

C.F. Haeseler, Kiel, 1892

Le Mahābhārata et ses parties

de

Adolf Holtzmann

Professeur à l'Université de Fribourg

Traduit de l'Allemand par Gilles Schaufelberger

Volume I

**Histoire et Critique du
Mahābhārata**

Chapitre I, 1

Retard pris par les études sur la poésie épique

En comparaison avec le travail sérieux et couronné de succès consacré à toutes les autres branches de la littérature sanskrite, la poésie épique indienne et spécialement le *Mahābhārata* paraît avoir été mise à l'écart et négligée

Chapitre I, 2

Le Mahābhārata: une œuvre non homogène

Que le *Mahābhārata*, sous la forme sous laquelle il nous est parvenu, ne puisse être l'œuvre d'un seul poète par suite de son étendue et des différences entre ses parties, cela est incontesté.

Chapitre I, 3

Anciens et nouveaux dieux

Le remaniement de l'œuvre apparaît clairement dans la conception du monde des dieux. Les dieux de l'épopée récente sont *Viṣṇu* et *Śiva*, ceux de l'ancienne *Indra* et *Brahman* et aussi *Agni*.

Chapitre I, 4

Un remaniement tendancieux

La proposition la plus importante pour la critique interne du *Mahābhārata* est celle qui a été formulée en 1846 par Adolf Holtzmann, à savoir que les sympathies de l'ancienne épopée se trouvaient du côté de *Duryodhana*, alors que l'épopée plus récente privilégie *Yudhiṣṭhira* et ses frères et amis.

Chapitre I, 5

Traits anciens dans l'épopée

La version actuelle du *Mahābhārata* repose sur un brahmanisme strict; mais elle conserve suffisamment de traits qui laissent conclure à une plus grande ancienneté des bases de cette épopée.

Chapitre I, 6

L'épopée primitive indo-germanique

Il n'est pas impossible que notre épopée, dans ses parties les plus anciennes, remonte à l'époque où les Indiens et les Germains, ainsi que d'autres peuples du rameau indo-germanique, formaient un seul peuple, mais nous n'avons pu jusqu'ici en apporter des preuves certaines.

Chapitre I, 7

L'épopée indienne avant la rédaction du Mahābhārata

La poésie épique en Inde est aussi ancienne que toutes les autres; elle se forme et se développe à la cour des rois grâce à une classe spécialisée de conteurs; et elle se répand par tradition orale. L'épopée n'a rien à voir avec la littérature religieuse des brahmanes, telle qu'elle s'exprime dans le *Veda*; elle appartient à la caste des guerriers.

Chapitre I, 8

Le Mahābhārata: une nouvelle création homogène

Un poète génial a tiré du matériel légendaire existant un récit unique et lui a donné la forme d'une œuvre d'art indépendante, le *Mahābhārata* (dans sa version la plus ancienne).

Chapitre I, 9

La description des caractères

Malgré les efforts des rédacteurs plus tardifs pour privilégier un parti (les *Pāṇḍava*) au dépens de l'autre (les *Kaurava*), on reconnaît facilement que l'attitude des personnages principaux de l'épopée est traitée de façon cohérente, et la peinture de leurs caractères de façon affirmé.

Chapitre I, 10

Unité du plan de l'épopée

De même que les caractéristiques des principaux héros sont traitées de façon cohérente, le plan homogène qui sous-tend toute l'épopée montre que nous avons affaire à un seul poète particulièrement remarquable.

Chapitre I, 11

Deux questions difficiles

La question de savoir quand a vécu le poète du *Mahābhārata* ne serait en soi pas plus difficile à traiter que tous les autres problèmes liés à la chronologie de l'Inde ancienne, mais elle est rendue deux fois plus difficile par son rapport interne avec une deuxième question tout aussi complexe, les raisons de son remaniement tendancieux.

Chapitre I, 12

Le bouddhisme et le Mahābhārata

Prenons pour hypothèse que cette épopée, sous sa forme la plus ancienne, ait été l'œuvre d'un poète bouddhiste, cela expliquerait que les rédacteurs postérieurs, fortement brahmaniques, aient rabaissé le parti de *Duryodhana*, et encore plus celui de *Karṇa*, le préféré de l'auteur; dans la même proportion, il fallait glorifier le parti de *Kṛṣṇa*, dès que l'on eût commencé à le mettre en rapport avec *Viṣṇu*.

1. Si, dans l'épopée primitive, le droit et la vertu étaient du côté de *Duryodhana*, et si dans l'actuelle, ses adversaires sont dépeints comme représentant

les conceptions brahmaniques, il est clair que seul un puissant bouleversement pouvait conduire à un tel résultat. On serait d'abord tenté de penser à une révolution dynastique et politique. Le *Kṛṣṇa* de l'ancien *Mahābhārata* n'a rien à voir avec celui du *Hariivaṃśa*; ni ses actions, ni son caractère ne correspondent. L'enfance de *Kṛṣṇa*, telle qu'elle est racontée dans les *Purāṇa* et dans le *Harivaṃśa*, nous le montre comme le héros divinisé d'un peuple de bergers inculte et sensuel; comme son frère *Rāma* et ses amis, il s'adonne à la bonne chère et aux femmes, au jeu et à la boisson; mais déjà le *Kṛṣṇa* de l'ancien *Mahābhārata* n'a plus ces défauts, même ses ennemis ne lui reprochent, en dehors de sa basse naissance, que son manque de franchise, ses mensonges et ses trahisons. Le *Kṛṣṇa* de l'épopée s'est fondu avec un tout autre *Kṛṣṇa*, le héros d'un peuple puissant et victorieux, auquel les représentations mythologiques de l'ancien panthéon indien doivent s'adapter, bon gré mal gré. Il se peut bien aussi qu'une nouvelle dynastie puissante ait surgi, faisant remonter sa généalogie à *Arjuna*, et qu'elle ait donc mis *Kṛṣṇa* en avant en même temps que sa famille, aux dépens de ses adversaires. Toute dynastie cherche à se rattacher de quelque manière aux anciennes lignées épiques dominantes; « comme les peuples grecs se devaient d'avoir des représentants dans la guerre de Troie, de même les généalogies royales indiennes voulaient se rattacher à la guerre des *Bhārata* » (Benfey T., *Kleine Schriften*, I, p. 48). Il n'est pas inintéressant de constater comment les époques à moitié historiques se rattachent aux époques purement mythiques. Généralement on ne trouve de héros que dans les temps lointains, comme s'ils avaient été emportés ensuite par une grosse catastrophe; les lignées postérieures s'y rattachent d'une façon qui trahit la grossièreté du mensonge. Pourquoi donc Penthilos, qui conduit les Doriens vers l'est, doit-il être un fils naturel d'Oreste ? Parce que la légende savait que la lignée des Atrides était éteinte. La lignée légendaire des Fabiens s'était éteinte, la famille historique des Fabiens s'y rattache par l'histoire de la bataille de Crémère, dont seul un jeune Fabien a réchappé. De la même façon, la dynastie déjà presque historique de *Janamejaya* se rattache à la dynastie épique d'*Arjuna* non pas simplement parce que *Parikṣit* est le fils d'*Abhimanyu* et le père de *Janamejaya*, mais parce qu'après la mort d'*Abhimanyu* le fils mort-né d'*Uttarā* a été ressuscité de manière surnaturelle par *Kṛṣṇa*. On rejoint ainsi la vieille tradition qui était persuadée que dans la grande bataille, toute la lignée des héros avait disparu. On éclaircira peut-être plus tard de quelle lignée dominante il s'agissait, qui se rattachait à *Arjuna*, justifiant ainsi une révision partisane du texte; quand nous connaissons mieux que maintenant l'histoire des familles royales indiennes et leurs rapports chronologiques et synchroniques, alors nous pourrons trouver une réponse à cette question. Mais il y faudra certainement pas mal de temps; nous avons encore peu de certitudes sur l'histoire ancienne de l'Inde; les indiens n'ont pas seulement négligé leur histoire, mais ils l'ont intentionnellement obscurcie et falsifiée. Un homme célèbre écrivait avec raison : « Toutes les

déformations historiques dues à nos savants et nos curés, sont des jeux d'enfants au regard de la falsification et de la déformation systématique de l'histoire entière par les brahmanes » (Bunsen, d'après Max Müller dans ses essais, III, p. 472, dans l'édition allemande). Mais des intérêts politiques ou dynastiques ne peuvent, à eux seuls, expliquer une falsification aussi singulière que celle qui se produit ici. La division politique du pays en de nombreux territoires indépendants, souvent ennemis les uns des autres, ne suffit pas à expliquer que l'on fabrique une telle falsification, systématique et laborieuse, souvent malhabile et inconséquente, ni à motiver une telle animosité envers les statures héroïques des temps anciens, telles qu'elles se sont manifestées dans la transformation du *Mahābhārata*. Pour cela, chez un tel peuple en tout cas, un autre motif bien plus puissant doit en avoir été la cause: le fanatisme religieux. Car l'histoire indienne est avant tout une histoire religieuse, elle tourne autour des concepts et des questions de la métaphysique et nous donne une des preuves les plus frappantes de la force et de l'enracinement des besoins métaphysiques dans le cœur humain. Il est donc complètement erroné de se représenter les indiens comme trompés uniquement par leurs prêtres par intérêt personnel. Bien au contraire, alors que les brahmanes essayaient de proposer au peuple un pur panthéisme, tel qu'il s'exprimait avec une beauté inégalable dans les strophes d'une clarté limpide et profonde du huitième chant de la *Bhagavadgītā*, alors qu'ils s'efforçaient de remplacer la mythologie par la philosophie, les gens se tournaient de préférence vers *Śiva* ou *Viṣṇu*, ou vers des formes dégénérées du bouddhisme; les brahmanes devaient, pour regagner le terrain perdu, introduire dans leur système de nouvelles superstitions toujours plus nombreuses. Et, à ce qu'il semble, leur domination spirituelle s'imposait d'autant plus qu'ils y avaient réussi. Nous cherchons donc la raison des transformations du *Mahābhārata* dans un intérêt religieux, commun aux brahmanes de tous les territoires et de tous les partis.

2. Mais, parmi tous les bouleversements que présente le développement religieux des indiens, aucun n'a été plus puissant et plus important que celui apporté par le bouddhisme. L'enseignement du Bouddha s'est répandu très rapidement pendant les premiers siècles après son apparition. Un royaume puissant, qui semble s'être étendu sur la plus grosse moitié de la péninsule, a été dirigé par un roi adonné au bouddhisme. Le fondateur de cette dynastie, *Candragupta*, avait rejeté le joug des satrapes macédoniens peu après l'expédition d'Alexandre; il semble avoir régné sur toute l'Inde du nord; les grecs le connaissaient sous le nom de Sandrokkottos; et son avènement constitue pour nous une des rares dates connues avec exactitude de l'histoire indienne (vers 320 avant J.-C.). Les bouddhistes racontent bien des choses sur son neveu *Aśoka*, mais les textes grecs ne le mentionnent pas: c'est pourquoi Talboys J. et Wheeler J. dans leur *History*, III, p. 476, supposaient que *Candragupta*

et *Aśoka* étaient une seule et même personne, dont les bouddhistes avaient réparti la personnalité et les actes sur deux rois. Un tel procédé n'est pas impensable en soi, mais la seule preuve de Wheeler, ex silentio des grecs, est cependant insuffisante. Les bouddhistes d'autre part considèrent *Aśoka* comme un puissant défenseur de leur foi, à laquelle il s'était rallié lui même, après quelques hésitations. Dans ses célèbres édits gravés, en partie encore conservés, il prône à son peuple les fondements de la compassion religieuse, il les engage à protéger toutes les créatures et à la tolérance envers les autres religions. On dit encore de lui qu'il a fait construire de splendides monuments et soigneusement encouragé et développé les arts et les sciences (voir Senart E., *Un roi de l'Inde au troisième siècle avant notre ère*, in *Revue des Deux-Mondes*, 1889). Aux époques suivant *Aśoka* (vers 250 avant J.-C.), le bouddhisme était la religion dominante dans l'Inde du nord. Les rapports des pèlerins chinois, que les savants français nous ont rendu abordables, nous montre un bouddhisme encore en pleine floraison vers 400 après J.-C., alors qu'il était déjà en déclin vers 629 après J.-C., et qu'après l'an 1000, on ne trouvait plus trace du bouddhisme proprement dit en Inde. Le dur et sanglant combat semble avoir pris naissance vers le début de notre ère, au cours duquel un brahmanisme réformé a enfin pris le dessus sur son dangereux adversaire. On semble maintenant généralement d'accord de placer la période de floraison du bouddhisme entre 300 avant J.-C. et 500 après J.-C., et la victoire finale du brahmanisme entre 800 et 1000. Malheureusement, nous n'avons encore aucune description valable de cette grande guerre de religion. Mais pour la caractériser, il suffira de nous en tenir à la strophe connue: « Qui, entre le pont (le pont de *Rāma* qui conduit à Ceylan) et les montagnes enneigées, ne tue pas les adeptes de *Buddha*, enfants et vieillards, doit être mis à mort, ainsi l'a ordonné le roi à ses serviteurs ». Cette strophe est tirée du remarquable poème *Śaṅkaravijaya*, c'est à dire la Victoire de Śiva (voir Gildemeister J., *Chrestomathie*, 1868, XII et p. 1892, V, p. 66) Là, à la cour du roi *Sudhanvan*, *Kumārila*, le porte-parole des brahmanes, défait les bouddhistes, d'abord dans une disputatio, puis en magie, et enfin avec l'aide de *Viṣṇu*. Là-dessus, *Sudhanvan* ordonne de tuer tous les bouddhistes; car, ajoute-t-il, les hommes au grand cœur ne doivent même pas épargner leurs amis, s'ils sont coupables; *Rāma*, le fils de *Jamadagni*, n'a-t-il pas tué sa propre mère ? En outre, le déroulement de ce combat de géants peut nous être indifférent, puisque son résultat est bien connu. Le bouddhisme a été éradiqué par la force dans les contrées où il avait fleuri pendant des siècles. Les causes en sont claires: d'un côté des efforts vigoureux, une contre-réforme des brahmanes qui ont regagné les masses par l'introduction de dieux populaires, particulièrement *Viṣṇu-Kṛṣṇa*, et de nouvelles superstitions, de l'autre un relâchement du bouddhisme qui s'était déjà auparavant écarté de ses positions originelles.

3. En effet le bouddhisme, que l'on a comparé à ses débuts avec le protestantisme (Benfey T., *Orient and Occident*, I, p. 139; *Kleine Schriften*, I, p. 279), se dégradait bientôt au contact de la magie confuse du shivaïsme, dont les racines sont à chercher à leur tour dans les cultes démoniaques sauvages des indigènes. En ce qui concerne les religions dravidiennes, il suffit de renvoyer à l'intéressant article de Caldwell sur l'ancienne religion des Dravidiens, à la fin de sa grammaire comparée. Elle consiste dans le culte des esprits mauvais, les *bhūta*, et en tire sa substance, au moyen de danses frénétiques et de sacrifices répugnants: pelures d'oignon, ongles, cheveux, sangsues, lézard sont encore offerts aujourd'hui aux *bhūta* au Malayala, raconte le missionnaire Karl Graul dans son *Voyage dans l'Inde orientale*, III, 1854, p. 228, et seulement le coq parmi les animaux supérieurs, *ibid*, III, p. 185; ces sacrifices sont pratiqués par des brahmanes d'ordre inférieur, qui se sont consacrés au service des démons locaux, les *durdevatā*, *ibid*, III, p. 228; 334, note 14. Les divinités locales, les *grāmadevatā*, sont presque toujours des démons de cette sorte. Ce culte des démons est passé des indigènes aux envahisseurs, comme cela ressort clairement de l'épopée et des *Purāṇas*. Les éléments de démonologie contenus dans le système puranique, dit Robert Caldwell, ont été empruntés à ces anciennes superstitions dravidiennes. Dans le *Mahābhārata* également, nous trouvons des passages démonologiques, dont le contenu n'a rien à voir avec la mythologie indienne dominante. Ainsi, il est question de démons (*graha*) qui enlèvent et dévorent les nouveaux-nés, ou frappent de folie les personnes plus âgées; cependant, s'ils sont apaisés par certaines cérémonies, ils offriront santé et longue vie, III, 228, 1 = 14387; 3, 230, 27 = 14480; 3, 230, 44 = 14498; 11, 4, 6 = 109. À cette catégorie appartiennent les inquiétantes "Mères" qui habitent dans les arbres, les grottes, les cours des temples et les rochers 9, 46, 41 = 2659.

4. Ce démonisme est considéré comme le précurseur du shivaïsme, spécialement par Kōppen C.F. dans *La religion de Buddha*, (II, 1859, p. 29 sq), où il explique que la naissance du shivaïsme est jusqu'à présent une énigme non résolue; il n'est vraisemblablement pas arien, mais descendrait des cultes démoniaques sauvages des indigènes. En effet, il semble que les cultes démoniaques des indigènes ait été liés au début avec la personne et le culte de *Rudra*, plus tard *Śiva*, et qu'ils aient pénétré ensemble le bouddhisme; dans le *Mahābhārata*, les démons nommés plus haut (*graha*) et les "Mères" sont au service de Skanda, le fils de *Śiva*, et constituent sa suite (*skandapāriṣada*, III, 228, 1 = 14387); l'épouse de *Śiva*, *Durgā*, est honorée par les peuplades barbares du *Vindhya* (*Vish.*, 3, 1 = 3268). Dans le *Bhāgavatapurāṇa*, on appelle *Śiva* le seigneur des démons, *Bhūtaraj* (3, 4, 23), *Bhūteśa* (4, 6, 22), *Bhūtanātha* (4, 5, 4), le Seigneur des *Pramatha* et des *Bhūta* (4, 2, 15), ses serviteurs sont les *Bhūta*, les *Preta*, et les *Piśāca* (4, 5, 25). Le démon tourmenteur *Jvarā*, la

vieillesse, doit à *Śiva* sa naissance (XII, 283, 18 = 10226; cf. Muir J. IV, p. 273; Grohmann, *Indische Studien*, IX, 404). Robert Caldwell, dans sa *Grammaire comparée*, p. 581, remarque qu'on trouve déjà dans l'*Aitareya Brāhmaṇa* des éléments de démonisme qui se rattachent à la personne et au culte de *Rudra*, identifié plus tard avec *Śiva*; on trouverait une trace de l'entrée du démonisme dans le système brahmanique dans l'histoire du sacrifice de *Dakṣa*. Karl Graul, sur place, en arrive à la même conclusion. Il dit que le shivaïsme est « un rameau pris au culte indigène des démons et greffé sur le brahmanisme » (III, p. 187), « un reliquat du culte ténébreux de la nature qui pénétrait l'Inde avant la religion brahmanique » (III, p. 69). Au Malayala, on offrait à *Śiva* et à *Kali*, mais aussi occasionnellement à *Viṣṇu*, les mêmes sacrifices répugnants qu'aux *bhūta* (III, p. 228) et les divinités locales, les *grāmadevatā*, auquel un brahmane orthodoxe n'offrirait jamais un sacrifice, sont presque toutes des démons de la famille ou de la suite de *Śiva* (III, p. 73).

5. Qu'un amalgame se soit fait entre le bouddhisme et le shivaïsme et par là aussi avec la démonologie des indigènes, que le shivaïsme ait corrompu et défiguré le bouddhisme, Kōppen C.F. (*Buddha*, II, p. 243) l'a supposé, de façon très éclairante. Le shivaïsme avait introduit dans le cercle des adeptes de Bouddha des éléments étrangers, magie et culte des démons, incantations, cercles magiques, exorcismes, résurrection des morts (I, p.558; II, p. 29), dont les monstrueuses idoles entrèrent dans les temples bouddhiques (I, p. 505) où, à côté des statues de Bouddha, *Śiva* trouvait place comme protecteur, défenseur et vengeur de la religion et de l'église en compagnie de sa noire épouse *Kālī* (II, p. 29; p. 260), la guirlande de crânes qu'il portait autour du cou s'est transformée en rosaire chez les bouddhistes (II, p. 319). Nous ne savons pas quand cette liaison entre le bouddhisme et le shivaïsme a eu lieu; en tout cas c'était à une époque où dominait encore l'ancienne représentation de *Śiva*, d'après laquelle il était un dieu inquiétant et terrible, alors que les époques suivantes ont connu un *Śiva*, bienveillant et serein. Son épouse, *Kālī*, est toujours restée une démons effrayante et perverse, mais notre épopée dit de lui qu'il a deux aspects, d'un côté il est terrible et effrayant, de l'autre doux et favorable (VII, 202, 107 = 9599; VII, 202, 141 = 9632; XIII, 162, 3 = 7504; 19 *Viṣ.*, 72, 31 = 7420). On peut en dire autant du *Śiva* de l'histoire. Le dieu d'une culture repue, celui que prie *Kālidāsa*, celui pour lequel sont composés des hymnes pleins d'une conception élevée du divin et de dévotion fervente, n'a rien de commun avec le démon sauvage de la magie et de la sorcellerie qui est honoré dans les temples bouddhiques et avec lequel le bouddhisme a conclu une alliance funeste. L'aspect démoniaque de *Śiva* est son aspect ancien, son aspect nouveau est amical: Les premières ré-écritures brahmaniques du *Mahābhārata* le considèrent avec malveillance, avec dégoût même, les plus récentes avec vénération et adoration.

C'est l'ancien shivaïsme qui a fourvoyé l'enseignement du *Buddha* dans ce fouillis inextricable que l'on nomme chamanisme, qui se caractérise par la croyance aux esprits, les incantations et la magie. À côté de ce bouddhisme corrompu, les concepts d'un brahmanisme rénové pouvaient être lancés avec succès, mais juste pour qu'ensuite une alliance avec les superstitions populaires entraîne les mêmes concessions qui avaient dévoyé le bouddhisme. Peut-être cette alliance du bouddhisme avec la religion populaire de son temps avait-elle été une nécessité pour autant qu'il était violemment attaqué et devait se défendre; Pour une résistance énergique, l'enseignement de la patience et de la compassion ne donnait pas les bonnes bases, et *Śiva* fit son entrée dans le panthéon bouddhique comme le défenseur de leur foi. Il est naturel que cet amalgame ne se fasse pas sans résistance; les mendiants shivaïstes nus, les *nirgrantha*, qui rejoignirent plus tard le bouddhisme, doivent s'y être opposé au début (Köppen, 2, 29). Mais, comme nous l'avons dit, les données manquent. Lassen (vol. IV) raconte que *Śīlāditya*, le roi de *Kanyākubja*, qui a régné entre 614 et 650 après J.-C. environ, était un fervent bouddhiste, et en même temps un adepte de *Śiva*, que le roi *Sussala* au Cachemire (1112 - 1126) était un adorateur zélé de *Śiva*, mais qu'il favorisait aussi les adeptes du *Buddha*, tandis que son prédécesseur, *Kṣemagupta*, (953 - 962) aurait été un ennemi acharné des bouddhistes, mais un adorateur de *Śiva*. Même dans la lointaine île de Java, selon Friederich (ZDMG 19, p. 620), le bouddhisme et le shivaïsme se sont « amalgamés à une certaine période ». Les monstres fantastiques de l'armée de *Śiva*, sont décrits en *Viṣ.*, 124, 19 = 10590. Son armée difforme « capable de ramener sur la terre le soleil, la lune et les étoiles » (X, 4, 40 = 290), est la suite de *Māra*, qui tentait le *Buddha*, et qui était encore considéré dans les premiers temps du bouddhisme comme une force hostile, alors que plus tard ce serviteur de *Śiva* était accueilli dans les temples bouddhiques (Köppen, I, p. 505).

6. La naissance, le développement, le combat et la disparition de bouddhisme ne peuvent pas avoir eu lieu sans laisser de traces dans l'évolution du peuple indien: le bouddhisme et la littérature indienne en particulier doivent s'être influencés mutuellement bien plus que cela n'apparaît dans l'état actuel des recherches. Une catastrophe si importante que la disparition d'une religion longtemps florissante, combattue avec tous les moyens de la politique et de la science, n'a pas pu rester sans les effets les plus considérables sur le développement de la littérature indienne. L'art et la poésie étaient exercés avec ferveur dans les cours des souverains bouddhistes; Benfey T. était enclin à attribuer aussi au bouddhisme l'élaboration d'une grammaire scientifique, un des domaines les plus brillants de la pensée indienne: « L'éclosion de la vie intellectuelle des indiens est due principalement au bouddhisme. J'ai bien des raisons de penser qu'un des domaines les plus brillants du

développement intellectuel indien, la grammaire, est une création bouddhique » (*Pañcatantra*, I, p. XIII). Et dans les *Kleinere Schrifte* (I, p. 209), il écrit: « Il apparaît toujours plus évident que presque toute la vie intellectuelle la plus intense des indiens provient principalement du bouddhisme, et que celui-ci, aussi longtemps qu'il a prospéré en Inde, y a pris une part des plus déterminantes et des plus neuves ». En I, p. 122, il ajoute que le bouddhisme « a créé une vie artistique et scientifique active, qui a exercé une influence très importante, même en dehors des cercles religieux »; il était porté « par une vie artistique de scientifique des plus intenses, et rempli d'elle » (I, p. 244). On ne pourra parler d'une histoire et d'une histoire de la littérature indienne que lorsque l'on aura réussi à redonner au bouddhisme sa position influente dans l'évolution de la vie indienne. La littérature indienne, telle qu'elle se présente aujourd'hui, ne se pose pas en critique du bouddhisme, elle l'ignore plutôt presque complètement. Dans le premier volume des *Indischen Studien* (1850, p. 436) déjà, A. Weber constatait le fait frappant, qu'on ne trouvait presque aucune mention du *Buddha* dans la littérature brahmanique. Dans le *Rāmāyaṇa*, Schlegel nomme *Buddha* dans un passage (II, 109, 33) mais, dans son introduction (p. 55), il déclare que c'est une insertion. Weber fait de même (*Rāmāyaṇa*, p. 5). Les *Purāṇa* évoquent le *Buddha* ou ses adeptes dans quelques passages, cf. Wilson-Hall, *Viṣ.*, III, 209-211; IV, 169; 186; V, 370; 378; Muir S., T II, p. 350; Aufrecht *cat. Bodl.*, 70a; *Lāla*, note V, p. 55. Dans le *Padmapurāṇa*, *Buddha* est faux professeur et cependant une incarnation de *Viṣṇu* (Garbe, *Vijñānabhikṣu*, p. 8). Dans le *Bhāgavata Purāṇa*, 6, 8, 17, le *Buddha* est représenté comme une incarnation de *Viṣṇu* et invoqué pour se protéger de l'hérésie. Dans la littérature sanskrite des brahmanes, nous ne trouvons que peu de traces éparses d'une influence du bouddhisme et E. Burnouf (*Bhāgavata Purāṇa*, T. I, introduction p. 84, note 4) expose que les brahmanes n'avaient plus une représentation claire du *Buddha* et de son enseignement, que pire encore, ils le confondaient souvent avec *Jaina*. Après que les prêtres eurent obtenu une victoire complète, ils ne laissèrent pas la littérature des bouddhistes disparaître complètement, mais retravaillèrent à fond ce qu'ils estimaient valable de conserver et écartèrent soigneusement tous les éléments qui contredisaient leur système. Ils atteignirent leur but: c'était comme si le *Buddha* n'avait jamais vécu, ni son enseignement jamais dominé. Mais en agissant ainsi, les brahmanes extirpèrent totalement le sens de l'histoire dans leur peuple, à tel point que le monde des chercheurs européens eut l'impression qu'on pouvait à peine parler en Inde d'histoire intérieure et d'évolution, seulement de torpeur et de continuité. « Beaucoup de choses se sont passées, mais nous n'en savons aujourd'hui que peu de choses », remarque à ce sujet A. Weber (*Ind. Stfn.*, II, p. 176).

7. Si nous revenons à l'époque d'un bouddhisme encore jeune, à la cour d'*Aśoka* et de sa dynastie, nous y trouvons réunies toutes les conditions qui rendent vraisemblable une riche éclosion de la poésie. À cette époque, « le pays avait atteint un degré de développement étatique et civil, comme jamais depuis, et l'administration des états et des cités étaient sous tout rapport aussi bien ordonnée qu'elle ne l'avait jamais été » (Lassen, II, p. 713). La stature d'Alexandre le Grand et l'imposante invasion des Grecs avaient fait une impression nouvelle et persistante sur le cœur des Indiens; ils avaient peut-être même, comme le supposait Albrecht Weber (*Ind. Stfn.*, II, p. 478), conservé le souvenir d'Alexandre et son nom dans leur dieu de la guerre *Skanda*. « Les *Yavana* sont des héros omniscients », est-il dit dans un ancien passage (VIII, 45, 36 = 2107). Le nom de *Yavana* a plusieurs sens, « il indique toutes les races hors-caste à l'ouest de l'Indus, y compris les Arabes, les Grecs d'Asie et les Égyptiens », dit *Rājendralāla Mitra* dans son essai *On the supposed identity of the Greeks with the Yavanas of the sanskrit writers*, in *JAS of Bengal* 43, pp. 246-279; cependant ce nom peut fort bien avoir désigné d'abord, les Ioniens, c'est-à-dire les Grecs, et s'être étendu ensuite à d'autres peuples à l'ouest. Le combat avec les grecs a duré longtemps; *Candragupta*, que William Jones a identifié en premier avec Sandrakottos, a « redonné la liberté » aux Indiens tout de suite après le retrait d'Alexandre (Justinus, 15, 4), mais des rois grecs indépendants régnèrent en Inde jusque vers 85 avant J.-C. (Lassen II, p. 337). Le combat fut difficile et dura de longues années. L'expulsion des Macédoniens, la guerre heureuse contre les Séleucides, et leur libération finale du joug grec, dut influencer sur le sentiment national des indiens de façon encore plus vivante. Et pourtant Max Müller (*anc. lit.*, p. 30) écrit: « les Indiens n'ont jamais connu le sentiment de la nationalité », mais il semble qu'il avait tort. Le combat contre les grecs donna aux indiens la conscience de leur appartenance nationale et l'essor du sentiment patriotique permit à une famille royale solide de réunir toute l'Inde du Nord sous un sceptre non étranger. Après de telles époques, où les guerres locales se terminent heureusement, où l'essor national et le bien-être grandissent, suit généralement une éclosion de la littérature nationale dont l'apparition ne dépend en aucun cas uniquement de la présence de génies poétiques. Ainsi, après Thémistocle, Sophocle, après le vainqueur d'Hannibal, Ennius, après Frédéric Barberousse, Walter der Vogelweide, après Cortez, Cervantes, après Albuquerque, Camoëns, après les héros qui défirent l'Armada de Philippe, Shakespeare, et de même, pensons nous, après les vainqueurs des phalanges Macédoniens, les poètes du *Mahābhārata*. Goethe écrivait tranquillement des poésies sous le tonnerre des canons d'Iéna, mais on peut se demander si la période classique de la nouvelle poésie allemande est déjà derrière nous, ou encore à venir. Si nous ajoutons aux conditions préalables données ci-dessus la puissante impulsion que l'enseignement du *Buddha* exerça sur la vie intellectuelle

des indiens d'alors, nous pouvons considérer l'époque des *Candragupta*, des *Aśoka* et de leur dynastie comme particulièrement favorable à l'éclosion d'une littérature nationale. Si nous devons chercher le grand inconnu; le poète du *Mahābhārata*, à la cour de ces rois bouddhistes de l'Inde du nord, d'*Aśoka* ou de ses successeurs, il serait alors vraisemblable que le poète donne à son héros les vues religieuses de son maître et bienfaiteur, et même glorifie carrément le roi à la cour duquel il vivait, en la personne de *Duryodhana*. La raison pour laquelle, plus tard, le brahmanisme vainqueur aurait complètement transformé l'œuvre et aurait dû placer le parti de *Karṇa* du plus mauvais côté, serait alors claire. Il faudrait encore chercher si, dans le *Mahābhārata* actuel, le roi *Duryodhana* et ses amis sont représentés comme des hérétiques, ou même comme des bouddhistes (voir chapitre suivant).

8. Qu'il y ait entre *Aśoka* et *Duryodhana* un lien caché ressort du fait que le récit de la naissance extraordinaire de *Duryodhana* et de ses cents frères, comme nous le donne le *Mahābhārata*, correspond de façon frappante avec des légendes semblables sur *Aśoka* et sa famille. La mère de *Duryodhana*, nous est-il dit en I, 115, 1 = 4483, met au monde une boule de chair. Elle sera séparée en cent morceaux, conservés dans des cruches, et de là naîtront cents fils. En plus de ceux-ci, *Dhṛtarāṣṭra* aura encore un fils illégitime, *Yuyutsu*. *Aśoka* a lui aussi cent frères (Lassen II, p. 213), et son grand-père, *Candragupta* (dont Tallboys et Wheeler ont prétendu qu'il était identique à *Aśoka*), est né avec ses frères d'une boule de chair que sa mère avait mise au monde (II, p. 197). Lassen fait remarquer expressément la ressemblance de cette légende avec celle du *Mahābhārata*.

9. Essayons donc de placer la naissance du *Mahābhārata* sous *Aśoka* ou tout de suite après (250 - 200 avant J.-C.); cette datation ne contredit pas les évaluations, faites à partir des allusions aux *Yavana* dans les plus anciennes portions de l'épopée et considérées jusqu'à présent comme valables. Certes, Lassen II, p. 493, la place avant *Candragupta*; Wilson (notes sur le *Sabhāparvan*, 1842) au contraire, la situe au milieu du II^{ème} siècle (As. Soc. Journ., XIII, 142: une date que l'on a toutes raisons de considérer comme celle de la rédaction de la plus grande partie du *Mahābhārata*). Albrecht Weber, dans sa *Literaturgeschichte* et en différents passages des *Indischen Studien*, se prononce sur cette question et résume son point de vue dans *Ind. Stfn.*, III, p. 478 par la phrase suivante: « la partie du *Mahābhārata* qui traite particulièrement du combat entre les *Pāṇḍava* et les *Kuru* porte des indices directs qu'elle a été écrite seulement longtemps après l'époque d'Alexandre le Grand ». Un moment important pour cette évaluation est l'arrivée des *Yavana* dans le combat des *Pāṇḍava* et des *Kuru*; cf. Muir, *metr. transl.*, Introduction p. 40. Weber (*ind. Stud.* V, p. 152), identifie *Bhagadatta*, le prince des *Yavana*, qui règne à l'ouest comme un

second *Varuṇa* (II, 14, 13 = 577) au prince grec Apollodoros (env. 160 avant J.-C.); il renvoie à V. Gutschmid, *Beiträge zur Geschichte des alten Orients*, p. 75; Wilson lui aussi (*Vish.*, V, p. 55) trouve dans les passages cités plus haut « une certaine connaissance de la puissance et de la position des princes gréco-bactriens et de leurs successeurs scythes ». Tod et Lassen (I, p. 656; II, p. 344) identifient le roi *Sumitra* ou *Dattamitra* (nommé en I, 139, 23 = 5537) au roi grec Demetrios que, d'après Lassen a régné de 205 à 165 avant J.-C.; de même Weber (*Ind. Stud.*, V, p. 150, note: *Ind Skizzen*, p. 82; *Malavika*, introduction p. 47. Le même *Malavika* (introduction p. 37-38) parle de l'influence exercée par les grecs sur la vie intellectuelle indienne.

Chapitre I, 13

Traces du bouddhisme dans le Mahābhārata actuel

Dans les passages les plus tardifs de l'épopée, les échos bouddhiques ne sont pas rares; dans les parties les plus anciennes on trouve peu de relations avec le *Buddha*, ce qui s'explique suffisamment si l'on admet une ré-écriture par les brahmanes.

1. Tout au long de l'épopée, telle que nous la possédons actuellement, *Duryodhana* est représenté comme mauvais. Ses propres partisans doivent le réprimander pour sa cupidité ou son impiété, ainsi *Aśvatthāman* (VII, 160, 10 = 7152), en contradiction totale avec des passages authentiques comme IX, 32, 2 = 1818: « Jamais *Duryodhana* n'a dû entendre jusqu'ici un mot de reproche, sa nature royale le rend respectable pour le monde entier ». Si, comme nous l'avons supposé plus haut, on rend hommage au roi *Aśoka* à travers la personne de *Duryodhana*, il est naturel que les brahmanes aient placé l'image de *Duryodhana* dans l'ombre. Qu'il ait été bouddhiste, cela ne nous est dit nulle part; ce mot même est évité. Mais la raison de ce jugement brutal est clairement avouée: *Duryodhana* hait *Kṛṣṇa*, il n'admet pas son origine divine, ni son caractère, il sera pour cela déclaré un sauvage *Rākṣasa*, mûr pour le déclin (VI, 66,10 = 2982; 31 = 3003; VII, 11, 41 = 422). Les adeptes de *Duryodhana*, deviendront après leur mort, sur les chemins de la

réincarnation, des *Rākṣasa* (XVII, 5, 28 = 174). Comparer à ce propos IX, 43, 22 = 2421: « Qui, appartenant aux trois castes inférieures, hait les brahmanes, deviendra un *Rākṣasa* ». Dans des passages comme VI, 23, 26 = 618; 67, 25 = 3035, on souligne que *Duryodhana* ne reconnaît pas *Viṣṇu*, alors que *Yudhiṣṭhira* est représenté comme son fidèle admirateur. En bref, *Duryodhana*, l'ennemi des fidèles adorateurs de *Viṣṇu*, est un hérétique, et il est lié aux ennemis des dieux. Les *Dānava* et les *Daitya*, relégués dans le monde inférieur, identifient clairement leurs affaires avec les siennes, III, 252, 25 = 15180, ils se disent ses partisans, III, 251, 22 = 15145, et l'enlèvent dans leur monde souterrain, le *Rasātala*, pour le consoler et lui donner des forces. Il est mis en relation avec l'esprit mauvais *Kālī*, I, 67, 87 = 2722; XI, 8, 30 = 222; XIV, 53, 63 = 3023; XV, 31, 10 = 852. Son art de magicien repose aussi sur sa fréquentation des esprits mauvais; il a le pouvoir de prendre n'importe quelle forme, *kāmarūpin*, VII, 102, 13 = 3817, il solidifie par magie, *māyayā*, l'eau de l'étang, IX, 29,54 = 1621; 30, 8 = 1680; 31, 3 = 1744. Ainsi le *Mahābhārata* ré-écrit présente les anciens héros comme des adversaires de *Viṣṇu*, des hérétiques et des magiciens, mais pas spécialement comme des bouddhistes. Quand on parle d'incroyance et d'athéisme, on doit penser en premier lieu au bouddhisme, avec lequel les brahmanes ont mené pendant des siècles une guerre si dure. Mais le non de *buddha* est évité, son souvenir doit être extirpé.

2. Dans plusieurs passages, on nomme *Cārvāka*, un moine mendiant errant, comme un conseiller et un ami de *Duryodhana*; il est représenté comme un démon impudent et il devra rendre ses esprits après la mort du roi, sous les coups des brahmanes et les sentences du *Veda*. Ce *Cārvāka* n'apparaît nulle part dans le récit proprement dit, il n'est mentionné que dans les passages les plus récents, il n'appartient pas à l'ancien récit. Il existe une secte athée plus tardive de ce nom, dont les adeptes ne sont encore pas loin du *Buddha*; mais le *Cārvāka* du *Mahābhārata* ne me semble être rien d'autre qu'un symbole du bouddhisme corrompu; « possibly intending the Buddhas » (Wilson *specimens* II, p. 342). Bien que nous n'ayons rien appris sur lui durant toute l'action, comme nous l'avons fait remarquer, *Duryodhana* le mentionne en IX, 64, 38 = 3619: il se console de sa fin prochaine par le fait que le mendiant errant (*parivraj*) *Cārvāka* deviendra une victime expiatoire pour lui. Après la mort de *Duryodhana*, apparaît (XII, 38, 22 = 1414) à *Hastināpura*, au milieu des brahmanes, son ami, et il un *Rākṣasa* du nom de *Cārvāka*, sous l'aspect d'un moine mendiant, et il invective *Yudhiṣṭhira*, l'accusant d'être le meurtrier de son propre maître et parent. Mais les brahmanes le tuent et *Kṛṣṇa* explique que *Brahman* lui avait accordé l'invulnérabilité devant tous les êtres, à condition qu'il respecte les brahmanes, ce qu'il n'avait pas fait. John Muir commente deux passages (S. T. IV, p. 294) et remarque à propos de *Duryodhana*: « he was considered to be heretically

disposed ». De la même manière, les brahmanes tuèrent le roi *Vena*, au moyen de formules magiques (*Bhāgavata Purāṇa*, 4, 14, 34).

3. Nous savons bien que l'habit rouge est le signe distinctif des maîtres bouddhistes. Ainsi ce détail en apparence insignifiant, que ses conseillers et ses prêtres portaient des habits rouge clair ou rouge orangé (IX, 62, 6 = 3465), peut donc montrer qu'il y avait un rapport entre *Duryodhana* et les bouddhistes. *kāṣāya* (ou Pali *kāsāva*) est le vêtement orangé des mendiants errants bouddhistes: « il n'est pas digne de l'habit rouge » signifie, dans la littérature bouddhique, quelque chose comme: « ce n'est pas un vrai bouddhiste ». La couleur *kāṣāya* est une couleur sainte pour les bouddhistes, ils la choisissent même pour la reliure de leurs livres (Weber, *Streifen*, III, p. 64). L'habit s'appelle *kāṣāya*, la prise d'habit du prêtre bouddhiste est désignée par *kāṣāye grhīte* (Weber, *Malavika*, introduction p. 8); *Buddha* est apparu au moine chinois Hiouen-Tsiang dans un habit d'un rouge orangé (Benley, *Kl. Sch.*, I, p. 183). Dans Wilson, *Viṣṇu Purāṇa*, III, 210, *Buddha* n'est pas nommé, mais désigné: « the same deluder, putting on garments on a red colour ». Comme résumé d'un chapitre du *Vārāhapurāṇa*, Aufrecht donne: « rubris vestibus indutus ne quis deum colito » (*cat. Bodl*, 60a), correspondant au *raktavastraparidhānāparādhaprāyaścittam* des notes de Lāla, III, p. 294; le savoir transmis librement par les *kāṣāya* (*kaṣāyavarjitam*) est vanté (XII, 217, 31 = 7873); mais *kaṣāya* signifie aussi abrutissement, et *Nilakaṇṭha* l'explique par *rāgādhīhīnam*; cela peut aussi être une allusion à l'habit des bouddhistes, comme le suppose le dictionnaire de St Petersbourg pour un passage similaire (*Bhav.* XIX, 4, 12 = 11182 et également Langlois dans sa traduction de *Harivaṃśa*, II, 281; *Nilakaṇṭha* explique *kaṣāya* par *kaluṣa*, impureté). Dans le dernier passage cité, dans une prophétie concernant l'âge *Kali*, cet âge funeste est appelé *Kaṣāya* (4, 12 et 47 = 11182 et 11219), et, juste avant, les adeptes du *Buddha*, les *Śākyabuddhopajīvinah*, sont caractérisés par leur habit rouge, *kāṣayavāsasaḥ*. Le roi *Janaka*, que le Livre XII montre partout en relation étroite avec le bouddhisme (Weber *Ind. Stud.*, I, p. 482: XVI, p. 259), doit être mis en garde par son épouse envers les mendiants errants, en vêtements jaunes, à la tête rasée; le même dit (XIII, 320, 47 = 11898) qu'il n'est pas nécessaire de porter des vêtements rouge orangé (*kāṣāya*) pour être saint; d'après XIII, 91, 43 = 4369, celui qui porte un tel vêtement ne doit pas admis au sacrifice pour les morts. Quand *Manu*, 4, 30, dit qu'un hérétique ne doit pas être salué, un commentaire explique le mot *pāśaṇḍin*, hérétique, par « bouddhiste », un autre par « ascète en habits rouges » (Bühler, *Manu*, p. 133). Il est clair, d'après les passages cités, que *kāṣāya* et bouddhiste sont pris l'un pour l'autre, mais nous trouvons encore le mot *kāṣāya* employé là où il n'est aucunement question de bouddhisme; par l'épouse d'*Agastya* (III, 87,19 = 8588), ou à l'occasion de la pénitence de *Savitṛī* (III, 295,18 = 16708). Dans le *Rāmāyaṇa*, les conseillers de

Daśaratha sont appelés *kāṣāyinaḥ* (II, 16,3). On peut ainsi penser que dans les passages les plus anciens, la liaison exclusive de ce mot avec le bouddhisme n'était pas encore acquise.

4. On trouve encore des traces de bouddhisme dans les sections consacrées à *Aśvatthāman*. Son nom déjà rappelle le figuier sacré des bouddhistes (*aśvattha*); son père, *Droṇa* porte le même nom qu'un disciple du *Buddha*, celui-là même qui craignait la dispersion des membres de son maître après sa mort (Weber, III, p. 143); il a en commun avec *Buddha* le même patronyme, *Gautama*. La vengeance nocturne d'*Aśvatthāman*, telle qu'elle est dépeinte dans la première section du *Sauptikaparvan*, représente une des parties les plus anciennes et les plus importantes du *Mahābhārata*; elle a été considérablement raccourcie, mais remarquablement bien conservée dans son ensemble. Ce passage est considéré comme un des plus favorables à *Aśvatthāman*. Mais pour affaiblir cette impression favorable, un passage plus tardif, écrit dans un style embrouillé et peu clair, a été ajouté en X, 10, 1 = 543, pour insister à nouveau sur la valeur d'*Arjuna*. On nous dit ici qu'*Aśvatthāman* était né avec sur le front une pierre précieuse, une amulette qui le protégeait de la maladie et des blessures. Après qu'*Aśvatthāman* a exercé sa vengeance, *Arjuna* et *Bhīmasena* le cherchent et l'obligent (on ne nous dit pas comment) à se séparer de cette pierre précieuse et à la leur remettre (X, 15, 27 = 713). En échange, on lui laisserait la vie sauve; à partir de ce moment, *Yudhiṣṭhira* la portera. Il faut insister sur le fait que, bien que l'épopée nous parle beaucoup d'*Aśvatthāman*, cette pierre précieuse n'a jamais été décrite, et qu'il n'en a jamais été question, ni auparavant, ni plus tard; on n'en parle que dans cet unique passage qui prend parti contre *Aśvatthāman*. Maintenant, cet ornement frontal ne nous fait-il pas penser à cette « protubérance crânienne » (Burnouf, *Lotus*, p. 616), considérée comme le premier signe distinctif du *Buddha*, et décrite comme une « excroissance au milieu du crâne, que l'on retrouve sur toutes les images du *Buddha* » (Köppen, II, p. 433) ? « La partie supérieure de la tête est prolongée par un rehaussement cylindrique, l'*uṣṇīṣa*, qui porte un ornement en forme de boule » (ZDMG, 18, p. 363). L'auteur de ce passage tardif fait d'*Aśvatthāman* une personnification du bouddhisme vaincu: cet ornement frontal qu'on lui arrache, cette pierre précieuse qui devait le protéger de la mort et de la pourriture (des bijoux magiques de cette sorte ont été évoqués par ailleurs, par exemple dans *Viracaritra*, Jacobi, *Ind. Stud.*, XIV, p. 138) est un symbole de la domination de *Yudhiṣṭhira*, le fervent dévot de *Viṣṇu* sur *Aśvatthāman*, l'incroyant. La malédiction que lui infligent les deux saint *Nārada* et *Vyāsa*, qu'il doit errer pendant mille ans, solitaire, sans parler à quiconque, affligé de toutes les maladies et traînant avec lui dans les forêts et les déserts une odeur de sang et de pus, cette malédiction, qui jusqu'ici faisait seulement penser à celle du Juif Errant « aux liens

pourtant lâches avec l'Orient » (Kuhn, Rapport annuel, 1876-1877, p. 34) vaut aussi pour le bouddhisme lui-même. La malédiction d'*Aśvatthāman* (X, 16, 17 = 739) est motivée en particulier par le fait que, tout en étant brahmane de naissance, il mène la vie de guerrier: le bouddhisme est maudit et doit être extirpé, parce qu'il ne reconnaît pas les castes. Tout de récit est un ajout. *Aśvatthāman* apparaît de nouveau (XI, 11, 1 = 289), sans qu'il soit question de cette histoire.

5. Notre hypothèse que cette épopée aurait d'abord été composée par un bouddhiste, et ensuite remaniée dans un sens hostile au bouddhisme, repose sur la constatation que dans l'épopée elle-même, particulièrement dans son noyau le plus ancien, on ne trouve que peu de traces d'influence bouddhique, et très incertaines. Peu importe qu'on ait constaté ces traces en nombre relativement important dans les livres plus tardifs; il s'agit d'ajouts postérieurs, que les brahmanes ont introduits sans aucun inconvénient, après que le bouddhisme est devenu inoffensif. « L'élément bouddhique, qui donnait au peuple une impression agréable, a été conservé, mais revêtu d'un autre habit qui servait les prétentions brahmaniques » (Weber sur le *Rāmāyaṇa*, p. 7). Weber (*Ind. Stud.*, III, p. 361) dit de l'histoire si souvent contée de la mise à l'épreuve d'*Uśinara* (III, 131, 19 = 10555) qu'elle a un parfum tout à fait bouddhique et Ph.Foucaux (*Onze épisodes*, introduction p.31; p. 241 sq) est tout à fait d'accord là dessus; et ajoute une version bouddhique. De la légende de *Mudgala* (III, 260, 3 = 15407) qui ne se satisfaisant pas de la félicité du ciel, provisoire et dangereuse, aspire à un état libre du changement, et atteint le *nirvāṇa*, Weber (*Ind. Strf.*, III, 3) fait remarquer qu'elle est « indiscutablement bouddhique ». De XII, 168, 29 = 6293 jusqu'à XII, 173, 18 = 6447, nous est racontée l'histoire d'un brahmane indigne qui arrive chez des *Dasyu* voleurs, présentés comme des cannibales, qui adopte leurs mœurs et leurs coutumes, qui va jusqu'à tuer des animaux et épouser une femme de la caste des *Śūdra*, et se montre ingrat au plus haut point même envers ses bienfaiteurs. À la fin, il va naturellement en enfer, accompagné de la malédiction des dieux. Ce brahmane s'appelle *Gautama*, et Weber (*Ind. Stud.*, I, p. 436) envisage la possibilité que son nom ait été choisi intentionnellement, que peut-être même qu'en racontant comment *Gautama* a été dépecé en morceaux pour être mangé par les *Dasyu*, mais que ceux-ci n'ont pas voulu consommer la chair d'un tel pêcheur (XII, 172, 23 = 6425), on fasse allusion au culte des reliques que les adeptes de *Buddha* pratiquaient avec ses membres. Mais il est vrai que *Gautama* est un nom très fréquent chez les brahmanes. D'après Théodor Benfey, des histoires comme celles de *Brahmadatta* et *Pūjanī* (XII, 172, 23 = 5133; *Pañcatantra*, I, 573) et du chasseur avec le couple de pigeons (XII, 143, 10 = 5468) reposeraient sur des sources bouddhiques (et de même I, 366; II 542, cf. Weber, *Ind. Stud.* II, p. 361). Sørensen dit: « in parte principali Mahabharati, nihil Buddhisticum invenitur, in

partibus additis vero multa invenientur, quae fortasse a Buddhistica doctrina originem trahunt »; comme exemples, il donne l'histoire du chasseur juste, *dharmavyādha* (III, 207, 10 = 13710), les récits du Livre XIII, qui décrivent la méchanceté des hommes à l'âge *Kali*, en faisant peut être allusion aux représentations bouddhiques, la naissance du mot *nirvāna*. Les récits du Livre XII, et ses récits secondaires bouddhiques, ont probablement leur source commune dans le *Śatapathabrāhmaṇa*. Les récits du Livre XIII, comme par exemple l'histoire d'*Aṣṭāvakra* (III, 19, 11 = 1391), sont en partie des pièces librement inventées, et non pas des restes d'anciennes légendes. Parmi eux, peuvent se trouver beaucoup de paraboles bouddhiques. J'attire particulièrement l'attention sur l'histoire du chasseur *Arjunaka* (XIII, 1, 18 = 18) qui est proprement identique à celle que l'on raconta au roi *Aśoka*, pour le tranquilliser sur une vilénie commise par son ministre (Koppen, I, p. 182; Wheeler III, p. 479; cf. Lassen II, p. 232). Parmi les nombreuses sentences du *Mahābhārata*, beaucoup peuvent provenir de sources bouddhiques. Des phrases comme: « je suis mon père, je suis mon fils, je suis tout ce qui est et tout ce qui n'est pas » (V, 46, 28 = 1787) ramènent à l'idée du *tat tvam asi* (XIII, 113, 6 = 5569), qui peut aussi venir directement des *upaniṣad*. Le mot *nirvāṇa* est devenu une sorte de Shiboletth du bouddhisme, mais le concept n'était pas encore aussi affûté qu'il est devenu plus tard, le mot n'apparaît pas dans les édits d'*Aśoka*, mais par contre, il n'est pas étranger au le brahmanisme. Dans la *Bhagavadgītā* (VI, 30,15 = 1079, et plus souvent dans le mot composé *brahmanirvāṇa*), il ne désigne pas encore le summum bonum du bouddhisme (Telang, *Bhag.*, introduction, p. 27, note 1). La mention de *nirvāṇa*, en III, 261, 47 = 15487, repose sur la teneur bouddhique du passage entier. Les bouddhistes sont souvent appelés *nāstika* (ils disent *nāsti*, « ce n'est pas », au contraire des positifs), et ils peuvent aussi avoir été désignés sous ce nom dans le *Mahābhārata*, par exemple I, 62,18=2300: « seul un *anāstika* peut lire le *Mahābhārata* », ou I, 140, 59 = 5600: « le roi ne doit pas laisser un *nāstika* s'installer dans son pays ». Mais ces traces d'une influence bouddhique dans les parties tardives du *Mahābhārata* ne nous aident pas plus dans nos recherches. Nous nous demandons si le noyau propre de l'épopée connaissait quelque chose du *Buddha*, ou si l'œuvre dans son ensemble avait découvert un fil conducteur à travers le bouddhisme.

6. Il faut bien avouer ici qu'on n'a trouvé aucune trace de bouddhisme dans les parties les plu anciennes de l'épopée, telle qu'elle se présente à nous maintenant. Comme Sørensen, un autre parfait connaisseur du *Mahābhārata*, John Muir dit (*Metr. Transl.*, introduction, p. 21): « I have not noticed any reference to *Buddha* in the *Mahābhārata* ». Peut-être, ajoute-t-il, peut-on trouver une allusion au *Buddha* en XII, 194, 59 = 7124; 249, 11 = 9034; 285, 32 = 10517; mais, outre le fait que le mot *buddha* apparaît avec une signification appellative (« ainsi parlent les *buddha* », c'est-

à-dire les sages; par exemple III, 297, 23 = 16767), ces passages appartiennent également aux passages les plus tardifs du *Mahābhārata*. Même les traces du bouddhisme dans l'épopée rassemblées dans les paragraphes 2 - 4 ne sont pas sûres. Et pourtant je crois qu'il faut essayer de donner sa place à l'apparition du *Buddha* dans l'histoire du *Mahābhārata*. Il me semble que l'histoire de la littérature indienne, et donc l'histoire de l'épopée indienne, ne peut pas être comprise si nous ne libérons pas du point de vue des brahmanes indiens, qui font comme si jamais *Buddha* n'avait existé, ni sa domination, ni l'épanouissement culturel de son enseignement. Il est impossible qu'un des événements les plus importants de l'histoire indienne n'ait laissé aucune trace dans le développement de la littérature, qu'un système, florissant en Inde pendant plus de mille ans, soit passé sans laisser de traces dans la littérature épique. La raison pour laquelle nous ne trouvons plus aucune référence au *Buddha* dans le *Mahābhārata* semble reposer sur trois circonstances. D'abord, la rédaction de l'épopée s'est faite au temps du bouddhisme le plus ancien, le plus modéré, qui n'était pas encore si éloigné du brahmanisme, comme il le deviendra plus tard. Deuxièmement, tous les traits du bouddhisme ont été radicalement effacés par le remaniement effectué par les brahmanes. Troisièmement, la polémique des brahmanes n'était pas dirigée contre le *Buddha*, dont le nom ne devait pas être prononcé, même une fois, mais contre *Śiva*, son allié.

7. L'époque où notre épopée naquit était celle du bouddhisme ancien et modéré. Notre poète ne peut pas être un bouddhiste dans le sens plus récent du terme; il montre bien trop de goût quand il essaye de verser la matière ancienne, telle qu'elle lui était parvenue, en la forçant dans un moule étranger et contraignant. Le bouddhisme tolérait toute l'ancienne mythologie, nous trouvons *Indra*, et *Brahman* honorés à côté de *Buddha* (Benfey, *Kl. Sch.*, I, p. 184; Holzmann, *Thierkreis*, pp. 26-27). et *Aśoka* semble s'être senti plus sérieusement bouddhiste que Constantin, qu'on lui compare souvent, ne se sentait chrétien, et cependant ne mériter le nom d'adepte de *Buddha*, qu'au sens plus large et plus exact avec lequel nous disons protestants Frédéric le Grand et Gotthold Ephraim Lessing. La religion qu'*Aśoka*, comme plus tard le Grand Moghol Akbar, introduisit à sa cour était une religion mélangée; il était lui-même « plus homme que bouddhiste, et comme prince trop avisé pour imposer les dogmes bouddhiques à ses sujets; ainsi, dans ses édits, il mit bien plus l'accent sur l'humain en général » (Weber, *Ind. Strf.*, III, p. 285). Ses édits gravés recommandent de pratiquer, par dessus tout rite cérémoniel, une tolérance générale et de bonnes mœurs, ils prêchaient la conciliation et la tolérance envers les autres croyances, mais nommaient rarement *Buddha*. Le bouddhisme semble avoir vécu longtemps librement à côté du brahmanisme; et c'est seulement au cours du temps qu'il devint clair que deux principes ennemis s'affrontaient à la vie

et à la mort. Tout d'abord l'enseignement du *Buddha* sembla n'être qu'un des nombreux aspects de l'ancien brahmanisme (« one aspect of the older Brahmanism », Tchang, *Bhag.*, introduction, p. 25), une des nombreuses sectes qui fleurissaient en Inde au temps d'*Aśoka*. Ainsi, Max Müller (*anc. lit.*, p. 260): « Buddhism, up to the time of *Aśoka*, was but one of the many sects established in India »... « There was as yet no Brahmans as opposed to Buddhists, in the later sense of the word. No separation had as yet taken place, and the greatest reformers at the time of Buddha were reforming Brahmans »... « His (Buddha's) pupils were many of them Brahmans, and no hostile feeling against the Brahmans finds utterance in the Buddhist Canon »... « Buddhism, in its original form, was only a modification of Brahmanism. It grew up slowly and imperceptibly, and its very founder could hardly have been aware of the final result of his doctrine ». Sûrement le *Buddha* ne voulait enseigner rien d'autre que ce qu'enseignaient déjà les *upaniṣad* anciennes ou récentes, qui rejetaient pareillement la sainteté des œuvres et les cultes cérémoniels, et considéraient les *Veda* comme insuffisants pour obtenir le bien suprême (cf. Telang, *Bhag.*, introduction, p. 214). La profession de foi propre, à cette époque très tolérante et très cultivée, était bien plus le panthéisme, comme cela est bien dit clairement dans les parties les plus anciennes de la *Bhagavadgītā*. Pour autant qu'elle mette clairement en garde contre les *Veda*, « acerrima his verbis inest Vedorum vituperatio (Schlegel à propos de *Bhagav.* 2, 42 ou IV, 26, 42 = 920; cf Muir S.T. III, 31; IV, 381), elle est cependant en relation avec le bouddhisme, comme le supposait Wilson, mais pas en relation aussi étroite qu'avec les *upaniṣad*. Il semble que le bouddhisme n'a pas pris au début une position si dure contre les *Veda* et le système des castes; le développement de ses propres principes l'y a contraint par la suite. La *Bhagavadgītā* non plus, ne fait pas grand cas des *Veda*, elle évite juste de les surestimer, et n'écarte pas le système des castes, s'il se fonde sur des devoirs moraux: tout à fait comme le bouddhisme à ses débuts. Jusque là, la paix était possible; ce n'est que quand les adeptes du *Buddha* rejetèrent l'autorité des *Veda* et nièrent le système des castes, que les brahmanes se préparèrent au combat pour rester ou être détruits. Sont-ce des questions théologiques ou philosophiques qui déclenchèrent cette guerre ? « N'est-ce point plutôt l'influence que les bouddhistes avaient prise sur les peuples et les rois, de manière à ruiner complètement l'influence des brahmanes ? » (Foucaux, *Onze Épisodes*, introduction p. 29).

8. Ensuite, nous devons supposer que, pendant le combat contre le bouddhisme, et même après sa défaite totale, une élimination complète et soigneuse des éléments bouddhiques dans notre épopée a été entreprise systématiquement et que tout a été écarté qui rappelait, même de loin, l'existence du *Buddha* et de son enseignement. Ainsi, par exemple, le nom de la ville natale du *Buddha*, *Kapilavastu*, non seulement

n'apparaît nulle part dans le *Mahābhārata*, mais il semble jusqu'ici n'être cité dans aucun texte non-bouddhique de la littérature indienne; pour cette raison Senart (1875) est enclin à penser qu'il faut entendre ce nom de manière allégorique, bien que, d'après Köppen, des pèlerins chinois auraient décrit les ruines de *Kapilavastu*. Il ne faut pas seulement extirper le bouddhisme, mais tout ce qui peut faire penser à lui, d'après la phrase: « Qui n'honore pas *Kṛṣṇa*, doit rester inconnu, même après sa mort » (II, 39, 9 = 1408). Cette haine de l'hérétique se montre de façon suffisamment claire dans le *Mahābhārata* et les *Purāṇa* actuels; pas une seule fois *Kṛṣṇa* ne permet à *Ghaṭotkaca* de confier qu'il a haï les brahmanes et leurs sacrifices (VII, 181, 27 = 8239): tout péché peut être réparé, seul qui fréquente les bouddhistes et les hérétiques ne peut être pardonné, dit le *Bṛhannāradyapurāṇa* (Aufrecht *cat. Bodl*, 10a). Et encore plus, tout souvenir de cette époque doit être extirpé de ces livres populaires qui sont destinés visiblement à être lus par les laïques: les brahmanes savaient qu'une polémique violente pouvaient éveiller chez les lecteurs doute et curiosité, ils décidèrent de se taire complètement sur le *Buddha* et son œuvre.

9. Mais la vraie raison pour laquelle on ne peut plus trouver, en quantités significatives, de traces bouddhiques dans le *Mahābhārata*, se trouve ailleurs. Comme nous l'avons déjà noté, lorsque les brahmanes lancèrent contre lui leur offensive principale, le bouddhisme était déjà corrompu par son alliance avec le shivaïsme. Quand, en ré-écrivant le *Mahābhārata*, les brahmanes voulaient qualifier de criminels tout le parti de *Duryodhana*, pouvaient-ils laisser percevoir qu'ils avaient des liens étroits avec le *Buddha* tant haï ? Ainsi ils s'entendirent pour désigner tous les adversaires d'*Arjuna* comme des Shivaïstes. D'abord, en ce qui concerne la personne de *Duryodhana*, nous trouvons des passages dans lesquels il n'est pas seulement question d'une attitude inamicale et négative envers le couple *Kṛṣṇa-Viṣṇu*, comme nous l'avons déjà dit, mais aussi d'une relation avec *Śiva* et d'une inclination envers lui. En 1850, Weber avait déjà (*Ind. Stud.* I, p. 206) mis en lumière cette proposition importante, que les *Kaurava* avaient un penchant pour le Shivaïsme; et Muir (S. T. IV, p. 216-228) montre clairement *Duryodhana* comme adversaire de *Kṛṣṇa-Viṣṇu*. Dans un passage, *Duryodhana* est dit image de *Śiva* et de *Devī* (III, 252, 8 = 15162). Dans un autre, il est mis en relation avec les *Rākṣasa*: les rois ennemis de *Kṛṣṇa* sont des *Dāitya*, des *Dānava* et des *Rākṣasa* qui ont pris forme humaine (VI, 66, 10 = 2982). les frères du *Duryodhana* sont des *Rākṣasa* (15, 31, 10 = 852); de même, ses fidèles (III, 252, 23 = 15178; XVIII, 5, 28 = 174). Mais *Rāmānuja* et les disciples de cet apôtre du vishnouisme ont donné le nom de *Rākṣasa* à *Śiva* (Wheeler, *History*, IIIème partie, chapitre VIII). Avant que les vishnouïstes ne se réconcilient avec les shivaïstes, *Śiva*, le dieu protecteur des bouddhistes, était un esprit mauvais. Des

Rākṣasa apparaissent sous l'aspect de brahmanes dans les descriptions du funeste âge *Kali* (19 *Bhav.* 4, 16 = 11180): sur IX, 64, 38 = 3619, *Nilakaṇṭha* remarque que *Cārvāka* était un *Rākṣasa* qui avait pris l'aspect d'un brahmane. Peut-être les statues des dieux de *Duryodhana* en font-elles aussi partie, si nous devons comprendre par là les statues de *Buddha* et de *Śiva*. Lassen, le premier (I, p. 939), a attiré l'attention sur ce passage où les statues de dieux de *Duryodhana* pleurent et tremblent, dansent et rient (VI, 112, 11 = 5208). En VI, 2, 26 = 20, on nous dit qu'avant début de la grande bataille, les statues de dieux de *Duryodhana* tremblent, rient, transpirent, crachent du sang et se renversent. Il est remarquable que les idoles ne sont évoquées que pour le roi des *Kaurava*. « It may be doubted if any image-worship occurs (dans le *Mahābhārata* et le *Rāmāyaṇa*) », dit Wilson (*Vish. Pur.* introduction p. 4). Déjà pour *Pāṇini*, « le commerce et la vente d'idoles étaient supposés être tout à fait habituel » (Weber, *Ind. Stud.*, V, p. 149). La partie la plus tardive du *Mahābhārata*, le Livre XIII, connaît les vendeurs d'idoles, les *devalaka* (XIII, 90, 14 = 4283 sq), et en annexe, on mentionne parmi les présages les plus terribles avant le début du combat entre les dieux et les anti-dieux le fait que les idoles ouvrent et ferment les yeux, rient et pleurent, gémissent et crachent des flammes (19 *Bhag.*, 46, 18 = 12800). Mais certains des fidèles et amis de *Duryodhana* sont encore plus nettement que lui en relation étroite avec *Śiva*, et plus précisément avec le *Śiva* bouddhiste; en première ligne, *Aśvatthāman*, le fils de *Droṇa*. Le récit de la vengeance nocturne d'*Aśvatthāman* nous montre de façon évidente le fossé profond qui sépare l'une de l'autre, la plus ancienne de la plus récente recension; le caractère du héros sacerdotal est saisi de façon totalement différente dans chacune d'entre elles. L'annexe déjà citée, à partir de X, 10, 1 = 543, en fait le pêcheur criminel que tout le monde connaît (X, 16, 9 = 731); les récits antérieurs le dépeignent comme un héros courageux qui, fidèle à son devoir, venge le meurtre déloyal de son père, sans trouver un seul mot de blâme pour ses actes. La description de l'assaut nocturne sur le camp des *Pāṇḍava* est très vivante et beaucoup de traits sont conservés de l'ancien récit: ainsi l'attaque du hibou sur les corneilles, qui représente par un événement extérieur le mûrissement intérieur du sentiment de vengeance, de façon vraiment épique. La discussion d'*Aśvatthāman* avec ses deux compagnons, qui veulent s'en tenir aux vieilles règles de la guerre et considèrent le meurtre d'ennemis endormis comme honteux, tandis qu'*Aśvatthāman* indique que ce sont eux qui ont arraché derrière eux les ponts du devoir (X, 5, 1, 8 = 193 - encore un débat sur les deux principes autour desquels tourne toute l'histoire de la bataille, dans sa version ancienne). Puis le trajet nocturne vers le camp des ennemis, que les deux compagnons suivent en hésitant; ensuite la description, comment il saute aisément au dessus de l'enceinte du camp, comment il réveille à coups de pied le meurtrier de son père, et l'étrangle de ses propres mains; la description très vivante de l'effroyable bain de sang qu'inflige le héros, pensant toujours à son père, tous les

membres ensanglantés, la poignée de son épée collée à sa main par le sang ruisselant, ne ressemblant presque plus à un être humain; la description des cris pitoyables des assaillis qui ferment les yeux en tremblant et se laissent tuer sans combattre, ou, en totale confusion, tombent les uns sur les autres, aveuglés par l'effroi et les nuages de poussière qui montent de la terre saturée de sang et obscurcissent tout. En plus de cela les éléphants devenus fous de terreur piétinent leurs maîtres, des démons assoiffés de sang se pressent, qui, à la vue du sang versé, hurlent, dansent et crient: « que c'est bon, que c'est bon ! » Beaucoup fuient vers les portes, mais là, *Kṛpa* et *Kṛtavarma* les attendent et les abattent. Finalement tout le camp est incendié et beaucoup d'ennemis qui s'étaient cachés, quittent leur refuge et sont tués impitoyablement, même ceux qui se rendent et crient grâce. Ainsi se termine la tuerie, et quand *Aśvatthāman* quitte le camp à l'aube, il est aussi silencieux que le soir avant, quand il y est entré. Jubilant, les trois héros se hâtent de rejoindre *Duryodhana* et le trouvent encore en vie, crachant du sang et se défendant avec peine des bêtes sauvages qui attendent sa mort. En pleurant, ils essuient le sang de sa bouche et de ses mains et lui racontent leur vengeance couronnée de succès. « Va là où est mon père, dit *Aśvatthāman*, salue-le et embrasse-le de ma part, et annonce-lui qu'il est vengé ». Le roi se sent heureux, semblable aux dieux: « adieu, nous nous reverrons au ciel »; et là-dessus; il meurt. L'ancienne version devait se terminer de façon glorieuse par la mort et la montée au ciel de *Duryodhana*; de cette dernière, le *Mahābhārata* actuel a conservé trace: à la fin, *Yudhiṣṭhira* rencontre *Duryodhana* au ciel, parmi les élus, mais ses propres frères sont en enfer; ce que l'on expliquera bien sûr plus tard comme une illusion (image trompeuse, *māyā*). Cet ancien passage contient un épisode hautement remarquable. On observe qu'*Aśvatthāman* a exécuté sa vengeance presque sans aide. On est pas loin de supposer que l'ancien récit lui avait adjoint un des anciens dieux pour l'aider, dont l'intervention a été d'abord comme entièrement effacée, mais réintroduite plus tard sous le nom d'un des nouveaux dieux. Pendant sa vengeance elle-même, l'horrible déesse de la mort, *Kālī*, se glisse à ses côtés et lance des nœuds coulants autour des pieds de ceux qui attaquent ou demandent grâce (ṅ, 8, 69 = 387); mais *Kālī*, l'épouse de *Śiva*, est une des divinités les plus récentes. On trouve une allusion à la représentation la plus ancienne dans le fait qu'*Aśvatthāman*, se tenant devant le camp de ses ennemis endormis, aurait senti la difficulté de son entreprise et pensé que le destin était son seul recours (X, 6, 21 = 236). (pour autant que ce passage soit authentique; mais il faut remarquer en outre que, puisqu'il avait déjà rejeté les conseils de ses amis et décidé le meurtre de ses ennemis endormis, c'est un ajout postérieur malhabile, car ce changement soudain de sa manière de penser n'est pas motivé et reste sans conséquence.) Après cette réflexion, que le destin était son seul recours, *Aśvatthāman*, dans l'ancien récit, ne peut adresser ses demandes et ses prières qu'à *Brahman*, car *Brahman* est dans l'ancienne épopée le destin personnifié. On peut

comparer avec le passage très semblable I, 38, 3 = 1624. *Elāpatra*, le roi des serpents menacés d'extinction, dit: « le destin est maintenant notre seul recours ». Mais sous ce destin vers lequel on doit se tourner, comme le montre la suite de l'histoire, il comprend *Brahman*, la Moira des grecs personnifiée. Dans l'ancienne épopée, *Aśvatthāman* s'est aussi tourné vers *Brahman*, et sur son ordre, un des anciens dieux, *Agni*, l'accompagne et soutient son œuvre de vengeance. Mais bien sûr par la suite, l'ami des hérétiques, l'ennemi des adorateurs de *Viṣṇu*, ce brahmane combattant ne pouvait plus apparaître en relation avec *Brahman*, ni son œuvre comme le compte-rendu d'une punition décidée par *Brahman*. Un autre dieu, plus redoutable, devait prendre sa place. C'est *Śiva* qu'il invoque, et ce dieu lui apparaît alors à la porte, sous un aspect terrible, avec mille yeux, de longues dents et un collier de serpents, un regard de colère et rejetant du feu par tous ses pores. Autour de lui, sa suite difforme, une foule d'êtres étranges, sans tête, sans bras, à l'aspect de chiens, de sangliers, de chameaux, de chacals avec des têtes d'ours, de chats, de corneilles, de perroquets, dans les mains des armes et des instruments de musique, chantant et dansant (X, 7, 13 = 263). Cette armée difforme de *Śiva* (décrite aussi en VII, 202, 19 = 9511) procède de la démonologie shivaïte, mais apparaît aussi dans le bouddhisme, comme l'armée des démons *Māra* qui tentait le *Buddha* (dépeinte par Köppen, I, p. 88; II, p. 136; par Lefmann, *Gesch. d. alten Indiens*, p. 607). *Aśvatthāman* récite les noms du dieu et s'offre lui-même comme offrande, si le dieu lui vient en aide; le dieu pourrait accepter favorablement le sacrifice, et rendre ses ennemis sans défense: cela signifie donc, en langage d'aujourd'hui, qu'il vend son âme au diable. Là-dessus, un autel s'élève devant *Śiva*, sur lequel se trouve un feu allumé; *Aśvatthāman* y pénètre, les bras levés. *Śiva* explique alors que l'heure de la mort des vainqueurs a sonné: il donne à *Aśvatthāman* un corps d'une force extraordinaire, et une épée excellente. Ainsi c'est *Śiva*, le dieu tellement haï par les anciens vishnouïstes, le défenseur du bouddhisme, qui hâte la vengeance contre les *Pāṇḍava* restants. D'autres passages montrent clairement que c'est à *Śiva* qu'*Aśvatthāman* doit sa victoire; ses pénitences lui valent les grandes faveurs de *Śiva* (VII, 201, 91 = 9484; IX, 6, 14 = 306); il s'appelle *Rudraja* (XV, 31, 10 = 852); parce qu'il a pris refuge en *Śiva*, sa vengeance est un succès (X, 17, 6 = 765); ce n'est pas le fils de *Droṇa*, mais *Śiva*, qui a accompli cette action (X, 18, 26 = 811); il est une forme de *Śiva* (I, 67, 73 = 2709). La ré-écriture a été difficile, parce que le grand criminel *Aśvatthāman* appartenait à la caste des brahmanes, mais on laissa subsister ce fait comme exemple de la détestable confusion des castes chez les bouddhistes. L'abolition des différences de castes est attribuée expressément au bouddhisme dans le poème cité plus haut, *Śaṅkaravijaya*, V, 5 et 22. « *Buddha*, un guerrier a dépassé les devoirs de sa caste, il a enseigné et reçu des cadeaux », dit *Kumārila Bhaṭṭa*, d'après Muir S. T., p. 509. De plus, il est vrai que presque tous les passages du *Mahābhārata* qui présentent une vue plus tolérante de la nature des castes sont en

relation avec le nom de *Śiva*, qui est aussi un représentant du bouddhisme. *Śiva* veut élever les *sūdras* honnêtes aux brahmanes (XIII, 143, 48 = 6612), car ce ne sont pas la naissance ni l'érudition qui font le brahmane, mais le comportement (*vr̥tta*). Nous avons déjà remarqué plus haut qu'il a été particulièrement noté qu'*Aśvatthāman* avait des élèves et des amis même dans la troisième caste. En dehors de *Duryodhna* et d'*Aśvatthāman*, de nombreux autres ennemis des *Pāṇḍava* ont un lien direct avec *Śiva*. Ainsi est-il dit de *Jayadratha* qu'il a dû sa victoire sur ceux-ci grâce à la faveur de *Śiva* (III, 272, 29 = 15805; VII, 42, 14 = 1754). Un shivaïste de l'époque de l'alliance entre le bouddhisme et le shivaïsme, c'est *Jarāsandha*, le roi du *Maghada*. Albrecht Weber (*Ind. Stud.*, I, p. 185) remarque que le *Maghada* semble être dans les récits épiques un pays particulièrement heureux et convenable, que c'est peut-être là que s'est formée la base de l'épopée, que les *Māghada* ou bardes du Behar du sud s'occupaient des affaires des peuples voisins, que le quatrième *Veda* prononce avec haine le nom de *Maghada*. Mais *Maghada* était aussi un siège principal du bouddhisme, que son fondateur lui-même aimait s'y arrêter (cf. Oldenberg, *Buddha*, p.8; 145). Lassen II, p. 79; Weber, *Ind Stud.*, I, p. 186 remarquent que les noms des montagnes autour de *Rājagṛha*, la capitale du *Maghada*, sont en partie bouddhiques. Le *Mahābhārata* nous raconte que ce *Jarāsandha* avait fait faire à *Maghada* une fête en l'honneur d'une *Rākṣasī*, du nom de *Gṛhadevī*, qui, quand il était jeune, lui avait sauvé la vie (II, 18, 2 = 730). Que l'on se souvienne que le nom de *Rākṣasa* désignait les ennemis de *Kṛṣṇa-Viṣṇu*, et spécialement les shivaïstes, que le shivaïsme prenait ses racines dans le culte du dieu domestique et du genius loci, ainsi que les populations indigènes avaient apporté. On remarque aussi que *Jarāsandha* était un ennemi acharné de *Kṛṣṇa* (II, 14, 18 = 582), qu'il s'était attribué des noms qui n'appartenaient qu'à *Viṣṇu*, comme *Vāsudeva* et *Puruṣottama* (II, 19, 22 = 761). Toute sa force, et ses conquêtes, il les doit à *Śiva*, en l'honneur duquel il a fait pénitence (II, 14, 64 = 629). Avec l'aide de *Śiva*, il a capturé de nombreux rois, qu'il veut offrir en offrandes à son dieu. À la porte de sa capitale, sont placés trois tambours (*bherī*), de nouveau une coutume bouddhique (II, 21, 16 = 812) Enfin, *Jarāsandha* sera tué par *Arjuna*, *Bhīmasena* et *Kṛṣṇa*, tous trois déguisés en brahmanes. Ce récit de la chute de *Jarāsandha* est confus et sans signification, mais, de manière étonnante, il a été conservé ainsi, de telle sorte que la sympathie du lecteur se tourne vers le noble et pacifique *Jarāsandha* qui apparaît dans une lumière bien plus favorable que ses adversaires déguisés et menteurs; quand ses amis prétendent qu'il a été vaincu et tué de manière déloyale (II, 37, 23 = 1360; II, 42, 1 = 1474), le récit lui-même leur donne raison à mots couverts. Nous nous trouvons ici en présence d'une ré-écriture malhabile d'une version bouddhique-shivaïte antérieure. - Concernant *Śiśupāla*, Lassen (I, p. 874; p. 822) a montré que son combat symbolisait la guerre entre le vishnouisme et le shivaïsme; c'est le champion du shivaïsme, et il est tombé injustement et seulement par trahison (II, 37, 23 = 1360);

car il a injurié *Kṛṣṇa*, il l'a traité de tueur de vache, de tueur de femme (II, 41, 16 = 1448), de simple berger (II, 44, 26 = 1541), d'esclave, il a dit qu'il n'était pas un roi (II, 45, 4 = 1564), qu'il avait, comme *Jarāsamdha* usurpé les noms de *Viṣṇu*, *Vāsudeva* et *Puruṣottama* (II, 14, 18 = 582. *Kṛṣṇa*, c'est-à-dire le brahmanisme régénéré lié au vishnouisme, s'est laissé infliger cent offenses de la part de *Śiśupāla*, c'est-à-dire le shivaïsme bouddhique (II, 48, 24 = 1517). à la cent-unième, il l'a tué car le compte était atteint (II, 45, 24 = 1583)? Comme *Śiva*, *Śiśupāla* est né avec trois yeux (II, 43, 1 = 1494. cf. Weber, *Ind. Stud.*, I, p. 482).

Chapitre I, 14

L'ancien Mahābhārata du poète

Notre hypothèse serait donc de fixer entre 250 et 200 avant J.-C. le début de la deuxième période de l'histoire du *Mahābhārata*, celle de sa fixation artistique par un poète bouddhiste (dans l'ancien sens du terme) à la cour du roi Aśoka, et de sa diffusion progressive dans des cercles bouddhiques et śivaïtes.

1. Comme nous l'avons dit, l'ancienne épopée est, selon notre hypothèse, l'œuvre d'un poète indépendant, un génie de première grandeur, qui n'en a pas inventé la substance mais l'a trouvée dans le domaine des anciens récits. La maison dominante, à laquelle il consacrait son service, se rattachait de quelque manière à la dynastie mythique de *Duryodhana*, qu'elle honorait peut-être comme l'ancêtre fondateur; en Orient, les dynasties nouvelles cherchent toujours à se rattacher à des dynasties plus anciennes. Les convictions religieuses du poète étaient un bouddhisme modéré; mais il a introduit dans son épopée tout le panthéon de l'ancienne poésie épique. Le noyau de l'épopée était le combat de *Duryodhana*, le héros principal était *Karṇa*. L'épopée commençait avec la partie de dés, et se terminait avec les lamentations, l'attaque nocturne d'*Aśvatthāman* et la mort de *Duryodhana*. les nouveaux dieux, *Viṣṇu* et *Śiva* n'étaient pas encore connus; seuls valaient les anciens dieux, *Karṇa* ne connaît et n'honore que le soleil, III, 302, 4 = 16980, et, avant son dernier combat, ne fait appel qu'à *Sūrya*, VII, 36, 9 = 1678. Le parti ennemi, les *Pāṇḍava*, n'étaient pas encore dépeints comme des parents de *Duryodhana*; de leur côté, le rôle principal est tenu par *Kṛṣṇa*, riche en stratagèmes. Le poème comprenait vraisemblablement de nombreux épisodes: aujourd'hui encore un grand nombre

d'entre eux donnent l'impression d'une très haute antiquité (cf. Hopkins, *Rul.*, C, p. 68: *some of the latter bear the stamp of being older each as a whole than the time when they were inserted into the Epic* (certains de ceux-ci, considérés comme un tout, portent la marque d'une ancienneté plus grande que l'époque où ils ont été insérés dans l'épopée). J'attribuerais sans autre la partie la plus ancienne de la *Bhagavadgītā* à l'ancienne épopée.

2. Est-ce que le poète pouvait résister à la tentation de dresser dans son épopée un monument à sa propre personne, comme un peintre, dans un tableau historique, prête ses traits à un modeste spectateur qui se tient dans un coin ? Personne ne pourrait se prêter mieux à cela que *Vidura*, le frère de basse naissance de *Dhṛtarāṣṭra* et de *Pāṇḍu*; *Vidura* est un personnage que le poète a façonné lui-même; il n'est pour le moins pas impossible qu'il se soit dépeint à la postérité dans cet homme modeste et amical; *Vidura* signifie *kavi*, ऋ, 58, 15 = 2006, ce qui peut vouloir dire poète, mais pas obligatoirement; « Entendez ma voix de poète », dit *Vidura*, II, 61, 4 = 2097; II, 63, 7 = 2117.

3. On ne peut pas savoir si l'épopée a subi des transformations et des ajouts après la mort du poète, encore avant de tomber dans les mains des brahmanes, mais il est vraisemblable que le *Mahābhārata*, n'a pas échappé au sort traditionnel de la poésie épique depuis ses débuts. Il se peut que l'épopée ait été rapidement pénétrée par des sympathies bouddhistes spécifiques, mais particulièrement que, alors que la confusion se produisait entre le bouddhisme et un shivaïsme populaire, *Śiva* lui-même ait fêté son introduction dans l'épopée; cela serait d'autant plus compréhensible que ceux qui ont plus tard remanié les textes ont pris parti pour *Arjuna* et ses frères, mais devaient représenter *Duryodhana* et ses partisans comme des hérétiques et des criminels.

4. Pour les deux premiers siècles avant J.-C. et pour un certain temps après le début de notre ère, nous devons nous tourner vers des mentions de notre épopée sous sa forme ancienne. Il nous faut honnêtement constater l'absence de toute mention à un *Mahābhārata* bouddhique. Seulement combien peu nous apprenons du *Buddha* et du bouddhisme dans la littérature brahmanique sanskrite ! Des fragments bouddhiques devraient être contenus dans le *Mahābhārata* en langue tibétaine, Köppen, II, p. 281, mais nous ne savons rien de leur nature. Les courtes notes à propos d'œuvres sanskrites plus anciennes ne nous aident pas non plus. La mention du nom du *Mahābhārata* dans les *sūtra* d'*Āśvalāyana* non plus; dans une autre version ce nom est omis; de plus l'époque où a vécu *Āśvalāyana* est elle-même très

incertaine. Les passages de *Pāṇini* sur lesquels on pourrait s'appuyer ici, ne permettent pas de décider si il connaissait ou non notre épopée sous sa forme la plus ancienne; mais cela ne serait certainement pas possible s'il fallait placer *Pāṇini* vers 350 avant J.-C. et si la date de la rédaction de notre épopée (250 - 200 avant J.-C.) était juste. Même la citation de *Patañjali*, que l'on situe vers 150 avant J.C., ne nous permet pas de décider, un de ses exemples, *dharmeṇa sma Kuravo yudhyante*, me semble signifier qu'il partageait le point de vue de l'ancienne épopée: les *Kuru* combattaient avec loyauté, et j'ajoute: pas les *Pāṇḍava*. Le récit bien connu de Dion Chrystostomos place le parti des vainqueurs au premier plan.

Chapitre I, 15

Le premier remaniement brahmanique

Peu de temps après le début de la grande bataille entre le bouddhisme et le brahmanisme, les brahmanes remanièrent l'épopée pour la rendre conforme à leurs buts et opposèrent à l'ancienne version une rédaction plus orthodoxe. Celle-ci se distingua surtout de l'ancienne par la glorification des *Pāṇḍava* et le dénigrement des *Kaurava*, par la vogue de *Viṣṇu* et la déification de *Kṛṣṇa*, par l'accentuation d'un brahmanisme orthodoxe. Cette première rédaction brahmanique était encore hostile à Śiva.

1. Les *Pāṇḍava*, (c'est-à-dire les cinq frères, mais sans leur père, *Pāṇḍu*) appartiennent déjà à l'ancien récit et jouent un rôle important dans le *Mahābhārata* d'origine. Dans le remaniement, ils apparaissent comme les cousins du chef du parti adverse. Dans l'ancienne épopée, ils étaient à peine apparentés avec leurs ennemis; ils n'ont été intégrés dans l'ancienne dynastie qu'au moment et à l'endroit où ils représentaient la maison royale dominante. Mon opinion qu'ils n'appartiennent pas à l'ancienne dynastie vient incontestablement du fait des coutumes de polyandrie régnant chez eux; à cet égard, *Yudhiṣṭhira* cite explicitement l'exemple de ses ancêtres. Les *Pāṇḍava* s'appuient sur une ancienne tradition (*ex populari fabula sumpti*, Sørensen, p. 361), celle de la polyandrie qui règne chez eux et frappe l'auteur de manière si dérangeante et que par ailleurs, celui qui a remanié le texte

aurait facilement pu laisser de côté. Sur les *Pāṇḍava* en tant que peuple, cf. Lassen, II, pp. 872; 879, et particulièrement Weber, *Ind. Stud.* II, pp. 402-404. De Weber, nous apprenons que les *Pāṇḍava* sont apparus comme souverains dans différentes parties de l'Inde jusqu'au II^{ème} siècle après J.-C., et qu'ils étaient dépeints par les bouddhistes du nord comme un peuple montagnard de brigands. Ensuite les bouddhistes virent dans les *Pāṇḍava* des ennemis et des pillards, et tout cas, pas des bouddhistes; ils appartenaient plutôt à la secte des serviteurs de *Kṛṣṇa-Vāsudeva*, qui se développait alors; les bouddhistes du nord avaient sur les *Pāṇḍava* le même point de vue que l'ancienne épopée. Les cinq frères, et leur appellation de *Pāṇḍava*, faisaient partie de l'ancien récit, mais il en va probablement autrement de leur père *Pāṇḍu*. Ce nom, et le personnage qui le portait, furent inventés seulement lors du remaniement, « nous sommes arrivé à la conclusion que les *Pāṇḍava* existaient avant leur père *Pāṇḍu* » (Ludwig, *myth. Element*, p. 9). Le nom de *Pāṇḍu* (comme nom propre) n'est mentionné nulle part dans les *brāhmaṇa*, Weber, *Ind. Stud.* I p. 206; II, p. 402, sinon dans des œuvres qui ont puisé ostensiblement dans le *Mahābhārata*, comme le *Mārkaṇḍeyapurāṇa* (Monier Williams, *Indian wisdom*, p. 495); ce qu'il en est dit est copié d'après les indications sur *Vicitravīrya* et *Citrāṅgada*: ils meurent tous les deux jeunes et laissent deux veuves derrière eux. De même l'aveugle *Dhṛtarāṣṭra* n'est peut-être qu'une reproduction du lépreux *Citrāṅgada*. On a introduit une génération entière pour pouvoir faire entrer les *Pāṇḍava* dans la généalogie des anciens *Kuru*. Cela a dû se produire à une époque où les *Pāṇḍava* étaient la dynastie dominante dans une partie de l'Inde (cf. Weber, *Ind. Stud.* II, p; 402), et très tôt, peut-être avant le remaniement du reste, car déjà *Patañjali* connaît *Nakula* comme un *Kaurava*. Comme on ne pouvait rien dire de plus à propos de *Pāṇḍu*, on le fit mourir tôt, juste après la naissance de ses fils. Mais leurs noms se trouvaient déjà dans les versions les plus anciennes de l'épopée, cependant non comme des fils de *Pāṇḍu*, peut-être même pas comme des frères. « On peut tenir pour certain que l'épopée, telle que nous la connaissons, a été remaniée pour servir les intérêts d'une famille royale » (Ludwig, *op. cit.*, p. 9); cette famille royale se serait comptée parmi les *Pāṇḍava* (*sub rege quodam Panduida*, Sørensen, p. 361, qui ne parle cependant pas de l'épopée remaniée, mais de l'épopée ancienne) et aurait fait remonter son origine à *Arjuna*. Car en effet on pensait que les familles royales s'étaient éteintes lors de la guerre des *Bhārata*, comme les dynasties grecques lors de la guerre de Troie; cette manière de voir s'exprime encore dans le *Matsyapurāṇa*; là, *Brahman* naît sous forme humaine, pour fonder de nouvelles dynasties (Aufrecht, *cat. Bodl.* 39a). Notre épopée dit aussi des *Pāṇḍava* qu'ils ont été presque complètement exterminés, *Droṇa* et *Aśvatthāman* auraient anéanti toute la lignée et personne n'existerait plus de la famille royale, il n'en resterait plus que le souvenir, XV, 36, 32 = 988; Il n'en va pas mieux avec les *Cedi* et les *Matsya*. De même, dans le *Mausalaparvan*, les *Yādava* sont complètement liquidés; mais comme plusieurs peuples le long du Gange et dans le Dekkan se donnent plus tard comme des descendants des anciens *Yādava*, il faut que *Vajra*, un arrière petit fils de *Kṛṣṇa*,

conduise à *Indraprastha* le reste des *Yadava*, XVII, 1, 9 = 9, cf. Wilson, *Vish. P.*, V, p. 150. La destruction des *Kaurava* est annoncée tout au long de l'épopée, mais le remaniement ne peut l'accepter; *Yudhiṣṭhira* règne comme auparavant, dans le *Śantiparvan* et dans les livres suivants, sur un royaume très peuplé, la lignée des *Pāṇḍava* est conservée à travers *Parikṣit*, le fils posthume mort-né d'*Ahimanyu*, ressuscité par la toute-puissance de *Kṛṣṇa*. Je suppose que les rois postérieurs des *Pāṇḍava* tireront leur origine de ce *Parikṣit*, et ainsi ce sont des intérêts politiques et religieux qui travailleront au remaniement du *Mahābhārata*.

2. Les idées religieuses dominantes de l'épopée souffrent un bouleversement profond avec l'introduction du vishnouïsme. Les lignées des *Andhaka*, *Vṛṣṇi*, *Sātvata*, honorent *Vāsudeva*, probablement un héros de la lignée déifiée; *perhaps it is possible that Vāsudeva was a famous prince of the Sātvata race and on his death was deified and worshipped by his clan* (il est peut-être possible que *Vāsudeva* ait été un fameux prince des *Sātvata*, déifié après sa mort et vénéré par son clan), R.G. Bhandakar, *Report 1883-1884*, p. 74. À son culte, s'est attachée une religion, qui a pénétré profondément l'Inde, une religion des guerriers, qui a su raconter bien des choses sur les actions de son dieu; ses aventures ne portent pas la marque des anciens récits héroïques, *Vāsudeva* n'est pas un preux chevalier, il fait preuve plus de ruse et de perfidie que de véritable courage, lui même, comme ses parents et le peuple belliqueux de bergers qui l'entoure, a plutôt une tendance à l'ivresse et à la bonne vie, au jeu et aux amours charnels. Nous n'avons pas devant nous ni un peuple ni une religion strictement brahmanique; les lignées qui vénèrent *Vāsudeva*, les *Yādava*, n'appartiennent pas aux peuples du centre, leur ancêtre fondateur, *Yadu*, dans la très ancienne légende de *Yayāti*, déshérité par son père, en avait été exclu. Mais les brahmanes, quand ils cherchaient des alliés pour le grand combat contre les bouddhistes, avaient dû chercher à gagner à leur cause les adorateurs de *Vāsudeva*. Ils réussirent cela en faisant l'amalgame entre *Vāsudeva* et *Nārāyaṇa*, le dieu des eaux primordiales, des eaux de la création, qui avait pris entre-temps une certaine importance dans le monde brahmanique (Weber, *Ind. Stud.* IX, p. 2), une forme plus ancienne de *Viṣṇu*. Dans le *Śantiparvan*, *Nārāyaṇa* n'est pas encore tout à fait *Viṣṇu*, le premier émane du dernier; comme dans la *Nārāyaṇīya-upaniṣad*; l'époque de la rédaction de notre épopée montre toute une floraison du culte de *Nārāyaṇa* les deux propositions sont de Weber, *Lit.*, G. p. 184). Dans le *Brahmavaivartapurāṇa*, *Nārāyaṇa* est la première créature de *Brahman*, *Viṣṇu* la dernière, Aufrecht, *Bibl. Bodl*, p. 21. Les deux *Vāsudeva* et *Nārāyaṇa*, se confondent ensuite en *Viṣṇu*, un ancien dieu du soleil dont le rôle était déjà significatif dans les *Veda*, mais qui, par sa liaison avec le populaire *Vāsudeva*, et le panthéiste *Nārāyaṇa*, a été élevé au rang de dieu le plus important, comme les Grecs aussi ont essayé au moins de le faire avec un de leurs dieux les plus insignifiants, *Pan*, au moyen d'une étymologie fantaisiste; dans la littérature des *brāhmaṇa*, *Viṣṇu* n'avait aucun droit à cette position élevée. Mais l'identification lourde de conséquences du *Kṛṣṇa* épique avec le belliqueux

Vāsudeva des *Pāṇḍava*, a été encore plus importante pour le façonnage de l'épopée. Une divinité du nom de *Kṛṣṇa* est encore totalement inconnue dans les quatre *Veda*. L'épopée connaissait un *Kṛṣṇa*, auquel elle attribuait un rôle très significatif, le chef d'un peuple de bergers alliés aux *Pāṇḍava*, qui cependant n'apparaissait pas comme un guerrier (il ne combat jamais, il se contente de conduire le char d'*Arjuna*), mais comme un politique rusé, dont les conseils perfides en opposition avec les anciens concepts d'honneur chevaleresque sont mis en œuvre par les *Pāṇḍava* qui obtiennent ainsi la victoire. Mais *Kṛṣṇa* était aussi un des noms du *Vāsudeva* des *Yādava*, que les brahmanes, pour des raisons plus politiques que religieuses, ont identifié à leur *Viṣṇu*, légitimé par les *Veda*. Et ainsi se dessina un pas important, lourd de conséquences pour le *Mahābhārata*: l'intrigant fut élevé au statut de héros, voire de dieu, et *Kṛṣṇa* déclaré identique à *Vāsudeva* et *Viṣṇu*. Il en résulta un remaniement complet de l'épopée qui mit complètement sens dessus dessous son ancien arrangement.

3. Tandis que des idées complètement nouvelles pénétraient l'épopée, mais que, d'autre part, celle-ci se maintenait cependant fermement attachée dans ses traits principaux à conserver la mémoire de l'ancien récit, à laquelle elle aurait pourtant dû renoncer, il ne pouvait pas manquer que divers aspects de *Kṛṣṇa-Viṣṇu* se trouvent l'un après l'autre ou l'un à côté de l'autre dans notre épopée. Tantôt *Kṛṣṇa* n'est qu'un homme, tantôt il est une incarnation de *Viṣṇu*, tantôt *Viṣṇu* lui-même. Dans le plus grand nombre des passages ce dernier a déjà atteint la suprématie, dans d'autres il est encore clairement subordonné aux anciens dieux *Indra* et *Brahman*. Cf. Wilson, *Vish.*, intr., p. 15: « *In other places, the divine nature of Kṛṣṇa is less decidedly affirmed; in some, it is disputed or denied; and, in most of the situations in which he is exhibited in action, it is a prince and a warrior, not a divinity. He exercises the superhuman faculties in the defence of himself or his friends, or in the defeat and destruction of his foes* » (dans d'autres passages, la nature divine de *Kṛṣṇa* est affirmée de façon moins décidée, dans quelques uns, elle est discutée ou déniée, et dans la plupart des situations qui montrent *Kṛṣṇa* en action, il est un prince ou un guerrier, et non pas une divinité. Il n'exerce aucune faculté surnaturelle dans la défense de lui-même ou de ses amis, ou dans la défaite et la destruction de ses ennemis). Dans la version actuelle de l'épopée encore, la divinisation de *Kṛṣṇa* est rendue peu à peu plausible au lecteur, avec certaines précautions; tout d'abord, il apparaît comme un simple homme, ensuite, à partir de I, 224, 8 = 8160, il est déclaré identique à *Nārāyaṇa* (*Brahman* doit l'expliquer à *Agni*, pour lequel cela est nouveau), ensuite *Indra* découvre, III, 47, 13 = 1891, que *Nārāyaṇa* est *Viṣṇu*. Les deux noms, *Nārāyaṇa* et *Viṣṇu*, seront employés indifféremment pour désigner le même dieu, III, 101, 9 = 8722 entre autres. Que la suprématie de *Viṣṇu* ait été un idée neuve à laquelle les contemporains se sont habitués lentement et avec hésitation, le discours des anciens dieux pour l'introduire et le présenter, ainsi que les remarques sur les hommes mauvais qui ne veulent pas croire à la divinité de *Viṣṇu*, le montrent assez. Ainsi, les dieux étonnés demandent à *Brahman*, VI, 66, 3 = 2975,

quel était ce dieu qu'il adorait, et *Brahman* les instruit en détail sur la personne et la nature de *Viṣṇu* (cf. mon essai sur *Brahman* in ZDMG XXXVIII, pp. 200-203). On se plaint en maints passages des hommes qui déniaient la divinité de *Viṣṇu*, notamment en VI, 66, 18 = 2990; ils sont menacés de ruine et de destruction, VII, 11, 41 = 422. Le *Viṣṇu* de l'épopée, ainsi élevé en dieu suprême, n'a rien à voir avec le *Viṣṇu* des anciennes hymnes, « le *Viṣṇu* des *Vedas* n'est en aucune manière le *Viṣṇu* des *mythographes* », Burnouf, *Bh. P.* III, intr. p. 22.

4. La mise en valeur de *Viṣṇu* et du cercle de divinités s'assemblant autour de lui, rendait nécessaire un recul des anciens dieux, une indifférence en partie intentionnelle, en partie fortuite, envers le contenu des anciennes légendes. Devant l'éclat de *Viṣṇu*, les anciens dieux passaient à l'arrière plan, leurs actions étaient attribuées à *Viṣṇu*, qui « joue avec *Indra* et *Brahman* comme un enfant avec une marionnette », III, 12, 54 = 314. Seul de tous les anciens dieux, *Indra*, dans le *Mahābhārata*, est traité avec attention et précision, les autres presque seulement lorsqu'ils agissent en rapport avec *Indra*, ou lorsque leur intervention appartient essentiellement à l'ancienne épopée. C'est ainsi que nous rencontrons *Sūrya*, presque uniquement en rapport avec *Karṇa*, *Agni*, comme ami et compagnon d'arme d'*Indra*; le nom de *Varuṇa* est évité, avec une peur visible. Mais *Indra* aussi a eu à souffrir de cette immixtion de *Viṣṇu*, qui a particulièrement dénaturé le récit du combat entre *Indra* et *Vṛtra* et les autres *Asura*.

5. L'épopée a été dénaturée, dans sa première rédaction brahmanique, par l'importance accordée aux *Pāṇḍava*, non seulement à *Arjuna*, l'ami fidèle d'un *Kṛṣṇa* déifié, le père réel de la dynastie orthodoxe des *Pāṇḍava*, mais aussi à ses frères, ses parents et ses amis. Les cinq frères furent présentés comme des modèles idéaux de rois brahmaniques et de serviteurs des prêtres, *Arjuna* rendu aussi proche que possible de *Rāma* (le fils de *Daśaratha*), *Kṛṣṇa*, même là où il n'apparaissait que comme un homme, comme un modèle de vertu et sa méchanceté embellie par des arguties puissantes. Le frère aîné, *Yudhiṣṭhira*, particulièrement, est un roi cher au cœur des dieux, c'est-à-dire des brahmanes. Sa connaissance des écritures saintes, les *Veda*, est partout louée, et même reconnue par ses ennemis, *Duryodhana*, V, 160, 43 = 5449, *Karṇa*, VIII, 49, 54 = 2354. L'accent est mis particulièrement sur sa générosité envers les brahmanes, le premier des devoirs inculqués aux rois: il leur offre, quand l'occasion s'en présente, des milliers de vaches, et même quand elle ne se présente pas, comme quand il vit dans une forêt profonde comme un banni sans ressources, III, 23, 2 = 904. De plus on assure, en toute occasion, qu'il a agi d'une façon parfaitement juste, bien qu'il ne donne aucune preuve de cette vertu; il s'appelle même *Dharma*, III, 23, 8 = 910. Sa résolution est mise en avant (dans les textes jaïns, on dit encore « décidé comme *Yudhiṣṭhira* », Weber, *Ind. St.*, XV, p. 442). il décide ainsi sans autre raison de tuer *Karṇa*, VII, 184, 1 = 8362, ou

Duryodhana, VIII, 29, 33 = 1201, et n'y renonce que parce que ses amis, *Vyāsa* dans le premier cas, *Bhīmasena* dans le second, le lui déconseillent. Dans l'ancienne épopée, il est bien plus irrésolu et bien plus maladroit. Ceux qui ont remanié le texte l'ont mis en relation avec un roi déjà présent dans les *Upaniṣad*, *Ajātaśatru*, dont il reçoit le nom, et cela bien sûr dans l'intention d'améliorer son image. Dans le récit, tel qu'il nous est parvenu, les descriptions élogieuses de l'aîné des *Pāṇḍava* ne correspondent pas aux actions qui lui sont attribuées. Les brutalités de *Bhīmasena* sont bien décrites, mais excusées; lorsque, dans son combat à la massue contre *Duryodhana*, il lui fracasse la cuisse au mépris des règles, cela sera excusé, car il devait bien accomplir le serment qu'il avait formulé, II, 71, 14 = 2393, et ce serment, qui appartient à l'ancienne épopée, était motivé par une bassesse imputée à *Duryodhana*. *Arjuna* également a été honoré autant que possible. Selon toute apparence, l'ancien récit le présentait déjà comme un guerrier courageux, spécialement par rapport à *Yudhiṣṭhira*, dont il blâme la lâcheté en termes durs; l'épopée le représente comme un personnage noble, mais faible, qui se laisse entraîner par les sophismes de *Kṛṣṇa* à des actes que lui-même ne peut approuver. Comme ami du dieu *Kṛṣṇa*, il doit être un héros brahmanique idéal, il ne peut donc, par exemple, prendre sur lui la faute d'avoir tué son grand-père et maître *Bhīṣma*; mais d'autre part, sa gloire ne doit pas être diminuée, d'avoir supprimé l'ennemi le plus dangereux de son parti. De là, les contorsions et retournements comiques avec lesquels la version actuelle explique en un souffle, qu'*Arjuna* n'a pas tué *Bhīṣma*, et puis lui offre mille excuses pour l'avoir tué (cf. mon *Arjuna*, pp. 28-30). La déification d'*Arjuna* commence dès ce premier remaniement. L'ancien dieu *Nārāyaṇa*, une création non brahmanique au début (car ses fidèles n'adoraient pas le créateur *Brahman*, », V, 49, 2 = 1918), fut (« relativement tôt », Weber, *Ind. St.*, IX, p. 2) identifié à *Viṣṇu*, et donc plus tard à *Kṛṣṇa*; puis on créa un double de *Nārāyaṇa*, *Nara* formant avec lui un tout partagé en deux, V, 49, 5 = 1921) et on fit d'*Arjuna* une incarnation de ce *Nara*, III, 41, 18 = 1681. Si la figure humaine d'*Arjuna* est dénaturée par cette relation avec *Kṛṣṇa*, elle l'est encore plus par sa mise en parallèle avec *Rāma*, le fils de *Daśaratha*. Car le *Rāmāyaṇa* brahmanique semble vraiment être plus ancien que le *Mahābhārata* remanié. Lorsque les brahmanes, soucieux de la prééminence de leur caste et de l'autorité des *Veda*, qui contenaient leur « magna charta » (comme Ilaug, *Brahma*, p. 13, nomme le *puruṣasūkta*), s'armaient contre le bouddhisme, la question se posa pour eux de savoir comment ils devaient se comporter vis à vis de la littérature bouddhique existante. Sans aucun doute, une grande partie de celle-ci fut dès le départ vouée à la destruction, et cette décision fut exécutée, même plus tard, dans le temps. Mais la poésie épique, si en vogue, ne se laissa pas détruire aussi vite. On peut donc penser, qu'avec l'aide d'un poète croyant particulièrement doué, on a essayé de remplacer le *Mahābhārata* par un nouveau récit héroïque, purement brahmanique, mais reposant sur les bases de l'ancienne version épique. Nous devons un tel essai au *Rāmāyaṇa*, le seul qui ne soit pas attribué à *Vyāsa*, le diaskévaste, comme tout le reste de l'ancienne poésie

épique. Plus tard, on eut besoin de remanier également le très vivace *Mahābhārata* dans un sens plus brahmanique; certains traits et certaines actions de *Rāma* furent attribués à *Arjuna*, et cela permet d'expliquer la ressemblance frappante entre les deux héros, remarquée par Ernst Windish (*Lit. C. Bl.*, 1859, n° 52, Sp. 1708). Ainsi, influencée tantôt par le lien avec *Kṛṣṇa*, tantôt par la ressemblance avec *Rāma*, la silhouette d'*Arjuna* devient quelque peu imprécise et floue (Weber: « mélange total de récits historiques et mythologiques », *Ind. Stfn*, II, p. 73, « pas un personnage historique, mais un être mythologique », *Ind. Stud.*, I, p... 12). Il est, et reste, dans toutes les études sur le *Mahābhārata*, une des manifestations les plus mal comprises.

– À propos de ses jeunes frères, *Nakula* et *Sahadeva*, peu a été modifié, car il semble qu'ils aient déjà été mis au premier plan, avec une certaine prédilection. Et le remodelage auquel la représentation et l'interprétation de *Kṛṣṇa* a dû se soumettre a été d'autant plus énergique. Bien des traits de l'ancienne épopée sont restés à côté de la déification postérieure. Que le *Kṛṣṇa* du *Mahābhārata* ne soit pas celui du *Harivaṃśa* ni celui des *Purāṇa*, Wilson l'explique aussi, *Vish.P.*, intr. p. 109: « *He is conspicuously prominent in the Mahābhārata, but very contradictorily described there* ». (Il est visiblement important dans le *Mahābhārata*, mais y est décrit de façon très contradictoire). – « *There are, however, no descriptions, in the Mahābhārata, of his juvenile frolics, of his sports in Vṛṇḍavana, his passtimes with the cow-boys, or even of the destruction of the Asura sent to kill him* » (Il n'y a cependant, dans le *Mahābhārata*, aucune description de ses ébats juvéniles, de ses batifolages à *Vṛṇḍavana*, de ses passe-temps avec les bouviers, ou même de la destruction des *Asura* envoyés pour le tuer. Dans le *Harivaṃśa* et dans le *Viṣṇupurāṇa*, son personnage n'a rien de divin. Rammohun Roy (*Translation of several books of the Veds*, Londres 1832, p. 187) se plaint de façon très émouvante de « *the debauchery of Kṛṣṇa and his gross sensuality, and that of his fellow deities* » (la débauche de *Kṛṣṇa*, sa sensualité grossière et celle de ses compagnons divins). L'envie de sexe de *Kṛṣṇa*, l'ivrognerie de son frère *Rāma* (cf. Wilson, *Vish. P.*, V, p. 66; dans *Mahābhārata*, I, 219, 7 = 7912, également nommée *kṣība*, ce que *Nilakaṇṭha* explique par *madhumatta*) et de tout son peuple (cf. livre XVI) sont des traits bien communs qui proviennent d'une époque où *Kṛṣṇa* était encore le héros divinisé d'un peuple de bergers énergique, mais rude et sensuel, mais ne s'était pas encore hissé à personnifier la grand âme panthéiste. Le *Kṛṣṇa* de l'ancien *Mahābhārata* ne montre pas ces défauts, ses ennemis n'auraient pas manqué de les lui reprocher; par contre, c'est un sophiste et un politicien perfide, et il est difficile de dire qui a causé le plus grand dommage à la morale du peuple indien, le *Kṛṣṇa* divin sophiste ou le *Kṛṣṇa* divin noceur. On ne doit pas se réclamer des aventures amoureuses de *Kṛṣṇa*, avertit *Śrīdharasvāmin*, car, *quod licet Jovi, non licet bovi* (« *those who without such divine character act in the same way are to be considered sinners* »; ceux qui, sans la nature divine, agissent de la même façon, sont considérés comme des pécheurs, Muir, *S. T.* IV, p. 53). De plus *Kṛṣṇa* n'apparaît nulle part comme roi dans l'ancien *Mahābhārata*, mais toujours dans des positions subalternes, ses ennemis le nomment *dāsam*

arājānam, II, 45, 9 = 1564. En tout cas, dans les *Purāṇa*, il est le chef et le leader d'un grand peuple, même s'il ne peut, par suite de la malédiction de Yayāti, se prévaloir du titre de *rājan* (cf. Wilson, V, p. 45; p. 131); à ce propos, dans le *Harivaṃśa*, plus récent, un chapitre est ajouté sur la consécration royale de *Kṛṣṇa*. Dans le *Brahmavaivartapurāṇa*, d'après une version, il est encore, le fils de *Vasudeva* et *Devakī*, d'après une autre le vrai fils du berger *Nanda* et de la bergère *Yaśodā*, Windisch, *Legende von Kṛṣṇa*, pp. 444-445. La position que *Kṛṣṇa* occupe dans son peuple n'est pas la même dans les deux textes. Dans le *Mahābhārata*, il se brouille avec ses gens; ils sont du côté de *Duryodhana*; même son frère *Rāma* se détourne de lui; depuis l'enlèvement de *Subhadra*, il hait *Arjuna*. Mais dans le *Purāṇa* et dans le *Harivaṃśa*, il est à la tête de son peuple, les *Yādava*; mais là encore, les désaccords occasionnels avec *Rāma*. ne manquent pas (cf. Wilson, *Vish. P.*, IV, p. 246) De plus les agissements de *Kṛṣṇa* sont très différents dans le *Mahābhārata* et dans le *Purāṇa*. L'ancienne épopée ne le connaît que dans ses rapports avec les *Pāṇḍava*; les allusions semées çà et là à ses parents et à ses enfants, à sa ville *Dvāraka*, etc, ont été insérées plus tard, et plus tard encore sa déification (cf. Wilson, *Vish. P.*, IV, p. 246). Dans le *Mahābhārata*, *Kṛṣṇa* n'apparaît jamais comme guerrier (à part dans quelques passages plus tardifs), il est seulement guerrier et conseiller; dans le *Purāṇa*, il combat, mais pas toujours loyalement et avec succès; ainsi, il fuit devant *Jarāsaṃdha* et devant *Kālayavana* (le *Viṣṇupurāṇa* excuse sa sage prudence).

6. Parallèlement à la mise en valeur des *Pāṇḍava*, nous assistons à un rabaissement systématique des *Kaurava*. *Duryodhana* est particulièrement maltraité. Les listes de ses méfaits sont très fréquentes, par exemple IX, 56, 30 = 3158 et IX, 61, 39 = 3427; à part quelques enfantillages qui lui imputent toutes les histoires enfantines nouvellement inventées du premier livre, on lui reproche la tricherie au jeu, les mauvais traitements sur *Kṛṣṇa*, l'exil des *Pāṇḍava*, la razzia chez *Virāṭa*, la captation de l'héritage des *Pāṇḍava*, la mort d'*Abhimanyu*, et même la mort de *Bhīṣma*. Lui même doit dire qu'il donnerait son royaume pour voir souffrir *Arjuna* et *Bhīmasena* en même temps que *Kṛṣṇa*, III, 238, 8 = 14803. Avec une méchanceté calculée, des jugements défavorables sur lui sont placés dans la bouche de ses parents et de ses amis, particulièrement dans celle de son vieux père aveugle *Dhṛtarāṣṭra*, que l'on fait s'exprimer de manière très méprisante envers son fils. Ainsi, dans son discours de conciliation, V, 22, 1 = 645, il parle uniquement en faveur de *Yudhiṣṭhira*, le comble, lui et ses frères, de louanges, explique qu'il les a toujours trouvés justes, nomme *Kṛṣṇa* comme l'ennemi le plus dangereux de son fils, dit qu'il est vraiment *Viṣṇu*, et accable de reproches *Duryodhana* et *Karṇa*. Il s'exprime de la même manière en de nombreux autres passages. Dans d'autres en revanche, c'est exactement le contraire qui lui est reproché, une trop grande tendresse et une préférence pour *Duryodhana*, par exemple V, 26,15 = 732; V, 32, 17; 29 = 955; 967; V, 72, 12 = 2592; et justement à cause du personnage tellement contrasté de *Dhṛtarāṣṭra*, Telang, *Bhag.* p. 141, en vient à se demander si l'on ne pourrait pas

distinguer chez lui un aspect plus ancien d'un autre plus récent; certes, non seulement chez lui, mais chez tous les personnages principaux des deux partis, on peut constater « an earlier view » (un aspect plus ancien), de la façon la plus frappante cependant chez *Duryodhana* lui-même. Après ceux de *Dhṛtarāṣṭra*, les reproches sur *Duryodhana* sont placés de préférence dans la bouche de *Bhīṣma*; il dit par exemple, XIII, 148, 61 = 6930; XIII, 168, 35 = 7740, que la lignée des *Kuru* a été mise à mal par la méchanceté de *Duryodhana*. *Vidura* prophétise la même chose, IX, 2, 61 = 115. Son ancien nom de *Suyodhana*, qui est encore souvent resté (même en des endroits inappropriés comme V, 72, 12 = 2592), sera transformé en *Duryodhana* (son frère *Duḥśala* s'appelle encore *Suśala* en I, 117, 12 = 4541). D'après I, 115, 28 = 4508, tout de suite après sa naissance, *Duryodhana* se serait mis à braire comme un âne. Mais nous savons, d'après l'histoire de Contantin Copronyme, que la haine de l'hérétique poursuit ses victimes jusque dans ses couches. Car *Duryodhana* est, comme nous l'avons déjà noté, est un maudit hérétique (III, 10, 32 = 380, par *Maitreya*), un protégé de *Śiva* et des ennemis des dieux, qui voient dans sa mort une défaite de leur parti (*svapakṣākṣaya*, III, 251, 21 = 15144), tandis que dans un ancien passage, IX, 54, 13 = 3089, lors de son dernier combat, les anciens dieux lui souhaitent bonne chance.

– Notre texte actuel est peu loquace sur les frères de *Duryodhana*. Parmi eux, seul *Duḥśāsana* semble avoir quelque importance et il était difficile de gâter plus son personnage; déjà dans l'ancienne épopée, il était dépeint comme hautement emporté et brutal, les mauvais traitements infligés par lui à *Kṛṣṇa* sont sûrement authentiques, et toute l'épopée y fera sans cesse allusion. Les héros *Bhīṣma* et *Droṇa* peuvent être traités avec plus de ménagement, car déjà dans l'ancienne épopée, ils paraissent animés d'une inclination de cœur pour *Arjuna*, dommageable pour leur parti; on leur attribue des reproches sur les *Kaurava*, par suite de leur sentiment peu amical envers *Karṇa*. Le pacifique *Vidura* est aussi épargné. Par contre, *Karṇa* prend une mauvaise route. Les *Purāṇa* évoquent à peine son nom, dans le *Mahābhārata*, les *Asura* lui souhaitent la victoire, VIII, 87, 40 = 4412, ou les *Dānava*, VIII, 87, 70 = 4442, *Brahman* prévoit sa mort car *Arjuna* est *Nara*, et l'ancienne version subsiste que le ciel a souhaité la victoire de *Karṇa*, la terre celle d'*Arjuna*. Dans l'ancienne épopée, les caractéristiques de *Karṇa* sont le courage, une générosité illimitée, un amour de la vérité sans retenue. En ce qui concerne le courage, le *Mahābhārata* actuel peut raconter de nombreux combats singuliers de *Karṇa* avec *Bhīma* et avec *Arjuna*, qui se terminent régulièrement par la fuite du premier; mais tous ces récits sont des interpolations postérieures; sa générosité, qui est présentée dans les inscriptions comme un modèle pour les rois, lui est reprochée comme une folie. Au lieu de parler de son amour de la vérité, on le dit menteur, *anṛta*, XII, 3, 32 = 106; son mensonge consiste, comme il le raconte lui-même, VIII, 43,3 = 1964, en ce qu'il s'est présenté comme un brahmane à *Rāma*, le fils de *Jamadagni*, pour pouvoir jouir de son enseignement (cela est un manquement grave aux *Lois de Manu*, 11, 56, mais *Arjuna* et *Kṛṣṇa* s'habillent en brahmanes et se font passer pour tels, II, 20, 22 =

789, sans que l'auteur ait pour eux un seul mot de reproche). Mais *Rāma* découvre la supercherie et le maudit: il succombera au combat face à son adversaire. Toute cette histoire est une interpolation, comme l'indique la remarque naïve qu'elle serait un secret des dieux. Elle devrait montrer qu'*Arjuna* n'est pas coupable de la mort de *Karṇa*, mais la malédiction de *Rāma*, et en même temps imputer à *Karṇa* une transgression des saintes institutions des quatre castes et montrer que son art du combat lui a été inculqué par un brahmane. Dans le *Goṣayātrāparvan*, qui est entièrement une interpolation plus tardive, on place dans la bouche de *Karṇa* le mensonge suivant, qu'il voulait devenir berger avec *Duryodhana*. Dans les anciens passages, qui sont nécessaires au déroulement de l'action, la véracité de *Karṇa* ressort; sa promesse d'épargner les frères d'*Arjuna*, faite de façon imprudente à *Kuntī*, sera tenue scrupuleusement; de même, il donne à *Indra* sa cuirasse impénétrable, parce qu'il avait promis de satisfaire à toutes ses demandes. La prudence n'est pas sa vertu principale, il s'appuie sur son courage et son droit, et les paroles qu'on lui attribue peu avant sa mort, VIII, 90, 85 = 4713, proviennent de l'ancienne épopée; « le droit succombe, sur lequel je me suis toujours appuyé ». Le remaniement le présente comme le malveillant conseiller de *Duryodhana*, comme celui qui serait responsable de tous les malheurs, XI, 1, 27 = 28, à cause de qui la lignée des *Kaurava* serait détruite, XIII, 148, 61 = 6930. Dans l'*Harivaṃśa*, il combat contre les dieux dans l'armée des *Nikumbha*, 19 *Vish.*, 84, 47 = 8096. Mais la renommée de ce héros n'a pas été amoindrie seulement par les remaniements et les suspicions, mais au moins autant par les omissions. On n'a conservé que les actions et les coups de sort de *Karṇa* qui sont nécessaires au déroulement de l'action principale; tout ce que l'on disait de plus sur lui a été gommé (cf. A. Holtzmann, *Untersuchungen über das Niebelungslied*, p. 198). Il faut remarquer que nous ne connaissons que par quelques strophes conservées par hasard le fait important que *Duryodhana*, grâce à l'aide de *Karṇa*, a vaincu ses rivaux lors de son voyage nuptial et s'est gagné une femme, XII, 4, 2 = 109. Mais d'après VII, 11, 10 = 391, *Kṛṣṇa* a vaincu les princes lors du *svayamvara* de *Gāndhārī*, ce qui n'avait aucun sens, car cette princesse est devenue l'épouse de *Duryodhana*¹, et non pas d'un *Pāṇḍava*: et nulle part, dans l'ancien *Mahābhārata* au moins, *Kṛṣṇa* n'apparaît comme un guerrier courageux. Dans le même passage, XII, 5, 2 = 130, le meurtre de *Jarāsandha* est attribué à *Karṇa*, dans le *Sabhāparvan*, à *Bhīmasena* en liaison avec *Arjuna* et *Kṛṣṇa*. Ainsi bien des actions de *Karṇa* peuvent avoir été attribuées à *Kṛṣṇa* ou à d'autres, et d'autres avoir été complètement effacées: une perte qui ne peut plus être rattrapée. Il est question en VII, 1, 37 = 37 (mais seulement en C, en B ce passage est sauté) d'un combat de *Karṇa* avec le dieu des eaux, combat qui n'est évoqué nulle part ailleurs; d'après VII, 11, 19 = 400, *Kṛṣṇa* a combattu dans l'eau avec *Varuṇa* et l'a vaincu (cf. XIX, *Vish.*, 115, 10 = 9791: « l'éminent *Varuṇa* fit vaincu par *Kṛṣṇa* dans l'étang *Lohita* »).

¹ NdT: L'auteur a probablement voulu dire *Dhṛtarāṣṭra*.

– De la même manière les autres amis et compagnons de *Duryodhana* furent rabaissés. D'*Aśvatthāman*, nous avons déjà parlé; on l'appelle déjà simplement « mauvais », *pāpa*, et cela avant sa grande vengeance, IX, 30, 49 = 1722; Il est remarquable qu'il ait été introduit (et précisément comme fils de *Droṇa*) dans une liste de saints *muni*, XIII, 151, 42 = 7121; XIX, 7, 47 = 453: cf. Wilson, *Vish. P.*, III, pp. 23; 36: *Devībhāgavatapurāṇa*, Aufrecht, *Cat. Bodl.*, p. 80a; s'agit-il ici d'une tentative tardive pour réhabiliter sa mémoire ?

– Un autre fidèle de *Duryodhana* également, le prince *Yavana Bhagadatta*, qui régnait à l'ouest et portait sur la tête une pierre précieuse remarquable (*divyamaṇi*, *adbhutamaṇi*, II, 14, 13 = 577), comme *Kṛṣṇa-Viṣṇu* portait le *Syamantaka*, est appelé ennemi des dieux (*suradviṣ*), VII, 29, 38 = 1291.

7. Des remaniements ont également été entrepris du déroulement de l'histoire et le plan entier a été retravaillé en faveur des intérêts vishouïtes. L'histoire initiale des héros, jusqu'au début de la partie de dés, et l'histoire de leurs ascendants a été placée en tête; on y trouve en partie des aperçus épisodiques de l'ancienne épopée, en partie les restes encore présents de la tradition épique, en partie une invention propre. Le personnage de *Pāṇḍu* est nouvellement inventé, et son insertion dans l'ancienne généalogie; vraisemblablement aussi celui de *Dhṛtarāṣṭra* qui prend ses traits, pour autant qu'ils soient authentiques, à l'ancien *Bhīṣma*; la même bienveillance envers les princes qui se combattent, le même amour de la paix et de la conciliation. Les actions de *Duryodhana* et de *Karṇa* ont été élaguées, celles des *Pāṇḍava* multipliées. Dans le *Sabhāparvan*, on a essayé de reporter la faute de la partie de dés sur *Duryodhana* et ses amis. Une modification très importante a été que les *Pāṇḍava* ont vraiment accompli leurs douze ou treize années d'exil. On trouve encore des traces de la situation réelle. Déjà lors de leur départ en exil, les *Pāṇḍava* menacent de revenir bientôt, II, 77, 45 = 2558. Ils se cherchent immédiatement des alliés, comme *Vidura* le leur conseille, III, 6, 20 = 259, et nous rencontrons déjà ces alliés lors du conseil de guerre, III, 12, 1 = 461. *Kṛṣṇa* réclame très ouvertement le sang de *Duryodhana*, et *Bhīmasena* harangue ses frères, III, 35, 32 = 1407, de quitter la forêt et de combattre pour reprendre la supériorité. Ce discours de *Bhīmasena*, pour atténuer l'impression désavantageuse qu'il donne, est réparti sur plusieurs passages, III, 33, 1 = 1264; III, 35, 1 = 1376; III, 35, 1 = 1376; III, 52, 6 = 2018. Le conseil similaire de *Yuyudhāna* de combattre *Duryodhana* et de le tuer, se trouve dans un contexte complètement différent, III, 120, 5 = 10263; le plus important est le discours de *Karṇa*, V, 21, 9 = 631, abrégé mais authentique; il se plaint que les cinq frères réclament leur royaume sans avoir respecté leur contrat: ils devraient d'abord rester dans la forêt le temps convenu, ensuite ils seraient bienvenus; mais ils désirent la guerre, le droit leur est bien égal. Mais le remaniement laisse les *Pāṇḍava* vivre vraiment douze années dans la forêt. Pour remplir, au moins en apparence, cette longue durée, toutes sortes d'interpolations ont été nécessaires; ainsi de nombreux épisodes ont été insérés dans le *Vanaparvan* et, parmi eux, d'anciens fragments

organiques, comme le récit de la naissance de *Karṇa* et de ses nombreuses victoires au service de *Duryodhana*. Certains passages servent à glorifier les *Pāṇḍava* et rabaisser les *Kaurava*, comme ceux du *Ghoṣayātrā*, franchement hostiles à *Duryodhana*, où cependant on laisse à *Karṇa* sa réputation de courage; lui seul, par deux fois, ne recourt pas à la fuite devant les *Gandharva*. Le récit des tractations entre les *Kaurava* et les *Pāṇḍava* est complètement dénaturé; au lieu de propositions concrètes et de délibérations, nous n'entendons que des considérations morales de portée générale et des discussions philosophiques qui n'ont qu'un faible rapport avec le cours du récit; l'histoire elle-même est à peine reconnaissable à partir de ces allusions isolées et éparpillées. De tels passages, si brutalement insérés, ne le sont que pour masquer un vide. Quand un indien recopie un manuscrit, et qu'il le trouve incomplet, il insère un passage d'une œuvre apparentée, « pour sauver l'apparence de la complétude » (Roth, *Katal.*, p.9, n° 247); « *leaves taken from some other book – precious mode of book making* » (des pages tirées d'autres livres – riche manière de faire des livres), se plaint Taylor, *Kat.* II, 607, cf. 609. Tout à fait de la même manière, ceux qui ont remanié le *Mahābhārata* ont déplacé des passages entiers à la place d'autres supprimés; ainsi les interminables discussions abstraites de *Vidura* et d'autres à la place des tractations diplomatiques qui auraient mis trop en lumière les torts des *Pāṇḍava*. De la même façon, au troisième livre, le combat de *Kṛṣṇa* avec *Śalva*, inséré à la place du conseil de guerre brutalement interrompu, est un bouche-trou; au neuvième, le pèlerinage de *Rāma* (le fils de *Vasudeva*) et au dixième l'*Aiṣikaparvan*.

– Après une profonde discussion philosophique, qui montre, sur les bases d'une vision panthéiste, que la peur de la mort est une folie, le récit du combat commence. Celui-ci, dans la version remaniée, fait partout ressortir le courage des *Pāṇḍava*, ils ne s'enfuient pas, ils « s'en vont », VIII, 55, 38 = 2689, ils « quittent l'ennemi », VIII, 56, 3 = 2694. Les *Kaurava* tremblent continuellement; dès le premier combat, ils regardent anxieusement en arrière, les *Pāṇḍava* courageusement vers l'avant, VI, 20, 5 = 745. Dans le huitième livre, *Karṇa* s'enfuit huit fois de suite devant *Bhīmasena*; en VIII, 84, 7 = 4267, également, il a peur de lui.

– Le premier événement d'importance décisive dans l'histoire de la grande bataille est la mort de *Bhīṣma*. Le seul fait que le vieux héros ait été tué de manière déloyale par *Arjuna*, cherche de cette manière à contourner et à obscurcir le remaniement. Cf. les passages cités dans mon *Arjuna*, pp. 29-30. Le noble guerrier (*ajihmayodhin*, XII, 37, 19 = 1362) est abattu par tromperie (*chālena*, aussi VIII, 32, 11 = 1334), et cela par *Arjuna*, comme aussi, en plus des passages cités, en IX, 2, 58 = 113 et en *Viṣṇupurāṇa*, V, 161-163, comme l'a établi Wilson. La tromperie réside dans le fait de pousser en avant *Śikhaṇḍin*, avec lequel *Bhīṣma* ne veut pas combattre parce qu'il le tient pour une femme; pourquoi, et dans quelles circonstances, *Bhīṣma* a juré de ne jamais frapper une femme, même s'il était en danger de mort, cela est expliqué en détail dans l'ancienne épopée.

– Après la mort de *Bhīṣma*, *Karṇa* parcourt le champ de bataille et prend le commandement de l'armée des *Kaurava*, comme il résulte encore maintenant de la comparaison de la fin du *Bhīṣmaparvan* et du début du *Droṇaparvan*. Longtemps, *Karṇa* cherche *Arjuna*, qui se tient éloigné de lui sur le conseil de *Kṛṣṇa*; cf. mon *Arjuna*, pp. 51-52; les passages cités ici, VII, 147, 35 = 6331; VIII, 35, 16 = 1636, auraient également pu avoir été insérés. Après la mort de *Karṇa*, la victoire des *Pāṇḍava* est évidente. Comme *Duryodhana* arrive-t-il dans le lac après la bataille, nous ne le savons pas; le *bhayāt*, par peur, IX, 29, 92 = 1659, ne suffit pas et est en contradiction avec le caractère du héros; nous avons de nouveau une lacune devant nous, qui doit être masquée par 'insertion du pèlerinage de *Rāma*. Avec les lamentations des femmes, la vengeance nocturne d'*Aśvatthāman* et la mort de *Duryodhana*, dont l'âme rejoint le ciel, l'ancienne épopée se termine; le nouveau, dans lequel les cinq frères et *Kṛṣṇa* restent en vie, ajoute des passages plus ou moins longs sur leurs actions postérieures, qui seront sans cesse multipliés au cours du temps, et grossièrement gonflés.

8. La première organisation du récit tout entier fait bien partie du premier remaniement. Le *Mahābhārata* tout entier est raconté au roi *Janamejaya* (par *Vaiśampāyana*, l'élève de *Vyāsa*) durant les pauses du grand sacrifice des serpents offert par ce roi. La grande épopée n'est qu'un épisode de ce récit cadre. D'après la représentation actuelle, *Janamejaya* est un roi assez jeune, à la frontière des temps mythiques et historiques. Il y a cependant, dans la lignée des *Kaurava*, un *Janamejaya* plus ancien qui a les mêmes trois frères, *Śrutasena*, *Ugrasena* et *Bhīmasena* que le plus récent; cf. Wilson, *Vish. P.*, IV, pp. 152: 162. C'est sans aucun doute cet ancien *Janamejaya*, le fils de *Kuru*, qui offrit le sacrifice des serpents; son histoire formait un épisode de l'ancienne épopée; Cet épisode a été pris pour former le récit-cadre, tandis qu'en même temps *Janamejaya* devenait le fils de *Parikṣit* et qu'ainsi, l'unité de l'ancienne dynastie légendaire avec la nouvelle dynastie historique était établie. Weber, *Ind. Stud.*, I, p. 204, remarque à juste titre: « L'introduction du *Mahābhārata* a fait, pour mieux glorifier les *Pāṇḍava*, du célèbre roi *Janamejaya* leur descendant ». Cela explique que les deux *Janamejaya* aient été rapidement confondus; *Bhīṣma* parle à *Yudhiṣṭhira*, XII, 150, 3 = 5596, de *Janamejaya*, le fils de *Parikṣit*, et pourtant *Parikṣit* ne naîtra qu'après la mort de *Bhīṣma*; les passages XII, 124, 16 = 4564 (et non pas 4567) et XII, 235, 24 = 8598, cités par Weber, *Ind. St.*, I, p. 483, ne laissent pas voir de quel *Janamejaya* il s'agit. Les anciens récits remarquables en rapport avec le sacrifice des serpents forment un tout cohérent, comme le montre justement Oldenberg, *ZMDG* 37, p. 85, bien que chez lui aussi la théorie de la ballade montre le bout de son nez. Dans la même revue, 32, pp. 237-240, Oldenberg prouve que

Parikṣit et *Janamejaya* représentent un fond légendaire ancien, postérieur au *R̥gveda*, mais antérieur aux *Brāhmaṇa*.

9. Il n'y a pas que le déroulement du récit, le jugement sur les personnages principaux, le système mythologique dominant, qui doivent être modifiés par le remaniement, il faut aussi, si l'on veut se conformer à l'esprit du brahmanisme, représenter en détail les circonstances sociales et relationnelles qui correspondaient à la façon de voir des prêtres, telles qu'elles se présentaient et étaient justifiées dans l'antiquité naissante, oui, depuis le début de la société humaine. Ainsi, par exemple, toutes les interventions actives des femmes dans le cours de l'action ont été réduites à un minimum, car d'après le nouveau point de vue brahmanique, ne revenaient aux femmes que soumission et réserve. Il en résulte que nous savons peu de choses sur les déesses et les *Apsaras*, sur la femme et les sœurs de *Duryodhana* très peu, sur la femme de *Karṇa* rien. La partialité du remaniement en faveur des *Pāṇḍava* a par contre conservé à *Kṛṣṇā* par exemple, quelques uns des anciens traits. On se souvient avec quelle force elle se manifeste partout, comment, lors de son *svayamvara*, elle repousse d'elle-même, sèchement, *Karṇa*, (« je ne veux pas d'un fils de cocher », I, 187, 23 = 7027), comment elle jette à terre le bandit *Jayadratha*, III, 268, 24 = 15662, comment elle sermonne copieusement ses cinq maris et en même temps adresse à la providence des dieux des critiques peu aimables, III, 12, 78 = 538; III, 27, 37 = 1025; III, 30, 19 = 1136; III, 30, 39 = 1155; V, 82, 31 = 2901 et comment elle est prompt à menacer de se suicider quand tout ne va pas comme elle veut, IV, 21, 48 = 689; X, 12, 15 = 588 (les mêmes menaces chez *Damayantī*, III, 56, 4 = 2163; *Ambā* se suicide vraiment, V, 187, 19 = 7388). Mais on peut comparer à cela les autres descriptions de la même *Kṛṣṇā*, où elle apparaît comme une épouse servante et soumise, comme particulièrement dans son entretien avec *Satyabhāmā*, III, 233, 19 = 14667, ou bien comparer *Kṛṣṇā* avec des femmes d'une époque plus récente, ou d'une rédaction plus récente, *Gāndhārī*, *Subhadrā*, *Sītā*, *Mādrī*, *Uttarā*, dont on a fait le tour en disant qu'elles sont des enfants bien élevés sans volonté propre.

– De plus, les rois donnent la préséance à leurs chapelains (*purohita*); ils ne prennent aucune décision importante sans leur conseil et sans leur accord, et rien n'est omis pour prouver la position prépondérante qu'occupaient déjà les brahmanes à l'époque de leurs ancêtres; plus grande est l'arrogance avec laquelle la première caste se manifeste, plus récent ou plus remanié est le passage correspondant du *Mahābhārata*. Dans l'intérêt des prêtres, des brahmanes ont été partout introduits dans le récit, comme par exemple dans le *Nalopakhyaṇa*, où le prêtre *Damana* aide le roi à avoir une descendance; comme dans le premier livre du *Rāmāyaṇa*, *R̥ṣyaśṛṅga* et d'autres aident *Daśaratha*. À côté des dieux terrestres, des brahmanes eux-mêmes, et de

Viṣṇu, les anciens dieux devenaient, à vrai dire, superflus; de nombreux passages, qui rapportaient leur implication active dans le cours du récit, ont été supprimés, ou fortement abrégés: une perte très sensible et irremplaçable. Ainsi on peut conclure, d'après V, 60, 8 = 2366, que le dieu du feu *Agni* a fourni son appui à *Arjuna* au cours de la grande bataille; on n'en trouve pas trace dans la version actuelle. Le rationalisme des brahmanes, qui a altéré l'ancienne mythologie, ne peut avoir agi sur l'épopée que de façon pernicieuse; on trouve le merveilleux insipide, et remplace l'intervention des anciens dieux dans le destin des héros par une explication naturelle.

– Cela, l'ancienne épopée le racontait encore et encore, sans craindre des questions malicieuses et sans s'en défendre; dans le remaniement, tout doit être expliqué. Ainsi, I, 50, 40, raconte un entretien entre *Takṣaka* et *Kaśyapa*. Qui a entendu ? Un bûcheron était assis sur une souche, il a surpris leur conversation, et l'a répétée plus tard (Ulysse justifie de même ses récits, et cite des témoins, Homère, *Od.*, 12, 389). Le dieu du soleil *Sūrya* visite *Kuntī*, et engendre *Karṇa* avec elle; qui a éclairé le monde pendant ce temps-là ? *Sūrya* s'est divisé auparavant en deux manifestations, XV, 30, 10 = 828. Les discours subtils de *Kṛṣṇa* et de ses adeptes montrent combien le brahmanisme a endommagé, par sa manière sophistiquée de traiter les choses, la morale simple, saine et susceptible de développement des indiens et leur concept de justice et d'injustice. À la place de la morale et de la religion, prennent place le culte cérémonial et la sainteté de l'action, de l'époque de la restauration brahmanique jusqu'à nos jours. « *You have no reference to moral and religious qualities now, you have to do with ceremonies and acts* » (vous n'avez plus maintenant de références à des qualités morales ou religieuses, il faut vous contenter des cérémonies et des actions), se plaint Telang, *Bhag.*, intr. p. 22. La guerre avec le bouddhisme a été aussi funeste pour le vainqueur; à cause des alliés fidèles, les vishnouïtes, il a fallu retirer beaucoup au sérieux de la morale, si l'on voulait conserver les privilèges des brahmanes et l'autorité des *Veda*. Comme le remarque Weber, *Ind. St.*, IX, p. 120, on rendait le joug aussi léger que possible; on ne demandait que la soumission; pour les sectaires de *Viṣṇu*, le sacrifice et l'étude étaient totalement superflus, la confession de sa foi en *Viṣṇu* suffisait.

10. Ce qui permet de reconnaître le premier remaniement brahmanique par rapport au second, est leur position vis-à-vis de *Śiva*. Dans le *Mahābhārata* de la première rédaction, *Śiva* est avant tout un dieu hostile et méchant, le diable haï auquel *Aśvatthāman* vend son âme. On sait que les shivaïtes et les vishnouïtes se sont longtemps combattus, par écrits, et même les armes à la main. En 1100 encore, un roi de l'Inde du sud exigeait de tous ses brahmanes qu'ils signent une déclaration que *Śiva* prévalait sur *Viṣṇu*, Lassen, IV, p. 126; vers 1200, *Rāmānuja*, qui tenait *Śiva*

pour un esprit mauvais (*Rākṣasa*), fut considéré comme l'apôtre de *Viṣṇu*: « Dans sa bonté, *Brahman* a créé *Viṣṇu*, dans sa colère, *Śiva* », tel est le credo que les vishnouïtes prennent au sérieux, XII, 341, 12; 128 = 13140; 13287; même *Brahman* est mis de côté, et la naissance de *Śiva* est attribuée à la colère de *Viṣṇu*, XII, 339, 51 = 12915; XII, 341, 18 = 13146; la nature de *Śiva* est la colère, on l'appelle *roṣātmaka*, XII, 340, 37 = 13043. Le *Śāntiparvan*, l'*Harivaṃśa*, le *Viṣṇupurāṇa*, etc. nous présente des récits complets de combats entre les deux dieux, c'est-à-dire entre leurs adeptes respectifs; cf. Wilson-Hall, *Vish. P.*, V, pp. 115; 120: « *there can be little doubt that this legend describes a serious struggle between the Śaiva and the Vaishnava* » (il est certain que cette légende décrit un sérieux combat entre les shivaïtes et les vishnouïtes). Caldwell, intr. p. 144, nous livre un exemple intéressant venant de l'Inde du sud, montrant jusqu'à quel point les vishnouïtes pouvaient se comporter complètement indépendamment des shivaïtes. Le cercle des écrivains shivaïtes, dit-il, est chez les Tamils tellement séparé de celui des vishnouïtes que des écrivains même contemporains, évitaient toute citation d'écrivains de l'autre parti. Dans le *Bhāgavata Purāṇa*, *Śiva* est encore plus mal traité; ses adeptes sont qualifiés d'hérétiques (*pāṣaṇḍa*), IV, 2, 32; des vishnouïtes, il est dit qu'ils quittent les *ghorarūpān bhūtapatīn*, I, 2, 26. Dans quelques passages du *Mahābhārata* d'origine très tardive, on voit encore apparaître la haine contre *Śiva*; En XIX, 53, 65 = 3031, il est représenté d'une manière très mauvaise, ses adorateurs, qui renient tous les dieux à l'exception de *Śiva* et *Skanda*, sont sans vertu et sans loi; mais dans son ensemble, l'épopée actuelle est réconciliée avec *Śiva*, et les passages qui respirent la haine contre lui appartiennent au premier remaniement brahmanique. Dans ceux-ci, il apparaît comme protecteur et vengeur de *Duryodhana* et de son parti, et il joue encore ce rôle dans des interpolations plus tardives; En VII, 30, 19 = 1320, *Śakuni* fait apparaître par magie des singes, des lions, des ours, des chameaux, des *Rākṣasa*, qui courent en foule sur le char d'*Ajuna* en le menaçant. Cet art de la magie, *Śakuni*, comme son neveu *Duryodhana*, l'a obtenu de *Śiva*, bien que son nom ne soit pas cité.

11. Avec ce premier remaniement brahmanique, commence la troisième période de l'histoire du *Mahābhārata*, marquée par un effort conscient de mettre en accord l'épopée avec le système strictement brahmanique, mais déjà altéré par des concessions à la religion populaire, et aussi par la prééminence qu'elle accorde aux *Pāṇḍava* et la haine envers *Duryodhana*. Comme ce deuxième remaniement avait souvent devant lui des textes que se contredisaient dans les détails, textes qu'il essayait plus ou moins heureusement de réunir en un tout, on peut supposer que durant cette troisième période circulaient différentes recensions de l'épopée brahmanique dans différentes régions de l'Inde. Il est très vraisemblable, d'après le

sujet et le contenu de l'œuvre, que ce remaniement a été fait spécialement pour la caste des guerriers, qui était depuis longtemps charmée par l'épopée. La lecture des *Itihāsa* et des *Purāṇa* est autorisée même aux *sūdra*, mais pas celle des *Veda*, Deussen, *Système* 64, Sutra 192. D'après le *Bhāgavata Purāṇa*, le *Mahābhārata* a été rédigé pour les femmes et les *sūdra* en remplacement des *Veda* qui leur étaient interdits (le *Mahābhārata* lui-même se donna tantôt comme un *kāvya*, I, 1, 72 = 72, cf. Müller, *Anc. Lit.*, p. 41, tantôt comme un *itihāsa* (« le titre d'*itihāsa* s'applique très exactement au *Mahābhārata* », Burnouf, *Bh. P.*, I, intr. p. 24. De même *Kullūka* à propos de *Manu*, 3, 232. *Bharata, Commentar zum Amarakosha*, Burnouf, I, intr. p. 23). Le *Brahmavaivartapurāṇa* dit que le *Mahābhārata* est un *itihāsa*, en concédant cependant que le *Rāmāyaṇa*, désigné pourtant comme un *kāvya* bien que tirant son sujet de la légende, représente une poésie libre, *ibid.*, p. 24), ou bien un *purāṇa*, dont le nom peut être considéré comme un synonyme, Burnouf, *Stellen*, p. 15, ou encore un *ākhyāna*, par exemple I, 59, 5 = 2202 Il est impossible de préciser à quelle époque s'est produit notre premier remaniement, à peine pouvons-nous l'estimer. Une poésie malveillante envers *Karṇa*, correspondant en gros aux onze premiers livres de notre texte actuel, doit avoir existé longtemps déjà avant l'an 1000 après J.-C.; il semble que les brahmanes, déjà au début du grand combat contre les bouddhistes, au moment de la reconstitution des dynasties brahmaniques (vers 300 après J.-C., d'après le mémoire de Bhandarkar, 1883-1884, p. 74), apportaient sur le champ de bataille, en plus d'autres armes, un *Mahābhārata* remanié. L'acceptation du combat contre les bouddhistes avait été préparée par un complet remaniement des trésors littéraires existants, absolument nécessaire si on ne voulait pas y renoncer. Le *Mahābhārata* y fut également soumis: sous-tendant ce travail, un point de vue strictement brahmanique, permettant seulement le mépris envers les lignées non brahmaniques, capable de ne voir en *Bouddha* qu'un illusionniste séducteur (« *the deluder by illusion* », Wilson, *Vish. P.*, III, p. 206), un ennemi des *Veda* et de l'ordre des castes, conduisant à la corruption éternelle. Après leur victoire complète sur le bouddhisme, les brahmanes ont cherché à effacer tout ce qui rappelait *Bouddha*; nous ne trouvons pas son nom dans le *Mahābhārata*; ce qui pouvait faire penser à lui et ne pouvait être tout simplement supprimé, resta sous l'appellation *Śiva*. Les romains disaient: « *Carthaginem esse delendam* », les brahmanes, « *Buddham nunquam fuisse* ». Mais nous ne pouvons croire qu'un nom qui avait joué un des premiers rôles durant quinze siècles dans l'histoire de l'Inde et dans le développement de sa littérature, ait disparu sans laisser de traces, comme une goutte d'eau s'écoulant d'une feuille de lotus; particulièrement pas dans une œuvre comme le *Mahābhārata*, qui n'était pas faite exclusivement pour les cercles spéculatifs brahmanique, mais représentait plutôt la lecture préférée des guerriers et des bourgeois. Dans cette optique, nous nous en tenons à l'opinion de Foucaux, *Onze*

épisodes, 1862, intr. p. 5: « l'antagonisme qui déjà existait entre (les brahmanes) et les bouddhistes n'est pas étranger à la manière dont le *Mahābhārata* a été rédigé ».

Chapitre I, 16

La deuxième rédaction puranique

Après leur victoire définitive sur le bouddhisme, les brahmanes soumièrent l'ensemble de la littérature épique à une révision générale; Le *Mahābhārata* fut rendu aussi proche que possible des *Purāṇa* et un rédacteur commun, *Vyāsa*, attribué aussi bien à celui-ci qu'à ceux-là. Les indices de cette deuxième rédaction sont: réconciliation avec *Śiva*; extension du récit proprement dit par des passages didactiques; accroissement gigantesque du volume de l'œuvre; arrogance des brahmanes poussée à l'extrême; montée du sectarisme vishnouïte et du parti pris en faveur des *Pāṇḍava*. En même temps que le contenu, la langue et la métrique furent aussi définitivement fixées.

1. Peu avant et pendant l'expulsion des bouddhistes, une révision générale de la littérature épique dans son ensemble eut lieu, dont le but principal était de rendre conformes autant que possible le *Mahābhārata*, le *Rāmāyaṇa* et les *Purāṇa*. Cette révision avait une tendance nivellatrice; les lecteurs devaient avoir l'impression qu'on trouvait partout la même chose. le plus grand ennemi des brahmanes est l'esprit historique. Les brahmanes expliquent que le monde a toujours été le même, et restera le même. Depuis le début, les indiens ont révééré les brahmanes et *Viṣṇu*; la déification des brahmanes et l'adoration de *Viṣṇu* devaient aussi ressortir de la même manière partout dans la poésie épique. On fixa le nombre des *Purāṇa* à dix-huit; le *Mahābhārata* compte autant de livres, et la grande bataille fut allongée pour compter autant de jours. Les dix-huit *Purāṇa* et le *Mahābhārata* ont le même auteur, *Vyāsa*; et bien que certaines contradictions soient apparentes dans ces œuvres, elles ont toutes le même contenu. Il est clair que *Vyāsa* n'est et ne signifie rien d'autre que la personnification de la révision générale de l'ensemble de la littérature épique (nous écartons complètement ici les *Veda*). Ce qui est important et significatif dans un des *Purāṇa*, doit se retrouver aussi dans le *Mahābhārata* et vice versa. Ainsi toutes ces œuvres contiennent une section avec une description de la terre, avec une liste des montagnes, des rivières et des peuples, et ces sections semblent toutes avoir une

source commune, maintenant perdue. Une des lacunes principales du *Mahābhārata*, c'est qu'il parle trop peu de *Kṛṣṇa*; Pour cela, des récits, pris à des sources puraniques, de ses actions et de sa divinité ont été insérés tout au long de l'épopée, et comme si cela ne suffisait pas, le *Harivaṃśa* a été annexé en appendice à l'œuvre. Bien des passages des différents *Purāṇa* ont été introduits, sous une forme abrégée, dans le *Mahābhārata*; ainsi dans le troisième livre le passage sur *Skanda*; le catalogue des lieux de pèlerinage dans le troisième et le neuvième; des tas d'éléments sur le devoir et la justice, le sacrifice et les castes, dans le treizième. L'intention des brahmanes a été accomplie, on trouve la même chose dans le *Mahābhārata* que dans les *Purāṇa*, et dans de longs passages du premier règne le même ton d'ennui, la même platitude et le même manque d'idées que dans le dernier.

– Le *Rāmāyaṇa* aussi, dont le dernier remaniement vishnouïte eut lieu à la même époque, fut amené autant que possible à concorder avec le *Mahābhārata* et les deux se prêtèrent mutuellement des épisodes et des passages épars.

2. Le nom de *Vyāsa* désigne toute une époque, celle de la fixation définitive des *Veda*, de la philosophie et de l'épopée, dans laquelle toute l'ancienne littérature a été révisée et marquée du sceau du brahmanisme. Une heureuse superstition empêcha les *Veda* d'être trop malmenés; avec les livres séculiers des guerriers et des bourgeois, on avança selon son gré. Le morceau le plus difficile auquel le remaniement s'attaqua fut que *Vyāsa* se présentait d'une part comme le grand-père des héros de l'épopée, d'autre part comme l'auteur de l'épopée lui-même; lui, le grand-père d'*Arjuna*, fait réciter son poème sur *Arjuna* par son élève *Vaiśampāyana* devant *Janamejaya*, le petit-fils d'*Arjuna*. Les brahmanes devaient être assez sûrs de la crédulité de leurs fidèles pour pouvoir se décider à leur servir de telles énormités. Que *Vyāsa* soit leur grand-père, ce n'est naturellement pas le cas; *Dhṛtarāṣṭra* et *Pāṇḍu* étaient, dans le premier remaniement, les fils de *Bhīṣma*, qui, après la mort de ses frères *Vicitravīrya* et *Citrāṅgada*, les avait engendrés avec leurs veuves *Ambikā* et *Ambālikā*, comme il y était obligé selon les anciens usages; car la lignée ne devait s'éteindre sous aucun prétexte. *Yudhiṣṭhira* dit avec raison à *Bhīṣma*, V, 31, 9 = 924: « Tu as rétabli la maison de *Śāntanu*, fais que nous, tes petits-fils, vivions en paix »; avec raison *Arjuna* dit que *Bhīṣma* est le père de son père *Pāṇḍu*, VI, 107, 13 = 4979; avec raison, on reproche à *Arjuna* d'avoir tué son grand-père *Bhīṣma*, VII, 197, 40 = 9121, etc. Dans le *Viṣṇupurāṇa* également, *Bhīṣma* est le grand-père des *Pāṇḍava*, Wilson, *Vish. P.*, III, p. 74. Et cela, bien qu'il soit dit expressément dans l'*Ādiparvan* que *Vyāsa*, après la mort de *Vicitravīrya*, a engendré *Dhṛtarāṣṭra* avec *Ambikā*, *Pāṇḍu* avec *Ambālikā* et *Vidura* avec une servante. La raison de cette innovation éhontée est double: d'abord, *Bhīṣma* ne devait pas être le grand-père d'*Arjuna* car il était impossible que l'ami, le compagnon de l'Être Suprême, de *Viṣṇu*, l'Âme du

monde, puisse avoir commis un tel manquement: ensuite il ne fallait pas laisser passer l'occasion de faire comprendre au lecteur que, déjà dans les temps anciens, les brahmanes étaient des hôtes fréquents des gynécées royaux. Les brahmanes n'avaient plus rien à craindre, plus rien à redouter; dans la partie de l'Inde où leur système a pu se développer le plus largement, au Malayala, les femmes sont encore aujourd'hui « toutes, sans exception, accessibles aux désirs des brahmanes non célibataires, et cela ne les dégrade pas, mais cela est plutôt considéré comme un grand honneur », Graul, III, p. 230. Mais *Vyāsa*, comme auteur du *Mahābhārata*, est une invention du deuxième remaniement. Il expose clairement dans l'introduction comment il a rédigé l'épopée, comment il l'a dictée à *Gaṇeśa* et apprise à son disciple *Vaiśampāyana*. C'est pourquoi *Vyāsa* est une incarnation de *Nārāyaṇa* ou de *Viṣṇu*, « *for who else on this earth could have composed the Mahābhārata ?* » (car qui d'autre ici-bas pourrait avoir composé le *Mahābhārata*), Wilson, *Vish. P.*, III, p. 41, « *ko hy anyaḥ Pundarikākṣān Mahābhārataḥ bhavet* », *Ānandatīrtha* in *Gītābhāṣya* (avec *iti*, donc une citation) dans Burnell, *Class. ind.*, 103a, et dans notre *Mahābhārata*, XII, 346, 13 = 13438: « *Kṛṣṇadvaiṇāyanaṃ Vyāsaṃ vidhi Nārāyaṇaṃ bhuvī ko hy anyaḥ puruṣavyāghra Mahābhārataḥ bhavet ?* ». Mais, encore dans le *Viṣṇupurāṇa*, *Vyāsa* n'est pas l'auteur de l'épopée et des *Purāṇa*, mais seulement l'« *arranger or compiler* », Wilson, intr. p. 98. Le récitant est, comme nous l'avons vu, *Vaiśampāyana*.

3. Le récit-cadre du remaniement le plus ancien, le sacrifice des serpents du roi *Janamejaya*, devait maintenant être introduit dans une autre histoire, afin qu'il puisse aussi être raconté par *Vyāsa* dans sa version du *Mahābhārata*, et ainsi un second emboîtement en découla. La version actuelle raconte comment *Ugrasravas*, le fils de *Lomaharṣaṇa*, prit part à une session sacrificielle de douze années dans la forêt *Naimiṣa*, et raconta aux prêtres et aux participants l'histoire du sacrifice des serpents; dans cette histoire, *Vaiśampāyana* prend de nouveau la parole pour réciter le *Mahābhārata*. Cet habillage, avec *Ugrasravas* comme conteur, est sûrement puranique, car beaucoup de *Purāṇa* sont racontés à l'occasion de cette session de la forêt de *Naimiṣa*, et leur introduction reprend, presque mot pour mot, les premières strophes de notre *Mahābhārata* actuel. Mais *Ugrasravas*, le conteur du second remaniement, est lui-même, d'après les données des indiens, d'une génération plus jeune que le conteur du premier; ce n'est pas lui l'élève direct de *Vyāsa*, mais son père *Lomaharṣaṇa*, en même temps que *Vaiśampāyana* (cf. Muir *S. T.*, III, pp. 39; 41; 42). De plus, le commentateur de la *Ṣaḍguruśiṣya* (chez Weber, *Katal.*, I, p. 13; Max Müller, *Anc. Lit.*, p. 231), raconte qu'*Ugrasravas*, celui qui a récité dans la forêt *Naimiṣa* tout le *Mahābhārata* et le *Harivaṃśa*, était un contemporain de *Śatānīka*, le fils de *Janamejaya*; ainsi le *Mahābhārata* récité du temps du fils était plus récent que

celui récité du temps du père. Quand il s'agit d'histoire, un indien ne peut pas s'exprimer plus clairement. Pourquoi serait-il judicieux de faire remarquer que le *Mahābhārata* a été récité deux fois, d'abord pendant le sacrifice des serpents, puis dans la forêt *Naimiṣa*, si l'on ne voulait par là même accréditer l'idée qu'il s'agissait, les deux fois, exactement de la même épopée ? Ne veut-on pas par là signifier, et excuser, le fait que la recension actuelle, celle d'*Ugraśravas*, est un remaniement de celle, plus ancienne, de *Vaiśampāyana* ? Ce que le dernier raconte est notre premier remaniement brahmanique, ce qui est raconté dans la forêt *Naimiṣa*, notre second, qui place ainsi l'épopée sur la même ligne que les *Purāṇa* racontés précédemment dans la même forêt et dans les mêmes circonstances. Il faut noter en plus la différence des auditoires lors des deux récitations. *Vaiśampāyana* récite le premier *Mahābhārata* au roi, à ses prêtres et à ses ministres; *Ugraśravas* récite le deuxième, non pas à la cour de *Śātānika*, mais devant des sages qui vivent dans la forêt, dont le chef est *Śaunaka*, celui que le *Ṣaḍguruśiṣya* nomme le maître des *Āśvalāyana*, Weber, *Katal.*, I, p. 11. Mais le nom de *Śaunaka* ne nous aide pas beaucoup, il y a en effet, comme le rappelle Weber, *Ind. Stud.*, IV, p. 126, beaucoup de *Śaunaka*, c'est-à-dire des hommes qui portent ce nom à côté d'un deuxième. De plus, on sait qu'il y a peu à tirer des listes de maîtres et d'élèves. Max Müller, *Anc. lit.*, p. 444, note, renvoie au passage XII, 150, 2 = 5595, dans lequel un *Indrota Śaunaka*, un ascète, officie pour le sacrifice du cheval du roi *Janamejaya*, le fils de *Parikṣit*.

– Il faut encore se rappeler que dans la partie principale de notre épopée, dans la description de la grande bataille, *Vaiśampāyana* cède la parole à *Samjaya*, l'ami de *Dhṛtarāṣṭra*. Tous les soirs, au retour du champ de bataille, *Samjaya* raconte au roi aveugle les événements du jour, d'abord brièvement, ensuite en détail. Au *Magadha*, *Buddha* convertit *Samjaya*, Oldenberg, *Buddha*, p. 138, une homonymie qui peut être le fruit du hasard. Nous avons donc trois conteurs: *Samjaya*, *Vaiśampāyana* et *Ugraśravas*, et trois auditeurs: *Dhṛtarāṣṭra*, *Janamejaya* et *Śaunaka*, ce qui confirmerait notre hypothèse d'une épopée primitive et de deux remaniements.

4. L'ajustement du *Mahābhārata* aux *Purāṇa*, ne porte pas seulement sur le contenu, mais aussi sur la forme. La langue du *Mahābhārata* dans sa morphologie et sa syntaxe, le style auquel il se tient, le traitement des strophes, concordent avec l'usage qu'en font les *Purāṇa*, nous pouvons même admettre que le second remaniement a créé sous ce rapport une norme stable. La langue épique était depuis le début fluide, sujette à modifications. « Chaque rhapsode remplace involontairement les anciennes formes de langage par celles qui ont cours à son époque, et ce rajeunissement du langage peut aussi se poursuivre dans la retranscription de l'épopée », Lassen, *Ind. Bibl.*, III, p. 73, note. Cette remarque de Lassen est très juste, mais nécessite une certaine limitation dans le temps. Les

différentes éditions et manuscrits du *Mahābhārata* appartenant aux régions les plus variées de l'Inde diffèrent remarquablement peu les uns des autres dans leur ensemble, tant dans leur contenu et l'ordre de leurs sections que dans leur langue et leur grammaire; ils diffèrent seulement dans des détails, et même alors, pas d'une manière continue et suivie, mais plutôt accidentelle. Cela semble venir du fait que presque tous ces manuscrits et éditions proviennent d'un texte révisé, même du point de vue grammatical, et bien établi. Dans le deuxième remaniement, le texte a été également corrigé du point de vue du langage. Mais cette révision ne prit pas cela trop exactement; elle laissa des restes de formes grammaticales plus anciennes, et l'on ne peut donc pas mesurer la langue épique d'après les strictes lois de la grammaire. « *Le Mahābhārata* – dit Burnouf, *Bh. P.*, II, intr. p. 4 – *s'est souvent écarté des règles de l'école classique de Pāṇini* ». Pour le *Mahābhārata*, il est difficile dans certains cas de juger si les formes incorrectes selon *Pāṇini* sont à prendre comme des archaïsmes, ou bien comme des formes nouvelles consciemment archaïsantes. Et surtout, une langue archaïque n'est pas, sans autre preuve, le signe d'une rédaction ancienne; le *Bhāgavata Purāṇa* présente de forts archaïsmes, contrairement à l'*Aitareya Brāhmaṇa*, plus ancien mais correctement rédigé grammaticalement, Telang, *Bhāg.*, 1875, intr. pp. 106-107. En général, la langue du *Mahābhārata* montre une plus grande tendance à se libérer des règles complexes de la grammaire, et une plus grande répugnance envers les formations difficiles et irrégulières qu'emploiera la langue du théâtre et de l'épopée poétique. Dans des cas isolés, les règles du *saṃdhi* sont observées sans aucune appréhension; dans la déclinaison des noms propres, nous observons des doubles formes, comme chez Homère; les participes en *ant* forment leur féminin en *antī* ou *atī*, suivant les besoins de la métrique; de même, l'emploi de l'actif ou du moyen est conditionné plus par des raisons métriques que par des raisons grammaticales, de façon libre et arbitraire. Il est remarquable que, pour autant que j'en sache, les formes de la première personne du singulier de l'impératif, de l'imparfait et de l'optatif moyens sont complètement absentes (à part dans un passage de la *Bhagavadgītā*). La première personne de l'impératif actif est encore assez fréquente; l'augment manque parfois, le redoublement presque jamais. Le passif, contrairement à la règle, prend souvent la terminaison active au lieu de la terminaison passive. Le parfait à redoublement est encore très courant, l'optatif n'est pas rare. Très souvent, contrairement à la règle, qui veut que le suffixe de l'absolutif *ya* n'apparaisse que pour des verbes composés, on le trouve aussi sur des verbes simples. Nous trouvons souvent la forme causative employée au lieu de la racine simple, et vice versa. Le parfait périphrastique en *babhūva* est rare, encore plus rare l'impératif en *tāt* et le passif en *i*. La formation des mots composés reste dans des limites raisonnables; les *sesquipedalia verba* de la poésie plus tardive n'ont pas cours; Friedrich Rückert, dans sa traduction de *Nala*, forme souvent des mots composés en allemand à des endroits où le texte sanskrit

n'en a pas. La syntaxe est simple et légère (cf. Lassen, *Ind. Bibl.*, III, p. 12), la différence de style (« archaic in its simplicity », Telang, *Bhag.*, 1875, intr. p. 103) avec la poésie classique plus tardive, est plus importante que dans l'accentuation et les formes du langage (Lassen, III, p. 17). Le remaniement a laissé de côté des mots et des formes inusitées, mais il n'est que rarement possible de montrer ce toilettage des archaïsmes. Ainsi l'ancienne particule *u* a disparu; à la place de *kim vā kṛtvā*, I, 27, 15 = 1318, l'ancien *Suparṇākhyāna* a encore, dans un passage exactement parallèle, *kim u kṛtvā* (H. Oldenberg in ZDMG XXXVII, p. 74). Le dieu du feu *Bharata* s'appelle ainsi, III, 221, 1 = 14177, parce qu'il porte les créatures: *bharaty eṣa prajāḥ sarvāḥ tato Bharata ucyate*. Cette remarque est tirée du *Brāmana*, cf. les deux passages cités par Muir, *S. T.*, IV, p. 28 bas et note 74: *Bharataḥ sarvaṃ bibharti* et *prajāḥ bibharti tasmād eṣa Bharata*. On peut aussi vérifier que la forme plus ancienne, ou en tout cas plus lourde, *bibharti*, a été remplacée par *bharati*, plus léger. Les anciennes libertés du style épique ont été conservées dans certains passages, dans d'autres effacées. Ainsi les racines en *as* reviennent volontiers à l'occasion à une déclinaison vocalique, et ces anomalies furent annulées plus tard, souvent de façon maladroite. Ainsi, dans un passage dont on a récemment beaucoup parlé, II, 66, 8 = 2193, puis-je lire *śirasasya* au lieu de *śirasāsyā*: quand le couteau se fut tourné dans la base de la tête, c'est-à-dire dans le cou. (Ou *śirasaś ca*). Le nom. sing. masc. du participe en *ant*, peut aussi être utilisé de façon absolue; ainsi en III, 296, 32 = 16745, *smaran*; XIV, 81, 5 = 2406, *hasan*; XV, 38, 17 = 1079, *krandan* (dit de femmes); X, 1, 4 = 4, *cintayan*, (de plusieurs hommes, seulement B). Parmi les moyens de séduction des *Apsaras*, la danse ne devait pas manquer, et en effet l'ancien manuscrit de Paris porte *nṛtyan*, au lieu du *nityam* sans signification de B et C.

– La grammaire du *Mahābhārata* n'a pas encore été décrite et étudiée, les éditions, sous ce rapport, ne sont pas très exactes, et devraient d'abord être corrigées d'après de bons manuscrits. Les grammairiens indiens suivent les exemples de *Pāṇini*, qui ne tient pas compte du dialecte épique. Chez nous, Franz Bopp, dans sa grammaire, a attiré l'attention sur les nombreuses particularités de la langue épique. On trouve des indications partielles dans la grammaire complète de Theodor Benfey (1852); Les références du *Mahābhārata* sont, ici et là, inexactes (sur *śreṣṭhatara*, p. 234, § 605: *MBh*, IV, 11295, au lieu de: *MBh*, IV, 11, 295; p.313, § 754, note 1, il faut lire: livre III, au lieu de livre II), d'autres carrément fausses (sur *duhitāram*, p. 315, remarque 1, je ne peux pas la trouver en *MBh*, III, 10304; sur *jahiṣyati*, p. 403, note 1, en *MBh*, III, 840); *accetsīs*, supposé être une faute d'impression, p. 388, note 1, se trouve aussi dans l'édition de Bombay. La page 389, note 4, indique que la forme inexistante *avosīt*, est seulement une mauvaise lecture de *evāsīt* (ou était-ce l'ancienne lecture de *avāsīt*? Dans le *Vīracaritra*, on trouve *mṛgayāmasīt*, Jacobi, *Ind. Stud.*, XIV, p. 144). Cf. aussi Benfey, *Kleinere Schriften*, I, pp. 286; 329; II, p. 149. On trouve de courtes remarques sur l'emploi de la langue dans le *Mahābhārata*

chez Lassen, *Ind. Bibl.*, III, pp. 12; 16-17; 73; 107, chez Westergaard, *zwei Abhandlungen übers. v. Stenzler*, p. 72, note, chez Francis Johnson, *Selections from the Mahābhārata*, intr. p. 1, chez Telang, *Bhag.*, intr. p. 106, etc. Ferdinand de Saussure est celui qui emprunte le plus grand nombre d'exemples à notre épopée dans son essai: *De l'emploi du génitif absolu en sanskrit*, Genève, 1881. On trouve aussi des digressions occasionnelles sur l'emploi de la langue dans le *Mahābhārata* disséminées dans d'autres travaux, par exemple Richard Pischel dans le *Göttinger Anzeigen*, 1884, n° 13, pp. 501, 520. On trouve référencé dans Kuhn, *Litteraturblatt*, III, p. 95, note 1575, un essai d'Arrowsmith, *On the compounded verbs in the Nala* (sur les verbes composés dans *Nala*). John Avery, *Contributions to the history of verb-inflection in sanskrit*, s. Am. Or. Soc. proc. Nov. 1875, p. 11, a compilé les formes verbales de la *Bhagavadgītā* et du *Nalopakhyāna*. Cf. mon essai: *Grammatisches aus Mahābhārata*, Leipzig, 1884.

– On voit qu'il y a encore beaucoup à faire pour la grammaire de l'épopée. Avec le temps, on mettra en lumière de grosses différences sous ce rapport entre les livres. Les sept derniers livres, à partir du douzième, qui contiennent extraordinairement peu d'éléments anciens et authentiques, tranchent aussi singulièrement, en ce qui concerne la langue, avec la diction simple et sûre des passages plus anciens; on y trouve aussi des paragraphes très difficiles au niveau de la langue, dont le caractère insolite vient peut-être de ce qu'ils proviennent d'œuvres totalement différentes; et, beaucoup de compilateurs de ces derniers livres du *Mahābhārata* ne parlaient plus couramment le sanskrit. Dans le treizième livre, nous trouvons des barbarismes indéniables; cf. mon *Grammatisches*, Whitney, p. 285.

– Franz Bopp commença en 1830 l'exploitation grammaticale du *Mahābhārata*; dans son *Glossarium Sanscritum*, il établissait un glossaire pour les épisodes qu'il avait traduit et le complétait par des extraits d'autres parties de l'épopée. Le dictionnaire de Saint Petersburg a rendu les plus grands services pour notre épopée, comme aussi pour bien des domaines de la littérature indienne. Chaque volume (le premier parut en 1855, le septième en 1875) tient compte du *Mahābhārata* en proportion croissante, grâce à l'appui que les travaux de Böhtlingk trouvèrent auprès de Weber et d'autres. Les compléments et les suppléments qui s'ajoutèrent au *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung* (Dictionnaire sanscrit élémentaire), 1879-1889, firent pratiquement de cette œuvre un lexique spécialisé du *Mahābhārata*. On ne pourrait trouver que peu de mots à rajouter qui ne s'y trouvent pas, comme *antitara* plus près, III, 269, 10 = 15676; *antoṣṭha*, lèvre, XI, 15, 16 = 396 (seulement B); *aikāntitva*, exclusivité (monothéisme ?), XII, 346, 1 = 13427; *kṣvelā* pour *kṣveḍā*, cri de guerre, VIII, 49, 24 = 2324 (B et C); *paraśata*, VIII, 90, 61 = 4689 et *paraṃśata*, VIII, 78, 55 = 3993, plus que cent; *manoharatā* (abstrait de *manohara*), ravissement, III, 277, 5 = 15949; *yogātmaka*, concordant (?), XIX, 22, 2 = 1227; *śākula*, relatif aux poissons, sous-titre XII, 137; *sarvagamyā*, amante, VIII, 94, 27 = 4920. En plus de

cela, quelques mots composés, comme *kar*, verser, avec *pratyā*, VI, 82, 39 = 3615 (C seulement); *sā* avec *prati*, VIII, 90, 96 = 4725 (*pratyasyat*, que *Nilakaṇṭha* explique par *pratiprākṣipat*); *harṣ* avec *samā*, VIII, 61, 39 = 1846. Beaucoup de mots cités dans ce dictionnaire peuvent aussi être avoir un autre sens; *aśvaśiras*, III, 79, 21 = 3083, est, d'après *Nilakaṇṭha*, comme *aśvavidyā*: *utkarṣin*, XI, 24, 19 = 693, veut dire partant. En IX, 11, 53 = 581, le mot *rāsana*, marqué d'un astérisque, est donné par *Nilakaṇṭha* comme une varia lectio à la place de *vāsava*, et il l'explique par *śabdavant*. En I, 487, *avalepa* est noté « *dūṣaṇa*, une faute d'impression », et effectivement *Nilakaṇṭha* pour I, 167, 37 = 6391, explique *avalepa* par *dūṣaṇa* (sous l'autorité de *Medhinī*) et *avalipta* par *dūṣita*. En I, 307, *pṛthivyām api*, (cf XI, 27, 10 = 809: *yasya nāsti samo vīrye pṛthivyām api kaścana*) également par « sur toute la terre »; cf. II, 49, 38 = 1763. En IV, 773, *punarvasu*: « ici (VIII, 49, 28 = 2328) on aurait pu s'attendre au duel »: B a à juste titre *punarvasū*. La signification: voiture, proposée pour *vadhū*, IV, 663, note 3 (pas reprise dans le petit dictionnaire) peut être acceptée en XV, 15, 10 = 437. En V, 1093, cf. XII, 179, 2 = 6654, *ājagara*, vivant comme un serpent gigantesque. L'exactitude avec laquelle les deux éditions ont été imprimées est étonnante; on s'en rend compte quand parmi tant de milliers de colonnes, on lit une fois un datif en place d'un instrumental (III, 386, *tṛtīya*, dernière ligne) ou on rencontre une citation qui n'est pas située correctement (I, 837, *īkṣ* avec *ava*, n° 3, ligne 6: « *Draup.*, 5, 36 »¹).

5. En ce qui concerne la métrique du *Mahābhārata*, il est bien connu que la plus grosse partie de l'épopée, et de loin, est écrite en mètre épique, le *śloka*; des variantes assez fréquentes sont les mètres choriambiques, l'*upajāti* (appartenant à la famille des *triṣṭubh*) et le *vaṃśastha*. Dans ce dernier mètre, sont rédigées quelques unes des parties les plus importantes et les plus belles de l'épopée, comme le *svayaṃvara* de *Kṛṣṇā* et la mort de *Bhīṣma* ou de *Karṇa*; je tiens pour faux le point de vue que Sörensen cherche à soutenir, que ces passages seraient d'origine plus tardive (« *longiore metro compositum, quod per se suspicionem habet* », p. 369: « *loci longioribus versibus compositi in loco antiquorum ślokorum successerunt* », p. 370 entre autres). Peut-être pourrait-on démontrer le contraire, que les mètres choriambiques sont les plus anciens; ce n'est pas sans raisons que le mètre *upajāti* est aussi appelé *ākhyānaki*, d'*ākhyāna*, récit épique. La première période ne connaissait que les mètres choriambiques et la prose; les premiers traitaient les discours insérés dans l'action et les points principaux du récit; le reste est en prose. Oldenberg, ZDMG 37, p. 80, désigne comme un reste conservé de cette prose les *uvāca* et les *ucuh*, qui restent en dehors des parties versifiées. Comme de tels fragments épiques

¹ NdT: Suivent une série de remarques, du même type que les précédentes, qu'il ne semble pas utile de reproduire ici.

conservés dans la littérature védique et rapportant des dialogues ne peuvent être compris qu'en supposant « que, dans le traitement propre du mythe, ces fragments sont rapportés avec une introduction, un enchaînement et une conclusion entre chaque dialogue » (Oldenberg, *ibid.*, p. 81), comme dans certains cas, pour les parties en prose, « la teneur concrète de ces fragments n'a peut-être jamais été fixée » (p. 82), nous pouvons donc concevoir que le récit du *Mahābhārata* était aussi long sous sa forme choriambique, ou d'autres formes avec des strophes longues, son contenu alternant juste avec certains passages en prose, conservés ou reproduits. Mais à la place de cette prose, apparut plus tard le *śloka* plus léger et plus agréable. Ce fut peut-être le poète du premier *Mahābhārata* bouddhique qui poursuivit cette transformation déjà commencée avant lui. Par le remaniement, le *śloka*, qu'on s'était habitué à considérer comme la vraie strophe épique en opposition avec la littérature védique (Max Müller, *Anc. lit.*, p. 69) prit une extension significative, et les mètres choriambiques furent traduits partiellement en *śloka*. Le mètre épique se développa nettement plus librement que ne l'aurait permis la métrique de la poésie artistique plus tardive. Cf. Telang, *Bhag.*, 1875, intr. p. 101. Dans un nombre assez grand de passages, nous remarquons encore neuf syllabes dans le premier quart de la strophe, qui prend alors la forme $\cup \cup - \cup - x - - x$, par exemple *Aditir Ditiṛ Danuḥ Kālā*, I, 65, 12 = 252; *anugamyamānā Vyāsenā*, XIII, 169, 19 = 7778; *abhivādayīta vṛddhaṃśca*, XIII, 104, 65 = 5020; *upanīyamānaṃ yuktam*, II, 36, 26 = 1331; *daśāśrotṛiyasamo rājā*, I, 41, 31 = 1722; *varadaṃ namaśva Kaunteya*, XII, 341, 33 = 13161; *caraṇāgataṃ ca tyaceta*, III, 131, 6 = 10566, mais on trouve encore d'autres variantes, par exemple *Aparācitaḥ Sarvasahaḥ*, XIII, 149, 102 = 7041; *Āparācito Jyotikaśca*, I, 35, 13 = 1558, *abhiṣektukāmaṃ nṛpatim*, I, 85, 19=3518 entre autres. Un remaniement métrique, qui cherchait à éviter les anciennes règles contraignantes, au même titre qu'il cherchait à éliminer les archaïsmes grammaticaux, ne peut se constater, par comparaison avec des passages parallèles, que dans un nombre réduit de cas. Ainsi, en I, 25,4 = 1282, on trouve *nāgānām ālayaṃ bhadre*, dans le *Suparṇākhyāna*, le passage parallèle dit: *samudre ramanīyakam*; mais d'après la prosodie plus tardive, le premier quart de la strophe ne devrait pas se terminer en $\cup - \cup -$, d'où la modification de notre texte, « avec mise à l'écart du heurt métrique » (Oldenberg, ZDMG XXXVII, p. 74).. Ainsi on a en III, 190, 93 = 13101 et en XIX, 41, 64, *Kalki Viṣṇuyaśā nāma*, donnant *Viṣṇuyaśas* comme deuxième nom à Kalkin; mais d'après le *Brahmavaivartapurāṇa* (Aufrecht, *cod. Bodl.*, 23b), *Viṣṇuyaśas* est le père, d'après le *Viṣṇupurāṇa* (Wilson, IV, p. 229), le père ou l'aïeul de *Kalkin*; ceci a été modifié dans le *Mahābhārata*, pour éviter le heurt métrique *Kalkī Viṣṇuyaśaśaḥ putraḥ*. Le mot *bhavati* est lu quelquefois comme ayant deux syllabes: *na tena sthaviro bhavati*, III, 133, 11 = 10631; *śrutena śrotṛiyo bhavati*, III, 313, 48 = 17333, et dans la même strophe *dhṛtya dvitīyavān bhavati*, dans le même *adhyaḥ*: 47 =

17332; 77 = 17362; 78 = 17363. Cf. *Manu*, II, 201; *Rāmāyaṇa*, Schlegel, II, 103, 30 et 104, 13.

– Pour les autres comparaisons sur les mètres du *Mahābhārata*: Antoine Léonard de Chézy, *śloka viracānavidhi, Théorie du śloka ou mètre héroïque sanscrit*, Paris, 1827; Johann Gildemeister, *zur Theorie des Śloka* (de la théorie des śloka), dans *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, V, 1843, p. 260-280; ici aussi également, un recueil de *pada* de neuf syllabes; Otto Böhlingk, *Sanskritchrestomathie*, 1845, pp. 443-448: Der epische Śloka (le śloka épique); Hermann Brockhaus, *die sechzeilige Strophen in Sanskrit-Gedichten* (Les strophes de six vers dans la poésie sanskrite), *ZDMG* XIX, 1865, pp. 594-599; il traite aussi des strophes de six vers qui ne seraient pas à écarter (avec A.W. v. Schlegel); Gildemeister, *Anthologia Sanscritica*, seconde ed., Bonn 1868, *metrorum explicatio*, pp. 117-124; E. Teza, *Laghucāṇakya*, Pise 1878, parle en pp. 47 et 48 des śloka iambiques dans le *Śantiparvan*; Ernst Kuhn dans les *Annales* 1879, p. 46; Hermann Oldenberg, *Bemerkungen zur Theorie des Śloka* (remarques sur la théorie du śloka), *ZDMG* XXXV, 1881, pp. 181-188; le même, *über das altindische akhyāna* (sur l'ancien akhyāna indien), *ZDMG* XXXVII, 1883 parle de l'emploi du *triṣṭubh* dans le *Mahābhārata*, p. 59: « mit grosser Regelmässigkeit durchgeführt (utilisé avec une grande régularité) et sur le śloka dans l'épopée, pp. 62-67; Hermann Jacobi, in *Über die Entwicklung der indischen Metrik in nachvedischer Zeit* (sur le développement de la métrique indienne aux époques post-védiques), parle en p. 608 des remarques d'Oldenberg sur la *triṣṭubh* dans le *Mahābhārata* et revient sur la régularité qu'il affirme dans la construction des strophes; Hermann Jacobi, *zur Lehre vom śloka* (enseignement du śloka) in *Ind. Stud.*, XVII, 1885, pp. 442-451; Une œuvre très complète et fondamentale est celle de Joseph Zubaty, *der Bau der Triṣṭubh- und Jagatī-Zeile im Mahābhārata* (la construction des vers *triṣṭubh* et *Jagatī* dans le *Mahābhārata*), *ZDMG* XLIII, pp. 619-652.

– Quelques passages des livres *Ādi*, *Vana* et *Śānti* sont en prose; il ont été insérés très tardivement, bien que, par exemple, la section *Pauṣyākhyāna* donne l'impression d'être ancienne et tirée d'autres œuvres plus anciennes.

6. La caractéristique principale du second remaniement par rapport au premier me semble être la réhabilitation de Śiva. La longue bataille avec le bouddhisme a contraint les brahmanes à se chercher des alliés dans leur peuple, et, comme précédemment avec le vishnouïsme, à conclure un compromis avec le shivaïsme. Dans le sillage de Śiva, tout l'appareil des religions populaires indiennes plus tardives fit son entrée dans la mythologie indienne et lui donna ce caractère insipide que Goethe a traité avec une répugnance justifiée. Les *Purāṇa* et le *Mahābhārata* sont bien résolument vishnouïtes, mais ils honorent aussi pleinement ce Śiva, auparavant si

décrié. Après l'expulsion des bouddhistes, les anciens alliés des shivaïtes, les brahmanes, avisés comme ils étaient, s'en sont tenus au principal, tout en étant prêts à toutes les concessions possibles sur les aspects secondaires; ils ne se sont pas élevés contre un dieu populaire, *Śiva*, puisque ses adeptes ne portaient pas atteinte à l'autorité des *Veda* ni à la suprématie des brahmanes; ils tenaient à ces deux points et ne plaisantaient absolument pas là-dessus. Parmi les *Purāṇa* existants, certains montrent une préférence pour *Śiva*, certains (la majorité) pour *Viṣṇu*; mais même dans les premiers, *Śiva* adore *Viṣṇu* et explique les mystères de ses incarnations, et dans les derniers, « *the fullest justice is done to the divinity of Śiva* » (toute justice est faite à la divinité de *Śiva*), Vans Kennedy 1840, *Viṣṇupurāṇa*, Wilson-Hall V, p. 341. Fitzedward Hall, *Viṣṇ. P...*, V, p. 340, dit la même chose sur les rapports réciproques des deux dieux dans les *Purāṇa*, à savoir qu'ils « *expressely inculcate that Viṣṇu and Śiva ought, both, to be worshipped* » (ils inculquent expressément que *Viṣṇu* et *Śiva* doivent être adorés tous les deux) et que, dans ces livres, *ibid*, p. 341, « *the terms Vaiṣṇava and Śaiva denote the preferential, but not the exclusive, worshipper of either Viṣṇu or Śiva* » (les termes vishnouïte ou shivaïte dénotent l'adorateur préférentiel, mais non exclusif de *Viṣṇu* ou de *Śiva*). Le *Bhāgavata-Purāṇa* est entièrement vishnouïte, mais *Śiva* également est le créateur du monde, IV, 6, 43, et *Brahman* seulement un de ses aspects, IV, 7, 14; 43; le sanglier qui a retiré la terre des abîmes est *Śiva*, IV, 7, 46. Habituellement, c'est *Viṣṇu*, dans le *Rāmāyaṇa*, II, 110, 4, Schlegel, et même encore *Brahman*. Ce point de vue des *Purāṇa* est totalement celui de notre actuel *Mahābhārata*. Nous y trouvons les deux dieux en paix l'un avec l'autre; *Śiva*, auparavant haï et considéré comme le diable, est ici, pour ainsi dire, rentré en grâce, et même *Arjuna* et ses frères sont mis en rapport avec lui; ainsi dans le *Kairātaparvan*, III, 38, 1 = 1516, *Arjuna* jeûne pour honorer *Śiva*, combat avec lui qui se présente sous l'aspect d'un *Kitāta*, un homme de la forêt, et le prie. Avant la *Bhagavadgītā*, totalement vishnouïte sous son aspect actuel, une prière d'*Arjuna* à *Durgā*, l'épouse de *Śiva*, est insérée, VI, 23, 4 = 796. Pour pouvoir se venger de *Jayadratha*, *Arjuna*, sur le conseil de *Kṛṣṇa*, accompagné par lui et avec son aide, va chercher auprès de *Śiva* son arc, *Pāśupata*, VII, 80, 19 = 2838; un passage nettement inséré car la poursuite du récit principal (« pendant que *Kṛṣṇa* et *Dāruka* parlent ainsi, le jour se lève », VII, 82, 1 = 2911) s'accroche directement à VII, 79, 44 = 2819, où *Dāruka* répond au discours de *Kṛṣṇa*. Dans la guerre également, *Śiva* protège *Arjuna*, il chemine devant lui pendant la bataille; un homme de feu, un trident en main, ne touchant pas la terre de ses pieds, tue les ennemis d'*Arjuna*; c'est *Śiva*, VII, 202, 9 = 9502; XII, 342, 138 = 13299. Le compilateur du *Droṇaparvan* a emprunté cette description à l'ancienne épopée, dans lequel, au *Śāntiparvan*, *Śiva*, ou *Agni* encore plus tôt, il est présenté de la même manière comme défenseur d'*Aśvatthāman*. Ainsi *Arjuna* honore bien *Viṣṇu*, mais aussi *Śiva*; il vainc avec l'aide de *Viṣṇu*, mais aussi de *Śiva*. Ce trait, conciliant les deux partis

religieux autrefois si opposés l'un à l'autre, se voit partout dans notre épopée, telle qu'elle est aujourd'hui. Il se réclame ouvertement de *Viṣṇu* et de *Śiva* (comme le dit *Bhartṛhari*, 3, 30: *ko devaḥ Keśava vā Śiva vā*) et réclame d'honorer les deux: « Dans cette épopée, *Viṣṇu* est honoré comme *Śiva* », I, 62, 34 = 2315. « Honore *Śiva* qui se montre sous l'apparence de *Viṣṇu*, de même que *Śiva*, qui apparaît sous la forme de *Śiva* », III, 39, 73 = 1626. Muir, *S. T.*, IV, p. 280, cite d'autres passages semblables. Des hymnes sont placés dans la bouche de ces deux dieux dans lesquels l'un d'eux reconnaît en vers enthousiastes la majesté et la suprématie de l'autre et le loue; ainsi *Śiva*, III, 272, 28 = 15805, chante les louanges de *Viṣṇu* et raconte ses incarnations, parmi lesquelles se trouverait *Kṛṣṇa*; il nomme *Viṣṇu* avec le nom qui est habituellement celui de *Śiva*, *Devadeva*, 31 = 15808. Dans le *Bhāgavata Purāṇa*, IV, 24, 33, *Śiva* loue *Viṣṇu* dans un très long hymne. D'autre part, dans tout le treizième livre, *Viṣṇu* glorifie *Śiva*. La louange des actions d'un des plus grands dieux alterne avec celle de l'autre, les plus de mille noms des deux dieux sont construits complètement sur le même registre. Comme dans l'histoire des apôtres les récits des actions merveilleuses de Pierre et de Paul. pèsent exactement le même poids, ainsi dans le *Mahābhārata* on a veillé soigneusement à ce que *Śiva* ne soit pas défavorisé par rapport à *Viṣṇu* et que chaque passage vishnouïte reçoive son pendant shivaïte. Qui est familier avec le *Mahābhārata*, s'attend, lorsque l'épopée a beaucoup parlé de *Viṣṇu*, à ce que *Śiva* entre en scène, et il entre en scène. Le *Mahābhārata* voulait évidemment être équitable envers les lecteurs shivaïtes, la souplesse d'esprit bien connue des brahmanes voulait fondamentalement réconcilier les contraires: « *the spirit of conciliation or comprehension has always characterized the Brahmins, and is perhaps the main cause of their success* », (l'esprit de conciliation et de compréhension a toujours caractérisé les Brahmanes, et c'est peut-être la raison de leur succès) dit avec raison Talboys Wheeler, *Hist.*, III, p. 79, mais je limiterais le « always (toujours) » aux périodes où cela leur semblait politiquement utile de laisser prévaloir cet esprit; ils ne montrèrent aucune sympathie envers les bouddhistes et ne les épargnèrent pas, bien qu'il semble que des essais de nivellement aient été faits dans ce sens; une inscription du *Maghada*, datée de 948, nomme côte à côte *Brahman*, *Viṣṇu*, *Śiva* et *Buddha* (Lassen, IV, p. 475) et chez *Amarasimha*, le nom de *Buddha* se trouve pacifiquement au côté de celui de *Brahman* et d'autres anciens dieux.

– Que l'on puisse attribuer la réconciliation entre le vishnouïsme et le shivaïsme au second remaniement puranique du *Mahābhārata* personnifié sous le nom de *Vyāsa*, cela me semble découler de la manière dont *Vyāsa* et *Śiva* sont mis en relation. En effet *Vyāsa*, VII, 201, 91 = 9484, prêche le sivaïsme à *Aśvatthāman* et à *Arjuna*; il raconte comment *Śiva* se procure par la force une part du sacrifice et comment il se montre, enfant, dans le giron d'*Umā*. dans le *Skandapurāṇa*, Aufrecht, *Cat. Bodl.*, 72a, on raconte que *Vyāsa* avait reconnu d'abord *Viṣṇu* comme dieu suprême; alors

sa main gauche s'était desséchée, et *Viṣṇu* lui-même lui avait conseillé d'honorer *Śiva* d'un poème. Vyāsa suivit ce conseil, et sa main fut guérie; depuis ce moment, il est devenu un adepte de *Śiva* et a aussi instruit ses élèves dans ce sens. Mais l'acceptation de *Śiva* par les diaskévastes n'alla pas sans résistance. Dans le *Bhāgavata Purāṇa*, on se plaint de ceux qui ne reconnaissent pas *Śiva*, parce qu'ils se sont laissés séduire par les paroles fleuries (*giraḥ puṣpiṇyaḥ*) des *Veda*, IV, 2, 25. Mais aujourd'hui encore, les purs vishnouïtes du pays Tamoul ne pardonnent pas aux diaskévastes ce compromis avec les shivaïtes. Un ouvrage en vers tamil, *Agastyajñāna*, polémique contre les passages shivaïtes dans le *Mahābhārata* et explique que cette œuvre est une trahison de *Vyāsa* au profit des adeptes de *Śiva*, H.H Wilson, *Mackenzie Collection*, I, p. 228, note 53. Il est naturel que cette réconciliation ait eu lieu après de durs combats, et l'histoire, souvent racontée, du sacrifice de *Dakṣa* est une réminiscence de ces combats; cf. en particulier XII, 283, 26 = 10234; XII, 284, 20 = 10292 et leur description dans le *Harivaṃśa*. Ce dernier est rédigé dans un sens vishnouïte; *Śiva* y reçoit sa part du sacrifice seulement quand, vaincu par *Viṣṇu*, il demande grâce, XIX, *Bhav.*, 32, 48 = 12260: Langlois, II, p. 363, remarque à propos de cette légende: « elle ne me paraît faire allusion qu'à l'histoire du ciel, et nullement à l'histoire des hommes »; Je pense exactement le contraire. Dans la description du *Harivaṃśa*, XIX, *Vish.*, 125, 13 = 10643, c'est le fait que *Prthivī*, la déesse de la terre (c'est-à-dire le peuple) qui a le plus à souffrir du combat de ces deux dieux (c'est-à-dire les vishnouïtes et les shivaïtes) et que *Brahman* (c'est-à-dire les brahmanes) vient à son aide et ensuite rétablit vraiment la paix. Au sujet du passage correspondant du *Viṣṇu Purāṇa*, Wilson, V, p. 120, remarque: « *there can be little doubt that this legend describes a serious struggle between the Śaivas and the Vaiṣṇavas* » (il est presque certain que cette légende décrit un sérieux affrontement entre les shivaïtes et les vishnouïtes); et plus loin, V, p. 128: « *in this legend (von Kṛṣṇa and Pauṇḍraka) again, we have a contest between the followers of Viṣṇu and Śiva intimated* » (par cette légende (de *Kṛṣṇa* et *Pauṇḍraka*) de nouveau, on nous laisse entendre un sérieux conflit entre les adeptes de *Viṣṇu* et de *Śiva*). En tout cas, la réconciliation est complètement réussie, en ce qui concerne le *Mahābhārata*; tantôt, VII, 201, 61 = 9451, *Nārāyaṇa* obtient, grâce à des pénitences et à un hymne, la faveur de *Śiva*, qui lui octroie gracieusement le plus haut rang parmi les dieux, tantôt, XII, 340, 79 = 13085, *Brahman* fait naître *Śiva* de son front, tantôt, XIX, *Vish.*, 71, 17 = 7352, *Nārada* enseigne à *Indra* que *Śiva* et *Viṣṇu*, entre lesquels il n'y a aucune différence, ont engendré *Brahman*, tantôt, XIV, 147, 38 = 6834, *Śiva* explique: « qui veut voir et moi et le grand-père *Brahman*, qu'il contemple la majestueux *Vāsudeva* et il nous verra aussi ». Par suite de cette réconciliation, un grand nombre de passages shivaïtes furent introduits dans le *Mahābhārata*, en plus de ceux que nous avons déjà cités, par exemple l'histoire des cinq *Indra*, I, 197, 1 = 7275, l'histoire de la conquête par *Śiva* (avant cela par *Agni*) de la ville des ennemis

des dieux, *Tripura*, VIII, 33, 1 = 1391, comment le représentant du brahmanisme pur et exclusif, *Rāma*, le fils de *Jamadagni*, devint son favori, VII, 34, 126 = 1582, l'histoire du hibou et du chacal, XII, 153, 2 = 5676, etc, sans compter des strophes introduites en l'honneur de *Śiva*, comme IX, 35, 77 = 2050 et les mentions du *liṅga* shivaïte, VII, 201, 93 = 9486; VII, 202, 135 = 9617; X, 17, 21 = 780; XIII, 13, 162, 15 = 7516. Oui, « en *Śiva* tous les deux sont contenus, comme les vaches dans l'étable », XII, 284, 79 = 1053. Mais cependant il n'est pas juste, comme A. Barth, dans son *Geschichte der Indischen Religionen* (Histoire des religions indiennes), semble incliné à le croire, de dire que le culte de *Śiva* est le culte dominant du *Mahābhārata*: (« *here the most widely spread cultus is in the main that of Śiva* » (ici, le culte le plus largement répandu est, dans l'ensemble, celui de *Śiva*), p. 167 de la traduction anglaise. Pourtant *Viṣṇu* domine de beaucoup et *Śiva* reste derrière de façon significative. On remarque aussi une grosse différence entre les appendices rédigés en l'honneur de ces deux dieux. Les morceaux shivaïtes sont ajoutés à l'épopée de façon lâche et on peut sans difficulté les supprimer, ils sont nettement plus récents que les morceaux vishnouïtes, qui ont pénétré l'ancienne épopée et y sont incorporés pour toujours. L'insertion des premiers est une liaison mécanique, celle des derniers, une liaison chimique; la version vishnouïte date du début du combat contre les bouddhistes, *Śiva* ne trouva sa place que quand ce combat fut terminé. Mais il est certain que, par l'admission des deux dieux les plus importants, qui prétendaient tous deux être le seul vrai dieu, comme aussi par leur identification à différents dieux qui sillonnaient toute la mythologie indienne et conduisait à un « syncrétisme un peu grossier », Burnouf, *Bh. P.*, I, intr. p. 131, une dissonance, une ambiguïté se produisit, qui, dans le souci de faire droit aux deux partis, devait, d'un côté comme de l'autre, blesser leurs adeptes zélés. On tenta d'exploiter le *Mahābhārata*: aussi bien dans le sens des vishnouïtes que dans celui des shivaïtes. Ainsi Taylor, *cat.*, I, p. 178, note 8, cite un ouvrage sanskrit, le *Mahābhāratatātparyarakṣā*, attribué au *Vedānta ācārya*; l'auteur polémique contre les shivaïtes, prétend que nulle part dans le *Mahābhārata* *Kṛṣṇa* n'honore *Śiva*, et décrit ce dernier, dont il ne nie pas l'existence, comme un simple homme, sans supériorité particulière (*paratva, paramatva*). Un autre ouvrage sanskrit au contraire, le *Bhāratasārasaṃgrahastrotra*, exploite le *Mahābhārata*: dans le sens shivaïte et rassemble les passages correspondants, Taylor, II, p. 295: de même, toujours dans l'intérêt des shivaïtes, en sanskrit, le *Bhāratavivaraṇastrotra*, Burnell, *Class ind.*, p. 199, et aussi, toujours en sanskrit, le *Vidyāraṇyayati*, ou bien l'œuvre majeure de *Sāyana*, le *Śaṅkaravilāsa*, une simple compilation, à l'exception de l'introduction, des passages shivaïtes de divers *Purāṇa* et du *Mahābhārata* (de ce dernier, par exemple, le *Kirātārjunīya* et des fragments des livres *Karṇa* et *Anuśāsana*), Burnell, p. 202. Un ouvrage sanskrit, *Śivarahasya*, « asserts that he who even thinks that *Viṣṇu* is equal to *Śiva*, will go to hell » (affirme que celui qui pense que *Viṣṇu* est égal à *Śiva*, ira en

enfer), Burnell, p. 206. Ainsi *Śiva* apparaît à ses adeptes comme un dieu bienveillant, aux vishnouïtes des temps anciens comme un esprit mauvais; « une de ses faces est bienveillante, l'autre terrible et délétère », XIII, 141, 6 = 6395.

– Il est difficile de dire quand on commença à conclure la paix entre *Viṣṇu* et *Śiva*; ce processus de réconciliation fut rapide dans certaines régions, plus lent dans d'autres, et n'est pas encore terminé aujourd'hui. Encore maintenant, comme le montrent les ouvrages cités plus haut, l'adepte exclusif de *Viṣṇu* refuse toute adoration à *Śiva*, de même le shivaïte à *Viṣṇu*; Mais les vishnouïtes et les shivaïtes exclusifs ne sont pas très nombreux en proportion. À Bombay, *Śiva* et *Viṣṇu* se tiennent côte à côte dans les temples, Gaul, III, p. 75, dans les pays tulu, *Śiva* et *Viṣṇu* vont l'un à côté de l'autre sans opposition, III, p. 187, dans les pays malayala on les fête ensemble, et les différences entre les deux sectes ne portent que sur des détails, dans les pays tamil, par contre, les différences sont accentuées et profondes, III, pp. 219; 226; 337. Encore aujourd'hui, dans les saints lieux, des coups sont volontiers échangés entre les vishnouïtes et les shivaïtes, Rammohun Roy, *Books of the Veda*, p. 90.

– Nous ne pouvons que supposer qu'existaient les mêmes différences locales dans des temps plus anciens. Au Cachemire, les deux dieux étaient honorés ensemble, déjà par le roi *Avantivarman*, 857-886, d'après Lassen, III, 1019; sur une inscription à *Vijayanagara* vers 1370, les deux sont appelés à l'aide IV, 172; on ne peut tirer aucune conclusion de ces informations et d'autres éparses. tout au plus pouvons-nous supposer que le rapprochement des deux dieux s'est imposé de façon urgente et générale seulement quand le danger d'être opprimé par des ennemis étrangers hétérodoxes se faisait plus pressant et rendait plus évidente pour les indiens menacés la nécessité de s'unir, c'est-à-dire depuis les premières invasions durables des musulmans vers l'an 1000 après J.-C. Nous proposerons donc pour le deuxième remaniement du *Mahābhārata* la période des deux siècles avant et après l'an 1000, quand il n'était plus question des bouddhistes et pas encore des musulmans.

7. Dans le *Mahābhārata*, les passages qui expriment, sous le nom de *Trimūrti*, la notion bien connue de la trinité indienne sont bien plus rares que ceux qui concilient *Viṣṇu* et *Śiva*. L'esprit de conciliation ratissa encore plus loin autour de lui, et les deux dieux principaux identifiés l'un à l'autre, *Viṣṇu* et *Śiva*, furent déclarés de même nature que l'ancien dieu créateur du monde, *Brahman*, de sorte que ces trois dieux semblables entre eux, ne sont que différentes manifestations du même être suprême. Cette notion de *Trimūrti* est arrivée très tard en Inde et semble ne pas avoir eu grand succès. Il y a dans le *Mahābhārata* des passages qui enseignent la *Trimūrti*, mais ils sont relativement rares. *Śiva* et *Viṣṇu* sont souvent identifiés l'un à l'autre; *Śiva* est *viṣṇurūpa* et *Viṣṇu* est *śivarūpa*, III, 39, 73 = 13155; l'identité des

deux dieux est affirmée et leurs noms réciproquement échangés, XIX, *Bhav.*, 88, 61 = 14694. Mais, après que ces deux dieux aient été combinés l'un avec l'autre, les brahmanes n'hésitèrent pas à incorporer aussi leur ancien dieu *Brahman* à cette manifestation pourtant peu brahmanique. Cela se passa sans résistance. le peuple n'avait rien à objecter à un troisième associé, qui lui était indifférent; « des dieux impartiaux comme *Brahman* ne sont pas honorés », XII, 15, 18 = 441. Dans le *Brahmavaivarta Purāṇa*, l'abandon de *Brahman* est attribué à une malédiction de *Nārada*, Wilson, *Essays*, I, p. 112; R.L. Mitra, *not*, III, p. 239, 12-14. Il est *apūjya* et *nindita* dans le *Kathāsaritsāgara*, I, 1, 30. Dans le *Mahābhārata*, on ne parle que rarement de la *Trimūrti*, et seulement dans des passages récents. Il n'est pas nécessaire de citer ici les passages où seuls les noms des trois dieux sont cités ensemble, sans que leur identité de nature soit constatée; comme VIII, 96, 62 = 5044: *Viṣṇu*, *Svayaṃbhū* (c'est-à-dire *Brahman*) et *Bhava* (c'est-à-dire *Śiva*) sont bienveillants envers celui qui a étudié le *Karṇaparvan*; Passages similaires dans mon essai sur *Brahman*, ZDMG XXXVIII, p. 203. On ne peut citer avec certitude qu'un seul passage de tout le *Mahābhārata* proprement dit, qui pourtant a des interpolations très tardives, III, 272, 47 = 15824: Le seigneur des créatures se manifeste de trois façons, en tant que *Brahman*, il crée, en tant que *Puruṣa* (*Viṣṇu*), il maintient, en tant que *Rudra* (*Śiva*), il détruit. Le *Harivaṃśa* s'exprime encore plus clairement; *Śiva* y dit à *Viṣṇu*, XIX *Bhav.*, 88, 31 = 14935: « tu es *Brahman* au temps de la création, tu es *Viṣṇu* pour le maintien, tu es *Rudra* pour la destruction du monde, ces trois forces sont réunies en toi »; et en XIX, *Vish.*, 125, 31 = 10662, *Mārkaṇḍeya* exprime clairement la notion de la *Trimūrti*: *yo vai Viṣṇuḥ sa vai Rudro, yo Rudraḥ sa Pitāmahaḥ, ekā mūrtis, trayo devā Rudraviṣṇupitāmahaḥ*. La *Trimūrti* est exposée tout aussi clairement dans Wilson, *Viṣṇu Purāṇa*, I, p. 41, et dans le *Bhāgavata Purāṇa*, IV, 7, 54: les trois dieux sont identiques, ils ont la même nature et sont les seuls êtres existant vraiment. On les trouve déjà dans la *Maitrāya-upaniṣad* et dans la *Nṛsimhatāpanīya-upaniṣad*, la triade de dieux, *Brahman*, *Viṣṇu*, *Śiva*, apparaît comme subordonnée à l'Esprit Suprême, Weber, *Ind. Stud*, IX, pp. 57; 124. Déjà avant 1189 après J.-C., sur la *Narmadā*, ces trois dieux ont été représentés côte à côte dans un temple, Lassen, IV, p. 108; un temple leur fut bâti à *Vijayanagara* entre 1420 et 1445, Lassen IV, p. 172; le portugais Faria y Susa, vers 1550, parle de la *Mahāmūrti* des indiens, formée de l'ensemble de ces trois dieux, Wheeler, livre III, chapitre VIII, vers la fin. Mais il ne faut pas ramener à une époque trop récente la deuxième recension, qui ignore visiblement la *Trimūrti*; même de ce point de vue, il est recommandé de la placer vers 900-1100.

8. Pour le reste, ce remaniement était pensé pour développer les tendances vishnouïtes et brahmaniques, ce qui avait déjà motivé la première rédaction. La

divinité de *Viṣṇu*, qui se déclare lui-même identique à *Brahman* et à *Śiva*, XIV, 54, 14 = 1576, repoussait toujours plus les anciens dieux à l'arrière-plan; il prend la place aussi bien de *Brahman* (le dieu comme le concept): *Viṣṇu* est le Tout, dit le *Bhāgavata Purāṇa*, II, 6, que celle d'Indra, on lui attribue maintenant la destruction des *asura*, qui était auparavant l'œuvre d'*Indra*, (cf. mon *Indra*, ZDMG XXXII, p. 305: 329), vers lui tous les dieux se tournent en cas de difficulté et en reçoivent de bons conseils, comme auparavant de *Brahman* (ZDMG XXXVIII, p. 176). Il n'était pas difficile de transformer les anciens récits sur les dieux dans un sens vishnouïte ou de créer une glorification de *Viṣṇu* d'après le modèle des anciennes. Le vishnouïsme ne montre en tout cas aucune imagination créatrice dans notre épopée; les noms et les actions d'*Indra*, *Agni*, *Brahman*, sont tout simplement reportées sur lui. Par exemple, l'explication du mot *upendra* (sous-Indra), un ancien nom de *Viṣṇu*, dans les commentaires du *Viṣṇu Purāṇa*, montre jusqu'à quel point on est allé dans la glorification de *Viṣṇu*; *upa* (sous) serait à prendre ici dans le sens de *upari* (sur), Wilson, IV, p. 319; et l'on retrouve cette belle interprétation dans le texte même du *Harivaṃśa*, dans le passage cité par Wilson et Hall, XIX, *Vish.*, 19, 46 = 4006; *Nilakaṇṭha* explique que *upa* viendrait de *upari* par élision de la syllabe *ri*. L'idée aussi qu'il suffit de penser à *Viṣṇu* pour obtenir l'union avec lui est au moins insinuée. Du corps de *Śiśupāla*, l'ennemi de *Viṣṇu*, s'échappe une lueur qui pénètre le corps de *Viṣṇu*, II, 45, 26 = 1585. Ceci est mieux expliqué dans le *Bhāgavata Purāṇa*; même les ennemis de *Viṣṇu* rejoignent son être après leur mort, parce qu'ils ont pensé à lui, même de façon haineuse; de même que les vachères se sont unies à *Kṛṣṇa* par suite de leur amour (*kamāt*), de même *Śiśupāla*, par suite de sa haine (*dveṣāt*), VII, 1, 30. Bien sûr, le *Bhāgavata Purāṇa* ne poursuit pas cette étrange proposition dans toutes ses conséquences; les *Dānava* sont détruits parce qu'ils n'ont pas cru en *Viṣṇu* (*abhaktā Harau*, VII, 6,10) mais on ne dit pas qu'ils se sont unis à lui ensuite.

– C'est probablement dans ce second remaniement qu'ont été introduites dans l'épopée les dix incarnations de *Viṣṇu*; en III, 102, 20 = 8756, *Viṣṇu* est proclamé créateur et destructeur du monde et ses *avatāra* dénombrés; parmi ceux-ci, il y a aussi le héros du *Rāmāyaṇa*, *Rāma*, le fils de *Daśaratha*, comme dans cette épopée elle-même, III, 99, 41 = 8657; III, 147, 31 = 11197. La manifestation la plus aimée de *Viṣṇu* était et reste *Kṛṣṇa*, qui apparaît bien avant l'an 1000 dans son interprétation puranique: il est représenté dans un temple bâti au Cachemire entre 695 et 732, soulevant la montagne *Govardhana*, d'après le texte des *Purāṇa* et du *Harivaṃśa*, Lassen IV, p. 575. La déification de *Kṛṣṇa*, conduit aussi à celle de son ami, *Arjuna*; cette idée des incarnations, poussée à son terme, fait de l'ensemble des *Pāṇḍava* des dieux ou des fils de dieux, des adversaires des *Asura*. Les fils de *Pāṇḍu* reçurent pour pères *Yama*, *Vāyu*, *Indra* et les deux *Aśvin*; au début fut *Arjuna*, dont le nom était aussi un des noms d'*Indra*, Sörensen, p. 361. Dans des passages plus tardifs, *Arjuna* apparaît simplement comme un dieu; ses flèches font jaillir des sources d'eau

vive, VI, 121, 19 = 5780; VII, 99, 59 = 3721, ce qui rappelle son alter ego, *Rāma*, le fils de *Daśaratha*, dont on montre encore aujourd'hui à Bombay une source jaillie d'une de ses flèches, Graul, III, 51 p. 322. Je retiendrais mon jugement sur l'intéressante question de savoir si et jusqu'où des influences chrétiennes ont prévalu dans le *Kṛṣṇa du Mahābhārata*; là dessus, cf. A. Weber, *Ind. Stud.*, II, pp. 390-400; sur le *Jaiminibhārata*, Goldstücker, *Hindu epic poetry*, p. 45; Peter Thiele, *en Kṛṣṇa*, in *Theologischen Zeitschrift*, Leiden 1877, p. 63; Telang, *Bhag.*, 1875, intr. p. 27; Hermann Jacobi, *ZDMG XLII*, p. 493; sur le *Śvetadvīpa*, Muir, *Metr. Transl.*, intr. p. 23; Lassen II, p. 1118; Weber, *Ind. Stud.*, I, pp. 400; 421; 423; II, pp. 168; 409; XIII, p. 148; J; Skizzzen, pp. 37; 93; sur le jour de naissance de *Kṛṣṇa*, pp. 316; 318; 321; Telang, *Bhag.*, 1875, intr. pp. 34-36. Naturellement, autant *Arjuna* et *Kṛṣṇa* étaient glorifiés, autant *Duryodhana* et ses parents devaient être dévalués. Cette tendance à dévaluer les Kaurava et à glorifier les *Pāṇḍava* est plus marquée dans les éditions imprimées, plus encore dans Bombay que dans Calcutta (cf. mes remarques sur I, 129, 35 = 5067 et I, 104, 25 = 1495 dans *Literaturblatt*, I, 71; 72, en accord avec Edward Hopkins, *American Oriental Society Proceedings*, Octobre 1888, p. 4: *most noteworthy are those* (appendices de B, qu'on ne trouve pas encore en C) *exhibiting examples of the development of the poem from a desire to exhalt Viṣṇu et Arjuna* (remarquables sont ces appendices qui donnent des exemples d'un développement de l'épopée dû à un désir d'exalter *Arjuna* et *Viṣṇu*). Les tendances brahmaniques, tout autant que les tendances vishnouïtes, sont constamment exaltées, je veux dire les efforts pour exagérer les privilèges des brahmanes et leur statut divin. Après la victoire sur les bouddhistes, les brahmanes n'avaient plus aucun ennemi à craindre dans leur peuple et tombèrent dans une morgue sans limites qui s'exprime de façon d'autant plus drastique que le passage du *Mahābhārata* est plus récent. Les passages les plus marqués dans ce sens se trouvent dans le livre qui est le plus récent d'après toutes les apparences, à savoir le treizième livre. On y lit des passages comme XIII, 35, 19 = 2160: « C'est grâce aux brahmanes que les dieux habitent le ciel, la terre ne peut être gouvernée qu'en obéissant aux brahmanes, les brahmanes sont des dieux même pour les dieux »; cf. Muir, *S. T.*, I, pp. 130; 506. Ce n'est que dans les livres les plus anciens, que l'on trouve encore ça et là des passages intacts qui honorent des points de vue éclairés sur la morale et la nature des castes, comme III, 216, 13 = 14075: « Celui qui a une manière de penser mauvaise est un *sūdra*, même s'il est né brahmane; mais celui qui est bon, même appartenant à la caste des *sūdra*, est un brahmane » (une strophe du *Vajrasūci de l'Āśvagoṣa*, attribuée à *Vaiśampāyana*, Weber, *Ind Stfn.*, I, p. 205, note 42, exprime la même idée; ou bien III, 200, 97 = 13446: « Si le cœur n'est pas pur, la bonne conduite et les pénitences sont vaines »; et tout de suite après, 102 = 13451: « Une mauvaise conduite ne peut jamais être rachetée par des jeunes et des pénitences ». Dans le treizième livre, la sainteté des rites atteint son point culminant, ce que confirme la plainte d'un érudit: « we are now

so attached to a lifeless ritualism » (nous sommes maintenant tellement attachés à un ritualisme sans vie), Telang, *Bhag.*, intr. p. 26. Foi inconditionnelle à *Viṣṇu*, vénération des brahmanes, et observance scrupuleuse du cérémoniel, c'est finalement tout ce qui est recommandé au lecteur du *Mahābhārata*, et les récits des exploits des dieux et des héros sont racontés aux guerriers de telle manière qu'ils ne puissent jamais oublier que la victoire n'est due qu'à l'aide de *Viṣṇu* et de la force agissante des prières et des sacrifices des prêtres. Si *Indra* lui-même, dans toute sa majesté, tremble devant tout saint dont les pénitences ont le pouvoir de le chasser du ciel, plus facilement que tous les *Asura* réunis, combien plus un roi indien a-t-il de raisons de craindre et d'honorer les brahmanes !

9. En même temps que le second remaniement de l'épopée, se produit la transformation du *Mahābhārata* en livre de droit, en *dharmaśāstra*. On décida de faire de l'épopée, autrefois lecture préférée des guerriers, un livre d'enseignement pour tous ceux qui n'avaient pas le droit de lire les *Veda*, ou, comme les guerriers, qui ne les comprenaient pas; leur *Veda* est le *Mahābhārata*, le cinquième *Veda* comme il est souvent appelé, par exemple par *Ānandatīrtha* dans son *Gītābhāṣya*, Burnell, *Class. Ind.*, p. 103a: *Vedād api paraṃ cakruḥ pañcamaṃ Vedam uttaraṃ Bhāratam*; cette épopée appréciée par tous, et particulièrement par la caste des guerriers, dut accepter de se voir transformée en une sorte d'encyclopédie et d'y parvenir sous la forme d'entretiens interminables, de leçons épuisantes sur toutes les affaires divines et humaines; les livres *Śānti* et *Ānuśāsana* sont entièrement consacrés à ce but, les livres *Vana* et *Udyoga*, partiellement. D'après le point de vue indien, le but du *Mahābhārata* est didactique: *in the hands of the Brahmans the ancient epic has been changed into a didactic legend* (dans les mains des brahmanes, l'ancienne épopée a été transformée en un récit didactique), Max Müller, *Anc. lit.*, p. 18. C'est avec cette intention didactique, disent à juste titre les indiens, que *Vyāsa* (c'est-à-dire le second remaniement) a composé (c'est-à-dire rédigé) l'épopée. Le *Bhāgavata Purāṇa* explique: *Vyāsa* a composé le récit *Bhārata* par compassion pour les femmes, les *śūdra* et les autres qui ne pouvaient pas écouter les *Veda*, Muir, *S. T.*, III, p. 42; cf. *Mādhava ācārya* qui cite ce passage, Foucaux, *Onze épisodes*, intr. p. 21. De la même façon, *Ānandatīrtha*, dans son commentaire cité plus haut, explique que *Vyāsa* aurait composé le *Mahābhārata* dans l'intention de donner aux femmes, aux *śūdra* et autres la possibilité d'obtenir le droit au salut par la connaissance, *vedānadikāriṇāṃ strīśūdrādīnāṃ ca dharmajñānavārā mokṣo bhaved iti*, Burnell p. 102b en bas. Après l'épopée elle-même, *Vyāsa* a désigné le *Mahābhārata* comme un livre d'enseignement (*śāstra*) sur le devoir (*dharma*), I, 2, 383 = 646. Dans l'*Hitopadeśa*, un des personnages dit: « moi aussi, j'ai lu les livres d'enseignement, les *dharmaśāstra*; écoute » et il cite entre autres un passage du *Mahābhārata*, Schlegel-Lassen, pp. 10;

11 et 19; Askhedkar, pp. 8; 9 et 19. Le scholiaste *Madhusūdana* compte le *Mahābhārata* parmi les *dharmaśāstra*, Weber, *Ind. Stud.*, I, p. 9; de même *Ānandatīrtha*: le meilleur des livres de droit est le *Mahābhārata*, et dans celui-ci encore le meilleur, la *Bhagavadgītā*, Burnell, p. 103b. Dans un inventaire des *dharmaśāstra* par Aufrecht, *cat Bodl*, p... 266b, les paroles de *Vidura* et les chants de *Vaiśampāyana* sont cités. On voit que les indiens estiment que ces passages didactiques de la grande épopée sont justement les plus décisifs, alors que pour le lecteur européen, ils sont un fastidieux supplice.

10. La caractéristique de ce second remaniement est la grande quantité d'ajouts. Cette extension gigantesque de l'épopée a plusieurs raisons. tout d'abord la confusion. On réunissait les différentes rédactions qui s'étaient accumulées au cours des siècles; des éléments souvent contradictoires étaient fondus en un tout; s'il était trop difficile de combiner des versions trop différentes, on racontait deux fois la même histoire. De là, par exemple, les deux généalogies différentes des *Kaurava* au premier livre, de là également les deux listes différentes des cent fils de *Dhṛtarāṣṭra*, les récits non concordants des rapports d'*Indra* avec *Vṛtra* et *Nahuṣa*, la double histoire de *Yayāti* aux livres *Ādi* et *Udyoga*, la double partie de dés au *Sabhāparvan*, la *ṣoḍaśarājakīya* répétée en VII, 55, 5 = 2138 et en XII, 29, 13 = 905, l'histoire de seize rois heureux qui pourtant doivent mourir à la fin, et bien d'autres doublets dans notre épopée. Les épisodes sont rapportés à l'endroit où, dans l'ancienne épopée, ils sont racontés par un des personnages, mais aussi à celui auquel ils appartiennent d'après la suite chronologique des faits; ainsi, en particulier, les deux récits d'*Ambā* et de la naissance de *Karṇa*. Pour motiver de tels doublets, un moyen commode: laisser l'auditeur demander la répétition d'une histoire déjà racontée; par exemple VII, 15, 1 = 582. Dans le *Rāmāyaṇa* également, par exemple en II, chapitres 3 et 4, la même histoire est racontée deux fois de suite.

– D'autres ajouts ont pour motif le désir de sauver autant que possible des plus petits fragments épars de l'ancien thesaurus de légendes; bien des histoires qui n'ont aucun rapport avec le *Mahābhārata*, ont été introduites, après les transformations vishnouïtes et brahmaniques nécessaires, sous forme d'épisodes de cette épopée toujours plus étendue; ainsi maints anciens récits remarquables ont été sauvés de cette manière dans le *Mahābhārata*, comme par exemple les belles histoires de *Nala*, de *Sāvitrī*, de *Sukanyā*, qui, par leur grande popularité, ont évité le sabotage vishnouïte. Mais aussi une grande quantité d'histoires de saints, plus ou moins insipides, de récits d'ascèse et d'autres légendes ont été redécouvertes pour honorer les brahmanes et introduites dans le grand poème; ainsi par exemple, le troisième livre, de 184, 1 = 12625 jusqu'à 222, 32 = 14240, raconte une légende de saint après l'autre; les plus nombreuses et les plus exagérées se trouvent dans les livres *Vana* et

Anuśāsana; également les deux pèlerinages des troisième et neuvième livres, importants pour la géographie du *Mahābhārata*, livrent bien des histoires de ce genre. En fin de compte, on finit par rendre formellement l'épopée aussi longue que possible, parce qu'elle devait aussi en imposer par son volume. Cette tendance a au moins l'avantage d'avoir permis de sauver maints passages qui, logiquement, auraient dû être supprimés parce qu'ils contredisaient le système brahmanique. Nous avons déjà noté plus haut que l'épopée elle-même donnait quelques indications sur son extension progressive, ce que reconnaissent maintenant même les chercheurs indiens conservateurs. Des passages comme VIII, 90, 97 = 4726; VII, 139, 19 = 5714 montrent à quelles erreurs remarquables ce désir d'extension a pu conduire: « Quand il eut tiré la première flèche, il en saisit une deuxième, quand il eut tiré celle-ci, une troisième .. ». et ainsi de suite, tout au long des nombres ordinaux, de la première à la onzième, puis de cette dernière jusqu'à la dix-huitième. En ce qui concerne les extensions les plus longues, elles sont de deux sortes: soit elles apparaissent comme des développements forcés et des ornements du contenu du récit existant, soit comme des ajouts propres librement conçus. Edward Hopkins, *Ruling Caste*, p. 67, fait les mêmes distinctions et compare les premières extensions, les développements, à une masse ajoutée à la locomotive et les secondes, les ajouts, à des wagons de marchandise attachés. Dans l'introduction de sa *Grammatik*, Whitney dit que les américains font preuve d'un heureux réalisme dans leurs comparaisons: « *all dates given in Indian literary history are pins set up to be bowled down again* » (toutes les dates de l'histoire de la littérature indienne sont des quilles, mises en place pour être renversées de nouveau); dans les romans américains, la taille de l'héroïne est comparée à celle d'un poney, ses cheveux avec de l'eau-de-vie de Dantzig, Westermann, Monatshefte, n° 42, p. 613.

– En ce qui concerne les extensions du premier type, deux passages du récit donnent particulièrement lieu à des développements importants et à des interpolations nombreuses: l'exil des *Pāṇḍava* après la partie de dés et le déroulement de la grande bataille. Peu après le début de leur exil, les cinq frères convoquent les rois qui leur sont alliés à une réunion et décident de reconquérir leur royaume perdu par la force. Cette réunion des rois du parti de *Yudhiṣṭhira* est racontée deux fois, au début du troisième et au début du cinquième livre. Mais pas plus qu'Homère, *qui nil molitur inepte* (qui n'entreprend rien sans raison), n'a raconté deux fois dans l'*Odyssée* la même assemblée des dieux, comme elle nous est maintenant servie deux fois dans le premier et dans le cinquième livre, son collègue indien n'a mis fin de façon abrupte au premier conseil des rois pour reprendre le même conseil après plusieurs milliers de strophes, après avoir raconté dans l'intervalle les événements survenus durant douze ou treize années. Il est bien plus probable, comme nous l'avons déjà indiqué, que les bannis n'aient pas accompli leur douze années, mais aient brisé leur contrat bien avant. Je renvoie ici aux « *Indischen*

Sagen » dont l'exposé semble avoir raison sur ce point. Car, après que l'on a parlé en détail des années d'exil, *Karṇa* exige, V, 21, 213 = 636, que les cinq frères passent dans la forêt le temps convenu avant de pouvoir présenter de nouvelles exigences, et de même *Duryodhana*, V, 55, 1 = 2143, raconte comme une nouveauté que les amis de *Yudhiṣṭhira* l'ont cherché, lui et ses frères, l'ont trouvé non loin d'*Indraprastha* et ont décidé avec lui d'arracher la souveraineté par la force. Ainsi, probablement, ces deux conjurations guerrières n'en faisaient qu'une à l'origine; la première entièrement vaine, se sépare sans résultat même si au début elle avait pris un cours si violent, et le récit s'interrompt brutalement, III, 12, 10 = 470, pour passer ensuite à la louange de *Kṛṣṇa*. Mais pour remplir les douze années d'exil, un grand nombre d'aventures devaient être placés dans cet intervalle de temps, de nombreux épisodes interrompus, ou de nouveaux inventés et insérés ici, et ainsi naquit le troisième livre, dans lequel d'importants anciens récits alternent avec de tout nouveaux. Sørensen également, p. 380, § 103, tient la plus grosse partie du long livre *Vanaparvan* pour inauthentique. On découvre que les méchants *Kaurava*, pas encore satisfaits avec les douze années d'exil, ont ajouté, après la partie de dés, l'obligation pour les *Pāṇḍava* de passer une treizième année sans être reconnus. Pour cette raison, on inséra le *Virāṭaparvan*, qui me semble être un récit existant à l'origine, découvert par le remaniement (par *Vyāsa*, pour parler comme les indiens) et incorporé dans la grande épopée. Le fait que l'on trouve dans les autres livres des allusions éparses au contenu du livre de *Virāṭa* ne paraît montrer que celui-ci était déjà connu lors du remaniement puranique: les souffrances de frères dans la ville de *Virāṭa*, VII, 132, 12 = 5423; VIII, 83, 47 = 4254; IX, 56, 32 = 3160; XII, 16, 21 = 502; la mort de *Kīcaka*, VIII, 50, 22 = 2412; les exploits d'*Arjuna* après l'enlèvement des troupeaux par les *Kaurava*, VII, 128, 44 = 5259; V, 59, 27 = 2354; V, 124, 57 = 4176; VI, 98, 9 = 4456; particulièrement sa victoire sur *Karṇa*, V, 49, 38 = 1956; VII, 158, 17 = 6986; VIII, 41, 73 = 1947; son vol des vêtements, VIII, 79, 63 = 4057; son serment de vengeance, VI, 106, 35 = 4836, etc. Le noyau sur lequel tout cet épisode est bâti est indiqué à la fin du livre: la conclusion d'une alliance entre les *Pāṇḍava* et les *Matsya* dans la ville de *Virāṭa*, alors que dans le même temps, d'après V, 166, 9 = 5756, les cinq frères Trigarta se déclaraient pour *Duryodhana*. Une preuve supplémentaire que le *Virāṭaparvan* était déjà connu lors du remaniement se trouve dans les modifications et les interpolations qui préparent son contenu: au deuxième livre le prolongement d'une année du bannissement, au troisième, la malédiction d'*Arjuna* par *Urvaśī* et aussi tout l'*Indralokābhigamana*. Le poète du *Virāṭaparvan* est peut-être le même que celui du *Harivaṃśa*. Dans celui-ci comme dans celui-là, la même fantaisie, négligente et arbitraire, sans contenu plus profond, la même indifférence envers le contenu de l'ancienne légende, la même manière de décrire et le même vocabulaire; que l'on compare, par exemple, IV, 12, 29 = 354 avec XIX, *Vish.*, 30, 35 = 4720.

– Le récit de la grande bataille, dont la durée a été fixée à dix-huit jours, a été extraordinairement étendu. Pour pouvoir remplir convenablement cette durée, un même événement, à savoir une scène de bataille, est répété avec la même image, encore et encore, aux endroits les plus différents. Comment *Kṛṣṇa* saute à bas du char d'*Arjuna* et avec son disque se précipite sur le char de *Bhīṣma* est raconté de la même manière au troisième jour, VI, 59, 42 = 2549 et au neuvième jour, VI, 106, 33 = 4834, et donc le même modèle est utilisé deux fois; de telles répétitions dévoilent toujours un passage authentique. Dans l'ancienne épopée, on trouve de telles similitudes, le champ de bataille inondé de sang représenté comme une rivière; cette image se trouve dans les endroits les plus différents du récit de la bataille; par exemple, VI, 14, 29 = 536; VIII, 49, 82 = 2379; VIII, 52, 30 = 2549; VIII, 77, 39 = 3899; VIII, 79, 1 = 4004; mais aussi auparavant, IV, 63, 17 = 2014; V, 153, 25 = 5212; V, 160, 20 = 5528; et, dans l'appendice XIX, *Vish.*, 85, 10 = 8128; XIX, *Vish.*, 105, 60 = 9334; XIX, *Bhav.*, 59, 89 = 13793; XIX, *Bhav.*, 62, 18 = 13944. Ces passages utilisent et développent le court et simple « ρεε δ'αιματι γαια », Homère, *Il.*, 8, 65 comme modèle. Et même la mort du même héros est plusieurs fois racontée. Et le Pylaimenes d'Homère, qui est tué dans le cinquième livre de l'*Iliade* et que nous retrouvons en pleine santé dans le treizième, est peu de chose devant *Alambuṣa* qui, au quatorzième jour, est précipité à terre par son adversaire qui lui brise tous les os « comme on fracasse une cruche sur une pierre », VII, 109, 1 = 4097, qui ensuite, le même jour, combat de nouveau avec un zèle intact jusqu'à ce qu'une flèche lui sépare la tête du tronc, VII, 140, 12 = 5828, puis qui passe au début de la nuit sur son char tiré par des ânes et éclairé par des lampes-tempête, comme si rien n'était arrivé, jusqu'à ce qu'un ennemi lui coupe la tête avec son épée, VII, 174, 5 = 7848, sur quoi il cesse finalement de se montrer encore. Malgré cela, l'épopée ne connaît qu'un *Alambuṣa*, un seul est nommé dans la liste des héros des deux camps, un seul est loué dans les chants funéraires, V, 167, 33 = 5802; VII, 150, 23 = 6515; VIII, 5, 46 = 135; XI, 26, 37 = 792. De même la mort de *Ghaṭotkaca* est apparemment racontée deux fois, VII, 156, 185 = 6916; VII, 166, 37 = 7433; VII, 179, 58 = 8172. Mais de telles négligences, comme celles signalées ci-dessus, n'apparaissent que dans le livre VII; on ne peut donc les comprendre que par le fait qu'on n'a pas affaire ici à des lecteurs qui consultent l'ouvrage, mais à un public variable d'auditeurs. Le *Droṇaparvan*, comme cela se produit encore aujourd'hui à Calcutta, était lu à l'occasion de grandes fêtes, et comme le public se renouvelait partiellement de jour en jour, ces répétitions importaient peu. De plus, la plus grande partie du volumineux septième livre est, et de loin, un ajout plus tardif. Déjà mon oncle, A. Holtzmann, *Indischen Sagen*, 1846, II, intr. p. 7, disait que, d'après lui, « que tout le livre de *Droṇa* ne devait son existence qu'au désir de rendre l'épopée très longue, et que tout ce qui est authentique dans ce livre appartient soit au livre de *Bhīṣma* qui le précède, soit au livre de *Karṇa* qui le suit ». Et cette proposition a été vérifiée par

toutes les études successives du *Mahābhārata*. Ce livre contient toute une série de récits de combats, rédigés suivant le même modèle, et reprenant le même déroulement. Ainsi le combat entre *Bhīmasena* et *Karṇa*, de VII, 131, 32 = 5386 à VII, 48, 3 = 6390, est répété huit fois, la victoire revenant naturellement à *Bhīmasena*. On trouve le juste rapport des choses, passablement dissimulé, en VII, 139, 91 = 5783; « bien que *Karṇa* aurait pu tuer *Bhīmasena*, il ne voulut pas le faire, à cause de la promesse qu'il avait donnée à *Kuntī* ». Ces scènes de combat construites mécaniquement manquent de poésie et celle-ci a été remplacée par l'exagération, suivant la manière de faire indienne tardive; ce sont souvent de purs récits de chasse, par exemple VII, 100, 33 = 3758, où *Kṛṣṇa* conduit si vite que les flèches qu'*Arjuna* tire vers l'avant retombent derrière le char. La magie ne manque pas non plus, *Alambuṣa* et *Ghaṭotkaca* (deux *rākṣasa*) en donnent tous les exemples possibles, VII, 174, 28 = 7871: ils combattent en se transformant en feu et eau, en vautour et serpent, en montagne et météorite, en éléphant et tigre, et bien d'autres choses encore. De son côté, *Arjuna*, VII, 39, 59 = 3721, fend la terre d'une flèche et en fait naître en un clin d'œil un étang avec oiseaux et poissons, ainsi que tout un arsenal d'armes. Il ne manque pas non plus d'autres fautes de goût; en VII, 112, 61 = 4353, apparaissent, en pleine mêlée, des prêtres sacrificants et des vierges couronnées. La rigueur du texte est moins forte dans le septième livre que dans les autres; on répond à des questions qui n'ont pas été posées, VII, 115, 1 = 4543; VII, 155, 1 = 6682. Les différences entre les versions B et C ne sont dans aucun livre plus grandes qu'ici; « *where some passages are very smooth in their correspondence, others are much broken by discordance: the Śanti is an illustration of one, the Droṇa of the other* » (là où certains passages concordent de façon très régulière, d'autres sont déchirés par leur discordance: le *Śanti* est un exemple des premiers, le *Droṇa* des autres), Hopkins, Am. Soc. Proceedings, Octobre 1888, p. 5. B présente souvent des ajouts supplémentaires, cf. la sottise remarque que B, VII, 130, 19 ajoute après C 5714. La diction et la langue donnent aussi une impression bizarre; mais cela devra être prouvé plus tard, nous ne sommes pas encore assez avancés dans la grammaire du *Mahābhārata* pour pouvoir présenter des considérations valables sur les particularités linguistiques des différents livres. Mais je peux indiquer des adjectifs dérivés de noms propres construits irrégulièrement; *Ghaṭotkaca*, le fils d'*Hiḍimbā* s'appelle *Haiḍimba*, VII, 181, 25 = 8237, mais plus souvent *Haiḍimbi*, VII, 109, 1 = 4097; VII, 156, 94 = 6822. L'adjectif dérivé de *Kubera* est soit *Kaubera*, V, 169, 21 = 5870; IX, 46, 36 = 2654; IX, 47, 25 = 2752, mais aussi *Kauberya*, VII, 23, 14 = 1041. Le fils de *Yudhiṣṭhira* est normalement *Yaudhiṣṭhira*, I, 2, 32 = 302, de même son armée, I, 2, 245 = 520, mais en VII, 108, 9 = 4061, l'adjectif patronymique est *Yaudhiṣṭhiri*. Les erreurs ne manquent pas non plus dans ce livre; ainsi *Rāma* est un fils de *Vāsudeva*, VII, 11, 31 = 412, nommé parmi ceux qui ont combattu contre *Duryodhana* aux côtés de *Kṛṣṇa*, alors qu'il n'a pris aucune part à toute la bataille. Les

frères *Vinda* et *Anuvinda* sont tués ici par *Arjuna*, VII, 99, 17 = 3682, dans les anciens livres, ils ne sont tués que plus tard par *Yuyudhāna*, VIII, 13, 21 = 507. Les combats avec les conjurés, les *Samśaptaka*, qui ont juré la mort d'*Arjuna*, sont racontés en VII, 18, 12 = 743 entre autre; mais ils appartiennent aussi au huitième livre, cf. mon *Arjuna*, p. 41. Le nom *ācārya*, maître, désigne normalement *Droṇa*, mais ici il désigne aussi *Kṛpa*, VII, 169, 23 = 7581. Les images sur les enseignes sont également très récentes, par exemple un autel, VII, 21, 36 = 890. Les extensions, particulièrement dans le récit de la mort de *Jayadratha*, sont presque insupportables; et les dialogues insérés entre *Dhṛtarāṣṭra* et *Samjaya* rendent ce livre plus long, mais certainement pas meilleur. Les récits de bataille sont misérables, le conteur n'a aucune idée de la situation réelle, il raconte en l'air. Le *Droṇaparvan*, dans son ensemble, est un rajout, qui a été vraisemblablement inséré bien après le second remaniement. Tout le commandement des armées par *Droṇa* n'est pas authentique. Aussi longtemps que *Bhīṣma* est en vie, *Karṇa* plein de rancœur se tient à l'écart du combat; *Bhīṣma*, blessé à mort, le fait appeler, se réconcilie avec lui, VI, 122, 7 = 5824; VII, 4, 1 115, et place l'armée sous sa protection et son commandement, VII, 4, 14 = 128; *Karṇa* promet qu'il protégera l'armée, comme l'avait fait *Bhīṣma* auparavant, qu'il est décidé à vaincre ou à mourir, VII, 2, 13 = 64. L'enthousiasme avec lequel les *Kaurava* acceptent *Karṇa* est décrit de manière très vivante; les combattants sont persuadés d'avoir trouvé en lui un nouveau chef, VII, 5, 2 = 135. Ainsi, à la fin du sixième et au début du septième livre, tout le développement du récit repose sur *Karṇa*; mais soudain ce n'est plus lui le commandant en chef, comme tous les lecteurs s'y attendent, mais *Droṇa*. Les cinq jours de *Droṇa* sont à annuler.

– Dans les autres livres relatant les combats, les récits de bataille ont également été visiblement rallongés, à l'exception du *Sauptikaparvan*; là au contraire, le récit a été fortement raccourci, pour passer aussi vite que possible sur la catastrophe qui frappait les *Pāṇḍava*. Il fallait, par exemple après la mort de *Karṇa*, gagner encore un jour de combat; les interpolations sont signalées ici par des répétitions fréquentes des strophes d'introduction, que l'on compare par exemple VIII, 93, 2 = 4835 avec IX, 3, 1 = 126, puis VIII, 93, 16 = 4850 avec IX, 3, 17 = 142; IX, 19, 32 = 1028; et VIII, 93, 51 = 4885 avec IX, 3, 51 = 176. On peut se demander s'il sera un jour possible de reconstituer l'ordre des combats, tels qu'il était dans les livres anciens et authentiques; les efforts que j'ai faits pour découvrir l'ordre et le plan de la bataille dans d'anciens exposés ont été vains. Sous ce rapport, les négociations de paix précédant la bataille qui remplissent l'ensemble du livre *Udyoga*, sont encore presque plus désespérantes; elles ne sont pas seulement abusivement allongées, mais également déformées pour masquer la situation réelle en faveur de *Yudhiṣṭhira*. Au lieu de propositions concrètes des négociateurs, nous trouvons une multitude de généralités sous forme proverbiale, qui sont parfois très belles, mais n'ont aucun

rapport avec le déroulement de l'action, quels que soient les efforts de *Nīlakaṇṭha* pour en établir un en forçant leurs significations.

– Les ajouts inventés de toutes pièces se trouvent en plus grand nombre, comme il est habituel dans les œuvres indiennes, à la fin de l'ensemble. Les premiers chapitres du douzième livre contiennent encore des restes précieux de l'ancienne épopée, des informations sur *Karṇa* et *Duyodhana* qui ont été placés ici après avoir été retirés de leur ancienne place. Mais ensuite, et jusqu'à la fin du livre, s'étendent une masse de renseignements plus tardifs, dont le contenu et la langue diffèrent souvent des premiers livres de façon notable. Le livre *Śānti* dans son entier a pour but de faire un *dharmaśāstra* de l'ancienne épopée; pour donner plus de poids à cet enseignement sur le devoir et le salut et lui prêter l'autorité de l'antiquité, il est placé dans la bouche de *Bhīṣma*, qui pour cela, doit repousser sa mort. Lorsqu'il a été rattaché au remaniement puranique, le *Śāntiparvan* avait une étendue plus modeste que maintenant; mais il était très facile aux copistes et aux conteurs, lorsqu'ils croyaient déceler une lacune dans l'enseignement du devoir et du salut, d'inventer une nouvelle question de *Yudhiṣṭhira* et une nouvelle réponse de *Bhīṣma* et de les insérer dans l'œuvre à n'importe quel endroit considéré comme approprié. Tous ces fragments, qui se présentent comme des parties du *Mahābhārata*, n'ont pas été vraiment retenus dans notre texte. Ainsi, dans le douzième livre, *Bhīṣma* raconte à *Yudhiṣṭhira* bien des choses sur *Śuka*, le fils de *Vyāsa*. Quelqu'un en a fait un récit à part: à une question de *Janamejaya*, *Vaiśampāyana* rapporte un long entretien entre *Vyāsa* et *Śuka*, et la vaine tentative de *Rambhā*, une *Apsaras*, de détourner les deux saints personnages de leurs dévotions. Ce passage se donne pour un extrait du *Mahābhārata*, mais n'y est pas reçu, plutôt comme un récit indépendant sous le titre de *Vyāsaśukasamvāda*, Aufrecht, *cat. Bodl.*, 228b.

– Aussi tardif que soit le *Śāntiparvan* par rapport aux autres parties de l'épopée, il est cependant encore plus ancien, de façon significative, que le *Anuśāsanaparvan* qui le suit et qui n'est pas encore reconnu partout comme un livre à part. À l'époque où les brahmanes s'installaient à Java, ce livre n'existait pas encore comme livre indépendant du *Mahābhārata*, Weber, *Ind. Stud.*, II, p. 138; et l'on place cette époque à 500 après J.-C.; une évaluation trop récente, à cette époque le *Śāntiparvan* n'existait pas non plus. De ce dernier, Hopkins, *Quotations from Manu*, AM; O. Soc., XI, p. 256, dit: « *being also earlier than the thirteenth, but not so early as the preceding books* » (plus ancien que le treizième, mais pas autant que les livres précédents); le même place le livre des lois de *Manu* avant l'achèvement du *Mahābhārata*: « *the śāstra was in great part collated between the time when the bulk of the epic was composed and its final completion* » (le *śāstra* a été collationné en grande partie entre le moment où le plus gros de l'épopée a été composé et celui de son achèvement final), *ibid.*, p. 268. Un bref sous-chapitre du *Śāntiparvan*, nommé *dānadharman* a été rendu plus tard indépendant et élargi pour former le treizième

livre. L'arrogance des brahmanes et la considération accordée au rituel atteignent ici leur plus haut degré. Le brahmane est digne d'être révééré en tant que tel, indépendamment de sa personnalité; « qu'il soit orné ou sale, qu'il mange ou qu'il jeûne, que ses vêtements soient fins ou grossiers, le brahmane est un brahmane », XIII, 152, 14 = 7175. En dehors de l'obéissance aux brahmanes et de la générosité à leur égard, le roi a peu de devoirs dont il ne puisse se débarrasser: « si tu veux posséder la terre ceinturée d'océans, honore les brahmanes par ton obéissance et tes dons; ce n'est que par les dons que leur noblesse peut être amadouée », XIII, 35, 22 = 2163. Dans ces discours interminables et fastidieux des livres *Śānti* et *Anuśāsana*, il n'est vraiment question que *de rebus omnibus et quibusdam aliis*. Il n'y a que du patriotisme que l'on ne trouve nulle trace; on chercherait en vain le nom de la patrie; la carte des guerriers ne laisse transpirer aucune idée patriotique. La seule expression d'un sentiment patriotique est le mépris envers les étrangers barbares, mais ce mépris atteint de la même manière ces frères ariens qui n'ont pas accepté la loi des brahmanes. « D'un mal qui concerne tout le pays, l'individu ne doit pas s'attrister », XIII, 320, 15 = 12496; *Spruch* 3245.

– Les cinq livres suivants, *Aśvamedha*, *Āśramavāsika*, *Mausala*, *Mahāprasthānika* et *Svargārohaṇika*, appartiennent au second remaniement; après que *Yudhuṣṭhira*, ses frères et *Kṛṣṇa* ont survécu à la grande bataille, leurs actions et leur mort doit là aussi être racontée. Mais là encore, des parties plus anciennes ont été déplacées et insérées, comme l'*Anugītā*.

– Au second remaniement, ou remaniement puranique, j'attribuerais aussi l'accueil du *Harivaṃśa*. Cette œuvre semble avoir déjà existé avant d'être rattachée au *Mahābhārata*. *Ballāla*, un écrivain vivant vers 1600, le cite, *Aufrecht, Cat. Bodl.*, 130b; *Mallinātha*, le commentateur du *Raghuvamśa*, vers ou après 1400, le connaît également, *ibid.*, 112a; du temps des arabes, *Albērūni*, vers 1050, lui accorde une grande autorité, *Lassen*, III, p. 850; et d'après *Weber L.G.* 206, *Ind. Stfn.*, I, p. 380, « Sur le Rāmāyaṇa », 41, il est attribué à *Subandhu*, le compilateur du *Vāsuvadatta*, qui serait à dater entre 600 et 700. En tout cas, il n'avait rien à voir au début avec le *Mahābhārata*. *Kṛṣṇa* ne s'y montre pas comme un noble, comme les héros de l'épopée, mais comme un joyeux berger. Obéir et étudier, telle est l'éducation des jeunes *Pāṇḍava* et des jeunes *Kurava*; les récits de la jeunesse de *Kṛṣṇa* nous parlent d'espièglerie, de vagabondage, d'amourettes; le jeune dieu ne pense qu'à son plaisir. Il doit être présenté comme un modèle de vertu, mais l'ivrognerie et la débauche sexuelle sont reprochées à son peuple et particulièrement à son frère *Rāma* d'abord, ensuite à lui-même. Des milliers de courtisanes (*veśyā*, *kṛīḍāṇārī*, *gaṇikā*) se sont installées à *Dvāravatī*, est-il rapporté en XIX, *Vish.*, 88, 8 = 8308; on remarque à ce sujet que le sage *Kṛṣṇa* a favorisé ces abus de sorte qu'aucune jalousie ne naisse entre ses guerriers. Le *Kṛṣṇa* du *Harivaṃśa* n'est pas celui du *Mahābhārata*; ce dernier n'est pas un guerrier, mais le premier en est un; dans une allusion

occasionnelle au récit du *Mahābhārata*, XIX, *Vish.*, 102, 17 = 9149, il a vaincu au combat *Kṛpa*, *Droṇa*, *Aśvatthāman*, *Karṇa* et *Bhīṣma*: une affirmation que l'on ne retrouve nulle part dans les dix-huit livres de l'épopée elle-même. De plus, Kṛṣṇa est orthodoxe dans l'épopée, dans le *Harivaṃśa* il montre une propension douteuse pour les cultes de la nature, il blâme le culte d'Indra et recommande de prier les montagnes, les forêts et les vaches; Wilson, *V. P.*, IV, p. 313, voit dans ces traits une preuve de l'origine méridionale du *Harivaṃśa*; il viendrait du Deccan où le couronnement et l'adoration des vaches fait encore partie des mœurs. V, p. 54, note 1, reprend aussi le même point de vue. Peut-être faut-il placer dans le sud de l'Inde l'ensemble du remaniement puranique du *Mahābhārata*, avec l'adoption du *Harivaṃśa* et l'acceptation du culte de Śiva. Là, la culture et la littérature ont été protégées des fureurs des mahométans, pour revenir ensuite modifiée de bien des manières par-dessus le *Vindhya*. A. Weber parle de l'Inde du sud comme le siège de la nouvelle littérature, *Ind. Streifen*, III, p. 351; cf. Richard Simon, *Vedische Schulen*, 1889, p. 10.

– Le *Harivaṃśa* a peu de valeur historique; Wilson le désigne comme « *a careless and ignorant compilation* » (une compilation ignorante et peu soignée), III, p. 239, « *of no weight whatever as an authority for the dynasties of kings* » (d'aucun poids en tant qu'autorité pour les dynasties royales); l'auteur y laisse le champ libre à sa propre fantaisie; cette œuvre serait un peu plus jeune et de moindre valeur que le *Viṣṇūpurāṇa*, I, intr. p. 110, Hall sur IV, 139. Les manuscrits sont peu différents, dit Burnell, *Class. Ind.*, p. 76; et donc, ajoute-t-il, l'œuvre est moderne. Cela ne correspond pas avec les informations données ci-dessus par Weber, d'après lesquelles le *Harivaṃśa* devrait déjà avoir été connu entre 600 et 700. Il est certain que l'œuvre ne donne pas une impression d'ancienneté. De plus la correspondance des manuscrits n'est pas si complète. Des passages qui se trouvent en B et C manquent dans les manuscrits utilisés par Langlois. Ces ajouts sont pour la plupart shivaïtes. Bien que le *Harivaṃśa* soit consacré entièrement à la glorification de Viṣṇu, il a aussi scrupuleusement pris la peine, probablement après son adoption dans le *Mahābhārata*, de donner aussi sa place à Śiva. Ainsi *Pradyumna*, avant son combat avec Śambara, se tourne-t-il vers *Durgā*, qui transforme la massue de Śambara en une fleur de lotus qui tombe autour du cou de *Pradyumna*, XIX, *Vish.*, 107, 20 = 9437; de même *Aniruddha* est-il libéré de ses chaînes par *Durgā*, XIX, *Vish.*, 120, 35 = 10264.

11. Après l'achèvement du second remaniement, le remaniement puranique, des ajouts supplémentaires ont été incorporés sans hésitation à l'épopée; les volumineux livres *Droṇa* et *Anuśāsana* me semblent être de ceux-ci. Mais il fallait bien cependant que les remaniements continuels et l'allongement de l'épopée trouvent une fin; et

même si, selon les apparences, des ajouts mineurs ont été possibles jusqu'à notre époque, et ont été acceptés, les éditions actuelles et les manuscrits du *Mahābhārata* ne montrent plus, dans leur ensemble, en ce qui concerne l'ordre et le volume de l'œuvre, aucune différence significative. Cela ne veut naturellement pas dire que pour l'établissement du texte dans ses particularités, une comparaison des *variae lectiones* soit inutile; les deux manuscrits parisiens en écriture bengalie par exemple aident à remettre sur pied bien des passages qui n'avaient aucun sens dans les éditions imprimées. De plus, il faut souligner que le *Mahābhārata*, en Inde du nord au moins, est parvenu à une stabilité certaine des textes dans leur ensemble. Comment une rédaction tellement bien arrêtée a-t-elle été possible dans un pays qui ne connaissait pas d'état unifié, sous la direction d'une caste qui n'avait jamais pu adopter une règle unique, cela est un mystère des brahmanes indiens. Et nous rencontrons aussi dans d'autres domaines de la littérature indienne, par exemple partiellement dans les *Veda* et dans la grammaire, ce fait remarquable qu'une seule école perce, les autres disparaissent sans laisser de traces. Les brahmanes devaient avoir trouvé le moyen de se mettre d'accord pour fixer définitivement leur littérature et mettre en œuvre leurs décisions. Car, à part la recension du sud de l'Inde, qui est pratiquement inconnue chez nous en Europe, nous ne connaissons qu'un texte du *Mahābhārata*, exactement fixé. Et la tendance de cette rédaction brahmanique bien arrêtée est nettement reconnaissable: elle est apaisante et conciliante. Elle donne raison aux shivaïtes comme aux vishnouïtes, elle explique les systèmes philosophiques comme conduisant dans l'ensemble au même but et nomme sage celui qui les a reconnu identiques d'après leur vraie signification. Ainsi, en XII, 305, 19 = 11347 il est dit clairement que celui qui voit vraiment l'unité du *Yoga* et du *Samkhya* est un sage; du reste toute la section en question a pour but d'établir une entente entre les différentes sectes philosophiques. De même, en VI, 29, 4 = 1039, nous trouvons que seuls les fous font une différence entre *Samkhya* et *Yoga*. Mais plus important encore que la conciliation entre les différentes écoles philosophiques est naturellement le compromis entre les différentes religions, qui se rattachent aux noms de *Brahman*, *Viṣṇu* et *Śiva*. Le sentiment pacifique qui traverse sous ce rapport toute la rédaction actuelle de l'épopée amène à penser qu'elle est à placer à une époque où les querelles très vives entre les brahmanes orthodoxes étaient reconnues comme inadmissibles et dangereuses en face d'un ennemi intérieur ou extérieur devant lequel le sentiment national indien devait rassembler toutes ses forces. Si la rédaction définitive du *Mahābhārata* est l'œuvre de *Nīlakaṇṭha*, elle serait à placer à l'époque des royaumes mahométans et il faudrait rechercher si on trouve dans le *Mahābhārata* des passages qui pourraient être déplacés si loin. Le seul point qui pourrait peut-être être ramené à une domination mahométane étrangère, ce sont les plaintes amères sur la domination des barbares, que l'on trouve dans les parties tardives de l'épopée sous forme de prophéties. Une période terrible est décrite, où

toute la terre est possédée par les barbares de l'ouest, les *Yavana* ou tout simplement les Barbares, les *Mleccha*, III, 188, 34 = 12838. On désigne par *Yavana*, aussi bien les grecs qui habitent à l'ouest de l'Inde que, plus tard, les arabes; aujourd'hui encore, les arabes installés sur la côte de Malabar s'appellent *Yonaka*, Graul, III, p. 233; ces noms imprécis, à plusieurs sens, ne décident rien. Les Barbares méprisent et dénigrent les anciens textes, les *Veda* sont asservis, partout règne l'incroyance. Les différences entre les castes disparaissent, le monde devient d'une seule couleur (*ekavarṇa*, III, 190, 42 = 13050), c'est à dire sans castes, chaque caste pratique les activités des autres, III, 190, 17 = 13025, les brahmanes s'autorisent toute les nourritures et les *sūdra* prononcent les formules sacrées, III, 188, 33 = 12837, les premiers accomplissent des basses œuvres, les derniers ont le front d'enseigner. Les brahmanes sont pourchassés, mais les hommes qui ne se plient pas à la loi vivent heureux et longtemps, III, 188, 55 = 12860. Les rois deviennent des voleurs, les guerriers insolents dépouillent leurs sujets en pleurs de leurs femmes et de leurs biens, III, 190, 35 = 13043, on ne sacrifie plus aux dieux, au lieu de temples aux dieux, la terre est remplie d'ossuaires, les *Mleccha*, dont la terre est pleine, y prient. Le mot *eḍūka*, ossuaire, III, 190, 67 = 13074 désigne des temples-reliquaires bouddhiques, Lassen, I, p. 589; la traduction de *Pratāpa Rāya*, *Vana*, 576, donne: « *the earth will be defigured with tombs and walls containing bony relics* » (la terre sera défigurée par des tombes et des murs contenant des os et des reliques). Mais celui qui voudrait voir les *eḍūka* comme des temples contenant les reliques de saints musulmans pourrait s'appuyer sur le fait que les hérétiques, dont la domination est prophétisée ici, c'est à dire constatée, et les rois *Mleccha*, doivent être renvoyés à une époque postérieure à ce *Kalkin* que l'on attend encore, tandis que l'expulsion des bouddhistes hors de l'Inde est un fait historique achevé. Enfin, ce texte conclut que *Kalkin*, une incarnation de *Viṣṇu*, apparaîtra, anéantira les étrangers et rendra la terre aux brahmanes; ensuite le droit se renforcera, et le non-droit disparaîtra, III, 190, 93 = 13101. Les indiens attendent encore maintenant ce *Kalkin*. Le nom de *nāstika*, incroyant, III, 190, 22; 28 = 13030; 13037, ne nous mène pas non plus plus avant; il désigne souvent le *Buddha*, mais pas toujours. Ce tableau montre visiblement une domination des incroyants qui dure déjà depuis longtemps et est douloureusement supportée; il est cependant possible que le brahmanisme réfugié au delà du Vindhya veuille dépeindre ici l'administration de l'Islam en Inde du nord. Il faudrait donc placer la dernière rédaction complète, qui a accepté aussi des ajouts postérieurs, deux siècles ou plus après l'an 1000. Mais un rapport quelconque avec l'Islam dans le *Mahābhārata*, ici et ailleurs, est encore à établir. Le tableau des temps les plus noirs dans le *Harivaṃśa* présente quelques allusions au bouddhisme, et nomme même *Śākyabuddha*, XIX, *Bhav.*, 3, 15 = 11142.

12. Par conséquent, nous faisons commencer la quatrième période de l'histoire du *Mahābhārata* avec le second remaniement de l'épopée environ entre 900 et 1100 après J.-C. car la rédaction définitive et l'achèvement de l'épopée suivaient quelques siècles plus tard. Depuis lors, des textes d'un volume important ne furent plus insérés. Ce n'est pas sans une irritation justifiée contre les brahmanes que nous reposons notre épopée, Ils ont transformé l'ancien récit épique, le plus beau trésor littéraire de leur peuple, en un *Purāṇa* ennuyeux qui ne prêche que l'adoration de *Viṣṇu*, le respect des brahmanes et des cultes dépourvus d'esprit. On a dans l'histoire de l'Espagne un exemple de ce que peut faire l'idéologie monastique à tout un peuple dont elle s'était emparée; on pourrait recommander l'étude du *Mahābhārata* à qui voudrait voir comment le même principe s'applique à la poésie. Mais nous ne devons pas oublier que les brahmanes ont rempli de façon remarquable, pendant des siècles, leur tâche de chefs et de pères d'un grand peuple et qu'ils ont maintenu à un haut degré chez celui-ci le sérieux des mœurs, la justice et la véracité, au point d'éveiller chez les grecs, et plus tard chez les chinois, l'admiration la plus vive. Placés à la tête de la nation, ils se sont contentés de la prédominance spirituelle, laissant à la deuxième caste le pouvoir et la force, à la troisième la richesse et le bien-être. Leur vie, remplie d'observances pénibles, était peu enviable, à tel point qu'une fois dans notre épopée, XIII, 152, 8 - 7169, le brahmane est comparé à une vache maigre qui doit porter tous les jours en haut d'une montagne abrupte le même fardeau pesant. Martin Haug, *Brahma und die Brahmanen*, p. 25, fait remarquer qu'ils n'ont jamais investi ou déposé des rois arrogants et jamais laissé une hiérarchie se développer sous eux. Ils ont extraordinairement œuvré pour la science, et n'ont jamais dédaigné d'apprendre de peuples étrangers, par exemple des grecs. Le déclin du brahmanisme remonte à l'époque où ils n'avaient plus d'ennemis à craindre; après l'expulsion des bouddhistes, ils furent la proie d'une arrogance sans limites que même l'occupation étrangère ne réussit pas à atténuer. En ce qui concerne le *Mahābhārata*, nous devons au moins leur être reconnaissants d'avoir évité la perte de l'épopée et de ne l'avoir pas complètement défigurée, ce qu'aucun pouvoir n'aurait pu éviter. Car, malgré tout le despotisme des brahmanes, beaucoup d'or pur a été sauvé, trop du moins pour que l'on doive abandonner la tentative de rétablir les traits principaux de l'ancienne légende héroïque. Le *Mahābhārata* est comme une montagne qui cache sous des scories sans valeur de véritables bijoux, ou bien comme un palimpseste maintes fois réécrit qui laisse apercevoir encore clairement l'ancien et précieux manuscrit. Durant de nombreux siècles, l'histoire du *Mahābhārata*, la plus volumineuse de toutes les œuvres poétiques, a accompagné l'histoire du développement du peuple indien. Une première période de construction graduelle, est suivie par une seconde de fixation artistique, par une troisième et une quatrième de remaniement partisan, puis par une solidification définitive. Puissions-nous bientôt

jour d'une cinquième période, celle de l'explication et de la critique du *Mahābhārata* avec les moyens et les méthodes de la philologie occidentale, celle de la reconstruction de l'ancienne épopée sur la base des passages authentiques de l'épopée actuelle. Puisse le temps être derrière nous, où il était permis de dire: l'étude du *Mahābhārata* est encore dans son enfance !