

DEUX CENTS ANS d'INDIANISME*

CRITIQUE DES MÉTHODES ET DES RÉSULTATS.

PAR
JEAN FILLIOZAT

INTRODUCTION

Cette année 1952 est celle du centenaire de la mort d'Eugène Burnouf, la plus haute gloire de l'indianisme français du XIXe siècle. Nous l'avons rappelé en inaugurant cette chaire en mai dernier. Elle aura été depuis une année de deuil pour l'indianisme français d'aujourd'hui. M. Alfred Foucher, notre doyen et notre maître, s'est éteint le 30 octobre dernier. Il a désiré partir sans suspendre, ne fût-ce qu'un moment, les travaux des autres. Nous devons respecter sa volonté formelle, mais sa mort place son œuvre dans l'histoire des études indiennes, histoire dont nous commençons aujourd'hui l'examen et nous ne saurions ouvrir ce cours, consacré précisément à cette histoire, sans le dédier à sa mémoire, comme à celle de son grand devancier Burnouf. Nous ne saurions non plus ne pas associer à leur mémoire à tous deux, celle du maître qui a été l'émule de l'un, l'ami et le compagnon de travail de l'autre, en illustrant cette chaire, notre guru Sylvain Lévi.

C'est en les prenant tous trois pour guides, eux qui ont eu tant de part à la formation de notre science indianiste, que nous allons tenter de retracer comment celle-ci s'est faite et

* Ce texte est celui d'une partie d'un cours que Jean FILLIOZAT a fait au Collège de France de 1952 à 1954 sous ce titre général «Deux cents ans d'indianisme» (voir *Annuaire du Collège de France 1952–1953*, p. 213–215 et *Annuaire 1953–1954*, p. 240–246). Comme le montre le sous-titre, c'est avec l'intention de dégager un enseignement méthodologique qu'il avait fait des recherches très poussées dans l'histoire de l'indianisme et des grands problèmes soulevés par la prise de conscience de la contribution indienne à l'histoire de l'humanité. Il est remarquable que pour une bonne part le présent texte dépasse même cette intention; car cette histoire des indianistes devient en fait un tableau général des réactions de l'Europe à l'Inde et explicite certains fondements psychologiques et culturels des attitudes européennes ou même indiennes. Jean FILLIOZAT devait reprendre ce cours, beaucoup plus tard en 1978 pour clôturer ses conférences au Collège de France. Il avait l'intention d'écrire cette histoire et de la publier. Dès 1952 il en avait rédigé le début. C'est le texte ici présenté. S'il avait pu poursuivre son projet avant sa disparition, il l'aurait non seulement complété, mais aussi peut-être révisé. Nous ne pouvons donc affirmer que ce texte représente dans le détail la forme définitive que son auteur désirait lui donner. Il n'en reste pas moins que sa richesse d'informations et sa valeur d'enseignement fondamental en ce qui regarde la méthodologie, en font un ouvrage novateur et exemplaire et en rendent la publication nécessaire.

d'apprécier les méthodes diverses qui l'ont conduite à ses succès ou qui, parfois, sont responsables de ses lacunes ou de ses échecs.

En commençant un enseignement d'indianisme fondé sur la philologie, c'est-à-dire les documents originaux de l'Inde, documents écrits sur les feuillets des livres et sur la pierre ou le métal des inscriptions, et sans les séparer de l'étude des monuments, témoins de la même civilisation et que M. Foucher précisément nous a si bien appris à connaître, nous nous trouvons devant un champ infiniment vaste. Notre première tâche doit être de faire le point, de nous demander où nous sommes et où nous allons et il nous faut, pour le savoir, regarder aussi en arrière. Il nous faut voir par quels chemins nous avons été conduits où nous sommes, par quelles voies nos devanciers étaient parvenus aux résultats qu'ils nous ont livrés et dont nous avons à partir. Nous devons y gagner de prendre une plus précise conscience des procédés techniques de notre recherche.

Mais d'autres raisons aussi ont imposé le choix de notre sujet. L'histoire et la critique des méthodes de l'orientalisme sont entrées depuis quelques années dans les préoccupations du public lettré. En 1925, l'orientaliste russe Vassili Vladimirovitch Barthold avait écrit une histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie; elle a été traduite en français en 1947 par M. Boris Nikitine¹. En 1948 le XXI^e Congrès International des Orientalistes, réuni à Paris, a émis le vœu qu'une vaste histoire de l'orientalisme soit entreprise². En 1950, M. Raymond Schwab a soutenu une thèse sur la Renaissance orientale³, ouvrage considérable qui a montré l'influence des révélations littéraires de l'Orient sur la littérature et la pensée du XIX^e siècle en Europe. En 1951, la Société des Etudes Indochinoises a publié un recueil, *Cinquante ans d'Orientalisme français*⁴, dédié à l'Ecole Française d'Extrême-Orient à l'occasion du cinquantenaire de sa création. Cette année même, 1952, le R. P. Henri de Lubac a fait paraître une histoire de la révélation du bouddhisme à l'Europe⁵, et, au Brésil, M. Jorge Bertolaso Stella a commémoré le centenaire de la mort d'Eugène Burnouf⁶. Il avait déjà donné en 1945 une histoire de la linguistique⁷, en insistant sur ses origines dans les études sanskrites. Encore cette année-ci, M. Luciano Petech vient de publier à Rome un recueil de documents sur les missionnaires italiens au Tibet et au Népal au début du XVIII^e siècle⁸.

En dehors de tous ces travaux, beaucoup d'articles ou comptes rendus ont paru, qui attestent l'intérêt actuellement porté non seulement aux civilisations et aux cultures orientales, mais encore à la façon même dont l'Occident a pris conscience de leur existence et commencé à les étudier, ou encore aux raisons qui, inversement, lui en ont parfois fait repousser ou retarder la connaissance.

Cet intérêt est justifié. Depuis longtemps l'Orient classique est entré dans l'horizon de l'Europe. Il n'est pas un écolier qui ne sache au moins en gros ce qu'ont été les pharaons égyptiens, l'Assyrie ou les Perses. D'autre part, les Huns, les Mongols, les peuples de l'Islam surtout, ont été mêlés de trop près à l'histoire européenne pour qu'aucun européen instruit

¹ *La découverte de l'Asie, histoire de l'Orientalisme en Europe et en Russie*, Paris, 1947.

² *Actes du XXI^e Congrès International des Orientalistes*, Paris, 1949, p. 40.

³ *La Renaissance Orientale*, Paris, 1950.

⁴ *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, nouv. série, t. XXVI, n° 4, 4^e trimestre 1951, Paris, 1951.

⁵ *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, 1952.

⁶ *Centenario da morte de Eugenio Burnouf, sua obra no campo lingüistics irânico e indiano. Revista Histórica e Geográfica de São Paulo*, vol. XLVIII.

⁷ *Historia da Glotologia, Boletim da Sociedade de Estudos Filologicos*, t. I, n° 2, 1945, p. 239-278.

⁸ *I Missionari italiani nel Tibet e nel Nepal. I Cappuccini Marchigiani*, t. I, Rome, 1952.

puisse en tout ignorer. Il n'en est pas de même en ce qui concerne l'Inde et l'Extrême-Orient. Chacun possède bien des notions géographiques sur ces pays et sur leurs contacts avec les nations occidentales, mais les idées répandues sur leur histoire et leurs civilisations sont d'une indigence et d'une inexactitude extrêmes. Pourtant ces pays se révèlent aujourd'hui à beaucoup dans des conditions qui font à bon droit s'étonner, en constatant tout à la fois qu'ils sont si importants et qu'on s'en est jusqu'ici communément si peu douté. Ils assurent brusquement dans la politique mondiale un rôle dont naguère on ne les croyait pas volontiers capables. L'Inde, en outre, et les pays bouddhiques, propagent non sans succès en Europe et en Amérique leurs doctrines. Pour les hommes d'Occident, élevés dans la conviction que l'Asie est un monde immobile, figé dans des traditions surannées, ces faits sont bien surprenants. Certains déclarent sommairement qu'il ne s'agit là que de phénomènes d'imitation de l'Europe et ils gardent la conviction que l'Asie, sans l'exemple et l'instigation de cette Europe, demeurerait dans sa nature propre, qui serait l'inertie. Mais d'autres cherchent, se demandant si l'imitation indéniable de l'Europe n'est pas une simple occasion de renaissance pour des énergies propres aux anciennes civilisations de l'Asie, énergies jadis actives, mais qui étaient devenues latentes. Ceux-là tantôt s'inquiètent, tantôt s'enthousiasment. Tous veulent savoir comment l'Asie peut exercer au milieu du monde moderne et par le fait même de sa modernisation, une action si forte. La plupart s'étonnent que rien ne les a préparés à le prévoir et quelques-uns s'indignent, accusent ce qu'ils appellent la «Science officielle» d'avoir caché les traditions de l'Asie ou d'avoir manqué d'en comprendre la valeur. Tout ceci explique la préoccupation actuellement si fréquente d'examiner les circonstances dans lesquelles la connaissance de l'Inde est venue à l'Europe.

Nous n'avons pas à nous occuper de la connaissance vulgaire de l'Inde d'après les voyageurs. D'ailleurs, les auteurs que nous avons cités s'en sont très peu occupés eux-mêmes. C'est la science indianiste, dans sa formation et son développement, qui, tout naturellement, a retenu surtout leur attention. Mais la plupart d'entre eux l'ont étudiée dans ses effets sur l'opinion publique. Nous avons, nous, à l'envisager dans sa structure et à déterminer la validité scientifique de ses méthodes.

Nous avons à le faire non seulement pour la mieux connaître en elle-même, mais encore pour marquer la place qu'elle doit tenir au milieu des sciences humaines. L'Indianisme, en effet, en tant qu'étude de toutes les civilisations et cultures de l'Inde, étude de l'humanité indienne, est une source pour toutes les sciences humaines, qu'elles soient anthropologiques, ethnologiques, linguistiques, sociologiques, historiques, religieuses, philosophiques ou artistiques. Aucune science humaine ne peut être complète ni générale sans qu'y soient intégrées les données du domaine culturel indien, qui se rapportent à un cinquième de l'humanité pendant quatre millénaires, depuis la civilisation de l'Indus jusqu'à nos jours et alors que ce domaine culturel a étendu son influence depuis l'Iran jusqu'au Pacifique, sans compter les échanges qu'il a faits avec l'Iran, la Mésopotamie et la Méditerranée orientale.

En suivant pas à pas la création et le développement de l'indianisme, nous ne nous arrêterons pas à tous les détails infiniment nombreux bien entendu, mais nous nous arrêterons en revanche à des exemples typiques des méthodes et des résultats depuis le début des études scientifiques sur l'Inde.

Nous faisons remonter ce début à deux siècles d'ici. D'après les idées habituellement reçues, cette date peut paraître trop haute. On admet en général que la création de l'indianisme commence avec la fondation de l'Asiatic Society of Bengal à Calcutta en 1784. Et il est bien

vrai que ce fut là le point de départ de l'essor définitif. Ce sont les membres de la Société Asiatique du Bengale qui ont, les premiers, publié des traductions directement exécutées sur le sanskrit et bientôt des textes et des inscriptions. La traduction anglaise de la *Bhagavadgītā* par Charles Wilkins date de 1785, celle de Çakuntalā par William Jones de 1789.

L'avis de l'éditeur des *Recherches asiatiques*⁹, traduction française des deux premiers volumes des *Asiatick Researches* de Calcutta, montre d'ailleurs bien qu'à l'apparition de cette publication, on a eu le sentiment d'entrer par elle dans une voie scientifique non encore accessible et que les travaux jusqu'alors accomplis sur l'Inde appartenaient à une période désormais révolue.

«Il est impossible, écrivait-il, de parcourir ces Mémoires sans reconnaître que jusqu'ici l'on n'avait eu généralement sur l'Inde que des notions fausses ou imparfaites. Ce qu'on trouve sur cette contrée dans ces grands recueils qui honorent la France, et qui sont de vrais monuments nationaux, les Mémoires de notre utile et laborieuse Académie des inscriptions, les *Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts des Chinois, etc....*, tout cela, il faut en convenir, est bien loin de la collection de Calcutta. Des hommes familiarisés avec les usages, les opinions et les préjugés des naturels, par un long séjour dans le pays et par une grande connaissance de la langue ou plutôt des langues qu'on y parle, ont, pour s'instruire, des moyens qui manquaient à ceux qui les ont précédés; et quand ces moyens sont encore fortifiés de ceux que donnent la puissance et la richesse, de ceux qu'on ne tient que du temps, on peut croire que ces hommes ont vu plus, ont vu mieux que les autres.»

Cette opinion de l'éditeur fait toujours autorité. Pourtant, nous n'hésitons pas à l'abandonner, non pas en ce qu'elle contient de justes louanges à l'adresse des hommes dont il publiait les travaux, mais parce que plusieurs de ceux qui les avaient précédés dans l'étude de l'Inde, avaient été placés dans des conditions aussi favorables qu'eux, sauf sans doute en ce qui concerne la puissance et la richesse, et avaient déjà publié des résultats fondamentaux, lesquels avaient été précisément de nature à encourager la création d'une société pour les développer. Ces devanciers des savants de Calcutta ne peuvent être tous réduits au simple rôle de Précurseurs.

Le P. Pons à Chandernagor n'a pas moins connu l'Inde que Carey et Wilkins à Calcutta. Tous trois (comme d'autres encore ailleurs) ont rédigé des grammaires sanskrites. Pons a envoyé la sienne en manuscrit à la Bibliothèque du Roy à Paris en 1738¹⁰. Il est vrai qu'elle est restée inédite, tandis que celle de Carey paraissait à Calcutta en 1806 et celle de Wilkins à Londres en 1808. Mais elle n'a pas moins contribué à répandre la connaissance du sanskrit en Europe, car les premiers sanskritistes européens, ayant travaillé sans le secours des savants indiens, Chézy et Wilhelm Schlegel y ont cherché leur initiation avant de recourir aux travaux de Carey et de Wilkins.

De plus, Pons avait traduit en latin le principal dictionnaire indien du sanskrit et l'avait envoyé à Paris en même temps que sa grammaire et il a donné, en 1740, une première description exacte de la littérature et de la philosophie indiennes, publiée dans les *Lettres Edifiantes* en 1781. Enfin, dès 1732, il avait recueilli et catalogué 168 ouvrages sanskrits pour la Bibliothèque du Roy à Paris. Son catalogue a été publié en latin dans le *Catalogus manuscriptorum Bibliothecae Regiae, Codices orientales*, de 1739.

⁹ *Recherches asiatiques, ou Mémoires de la Société établie au Bengale ...*, traduits de l'Anglais par A. Labaume Paris, 1805.

¹⁰ J. FILLIOZAT, *Une grammaire sanscrite du XVIIIe siècle et les débuts de l'indianisme en France*, Journal Asiatique 1937, p. 275-284.

D'un autre côté encore, dès le début du XVIIIe siècle les travaux du P. Beschi sur la langue tamoule, travaux qui sont encore en usage aujourd'hui dans des éditions multiples, étaient rédigés, circulaient dans l'Inde et étaient, eux aussi, parvenus à Paris, à la Bibliothèque royale. Ce sont bien les travaux de ce genre qui ont été à la base de la tradition continue des étapes philologiques indiennes en Europe. La gloire de l'Asiatic Society of Bengal n'est pas d'avoir fondé l'indianisme, mais de l'avoir doté d'une institution permanente de recherche et de publication et de lui avoir donné un essor avant elle impossible.

L'habitude de faire de ses travaux un point de départ, en négligeant tout ce qui l'avait précédée, a entraîné de grandes erreurs dans l'histoire de l'indianisme. C'est ainsi qu'on donne pour le premier catalogue de manuscrits sanskrits, première manifestation du souci du document original, celui de la Bibliothèque impériale de Paris, dressé en 1807 par Hamilton et Langlès, oubliant celui de 1739. C'est ainsi encore qu'on attribue à William Jones la découverte du synchronisme de Seleucos Nicator avec Candragupta, découverte qui a permis le rattachement de l'histoire de l'Inde à la chronologie générale. William Jones a, en effet, dit quelques mots de ce synchronisme dans un discours de 1793 publié dans les *Asiatick Researches* en 1799, mais la question avait été traitée complètement par de Guignes dans un travail lu à l'Académie des Inscriptions en 1772 et publié en 1777 dans le recueil des *Mémoires* de celle-ci. Il est vrai que les erreurs en matière d'histoire de nos études ne viennent pas seulement d'un choix malencontreux de point de départ, mais de ce que trop souvent les indianistes eux-mêmes n'ont pas apporté à cette histoire autant de soin qu'à leurs recherches principales.

C'est bien de deux siècles et plus, que date, en tout cas, notre indianisme. Nous devons remonter jusque là pour trouver les vraies origines de son développement actuel. Mais auparavant, il nous faut remonter bien plus haut encore pour évoquer brièvement ses antécédents les plus lointains, sous l'influence desquels il est longtemps resté et parfois reste encore en partie.

Sans songer à retracer toute l'histoire des connaissances occidentales sur l'Inde à travers les âges, il nous importe de rappeler ce qu'elles ont été dans l'Antiquité, au Moyen Age et à la Renaissance, car les notions de ces époques sur l'Inde restent étudiées chez nous. Pour une partie du public lettré, elles ne sont jamais remplacées par des notions plus exactes. Pour les indianistes, elles le sont nécessairement, mais, étudiées dans la jeunesse, elles restent éléments d'arrière plan, mais non toujours inutilisés, dans leur culture littéraire. Quand nous nous efforcerons d'analyser nos propres attitudes en face des données indiennes, nous ne devons pas perdre de vue que ces notions, entretenues par l'enseignement dans nos milieux, peuvent encore intervenir dans nos jugements, même quand nous n'y avons pas ajouté foi, et surtout si nous n'y prenons pas garde.

Commençons donc par les examiner sommairement.

Les premières informations un peu détaillées sur les Indiens apparaissent en Europe chez Hérodote, au Ve siècle avant J.C., et chez Ctésias, à la fin de ce même siècle et au début du IVe, si on laisse de côté le peu qui nous est parvenu de l'œuvre d'Hécatée de Milet, qui remonte au VIe siècle et au début du Ve. Tous trois devaient leurs informations à l'extension de l'Empire perse jusqu'à l'Inde proprement dite, au sens restreint du terme, c'est-à-dire au bassin de l'Indus, que Darius, complétant sans doute une conquête antérieure de Cyrus, avait soumis tout entier vers 518. Les données d'Hérodote sont assez superficielles, celles de Ctésias ne portent guère que sur des curiosités, hommes à tête de chiens, animaux, plantes, fleuves extraordinaires. Mais nous avons par ailleurs d'importants indices de contacts

commerciaux et culturels entre les mondes grec et indien à la même époque, sous les Perses Achéménides¹¹. Hérodote (III, 38) décrit une confrontation faite à la cour de Suse, en présence de Darius, entre Indiens et Grecs au sujet des rites funéraires des uns et des autres. La *Collection hippocratique* cite des médicaments indiens formellement désignés comme tels. Un de ses traités, *Des Vents*, enseigne une doctrine pneumatiste de physiologie et de cosmologie semblable à une doctrine indienne et Platon donne dans le *Timée* une théorie de pathologie qui est aberrante dans le domaine grec, mais conforme à la théorie classique indienne. Des rencontres fortuites d'idées ont pu se produire, mais mieux encore des spéculations parallèles sous l'influence de communications effectives.

Quoi qu'il en soit de pareilles communications n'ont pas abouti à faire communément chez les Grecs connaître l'Inde. Elle a été populairement découverte grâce à l'expédition d'Alexandre qui a parcouru de 327 à 325, en en prenant possession, les anciennes satrapies indiennes de l'Empire perse vaincu par lui. A ce moment, non seulement le pays est devenu partiellement bien connu, mais encore il a été pris conscience de l'importance de la philosophie et de la sagesse indiennes. La maîtrise de soi-même et les exploits ascétiques des sages indiens, des brahmanes et des gymnosophistes sont devenus célèbres. Tous les informateurs de l'époque d'Alexandre et tous ses historiens en ont conté merveilles et leurs récits ont été repris fréquemment jusque chez les auteurs classiques les plus tardifs. Dès lors s'est accréditée l'opinion, maintenue présente dans tous les esprits cultivés d'Occident jusqu'à nos jours, que l'Inde est tout spécialement une nation d'ascètes et de religieux livrés à des exercices physiques extraordinaires. D'autres récits, provenant eux aussi des compagnons d'Alexandre, ont achevé de lui donner une réputation d'une patrie de l'étrange et du monstrueux. Mégasthène, qui a été ambassadeur de Seleucus à la cour de Candragupta après la reconquête par celui-ci du bassin de l'Indus consécutivement au départ et à la mort d'Alexandre, Mégasthène a beaucoup enchéri sur Ctésias. Il a décrit des pygmées ennemis des grues, des hommes sans bouche vivant de parfums, des Okypodes courant plus vite que les chevaux, des Enotocaetes à oreilles si grandes qu'ils pouvaient s'en envelopper pour dormir, des Monommates, cyclopes à oreilles de chiens et d'autres monstres encore¹². Ces êtres sont restés célèbres jusqu'au Moyen-Âge, nous allons le voir, parmi les merveilles de l'Inde. Les descriptions qu'en a données Mégasthène, auteur par ailleurs assez exact et témoin précieux, semblent résulter en grande partie d'une mauvaise interprétation de renseignements donnés par les Indiens sur des êtres mythiques. Les hommes vivant de parfums doivent être des *preta*, des damnés faméliques qui ne peuvent que humer par une bouche réduite à un trou d'aiguille. Il en fait cependant une race d'hommes dont on aurait amené des individus à Candragupta. En tout cas, ceux qu'il appelle les Hyperboréens sont les hommes de l'Uttarakuru, région du Nord où la vie s'écoule longue et merveilleuse.

A partir de la première moitié du II^e siècle avant J. C., les royaumes indo-grecs formés dans l'Inde par les Grecs de Bactriane ont contribué à faire connaître les Grecs dans l'Inde, mais très peu l'Inde chez les Grecs, coupés qu'ils se sont trouvés en partie du monde méditerranéen, bien que les relations commerciales n'aient jamais cessé entre l'Inde et la Méditerranée.

¹¹ J. FILLIOZAT, *La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris, 1949, deuxième édition, E.F.E.O., Paris, p. 199 et suivantes.

¹² STRABON, *Géographie*, XV, 1, 57.

Par contre, sous l'Empire romain¹³, ces relations s'intensifiaient considérablement par mer à partir de l'Égypte, et les sujets de l'Empire romain y prenant une part directe, la connaissance de l'Inde a été renouvelée en Occident et transmise jusqu'à Rome. C'est comme apportés au I^{er} siècle de notre ère qu'on trouve près de Pondichéry des fragments de poteries d'Arretium et à Pompeï un manche de miroir indien. C'est comme apportées vraisemblablement à partir du II^e siècle qu'on trouve à Oc-éo, en Basse Cochinchine, en même temps que des objets indiens, une monnaie d'Antonin le Pieux et des intailles romaines. La connaissance géographique de l'Inde s'accroît considérablement. Elle atteint son sommet chez Ptolémée, mais s'arrêtera là pour bien des siècles.

On a cru longtemps que le développement des connaissances sur l'Inde dans l'Empire romain n'avait précisément guère porté que sur la géographie du pays et sur les données d'intérêt commercial. Nous avons pu établir maintenant qu'une notion étonnamment exacte de la philosophie brahmanique était parvenue à Rome même au début du III^e siècle.¹⁴ Hippolyte décrit en effet, vers 235, la doctrine des brâhmanes dans sa *Réfutation de toutes les hérésies* sous un aspect qui est pleinement conforme aux enseignements des *Upaniṣad* et particulièrement, sur un point important, de la *Maitryupaniṣad*. Or, contrairement à ce qui avait été supposé jusqu'à présent, l'information d'Hippolyte ne se borne pas à reprendre des indications provenant des auteurs du temps d'Alexandre ou de Mégasthène, quoique Hippolyte utilise également celles-ci. Son information émane d'une région du Dekkan que ni Alexandre, ni Mégasthène, ni les Indo-Grecs n'ont parcourue et que ne connaissent pas les géographes grecs et latins antérieurs, y compris Ptolémée. Par ailleurs, l'authenticité d'idées prêtées à des Indiens par un certain nombre de textes grecs habituellement considérés comme de pure fantaisie, *La Vie d'Apollonius de Tyane* par Philostrate, par exemple, prouve que des informations exactes parvenaient bien dans le monde gréco-latin des premiers siècles de notre ère. Il s'ensuit qu'on ne peut plus expliquer l'engouement manifesté à cette époque pour les doctrines orientales, et spécialement pour les doctrines indiennes, par une simple réaction contre l'ancien rationalisme grec et par une exaltation arbitraire des sages orientaux. L'engouement était fortifié par une information nouvelle plus exacte qu'on ne l'a cru dans tout le cours des études classiques et indiennes jusqu'à ces dernières années. Ce fait nous apprend déjà qu'une simple constatation nouvellement faite peut nous obliger à changer la représentation que nous nous faisons des rapports intellectuels entre l'Inde et l'Occident et de la conservation jalouse des idées brahmaniques dans l'Inde, représentation qui se fondait sur les documents grecs relatifs à l'Inde insuffisamment comparés avec les textes indiens.

Toutefois, il est certain que la connaissance de la pensée indienne n'a pas été, sous la forme exacte où la possédait Hippolyte, largement répandue en Occident. Peu à peu les relations avec l'Inde se sont espacées et l'intérêt à son sujet a diminué. Au milieu du VI^e siècle, Cosmas Indicopleustes qui, comme son nom l'indique, y avait navigué, a surtout décrit dans sa *Topographie chrétienne*, les chrétientés qui s'y trouvaient. L'apparition de l'islamisme et l'essor des Musulmans ont ensuite interrompu ou rendu plus indirects les échanges de l'Occident avec l'Inde. Les auteurs musulmans ont fréquemment recueilli des informations sur l'Inde et le grand al-Bêrônî (973–1048) a réalisé une véritable œuvre d'indianiste, mais les

¹³ J. FILLIOZAT, *Les échanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne*, *Revue Historique*, janvier-mars 1949, p. 1–29.

¹⁴ J. FILLIOZAT, *La doctrine des brâhmanes d'après Saint Hippolyte*, *Revue de l'Histoire des Religions*, juillet-déc. 1945, p. 59–91.

données arabes n'ont passé qu'en partie en Occident. Néanmoins l'Inde n'y a pas été oubliée et au Moyen-Age la mention des êtres et des choses de l'Inde est assez fréquente dans les littératures, soit par reprise de données de l'Antiquité, soit parce que les voyages de missionnaires ou de marchands y ont été relativement nombreux.

Le grand mouvement apostolique du Moyen-Age a sûrement été une cause essentielle du regain d'intérêt pour les pays lointains, qui s'est manifesté à cette époque. Les informations de l'Antiquité sur les peuples de l'Asie ont été reprises fréquemment non pas seulement par vaine curiosité, mais encore par avidité de connaître quels peuples étaient encore à christianiser. C'était une question qui préoccupait les théologiens de savoir si les monstres décrits par les Anciens comme habitant l'Inde devraient être ou non baptisés quand on les rencontrerait. Au XIIe siècle, la pensée qui a inspiré la décoration du tympan du portail intérieur central de la Madeleine de Vézelay était qu'ils devraient être faits chrétiens, car des hommes à têtes de chiens, les Cynocéphales indiens des Anciens, figurent sur ce tympan parmi les peuples auxquels s'adresse la mission des Apôtres. Cette sculpture date environ de l'époque où St Bernard, à Vézelay même, prêchait la seconde croisade (1146).

Mais des informations de l'Antiquité, le Moyen-Age a surtout connu, quant à l'Inde, outre les hommes étranges, les bêtes, les plantes, les pierres extraordinaires, toutes les curiosités supposées de la Nature. Les connaissances de l'Empire romain sur la pensée indienne s'étaient trop peu répandues pour que le Moyen-Age ait pu recueillir l'écho, documenté qu'il était par des ouvrages comme le *Polyhistor* de Solin ou le *Physiologue*. *L'Image du Monde*, compilation en vers français terminée en 1247, décrit abondamment les merveilles de l'Inde, mais seulement les merveilles, celles qui d'autre part figurent sur les médaillons de la grande façade occidentale de Sens, élevée et décorée entre 1185 et 1230: éléphants portant une tour sur le dos ou «Ciclopiens» à un seul pied si large qu'ils s'en servent comme d'ombrelle. Les brahmanes ne sont plus que des hommes qui se tuent en se jetant dans le feu¹⁵. Créatures monstrueuses ou hommes aux mœurs étonnantes, les Indiens peuvent être des êtres à sauver par le baptême, non des peuples dont les idées soient à considérer.

Comment d'ailleurs aurait-on pu soupçonner qu'ils possédaient de telles idées? On était réduit sur eux non pas aux informations anciennes, mais à des vestiges souvent dénaturés de ces informations, et on n'aurait eu aucun moyen d'en faire la critique, quand bien même on aurait voulu s'y livrer. Lorsque Pline, par exemple, rapporte que les marins de Taprobane, de Ceylan, emportent avec eux des oiseaux qu'ils lâchent de temps à autre et dont ils suivent le vol vers la terre¹⁶, nous voyons aisément aujourd'hui qu'il s'agit des oiseaux «découvreurs de rivage» (*tīradassī sakunā*) que nous fait connaître le canon pali de Ceylan¹⁷ et qui servaient simplement, en haute mer, à reconnaître si une terre encore invisible était relativement proche, car ils cherchaient à rejoindre la terre et, s'ils n'en découvraient pas, revenaient au bateau. Mais cette information dans le *Livre du Trésor* de Brunet Latin¹⁸, rédigé dans la seconde moitié du XIIIe siècle, est devenue celle que ces marins emportaient un oiseau élevé dans le pays où ils voulaient aller et qu'ils le suivaient, ce qui est tout différent et n'aurait pas été réalisable.

Cependant le Moyen-Age, grâce à ses grands voyageurs, à partir du XIIIe siècle, a pu prendre des idées exactes des choses de l'Inde comme du reste de l'Asie. Ceux qui, ayant

¹⁵ CH. V. LANGLOIS, *La connaissance de la nature et du monde au Moyen-Age*, Paris, 1911, p. 82.

¹⁶ *Histoire naturelle*, VI, 24.3, éd. Littré, t. I, p. 253.

¹⁷ *Dīghanikāya, Kevaddhasutta*, fin.

¹⁸ LANGLOIS, *op. cit.*, p. 359.

visité l'Inde, nous ont laissé des indications sur elle sont: Marco Polo, qui a voyagé de 1271 à 1295, est revenu de Chine par l'Inde et a dicté en 1298 sa relation à Rusticello de Pise; Jean de Monte-Corvino, qui est parti de Tauris en 1291 pour l'Inde et la Chine; Jourdain de Séverac qui fut évêque de Quilon au Travancore; Odoric de Pordenone qui atteignit la région de Bombay après 1321 et visita Jourdain de Séverac à Quilon; Jean Marignolli, légat de Benoît XII auprès de l'Empereur de Chine, parti pour Cambaluc, c'est-à-dire Pékin, en 1338 et revenu par Ceylan quelques années plus tard; enfin Jean de Mandeville (mort en 1372), ce dernier n'ayant guère fait qu'ajouter des renseignements sujets à caution aux données fausses qui circulaient déjà.

Les écrits que nous ont laissés ces auteurs ont été, les uns bientôt publiés et très lus, les autres gardés en manuscrits, mais ceux-ci n'en ont pas moins pesé sur l'idée que se sont formée de l'Inde les autorités européennes, surtout ecclésiastiques, qui les ont consultés. On y trouve quant à l'Inde quantité d'observations exactes sur le pays, le climat, les productions de la nature ou de l'industrie humaine, ainsi, que sur les mœurs des habitants, à peu près rien sur le fond de leurs religions, de leur culture et de leurs idées. On ne peut s'en étonner. Dans les données des livres alors en usage, rien, comme nous venons de le voir, n'incitait par avance à rechercher chez les Indiens une pensée valable. On recherchait chez eux les hommes à têtes de chiens, non pas des lettrés et des philosophes. Le cas de Jean de Monte-Corvino est caractéristique à cet égard.

Jean de Monte-Corvino, qui devait devenir archevêque de Cambaluc et dont les vestiges de la cathédrale qu'il avait élevée ont été retrouvés de nos jours, a séjourné treize mois à la Côte de Coromandel, à Meliapour, lieu où la tradition place le tombeau de St Thomas. Savant et observateur, il a fourni des indications géographiques intéressantes. Quelques erreurs s'y sont glissées. Lorsqu'il explique, par exemple, la permanence de la chaleur par la marche du Soleil, il note qu'il a vu de ses propres yeux que le 24 août les rayons de cet astre tombent perpendiculairement sans déterminer d'ombre et qu'il en est de même à la fin de mars. C'est vers le 20 avril qu'il aurait fallu dire, et son assertion soulève encore d'autres menues difficultés. Il n'en reste pas moins qu'elle atteste un remarquable souci d'observation scientifique. Ce qu'il indique sur les eaux, sur les plantes est exact. Mais quand il en arrive aux hommes, il commet les plus lourdes erreurs. Il nous apprend tout d'abord qu'il a beaucoup cherché les hommes extraordinaires, les animaux merveilleux, le paradis terrestre et que nulle part il n'en a trouvé trace. Mais il déclare aussi que les Indiens sont sans loi, sans lettres et sans livres, possédant seulement un alphabet pour les affaires courantes et qu'ils ne connaissent ni semaine, ni mois¹⁹. Il faut que les préjugés acquis dans les livres aient été chez lui bien grands pour qu'il ait passé plus d'un an à chercher ce qui s'y trouvait décrit – et qu'à la vérité il avait raison de vouloir vérifier – et sans recueillir d'information sur ce qui ne s'y trouvait point mentionné: l'usage courant de la semaine et du mois chez les Indiens et l'existence de littératures indiennes, la sanskrite et la tamoule, plus vaste que la littérature latine elle-même.

La lacune d'information est sur ce point si grave que l'idée préconçue de l'inexistence de lois, de lettres et de livres chez les Indiens ne suffit même pas à l'expliquer. Il faut aussi que la culture indienne se soit en réalité dérobée totalement aux yeux de Monte-Corvino et du milieu chrétien où il s'était établi. Et c'est encore là un fait qui ne doit pas nous surprendre et qui nous donne l'occasion de noter une importante cause d'erreur dans l'observation de l'Inde chez elle.

¹⁹ Cf. MARCELLIN DE CIVEZZA, *Histoire universelle des Missions Franciscaines*, traduction de l'italien par VICTOR BERNARDIN DE ROUEN, tome II, Paris, 1899, pp. 20-25.

Néarque au temps d'Alexandre et Mégasthène en celui de Séleucus avaient déclaré que les Indiens n'avaient pas de lois écrites²⁰ et de même encore au XVIIIe siècle, en 1714, le P. Bouchet, qui connaissait pourtant une partie des littératures sanskrite et tamoule, déclarait que les Indiens n'avaient «ni code, ni digeste, ni aucun livre où soient écrites les lois auxquelles ils doivent se conformer pour terminer les différends qui naissent dans les familles»²¹. La vérité est que les juges indiens savaient leurs lois par cœur et tenaient à honneur de ne pas consulter leurs livres en public. L'absence d'information, en ces cas, tient surtout au fait que la société indienne cultivée tenait résolument à l'écart de tout ce qui la concernait les étrangers ignorant de ses usages et tout leur entourage. Encore aujourd'hui beaucoup de voyageurs européens dans l'Inde, de commerçants ou de fonctionnaires qui y ont fait des séjours prolongés sont loin de se douter de l'immensité des littératures indiennes.

Mais l'idée préconçue qu'il n'en existe pas d'importantes les empêche souvent d'enquérir pour se détromper, et des textes comme celui de Monte-Corvino ont eu parfois pour effet de contribuer, jusqu'à notre époque, au maintien de cette idée préconçue. Le P. Marcellin de Civezza qui dans *l'Histoire universelle des Missions Franciscaines* a reproduit le texte de Monte-Corvino sur l'Inde, donnait ce texte afin de faire connaître à ses lecteurs le pays où s'est déroulée l'action missionnaire qu'il étudiait. Il le croyait donc suffisant pour donner une idée exacte de la société que cette action voulait convertir, simplement parce qu'il émanait d'un témoin oculaire.

Nous n'oublierons plus maintenant qu'un témoin ne vaut, surtout dans l'Inde, que pour affirmer ce qu'il a vu, non pour nier ce qu'il n'a pas constaté, et que souvent les conditions où il se trouvait devaient dérober définitivement à son examen mal averti.

En fait, aujourd'hui encore, par le défaut d'information des voyageurs et des auteurs non indianistes, l'immensité des littératures sanskrites demeure couramment insoupçonnée dans le public lettré européen. Pourtant, rien que pour la littérature sanskrite, le *Catalogus catalogorum* d'Aufrecht, publié de 1891 à 1903, énumérait déjà sur 1.200 pages à deux colonnes les œuvres et les auteurs mentionnés dans les catalogues de manuscrits alors existants. Encore aujourd'hui est-il tout à fait périmé et laissait-il de côté toute la littérature bouddhique, dont les Tibétains, n'en extrayant que les ouvrages de quelques écoles et n'y ajoutant qu'un petit nombre d'œuvres techniques, ont traduit pour leurs seules collections canoniques plus de 4.300 textes.

Dans ces conditions, il est clair que l'Inde au Moyen-Age était encore bien loin de pouvoir se découvrir à l'Europe dans la réalité de sa civilisation. Les progrès vers la création d'un indianisme véritable, une étude scientifique de l'Inde, sont même demeurés très lents au XVe siècle, où pourtant d'importants voyages ont été effectués, et jusque bien après les grandes découvertes et l'essor intellectuel de la Renaissance.

Barthold a souligné fort justement²² que les grands voyageurs vénitiens du XVe siècle, comme Barbaro et Nicolo Conti, ont été des hommes plus instruits que, par exemple, Marco Polo, et pénétrés de l'influence de la culture antique au point de donner leurs anciens noms grecs aux lieux qu'ils visitaient en Orient. Leurs constatations s'en sont trouvées entachées d'identifications arbitraires, elles sont moins objectives et par conséquent moins utiles que celles de certains de leurs devanciers. Par contre, un progrès considérable a été réalisé, par

²⁰ STRABON, *Géographie*, XV, 1, 53 et 66.

²¹ *Lettres édifianes*, éd. L. Aimé Martin, Paris, 1841, t. II, p. 485-486.

²² *La découverte de l'Asie*, p. 106.

Nicolo Conti notamment, qui a voyagé dans l'Inde et jusqu'en Indonésie, en passant par les pays musulmans et qui a appris l'arabe et le persan. Dans l'Inde l'usage du persan lui permettait d'enquêter directement auprès d'une partie au moins de la population. Il ne lui permettait pas encore toutefois d'entrer dans la connaissance de la culture proprement indienne.

La découverte de la route des Indes contournant l'Afrique et l'arrivée de Vasco de Gama à Calicut en 1498, l'installation des Portugais dans l'Inde et le passage ultérieur dans ces régions de nombreux navigateurs européens, auraient dû, semble-t-il, rapidement déterminer à entreprendre l'étude complète de l'Inde. Il n'en fut rien.

Certes, les connaissances géographiques, politiques et l'intérêt commercial se développèrent immédiatement, mais l'activité des Européens se borna là. Les hommes qui passaient alors aux Indes n'étaient cependant pas tous des marins, des conquérants et des marchands. Parmi eux étaient des missionnaires que leurs préoccupations spirituelles auraient pu incliner à s'enquérir de celles des hommes qu'ils voulaient convertir. Seulement les idées de la chrétienté étaient alors orientées, comme M. Marcel Bataillon vient de le montrer tout récemment, vers des perspectives de conversions en masse, de christianisation immédiate des peuples alors découverts de toutes parts. Il n'importait pas d'étudier, mais de baptiser.

D'autres causes aussi ont empêché de voir aussitôt l'importance du champ d'étude qu'on découvrait. Comme nous l'avons vu, les esprits étaient peu préparés à penser qu'une philosophie valable pouvait exister chez des peuples à qui, depuis la fin de l'Antiquité et la ruine du paganisme, on avait perdu l'habitude d'attribuer aucune philosophie. Le retour aux enseignements de l'Antiquité pouvait, il est vrai, conduire à restituer aux Indiens le crédit de sagesse que bien des auteurs grecs leur avaient consenti, et, dans certains cas, il y a effectivement conduit. Déjà dans l'Empire byzantin finissant, Gémiste Pléthon, fervent platonicien, avait rêvé d'une philosophie inspirée de Platon et de Zoroastre. Et Pléthon plaçait dans son *Traité des Lois*²³, à côté des lois exaltées de Zoroastre, quoiqu'à un niveau bien moins élevé, celles des Indiens et aussi des Ibères occidentaux. Mais de pareilles tentatives n'étaient pas vouées au succès. Livré au feu comme antichrétien, par Gennadios, le premier patriarche de Constantinople après la conquête turque de 1453, le *Traité des Lois* a eu bien peu d'influence. Nous ne l'avons retrouvé que par fragments. D'ailleurs les données grecques suffisaient tout au plus à rétablir la notion de l'existence d'une sagesse chez les anciens Indiens, elles ne décrivaient pas cette sagesse avec assez de détails pour donner à des aventuriers, qui ne s'en souciaient guère et à des missionnaires à qui elle était suspecte, la tentation de la redécouvrir chez les peuples avec lesquels ils entraient alors en contact. Ce contact était aussi, comme nous savons, bien difficile à réaliser profondément. Enfin et surtout, le retour à l'Antiquité gréco-latine absorbait tous les efforts. Dans l'admiration des chefs d'œuvre retrouvés, on jugeait qu'on ne pouvait plus être pleinement homme sans en cultiver l'étude. Cette étude élargissait celle qu'avait menée le Moyen-Age, mais se limitait à elle-même. Dans l'horizon rempli par l'Antiquité classique, il n'y avait pas de place pour l'Asie inconnue ou incertaine. C'est bien plus tard seulement, qu'à côté de l'amour des belles-lettres devait naître l'aspiration à connaître, à connaître scientifiquement et au besoin sans admirer, mais pour une compréhension générale de l'espèce humaine en sa réalité entière. C'est uniquement de cette aspiration que pouvait naître l'indianisme scientifique, puis l'admiration secondaire des beautés indiennes alors seulement réveillées.

²³ C. ALEXANDRE et A. PELISSIER, *Pléthon. Traité des Lois*, Paris, 1858, p. 255.

C'est pourquoi la découverte spirituelle de l'Orient, et en particulier de l'Inde, n'a pas immédiatement suivi sa découverte matérielle. Même en Orient, les modèles littéraires grecs et latins occupaient exclusivement l'esprit des Européens. Camões a pu composer près de Macao son chef d'œuvre des *Lusiades* et à Mozambique un *Parnasse* qui a été perdu, ces œuvres n'ont rien pu devoir, en dehors de quelques noms géographiques, à une inspiration orientale. Même la botanique et la pharmacopée, remarquablement étudiées par Garcia da Orta dans ses *Coloquios dos simples* parus à Goa en 1563, y ont été vues comme à travers Dioscoride, Pline et Galien. Seuls parmi les Orientaux, les médecins de langue arabe dont les œuvres étaient depuis longtemps connues en Europe, ont été fréquemment cités dans cet ouvrage. Ce dernier fait semble, de plus, bien souligner la difficulté, que nous avons déjà relevée, qu'avaient les Européens à entrer en relations avec les savants indiens, lesquels autrement eussent pu fournir à Garcia da Orta quantité d'informations précieuses.

Moins prêts que les Grecs d'Alexandre à s'enquérir de la pensée des Indiens, précisément parce qu'ils étaient occupés de celle des Grecs, et ne montrant aucun respect pour les coutumes et les règles de bienséance des Indiens, les Portugais de la conquête ne pouvaient d'ailleurs guère se rapprocher de ceux-ci. Les mesures qu'ils prenaient tendaient surtout à «portugaiser» le pays. S'ils se sont pliés à l'usage des langues vulgaires dans la prédication chrétienne, ils ont du moins fait imprimer en caractères latins les ouvrages chrétiens qu'ils ont fait composer en ces langues à Goa et plus tard également au Bengale²⁴. Ils les rendaient ainsi impropres à une diffusion large en dehors des milieux éduqués sous leur autorité.

Mais la connaissance matérielle de l'Inde s'est considérablement développée par leur action, comme nous l'avons dit, et cette connaissance a porté aussi sur l'état des royaumes environnant les établissements portugais et sur les événements qui fournissent les éléments de leur histoire. A partir de 1552, les *Decadas* de Barros, puis de Couto, éditeur et continuateur de Barros, décrivant les événements jusqu'à 1600, sont entrées, ainsi que nombre de mémoires et documents d'archives dans les sources fondamentales de l'histoire de l'Inde au XVI^e siècle.

Cependant, il existait aussi des raisons pour éveiller l'intérêt à l'égard de la pensée indienne. Le désir de procurer aux hommes de nouvelles connaissances, désir qui fit entreprendre ses voyages à Lodovico Varthema, par exemple, au XVI^e siècle, eut été de nature à déterminer l'étude de la culture indienne si l'accès en eut été plus facile. De plus et surtout l'opinion était répandue au XVI^e siècle, sans d'ailleurs y être nouvelle bien entendu, que les peuples de tous les pays conservaient des traces de la révélation primitive. On cherchait partout les tribus perdues d'Israël. On devait donc s'efforcer d'étudier les croyances de tous les peuples, non pour les connaître en elles-mêmes, puisqu'on ne s'intéressait pas encore à l'homme comme objet de science, mais pour retrouver si possible les points de conformité de leurs idées avec le christianisme et s'appuyer éventuellement sur ces pierres d'attente pour fonder chez eux la foi chrétienne.

Un orientaliste comme Guillaume Postel rêvait d'une «Concorde du Monde» qui supposait la fusion des croyances de toutes sortes, en ce qu'elles avaient de conforme à la raison et à la loi chrétienne, et Guillaume Postel – le R. P. de Lubac l'a tout récemment montré²⁵ – relevait avidement en 1552 dans son ouvrage *Des Merveilles du Monde* les premières informations sur

²⁴ Sur ces ouvrages: MARIANO SALDANHA, *Doutrina cristã em lingua concani por Tomás Estêvão ... , segunda edição, fac-similada, com Introdução. Notas e Glossário* Lisboa, 1945, p. 6 et suiv.

²⁵ *Le rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, p. 53 et suiv.

le bouddhisme envoyées en 1548 à Ignace de Loyola par Nicolas Lancilotto. Beaucoup des premiers missionnaires ont ainsi cherché, à commencer par St François-Xavier, qui n'a pu toutefois qu'effleurer à peine cette recherche. Mais au XVII^e siècle, d'autres ont pu pousser plus loin et entrant à cette occasion dans le fond des croyances indiennes, ils ont pu découvrir leur importance et la nécessité de les connaître. Ceux-là ont été les premiers ouvriers des études indiennes, ce sont eux qui les premiers ont appris et compris, et qui ont préparé la fondation par leurs successeurs du XVIII^e siècle de la science indianiste.

LES PRÉCURSEURS DE L'INDIANISME

Les conditions dans lesquelles l'Inde a été découverte par les Portugais, et surtout les idées du moment, n'ont pas permis l'étude objective et approfondie de ses langues et de sa civilisation durant tout le XVI^e siècle. Aux dispositions générales dans lesquelles l'Inde a été abordée, croyances à la prochaine conversion massive des Indiens et efforts d'étude vers l'Antiquité gréco-latine plutôt que vers les civilisations nouvellement découvertes, s'est encore ajoutée une cause particulière de retard dans l'examen des choses de l'Inde.

On ne trouvait pas seulement dans l'Inde des peuples étrangers au christianisme, mais aussi des chrétiens, des chrétiens syro-malabars²⁶ relevant du patriarche de Babylone, et le plus urgent a paru aux apôtres de l'Eglise romaine être de les amener au catholicisme romain. Beaucoup de missionnaires se sont consacrés à cette tâche, étudiant bien les langues indiennes, tamoul et malaiyâlam, dont se servaient les chrétiens de St Thomas, comme on appelait alors les fidèles de l'Eglise syro-malabare, mais plus encore le syriaque, langue de leur liturgie. Ce sont les livres syriaques et non indiens qu'il paraissait surtout important d'examiner, afin d'en critiquer les formules qu'on jugeait entachées de nestorianisme, et en vue de des amender pour les rendre conformes aux doctrines romaines. Les littératures proprement indiennes ne pouvaient qu'être négligées d'autant. Or, c'est seulement en 1599, au synode de Diamper, c'est-à-dire Udayamperur, tenu sous la présidence de l'archevêque de Goa, don Alexis de Menezes, que la réunion de principe de l'Eglise syro-malabare à l'Eglise romaine fut effectuée, et en 1601 qu'il fut donné un premier évêque romain, François Roz, à cette chrétienté. Encore les soins portés à celle-ci par les missionnaires européens continuèrent-ils longtemps à absorber une bonne partie de leur activité. Néanmoins François Roz avait personnellement bien appris le malaiyâlam.

Cependant le clergé portugais envoyé avec les conquérants pour exercer son ministère d'abord auprès d'eux, et qui avait été représenté dès 1500 par huit religieux franciscains, n'avait pas tardé à évangéliser ou faire évangéliser des groupes indiens. L'ensemble même du groupe des Paravar, pêcheurs tamouls de la côte à l'Est du Cap Comorin, sous l'impulsion d'un certain Jean de la Croix, chrétien malabare qui était allé récemment au Portugal²⁷, s'était converti, ou plutôt rattaché en 1532 au christianisme, afin d'obtenir la protection des Portugais contre des exactions de chefs musulmans. La christianisation de ces Paravar avait

²⁶ Ces chrétiens sont souvent appelés nestoriens, abusivement, Nestorius n'ayant pas été leur patriarche; cf. J. DAUVILLIER, *Les Provinces Chaldéennes «de l'Extérieur» au Moyen-Age, Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 261, n. 1. Sur cette chrétienté *ibidem* p. 312 et suivantes.

²⁷ Cf. J. P. Maffei *Bergomatis ... Historiarum Indicarum, libri XVI*, Antverpiae, 1605, p. 337. – Sur les Paravar cf. E. THURSTON et K. RANGACHARI, *Castes and Tribes of Southern India*, Madras, 1909, vol. VI, pp. 143 et suiv.

été dans ces conditions toute superficielle. Pour la rendre plus profonde, celui qui devait devenir Saint François-Xavier et qui avait débarqué à Goa en 1542, leur avait été envoyé après quelque temps de ministère à Goa même, parmi les Portugais. Il eût fallu une étude approfondie des idées du pays pour enseigner efficacement le christianisme aux Paravar, mais les Paravar eux-mêmes n'étant guère instruits, ne connaissaient pas les doctrines correspondant aux pratiques religieuses anciennes qu'ils observaient encore. Leurs apôtres chrétiens n'avaient donc pu trouver auprès d'eux beaucoup d'éléments d'information. D'autre part, François-Xavier avait été pressé par le temps et parfois avait manqué d'interprètes²⁸. Il avait pris le parti de prêcher par l'exemple de la charité, des bonnes œuvres et de la prière, ayant fait traduire tant bien que mal quelques formules par des indiens qui savaient un peu de portugais et ayant appris ces formules par cœur. Son prestige s'était bien établi et l'adoption de la vie chrétienne avait été fréquente, mais aucun contact réel des Européens avec la pensée indienne n'avait eu lieu. Sans doute n'y en avait-il pas eu beaucoup davantage des Indiens avec la pensée chrétienne.

Une seule fois, François-Xavier avait pu avoir un soupçon des hautes doctrines indiennes, lorsqu'un brahmane lui avait parlé de l'unicité de Dieu²⁹. Or, il était prêt à admettre la possibilité d'une préexistence de croyances chrétiennes ou d'idées équivalentes chez les non chrétiens et à s'en servir comme d'une base pour y agréger d'autres croyances chrétiennes. Surtout il n'avait pas le préjugé alors courant qu'il était impossible que les Asiatiques eussent les lumières de toutes sortes de sciences. Il l'a montré plus tard sur le chemin du Japon, comme vient de le faire voir le R. P. Bernard-Maitre. Il a appris là d'un Japonais qu'il y avait dans l'Ouest un pays de haute culture d'où le bouddhisme japonais tirait son origine et il a vivement souhaité de pouvoir se rendre en ce pays. En fait c'était l'Inde, seulement il ne pouvait la reconnaître sous le nom qui lui en était donné par son informateur japonais.

Il a montré aussi qu'il concevait bien la nécessité de l'étude approfondie des langues, car, lors de son séjour dans l'Inde, il a engagé le P. Henriquez à rédiger une première grammaire tamoule. En de meilleures circonstances et peut-être dans un séjour plus long, il eut fait la découverte qu'il était si disposé à accepter et dont il a eu le pressentiment sur la route du Japon. Cette découverte était réservée à un de ses successeurs.

Il a cru que le fond de la religion des Indiens était le respect des vaches et la libéralité envers les brahmanes, alors qu'il s'agissait là de moyens d'aller au ciel après la mort, ce en quoi consistait le salut chrétien vu par les Indiens, mais non pas le véritable salut indien. Après avoir expliqué à quelques brahmanes le *Credo* et les *Commandements* traduits en tamoul, il a cru les avoir satisfaits, parce qu'ils lui avaient donné des approbations et posé des questions et il pensait qu'ils n'avaient été retenus de se faire chrétiens que par peur de perdre leur position sociale et leurs bénéfices. Il n'y a pas de raison de douter que les brahmanes en question aient en effet répondu, «comme beaucoup parmi nous» dit-il, à ses exhortations à se faire chrétiens: «Que dira-t-on si nous changeons à ce point et d'état et de vie?» Mais il n'a pas su que le *Credo*, tel qu'il le leur présentait, n'était point pour eux une révélation extraordinaire, comme il aurait pu être pour des hommes incultes, et qu'ils admettaient déjà et discutaient dans les écoles la plupart des idées qui s'y trouvaient proposées. Il a cru qu'il s'agissait de malheureux ignorants – peut-être d'ailleurs les interlocuteurs que le hasard lui a donnés l'étaient-ils – car il écrit: «Il faut se garder avec ces pauvres intelligences de recourir aux

²⁸ Cf. Lettre du 21 Août 1544, citée par A. BELLESSORT, *Saint François-Xavier*, Paris 1926, p. 119.

²⁹ *La vie de Saint François-Xavier* ... nouvelle éd. Paris, 1754, t. I, p. 132 et suiv. BELLESSORT, p. 128 et suiv.

subtiles considérations de nos docteurs scolastiques». En tout cas il lui était impossible de se douter que les savants indiens, en possession précisément d'une énorme littérature scolastique en même temps que théologique, ne pouvaient renier tout à coup leurs croyances pour adhérer à un credo sommairement, et sans doute assez obscurément, présenté par un étranger et paraissant formé pour une bonne part de principes auxquels ils croyaient déjà.

Aujourd'hui, nous ne nous étonnons plus que des brâhmanes du XVI^e siècle, dans une discussion avec un représentant de la religion qu'ils considéraient comme portugaise, aient commencé par affirmer que pour eux le moyen de gagner le ciel était double: s'abstenir de tuer les vaches pour au contraire les adorer, et faire l'aumône aux brâhmanes des pagodes. Ils voulaient opposer leur usage à celui des Portugais qui prétendaient gagner le Ciel tout en tuant les vaches et en détruisant souvent les pagodes. Nul doute non plus qu'ils n'aient été favorablement surpris en constatant que de tels étrangers, dont les pratiques étaient au rebours des leurs, avaient néanmoins des principes théologiques et moraux assez conformes aux leurs. Mais de là à embrasser la religion de ces étrangers, ou même à l'étudier sérieusement, il y avait bien loin. Les lumières qu'avaient ces étrangers ne pouvaient sans doute que faire ressortir aux yeux des brâhmanes l'aveuglement d'hommes engagés malgré tout, d'abord dans les entreprises cupides des conquêtes et du commerce, ensuite, pour les meilleurs d'entre eux, dans l'espoir, après la mort, d'un séjour de béatitude céleste, séjour qui dans les idées indiennes est provisoire et appartient au monde naturel à l'intérieur duquel il n'est point de salut définitif.

De la sorte les premiers contacts des religieux indiens et européens au XVI^e siècle n'ont abouti qu'à les faire se regarder les uns les autres avec pitié et s'accuser réciproquement d'ignorance et de cupidité.

Du côté européen, cette accusation est malheureusement devenue traditionnelle dans une partie du public lettré, et elle a sûrement détourné beaucoup d'esprits des études indiennes qui auraient dû leur donner une vue plus exacte de l'humanité.

Pendant que se formaient de part et d'autre ces idées injustes, d'après des apparences mal comprises, une grande richesse d'informations matérielles sur l'Inde, comme sur les autres pays, s'accumulait en Europe dans les collections de relations de voyages formées en grand nombre au XVI^e siècle³⁰. Des remarques précieuses, mais dont on ne devait reconnaître l'importance que beaucoup plus tard étaient faites. C'est ainsi que le florentin Filippo Sassetti, venu comme commerçant à Goa de 1581 à 1588, a le premier constaté la grande ressemblance de mots indiens, des noms de nombre en particulier, avec des mots latins et italiens³¹, constatation qui, renouvelée et interprétée, devait aboutir à la création de la linguistique moderne au XIX^e siècle.

Mais pour ce qui concernait les doctrines indiennes après plus d'un siècle de présence européenne dans l'Inde, en 1605, un des premiers historiens de l'église chrétienne des Indes, *Maffei* dans ses *Historiarum indicarum libri XVI*, se contentait de renvoyer le paganisme indien au paganisme romain par souvenirs classiques et en plaçant la religion à vaincre au rang de la religion vaincue jadis par le christianisme. Il écrivait à propos des brâhmanes:

³⁰ J. B. RAMUSIO, *Raccolta delle navigazioni e viaggi*, Venise, 1550.

³¹ R. HAKLUYT, *The Principale Navigations, Voiages and Discoveries of the English Nation, 1588-1600*. Cf. D. F. GARCIA AYUSO, *L'étude de la philologie dans ses rapports avec le sanscrit*, trad. de l'espagnol par J. de Castro, Paris, 1884, p. 300, et surtout G. Bertolaso Stella, *Historia da glotologia, Boletim da Sociedade de Estudos filologicos*, 1945, p. 259; E. Marcucci, *Lettere edite e inedite di Filippo Sassetti*, Firenze, 1855.

«C'est une chose étonnante que le diable les tienne en une obscurité si dense et en une si grande ignorance de la vérité», il ajoutait aussitôt: «Ils révèrent Parabramman, je ne sais quel plus ancien des dieux, et trois fils à lui, en faveur desquels il portent des fils triples suspendus au cou»³². On reconnaît sans peine Parabrahman, l'Être transcendant, et le cordon brahmanique.

Mais on allait bientôt apprendre que la pensée indienne méritait mieux que des allusions aussi dédaigneuses. En 1605 arrivait dans l'Inde un jeune jésuite italien, Robert de Nobili, de naissance noble et neveu du Cardinal Bellarmine, bibliothécaire du Vatican. Il allait être le premier à étudier vraiment le pays et les hommes.

Les Paravar christianisés relevaient de l'autorité de Nayakar, c'est-à-dire du roi de Madurei, et, comme un certain nombre d'entre eux se rendaient continuellement dans cette ville, le roi avait autorisé les Portugais à y créer un établissement chrétien tenu par le P. Gonçallo Fernandez. Celui-ci avait tenté pendant de nombreuses années, sans aucun succès, de faire à Madurei des conversions. La religion chrétienne apparaissait aux yeux des gens de cette ville comme celle des «Pranguis» (*Piraṅgi*), comme les Musulmans leur avaient appris à nommer les Européens d'après le nom des Francs.

Or les Pranguis, en fait les Portugais, étaient considérés par les hautes castes comme une espèce d'hommes abominable pour les raisons que nous avons vues et à cause de sandales qui n'avaient pas moins choqué François-Xavier que les brâhmanes. De plus, leurs convertis, les Paravar, étaient gens de caste méprisée et les prêtres qui étaient en contact avec eux, devenaient de ce fait intouchables comme eux. Les formules chrétiennes, maladroitement traduites, ajoutaient encore parfois à l'éloignement que pouvait produire une religion qui se présentait déjà dans des conditions bien peu avantageuses. C'est ainsi que pour demander au catéchumène s'il voulait devenir chrétien, on lui posait une question qui signifiait littéralement: «Veux-tu entrer dans la famille des Pranguis?»³³, c'est-à-dire «dans la famille des Portugais». Les Paravar l'avaient bien voulu, qui avaient recherché leur protection, les sujets du *nāyakkar* de Madurei ne s'en souciaient pas. Il n'est pas même sûr que les Paravar, faisant profession de foi dans des conditions pareilles, aient tous compris qu'ils entraient dans une nouvelle religion plutôt que dans une alliance.

Parvenu en 1606 à Madurei, Nobili s'est aussitôt adonné à l'étude du tamoul³⁴ que le P. Fernandez n'avait jamais appris, se contentant pour communiquer avec ses fidèles des notions de portugais que ceux-ci s'étaient efforcés d'acquérir en entrant dans la «famille des Portugais». Nobili a en outre très rapidement entrepris l'étude du telugu et du sanskrit. Le tamoul était la langue du pays, à la fois langue courante et langue littéraire; le telugu était utile pour communiquer avec ceux qu'on appelait les Badaga (Nobili l'appelait d'ailleurs *badagalia lingua*), c'est à-dire les *Vaḍagar*, «gens du Nord» et dont le pays était en effet au Nord du pays tamoul, en principe à partir de la latitude de Madras, mais dont des éléments et la culture littéraire étaient présents au pays tamoul. Quant au sanskrit, Nobili avait bien vu la nécessité de son étude comme langue sacrée et parce que les expressions techniques en étaient constamment utilisées dans les autres langues. Il a même cru à tort, en raison du nombre considérable de mots sanskrits employés en tamoul, que le sanskrit avait plus de

³² MAFFET ... p. 35.

³³ P. DAHMEN, *Robert de Nobili, l'Apôtre des Brahmes Première apologie 1610*, Paris, 1931, p. 165: *prangūi culam puguda venumo = piraṅgikkulam puguda vēṇumō* «Est-ce qu'il faut (pour toi) entrer dans la famille ...»

³⁴ *Ibid.*, p. 54-55.

rapport avec le tamoul que le latin avec l'espagnol, l'italien et le portugais. Il n'en est rien en réalité, car le tamoul et le telugu s'opposent au contraire dans leur structure profonde comme langues dravidiennes, au sanskrit langue indo-aryenne. Le nombre des emprunts de vocabulaire ne crée pas la parenté linguistique. Mais du point de vue purement empirique, Nobili, ne parlant d'ailleurs que de «connexio», est bien excusable, surtout en un temps où la linguistique n'était pas née.

Ces études attestent l'intention bien claire chez Nobili d'entrer complètement dans l'intelligence des cultures indiennes et cette intention s'est manifestée si tôt chez lui qu'on peut se demander si elle n'a pas été suscitée par des conseils reçus avant même son installation à Madurei. François Roz, le premier évêque romain de la chrétienté syro-malabare, d'abord évêque de Anṅamāli, à l'ancien siège du métropolitain chaldéen, puis archevêque de Cranganor par transfert du siège épiscopal dans une ville portugaise, a pu orienter Nobili, car il était lui-même de ceux qui jugeaient nécessaire la connaissance des langues et des usages des pays. En tout cas, il a toujours soutenu Nobili dans toutes ses entreprises. Celles-ci ne se sont pas bornées à l'étude des langues, puis des littératures, pour être en mesure de discuter avec les savants, elles ont consisté à se séparer des chrétiens pranguis méprisés pour fonder parmi les hautes castes un apostolat plus efficace.

Nobili a nié être «pranguis», affirmé la noblesse de sa lignée et déclaré être *romaka sannyāsi*, c'est-à-dire «renonçant romain». Il savait quel respect s'attache, même parmi les brâhmanes, à ceux qui renoncent au monde par religion, tout en appartenant à une caste élevée, comme celle de la noblesse guerrière ou gouvernante. Il pouvait légitimement échapper à l'opprobre des Pranguis, puisqu'il n'était pas Portugais, et faire valoir ses droits de noblesse et de renoncement au monde pour entrer en contact avec les brâhmanes et les plus hautes personnalités du pays. Il fallait en outre se conformer aux usages de civilité indiens et s'indianiser par le régime alimentaire, le costume, les habitudes. Mais ceci exigeait aussi de se tenir à l'écart des Pranguis, à commencer par le P. Fernandez et ses chrétiens. En effet, tout contact avec eux eut fait participer Nobili à leur abjection du point de vue indien et interdit tout rapport avec lui. Ulcéré, le P. Fernandez se plaignit aux autorités ecclésiastiques, dénonça Nobili comme versant dans le paganisme et déclencha la longue querelle des rites malabares. En Chine, à la même époque, le P. Ricci venait pareillement d'instaurer – Nobili le savait³⁵ – la méthode d'accommodation aux usages du pays et d'étude approfondie des langues et des idées des peuples. Pareillement la querelle des rites chinois devait bientôt s'allumer elle aussi.

Nobili répondit en 1610 aux accusations de Fernandez dans une apologie qui nous a été conservée et qui était accompagnée de dissertations spéciales sur des points d'usage admis par Nobili et dénoncés comme païens par Fernandez³⁶. Cette apologie et ces dissertations prouvent la compétence admirable de Nobili acquise en peu d'années sur les choses de l'Inde. Elles constituent même des documents encore utiles par leur précision sur les pratiques indiennes du XVII^e siècle et sur la société du Sud de l'Inde à cette époque. Elle auraient dû servir, à Goa et en Europe où elles ont été portées, à éclaircir l'opinion sur la civilisation des Indes, si du moins les préjugés sur l'absurdité et les ténèbres du paganisme n'avaient pas été déjà trop fermement établis.

³⁵ Il invoque dans son apologie un précédent de Ricci, DAHMEN, p. 70, cf. aussi p. 139.

³⁶ DAHMEN, *loc. cit.*; antérieurement J. BERTRAND, *Mémoires historiques sur les Missions des Ordres religieux*, 2^e éd., Paris, 1862, p. 265 et suiv.; cf. J. BERTRAND, *La Mission du Maduré*, 4 vol., Paris, 1847-1854.

Nobili cite fréquemment dans son apologie et dans ses lettres des termes, voire des phrases et des passages entiers de livres sanskrits et tamouls. Il a donc été aisé de se convaincre aujourd'hui de sa compétence, et la vérification a déjà été faite pour le sanskrit par W. Caland. Caland a surtout insisté sur le fait qu'il avait connaissance d'un authentique texte védique dont il a cité un extrait, la *Taittirīyasamhitā*. Ce fait est particulièrement remarquable parce que la littérature védique est la plus ancienne, la plus soigneusement conservée à l'abri de ceux qui sont considérés comme indignes et que la langue en est archaïque. Si donc Nobili a pu y avoir accès, c'est qu'il avait fait du sanskrit une étude très approfondie et parfaitement gagnée, comme savant, la confiance des brâhmanes. Le fait nous indique aussi que la jalousie de ces derniers dans la conservation de leurs textes sacrés était bien moins grande qu'on ne l'a supposé d'ordinaire, même parfois de nos jours. Ceci nous sera confirmé par la facilité relative avec laquelle nous verrons plus tard que les missionnaires se sont procuré les Veda au XVIIIe siècle. Il résulte encore de tout cela que les textes védiques étaient toujours en usage courant dans le milieu savant de Madurei au début du XVIe siècle.

Les transcriptions latines de Nobili sont cohérentes et accompagnées dans ses manuscrits et leurs principales copies du texte original dans les caractères dits *grantha* quand il s'agit de sanskrit, ce qui est conforme à l'usage du pays tamoul. Dans tous ses exposés il pose en principe la nécessité de recourir aux textes originaux qui expliquent les raisons des choses qu'on veut interpréter et il cite effectivement ces textes dans une variété telle qu'elle suppose le concours de *paṇḍit*, des savants qui ne dédaignaient pas de travailler avec lui et n'avaient pas hésité à l'instruire. Cet exemple aurait dû montrer à tous et a effectivement montré à plusieurs esprits impartiaux que l'Inde n'était ni ignorante, ni fermée et que la caste brahmanique n'était point telle que l'avait crue un moment, dans ses déceptions, Saint François-Xavier, quand il avait écrit, le 15 janvier 1544: «Il y a dans ces pays une race qui s'appelle les Brahmes ... c'est la race la plus perverse du monde; c'est bien d'elle que l'on peut entendre le psaume qui dit: «de la race impie, de l'homme injuste et trompeur, protège-moi (Ps. 42)» ... S'il n'y avait pas de Brahmes, tous les infidèles se convertiraient à notre foi».³⁷

Les citations tamoules de Nobili ont été moins étudiées que ses citations sanskrits. Elles ne sont pas moins significatives de sa compétence et de la variété de ses lectures. Elles nous fournissent éventuellement des variantes pour les textes que nous connaissons. Par exemple à propos du mot TambirāN employé pour dire «Dieu» dans l'ancien catéchisme tamoul qu'il a réformé, il indique que ce mot se trouve dans un des poèmes du *Tiruvāçagam* commençant par «Endeiar Empiran». Dans l'édition de Pope³⁸ de cette œuvre çivaïte, le poème en question (V, 47, p. 64) commence par *endeiyāy embirāN* ... qui signifie «Notre père et mère, notre Seigneur ...» et la lecture de Pope est préférable, car le deuxième vers est en assonance avec le premier et se lit: *tandai tāy tambirāN* ... «Père, mère, Seigneur par soi-même ...», mais celle de Nobili: *endeiyār* au lieu de *endeiy āy* est plausible. Elle supprime simplement la première mention de la «mère» sous la forme *āy*, et la remplace par une terminaison honorifique *ār* ajoutée à *endei* «notre père». Nobili explique exactement TambirāN comme signifiant *ipse dominus*, «Seigneur soi-même», ce qu'il glose en ajoutant *cui dominus nullus est*, «pour qui il n'est pas de Seigneur».

Nous n'avons pas l'occasion de juger de sa compétence en telugu, mais pour qu'arrivé en 1606 à Madurei, il soit quatre ans plus tard en état d'écrire son apologie avec une parfaite

³⁷ Cité par DAHMEN, *loc. cit.*, p. 9–10.

³⁸ *The Tiruvāçagam*, Oxford, 1900.

maîtrise du tamoul et du sanskrit, il faut non seulement qu'il ait été parfaitement doué pour l'étude des langues, mais encore que les lettres indiennes aient été bien facilement à la portée des Européens qui voulaient se donner la peine de les étudier en s'adaptant à la société du pays. Et cette constatation aggrave singulièrement le reproche d'indifférence qu'on peut faire aux lettrés européens qui ont pu lire les mémoires et les lettres de Nobili sans y trouver la révélation d'existence d'un double monde littéraire dans l'Inde, ou sans songer à l'aller étudier.

Menezes, l'archevêque de Goa, primat des Indes, celui qui avait amené les chrétiens syro-malabars à l'Eglise romaine, donna d'abord raison à Nobili contre Fernandez, conformément à l'avis de François Roz. Mais après son départ de l'Inde, les plaintes reprirent et Nobili sans cesse inquiété et finalement condamné dans son action, qu'on interprétait comme s'entachant de paganisme, dut renoncer à la méthode apostolique, qui, seule, pouvait à la fois assurer des succès au christianisme dans les hautes castes et ouvrir à l'Europe la connaissance du monde indien, en même temps qu'offrir à l'Inde celle de la pensée européenne tout entière, car dans l'Inde, comme ce fut le cas en Chine, les sciences et tous les concepts de l'Europe n'eussent pas tardé à être connus de ceux qu'auraient d'abord attirés les préoccupations religieuses.

En réalité la querelle des rites malabars, comme celle des rites chinois, eut une portée bien plus grande que celle de discussions sur le caractère païen ou non païen, religieux ou civil de tel ou tel détail de costume ou d'usage. Elle n'était qu'une forme prise par le conflit permanent qui existe à la rencontre de deux civilisations, à l'intérieur même de chacune d'elles. Chaque fois, les uns tiennent pour la nécessité de s'adapter aux formes découvertes, afin de faciliter le rapprochement avec les nouveaux hommes en présence desquels ils se trouvent, les autres veulent, au contraire, défendre leur caractère préétabli, se prémunir contre toute influence qui le modifierait. Ce conflit est célèbre depuis que les historiens d'Alexandre ont narré comment le conquérant macédonien avait adopté les usages des Perses et combien certains de ses lieutenants le lui reprochaient.

Les partisans du contact et de l'adaptation ont le sentiment d'enrichir leur patrimoine intellectuel personnel en acquérant la connaissance des autres hommes et les connaissances que possèdent ces autres hommes. Les autres craignent de le perdre et, contre toute intrusion en eux d'un élément étranger, se défendent par l'ignorance. C'est pourquoi Nobili qui était digne de fonder l'indianisme, n'a pu être qu'un précurseur. Par ailleurs, l'autorité étrangère adopte volontiers une attitude d'ignorance à l'égard des hommes du pays, craignant de perdre son prestige en se mettant en quelque manière à leur école, craignant même parfois de donner un crédit pour elle dangereux aux idées et aux pratiques à l'égard desquelles elle manifesterait de l'intérêt en les étudiant. Elle croit, en effet, facilement que les jugements de valeur que portent les indigènes dépendent en quelque manière des siens.

Le P. Fernandez et son parti n'ont été si acharnés contre Nobili que parce qu'en se plongeant dans la société et les littératures indiennes, il cessait en quelque sorte d'être des leurs, il trahissait la cause chrétienne et européenne et pactisait avec le paganisme, il servait la cause de ce paganisme en vouant ses efforts à son étude, ce qui était lui rendre hommage, au lieu d'en afficher le mépris. De bonne foi, mais de bonne foi aveugle, on le jugeait perdu pour la chrétienté parce qu'on ne pouvait concevoir qu'il ait pénétré dans le brahmanisme sans en être entaché. Les Européens aussi connaissent, sans la nommer ainsi, la déchéance de la caste.

L'hostilité contre Nobili, relevant d'une attitude courante, n'intéresse pas seulement l'histoire des missions. Elle est un premier exemple d'un état d'esprit que nous retrouverons toujours, quoique sous une forme atténuée dans l'histoire de l'indianisme. Cet état d'esprit se manifestera fréquemment par une résistance à l'acceptation des données de l'indianisme et il se glissera parfois chez certains indianistes même, qui inclineront par trop à l'hypercritique à l'égard des traditions indiennes, tout en restant trop indulgents à des hypothèses gratuites, mais européennes. Nous aurons à déceler cette attitude et à nous mettre en garde contre cette source d'impulsion à l'erreur. Il nous fallait la mettre bien en lumière dans la forme outrée qu'elle a revêtue à la première tentative d'étude complète de l'Inde.

Nobili, malgré les difficultés, ne s'est jamais découragé et il a mis à profit les interruptions de son action directe auprès des brâhmanes de Madurei pour fonder toute une petite littérature chrétienne tamoule et sanskrite, qui mériterait une étude attentive, non seulement pour l'histoire des idées missionnaires et la connaissance de la pensée de Nobili, mais encore comme pouvant renseigner sur les idées en débat et les usages littéraires en vigueur chez les brahmanes de Madurei au début du XVII^e siècle. Ses œuvres comprennent un grand exposé de doctrine chrétienne en tamoul, le *Nânopadesam* «Instruction pour la Connaissance», d'autres traités moins étendus et quelques ouvrages d'apologétique et de réfutation de doctrines non chrétiennes.

On a soutenu que Nobili n'avait utilisé les livres indiens que pour les réfuter. Cette assertion est la contrepartie de l'accusation de condescendance à l'égard du paganisme. Elle n'est pas fondée, le P. Dahmen l'a démontré et nous pouvons ajouter qu'il nous paraît impossible que Nobili ait fait une étude aussi rapide, aussi étendue et aussi pénétrante des littératures indiennes sans ressentir pour elles aucun attrait, sans y trouver rien qu'à blâmer. Nous ne connaissons à cet égard sa pensée que par des écrits qu'il a faits pour répondre à des accusations de faiblesses pour le paganisme et il n'aurait pu sans prêter le flanc à l'attaque s'arrêter à louer les livres qu'on se scandalisait qu'il connût. Il reste qu'il ne négligeait pas les «pierres d'attente» du christianisme qu'il trouvait dans ces livres et, en tout cas, il respectait ces livres comme documents authentiques, comme sources essentielles et comme garants des idées indiennes. Son Apologie de 1610, bourrée de citations de ces autorités était bien, en dépit de son caractère de défense personnelle contre les attaques particulières, un premier travail de philologue indianiste.

C'est aussi un exemple de bon travail d'ethnologue avant la lettre. L'observation des usages, le diagnostic du comportement s'y trouvent dans les appendices qui étudient, par exemple, le port du *kuḍumi*, toupet gardé au sommet de la tête, ou l'emploi du santal, et ils sont complétés par l'indispensable recours aux textes et à leur interprétation philologique en fonction de l'ensemble de la culture du pays, recours que parfois les ethnologues ont aujourd'hui tendance à oublier quand ils travaillent en pays civilisés, parce qu'ils n'ont pas à songer qu'ils opèrent chez des peuples sans littérature.

Les mémoires de Nobili sur les questions de mœurs et coutumes ont servi de sources et de modèles pour la rédaction d'autres recueils d'informations sur l'Inde composés aux XVII^e et XVIII^e siècles. Tel est le cas de la *Relation des erreurs qui se trouvent dans la religion des Gentils Malabars de la coste de Coromandel dans l'Inde*, dont des extraits ont été publiés par E. Jacquet en 1835³⁹ et la totalité par W. Caland⁴⁰ en 1923. Cet écrit a même été attribué à Nobili, mais à tort.

³⁹ *L'Inde Française*, appendice par E. JACQUET. Paris, 1827–1835, tome I.

⁴⁰ *Twee oude fransche verhandeligen over het hindoeïsme. Verh. der koninklijke Akad. van Wetenschappen to Amsterdam*, 1923, p. 1–92.

Indépendamment de Nobili, ou à sa suite, beaucoup de missionnaires ont bien senti dans l'Inde au XVIIe siècle la nécessité d'en venir à l'étude des langues. Grammaires et dictionnaires ont commencé à être composés dans les diverses régions atteintes par les Européens. Le P. Francesco Henriquez avait composé à la demande de François Xavier une grammaire tamoule qui était restée inédite, et il fallut attendre le XVIIIe siècle pour que d'autres grammaires de cette langue soient publiées. Mais à Goa parut en 1640 la première grammaire de konkani, langue de la région et qu'on appelait alors *canarim*. Elle était due au P. Thomas Estêvão, alias Thomas Stevens, Jésuite anglais, qui avait composé en outre des ouvrages chrétiens en konkani à commencer par la *Doutrina cristã* parue en 1622 à Goa⁴¹.

La première grammaire sanskrite à été apportée manuscrite par le P. Henrich Roth, jésuite allemand, en 1664, au P. Athanase Kircher, qui dominait alors la plupart des domaines de l'orientalisme en Europe. Malheureusement Kircher jugea les langues de l'Inde «absolument barbares et sans aucune affinité soit avec les langues grecque, latine, allemande, soit avec la langue primitive»⁴². Une langue d'un type si nouveau aurait dû au moins piquer sa curiosité, d'autant plus qu'il était loin d'être ennemi de la nouveauté. Il a eu néanmoins un recul devant ce qui n'était pas seulement l'inconnu, mais encore l'inconnu aberrant, l'inconnu total sans contact avec le sacré, le classique ou le familier. Toujours est-il que la grammaire de Roth ne parut pas et qu'il en fut extrait seulement un tableau de l'écriture *nāgarī*, ainsi que les traductions du Pater et de l'Ave à titre de spécimens, dans la *China illustrata* de Kircher en 1667.

D'un autre côté l'intérêt de l'Europe s'éveillait à l'égard de l'Empire mogol par les récits des voyageurs et un elzévir parut à Leyde dès 1631, intitulé *De Imperio Magni Mogolis sive India vera, commentarius e variis auctoribus congestus*, qui donnait un intéressant tableau du pays. A la fin du siècle, ce fut le tour des *Voyages de Bernier, contenant la description des Etats du grand Mogol, de l'Hindoustan, etc ...* en 1699 à Amsterdam. Bernier avait été médecin d'Aurang Zeb et avait acquis sur la pensée indienne quelques informations, quoique de seconde main. La Fontaine l'a connu chez Madame de la Sablière et a confirmé auprès de lui sa tendance à songer à l'Inde à laquelle il se plaisait à faire remonter l'origine d'une partie de ses fables.

Mais d'autres précurseurs encore de l'indianisme ont utilement travaillé au XVIIe siècle, notamment Abraham Roger. Celui-ci, un Hollandais qui visita la côte de Coromandel, publia une description de la vie, des mœurs et des idées des brâhmanes sous le titre *De open-deure tot het verborgen heydendom*⁴³, «La Porte ouverte vers le paganisme caché», qui fut traduite en français par Thomas la Grue en 1670. On y trouve, d'après un brahmane Padmanaba (Padmanābha), informateur de l'auteur, non seulement des renseignements sur les religions, la cosmologie, le calendrier, les littératures, mais encore une traduction d'un texte sanskrit, les Centuries de Bhartṛhari, recueil de sentences raffinées qui étaient propres à donner une idée de la sagesse indienne et de l'art poétique sanskrit. De plus, comme l'indique le titre même donné par Abraham Roger à son livre, l'idée commençait à se faire jour que la connaissance de l'Inde pouvait aider à comprendre le paganisme tout entier, indien ou non, et qu'elle devait prendre sa place dans l'histoire générale des religions, comme nous dirions aujourd'hui.

En outre, l'Inde n'était pas seule à se révéler à l'Europe au XVIIe siècle. D'autres pays apparaissaient qui prolongeaient le monde indien, l'Indonésie et la péninsule indochinoise,

⁴¹ MARIANO SALDANHA, *Doutrina cristã ...*

⁴² Cité par Pinard de La Boullaye, *L'étude comparée des religions*, 3e éd., Paris, 1929, t. I, p. 177.

⁴³ Leyde, 1651, rééd. Caland, 1915.

l'Indonésie par les voyageurs, la péninsule indochinoise, le Siam en particulier, par les relations.

La découverte de l'Indonésie, pas plus que celle de l'Inde, n'avait donné lieu tout de suite à des études autres que celles qui avaient un intérêt commercial. Cependant les faits d'observation courante ont été notés par des voyageurs attentifs, ainsi que les relations profondes de ces pays avec l'Inde et parmi ces voyageurs, certains se sont intéressés aux idées, moins il est vrai à propos de l'Indonésie, où l'Islam recouvrait tout en principe, qu'à propos de l'Inde souvent visitée sur le chemin de Java. C'est ainsi que Schouten, qui voyagea aux Indes en tous sens, de 1658 à 1665, s'étend surtout sur les religions indiennes à propos de l'Inde propre et non de Java. Comme beaucoup à son époque, il est imbu de l'idée que les Indiens ont dû recevoir leur philosophie d'une révélation ancienne, obscurcie dans la suite, et des philosophes de l'antiquité classique. Il croit que la doctrine de la transmigration des âmes leur venait de Pythagore.

Plus importante pour la connaissance du monde de civilisation indienne, et pour la formation ultérieure de la science indianiste, a été l'entrée en contact avec le Siam.

Les relations diplomatiques nouées entre Louis XIV et le roi du pays ont été l'occasion d'un éveil considérable d'intérêt pour ce pays et, en dehors des relations de voyages auxquelles les ambassades de Louis XIV ont donné lieu, nombre d'indications de valeur scientifique ont été rapportées, principalement par *La Loubère* dans sa *Relation du Siam*, parue en 1691, et contenant les renseignements acquis dans sa mission de 1687 et 1688. Elles ont fait découvrir à des hommes comme La Bruyère l'importance de la civilisation siamoise et par contre coup la civilisation indienne.

La Loubère a été le premier à signaler l'existence de la langue pâli et de la littérature bouddhique en cette langue. Il en a reproduit des formes d'écriture, a reconnu la relation de cette écriture avec celle du sanskrit, telle que l'avait donnée Athanase Kircher d'après Roth, quoiqu'il se soit trompé sur la nature de cette relation. Il a donné une première traduction de la vie de Thevetat, c'est-à-dire Devadatta, cousin et rival du Buddha et de livres de discipline bouddhique⁴⁴. Il a noté le premier encore la ressemblance des noms des jours de la semaine en sanskrit et en pâli, étape initiale d'une reconnaissance de l'étroite parenté des deux langues. Il a rapporté des informations qui ont permis à l'astronome Cassini un début d'enquête sur l'astronomie siamoise d'origine indienne. Enfin, des relations de la cour de France avec celle du Siam proviennent les plus anciens exemples de livres sur feuilles de palmier qui soient parvenus en France et sans doute en Europe.

Les ambassades au Siam ont aussi produit d'autres fruits que l'acquisition de notions et de documents scientifiques. Elles ont été l'occasion pour quelques Européens de faire une critique de l'attitude européenne ordinaire à l'égard des nations asiatiques.

La Bruyère écrivait:

«Si l'on nous assurait que le motif secret de l'ambassade des Siamois a été d'exciter le roi très-chrétien à renoncer au christianisme, à permettre l'entrée de son royaume aux *Talapoins*, qui eussent pénétré dans nos maisons pour persuader leur religion à nos femmes, à nos enfants et à nous-mêmes, par leur livres et par leurs entretiens, qui eussent élevé des *Pagodes* au milieu des villes, où ils eussent placé des figures de métal pour être adorées, avec quelles risées et quel étrange mépris n'entendrions-nous pas des choses aussi extravagantes? Nous

⁴⁴ E. Burnouf et Ch. Lassen, *Essai sur le pâli*, Paris 1826, p. 6 et suiv.

faisons cependant six-mille lieues de mer pour la conversion des Indes, des royaumes du Siam, de la Chine et du Japon, c'est-à-dire pour faire très sérieusement à tous ces peuples des propositions qui doivent leur paraître très folles et très ridicules. Ils supportent néanmoins nos religieux et nos prêtres: ils les écoutent quelquefois, leur laissent bâtir leurs églises et faire leurs missions: qui fait cela en eux et en nous, ne serait-ce point la force de la vérité?»⁴⁵

Quelqu'ait pu être le sentiment profond de La Bruyère, même s'il a vraiment pensé que la présence de la vérité du côté chrétien donnait à l'Europe le droit de prêcher en Asie et à l'Asie le devoir d'accepter, ses remarques traduisent la prise de conscience d'une réciprocité idéale entre nations européennes et asiatiques, d'une position de droit des unes et des autres en vis à vis et non en surélévation du côté de l'Europe, et abaissement du côté de l'Asie. Le préjugé en vertu duquel on condamnait au début du siècle Nobili parce qu'il se livrait à l'étude de l'Inde, tend à la fin du même siècle à s'ébranler. Avec La Bruyère, le public cultivé peut songer qu'il n'a point sûrement le privilège exclusif de la vérité, parce qu'il est européen, humaniste et chrétien. Il pourra penser désormais qu'il existe d'autres hommes qui ne sont ni européens, ni chrétiens, mais qui sont humanistes à leur mode, comme les Européens le sont à celle des Grecs et des Romains. Il pourra concevoir qu'il y a enrichissement de la culture européenne à connaître les nations d'Asie dans leurs cultures propres. Qu'il veuille ou non les convertir à sa foi ou à sa civilisation et à ses usages, il pourra cesser de les mépriser par ignorance ou par calcul. Il en souhaitera l'étude et la connaissance.

C'est pourquoi, dès le début du XVIIIe siècle, pouvait enfin se fonder la science indianiste en dépit de toutes les persistances et de tous les regains des préjugés qui avaient entravé le plus grand de ses précurseurs: Robert de Nobili.

LES FONDATEURS DE L'INDIANISME

Il n'a manqué à Nobili pour être le véritable fondateur des études indiennes que d'être écouté, que de trouver parmi ses contemporains moins de censeurs et un plus grand nombre d'hommes ouvrant les yeux, comme il les avait ouverts avec l'archevêque de Cranganore et quelques-uns de ses compagnons missionnaires sur l'importance de la pensée indienne et sur la nécessité de la connaître, ne fût-ce que pour tenter d'y substituer la pensée chrétienne. Du moins a-t-il été imité, et ceux qui ont repris ou sa méthode toute entière d'accommodation au pays, ou au moins son étude approfondie de la culture indienne, ont pu, dès le début du XVIIIe siècle, composer les premières œuvres de science indianiste, à partir desquelles d'autres ont travaillé, désormais sans interruption, à développer la connaissance de l'Inde.

Les autres précurseurs, dont nous avons mentionné quelques-uns, les constatations faites au Siam et en Chine, les querelles mêmes des rites malabares et des rites chinois, avaient ébranlé peu à peu le préjugé général qui attribuait la plus triste ignorance ou les croyances les plus absurdes à l'Orient et à l'Extrême-Orient. Saint François Xavier lui-même, qui avait, comme nous l'avons vu, si complètement méconnu l'Inde, avait pu ultérieurement, au Japon, comme nous l'avons également rappelé, prendre conscience de la valeur des cultures extrême-orientales. Le R. P. Bernard-Maitre vient de montrer dans le dernier numéro des *Etudes*⁴⁶ que s'était révélée à lui l'existence d'une culture spirituelle très haute en un pays

⁴⁵ *Caractères*, éd. Paris, 1759, tome II, p. 200-201

⁴⁶ *St François Xavier orientaliste, Etudes*, décembre 1952, p. 303-315.

d'où le bouddhisme du Japon tirait son origine première et qui n'était autre que l'Inde, mais que sous le nom de Tien-chou il ne pouvait reconnaître et où il avait espéré se rendre.

C'est alors que put se fonder l'indianisme. A la fin du XVIIe siècle en tout cas, une partie des missionnaires des Indes était finalement bien convaincue qu'il fallait suivre l'exemple de Nobili et, d'autre part, le souci naissait en Europe de réunir et de lire les monuments littéraires de l'Inde et de l'Extrême-Orient. On commençait à recevoir alors à Paris des livres chinois pour la bibliothèque du Roi⁴⁷, et on entretenait un Chinois, Arcade Hoang, pour y travailler pendant de nombreuses années⁴⁸. Mais c'est surtout par l'action de l'abbé Bignon⁴⁹, nommé bibliothécaire du roi en novembre 1718, que fut systématiquement entreprise la constitution de fonds indiens et extrême-orientaux d'ouvrages permettant d'étudier les langues et d'explorer les littératures. Bignon avait déjà recueilli lui-même des livres chinois, «tartares» (c'est-à-dire sans doute mandjous) et indiens, qu'il déposa à la Bibliothèque du Roy à son entrée en fonctions⁵⁰, et il demanda aussitôt à Etienne Fourmont, professeur au Collège Royal, un mémoire sur les livres chinois, tartares, indiens, siamois, etc ... à acheter pour la Bibliothèque.

Le 1er Avril 1719 Fourmont y envoyait ce mémoire qui s'y trouve encore⁵¹ en deux rédactions, l'une plus détaillée que l'autre et par laquelle on peut juger des connaissances de Fourmont en matière de littérature indienne. Ces connaissances sont tirées, exclusivement ou non, de la traduction par La Grue de l'ouvrage d'Abraham Roger. En Novembre 1727, un autre mémoire rédigé par Fourmont fut envoyé aux agents de la Compagnie des Indes et aux Jésuites missionnaires, leur demandant la recherche d'ouvrages concernant «l'histoire des Indiens, leur religion, mœurs, coutumes, etc ...»⁵², mais rédigés en persan comme on pouvait les trouver dans les états du Grand Mogol. Fourmont voulait, en effet, fonder les études sur la lecture directe des sources, mais devait se contenter des sources persanes, les indiennes ne pouvant pas encore être utilisables en Europe. Il souhaitait cependant que celles-ci fussent un jour lues en France, car il demandait dictionnaire indien, alphabet et grammaire indienne expliqués en «persien».

On envoya ce mémoire aux missionnaires, certains étaient peu préparés à répondre aux requêtes de la Bibliothèque du Roy. Parfois ils ne pouvaient pas se procurer les livres spécialement désignés dans les mémoires de Fourmont, et ils ne voyaient pas l'utilité d'en envoyer d'autres, car ils considéraient que dans l'immédiat ces livres seraient inutiles à Paris et ils n'envisageaient pas qu'ils puissent avoir jamais un intérêt autre que purement local, dans les pays de mission. Une lettre du P. Delollière, missionnaire au Siam, donne un exemple de cet état d'esprit⁵³. Mais d'autres étaient d'avance en état de satisfaire, et au-delà, toutes les demandes. C'étaient les Jésuites Le Gac, Calmette et surtout Pons. Deux groupes de missionnaires étaient en effet déjà à l'œuvre pour étudier les littératures indiennes. Ces deux groupes étaient opposés, l'un étant jésuite, l'autre luthérien, mais ils travaillaient simultanément et non sans une féconde émulation.

⁴⁷ Cf. H. OMONT, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIIe et XVIIIe siècles*, t. II, Paris, 1902, p. 806.

⁴⁸ *Ibidem* p. 808.

⁴⁹ J. FILLIOZAT, *Bibliothèque nationale, Catalogue du fonds sanscrit*, fasc. I, Paris, 1941, p. 1.

⁵⁰ OMONT, p. 808 et suivantes.

⁵¹ Département des Manuscrits. Archives. AR 68, fol. 14-15 et 53-55, pour ce qui concerne les livres indiens.

⁵² OMONT, p. 829 (mémoire de Fourmont publié intégralement).

⁵³ Cf. OMONT, p. 835-837.

C'est en 1706 qu'avait été fondée à Tranquebar (en tamoul Taraṅgambāḍi, «la Ville-des-Vagues»), un peu au nord de Karikal, la mission luthérienne par Bartholomaeus Ziegenbalg (1683–1719), sur ordre du roi Frédéric IV de Danemark. Cette mission avait été bientôt soutenue en outre par la société anglaise *De promovenda cognitione Christi* qui l'avait dotée d'une imprimerie. Ziegenbalg était allemand et avait fait ses études théologiques à Halle. Il avait appris en peu de temps le tamoul, langue de la région, traduit en tamoul le *Nouveau Testament* et une partie de l'Ancien, rédigé des mémoires considérables sur les religions indiennes et publié à Halle en 1716 une grammaire tamoule. Ses mémoires sont restés longtemps manuscrits. L'un, la *Genealogie der Malabarischen Götter*, n'a été édité qu'en 1867 à Madras par W. Germann, un autre, le *Malabarisches Heidenthum*, «Paganisme malabar», qu'en 1926 à Amsterdam par W. Caland⁵⁴. Mais ils n'ont pas laissé d'être utilisés en Europe, où ont été faits d'après eux, et d'après le second surtout, des exposés substantiels des mœurs et des religions des Tamouls, par *La Croze*⁵⁵ et par *Niecamp*⁵⁶, exposés où beaucoup d'autres ont puisé par la suite.

L'œuvre de Ziegenbalg est des plus importantes. Sa grande familiarité avec le tamoul, non seulement vulgaire, mais encore littéraire, est manifeste d'après les nombreuses allusions qu'il fait à toutes les parties de la littérature, en décrivant l'ensemble de la culture tamoule. Il a néanmoins composé son *Nouveau Testament* en style de langue parlée pour la diffusion populaire de l'ouvrage. En décrivant les prières indiennes, il cite, en transcription latine selon la prononciation tamoule vulgaire, des échantillons d'invocations sanskrites. Elles lui avaient été fournies, semble-t-il, transcrites en écriture tamoule et non en écriture grantha usitée dans le pays pour la notation exacte du sanskrit. Il est clair que son information est essentiellement tamoule et locale, valable comme recueil très abondant d'éléments pour une monographie de la culture tamoule au début du XVIIIe siècle à la côte de Coromandel, non pas valable pour une connaissance générale de l'Inde, ni même du pays tamoul tout entier. Mais les informations régionales retenaient assez de traits communs à toute l'indianité pour fournir à l'Europe des premières données utiles un peu détaillées. La comparaison avec d'autres descriptions faites en d'autres régions aurait fait apparaître beaucoup de points de croyances et d'usages communs aux Tamouls et à d'autres, si de pareilles descriptions avaient été imitées ailleurs. Aujourd'hui encore, en tout cas, il est souvent utile de recourir aux écrits de Ziegenbalg, non plus pour en tirer des notions de portée étendue, mais pour y chercher des détails qui ont été précieusement notés.

Dans le temps où travaillait Ziegenbalg avec tant d'activité et de succès, la mission des Jésuites à laquelle s'était adressé Bignon pour faire passer à Paris les monuments des littératures de l'Inde cultivait de son côté fort activement les lettres indiennes à la fois dans le Sud et dans le Nord.

Plusieurs, selon la tradition de Nobili, étaient versés non seulement dans les langues vulgaires, mais encore en tamoul littéraire, le *çentamiĵ*, et en sanskrit, d'autres encore dans les études savantes telinga et sanskrites. Le P. Pierre de la Lane a été l'auteur de la première grammaire telinga ou telugu, faite par lui à Pondichéry en 1727 (*Bibliothèque Nationale ms.*

⁵⁴ *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letter-kunde*, Nieuwe reeks, XXV, 3.

⁵⁵ V. LA CROZE, *Histoire du christianisme des Indes*, La Haye, 1724, pp. 445–499.

⁵⁶ Trad. française par BENJAMIN GAUDARD, *Histoire de la Mission Danoise dans les Indes Orientales*, Genève, 1745. Trad. latine par J. H. GRISCHOVIUS, *Historia missionis evangelicae in India Orientali*, Halle, 1747, p. 29–95.

indien 596, copié par Anquetil-Duperron *indien 634*). La mission établissait aussi un dictionnaire (B. N. *indien 597*, copie par Anquetil *indien 598*) et un dictionnaire telugu-français (B. N. *indien 600*, copie par Anquetil *indien 599*) et trois traités chrétiens au moins, telugu-sanskrit dont l'attribution peut être faite au P. Calmette, mais n'est pas certaine, étaient composés en telugu et traduits en sanskrit (*Punarjanmākṣepa*, «Réfutation des renaissances, B. N. *sanskrit 1761*, telugu: *indien 582*; *Satyopadeṣa*, «Exposé de la vérité», *sanskrit 1762*, telugu: *indien 627*; *Daivaparīkṣā*, «Investigation du divin», *sanskrit 1763*, telugu: *indien 630*)⁵⁷.

Les études sanskrites étaient pratiquées par le P. Calmette et surtout par le P. Pons, qui était alors à Chandernagor. Quant aux études supérieures tamoules, c'étaient les plus florissantes. Deux savants missionnaires les avaient portées à un point tel que leur œuvre reste encore usuelle aujourd'hui, soit pour avoir passé dans des ouvrages devenus classiques, soit pour être elle-même restée classique.

Le premier a été le P. Louis Noël de Bourzès, que les Portugais appelaient le P. Louis Natal, et dont on trouve le nom écrit «de Bourzes» ou même «de Bourges». Il fut missionnaire au Maduré de 1710 à 1735⁵⁸. Il a été l'auteur principalement d'un grand dictionnaire tamoul-français qui est resté inédit (B. N., *indien 213–214*), mais sa substance a passé dans les grands travaux lexicographiques de Dupuis et Mousset au XIXe siècle, dont les dictionnaires restent fondamentaux à côté du Tamil lexicon de l'Université de Madras.

Le second a été le P. Constantio Josefo Beschi arrivé à la mission du Maduré en 1711 auprès du P. de Bourzès. Admirablement doué pour l'étude des langues, il a été probablement l'Européen qui a le mieux possédé le tamoul. Il a été l'auteur du *Tēmbāvaṇi*, une immense épopée tamoule de plus de 14.000 stances sur la vie de St Joseph, dont on a pu, avec de bonnes raisons, contester l'intérêt, soit pour la mission, soit pour les belles-lettres, mais qui n'en est pas moins un chef-d'œuvre reconnu de poésie tamoule savante⁵⁹. Sa maîtrise du tamoul a eu aussi une efficacité scientifique considérable. Il a composé un quadruple dictionnaire tamoul, le *Çaduragarādi*, maintes fois réédité et utilisé comme point de départ dans plusieurs autres travaux lexicographiques⁶⁰. Surtout il a composé toute une série de grammaires tamoules selon des plans différents, qui toutes sont encore consultées ou même conservent une grande autorité aujourd'hui encore et ceci suffit à en marquer l'excellence et le rôle fondamental dans les études.

St. François Xavier avait prescrit, au XVIe siècle, au P. Henriquez, de rédiger une grammaire tamoule sur le modèle des grammaires grecque et latine et nous voyons que, jusqu'à nos jours, les grammaires européennes de langues indiennes ont presque toujours été rédigées de cette façon, excepté certaines des grammaires de Beschi et, plus tard, certaines grammaires sanskrites.

Il apparaît à première vue avantageux et même nécessaire pour les Européens qui commencent l'étude d'une grammaire d'une langue indienne, qu'ils puissent trouver un exposé où les formes de cette langue soient cataloguées selon les modes qui leur sont familiers et

⁵⁷ Il est précisé dans la liste d'envoi comprenant le texte sanskrit du dernier qu'il s'agit d'une traduction en «samouscretam», cf. OMONT, II, p. 1189 (liste d'envois de 1733).

⁵⁸ Cf. LÉON BESSE, *La Mission du Maduré*, Trichinopoly, 1914, p. 580, n. 1.

⁵⁹ 1ère édition: Pondichéry 1851–53, cf. J. VINSON, *Le Tasse dans la poésie tamoule* dans A. HOVELAQUE et J. VINSON, *Etudes de linguistique et d'ethnographie*, Paris, 1878, p. 127–142. Dernière édition: Pondichéry, 1927–1928.

⁶⁰ Cf. VINSON, *Manuel de la langue tamoule*, Paris, 1903, p. 232. Le ms. le plus ancien de cet ouvrage, souvent modifié par les éditeurs, est de 1732 (B. N. *indien 227*).

enseignées comme répondant aux catégories de formes qu'ils connaissent déjà. Pour celui qui désire seulement utiliser la langue le plus rapidement possible, il est commode de disposer d'un répertoire d'expressions équivalentes aux formes de sa langue maternelle ou du latin qu'il connaît. Mais un tel répertoire n'est pas une véritable grammaire de la langue en question, il ne permet pas d'en dégager la structure originale, ce n'est qu'une énumération des manières de rendre en cette langue les formes d'expression verbale qu'on emploie soi-même.

Le P. Delollière, vers 1730, a bien défini ces sortes d'ouvrages, dans une lettre à laquelle nous avons fait allusion⁶¹, à propos du siamois: «Il n'y a (au séminaire du Siam) de grammaire que pour avertir qu'il n'y en a point et qu'on ne saurait en faire du moins, qui approche de celles qu'on fait pour nos langues d'Europe. Quasi tous les mots dans cette langue sont monosyllabes; il n'y a ny conjugaisons, ny déclinaisons, ny temps, ny modes, ny nombres, ny personnes, ny cas. Cette espèce de grammaire, qu'on a faite, apprend la manière de suppléer à tout cela par des prépositions, comme aussi à former les caractères, à les prononcer, à former les syllabes et le tour de la phrase».

C'est un instrument d'utilité empirique certaine, non un instrument de connaissance scientifique qu'une grammaire ainsi rédigée pour une langue étrangère à l'Europe. Or, les grammaires indiennes indigènes exposaient les éléments des formes d'une manière adéquate au sentiment qu'avaient de la structure de ces langues leurs usagers naturels, que ce sentiment ait été juste ou non. De plus, ces grammaires se trouvaient, avant le XIXe siècle, très supérieures par la valeur de leurs analyses phonétiques et morphologiques aux grammaires latines et grecques. Du point de vue scientifique, les grammaires pratiques élaborées par les missionnaires pour les langues indiennes marquaient donc, sans qu'on s'en aperçoive, un double recul par rapport aux grammaires indigènes de certaines de ces langues: sanskrit et tamoul littéraire.

Pour le sanskrit, l'inconvénient n'est pas très grave. Le sanskrit, apparenté au grec et au latin, supporte assez naturellement d'être exposé de la même manière qu'eux. Mais pour le tamoul, langue dravidienne de structure étrangère au type indo-européen du sanskrit, du grec et du latin, l'exposé de la morphologie selon le plan de la grammaire latine ne peut être qu'un expédient provisoire. Aussi longtemps qu'il est employé, il masque les procédés réels de la langue, imputant à ses formes les désignations qui conviennent non à leur nature propre, mais à celle des formes latines autrement constituées qui signifient la même chose.

Les procédés réels de la langue doivent s'étudier linguistiquement par l'analyse directe des faits de langue, sans s'embarrasser de comparaisons avec les procédés employés par une langue d'un autre type, pour exprimer les mêmes choses. Mais cette analyse doit s'aider de la recherche des similitudes avec les procédés parallèles des langues apparentées. C'est-à-dire qu'elle doit se faire à l'intérieur de chaque langue et de chaque groupe linguistique, sans faire intervenir d'analogies tirées de groupes linguistiques étrangers et qui peuvent être fallacieuses. Les analogies de procédés entre groupes linguistiques différents doivent bien être à un certain moment envisagées, mais une fois seulement que les procédés propres à chaque groupe sont déterminés et non pour les déterminer. Leur recherche appartient à la linguistique générale, non à l'étude de chaque langue en elle-même.

Prenons un exemple. L'expression tamoule *aḍiyēN* signifie «je suis esclave» et *aḍiyem* «nous sommes esclaves» or *ēN* et *em* sont des terminaisons courantes des expressions ayant le

⁶¹ OMONT, p. 835-836.

sens respectivement de la première personne du singulier et de la première personne du pluriel des verbes. On ne doit cependant pas cataloguer *aḍiyēN* et *aḍiyem* comme étant de telles formes d'un verbe «être esclave, servir», car on trouve fréquemment en tamoul et dans les autres langues dravidiennes des désinences de pronoms personnels annexées à des noms primaires. On devra donc, non pas les classer d'après la catégorie de formes qu'ils traduisent, mais reconnaître en eux, comme M. Jules Bloch a montré qu'il fallait le faire⁶², des «noms pronominalisés» («moi» ou «nous» (à vos) «pieds») formations propres au dravidien du moins dans l'Inde. C'est seulement une fois la nature réelle de ces expressions établie à l'intérieur du tamoul et des langues apparentées qu'on pourra rechercher s'il existe une formation de même sorte dans quelqu'autre famille linguistique. Une simple mise en équivalence de ces mots avec ceux qui les traduisent en une langue européenne permettrait bien de les comprendre et de les employer à bon escient dans la pratique, non pas de les connaître scientifiquement dans leur valeur exacte.

Beschi n'a pas tenté de comparaisons linguistiques dans la famille dravidienne dont il n'avait pas conscience et il a fait d'abord une grammaire du tamoul vulgaire, *koḍuntamiḍ* en latin, en 1728⁶³. Ce sont les protestants de Tranquebar qui ont publié pour la première fois, en 1738, cet ouvrage du Jésuite, l'intérêt de la science désarmant, pour une fois, et avant de le faire d'autres fois encore, des adversaires pourtant acharnés de part et d'autre. Cette grammaire est excellente pour fournir les éléments de la traduction du latin en tamoul. Elle indique, par exemple, sous la rubrique «gérundifs» (§71) que les Tamouls n'ont qu'un gérondif équivalent au gérondif latin en *do*, et enseigne (§121) la manière d'y suppléer pour rendre des gérondifs en *di* et en *dum*. Cependant elle ne s'en tient pas là et donne le nom attribué par les grammairiens tamouls à ce qu'elle désigne comme gérondif. Elle explique ce nom qui est *viNeiyeccam*, «defectus verbi», comme exprimant que cette forme a valeur de gérondif et signification verbale, mais est dite déficiente par rapport au système du verbe, parce qu'elle ne se conjugue pas. Elle aurait dû ajouter que le terme implique que la forme désignée doit être complétée par un verbe, suppose un verbe auquel elle se rapporte. Beschi se conformait, en tout cas, dans cette grammaire pratique, à la grammaire latine, mais il voyait que la terminologie de cette dernière était au fond inadéquate et il signalait celle des grammairiens tamouls faite pour la langue même.

Dans deux autres grammaires en latin il est allé plus loin. Supposant connue la langue vulgaire et renvoyant sans cesse à sa première grammaire, il a décrit le tamoul littéraire, le *çentamiḍ*, en entrant plus avant dans l'analyse du tamoul en général. Ce nouvel ouvrage a été très répandu en manuscrit⁶⁴, publié en traduction anglaise en 1822, puis en texte original avec réédition de la version anglaise en 1917, non pour son intérêt historique, mais pour la valeur qu'il conserve comme instrument de travail.

Là, Beschi fait une place très grande aux données des grammairiens tamouls. Il cite souvent et explique le *NaNNūl*, haute autorité depuis le Moyen-Âge. Il tend de plus en plus à

⁶² *Structure grammaticale des langues dravidiennes*, Paris, 1946, p. 29 et suiv. (*aḍiyēN*, *aḍiyem*, p. 31).

⁶³ Ed. diverses, citée ici dans l'éd. de Pondichéry 1843 (par Dupuis): *Grammatica latino-tamulica in qua de vulgari tamulicæ linguae idiomate koḍuntamiḍ dicto, fusius tractatur*.

⁶⁴ B. N. ms. indien 192. Traduction, d'après un autre ms., publiée par B. G. BABINGTON, *A grammar of the High dialect of the Tamil language termed shen-tamil*, Madras 1822. Ed. du texte latin, d'après une copie conservée à Trichinopoly, et réédition de la traduction anglaise par L. BESSE: CONSTANT JOSEPH BESCHI, *A grammar of High Tamil*, Trichinopoly, 1917.

substituer la terminologie grammaticale tamoule à la latine, dont il souligne le caractère trop approximatif, notamment en reprenant la question du *viNaiyeccam* et en discutant l'emploi qu'il a fait lui-même de la désignation de gérondif pour le *viNaiyeccam*⁶⁵.

Sans doute Beschi n'a-t-il pas eu les préoccupations linguistiques que nous pouvons avoir aujourd'hui, mais il avait celle de l'analyse aussi exacte que possible de la langue et recourait tout naturellement aux modèles d'analyse et de classement donnés par les savants du pays. Il avait encore une autre raison d'enseigner les opinions de ceux-ci. Les écrits des lettrés nourris de telles opinions, chez eux classiques, y font constamment allusion dans leurs écrits qu'on ne peut entendre sans être au courant. Beschi a nettement indiqué cette nécessité de connaître la terminologie des grammairiens tamouls pour lire les auteurs et donne notamment cette nécessité comme raison de suivre l'ordre du *NaNNūl* dans l'étude des cas de la déclinaison, quoique cet ordre ne corresponde pas à celui du latin.⁶⁶ A l'exposé grammatical est jointe une prosodie.

Dans un troisième ouvrage grammatical, la *Clavis humaniorum litterarum sublimioris tamulici idiomatis*, «Clef des humanités en haut tamoul», Beschi reprend l'étude de la grammaire et de la prosodie, en partant cette fois des divisions de la matière telles que les ont faites les lettrés tamouls. La plupart des titres de sections ou de paragraphes sont donnés d'abord en tamoul. Les sections qui étaient intitulées dans les autres grammaires «De gerundiis et Participiis», ou «De Participiis» et «De Gerundiis», sont maintenant la section «*īreccam* (De Participio et Gerundio)», *īreccam* voulant dire les «deux *eccam*», car à côté du *viNaiyeccam* existe le *peyareccam* assimilé du point de vue des grammairiens du latin à un participe, mais défini par les grammairiens du tamoul comme une forme supposant un nom auquel elle puisse se rapporter et manquant des aspects généraux du nom parce qu'elle ne se décline pas.

Le titre de cet ouvrage est bien significatif de l'opinion de Beschi; pour lui, il y avait un humanisme tamoul à mettre en parallèle avec l'humanisme classique. Il voulait en donner la clé. Il y a réussi, quoique beaucoup d'indianistes par la suite, en vertu d'un engouement exclusif pour le primitif indien ou ce qu'ils croyaient tel, d'un préjugé raciste conscient ou non ou encore d'habitudes d'écoles, par ignorance en tout cas, aient non seulement laissé de côté les lettres tamoules – ce qui était normal pour des spécialistes occupés ailleurs – mais encore leur aient dénié le caractère qu'elles partagent pourtant avec les lettres sanskrites classiques, de former la base d'une haute culture indienne autonome et complète.

La *Clavis* de Beschi a été moins utilisée que les deux autres grammaires, mais elle a été éditée par le Rév. K. Ihlefeld pour l'indianiste A. Burnell, en 1876⁶⁷, par la même mission luthérienne qui avait déjà publié en 1738 la grammaire de *Koḍuntamij*.

Beschi ne s'en est pas encore tenu là et il a rédigé, cette fois en tamoul, une grammaire qui présente, en un style courant quoiqu'élégant, les principes des anciens grammairiens tamouls toujours condensés dans des aphorismes difficiles. C'est le *ToNNūlvīlakkaṁ*, «Explication des anciens traités». Ainsi Beschi a rédigé tout un ensemble de textes gradués pour l'initiation du latiniste européen à la pleine possession de la culture tamoule. Ses livres de description du tamoul sont encore constamment en usage et sa méthode d'analyse de cette langue à la

⁶⁵ Ed. Besse pp. 52 et suiv.

⁶⁶ Ed. Besse p. 12, trad. p. 30.

⁶⁷ *Clavis humaniorum litterarum sublimioris Tamulici idiomatis auctore, R. P. Constantio Josepho Beschio, Tranquebar, 1876.*

lumière des analyses déjà faites spécialement pour elle, sans préluder à l'analyse linguistique comparative, inaugurait dans le domaine indien la linguistique descriptive scientifique. Elle montrait qu'on pouvait apprécier une langue dans son caractère original, sans la voir à travers le latin. Elle montrait qu'on pouvait la décrire en se dégageant de l'habitude commode, mais déformante d'en énumérer les formes comme simples équivalents empiriques des formes du latin.

Les grammaires et dictionnaires de Beschi envoyés en manuscrits à la Bibliothèque du Roy avant 1739, où ils figurent au catalogue imprimé n'étaient donc pas de simples œuvres de pionnier. Ils ont été les fondements de l'étude philologique du tamoul. Beschi n'a pas été un précurseur de l'indianisme, mais un de ses fondateurs resté un de ses classiques.

Il en a presque été de même pour les travaux du P. J. Fr. Pons dont nous avons dit qu'il cultivait le sanskrit à Chandernagor au moment où Bignon s'occupait de rassembler à Paris les monuments littéraires de l'Inde et de l'Extrême-Orient. Les idées du P. Pons concernant l'étude des langues indiennes ont certainement été analogues à celles de Beschi, quoi qu'il ait pu, en composant une grammaire sanskrite qu'il a envoyée à Paris en 1733⁶⁸, employer assez facilement la terminologie de la grammaire latine. Il savait, comme Beschi, que la connaissance des grammairiens sanskrits est indispensable à la lecture des auteurs classiques sanskrits, parce que la grammaire tient une place fondamentale dans la culture de ces auteurs mêmes et il a composé sa propre grammaire non en collectant des équivalents sanskrits aux formes latines, mais en partant d'une grammaire sanskrite en sanskrit, le *Samkṣiptasāra* de Kramadiçvara. Cette grammaire avec comme dictionnaire complémentaire, l'*Amarakoça* traduit en latin et un *dhātupāṭha* contenant les racines verbales et traduit aussi en latin, a servi au début du XIXe siècle – nous l'avons déjà rappelé – à l'initiation des premiers sanskritistes européens qui ne sont pas allés aux Indes, Frédéric Schlegel et Chézy. Elle n'a pas gardé toutefois la même importance que les travaux grammaticaux et lexicographiques de Beschi. Elle était beaucoup moins parfaite et n'a pas tardé à être remplacée.

En revanche l'œuvre du P. Pons a été plus importante que celle de Beschi pour faire connaître la littérature et la pensée indiennes à l'Europe et pour doter celle-ci des documents nécessaires. Une longue lettre qu'il a écrite de Karikal, le 23 Novembre 1740, sur la littérature indienne et qui a été publiée maintes fois dans les *Lettres édifiantes et curieuses* a donné en effet de la littérature sanskrite et des philosophies classiques sanskrits, les *darçana*, un premier tableau cohérent, clair et, à de menus détails près, exact.

Ce tableau est moins ample que celui des idées qu'avait donné Ziegenbalg, mais il repose sur une information plus savante, provenant de brahmanes d'un milieu bengali admirablement instruit en littérature sanskrite et qui possédait en quantité les principales œuvres de celle-ci, comme le prouve le fait que Pons a pu envoyer ces œuvres à Paris en grand nombre des qu'on les lui a demandées. Ziegenbalg, lui, n'avait disposé que d'informations de sources bien lettrées, telles qu'on pouvait en avoir dans une petite ville de la côte et il n'avait pu communiquer à la manière de Nobili avec les centres de haute culture du pays. Il faut noter qu'aujourd'hui, cependant, c'est l'œuvre de Ziegenbalg, à cause de ses détails particuliers, qui peut rester une source d'étude pour l'indianisme moderne, tandis que celle de Pons a achevé de remplir son rôle aussitôt après avoir servi à jeter les bases de la connaissance européenne exacte de la culture sanskrite et à susciter les travaux qui l'ont remplacée. Mais le fait que l'œuvre de Pons a servi de base pour un grand développement scientifique ultérieur

⁶⁸ J. FILLIOZAT, *Une grammaire sanskrite du XVIIIe siècle et les débuts de l'indianisme en France*, J. A. 1937.

nous incite à l'examiner avec quelque attention, afin de discerner les raisons de sa valeur, puisque nous menons toute cette enquête pour reconnaître les mécanismes de formation de notre science indianiste.

Ce qui caractérise essentiellement l'œuvre de Pons est d'avoir été fondée directement sur les sources sanskrites recueillies et interprétées selon toute apparence avec l'aide d'un ou plusieurs pandits excellents. Pons a dressé lui-même, le 13 décembre 1732⁶⁹, le catalogue des livres rassemblés par lui à Chandernagor et envoyés à Paris. Ce catalogue montre de quelles sources il a disposé.

Il est divisé en huit sections: Livres philologiques, Poèmes mythologiques et historiques, Pौरानams, Astronomie et astrologie, Diverses poésies, Livres des Lois, usages et de la pratique du culte des dieux, et Livres philosophiques.

Les «Livres philologiques» comprennent 31 ouvrages de grammaire, lexicographie, prosodie et rhétorique. Les «poèmes mythologiques et historiques», 23 poèmes ou pièces de théâtre, les uns ou les autres de Kālidāsa, Bhāravi, Bāṇa, Harṣa, etc ... Les «Pौरानams» sont 16 *Purāṇa* en manuscrits complets ou partiels auxquels sont joints le *Mahābhārata* et le *Rāmāyaṇa*, au total 25 numéros en 47 volumes. Sous la rubrique «astronomie et astrologie» sont comptés 8 ouvrages. Les «diverses poésies» sont 9 ouvrages tels que le *R̥tusamhara*, le *Gītāgovinda*, l'*Amaruṣataka*, le *Prabodhacandrodaya*, etc ..., également l'*Hitopadeṣa* quoique celui-ci soit en prose avec seulement des intercalations de vers. Les «Livres des Lois, usages, et de la pratique de culte des dieux», au nombre de 25, sont des *dharmācāstra*, à commencer par celui de Manu, le *Tantrasāra* et d'autres textes tantriques ou de la littérature des Āgama et des livres de piété (*bhakti*) ou pratique rituelles et cérémonielles. Un recueil d'*Upaniṣad* fait également partie de cette section. Les livres philosophiques sont présentés après une courte introduction sur les *darṣana* et particulièrement sur le *nyāya* et l'état des études de logique au Bengale, avec des indications sur la polémique contre les bouddhistes. Ces livres sont répartis en deux sections inégales, «Livres de Neaca-darsanam» (*nyāyadarṣana*) formant 38 numéros, et «Livres des autres Darsanam», à savoir *mīmāṃsā*, *vedānta*, *sāṃkhya*, *vaiṣeṣika* et *pātāñjala* (ou *yoga*), mais ce dernier seul n'est pas représenté dans les 9 numéros de cette sous-section.

Il est évident que cette collection de 168 numéros ainsi méthodiquement classés et comprenant toutes les branches de la littérature sanskrite, à l'exception d'un petit nombre (médecine, chimie et yoga), résulte d'un choix parfaitement compétent, d'autant plus que dans chaque section ce sont bien les œuvres essentielles qui sont représentées. Les *Veda* proprement dits manquent et le compte des dépenses fait état de 4 roupies données «à deux brahmes envoyez à la recherche des Védams» sans qu'on voie que leur recherche ait été couronnée de succès. Mais ces *Veda*, à l'exception de l'*Atharvaveda*, ont été envoyés à Paris par le P. Le Gac, le *R̥gveda* avec l'*Aitareyabrāhmaṇa* et le *Yajurveda* en 1732⁷⁰ et le *Samāveda* en 1735⁷¹. L'*Atharvaveda* figure bien dans le catalogue d'un envoi de 1734⁷², mais cette fois, et par exception, l'identification du livre envoyé était inexacte. Il s'agit d'un recueil de textes tantriques et de textes du culte de Devī⁷³. Tous ces ouvrages, ainsi que d'autres textes envoyés du Sud avec les *Veda* ont été incorporés dans la collection des codices indici,

⁶⁹ B. N. *Nouv. acq. franç.* 5442, fol. 1–14, reproduit dans Omont, II, 1179–1187.

⁷⁰ Omont, II, p. 1189.

⁷¹ Omont, II, p. 1192.

⁷² Omont, II, p. 1190.

⁷³ Actuellement B. N. sanskrit 178 et 179.

catalogué en latin par Etienne Fourmont, d'après les catalogues des envois des missionnaires, en une liste qui a été publiée dans le *Catalogus codicum Bibliothecae Regiae* de 1739⁷⁴.

Pons qui avait fourni la plus grande partie des ouvrages de cette collection, qui se monte au total à 287 numéros, a tracé par ailleurs le tableau de la littérature sanskrite, d'après ces textes, dans une lettre écrite de Karikal au P. du Halde, le 23 Novembre 1740. Le P. du Halde était par ailleurs un des principaux correspondants des jésuites de Chine et il a publié d'après les mémoires reçus d'eux une monumentale *Description de la Chine*⁷⁵. Il a inséré la lettre de Pons dans le volume XXVI du recueil des *Lettres édifiantes* paru en 1743 et maintes fois réédité depuis avec l'ensemble de la collection.

Cette lettre indique d'abord que les brahmanes ont été les seuls dépositaires des sciences dans l'Inde excepté dans le Sud où parmi des parias autochtones on trouve une caste des «vallouvers», qui se mêle encore d'astronomie et d'astrologie et d'où l'on tient quelques ouvrages très estimés qui contiennent des préceptes de morale. Cette assertion est importante et exacte; la littérature sanskrite a pour rivale dans le Sud la littérature tamoule où des ouvrages tels que les *KuRal* de Tiruvalluvar, auteur réputé paria, sont l'objet d'une légitime admiration. Pons continue en indiquant que les brâhmanes descendent de sept illustres pénitents qui ont fait souche entre l'Himâlaya et la Yamunâ dans les provinces limitées au Sud par le Gange jusqu'à Patna, d'où les brâhmanes se sont ensuite répandus dans toute l'Inde. On reconnaît là les sept *ṛṣi* mentionnés par Manu (I, 35) parmi dix générateurs du genre humain, mais qui sont les mêmes personnages en groupe limité à sept qui paraissent dès le *Ṛgveda* comme des «Pères» (RV, VII, 76, 4; X, 82, 2 et 4). Ce sont plus précisément les mêmes personnages sous le nom de Brahmarṣi, car la région indiquée par Pons comme foyer d'origine des brâhmanes, sans coïncider exactement avec celle qu'indique Manu comme le *brahmarṣi-deça* (II, 19), la «région des brahmarṣi» en forme la plus grande partie, tout en laissant de côté le pays des Çūrasena qui en forme l'Ouest dans Manu et en la débordant légèrement à l'Est.

Pons établit ensuite que seuls les brâhmanes ont accès à toutes les sciences, les autres castes n'en pouvant connaître qu'une partie et il constate que «les sciences et les beaux-arts qui ont été cultivés avec autant de gloire et de succès par les Grecs et les Romains, ont fleuri pareillement dans l'Inde. Il identifie les gymnosophistes célèbres depuis l'Antiquité aux brahmanes et surtout à ceux qui se font «saniassi» (*saṃnyāsin*). Il caractérise ensuite le «Samskret» ou «samskroutan» et la grammaire des brâhmanes qui «peut être mise au rang des plus belles sciences». Il sait que le langage des «richi» (*ṛṣi*) «dans les *Védams* ou livres sacrés, est assez souvent inintelligible aux plus habiles, qui ne savent que le sanskrit fixé par les grammaires». Il expose comment plusieurs siècles après l'âge des *ṛṣi* la grammaire a été établie dans ce qui lui semble avoir été «l'âge de l'ancienne poésie». Les ouvrages grammaticaux qu'il mentionne sont les principaux de ceux qu'il avait envoyés à Paris. Il se trompe en faisant de la grammaire d'Anubhūti, «le Sarasvat», comme il écrit, c'est-à-dire *Sārasvata* la première de toutes dont Pāṇini se serait servi pour composer la sienne. En fait le *Sārasvat* est beaucoup plus récent et appartient à une autre tradition que celle de Pāṇini. Il mentionne la grammaire de Kramādīçvara sur laquelle il déclare qu'il a fait la sienne, et le Kalapa (*Kalāpa*). Il caractérise ensuite la nature des racines sanskrites et la dérivation des mots à partir de ces racines, puis les dictionnaires sanskrits, les traités de versification, disant qu'il a

⁷⁴ Pages 434–448.

⁷⁵ 4 vol. in-fol., Paris.

envoyé en 1739 à du Halde un abrégé «de leurs règles»⁷⁶. Il note que l'unité d'action est moins observée dans les *purāṇa* et autres poèmes que chez Homère et Virgile et que pourtant il l'a trouvée dans le «d'harmapouranam», ce qui est très probablement le Mahābhārata. Il ajoute que les fables indiennes si souvent traduites par les Arabes et les Perses «sont un recueil de cinq petits poèmes parfaitement réguliers, composés pour l'éducation des princes de Patna.» Il veut sans doute désigner le *Pañcatantra* qui est cependant en prose mêlée de vers et effectivement il a placé son abrégé l'*Hitopadeça* parmi les poèmes dans son catalogue. Mais la mention des princes de Patna comme étant ceux à qui était destiné le texte dont il parle, fait penser au *Rājanītiçāstra* attribué à Cāṇakya ministre de Candragupta à Pāṭaliputra, c'est-à-dire Patna. Il note l'absence de l'éloquence, mais le développement de la rhétorique d'ornementation du style, l'*alankārachāstram* (*alankāraçāstra*), «science de l'ornement».

Passant à l'histoire, il souligne qu'elle est peu cultivée, sauf sans doute chez les princes «rajapoutes», ce qui est exact. Il signale que selon ce que des brahmanes lui ont dit il y a des livres appelés *nātak* contenant des «histoires anciennes sans aucun mélange de fables». Ces *nātak* sont les *nāṭaka* ou pièces de théâtre. Il faut sans doute entendre «fables» au sens de «récits mythologiques», ce qui n'empêche pas que le sujet des *nāṭaka* soit fictif ou légendaire. Mais c'est après avoir lu ces indications de Pons que William Jones, pensant trouver un récit historique, s'enquit auprès du savant de Calcutta, Rādhākānt Deb, de ce genre de littérature et se vit remettre l'*Abhijnāçakuntalā* qu'il traduisit en 1789 avec l'aide de Rādhākānt Deb. C'est l'exemplaire de la même œuvre, envoyé par Pons 57 ans plus tôt, qui devait servir de base presque au bout d'un siècle, en 1830, à l'édition princeps de Chézy. Pons relève que les Mogols aiment l'histoire et que celle de leurs rois a été écrite par plusieurs savants de leur religion. Il pense, comme beaucoup d'autres auteurs de son temps qu'on trouve dans les poèmes indiens «mille restes précieux de la vénérable antiquité, une notion bien marquée du paradis terrestre, de l'arbre de vie, de la source de quatre grands fleuves dont le Gange en est un qui, selon plusieurs savans, est le Phison du déluge, de l'empire des Assyriens, des victoires d'Alexandre sous le nom de Javana-rajā, roi des Javans ou Grecs.»

Ces prétendues traces de l'histoire biblique ou classique sont illusoire. Alexandre pourrait bien avoir été désigné comme roi des Javana (Javan est une forme hindie normale du sanskrit *yavana*) qui sont bien les Grecs dans les textes anciens, mais on n'a jamais trouvé de textes sanskrits qui le mentionnent sous cette forme. Il se peut que Pons écrive d'après des renseignements provenant en réalité de sources musulmanes, qui par l'héritage littéraire grec qu'elles contiennent avaient beaucoup plus de chances que les sources indiennes de donner de l'importance à Alexandre. Celui-ci en effet n'a fait que passer dans les anciennes satrapies indiennes des Achéménides, il n'est pas entré dans les royaumes de l'Est, qui sont ceux où se sont élaborées, au Magadha, les légendes historiques des *Purāṇa*. Les satrapies en question sont même revenues à l'Inde peu après son passage. Il n'a donc joué aux yeux des Indiens du Centre et de l'Est de l'Inde qu'un rôle épisodique.

Il ne paraît pas être question davantage de l'empire des Assyriens dans les documents sanskrits. Peut-être Pons a-t-il voulu les reconnaître dans les Asura, héros impies qui sont mythologiques, mais en qui M. Foucher s'est demandé s'il ne fallait par voir des guerriers des pays à l'Ouest de l'Inde, mais essentiellement des Iraniens⁷⁷. Quant aux vestiges des notions bibliques, depuis longtemps on s'ingéniait à en trouver chez les peuples nouvellement étudiés.

⁷⁶ Cet abrégé n'a pas jusqu'ici été retrouvé.

⁷⁷ La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila.

D'autres auteurs en ont reconnu sur les indices les plus futiles. Postel avait déjà au XVI^e siècle appelé les brahmanes «Abrahamites» pour les faire descendre d'Abraham. Le P. Bouchet dans une lettre à Huet, ancien évêque d'Avranches⁷⁸ alors retiré chez les Jésuites, avait au début du XVIII^e siècle voulu, lui aussi, voir Abraham dans Brahma et Sara dans Sarasvadi en tamoul). Le P. Bouchet avait même tenté de justifier le rapprochement de Sarasvadi avec Sara par des considérations pseudo-philologiques. Se fiant à l'aspect extérieur des noms sans recourir à leur analyse, il avait dit: «Les deux dernières syllabes du mot Sarasvadi sont dans la langue indienne une terminaison honorifique: ainsi *vadi* répond assez bien à notre mot français *madame*» et il retrouvait cette terminaison dans plusieurs noms de «femmes distinguées», notamment Parvadi (Pārvatī); il en concluait donc que le nom véritable de Sarasvadi se réduisait aux deux premières syllabes, mais il ne rendait pas compte du *s* et surtout *vadi* (= *vatī*) dans Parvadi n'est que la terminaison du féminin en *ī* faite sur le mot *parvata*, tandis que dans Sarasvadi (Sarasvatī), *vadi* est un suffixe d'appartenance.

⁷⁸ *Lettres édifiantes*, éd. Aimé Martin, t. II, p. 347–353.