

C.F. Haeseler, Kiel, 1892

# **Histoire et critique du Mahābhārata**

de

**Adolf Holzmann**

Professeur à l'Université de Fribourg

**Traduit de l'Allemand par Gilles Schaufelberger**

## Chapitre 12

# Le bouddhisme et le Mahābhārata

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

---

**1.** Si, dans l'épopée primitive, le droit et la vertu étaient du côté de *Duryodhana*, et si dans l'actuelle, ses adversaires sont dépeints comme représentant les conceptions brahmaniques, il est clair que seul un puissant bouleversement pouvait conduire à un tel résultat. On serait d'abord tenté de penser à une révolution dynastique et politique. Le *Kṛṣṇa* de l'ancien *Mahābhārata* n'a rien à voir avec celui du *Hariivaṃśa*; ni ses actions, ni son caractère ne correspondent. L'enfance de *Kṛṣṇa*, telle qu'elle est racontée dans les *Purāṇa* et dans le *Harivaṃśa*, nous le montre comme le héros divinisé d'un peuple de bergers inculte et sensuel; comme son frère *Rāma* et ses amis, il s'adonne à la bonne chère et aux femmes, au jeu et à la boisson; mais déjà le *Kṛṣṇa* de l'ancien *Mahābhārata* n'a plus ces défauts, même ses ennemis ne lui reprochent, en dehors de sa basse naissance, que son manque de franchise, ses mensonges et ses trahisons. Le *Kṛṣṇa* de l'épopée s'est fondu avec un tout autre *Kṛṣṇa*, le héros d'un peuple puissant et victorieux, auquel les représentations mythologiques de l'ancien panthéon indien doivent s'adapter, bon gré mal gré. Il se peut bien aussi qu'une nouvelle dynastie puissante ait surgi, faisant remonter sa généalogie à *Arjuna*, et qu'elle ait donc mis *Kṛṣṇa* en avant en même temps que sa famille, aux dépens de ses adversaires. Toute dynastie cherche à se rattacher de quelque manière aux anciennes lignées épiques dominantes; « comme les peuples grecs se devaient d'avoir des représentants dans la guerre de Troie, de même les généalogies royales indiennes voulaient se rattacher à la guerre des *Bhārata* »

(Benfey T., *Kleine Schriften*, I, p. 48). Il n'est pas inintéressant de constater comment les époques à moitié historiques se rattachent aux époques purement mythiques. Généralement on ne trouve de héros que dans les temps lointains, comme s'ils avaient été emportés ensuite par une grosse catastrophe; les lignées postérieures s'y rattachent d'une façon qui trahit la grossièreté du mensonge. Pourquoi donc Penthilos, qui conduit les Doriens vers l'est, doit-il être un fils naturel d'Oreste ? Parce que la légende savait que la lignée des Atrides était éteinte. La lignée légendaire des Fabiens s'était éteinte, la famille historique des Fabiens s'y rattache par l'histoire de la bataille de Crémère, dont seul un jeune Fabien a réchappé. De la même façon, la dynastie déjà presque historique de *Janamejaya* se rattache à la dynastie épique d'*Arjuna* non pas simplement parce que *Parikṣit* est le fils d'*Abhimanyu* et le père de *Janamejaya*, mais parce qu'après la mort d'*Abhimanyu* le fils mort-né d'*Uttarā* a été ressuscité de manière surnaturelle par *Kṛṣṇa*. On rejoint ainsi la vieille tradition qui était persuadée que dans la grande bataille, toute la lignée des héros avait disparu. On éclaircira peut-être plus tard de quelle lignée dominante il s'agissait, qui se rattachait à *Arjuna*, justifiant ainsi une révision partisane du texte; quand nous connaissons mieux que maintenant l'histoire des familles royales indiennes et leurs rapports chronologiques et synchroniques, alors nous pourrons trouver une réponse à cette question. Mais il y faudra certainement pas mal de temps; nous avons encore peu de certitudes sur l'histoire ancienne de l'Inde; les indiens n'ont pas seulement négligé leur histoire, mais ils l'ont intentionnellement obscurcie et falsifiée. Un homme célèbre écrivait avec raison : « Toutes les déformations historiques dues à nos savants et nos curés, sont des jeux d'enfants au regard de la falsification et de la déformation systématique de l'histoire entière par les brahmanes » (Bunsen, d'après Max Müller dans ses essais, III, p. 472, dans l'édition allemande). Mais des intérêts politiques ou dynastiques ne peuvent, à eux seuls, expliquer une falsification aussi singulière que celle qui se produit ici. La division politique du pays en de nombreux territoires indépendants, souvent ennemis les uns des autres, ne suffit pas à expliquer que l'on fabrique une telle falsification, systématique et laborieuse, souvent malhabile et inconséquente, ni à motiver une telle animosité envers les statures héroïques des temps anciens, telles qu'elles se sont manifestées dans la transformation du *Mahābhārata*. Pour cela, chez un tel peuple en tout cas, un autre motif bien plus puissant doit en avoir été la cause: le fanatisme religieux. Car l'histoire indienne est avant tout une histoire religieuse, elle tourne autour des concepts et des questions de la métaphysique et nous donne une des preuves les plus frappantes de la force et de l'enracinement des besoins métaphysiques dans le cœur humain. Il est donc complètement erroné de se représenter les indiens comme trompés uniquement par leurs prêtres par intérêt personnel. Bien au contraire, alors que les brahmanes essayaient de proposer au peuple un pur panthéisme, tel qu'il s'exprimait avec une beauté inégalable dans les

strophes d'une clarté limpide et profonde du huitième chant de la *Bhagavadgītā*, alors qu'ils s'efforçaient de remplacer la mythologie par la philosophie, les gens se tournaient de préférence vers *Śiva* ou *Viṣṇu*, ou vers des formes dégénérées du bouddhisme; les brahmanes devaient, pour regagner le terrain perdu, introduire dans leur système de nouvelles superstitions toujours plus nombreuses. Et, à ce qu'il semble, leur domination spirituelle s'imposait d'autant plus qu'ils y avaient réussi. Nous cherchons donc la raison des transformations du *Mahābhārata* dans un intérêt religieux, commun aux brahmanes de tous les territoires et de tous les partis.

**2.** Mais, parmi tous les bouleversements que présente le développement religieux des indiens, aucun n'a été plus puissant et plus important que celui apporté par le bouddhisme. L'enseignement du Bouddha s'est répandu très rapidement pendant les premiers siècles après son apparition. Un royaume puissant, qui semble s'être étendu sur la plus grosse moitié de la péninsule, a été dirigé par un roi adonné au bouddhisme. Le fondateur de cette dynastie, *Candragupta*, avait rejeté le joug des satrapes macédoniens peu après l'expédition d'Alexandre; il semble avoir régné sur toute l'Inde du nord; les grecs le connaissaient sous le nom de Sandrokkotos; et son avènement constitue pour nous une des rares dates connues avec exactitude de l'histoire indienne (vers 320 avant J.-C.). Les bouddhistes racontent bien des choses sur son neveu *Aśoka*, mais les textes grecs ne le mentionnent pas: c'est pourquoi Talboys J. et Wheeler J. dans leur *History*, III, p. 476, supposaient que *Candragupta* et *Aśoka* étaient une seule et même personne, dont les bouddhistes avaient réparti la personnalité et les actes sur deux rois. Un tel procédé n'est pas impensable en soi, mais la seule preuve de Wheeler, ex silentio des grecs, est cependant insuffisante. Les bouddhistes d'autre part considèrent *Aśoka* comme un puissant défenseur de leur foi, à laquelle il s'était rallié lui-même, après quelques hésitations. Dans ses célèbres édits gravés, en partie encore conservés, il prône à son peuple les fondements de la compassion religieuse, il les engage à protéger toutes les créatures et à la tolérance envers les autres religions. On dit encore de lui qu'il a fait construire de splendides monuments et soigneusement encouragé et développé les arts et les sciences (voir Senart E., *Un roi de l'Inde au troisième siècle avant notre ère*, in *Revue des Deux-Mondes*, 1889). Aux époques suivant *Aśoka* (vers 250 avant J.-C.), le bouddhisme était la religion dominante dans l'Inde du nord. Les rapports des pèlerins chinois, que les savants français nous ont rendu abordables, nous montre un bouddhisme encore en pleine floraison vers 400 après J.-C., alors qu'il était déjà en déclin vers 629 après J.-C., et qu'après l'an 1000, on ne trouvait plus trace du bouddhisme proprement dit en Inde. Le dur et sanglant combat semble avoir pris naissance vers le début de notre ère, au cours duquel un brahmanisme réformé a enfin pris le dessus sur son dangereux adversaire. On semble maintenant

généralement d'accord de placer la période de floraison du bouddhisme entre 300 avant J.-C. et 500 après J.-C., et la victoire finale du brahmanisme entre 800 et 1000. Malheureusement, nous n'avons encore aucune description valable de cette grande guerre de religion. Mais pour la caractériser, il suffira de nous en tenir à la strophe connue: « Qui, entre le pont (le pont de *Rāma* qui conduit à Ceylan) et les montagnes enneigées, ne tue pas les adeptes de *Buddha*, enfants et vieillards, doit être mis à mort, ainsi l'a ordonné le roi à ses serviteurs ». Cette strophe est tirée du remarquable poème *Śaṅkaravijaya*, c'est à dire la Victoire de Śiva (voir Gildemeister J., *Chrestomathie*, 1868, XII et p. 1892, V, p. 66) Là, à la cour du roi *Sudhanvan*, *Kumārila*, le porte-parole des brahmanes, défait les bouddhistes, d'abord dans une disputatio, puis en magie, et enfin avec l'aide de *Viṣṇu*. Là-dessus, *Sudhanvan* ordonne de tuer tous les bouddhistes; car, ajoute-t-il, les hommes au grand cœur ne doivent même pas épargner leurs amis, s'ils sont coupables; *Rāma*, le fils de *Jamadagni*, n'a-t-il pas tué sa propre mère ? En outre, le déroulement de ce combat de géants peut nous être indifférent, puisque son résultat est bien connu. Le bouddhisme a été éradiqué par la force dans les contrées où il avait fleuri pendant des siècles. Les causes en sont claires: d'un côté des efforts vigoureux, une contre-réforme des brahmanes qui ont regagné les masses par l'introduction de dieux populaires, particulièrement *Viṣṇu-Kṛṣṇa*, et de nouvelles superstitions, de l'autre un relâchement du bouddhisme qui s'était déjà auparavant écarté de ses positions originelles.

**3.** En effet le bouddhisme, que l'on a comparé à ses débuts avec le protestantisme (Benfey T., *Orient and Occident*, I, p. 139; *Kleine Schriften*, I, p. 279), se dégrada bientôt au contact de la magie confuse du shivaïsme, dont les racines sont à chercher à leur tour dans les cultes démoniaques sauvages des indigènes. En ce qui concerne les religions dravidiennes, il suffit de renvoyer à l'intéressant article de Caldwell sur l'ancienne religion des Dravidiens, à la fin de sa grammaire comparée. Elle consiste dans le culte des esprits mauvais, les *bhūta*, et en tire sa substance, au moyen de danses frénétiques et de sacrifices répugnants: pelures d'oignon, ongles, cheveux, sangsues, lézard sont encore offerts aujourd'hui aux *bhūta* au Malayala, raconte le missionnaire Karl Graul dans son *Voyage dans l'Inde orientale*, III, 1854, p. 228, et seulement le coq parmi les animaux supérieurs, *ibid*, III, p. 185; ces sacrifices sont pratiqués par des brahmanes d'ordre inférieur, qui se sont consacrés au service des démons locaux, les *durdevatā*, *ibid*, III, p. 228; 334, note 14. Les divinités locales, les *grāmadevatā*, sont presque toujours des démons de cette sorte. Ce culte des démons est passé des indigènes aux envahisseurs, comme cela ressort clairement de l'épopée et des *Purāṇas*. Les éléments de démonologie contenus dans le système puranique, dit Robert Caldwell, ont été empruntés à ces

anciennes superstitions dravidiennes. Dans le *Mahābhārata* également, nous trouvons des passages démonologiques, dont le contenu n'a rien à voir avec la mythologie indienne dominante. Ainsi, il est question de démons (*graha*) qui enlèvent et dévorent les nouveaux-nés, ou frappent de folie les personnes plus âgées; cependant, s'ils sont apaisés par certaines cérémonies, ils offriront santé et longue vie, III, 228, 1 = 14387; 3, 230, 27 = 14480; 3, 230, 44 = 14498; 11, 4, 6 = 109. À cette catégorie appartiennent les inquiétantes "Mères" qui habitent dans les arbres, les grottes, les cours des temples et les rochers 9, 46, 41 = 2659.

**4.** Ce démonisme est considéré comme le précurseur du shivaïsme, spécialement par Kôppen C.F. dans *La religion de Buddha*, (II, 1859, p. 29 sq), où il explique que la naissance du shivaïsme est jusqu'à présent une énigme non résolue; il n'est vraisemblablement pas arien, mais descendrait des cultes démoniaques sauvages des indigènes. En effet, il semble que les cultes démoniaques des indigènes ait été liés au début avec la personne et le culte de *Rudra*, plus tard *Śiva*, et qu'ils aient pénétré ensemble le bouddhisme; dans le *Mahābhārata*, les démons nommés plus haut (*graha*) et les "Mères" sont au service de Skanda, le fils de *Śiva*, et constituent sa suite (*skandapāriṣada*, III, 228, 1 = 14387); l'épouse de *Śiva*, *Durgā*, est honorée par les peuplades barbares du *Vindhya* (*Vish.*, 3, 1 = 3268). Dans le *Bhāgavatapurāṇa*, on appelle *Śiva* le seigneur des démons, *Bhūtaraj* (3, 4, 23), *Bhūteśa* (4, 6, 22), *Bhūtanātha* (4, 5, 4), le Seigneur des *Pramatha* et des *Bhūta* (4, 2, 15), ses serviteurs sont les *Bhūta*, les *Preta*, et les *Pisāca* (4, 5, 25). Le démon tourmenteur *Jvara*, la vieillesse, doit à *Śiva* sa naissance (XII, 283, 18 = 10226; cf. Muir J. IV, p. 273; Grohmann, *Indische Studien*, IX, 404). Robert Caldwell, dans sa *Grammaire comparée*, p. 581, remarque qu'on trouve déjà dans l'*Aitareya Brāhmaṇa* des éléments de démonisme qui se rattachent à la personne et au culte de *Rudra*, identifié plus tard avec *Śiva*; on trouverait une trace de l'entrée du démonisme dans le système brahmanique dans l'histoire du sacrifice de *Dakṣa*. Karl Graul, sur place, en arrive à la même conclusion. Il dit que le shivaïsme est « un rameau pris au culte indigène des démons et greffé sur le brahmanisme » ((III, p. 187), « un reliquat du culte ténébreux de la nature qui pénétrait l'Inde avant la religion brahmanique » (III, p. 69). Au Malayala, on offrait à *Śiva* et à *Kali*, mais aussi occasionnellement à *Viṣṇu*, les mêmes sacrifices répugnants qu'aux *bhūta* (III, p. 228) et les divinités locales, les *grāmadevatā*, auquel un brahmane orthodoxe n'offrirait jamais un sacrifice, sont presque toutes des démons de la famille ou de la suite de *Śiva* (III, p. 73).

**5.** Qu'un amalgame se soit fait entre le bouddhisme et le shivaïsme et par là aussi avec la démonologie des indigènes, que le shivaïsme ait corrompu et défiguré le bouddhisme, Kôppen C.F. (*Buddha*, II, p. 243) l'a supposé, de façon très

éclairante. Le shivaïsme avait introduit dans le cercle des adeptes de Bouddha des éléments étrangers, magie et culte des démons, incantations, cercles magiques, exorcismes, résurrection des morts (I, p.558; II, p. 29), dont les monstrueuses idoles entrèrent dans les temples bouddhiques (I, p. 505) où, à côté des statues de Bouddha, *Śiva* trouvait place comme protecteur, défenseur et vengeur de la religion et de l'église en compagnie de sa noire épouse *Kālī* (II, p. 29; p. 260), la guirlande de crânes qu'il portait autour du cou s'est transformée en rosaire chez les bouddhistes (II, p. 319). Nous ne savons pas quand cette liaison entre le bouddhisme et le shivaïsme a eu lieu; en tout cas c'était à une époque où dominait encore l'ancienne représentation de *Śiva*, d'après laquelle il était un dieu inquiétant et terrible, alors que les époques suivantes ont connu un *Śiva*, bienveillant et serein. Son épouse, *Kālī*, est toujours restée une démonsse effrayante et perverse, mais notre épopée dit de lui qu'il a deux aspects, d'un côté il est terrible et effrayant, de l'autre doux et favorable (VII, 202, 107 = 9599; VII, 202, 141 = 9632; XIII, 162, 3 = 7504; 19 *Viṣ.*, 72, 31 = 7420). On peut en dire autant du *Śiva* de l'histoire. Le dieu d'une culture repue, celui que prie *Kālidāsa*, celui pour lequel sont composés des hymnes pleins d'une conception élevée du divin et de dévotion fervente, n'a rien de commun avec le démon sauvage de la magie et de la sorcellerie qui est honoré dans les temples bouddhiques et avec lequel le bouddhisme a conclu une alliance funeste. L'aspect démoniaque de *Śiva* est son aspect ancien, son aspect nouveau est amical: Les premières ré-écritures brahmaniques du *Mahābhārata* le considèrent avec malveillance, avec dégoût même, les plus récentes avec vénération et adoration. C'est l'ancien shivaïsme qui a fourvoyé l'enseignement du *Buddha* dans ce fouillis inextricable que l'on nomme chamanisme, qui se caractérise par la croyance aux esprits, les incantations et la magie. À côté de ce bouddhisme corrompu, les concepts d'un brahmanisme rénové pouvaient être lancés avec succès, mais juste pour qu'ensuite une alliance avec les superstitions populaires entraîne les mêmes concessions qui avaient dévoyé le bouddhisme. Peut-être cette alliance du bouddhisme avec la religion populaire de son temps avait-elle été une nécessité pour autant qu'il était violemment attaqué et devait se défendre; Pour une résistance énergique, l'enseignement de la patience et de la compassion ne donnait pas les bonnes bases, et *Śiva* fit son entrée dans le panthéon bouddhique comme le défenseur de leur foi. Il est naturel que cet amalgame ne se fasse pas sans résistance; les mendiants shivaïstes nus, les *nirgrantha*, qui rejoignirent plus tard le bouddhisme, doivent s'y être opposé au début (Köppen, 2, 29). Mais, comme nous l'avons dit, les données manquent. Lassen (vol. IV) raconte que *Śīlāditya*, le roi de *Kanyākubja*, qui a régné entre 614 et 650 après J.-C. environ, était un fervent bouddhiste, et en même temps un adepte de *Śiva*, que le roi *Sussala* au Cachemire (1112 - 1126) était un adorateur zélé de *Śiva*, mais qu'il favorisait aussi les adeptes du *Buddha*, tandis que son prédécesseur, *Kṣemagupta*, (953 - 962) aurait été un ennemi

acharné des bouddhistes, mais un adorateur de *Śiva*. Même dans la lointaine île de Java, selon Friederich (ZDMG 19, p. 620), le bouddhisme et le shivaïsme se sont « amalgamés à une certaine période ». Les monstres fantastiques de l'armée de *Śiva*, sont décrits en *Viṣ.*, 124, 19 = 10590. Son armée difforme « capable de ramener sur la terre le soleil, la lune et les étoiles » (X, 4, 40 = 290), est la suite de *Māra*, qui tentait le *Buddha*, et qui était encore considéré dans les premiers temps du bouddhisme comme une force hostile, alors que plus tard ce serviteur de *Śiva* était accueilli dans les temples bouddhiques (Köppen, I, p. 505).

**6.** La naissance, le développement, le combat et la disparition de bouddhisme ne peuvent pas avoir eu lieu sans laisser de traces dans l'évolution du peuple indien: le bouddhisme et la littérature indienne en particulier doivent s'être influencés mutuellement bien plus que cela n'apparaît dans l'état actuel des recherches. Une catastrophe si importante que la disparition d'une religion longtemps florissante, combattue avec tous les moyens de la politique et de la science, n'a pas pu rester sans les effets les plus considérables sur le développement de la littérature indienne. L'art et la poésie étaient exercés avec ferveur dans les cours des souverains bouddhistes; Benfey T. était enclin à attribuer aussi au bouddhisme l'élaboration d'une grammaire scientifique, un des domaines les plus brillants de la pensée indienne: « L'écllosion de la vie intellectuelle des indiens est due principalement au bouddhisme. J'ai bien des raisons de penser qu'un des domaines les plus brillants du développement intellectuel indien, la grammaire, est une création bouddhique » (*Pañcatantra*, I, p. XIII). Et dans les *Kleinere Schrifte* (I, p. 209), il écrit: « Il apparaît toujours plus évident que presque toute la vie intellectuelle la plus intense des indiens provient principalement du bouddhisme, et que celui-ci, aussi longtemps qu'il a prospéré en Inde, y a pris une part des plus déterminantes et des plus neuves ». En I, p. 122, il ajoute que le bouddhisme « a créé une vie artistique et scientifique active, qui a exercé une influence très importante, même en dehors des cercles religieux »; il était porté « par une vie artistique de scientifique des plus intenses, et rempli d'elle » (I, p. 244). On ne pourra parler d'une histoire et d'une histoire de la littérature indienne que lorsque l'on aura réussi à redonner au bouddhisme sa position influente dans l'évolution de la vie indienne. La littérature indienne, telle qu'elle se présente aujourd'hui, ne se pose pas en critique du bouddhisme, elle l'ignore plutôt presque complètement. Dans le premier volume des *Indischen Studien* (1850, p. 436) déjà, A. Weber constatait le fait frappant, qu'on ne trouvait presque aucune mention du *Buddha* dans la littérature brahmanique. Dans le *Rāmāyaṇa*, Schlegel nomme *Buddha* dans un passage (II, 109, 33) mais, dans son introduction (p. 55), il déclare que c'est une insertion. Weber fait de même (*Rāmāyaṇa*, p. 5). Les *Purāṇa* évoquent le *Buddha* ou ses adeptes dans quelques

passages, cf. Wilson-Hall, *Viṣ.*, III, 209-211; IV, 169; 186; V, 370; 378; Muir S., T II, p. 350; Aufrecht *cat. Bodl.*, 70a; *Lāla*, note V, p. 55. Dans le *Padmapurāṇa*, Buddha est faux professeur et cependant une incarnation de *Viṣṇu* (Garbe, *Vijñānabhikṣu*, p. 8). Dans le *Bhāgavata Purāṇa*, 6, 8, 17, le *Buddha* est représenté comme une incarnation de *Viṣṇu* et invoqué pour se protéger de l'hérésie. Dans la littérature sanskrite des brahmanes, nous ne trouvons que peu de traces éparses d'une influence du bouddhisme et E. Burnouf (*Bhāgavata Purāṇa*, T. I, introduction p. 84, note 4) expose que les brahmanes n'avaient plus une représentation claire du *Buddha* et de son enseignement, que pire encore, ils le confondaient souvent avec *Jaina*. Après que les prêtres eurent obtenu une victoire complète, ils ne laissèrent pas la littérature des bouddhistes disparaître complètement, mais retravaillèrent à fond ce qu'ils estimaient valable de conserver et écartèrent soigneusement tous les éléments qui contredisaient leur système. Ils atteignirent leur but: c'était comme si le *Buddha* n'avait jamais vécu, ni son enseignement jamais dominé. Mais en agissant ainsi, les brahmanes extirpèrent totalement le sens de l'histoire dans leur peuple, à tel point que le monde des chercheurs européens eut l'impression qu'on pouvait à peine parler en Inde d'histoire intérieure et d'évolution, seulement de torpeur et de continuité. « Beaucoup de choses se sont passées, mais nous n'en savons aujourd'hui que peu de choses », remarque à ce sujet A. Weber (*Ind. Stfn.*, II, p. 176).

7. Si nous revenons à l'époque d'un bouddhisme encore jeune, à la cour d'*Aśoka* et de sa dynastie, nous y trouvons réunies toutes les conditions qui rendent vraisemblable une riche éclosion de la poésie. À cette époque, « le pays avait atteint un degré de développement étatique et civil, comme jamais depuis, et l'administration des états et des cités étaient sous tout rapport aussi bien ordonnée qu'elle ne l'avait jamais été » (Lassen, II, p. 713). La stature d'Alexandre le Grand et l'imposante invasion des Grecs avaient fait une impression nouvelle et persistante sur le cœur des Indiens; ils avaient peut-être même, comme le supposait Albrecht Weber (*Ind. Stfn.*, II, p. 478), conservé le souvenir d'Alexandre et son nom dans leur dieu de la guerre *Skanda*. « Les *Yavana* sont des héros omniscients », est-il dit dans un ancien passage (VIII, 45, 36 = 2107). Le nom de *Yavana* a plusieurs sens, « il indique toutes les races hors-caste à l'ouest de l'Indus, y compris les Arabes, les Grecs d'Asie et les Égyptiens », dit *Rājendralāla Mitra* dans son essai *On the supposed identity of the Greeks with the Yavanas of the sanskrit writers*, in *JAS of Bengal* 43, pp. 246-279; cependant ce nom peut fort bien avoir désigné d'abord, les Ioniens, c'est-à-dire les Grecs, et s'être étendu ensuite à d'autres peuples à l'ouest. Le combat avec les grecs a duré longtemps; *Candragupta*, que William Jones a identifié en premier avec Sandrakottos, a « redonné la liberté » aux Indiens tout de suite après le retrait d'Alexandre (Justinus, 15, 4), mais des rois grecs indépendants

régnèrent en Inde jusque vers 85 avant J.-C. (Lassen II, p. 337). Le combat fut difficile et dura de longues années. L'expulsion des Macédoniens, la guerre heureuse contre les Séleucides, et leur libération finale du joug grec, dut influencer sur le sentiment national des indiens de façon encore plus vivante. Et pourtant Max Müller (*anc. lit.*, p. 30) écrit: « les Indiens n'ont jamais connu le sentiment de la nationalité », mais il semble qu'il avait tort. Le combat contre les grecs donna aux indiens la conscience de leur appartenance nationale et l'essor du sentiment patriotique permit à une famille royale solide de réunir toute l'Inde du Nord sous un sceptre non étranger. Après de telles époques, où les guerres locales se terminent heureusement, où l'essor national et le bien-être grandissent, suit généralement une éclosion de la littérature nationale dont l'apparition ne dépend en aucun cas uniquement de la présence de génies poétiques. Ainsi, après Thémistocle, Sophocle, après le vainqueur d'Hannibal, Ennius, après Frédéric Barberousse, Walter der Vogelweide, après Cortez, Cervantes, après Albuquerque, Camoëns, après les héros qui défirent l'Armada de Philippe, Shakespeare, et de même, pensons nous, après les vainqueurs des phalanges Macédoniens, les poètes du *Mahābhārata*. Goethe écrivait tranquillement des poésies sous le tonnerre des canons d'Iéna, mais on peut se demander si la période classique de la nouvelle poésie allemande est déjà derrière nous, ou encore à venir. Si nous ajoutons aux conditions préalables données ci-dessus la puissante impulsion que l'enseignement du *Buddha* exerça sur la vie intellectuelle des indiens d'alors, nous pouvons considérer l'époque des *Candragupta*, des *Aśoka* et de leur dynastie comme particulièrement favorable à l'éclosion d'une littérature nationale. Si nous devons chercher le grand inconnu; le poète du *Mahābhārata*, à la cour de ces rois bouddhistes de l'Inde du nord, d'*Aśoka* ou de ses successeurs, il serait alors vraisemblable que le poète donne à son héros les vues religieuses de son maître et bienfaiteur, et même glorifie carrément le roi à la cour duquel il vivait, en la personne de *Duryodhana*. La raison pour laquelle, plus tard, le brahmanisme vainqueur aurait complètement transformé l'œuvre et aurait dû placer le parti de *Karṇa* du plus mauvais côté, serait alors claire. Il faudrait encore chercher si, dans le *Mahābhārata* actuel, le roi *Duryodhana* et ses amis sont représentés comme des hérétiques, ou même comme des bouddhistes (voir chapitre suivant).

**8.** Qu'il y ait entre *Aśoka* et *Duryodhana* un lien caché ressort du fait que le récit de la naissance extraordinaire de *Duryodhana* et de ses cents frères, comme nous le donne le *Mahābhārata*, correspond de façon frappante avec des légendes semblables sur *Aśoka* et sa famille. La mère de *Duryodhana*, nous est-il dit en I, 115, 1 = 4483, met au monde une boule de chair. Elle sera séparée en cent morceaux, conservés dans des cruches, et de là naîtront cents fils. En plus de ceux-ci, *Dhṛtarāṣṭra* aura encore un fils illégitime, *Yuyutsu*. *Aśoka* a lui aussi cent frères

(Lassen II, p. 213), et son grand-père, *Candragupta* (dont Tallboys et Wheeler ont prétendu qu'il était identique à *Aśoka*), est né avec ses frères d'une boule de chair que sa mère avait mise au monde (II, p. 197). Lassen fait remarquer expressément la ressemblance de cette légende avec celle du *Mahābhārata*.

9. Essayons donc de placer la naissance du *Mahābhārata* sous *Aśoka* ou tout de suite après (250 - 200 avant J.-C.); cette datation ne contredit pas les évaluations, faites à partir des allusions aux *Yavana* dans les plus anciennes portions de l'épopée et considérées jusqu'à présent comme valables. Certes, Lassen II, p. 493, la place avant *Candragupta*; Wilson (notes sur le *Sabhāparvan*, 1842) au contraire, la situe au milieu du II<sup>ème</sup> siècle (As. Soc. Journ., XIII, 142: une date que l'on a toutes raisons de considérer comme celle de la rédaction de la plus grande partie du *Mahābhārata*). Albrecht Weber, dans sa *Literaturgeschichte* et en différents passages des *Indischen Studien*, se prononce sur cette question et résume son point de vue dans *Ind. Stfn.*, III, p. 478 par la phrase suivante: « la partie du *Mahābhārata* qui traite particulièrement du combat entre les *Pāṇḍava* et les *Kuru* porte des indices directs qu'elle a été écrite seulement longtemps après l'époque d'Alexandre le Grand ». Un moment important pour cette évaluation est l'arrivée des *Yavana* dans le combat des *Pāṇḍava* et des *Kuru*; cf. Muir, *metr. transl.*, Introduction p. 40. Weber (*ind. Stud.* V, p. 152), identifie *Bhagadatta*, le prince des *Yavana*, qui règne à l'ouest comme un second *Varuṇa* (II, 14, 13 = 577) au prince grec Apollodoros (env. 160 avant J.-C.); il renvoie à V. Gutschmid, *Beiträge zur Geschichte des alten Orients*, p. 75; Wilson lui aussi (*Vish.*, V, p. 55) trouve dans les passages cités plus haut « une certaine connaissance de la puissance et de la position des princes gréco-bactriens et de leurs successeurs scythes ». Tod et Lassen (I, p. 656; II, p. 344) identifient le roi *Sumitra* ou *Dattamitra* (nommé en I, 139, 23 = 5537) au roi grec Demetrios que, d'après Lassen a régné de 205 à 165 avant J.-C.; de même Weber (*Ind. Stud.*, V, p. 150, note: *Ind Skizzen*, p. 82; Malavika, introduction p. 47. Le même Malavika (introduction p. 37-38) parle de l'influence exercée par les grecs sur la vie intellectuelle indienne.

## Chapitre 13

# Traces du bouddhisme dans le Mahābhārata actuel

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

**1.** Tout au long du poème, tel que nous le possédons actuellement, *Duryodhana* est représenté comme mauvais. Ses propres partisans doivent le réprimander pour sa cupidité ou son impiété, ainsi *Aśvatthāman* (VII, 160, 10 = 7152), en contradiction totale avec des passages authentiques comme IX, 32, 2 = 1818: « Jamais *Duryodhana* n'a dû entendre jusqu'ici un mot de reproche, sa nature royale le rend respectable pour le monde entier ». Si, comme nous l'avons supposé plus haut, on rend hommage au roi *Aśoka* à travers la personne de *Duryodhana*, il est naturel que les brahmanes aient placé l'image de *Duryodhana* dans l'ombre. Qu'il ait été bouddhiste, cela ne nous est dit nulle part; ce mot même est évité. Mais la raison de ce jugement brutal est clairement avouée: *Duryodhana* hait *Kṛṣṇa*, il n'admet pas son origine divine, ni son caractère, il sera pour cela déclaré un sauvage *Rākṣasa*, mûr pour le déclin (VI, 66,10 = 2982; 31 = 3003; VII, 11, 41 = 422). Les adeptes de *Duryodhana*, deviendront après leur mort, sur les chemins de la réincarnation, des *Rākṣasa* (XVII, 5, 28 = 174). Comparer à ce propos IX, 43, 22 = 2421: « Qui, appartenant aux trois castes inférieures, hait les brahmanes, deviendra un *Rākṣasa* ». Dans des passages comme VI, 23, 26 = 618: 67, 25 = 3035, on souligne que *Duryodhana* ne reconnaît pas *Viṣṇu*, alors que *Yudhiṣṭhira* est représenté comme son fidèle admirateur. En bref, *Duryodhana*, l'ennemi des fidèles adorateurs de *Viṣṇu*, est un hérétique, et il est lié aux ennemis des dieux. Les *Dānava* et les *Daitya*, relégués dans le monde inférieur, identifient clairement leurs affaires avec les siennes, III, 252, 25 = 15180, ils se disent ses partisans, III, 251, 22 = 15145, et l'enlèvent dans leur monde souterrain, le *Rasātala*, pour le consoler et lui donner des

forces. Il est mis en relation avec l'esprit mauvais *Kālī*, I, 67, 87 = 2722; XI, 8, 30 = 222; XIV, 53, 63 = 3023; XV, 31, 10 = 852. Son art de magicien repose aussi sur sa fréquentation des esprits mauvais; il a le pouvoir de prendre n'importe quelle forme, *kāmarūpin*, VII, 102, 13 = 3817, il solidifie par magie, *māyayā*, l'eau de l'étang, IX, 29,54 = 1621; 30, 8 = 1680; 31, 3 = 1744. Ainsi le *Mahābhārata* ré-écrit présente les anciens héros comme des adversaires de *Viṣṇu*, des hérétiques et des magiciens, mais pas spécialement comme des bouddhistes. Quand on parle d'incroyance et d'athéisme, on doit penser en premier lieu au bouddhisme, avec lequel les brahmanes ont mené pendant des siècles une guerre si dure. Mais le non de *buddha* est évité, son souvenir doit être extirpé.

**2.** Dans plusieurs passages, on nomme *Cārvāka*, un moine mendiant errant, comme un conseiller et un ami de *Duryodhana*; il est représenté comme un démon impudent et il devra rendre ses esprits après la mort du roi, sous les coups des brahmanes et les sentences du *Veda*. Ce *Cārvāka* n'apparaît nulle part dans le récit proprement dit, il n'est mentionné que dans les passages les plus récents, il n'appartient pas à l'ancien récit. Il existe une secte athée plus tardive de ce nom, dont les adeptes ne sont encore pas loin du *Buddha*; mais le *Cārvāka* du *Mahābhārata* ne me semble être rien d'autre qu'un symbole du bouddhisme corrompu; « possibly intending the Bauddhas » (Wilson *specimens* II, p. 342). Bien que nous n'ayons rien appris sur lui durant toute l'action, comme nous l'avons fait remarquer, *Duryodhana* le mentionne en IX, 64, 38 = 3619: il se console de sa fin prochaine par le fait que le mendiant errant (*parivraj*) *Cārvāka* deviendra une victime expiatoire pour lui. Après la mort de *Duryodhana*, apparaît (XII, 38, 22 = 1414) à *Hastināpura*, au milieu des brahmanes, son ami, et il un *Rākṣasa* du nom de *Cārvāka*, sous l'aspect d'un moine mendiant, et il invective *Yudhiṣṭhira*, l'accusant d'être le meurtrier de son propre maître et parent. Mais les brahmanes le tuent et *Kṛṣṇa* explique que *Brahman* lui avait accordé l'invulnérabilité devant tous les êtres, à condition qu'il respecte les brahmanes, ce qu'il n'avait pas fait. John Muir commente deux passages (S. T. IV, p. 294) et remarque à propos de *Duryodhana*: « he was considered to be heretically disposed ». De la même manière, les brahmanes tuèrent le roi *Vena*, au moyen de formules magiques (*Bhāgavata Purāṇa*, 4, 14, 34).

**3.** Nous savons bien que l'habit rouge est le signe distinctif des maîtres bouddhistes. Ainsi ce détail en apparence insignifiant, que ses conseillers et ses prêtres portaient des habits rouge clair ou rouge orangé (IX, 62, 6 = 3465), peut donc montrer qu'il y avait un rapport entre *Duryodhana* et les bouddhistes. *kāṣāya* (ou Pali *kāsāva*) est le vêtement orangé des mendiants errants bouddhistes: « il n'est pas digne de l'habit rouge » signifie, dans la littérature bouddhique, quelque chose comme:

« ce n'est pas un vrai bouddhiste ». La couleur *kāṣāya* est une couleur sainte pour les bouddhistes, ils la choisissent même pour la reliure de leurs livres (Weber, *Streifen*, III, p. 64). L'habit s'appelle *kāṣāya*, la prise d'habit du prêtre bouddhiste est désignée par *kāṣāye grhīte* (Weber, *Malavika*, introduction p. 8); *Buddha* est apparu au moine chinois Hiouen-Tsiang dans un habit d'un rouge orangé (Benley, *Kl. Sch.*, I, p. 183). Dans Wilson, *Viṣṇu Purāṇa*, III, 210, *Buddha* n'est pas nommé, mais désigné: « the same deluder, putting on garments on a red colour ». Comme résumé d'un chapitre du *Vārāhapurāṇa*, Aufrecht donne: « rubris vestibus indutus ne quis deum colito » (*cat. Bodl*, 60a), correspondant au *raktavastraparidhānāparādhaprāyaścittam* des notes de Lāla, III, p. 294; le savoir transmis librement par les *kāṣāya* (*kaṣāyavarjitam*) est vanté (XII, 217, 31 = 7873); mais *kaṣāya* signifie aussi abrutissement, et *Nilakaṇṭha* l'explique par *rāgādhīnam*; cela peut aussi être une allusion à l'habit des bouddhistes, comme le suppose le dictionnaire de St Petersbourg pour un passage similaire (*Bhav.* XIX, 4, 12 = 11182 et également Langlois dans sa traduction de *Harivaṃśa*, II, 281; *Nilakaṇṭha* explique *kaṣāya* par *kaluṣa*, impureté). Dans le dernier passage cité, dans une prophétie concernant l'âge *Kali*, cet âge funeste est appelé *Kaṣāya* (4, 12 et 47 = 11182 et 11219), et, juste avant, les adeptes du *Buddha*, les *Śākyabuddhopajīvaṇaḥ*, sont caractérisés par leur habit rouge, *kāṣayavāsasaḥ*. Le roi *Janaka*, que le Livre XII montre partout en relation étroite avec le bouddhisme (Weber *Ind. Stud.*, I, p. 482: XVI, p. 259), doit être mis en garde par son épouse envers les mendiants errants, en vêtements jaunes, à la tête rasée; le même dit (XIII, 320, 47 = 11898) qu'il n'est pas nécessaire de porter des vêtements rouge orangé (*kāṣāya*) pour être saint; d'après XIII, 91, 43 = 4369, celui qui porte un tel vêtement ne doit pas être admis au sacrifice pour les morts. Quand *Manu*, 4, 30, dit qu'un hérétique ne doit pas être salué, un commentaire explique le mot *pāśaṇḍin*, hérétique, par « bouddhiste », un autre par « ascète en habits rouges » (Bühler, *Manu*, p. 133). Il est clair, d'après les passages cités, que *kāṣāya* et bouddhiste sont pris l'un pour l'autre, mais nous trouvons encore le mot *kāṣāya* employé là où il n'est aucunement question de bouddhisme; par l'épouse d'*Agastya* (III, 87,19 = 8588), ou à l'occasion de la pénitence de *Savitṛī* (III, 295,18 = 16708). Dans le *Rāmāyaṇa*, les conseillers de *Daśaratha* sont appelés *kāṣāyinaḥ* (II, 16,3). On peut ainsi penser que dans les passages les plus anciens, la liaison exclusive de ce mot avec le bouddhisme n'était pas encore acquise.

**4.** On trouve encore des traces de bouddhisme dans les sections consacrées à *Aśvatthāman*.. Son nom déjà rappelle le figuier sacré des bouddhistes (*aśvattha*); son père, *Droṇa* porte le même nom qu'un disciple du *Buddha*, celui-là même qui craignait la dispersion des membres de son maître après sa mort (Weber, III, p. 143); il a en commun avec *Buddha* le même patronyme, *Gautama*. La vengeance nocturne

d'*Aśvatthāman*, telle qu'elle est dépeinte dans la première section du *Sauptikaparvan*, représente une des parties les plus anciennes et les plus importantes du *Mahābhārata*; elle a été considérablement raccourcie, mais remarquablement bien conservée dans son ensemble. Ce passage est considéré comme un des plus favorables à *Aśvatthāman*. Mais pour affaiblir cette impression favorable, un passage plus tardif, écrit dans un style embrouillé et peu clair, a été ajouté en X, 10, 1 = 543, pour insister à nouveau sur la valeur d'*Arjuna*. On nous dit ici qu'*Aśvatthāman* était né avec sur le front une pierre précieuse, une amulette qui le protégeait de la maladie et des blessures. Après qu'*Aśvatthāman* a exercé sa vengeance, *Arjuna* et *Bhīmasena* le cherchent et l'obligent (on ne nous dit pas comment) à se séparer de cette pierre précieuse et à la leur remettre (X, 15, 27 = 713). En échange, on lui laisserait la vie sauve; à partir de ce moment, *Yudhiṣṭhira* la portera. Il faut insister sur le fait que, bien que le poème nous parle beaucoup d'*Aśvatthāman*, cette pierre précieuse n'a jamais été décrite, et qu'il n'en a jamais été question, ni auparavant, ni plus tard; on n'en parle que dans cet unique passage qui prend parti contre *Aśvatthāman*. Maintenant, cet ornement frontal ne nous fait-il pas penser à cette « protubérance crânienne » (Burnouf, *Lotus*, p. 616), considérée comme le premier signe distinctif du *Buddha*, et décrite comme une « excroissance au milieu du crâne, que l'on retrouve sur toutes les images du *Buddha* » (Köppen, II, p. 433) ? « La partie supérieure de la tête est prolongée par un rehaussement cylindrique, l'*uṣṇīṣa*, qui porte un ornement en forme de boule » (ZDMG, 18, p. 363). L'auteur de ce passage tardif fait d'*Aśvatthāman* une personnification du bouddhisme vaincu: cet ornement frontal qu'on lui arrache, cette pierre précieuse qui devait le protéger de la mort et de la pourriture (des bijoux magiques de cette sorte ont été évoqués par ailleurs, par exemple dans *Viracaritra*, Jacobi, *Ind. Stud.*, XIV, p. 138) est un symbole de la domination de *Yudhiṣṭhira*, le fervent dévot de *Viṣṇu* sur *Aśvatthāman*, l'incroyant. La malédiction que lui infligent les deux saint *Nārada* et *Vyāsa*, qu'il doit errer pendant mille ans, solitaire, sans parler à quiconque, affligé de toutes les maladies et traînant avec lui dans les forêts et les déserts une odeur de sang et de pus, cette malédiction, qui jusqu'ici faisait seulement penser à celle du Juif Errant « aux liens pourtant lâches avec l'Orient » (Kuhn, Rapport annuel, 1876-1877, p. 34) vaut aussi pour le bouddhisme lui-même. La malédiction d'*Aśvatthāman* (X, 16, 17 = 739) est motivée en particulier par le fait que, tout en étant brahmane de naissance, il mène la vie de guerrier: le bouddhisme est maudit et doit être extirpé, parce qu'il ne reconnaît pas les castes. Tout de récit est un ajout. *Aśvatthāman* apparaît de nouveau (XI, 11, 1 = 289), sans qu'il soit question de cette histoire.

**5.** Notre hypothèse que ce poème aurait d'abord été composé par un bouddhiste, et ensuite remanié dans un sens hostile au bouddhisme, repose sur la

constatation que dans l'épopée elle-même, particulièrement dans son noyau le plus ancien, on ne trouve que peu de traces d'influence bouddhique, et très incertaines. Peu importe qu'on ait constaté ces traces en nombre relativement important dans les livres plus tardifs; il s'agit d'ajouts postérieurs, que les brahmanes ont introduits sans aucun inconvénient, après que le bouddhisme est devenu inoffensif. « L'élément bouddhique, qui donnait au peuple une impression agréable, a été conservé, mais revêtu d'un autre habit qui servait les prétentions brahmaniques » (Weber sur le *Rāmāyaṇa*, p. 7). Weber (*Ind. Stud.*, III, p. 361) dit de l'histoire si souvent contée de la mise à l'épreuve d'*Uśinara* (III, 131, 19 = 10555) qu'elle a un parfum tout à fait bouddhique et Ph.Foucaux (*Onze épisodes*, introduction p.31; p. 241 sq) est tout à fait d'accord là dessus; et ajoute une version bouddhique. De la légende de *Mudgala* (III, 260, 3 = 15407) qui ne se satisfaisant pas de la félicité du ciel, provisoire et dangereuse, aspire à un état libre du changement, et atteint le *nirvāṇa*, Weber (*Ind. Strf.*, III, 3) fait remarquer qu'elle est « indiscutablement bouddhique ». De XII, 168, 29 = 6293 jusqu'à XII, 173, 18 = 6447, nous est racontée l'histoire d'un brahmane indigne qui arrive chez des *Dasyu* voleurs, présentés comme des cannibales, qui adopte leurs mœurs et leurs coutumes, qui va jusqu'à tuer des animaux et épouser une femme de la caste des *Śūdra*, et se montre ingrat au plus haut point même envers ses bienfaiteurs. À la fin, il va naturellement en enfer, accompagné de la malédiction des dieux. Ce brahmane s'appelle *Gautama*, et Weber (*Ind. Stud.*, I, p. 436) envisage la possibilité que son nom ait été choisi intentionnellement, que peut-être même qu'en racontant comment *Gautama* a été dépecé en morceaux pour être mangé par les *Dasyu*, mais que ceux-ci n'ont pas voulu consommer la chair d'un tel pêcheur (XII, 172, 23 = 6425), on fasse allusion au culte des reliques que les adeptes de *Buddha* pratiquaient avec ses membres. Mais il est vrai que *Gautama* est un nom très fréquent chez les brahmanes. D'après Théodor Benfey, des histoires comme celles de *Brahmadatta* et *Pūjanī* (XII, 172, 23 = 5133; *Pañcatantra*, I, 573) et du chasseur avec le couple de pigeons (XII, 143, 10 = 5468) reposeraient sur des sources bouddhiques (et de même I, 366; II 542, cf. Weber, *Ind. Stud.* II, p. 361). Sørensen dit: « in parte principali Mahabharati, nihil Buddhisticum invenitur, in partibus additis vero multa inveniuntur, quae fortasse a Buddhistica doctrina originem trahunt »; comme exemples, il donne l'histoire du chasseur juste, *dharmavyādha* (III, 207, 10 = 13710), les récits du Livre XIII, qui décrivent la méchanceté des hommes à l'âge *Kali*, en faisant peut être allusion aux représentations bouddhiques, la naissance du mot *nirvāṇa*. Les récits du Livre XII, et ses récits secondaires bouddhiques, ont probablement leur source commune dans le *Śatapathabrāhmaṇa*. Les récits du Livre XIII, comme par exemple l'histoire d'*Aṣṭāvakra* (III, 19, 11 = 1391), sont en partie des pièces librement inventées, et non pas des restes d'anciennes légendes. Parmi eux, peuvent se trouver beaucoup de paraboles bouddhiques. J'attire particulièrement l'attention sur l'histoire du chasseur *Arjunaka*

(XIII, 1, 18 = 18) qui est proprement identique à celle que l'on raconta au roi *Aśoka*, pour le tranquilliser sur une vilénie commise par son ministre (Koppen, I, p. 182; Wheeler III, p. 479; cf. Lassen II, p. 232). Parmi les nombreuses sentences du *Mahābhārata*, beaucoup peuvent provenir de sources bouddhiques. Des phrases comme: « je suis mon père, je suis mon fils, je suis tout ce qui est et tout ce qui n'est pas » (V, 46, 28 = 1787) ramènent à l'idée du *tat tvam asi* (XIII, 113, 6 = 5569), qui peut aussi venir directement des *upaniṣad*. Le mot *nirvāṇa* est devenu une sorte de Shibolet du bouddhisme, mais le concept n'était pas encore aussi affuté qu'il est devenu plus tard, le mot n'apparaît pas dans les édits d'*Aśoka*, mais par contre, il n'est pas étranger au le brahmanisme. Dans la *Bhagavadgītā* (VI, 30,15 = 1079, et plus souvent dans le mot composé *brahmanirvāṇa*), il ne désigne pas encore le summum bonum du bouddhisme (Telang, *Bhag.*, introduction, p. 27, note 1). La mention de *nirvāṇa*, en III, 261, 47 = 15487, repose sur la teneur bouddhique du passage entier. Les bouddhistes sont souvent appelés *nāstika* (ils disent *nāsti*, « ce n'est pas », au contraire des positifs), et ils peuvent aussi avoir été désignés sous ce nom dans le *Mahābhārata*, par exemple I, 62,18=2300: « seul un *anāstika* peut lire le *Mahābhārata* », ou I, 140, 59 = 5600: « le roi ne doit pas laisser un *nāstika* s'installer dans son pays ». Mais ces traces d'une influence bouddhique dans les parties tardives du *Mahābhārata* ne nous aident pas plus dans nos recherches. Nous nous demandons si le noyau propre de l'épopée connaissait quelque chose du *Buddha*, ou si l'œuvre dans son ensemble avait découvert un fil conducteur à travers le bouddhisme.

**6.** Il faut bien avouer ici qu'on n'a trouvé aucune trace de bouddhisme dans les parties les plu anciennes de l'épopée, telle qu'elle se présente à nous maintenant. Comme Sørensen, un autre parfait connaisseur du *Mahābhārata*, John Muir dit (*Metr. Transl.*, introduction, p. 21): « I have not noticed any reference to *Buddha* in the *Mahābhārata* ». Peut-être, ajoute-t-il, peut-on trouver une allusion au *Buddha* en XII, 194, 59 = 7124; 249, 11 = 9034; 285, 32 = 10517; mais, outre le fait que le mot *buddha* apparaît avec une signification appellative (« ainsi parlent les *buddha* », c'est-à-dire les sages; par exemple III, 297, 23 = 16767), ces passages appartiennent également au passages les plus tardifs du *Mahābhārata*. Même les traces du bouddhisme dans l'épopée rassemblées dans les paragraphes 2 - 4 ne sont pas sûres. Et pourtant je crois qu'il faut essayer de donner sa place à l'apparition du *Buddha* dans l'histoire du *Mahābhārata*. Il me semble que l'histoire de la littérature indienne, et donc l'histoire de l'épopée indienne, ne peut pas être comprise si nous ne libérons pas du point de vue des brahmanes indiens, qui font comme si jamais *Buddha* n'avait existé, ni sa domination, ni l'épanouissement culturel de son enseignement. Il est impossible qu'un des événements les plus importants de l'histoire indienne n'ait laissé aucune trace dans le développement de la littérature, qu'un système, florissant en

Inde pendant plus de mille ans, soit passé sans laisser de traces dans la littérature épique. La raison pour laquelle nous ne trouvons plus aucune référence au *Buddha* dans le *Mahābhārata* semble reposer sur trois circonstances. D'abord, la rédaction du poème s'est faite au temps du bouddhisme le plus ancien, le plus modéré, qui n'était pas encore si éloigné du brahmanisme, comme il le deviendra plus tard. Deuxièmement, tous les traits du bouddhisme ont été radicalement effacés par le remaniement effectué par les brahmanes. Troisièmement, la polémique des brahmanes n'était pas dirigée contre le *Buddha*, dont le nom ne devait pas être prononcé, même une fois, mais contre *Śiva*, son allié.

7. L'époque où notre poème naquit était celle du bouddhisme ancien et modéré. Notre poète ne peut pas être un bouddhiste dans le sens plus récent du terme; il montre bien trop de goût quand il essaye de verser la matière ancienne, telle qu'elle lui était parvenue, en la forçant dans un moule étranger et contraignant. Le bouddhisme tolérait toute l'ancienne mythologie, nous trouvons *Indra*, et *Brahman* honorés à côté de *Buddha* (Benfey, *Kl. Sch.*, I, p. 184; Holzmann, *Thierkreis*, pp. 26-27). et *Aśoka* semble s'être senti plus sérieusement bouddhiste que Constantin, qu'on lui compare souvent, ne se sentait chrétien, et cependant ne mériter le nom d'adepte de *Buddha*, qu'au sens plus large et plus exact avec lequel nous disons protestants Frédéric le Grand et Gotthold Ephraim Lessing. La religion qu'*Aśoka*, comme plus tard le Grand Moghol Akbar, introduisit à sa cour était une religion mélangée; il était lui-même « plus homme que bouddhiste, et comme prince trop avisé pour imposer les dogmes bouddhiques à ses sujets; ainsi, dans ses édits, il mit bien plus l'accent sur l'humain en général » (Weber, *Ind. Strf.*, III, p. 285). Ses édits gravés recommandent de pratiquer, par dessus tout rite cérémoniel, une tolérance générale et de bonnes mœurs, ils prêchaient la conciliation et la tolérance envers les autres croyances, mais nommaient rarement *Buddha*. Le bouddhisme semble avoir vécu longtemps librement à côté du brahmanisme; et c'est seulement au cours du temps qu'il devint clair que deux principes ennemis s'affrontaient à la vie et à la mort. Tout d'abord l'enseignement du *Buddha* sembla n'être qu'un des nombreux aspects de l'ancien brahmanisme (« one aspect of the older Brahmanism », Tchang, *Bhag.*, introduction, p. 25), une des nombreuses sectes qui fleurissaient en Inde au temps d'*Aśoka*. Ainsi, Max Müller (*anc. lit.*, p. 260): « Buddhism, up to the time of *Aśoka*, was but one of the many sects established in India »... « There was as yet no Brahmans as opposed to Buddhists, in the later sense of the word. No separation had as yet taken place, and the greatest reformers at the time of Buddha were reforming Brahmans »... « His (Buddha's) pupils were many of them Brahmans, and no hostile feeling against the Brahmans finds utterance in the Buddhist Canon »... « Buddhism, in its original form, was only a modification of Brahmanism. It grew up

slowly and imperceptibly, and its very founder could hardly have been aware of the final result of his doctrine ». Sûrement le *Buddha* ne voulait enseigner rien d'autre que ce qu'enseignaient déjà les *upaniṣad* anciennes ou récentes, qui rejetaient pareillement la sainteté des œuvres et les cultes cérémoniels, et considéraient les *Veda* comme insuffisants pour obtenir le bien suprême (cf. Telang, *Bhag.*, introduction, p. 214). La profession de foi propre, à cette époque très tolérante et très cultivée, était bien plus le panthéisme, comme cela est bien dit clairement dans les parties les plus anciennes de la *Bhagavadgītā*. Pour autant qu'elle mette clairement en garde contre les *Veda*, « acerrima his verbis inest Vedorum vituperatio (Schlegel à propos de *Bhagav.* 2, 42 ou IV, 26, 42 = 920; cf Muir S.T. III, 31; IV, 381), elle est cependant en relation avec le bouddhisme, comme le supposait Wilson, mais pas en relation aussi étroite qu'avec les *upaniṣad*. Il semble que le bouddhisme n'a pas pris au début une position si dure contre les *Veda* et le système des castes; le développement de ses propres principes l'y a contraint par la suite. La *Bhagavadgītā* non plus, ne fait pas grand cas des *Veda*, elle évite juste de les surestimer, et n'écarte pas le système des castes, s'il se fonde sur des devoirs moraux: tout à fait comme le bouddhisme à ses débuts. Jusque là, la paix était possible; ce n'est que quand les adeptes du *Buddha* rejetèrent l'autorité des *Veda* et nièrent le système des castes, que les brahmanes se préparèrent au combat pour rester ou être détruits. Sont-ce des questions théologiques ou philosophiques qui déclenchèrent cette guerre ? « N'est-ce point plutôt l'influence que les bouddhistes avaient prise sur les peuples et les rois, de manière à ruiner complètement l'influence des brahmanes ? » (Foucaux, *Onze Épisodes*, introduction p. 29).

**8.** Ensuite, nous devons supposer que, pendant le combat contre le bouddhisme, et même après sa défaite totale, une élimination complète et soigneuse des éléments bouddhiques dans notre épopée a été entreprise systématiquement et que tout a été écarté qui rappelait, même de loin, l'existence du *Buddha* et de son enseignement. Ainsi, par exemple, le nom de la ville natale du *Buddha*, *Kapilavastu*, non seulement n'apparaît nulle part dans le *Mahābhārata*, mais il semble jusqu'ici n'être cité dans aucun texte non-bouddhique de la littérature indienne; pour cette raison Senart (1875) est enclin à penser qu'il faut entendre ce nom de manière allégorique, bien que, d'après Köppen, des pèlerins chinois auraient décrit les ruines de *Kapilavastu*. Il ne faut pas seulement extirper le bouddhisme, mais tout ce qui peut faire penser à lui, d'après la phrase: « Qui n'honore pas *Kṛṣṇa*, doit rester inconnu, même après sa mort » (II, 39, 9 = 1408). Cette haine de l'hérétique se montre de façon suffisamment claire dans le *Mahābhārata* et les *Purāṇa* actuels; pas une seule fois *Kṛṣṇa* ne permet à *Ghaṭotkaca* de confier qu'il a haï les brahmanes et leurs sacrifices (VII, 181, 27 = 8239): tout péché peut être réparé, seul qui fréquente les bouddhistes

et les hérétiques ne peut être pardonné, dit le *Bṛhannāradyapurāṇa* (Aufrecht *cat. Bodl*, 10a). Et encore plus, tout souvenir de cette époque doit être extirpé de ces livres populaires qui sont destinés visiblement à être lus par les laïques: les brahmanes savaient qu'une polémique violente pouvaient éveiller chez les lecteurs doute et curiosité, ils décidèrent de se taire complètement sur le *Buddha* et son œuvre.

9. Mais la vraie raison pour laquelle on ne peut plus trouver, en quantités significatives, de traces bouddhiques dans le *Mahābhārata*, se trouve ailleurs. Comme nous l'avons déjà noté, lorsque les brahmanes lancèrent contre lui leur offensive principale, le bouddhisme était déjà corrompu par son alliance avec le shivaïsme. Quand, en ré-écrivant le *Mahābhārata*, les brahmanes voulaient qualifier de criminels tout le parti de *Duryodhana*, pouvaient-ils laisser percevoir qu'ils avaient des liens étroits avec le *Buddha* tant haï ? Ainsi ils s'entendirent pour désigner tous les adversaires d'*Arjuna* comme des Shivaïstes. D'abord, en ce qui concerne la personne de *Duryodhana*, nous trouvons des passages dans lesquels il n'est pas seulement question d'une attitude inamicale et négative envers le couple *Kṛṣṇa-Viṣṇu*, comme nous l'avons déjà dit, mais aussi d'une relation avec *Śiva* et d'une inclination envers lui. En 1850, Weber avait déjà (*Ind. Stud.* I, p. 206) mis en lumière cette proposition importante, que les *Kaurava* avaient un penchant pour le Shivaïsme; et Muir (S. T. IV, p. 216-228) montre clairement *Duryodhana* comme adversaire de *Kṛṣṇa-Viṣṇu*. Dans un passage, *Duryodhana* est dit image de *Śiva* et de *Devī* (III, 252, 8 = 15162). Dans un autre, il est mis en relation avec les *Rākṣasa*: les rois ennemis de *Kṛṣṇa* sont des *Dāitya*, des *Dānava* et des *Rākṣasa* qui ont pris forme humaine (VI, 66, 10 = 2982). les frères du *Duryodhana* sont des *Rākṣasa* (15, 31, 10 = 852); de même, ses fidèles (III, 252, 23 = 15178; XVIII, 5, 28 = 174). Mais *Rāmānuja* et les disciples de cet apôtre du vishnouisme ont donné le nom de *Rākṣasa* à *Śiva* (Wheeler, *History*, IIIème partie, chapitre VIII). Avant que les vishnouïstes ne se réconcilient avec les shivaïstes, *Śiva*, le dieu protecteur des bouddhistes, était un esprit mauvais. Des *Rākṣasa* apparaissent sous l'aspect de brahmanes dans les descriptions du funeste âge *Kali* (19 *Bhav.* 4, 16 = 11180): sur IX, 64, 38 = 3619, *Nilakaṇṭha* remarque que *Cārvāka* était un *Rākṣasa* qui avait pris l'aspect d'un brahmane. Peut-être les statues des dieux de *Duryodhana* en font-elles aussi partie, si nous devons comprendre par là les statues de *Buddha* et de *Śiva*. Lassen, le premier (I, p. 939), a attiré l'attention sur ce passage où les statues de dieux de *Duryodhana* pleurent et tremblent, dansent et rient (VI, 112, 11 = 5208). En VI, 2, 26 = 20, on nous dit qu'avant début de la grande bataille, les statues de dieux de *Duryodhana* tremblent, rient, transpirent, crachent du sang et se renversent. Il est remarquable que les idoles ne sont évoquées que pour le roi des *Kaurava*. « It may be doubted if any image-worship

occurs (dans le *Mahābhārata* et le *Rāmāyaṇa*) », dit Wilson (*Vish. Pur.* introduction p. 4). Déjà pour *Pāṇini*, « le commerce et la vente d'idoles étaient supposés être tout à fait habituel » (Weber, *Ind. Stud.*, V, p. 149). La partie la plus tardive du *Mahābhārata*, le Livre XIII, connaît les vendeurs d'idoles, les *devalaka* (XIII, 90, 14 = 4283 sq), et en annexe, on mentionne parmi les présages les plus terribles avant le début du combat entre les dieux et les anti-dieux le fait que les idoles ouvrent et ferment les yeux, rient et pleurent, gémissent et crachent des flammes (19 *Bhag.*, 46, 18 = 12800). Mais certains des fidèles et amis de *Duryodhana* sont encore plus nettement que lui en relation étroite avec *Śiva*, et plus précisément avec le *Śiva* bouddhiste; en première ligne, *Aśvatthāman*, le fils de *Droṇa*. Le récit de la vengeance nocturne d'*Aśvatthāman* nous montre de façon évidente le fossé profond qui sépare l'une de l'autre, la plus ancienne de la plus récente recension; le caractère du héros sacerdotal est saisi de façon totalement différente dans chacune d'entre elles. L'annexe déjà citée, à partir de X, 10, 1 = 543, en fait le pêcheur criminel que tout le monde connaît (X, 16, 9 = 731); les récits antérieurs le dépeignent comme un héros courageux qui, fidèle à son devoir, venge le meurtre déloyal de son père, sans trouver un seul mot de blâme pour ses actes. La description de l'assaut nocturne sur le camp des *Pāṇḍava* est très vivante et beaucoup de traits sont conservés de l'ancien récit: ainsi l'attaque du hibou sur les corneilles, qui représente par un événement extérieur le mûrissement intérieur du sentiment de vengeance, de façon vraiment épique. La discussion d'*Aśvatthāman* avec ses deux compagnons, qui veulent s'en tenir aux vieilles règles de la guerre et considèrent le meurtre d'ennemis endormis comme honteux, tandis qu'*Aśvatthāman* indique que ce sont eux qui ont arraché derrière eux les ponts du devoir (X, 5, 1, 8 = 193 - encore un débat sur les deux principes autour desquels tourne toute l'histoire de la bataille, dans sa version ancienne). Puis le trajet nocturne vers le camp des ennemis, que les deux compagnons suivent en hésitant; ensuite la description, comment il saute aisément au dessus de l'enceinte du camp, comment il réveille à coups de pied le meurtrier de son père, et l'étrangle de ses propres mains; la description très vivante de l'effroyable bain de sang qu'inflige le héros, pensant toujours à son père, tous les membres ensanglantés, la poignée de son épée collée à sa main par le sang ruisselant, ne ressemblant presque plus à un être humain; la description des cris pitoyables des assaillis qui ferment les yeux en tremblant et se laissent tuer sans combattre, ou, en totale confusion, tombent les uns sur les autres, aveuglés par l'effroi et les nuages de poussière qui montent de la terre saturée de sang et obscurcissent tout. En plus de cela les éléphants devenus fous de terreur piétinent leurs maîtres, des démons assoiffés de sang se pressent, qui, à la vue du sang versé, hurlent, dansent et crient: « que c'est bon, que c'est bon ! » Beaucoup fuient vers les portes, mais là, *Kṛpa* et *Kṛtavarma* les attendent et les abattent. Finalement tout le camp est incendié et beaucoup d'ennemis qui s'étaient cachés, quittent leur refuge et

sont tués impitoyablement, même ceux qui se rendent et crient grâce. Ainsi se termine la tuerie, et quand *Aśvatthāman* quitte le camp à l'aube, il est aussi silencieux que le soir avant, quand il y est entré. Jubilant, les trois héros se hâtent de rejoindre *Duryośhna* et le trouvent encore en vie, crachant du sang et se défendant avec peine des bêtes sauvages qui attendent sa mort. En pleurant, ils essuient le sang de sa bouche et de ses mains et lui racontent leur vengeance couronnée de succès. « Va là où est mon père, dit *Aśvatthāman*, salue-le et embrasse-le de ma part, et annonce-lui qu'il est vengé ». Le roi se sent heureux, semblable aux dieux: « adieu, nous nous reverrons au ciel »; et là-dessus; il meurt. L'ancienne version devait se terminer de façon glorieuse par la mort et la montée au ciel de *Duryodhana*; de cette dernière, le *Mahābhārata* actuel a conservé trace: à la fin, *Yudhiṣṭhira* rencontre *Duryodhana* au ciel, parmi les élus, mais ses propres frères sont en enfer; ce que l'on expliquera bien sûr plus tard comme une illusion (image trompeuse, *māyā*). Cet ancien passage contient un épisode hautement remarquable. On observe qu'*Aśvatthāman* a exécuté sa vengeance presque sans aide. On est pas loin de supposer que l'ancien récit lui avait adjoint un des anciens dieux pour l'aider, dont l'intervention a été d'abord comme entièrement effacée, mais réintroduite plus tard sous le nom d'un des nouveaux dieux. Pendant sa vengeance elle-même, l'horrible déesse de la mort, *Kālī*, se glisse à ses côtés et lance des nœuds coulants autour des pieds de ceux qui attaquent ou demandent grâce (ṅ, 8, 69 = 387); mais *Kālī*, l'épouse de *Śiva*, est une des divinités les plus récentes. On trouve une allusion à la représentation la plus ancienne dans le fait qu'*Aśvatthāman*, se tenant devant le camp de ses ennemis endormis, aurait senti la difficulté de son entreprise et pensé que le destin était son seul recours (X, 6, 21 = 236). (pour autant que ce passage soit authentique; mais il faut remarquer en outre que, puisqu'il avait déjà rejeté les conseils de ses amis et décidé le meurtre de ses ennemis endormis, c'est un ajout postérieur malhabile, car ce changement soudain de sa manière de penser n'est pas motivé et reste sans conséquence.) Après cette réflexion, que le destin était son seul recours, *Aśvatthāman*, dans l'ancien récit, ne peut adresser ses demandes et ses prières qu'à *Brahman*, car *Brahman* est dans l'ancienne épopée le destin personnifié. On peut comparer avec le passage très semblable I, 38, 3 = 1624. *Elāpatra*, le roi des serpents menacés d'extinction, dit: « le destin est maintenant notre seul recours ». Mais sous ce destin vers lequel on doit se tourner, comme le montre la suite de l'histoire, il comprend *Brahman*, la Moira des grecs personnifiée. Dans l'ancien poème, *Aśvatthāman* s'est aussi tourné vers *Brahman*, et sur son ordre, un des anciens dieux, *Agni*, l'accompagne et soutient son œuvre de vengeance. Mais bien sûr par la suite, l'ami des hérétiques, l'ennemi des adorateurs de *Viṣṇu*, ce brahmane combattant ne pouvait plus apparaître en relation avec *Brahman*, ni son œuvre comme le compte-rendu d'une punition décidée par *Brahman*. Un autre dieu, plus redoutable, devait prendre sa place. C'est *Śiva* qu'il invoque, et ce dieu lui apparaît alors à la porte, sous

un aspect terrible, avec mille yeux, de longues dents et un collier de serpents, un regard de colère et rejetant du feu par tous ses pores. Autour de lui, sa suite difforme, une foule d'êtres étranges, sans tête, sans bras, à l'aspect de chiens, de sangliers, de chameaux, de chacals avec des têtes d'ours, de chats, de corneilles, de perroquets, dans les mains des armes et des instruments de musique, chantant et dansant (X, 7, 13 = 263). Cette armée difforme de *Śiva* (décrite aussi en VII, 202, 19 = 9511) procède de la démonologie shivaïte, mais apparaît aussi dans le bouddhisme, comme l'armée des démons *Māra* qui tentait le *Buddha* (dépeinte par Köppen, I, p. 88; II, p. 136; par Lefmann, *Gesch. d. alten Indiens*, p. 607). *Aśvatthāman* récite les noms du dieu et s'offre lui-même comme offrande, si le dieu lui vient en aide; le dieu pourrait accepter favorablement le sacrifice, et rendre ses ennemis sans défense: cela signifie donc, en langage d'aujourd'hui, qu'il vend son âme au diable. Là-dessus, un autel s'élève devant *Śiva*, sur lequel se trouve un feu allumé; *Aśvatthāman* y pénètre, les bras levés. *Śiva* explique alors que l'heure de la mort des vainqueurs a sonné: il donne à *Aśvatthāman* un corps d'une force extraordinaire, et une épée excellente. Ainsi c'est *Śiva*, le dieu tellement haï par les anciens vishnouïstes, le défenseur du bouddhisme, qui hâte la vengeance contre les *Pāṇḍava* restants. D'autres passages montrent clairement que c'est à *Śiva* qu'*Aśvatthāman* doit sa victoire; ses pénitences lui valent les grandes faveurs de *Śiva* (VII, 201, 91 = 9484; IX, 6, 14 = 306); il s'appelle *Rudraja* (XV, 31, 10 = 852); parce qu'il a pris refuge en *Śiva*, sa vengeance est un succès (X, 17, 6 = 765); ce n'est pas le fils de *Droṇa*, mais *Śiva*, qui a accompli cette action (X, 18, 26 = 811); il est une forme de *Śiva* (I, 67, 73 = 2709). La ré-écriture a été difficile, parce que le grand criminel *Aśvatthāman* appartenait à la caste des brahmanes, mais on laissa subsister ce fait comme exemple de la détestable confusion des castes chez les bouddhistes. L'abolition des différences de castes est attribuée expressément au bouddhisme dans le poème cité plus haut, *Śaṅkaravijaya*, V, 5 et 22. « *Buddha*, un guerrier a dépassé les devoirs de sa caste, il a enseigné et reçu des cadeaux », dit *Kumārila Bhaṭṭa*, d'après Muir S. T., p. 509. De plus, il est vrai que presque tous les passages du *Mahābhārata* qui présentent une vue plus tolérante de la nature des castes sont en relation avec le nom de *Śiva*, qui est aussi un représentant du bouddhisme. *Śiva* veut égaler les *sūdras* honnêtes aux brahmanes (XIII, 143, 48 = 6612), car ce ne sont pas la naissance ni l'érudition qui font le brahmane, mais le comportement (*vr̥tta*). Nous avons déjà remarqué plus haut qu'il a été particulièrement noté qu'*Aśvatthāman* avait des élèves et des amis même dans la troisième caste. En dehors de *Duryodhna* et d'*Aśvatthāman*, de nombreux autres ennemis des *Pāṇḍava* ont un lien direct avec *Śiva*. Ainsi est-il dit de *Jayadratha* qu'il a dû sa victoire sur ceux-ci grâce à la faveur de *Śiva* (III, 272, 29 = 15805; VII, 42, 14 = 1754). Un shivaïste de l'époque de l'alliance entre le bouddhisme et le shivaïsme, c'est *Jarāsandha*, le roi du *Maghada*. Albrecht Weber (*Ind. Stud.*, I, p. 185) remarque que le *Maghada* semble être dans

les récits épiques un pays particulièrement heureux et convenable, que c'est peut-être là que s'est formée la base de l'épopée, que les *Māghada* ou bardes du Behar du sud s'occupaient des affaires des peuples voisins, que le quatrième *Veda* prononce avec haine le nom de *Maghada*. Mais *Maghada* était aussi un siège principal du bouddhisme, que son fondateur lui-même aimait s'y arrêter (cf. Oldenberg, *Buddha*, p.8; 145). Lassen II, p. 79; Weber, *Ind Stud.*, I, p. 186 remarquent que les noms des montagnes autour de *Rājagṛha*, la capitale du *Maghada*, sont en partie bouddhiques. Le *Mahābhārata* nous raconte que ce *Jarāsamdha* avait fait faire à *Maghada* une fête en l'honneur d'une *Rākṣasī*, du nom de *Gṛhadevī*, qui, quand il était jeune, lui avait sauvé la vie (II, 18, 2 = 730). Que l'on se souvienne que le nom de *Rākṣasa* désignait les ennemis de *Kṛṣṇa-Viṣṇu*, et spécialement les shivaïstes, que le shivaïsme prenait ses racines dans le culte du dieu domestique et du genius loci, ainsi que les populations indigènes avaient apporté. On remarque aussi que *Jarāsamdha* était un ennemi acharné de *Kṛṣṇa* (II, 14, 18 = 582), qu'il s'était attribué des noms qui n'appartenaient qu'à *Viṣṇu*, comme *Vāsudeva* et *Puruṣottama* (II, 19, 22 = 761). Toute sa force, et ses conquêtes, il les doit à *Śiva*, en l'honneur duquel il a fait pénitence (II, 14, 64 = 629). Avec l'aide de *Śiva*, il a capturé de nombreux rois, qu'il veut offrir en offrandes à son dieu. À la porte de sa capitale, sont placés trois tambours (*bherī*), de nouveau une coutume bouddhique (II, 21, 16 = 812) Enfin, *Jarāsamdha* sera tué par *Arjuna*, *Bhīmasena* et *Kṛṣṇa*, tous trois déguisés en brahmanes. Ce récit de la chute de *Jarāsamdha* est confus et sans signification, mais, de manière étonnante, il a été conservé ainsi, de telle sorte que la sympathie du lecteur se tourne vers le noble et pacifique *Jarāsamdha* qui apparaît dans une lumière bien plus favorable que ses adversaires déguisés et menteurs; quand ses amis prétendent qu'il a été vaincu et tué de manière déloyale (II, 37, 23 = 1360; II, 42, 1 = 1474), le récit lui-même leur donne raison à mots couverts. Nous nous trouvons ici en présence d'une ré-écriture malhabile d'une version bouddhique-shivaïte antérieure. - Concernant *Śiśupāla*, Lassen (I, p. 874; p. 822) a montré que son combat symbolisait la guerre entre le vishnouisme et le shivaïsme; c'est le champion du shivaïsme, et il est tombé injustement et seulement par trahison (II, 37, 23 = 1360); car il a injurié *Kṛṣṇa*, il l'a traité de tueur de vache, de tueur de femme (II, 41, 16 = 1448), de simple berger (II, 44, 26 = 1541), d'esclave, il a dit qu'il n'était pas un roi (II, 45, 4 = 1564), qu'il avait, comme *Jarāsamdha* usurpé les noms de *Viṣṇu*, *Vāsudeva* et *Puruṣottama* (II, 14, 18 = 582. *Kṛṣṇa*, c'est-à-dire le brahmanisme régénéré lié au vishnouisme, s'est laissé infliger cent offenses de la part de *Śiśupāla*, c'est-à-dire le shivaïsme bouddhique (II, 48, 24 = 1517). à la cent-unième, il l'a tué car le compte était atteint (II, 45, 24 = 1583)? Comme *Śiva*, *Śiśupāla* est né avec trois yeux (II, 43, 1 = 1494. cf. Weber, *Ind. Stud.*, I, p. 482).