de Bombay.

R. = *Rāmāyaṇa*, ed. Gorresio;

M. = Manu, livre des lois (*mānavadharmasāstra*);

G. = Gautama, livre des lois (*dharmasāstra*), ed. Stenzler;

Vās. = Vāsiṣṭha, livre des lois (id.), ed. Führer;

Āp. = Āpastamba, livre des lois (*dharmasāstra*), ed. Bühler;

B. = Baudhāyana, livre des lois, ed. Bühler.

V. P. et Ag. P. désignent respectivement les Viṣṇu et Agni Purāṇas. Les noms des autres Purāṇas et les auteurs des lois domestiques (*ghṛyasūtra*) sont donnés non abrégés quand ils sont cités.

NdT

Mais ces indications sont insuffisantes. Nous avons reconstitué dans le tableau ci-dessous le titre des œuvres sanscrites mentionnées dans le texte et les notes, selon les abréviations utilisées :

Āp.	<i>Āpastambadharmasāstra</i> , Āpastamba, livre des Lois, ed. G. Bühler
Ag. Purāṇa- Ag. P.-A. P.	<i>Agni Purāṇa</i>
Ait. Br.	<i>Aitareya Brāhmaṇa</i>
Ai. Up.	<i>Aitareya Upaniṣad</i>
Āśv. G. S.	<i>Āśvalāyaṇa Gṛhya Sūtra</i>
Atharv. Veda	<i>Atharva Veda</i>
	<i>Auṣanasa (un Upapurāṇa)</i>
	<i>Barhaspatya Arthasāstra</i>
B.-Baudh.	<i>Baudhāyanadharmasāstra</i> , trad. G. Bühler
Bṛh. Ār. -B. A. Up	<i>Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad</i>

Bṛhannarad. P.	<i>Bṛhannāradya Purāṇa</i>
Br. Saṃhitā- Brh. Sam.- Brh. Samh.- B. S.	<i>(Varāha Mihira) Bṛhat Saṃhitā</i>
C.	<i>Mahābhārata</i> , ed. Calcutta
G.-Gaut.	<i>Gautamadharmaśāstra</i> , Lois de Gautama, ed. Stenzler
Hārīta	<i>Hārīta Saṃhitā</i>
	<i>Harivaṃśa</i>
K. Nīt. -Kām. Nīt.	<i>Kāmandaki Nīti (Kāmandaki Nītisāstra) ; (Nītisāra)</i>
Kūrma P.	<i>Kūrma Purāṇa</i>
Mbh.	<i>Mahābhārata</i> ed. Bombay
Mālatīmādh.	<i>Mālatīmādhava</i>
Mālavikāg.	<i>Mālavikāgnimitram</i>
M. -Mānava	<i>Mānavadharmasāstra</i> , Lois de Manu
Medini	<i>Medinikoṣa</i>
Mṛcch.	<i>Mṛcchakaṭika</i>
	<i>Mūdrārākṣasa</i>
	<i>Nirukta</i>
N.-Nīl.	<i>Nīlakaṇṭha</i>
Nītipra.-Nītip.- Nītiprak.	<i>Nītiprakāśikā</i>
	<i>Pañcanadadharmā</i>
Pañc.	<i>Pañcatantra</i>
Pāṇini	<i>Aṣṭadyāyī</i>
Pār.-Pāraś. G. S.	<i>Pāraskara Gṛhya Sūtra</i>
Praśna Up.	<i>Praśna Upaniṣad</i>
	<i>Rājanīti (Pañcatantra ?)</i>
R.	<i>Rāmāyaṇa</i> , ed. Gorresio
	<i>Rāmāyaṇasāra</i>
RV.	<i>Rg Veda</i>
	<i>Saduktikarṇāmṛtam</i>
Śāṅkh. G. S.	<i>Śāṅkhāyana Gṛhya Sūtra</i>
Śatapatha Br. Śat. Br.	<i>Śatapatha Brāhmaṇa</i>
Śvet. Up.	<i>Śvetāśvatara Upaniṣad</i>

Utt. Rāmacar.- Utt. R. Carita	<i>Uttararāmacarita</i>
V.P.	<i>Viṣṇu Purāṇa</i>
Varāh. B. S.	<i>Varāha Mihira Bṛhat Saṃhitā</i>
Varāha P.	<i>Varāha Purāṇa</i>
Vās.	<i>Vāsiṣṭhadharmaśāstra</i> , Lois de Vasiṣṭha, ed. G. Führer
Vāy. P. -Vāyu P.	<i>Vāyu Purāṇa</i>
	<i>Vikramāṅkadevacarita</i>
Vikram.- Vikramorv.	<i>Vikramorvaśī</i>
Viṣṇu	<i>Viṣṇu Purāṇa</i>
Yaj.-Yajñ.	<i>Yajña Paribhāsa Sūtra</i>

et les œuvres, les auteurs et les abréviations utilisées dans le tableau ci-dessous :

Apoll. Argon.	<i>Les Argonautes</i>	Apollonios de Rhodes
Ind.	<i>Indica</i>	Arrien
		Bergk (Théodor)
	<i>Sprüche</i>	Boehlingk (Otto)
P.W. B.R.	<i>Petersburger Wörterbuch</i>	Boehlingk (Otto) et Roth (Rudolph)
Z. M. D. G. xxxvi,xxxvii, xxix	<i>Beiträge zur Kenntniss der vorhistorischen Entwicklung unseres Sprachstammes</i>	Bradke (Peter von)
B.	Trad. du <i>Baudhāyanadharmasāstra</i>	Bühler (Georg)
Palaeog.	<i>Palaeography</i>	Burnell (Arthur C.)
		Burnouf (Eugène)
	<i>Über Totenverehrung bei einigen der indo-germanischen Völker</i>	Caland (Willem)
		Colebroke (Henry Thomas)
Ind. Ant.	<i>Indica</i>	Ctésias
Journ. Asiat. viii		Darmesteter (James)
Bulletin des	<i>Rapport sur le pays de Kandy</i>	Davy (M. J.)

sciences médicales		
Diodor.	<i>Bibliothèque historique</i>	Diodore de Sicile
	<i>Handbook of Indian Arms</i>	Egerton
Suppl.	<i>Les Suppliantes</i> <i>Les sept contre Thèbes</i>	Eschyle
Journ. As. viii	<i>Le mariage par achat dans l'Inde ancienne</i>	Feer (Léon)
Ind. Stud. ?		Haas (Hans)
Hd.		Hésiode ?
	<i>Epos</i>	Holtzmann (Adolf)
<i>Il.</i>	<i>Iliade</i>	Homère
	- <i>Relation of the Four Castes in Manu</i> - <i>Proceedings for Oktober 1886</i> - <i>Manu in the Mahābhārata</i>	Hopkins (Edward)
<i>Sitz. d. K. Bayer. Akad.</i>		Jolly (Julius)
	<i>Herkunft des germanischen Gottes- urtheils</i>	Kaegi (Adolf)
J. R. A. S., N. S.		Kern (Johann Hendrik Caspar)
<i>Ind. Alt.-I. A.</i>	<i>Indische Alterthumskunde</i>	Lassen (Christian)
<i>Abhandl. d. Königl. böm. Gesell. d. Wiss.</i>		Ludwig (Arnold Hermann)
	<i>Voyage de Jean Albert de Mandeslo</i>	Mandeslo
	<i>Indica</i>	Mégasthène
<i>S. T.</i>	- <i>Sanskrit Texts</i>	Muir (John)
J. R. A. S., N. S.	- <i>Hymns from the Rig and Atharvan</i>	
	- <i>India</i>	Müller (Max)
<i>Ancient Sanskrit Lit.</i>	- <i>Ancient Sanskrit Literature</i> - <i>Ueber Todtenbestattung</i>	
Z. M. D. G. xxxvii, xxxix		Oldenberg (Hermann)
	<i>The Madras Journal of Literature and Science</i>	Oppert (Gustav Salomon)
Mirab.	<i>Les merveilles</i>	Phlegon

	<i>Vedische Studien</i>	Pischel (Richard)
<i>Pseudo-Phocy.</i>		Pseudo-Phocylide
<i>Ind. Ar.- Indo- Ary.- Notices-Raj. Mitra</i>	<i>-Indo-Aryans -Notices of Sanskrit Manuscripts</i>	Rājendralāla Mitra
Z. M. D. G. xli, viii	<i>Todtenbestattung</i>	Roth (Heinrich)
<i>Lit. und Cult.</i>	<i>-Indien Literatur und Cultur -Die Hochzeitbräuche der Esten</i>	Schroeder (Leopold von)
<i>Antig.</i>	<i>Antigone</i>	Sophocle
	<i>Notes sur la loi bouddhiste</i>	Sparks
	<i>Géographie</i>	Strabon
<i>Germ.</i>	<i>Germania</i>	Tacite
	<i>On the Position of Women in the East in Olden Time</i>	Thomas (Edward)
<i>I. S.- Ind. Studien -Monatsberichte d. k. Preuss Z. D. M. G. xxxvi</i>	<i>-Indische Studien -Literature -Indian Antiquary</i>	Weber (Albrecht)
<i>H. D.</i>		
<i>Hist. Ind.</i>	<i>History of India</i>	Wheeler (James Talboys)
J. R. A. S., vii	<i>Art of War Theatre</i>	Wilson (Horace Hayman)
<i>A. L.- Alt. Leben- Altind. Leben</i>	<i>Altindisches Leben</i>	Zimmer (Heinrich)

TABLE DES MATIÈRES

**LA SITUATION SOCIALE ET MILITAIRE
DE LA CASTE DIRIGEANTE DANS L'INDE ANCIENNE,
TELLE QU'ELLE SE PRESENTE DANS L'EPOPEE SANSKRITE.
PAR EDWARD W. HOPKINS,
PROFESSEUR AU BRYN MAWR COLLEGE, BRYN MAWR, PA**

PRÉFACE	2
I. INTRODUCTION. ORIGINE DE L'ÉPOPÉE	4
II. LA VALEUR HISTORIQUE DE L'ÉPOPÉE	17
III. LA POSITION SOCIALE DE LA CLASSE DIRIGEANTE	20
31. Les castes en général. Divisions du peuple	20
32. La royauté	66
A. Le roi	66
B. Les devoirs du roi	68
C. Les occupations du roi	80
D. Les modes de gouvernement	90
K. Le mariage royal	124
L. Les funérailles royales	129
M. La cité impériale*	132
N. Note sur le changement de caste	138
IV. LA POSITION MILITAIRE DE LA CLASSE DIRIGEANTE	141
41. Philosophie de la guerre	141
42. Forces combattantes et sentiment militaire	144
43. Tactiques militaires	151
44. Observation des usages sur le champ de bataille	182
45. Les lois du combat	191
46. Détail des forces armées	198
A. Le char.	199
1) Les parties du char (<i>ratha, yāna, syandana</i> = currus)	201
2) Les étendards et drapeaux des chars de guerre, <i>dhvaja, ketu, patākā</i>	208
3) Le cocher, <i>sūta, sārathi, yantar, niyantar, rathayantārau, pārṣṇiyantar, pārṣṇisārathi, abhīśugraha</i> (viii. 32. 19), <i>rathavāhaka, rathin</i> (abstrait, <i>sārathyam</i>)	217

4) Les chevaux de guerre	221
5) Le guerrier à char	227
B. La Cavalerie	230
C. Les éléphants	233
D. Les Armes.	238
1. L'arc, le carquois et les flèches.	238
2. La Massue.	251
3. L'épée.	254
4. La lance.	257
5. Autres armes offensives.	260
6. Le <i>yantra</i> ou <i>mahāyantra</i> , l'engin.	273
E. Armures et protections	275
Remarques sur l'utilisation de la magie dans la guerre et sur le sens de "science des armes".	281 281
F. Accessoires de la bataille et musique dans l'épopée	290
1. Les accessoires	290
2. La musique.	292
V. ANNEXE SUR LE STATUT DES FEMMES	306
51. La fille	316
52. La femme	330
53. La veuve	351
BIBLIOGRAPHIE	354
TABLE DES MATIÈRES	359