



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques

Résumés des conférences et travaux

143 | 2012
2010-2011

Sources et Histoire de la tradition sanskrite

Jan E. M. Houben



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ashp/1360>

ISSN : 1969-6310

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences historiques et philologiques

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2012

Pagination : 278-288

ISSN : 0766-0677

Référence électronique

Jan E. M. Houben, « Sources et Histoire de la tradition sanskrite », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [En ligne], 143 | 2012, mis en ligne le 27 septembre 2012, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ashp/1360>

Tous droits réservés : EPHE

SOURCES ET HISTOIRE DE LA TRADITION SANSKRITE

Directeur d'études : M. Jan E. M. HOUBEN

Programme de l'année 2009-2010 : I. *Le Prakriyāsarvasva : une grammaire pāṇinéenne du sanskrit « vivant », aspects linguistiques et socio-linguistiques.* — II. *L'école védique paippalāda et les grammairiens.* — III. *La médecine traditionnelle indienne ou l'Āyurveda « Savoir de Longévité » : textes post-classiques sur rasaśuddhi et rasāyana.*

I. Contrastant avec la grammaire de Bhaṭṭoji Dīkṣita (Bénarès, xvi^e-xvii^e siècles), qui cherche à établir un fondement sûr pour le sanskrit dans l'œuvre d'une « triade de sages » (*muni-traya*) – Pāṇini, Kātyāyana et Patañjali, à dater entre le iv^e et le ii^e siècle avant notre ère – la grammaire de Nārāyaṇa Bhaṭṭa (de Melputtūr, Kerala, même époque : xvi^e-xvii^e siècles) laisse la porte ouverte pour des développements linguistiques. Elle accepte un sanskrit « vivant » comme base de ses règles, un sanskrit accepté par les grands grammairiens, y compris les grammairiens post-patañjaliens tels que Candra et Bhoja, et les grands auteurs à travers les siècles, tels que Māgha et Śāṅkara, un sanskrit qui, parfois, va au delà des descriptions et des exemples de Pāṇini, Kātyāyana et Patañjali. Pour Nārāyaṇa, le sanskrit était bien « vivant » : il est l'auteur non seulement de la grammaire Prakriyā-sarvasva et de plusieurs œuvres scientifiques, mais aussi d'œuvres littéraires et d'un hymne de dévotion devenu rapidement fameux partout dans l'Inde, le Nārāyaṇīya qui, en mille stances, décrit la vie de Kṛṣṇa selon le Bhāgavata-purāṇa.

Les deux auteurs d'une grammaire complète du sanskrit selon Pāṇini, Bhaṭṭoji Dīkṣita et Nārāyaṇa Bhaṭṭa, étaient donc tous les deux brahmanes des xvi^e-xvii^e siècles. C'est là que la comparaison s'arrête, car, sur plusieurs points, ils étaient très différents. Bhaṭṭoji Dīkṣita travaillait dans le centre le plus important du monde brahmanique, Bénarès, où le statut élevé du sanskrit et des brahmanes en tant que classe était incontesté. Introduire une nouvelle idée ou une œuvre novatrice à Bénarès veut dire introduire une nouvelle idée ou une œuvre innovante dans le monde brahmanique – ce qui est seulement possible si on montre que cette nouvelle idée ou cette œuvre novatrice est plus orthodoxe ou plus proche d'un ancien texte d'autorité. Par contre, introduire une nouvelle idée ou une œuvre innovante dans le Kerala, région marginale de l'Inde ou plusieurs littératures coexistaient depuis longtemps, n'aurait pas été aussi difficile qu'à Bénarès. En revanche, au moment où la nouvelle idée ou l'œuvre novatrice avait été acceptée à Bénarès elle pouvait se répandre partout dans l'Inde. Une idée neuve ou une œuvre nouvelle acceptée dans le Kerala n'aurait guère eu d'un impact au-delà du Kerala, l'hymne de dévotion Nārāyaṇīya étant l'exception qui confirme la règle. Dans le Kerala, il y avait une production de textes religieux et scientifiques en sanskrit mais aussi en langue régionale, le malayalam. Bhaṭṭoji Dīkṣita avait comme maîtres son père et plusieurs maîtres fameux, tous brahmanes. Nārāyaṇa Bhaṭṭa, par contre, était instruit dans la grammaire sanskrite par un fameux maître, le non-brahmane, Piṣāroṭi.

Un autre détail semble important pour les différences entre les tempéraments littéraires et scientifiques des deux auteurs. Bhaṭṭoji Dīkṣita était né dans une famille de brahmanes télougou (Abhyankar & Shukla, 1977) qui appartenait à l'école Taittirīya du Yajurveda noir (*Bhāratīya Saṃskṛti Kośa* de Joshi *et al.* 1997-2000, vol. 6 : 369). Les brahmanes du Yajurveda se spécialisaient dans les actes centraux des grandes rites védiques, les formules d'invocation au moment du sacrifice, et l'organisation des actes, récitations et chants de tous les prêtres. Par contre, les brahmanes du Ṛgveda s'étaient spécialisés dans la récitation de grandes récits poétiques aux dieux du rituel. À l'origine, les brahmanes ṛgvédiques n'ont pas seulement récité les poèmes de leurs ancêtres, mais ils ont aussi ajouté des nouveaux poèmes composés par eux mêmes selon les règles de l'art. Il est alors approprié non seulement que Nārāyaṇa Bhaṭṭa, le brahmane ṛgvédique, soit le poète (auteur du Nārāyaṇīya), mais aussi qu'il prenne le sanskrit comme une langue « vivante ».

Un sujet important dans la philosophie indienne est la libération spirituelle qui est comprise différemment par les philosophes et par les écoles philosophiques diverses. Depuis Kātyāyana et Patañjali, il a été proposé que la grammaire n'est pas seulement utile pour ceux qui veulent perfectionner leur maîtrise du sanskrit, mais qu'elle contribue aussi à la libération. Une élaboration et un développement de cette idée ont été proposés par Bharṭṭhari, le philosophe-grammairien du v^e-vi^e siècle de notre ère, dans son œuvre le Vākyapadīya (VP). Plus de détails se trouvent dans l'ancien commentaire sur le VP (en kārīkās ou versets), la Vākyapadīya-Vṛtti (VP-Vṛtti). Les continuités et développements peuvent être résumés comme suit.

(a) Dans sa section d'introduction ou Paspasā, le Mahābhāṣya (« Grande Commentaire ») de Patañjali, en citant une strophe ṛgvédique (4.58.3) et d'autres versets, attribue à la grammaire un rôle dans la réalisation d'un certain état bienheureux, exprimé en termes d'une religiosité védique. Les formes de la racine verbale *yuj* dans ce contexte (dont la forme dérivée *yoga* est bien connue en sanskrīte classique dans le sens d'un système philosophique et une pratique spirituelle) renvoient à l'emploi de la parole dans la communication quotidienne et dans le rituel (védique).

(b) Dans les kārīkās (versets) du Vākyapadīya, il y a quelques références à l'efficacité de la grammaire pour des buts religieux et spirituels. Le *sāmya* « similitude » entre « nous » et la divinité de la parole qui est le but dans le Mahābhāṣya (dans l'interprétation particulière de ṚV 4.58.3 proposée par Patañjali), est remplacé par « l'union » upaniṣadique, *sāyujya*, entre « nous » et la divinité de la parole, dans VP 1.143. Le mot évoque le *sāyujya* « union » des Brāhmaṇas (par ex., AiB 2.24) et surtout celui des Upaniṣads. Les spécialistes (Wilhelm Rau, Johannes Bronkhorst) ont déjà fait remarquer que Bharṭṭhari a un lien particulier avec l'école védique Maitrāyaṇī (Samhitā, Upaniṣad), sans doute parce que, parmi les écoles actuellement connues, la Maitrāyaṇī est la plus proche de la sienne ou bien parce que c'est simplement sa propre école (mais possiblement connue, à son époque, sous un autre nom). Dans les lectures et les analyses de notre cours, nous avons maintenant trouvé que ce lien s'étend jusqu'aux passages dans le texte de la tradition Maitrāyaṇī qui sont connus sous le nom de Maitrāyaṇī Upaniṣad. Plus précisément, ce lien s'étend jusqu'à Maitrāyaṇī Upaniṣad

4.1, 4.4, 6.22, selon lesquels le *sāyujya* « union » est obtenu non pas avec une divinité (comme dans l’AīB et dans le BĀU), mais avec *ātman* « le soi », grâce à la *vidyā* « le savoir (du Brahman) », au *tapas* « l’ascèse » et à la *cintā* « la réflexion ».

(c) À la différence de la Maitrāyaṇīya-Upaniṣad, et plus encore d’un texte tel que le Yoga-bhāṣya, les kārikās du VP ne portent aucune attention au processus ou à la procédure pour obtenir l’état bienheureux. Quelques indications se trouvent seulement dans l’ancien commentaire au VP, la VP-ṛṭti, particulièrement en VP 1.14, 1.143 à 144. Il y a une différence importante avec le Yoga-bhāṣya, qui clarifie la position particulière de la VP-ṛṭti et apparemment des grammairiens plus tardifs : pour le Yoga-bhāṣya « langage » reste à l’écart du « soi », alors que la VP-ṛṭti, en suivant des suggestions dans les VP-kārikās, identifie les deux. Dans la section 6.22, la Maitrāyaṇī Upaniṣad parle de *sāyujya-tvam* « l’état d’être en union » qui peut être obtenu par un méditant (*abhidhyātr*) dans un passage qui traite de deux *brahman*. Les deux *brahman* sont caractérisés comme *śabda* et *aśabda*, « linguistique » et « non-linguistique ». Ce même passage contient une brève description des procédures de méditation et se termine par un verset qui évoque des thèmes centraux du VP : *dve brahmaṇī veditavye śabdabrahma paraṃ ca yat / śabda-brahmaṇī niṣṇātaḥ paraṃ brahmādhigacchati*, qu’on peut traduire comme suit : « Deux *brahman* sont à connaître, le *brahman* linguistique (*śabdabrahman*) et celui qui est au-delà. Immérgé dans le *śabdabrahman*, on parvient à (l’autre, qui est) le *brahman* ultime. » Il convient de souligner que *yuj* dans le sens « yogique » est absent dans le Mahābhāṣya ainsi que dans les kārikās du Vākyapadīya. Par contre, *yuj* dans un tel sens est important dans la Maitrāyaṇī Upaniṣad, dans le Yoga-bhāṣya, et dans la VP-ṛṭti. Cette dernière œuvre n’est pas de la main de l’auteur du VP, Bhartṛhari (comme l’a proposé Cārudeva Śāstri il y a environ soixante-dix ans avec des arguments qui ne tiennent plus), mais d’un auteur qui était pourtant très proche de lui, peut-être son élève (Biardeau 1964 ; Bronkhorst 1988 ; Houben 1999, 2003). À cause d’un certain décalage de temps entre les deux, ce dernier peut renvoyer à deux leçons possibles pour l’un des versets du VP, 1.45 (*ātmabhedas / ātmabhedam tayoḥ ke cid...*). Dans la plus ancienne réception de l’œuvre de Bhartṛhari, la Ṛṭti n’a jamais eu le statut élevé d’un autocommentaire, comme le montre non seulement l’auteur Jaina Siṃhasūri (voir, par ex., notre remarque dans « Doxographic Introductions to the Philosophical Systems », dans *Śāstrārambha*, sous la dir. de Walter Slaje, Göttingen 2008, p. 91), mais aussi toute la *laghuvṛtti* sur le VP.

Depuis John Brough, Madeleine Biardeau et d’autres, on accepte que les idées de Bhartṛhari représentent la position principale des grammairiens du sanskrit en Inde, même si ces idées sont parfois très difficiles à comprendre. Il est vrai que Bhaṭṭoji Dīkṣita et son école qui a dominé les générations après lui acceptent les idées théoriques de Bhartṛhari. Le contemporain de Bhaṭṭoji Dīkṣita, Nārāyaṇa Bhaṭṭa, par contre, accepte une position tout à fait différente. Ceci est évident dans un vers donné à la fin du chapitre sur les principes d’interprétation des règles, un vers qui exprime non pas l’unité ultime de la parole humaine avec une parole qui est un principe de Brahman (*brahma śabdatattva*), mais plutôt la différence entre le Brahman et la parole humaine. Comme le Yoga-sūtra, ce vers souligne l’importance d’aller au delà de la parole pour être réceptif au Brahman.

*āstām anyad ihārthaśabda-ṣaṭalīm tac-cintanādi-kriyām
śabda-vyākṛti-janya-puṇya-nivaham pāpam ca vāg-doṣajam /
sarvaṃ tat prajuhomi nanda-tanaye mandasmitādrānane
pūrṇa-brahmaṇi ; tūrṇam eṣa karuṇā - sindhur mayi prīyatām //*
mètre, en 4 × 19 syllabes : *śārdūlavikrīḍita*

Le reste doit rester. Ici le voile des sens linguistiques et des mots, les activités tel que la réflexion sur eux, la multitude de mérite produite par la formation analytique (*vy-ākṛti*) des mots, ainsi que le démerite né des fautes dans la langue : de tout cela je fais une offrande au fils de Nanda (c'est-à-dire, à Kṛṣṇa), dont le tendre visage sourit doucement : à (celui qui n'est autre que) le plein Brahman ; que cette Rivière-de-Compassion trouve rapidement satisfaction en moi.

II. La formation du Veda et le développement des écoles védiques dans l'Inde ancienne constituent un phénomène culturel qui est, dans une perspective globale, tout à fait unique, tant par sa nature que son étendue. L'importance du problème de la formation des écoles védiques – c'est-à-dire des branches (*śākhā*) d'étude textuelle et de pratique rituelle védiques – a été soulignée par Louis Renou dans son étude *Les écoles védiques et la formation du Veda* (1947 : 208 et suiv.) :

Le problème de la *śākhā* est au centre des problèmes védiques, et il est clair que si l'on réussissait à établir sur des bases solides la description et la filiation des écoles, on saurait du même coup comment s'est développé l'ensemble du védisme.

Renou s'empresse d'ajouter une observation qui ne viendra pas comme une surprise pour ceux qui ont un peu plus qu'une familiarité superficielle avec la littérature védique (1947 : 208) :

La constance de la tradition védique est un mythe ; elle vaut tout au plus pour les quelques Samhitā munies d'un padapāṭha et préservées par une récitation continue et multiforme.

Renou était, en fait, assez sceptique sur les possibilités de vraiment réussir « à établir sur des bases solides la description et la filiation des écoles » et déclarait qu'« espérer atteindre ce but, d'ailleurs, est vain ». Pourquoi ce scepticisme ? Renou : « ce qui nous reste de la littérature, si vaste soit-il, ne permet pas de saisir la totalité des faits. » Un autre ordre de difficultés, selon Renou, « est que la plupart des textes ont été ouverts aux additions, aux remaniements ; que les corruptions n'ont épargné pour ainsi dire aucun d'entre eux. » (Renou 1947 : 208).

En dépit de ces problèmes, le sanskritiste védisant Michael Witzel (Harvard University) a proposé, quatre décennies après Louis Renou, une stratégie et une méthodologie pour mieux localiser, géographiquement et chronologiquement, la culture védique, c'est à dire, les écoles védiques et les auteurs de ses textes et rituels (en particulier Witzel 1987, 1989, 1995a, 1995b, 1997). Les paramètres principaux dans la grille proposée pour le Ṛgveda (surtout Witzel 1995a et Witzel 1995b), et, par extension, pour tous les textes védiques, concernent les structures et régularités linguistiques et textuelles, et les renvois textuels aux repères géographiques (rivières, montagnes) et aux poètes et chefs de clans.

Sur la base des références aux rivières et aux montagnes dans les textes védiques, Witzel propose une géographie approximative autour la zone du « Grand Punjab » (actuellement le Pakistan et le nord-ouest de l'Inde). Une telle géographie était largement acceptée, même avant Witzel, mais elle reçoit des preuves et des précisions supplémentaires. Une chronologie très globale est dérivée de l'« effondrement » (ou plutôt la transformation et disparition graduelle) de la civilisation de la vallée de l'Indus (1900 BCE) et le début de l'usage du fer (1200 BCE). Tout le reste de la grille de Witzel consiste en des relations chronologiques relatives qui restent ouvertes à la discussion et en des contributions supplémentaires pour préciser la chronologie et la géographie du védisme. En dépit de plusieurs critiques, la méthodologie proposée par Witzel est fondamentalement juste car elle conduit à des propositions vérifiables ou falsifiables sur la formation du Veda et le développement des écoles védiques.

Nous proposons donc de ne pas rejeter la grille de Witzel, mais de l'étendre par deux paramètres supplémentaires : (a) le rituel et (b) la méthode de la transmission du savoir. Ces paramètres peuvent lier, au moins potentiellement, les développements védiques aux traces tangibles et donc aux repères chronologiques absolus : (a) le rituel est dans une certaine relation avec l'environnement auquel il a une aptitude ou bien, au cours du temps, une inaptitude (voir par ex. notre exposé « Formal Structure and Self-referential Loops in Vedic Ritual » au colloque *Ritual Dynamics*, Heidelberg, 29 September - 2 October 2008 ; paru dans les actes, A. Michaels et A. Mishra [dir.], *Ritual Dynamics and the Science of Ritual, I : Grammar and Morphology of Ritual*, Wiesbaden, p. 29-63) ; (b) au fil des siècles ont été acceptés plusieurs méthodes de transmission du savoir, dont les deux plus importantes sont : (1) le schéma *samhitā-pada* (ou bien : *samhitā-pada-krama*) et (2) l'écriture. À la constatation qu'il n'y a pas de trace d'une transmission écrite des textes centraux védiques avant le deuxième millénaire de notre ère (textes védiques périphériques : avant le cinquième siècle de notre ère), il faut ajouter qu'avant, et même à côté de la tradition écrite des textes védiques, il y a un autre moyen de transmission, le moyen unique du *padapāṭha*, la récitation « mot-par-mot », qui constitue une tradition orale qui continue, marginalement, jusqu'à nos jours. Ce *padapāṭha*, cette récitation « mot-par-mot » (qui élimine les modifications phonétiques qui se produisent entre les mots dans une récitation continue du texte), fait partie d'un schéma de réceptions en trois formes fondamentales : le *samhitāpāṭha* (texte continu), le *padapāṭha* (texte « mot-par-mot »), et le *kramapāṭha* (les mots joints deux par deux, AB, BC, CD...). L'enseignement de la récitation selon ce schéma garantit une transmission extrêmement exacte, non seulement mot par mot mais même phonème par phonème, du maître à l'élève (comme, d'ailleurs, le transfert d'un message « continu » à une écriture qui marque les détails des phonèmes et la division en mots, suivi, au moment de la lecture, par la reconstruction du message « continu », garantit une transmission extrêmement exacte).

Du point de vue de la tradition védique, pourtant, le *padapāṭha* tombe, pour ainsi dire, du ciel. Deux exemples doivent suffire ici : l'auteur de ṚV 1.164 (versets 23-24, 39, 41, 45), renvoie à l'*akṣāra* « syllabe » et au *padā* « une ligne du verset » (et aux unités plus grandes comme l'*arkā* « hymne » ou le *vākā* « unité de récitation » en deux ou quatre *padā*), mais il ne montre aucun intérêt pour le « mot ». Ceci est encore plus clair dans le Sāmaveda, qui, dans ses chants, s'occupait depuis longtemps du texte du

Ṛgveda au niveau des syllabes (un peu comme le chant grégorien s'occupe du texte des psaumes au niveau des syllabes) et dont le padapāṭha, attribué à Gārgya, possède plusieurs traits archaïques. Certaines des imperfections de ce padapāṭha que Burnell interprète comme des signes de sa datation relativement tardive, suggèrent plutôt qu'il est d'une date plus ancienne (que, par exemple, Pāṇini), même s'il a été actualisé à certains égards après Pāṇini (Benfey 1848 : LVIIff, Renou 1957 : 118, « Le padap. le plus primitif, donc sans doute le plus ancien, est celui du SV. ») Le texte le plus ancien dans le système de la littérature védique qui montre une familiarité avec l'écriture (si *ullikhya* et *avalikhya* renvoient à l'écriture comme le veulent les anciens commentaires indiens ; autre opinion : H. Falk), le Aitareya-āraṇyaka est le plus ancien texte qui montre, pour la première fois, une conscience intense, pour ne pas dire obsessive, de l'unité linguistique « mot ». L'apparition de la conscience du « mot » dans la tradition orale des Vedas est parallèle avec, et probablement pas entièrement indépendante, de la conscience du « mot » dans les écritures (semi-)alphabétiques en vogue dans l'empire achéménide (y compris le Gandhāra) à partir du sixième siècle avant notre ère : l'araméen et le vieux persan cunéiforme, dont la dernière utilise systématiquement un séparateur de mots (une barre oblique) qui a facilité son déchiffrement au XIX^e siècle.

Dans le contexte de cette grille de paramètres, l'Atharvaveda, le quatrième des Vedas, occupe une place spéciale (a) en raison de ses relations avec le reste de la littérature védique et avec la grammaire, et (b) à cause des renvois directs et indirects au rituel védique qui, dans sa forme « solennelle » (*śrauta*), présuppose la coopération des représentants de plusieurs Vedas et qui implique un lien avec l'environnement. L'Atharvaveda montre une langue à une certaine distance à la fois de la langue ṛgvédique et de la langue du sanskrit classique. D'ailleurs, il est parmi les plus anciens recueils contenant une ancienne prose du sanskrit védique. Deux révisions assez différentes sont actuellement disponibles, celle attribuée à Śaunaka et celle attribuée à Paippalāda. Les dates absolues de leur création ne sont pas connues, mais elles sont liées à d'autres textes, notamment à la grammaire de Pāṇini (texte central : le livre de sūtras ou règles, l'Aṣṭādhyāyī, abrégé : AA) dont la période de création peut être inférée, approximativement, de certaines données. En bref, dans AA 5.1.120, Pāṇini enseigne la dérivation du mot *rūpya* dans un sens particulier que les commentaires identifient en tant que nom pour un type de pièce d'argent. Si Pāṇini enseigne ce mot dans un sens spécial, il est apparemment familier avec ce mot et avec l'objet spécifique correspondant. Dans les sources disponibles, *rūpya* renvoie aux pièces de monnaie avec une image figurative (en relief), par opposition aux monnaies caractérisées par un *mudrā*, un symbole abstrait (en creux) plus facile à produire, que l'archéologie connaît comme les monnaies poinçonnées. Or, les monnaies indiennes avec image figurative (*rūpya*) ne sont attestées qu'à partir du milieu ou de la fin du IV^e siècle. La grammaire de Pāṇini ne peut donc pas dater d'avant 350 avant notre ère. Après des discussions importantes par H. Lueders (1919) et V. S. Agrawal (1953), l'essentiel de l'argument a été proposé par O. von Hinüber (1989 : 34) et par H. Falk (1993 : 304) sur la base d'un résumé d'évidence numismatique par J. Cribb (1985). L'argument se tient également par rapport à un aperçu plus tard de J. Cribb (2005).

La question qui se pose ensuite est : quels sont les textes védiques connus et utilisés par Pāṇini. On accepte généralement (voir déjà Thieme 1935, et plus récemment

Bronkhorst 2007) que Pāṇini connaissait la Ṛgveda-saṁhitā; trois saṁhitā du Yajurveda : Maitrāyaṇīya-saṁhitā, Kāṭha-saṁhitā et Taittirīya-saṁhitā; et l’Atharvaveda; par ailleurs une version padapāṭha du Ṛgveda attribuée à Śākalya auquel Pāṇini renvoie par son nom. Patañjali, le commentateur de Pāṇini, connaissait neuf révisions de l’Atharvaveda, mais renvoie pour ses exemples à un texte qui correspond à la version de Paippalāda plutôt que celle de Śaunaka. Depuis Thieme (1935) on sait que Pāṇini a aussi une certaine affinité avec le texte que nous connaissons comme Paippalāda. Pourtant, ce texte montre aussi des déviations de formes prévues par les règles de Pāṇini (Bronkhorst 1991, 2007). Avant d’attacher une trop grande importance aux correspondances particulières et aux déviations, nous devons juger de la relation entre la grammaire de Pāṇini et la littérature védique en général. Or, il s’avère que Pāṇini reste à bien des égards incomplet ou inexact pour la langue des Védas en général et celle de son texte le plus important, le Ṛgveda, en particulier. Selon notre perspective actuelle, Pāṇini semble passer à côté des formations importantes (du point de vue du système et/ou de la fréquence) de la langue védique, des formations dont il est difficile de croire qu’elles lui étaient tout à fait inconnues (par ex., Deshpande 1975, Meenakshi 1991). A-t-il raté ces formes, ou bien a-t-il a choisi de les négliger (par ex., parce qu’il y avait des traités contemporains qui s’occupent de ces formes)? Par ailleurs, il est très possible que les textes aient subi des changements depuis Pāṇini, surtout les textes qui n’étaient pas, ou pas encore, fixés par un padapāṭha.

Le texte qui était philologiquement au centre de notre cours était le premier hymne du livre XVI de la Saṁhitā de Paippalāda, qui trouve un parallèle très proche dans la Saṁhitā de Śaunaka. Il a donc été possible d’utiliser les outils disponibles pour ce texte parallèle : un padapāṭha, le commentaire attribué à Sāyaṇa, etc. Étant donné que les anciens grammairiens ont connu la tradition Paippalāda (sous une forme ou une autre), nous avons étudié chaque forme verbale d’un point de vue pāṇinéen. Comme première étape de l’interprétation de l’hymne, nous avons reconstruit son padapāṭha. Est-ce qu’un padapāṭha a existé (quand la Saṁhitā était tellement bien connue des grammairiens) qui a ensuite été perdu? Ou bien, est-ce qu’un padapāṭha n’a jamais existé pour la Saṁhitā de Paippalāda? La deuxième option semble correcte.

III. Nous avons continué l’étude de l’*Abhinavacintāmaṇi* de Cakrapāṇidāsa : comme nous l’avons vu, il s’agit d’un texte relativement tardif (achevé en 1799) qui se présente à la fois comme nouveau (*abhinava*) et comme l’équivalent d’un ouvrage qui s’appellait « pierre des philosophes » (*cintāmaṇi*) dans le domaine de l’Āyurveda. Plus spécifiquement, nous avons poursuivi notre étude du deuxième chapitre qui traite de la purification des matières simples avec le but de les employer dans la médecine (y compris le domaine des élixirs).

Dans un effort de déterminer avec plus d’exactitude le sens des termes *dhātu* et *rasa* (dans le premier vers), nous avons trouvé que l’usage de ces termes et des termes liés tels que *upadhātu* et *uparasa*, montre que, dans le contexte du premier chapitre et, plus généralement, dans l’alchimie ou *rasa-śāstra*, le premier est « substance élémentaire » et le deuxième « substance essentielle ». Pour les idées sous-jacentes dans le premier vers et dans le chapitre, nous avons étudié plusieurs stances de l’œuvre lexicographique Rājanighaṇṭu « roi-vocabulaire », chapitre XIII (éd. et trad. en allemand,

Richard Garbe, 1882) sur les minéraux, les métaux et les substances élémentaires. L'idée des substances qui donnent de bons résultats si elles sont bien préparées, mais qui tuent en cas de préparation incorrecte, se retrouve dans un vers (schéma : 4 × 19 syllabes, Śārdūlavikrīḍita) : *siddhāḥ pāradam abhrakam ca vividhān dhātūmś ca lohāni ca ' prāhuḥ kim ca mañin apīha sakalān saṃskārataḥ siddhidān /yat saṃskāra-vihīnam eṣu hi bhaved yac cānyathā saṃskṛtam ' tan martyam viṣavad vihanti tad iha jñeyā budhaiḥ saṃskriyāḥ //* « Les maîtres accomplis (*siddhāḥ*) disent que le mercure, le mica, les minéraux et les métaux de diverses sortes, ainsi que tous les bijoux, proprement préparés, donnent de bons résultats (en tant que médicament, elixir, etc.). En effet, la substance parmi eux qui n'aurait pas été soumise à la bonne préparation, et elle qui serait préparée autrement (que selon les prescriptions), elle tue le mortel comme un poison ; c'est pourquoi les sages doivent apprendre ici (dans ce livre) les procédures appropriées. »

Un autre vers à la fin du chapitre XIII du Rājanighaṇṭu montre comment on visait à utiliser non seulement les textes tels que le Rājanighaṇṭu mais aussi, sans doute, l'Abhinavacintāmaṇi (schéma : 4 × 13 syllabes, Mañjubhāṣiṇī) : *iti loha-dhātu-rasaratna-tadbhidādy – abhidhā-guṇa-prakāṣaṇāṣphuṭākṣaram / avadhārya vargam imam ādya-vaidyaka – praguṇa-prayoga-kuśalo bhaved budhaḥ //* « L'homme sage qui apprend par cœur ce chapitre-ci ; qui, ainsi, ne contient pas trop de syllabes dans l'énumération des noms et des qualités des métaux, des minéraux, des substances essentielles et des bijoux, et de leurs variétés, il peut devenir habile dans l'application correcte (des médicaments) comme un médecin du premier rang. »

Ce vers, et le fait même que le savoir sur les minéraux, les métaux et les substances élémentaires est présenté sous forme poétique (comme le *De Rerum Natura* de Lucrèce), montrent l'importance de l'oralité, encore à une époque tardive où on était habitué à utiliser des manuscrits depuis des siècles. Dans l'interface entre écriture et oralité, l'oralité en Inde est toujours restée relativement forte. J. Filliozat (1949 : 20-21) a fait remarquer, à juste titre, que dans la littérature médicale indienne ce sont les « chapitres entièrement en vers » qui sont « plus spécialement ceux qui contiennent les énumérations des symptômes ou les prescriptions thérapeutiques », et que « [c]e sont donc ceux qu'il est le plus utile pour la pratique de savoir par cœur, tandis que les exposés en prose portent plutôt sur les enseignements théoriques. » La conclusion de Filliozat, que « [l]e choix de la prose ou des vers semble donc avoir été commandé surtout par un souci pédagogique », confirme la position encore relativement forte de l'oralité dans un milieu où les textes āyurvédiques ont fonctionné : le médecin pratiquant qui doit connaître par cœur des parties entières de textes de sa discipline.

Après la section sur le mercure, nous avons étudié les vers sur le soufre, sur la production de *sindūra* (vermillon ou sulfure de mercure), et sur une procédure générale de purification pour les principaux métaux dont l'auteur énumère une série de huit et une série de onze : (1) l'or, (2) l'argent, (3) le cuivre, (4) le plomb et (5) l'étain, (6) le fer magnétique, (7) l'acier et (8) le fer normal (non-magnétique, malléable) ; (9) le laiton, (10) le laiton jaune et (11) le laiton sonore. Les trois sortes de fer (6-8) et les trois sortes de laiton (9-11) sont difficiles à définir.



Programme de l'année 2010-2011 : I. *Pāṇini, les pāṇinéens et la langue védique.* — II. *L'école védique paippalāda et les grammairiens.* — III. *La médecine traditionnelle indienne ou l'Āyurveda « Savoir de Longévité » : textes post-classiques sur rasaśuddhi et rasāyana.*

I. Nous avons continué nos recherches et lectures pour préciser les relations complexes et parfois ambivalentes entre Pāṇini, les pāṇinéens et la langue védique. À travers une étude comparative des œuvres des pāṇinéens tardives, des aspects problématiques du système grammaticale de Pāṇini ont été clarifiés. Dans les dernières années, nous avons étudié des chapitres dans le Prakriyā-sarvasva de Nārāyaṇa Bhaṭṭa de Melputtūr, notamment le chapitre xvii qui traite des « principes » (*nyāya-khaṇḍaḥ*). Nous avons exploré leur signification pour le fonctionnement du système de Pāṇini et nous les avons comparés avec des principes semblables ou identiques trouvés dans le Paribhāṣenduśekhara de Nāgeśa, dans le Paribhāṣāvṛtti de Vyāḍi, dans le Sarasvatī-kaṇṭhābharaṇa de Bhoja. La rigueur, recherchée par Nāgeśa dans les paribhāṣa en tant que « métarègles » pour établir un système grammatical plus ou moins « clos », n'est pas visée par Nārāyaṇa Bhaṭṭa pour qui les mêmes règles ne sont que des nyāya proprement dits : des principes d'interprétation qu'on peut invoquer sur besoin. Dans son Prakriyā-sarvasva, Nārāyaṇa Bhaṭṭa réserve le dernier chapitre, le n° xx, pour la discussion des règles de Pāṇini qui visent la langue védique (*chandas*). Le nom du chapitre xx est, par conséquent, *chāndasa-khaṇḍa*. Pourtant, il n'a pas hésité à discuter des règles védiques dans les chapitres précédents, si leur utilisation est pertinente pour la langue courante (*bhāṣā*). À l'inverse, bien que Pāṇini présente le système des accents comme applicable à la fois au langage courant et à la langue védique, Nārāyaṇa met la section sur les accents dans le chapitre xx. Compte tenu de l'intérêt que Nārāyaṇa porte au rituel védique (voir plusieurs de ses autres œuvres), nous devrions nous attendre à ce qu'il soit bien familiarisé avec les grands textes védiques dont il cite de nombreux passages dans ses brefs commentaires sur les règles grammaticales du chapitre xx. Il est, en outre, à noter que, dans son environnement immédiat, Nārāyaṇa doit avoir connu les traditions extraordinairement fortes de l'apprentissage des textes védiques et de la performance des rituels associés. Sur la base de la présence dans le Kerala (Inde) de rares experts traditionnels de la récitation, du chant et du rituel védiques, le sanskritiste védisant Frits Staal a pu y enregistrer et étudier en détail un rituel vaste et complexe, le Agnicayana (qui comprend un sacrifice de Soma), près de trois cents ans après Nārāyaṇa Bhaṭṭa, en 1975 (Staal, 1983).

Quant aux études pāṇinéennes modernes, nous constatons un grand intérêt pour le système sous-jacent dans la grammaire de Pāṇini, notamment depuis un article par P. Kiparsky et F. Staal (1969) qui compare ce système sur quelques points avec les théories de la grammaire générative de N. Chomsky. De ce point de vue, les règles védiques semblent secondaires (par ex., Joshi et Roodbergen 1992 : 10), en dépit de l'importance attribuée à la langue védique dans le Mahābhāṣya. L'intérêt pour le système allait de pair avec une marginalisation de l'étude de sections et de règles védiques. Un corollaire de cette négligence de ces règles védiques de Pāṇini et, plus généralement, des sections védiques des grammaires pāṇinéennes de l'Inde, est l'état insatisfaisant des éditions de sources primaires. En ce qui concerne le Prakriyā-sarvasva, une seule édition est disponible qui couvre la langue védique (chapitre xx), à savoir,

l'édition de Trivandrum (fascicule 7 par Madhavan Unni). Ici, les sūtras ne sont pas numérotées (numérotation absente dans l'édition de Trivandrum), ce qui aurait été une aide minimale au lecteur pour trouver son chemin dans les quelques 600 règles grammaticales du présent chapitre, les *phiṭ-sūtra* et le commentaire, avec ses citations de Vārttikas, etc. L'édition-compilation par Narayana Pisharoti (1998) est particulièrement négligente dans le chapitre xx : les sūtras ainsi que le commentaire (p. 58-59 du fasc. 7 de l'édition de Trivandrum) sont entièrement omis dans la compilation et remplacés par une répétition de la matière qui se trouve quelques pages plus haut.

Dans le cours, nous avons étudié la première règle du chapitre xx du Prakriyā-sarvasva, qui consiste en un seul terme, *śe*. La règle correspond avec la règle 1.1.13 dans l'Aṣṭādhyāyī de Pāṇini. Dans ce contexte, la règle peut être complétée par le mot *praghyah* qui conserve sa validité depuis 1.1.11. Le terme *śe* reste non clarifié dans ces deux règles, mais il revient plus tard, en 7.1.39. Cette règle précise que *śe* et plusieurs autres termes substituent les désinences nominales (*sup*), mais elle ne précise pas quelle désinence exacte est substituée par *śe*. Nous sommes donc obligés de chercher des informations fondamentales sur *śe* aux commentaires. Le plus ancien commentaire qui donne une interprétation et une explication du terme *śe* est la Kāśikā. Celle-ci renvoie au phonème *e* qui substitue quelques désinences pronominales pour former, par exemple, *asmé* (attesté dans la langue védique). La Kāśikā suggère qu'*asmé* peut venir au lieu du pronom à n'importe quelle désinence. Ceci ne correspond pas à l'usage d'*asmé* attesté dans le R̥gveda et autres textes védiques. Comment la Kāśikā a-t-elle pu faire une telle « erreur » ? Il s'avère ensuite que Haradatta, commentateur de la Kāśikā, dénonce et critique l'interprétation de la Kāśikā. La situation devient plus complexe si nous prenons en considération le Nirukta de Yāska : il donne la même interprétation « erronée » que la Kāśikā. Il devient donc difficile de déterminer avec certitude quelle interprétation était vraiment visée par Pāṇini. Il est d'autant plus remarquable que Haradatta, plusieurs siècles après Pāṇini et Yāska et après la Kāśikā, donne, comme si « tout à coup », une interprétation « correcte » (de notre point de vue) qu'il défend avec des arguments bien-fondés. Dans son commentaire sur les règles pertinentes dans le chapitre xx du Prakriyā-sarvasva, Nārāyaṇa Bhaṭṭa suit l'interprétation de Haradatta qui correspond à notre compréhension moderne des passages védiques concernés. Nous ne pouvons pourtant pas exclure que l'interprétation de Pāṇini aurait été parallèle à celle de Yāska, ou même qu'il aurait voulu inclure des formes que nous considérons comme « prakritique » (voir von Hinüber 2001 : 123 sur la proximité de Pāṇini au Pāli).

Nous avons étudié les passages pertinents pour résoudre ce problème, et nous avons ensuite continué avec d'autres règles védiques dans le chapitre xx du Prakriyā-sarvasva.

II. Nous avons aussi poursuivi notre étude du livre XVI de la Paippalāda. Nous avons analysé la forme *agrabhīd* « il saisit » de Paipp. Saṁhitā (PS) 16.1.2a d'un point de vue pāṇinéen. Curieusement, les règles de Pāṇini sont incapables de reconstruire cette forme qui est assez normale et fréquente dans la langue védique. Il est nécessaire d'invoquer un Vārttika de Kātyāyana pour y réussir. Pour une vérification pāṇinéenne de cette forme, il est nécessaire d'identifier la racine verbale à sa base. Les difficultés

commencent là car la forme que l'on pourrait attendre serait *grabh* ou *grbh*, qui ne se trouve pas dans la liste des racines verbales, le Dhātupāṭha (dans la forme actuellement disponible). Nirukta 10.23 (l'interprétation et la traduction de L. Sarup doivent être corrigées !) connaît pourtant la racine *grbh* et propose d'en dériver le substantif *garbha*. Il est donc d'autant plus remarquable que le Dhātupāṭha disponible – qui, d'ailleurs, contient d'autres racines qui sont explicitement indiquées comme appartenant au domaine « védique » (*chandasi*) – ne contient pas cette racine, même si les formes dérivées d'elle sont fréquent dans la langue védique. Le Dhātupāṭha contient *grah* comme racine la plus proche. Le Vārttika que Kātyāyana proposait pour étendre le domaine des règles pāṇinéennes est comme suit : *hṛ-grah-or bhaś chandasi hasya* (sur AA 8.2.32 [MBh] / 8.2.35 [Kāś]). Ensuite, la dérivation d'*agrabhūt* est régulière.

Dans le cours, nous avons étudié ce passage ainsi que d'autres parties du XVI^e livre, notamment la petite série qui commence en 16.150 et qui n'a pas de parallèle (hors quelques vers dispersés) dans la Saṃhitā de Śaunaka. Des parties de ces hymnes (150-152) sont utilisées dans le récit du rituel védique Pravargya. Nous essayons de déterminer le contexte rituel original de ce passage. La conclusion des indications disponibles doit être qu'il n'y a aucune base pour un lien original avec le Pravargya pour lequel des parties de ces hymnes sont prescrit par le Vaitāna-sūtra. Le contexte original de ces trois hymnes conviendrait à celui des hymnes qui les entoure.

III. Dans l'*Abhinavacintāmaṇi* de Cakrapāṇidāsa nous avons continué l'analyse et l'étude du deuxième chapitre sur la purification des substances essentielles (*rasa-śuddhi*). Après les passages sur le mercure, sur le soufre, sur la production de *sindūra* (vermillon ou sulfure de mercure), et sur une procédure générale de purification pour les principaux métaux, le chapitre continue avec la discussion des procédures spécifiques (purification, calcination, etc.) pour les métaux : l'or, l'argent, le cuivre, le plomb, l'étain, le fer (trois sortes), les minéraux secondaires, minéraux et minerais, les pierres précieuses, *viṣa* (poison ?), etc. ; Cakrapāṇidāsa discute aussi plusieurs types d'« enveloppes » pour chauffer les éléments qui doivent réagir. Ensuite il évoque plusieurs instruments pour l'alchimie. Le chapitre se conclut avec des prescriptions générales sur la préparation et l'emploi des plantes ; avec des prescriptions pour un bain pour ceux qui sont guéris (*roga-mukti-snāna*), et un don comprenant cinq éléments, probablement à faire au médecin au jour de la guérison. Nous avons aussi examiné brièvement le chapitre LXIV qui traite du domaine important de l'application des substances essentielles, les « élixirs » (*rasāyana*).