



HAL
open science

Suites indiennes : études jaina, histoire et codicologie

Jérôme Petit

► **To cite this version:**

Jérôme Petit. Suites indiennes : études jaina, histoire et codicologie. Histoire. Ecole Pratique des Hautes Etudes Paris, 2022. tel-04093319

HAL Id: tel-04093319

<https://hal.science/tel-04093319v1>

Submitted on 10 May 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

École Pratique des Hautes Études
IV^e section, Sciences historiques et philologiques

Habilitation à diriger des recherches (HDR)

Mémoire de synthèse

Suites indiennes
Études jaina, histoire et codicologie

Mémoire présenté par M. Jérôme Petit
sous la direction de Mme Nalini Balbir, directeur d'études cumulant

HDR soutenue le 20 mai 2022

M. Georges-Jean Pinault, Président du jury, Directeur d'études (EPHE)

Mme Isabelle Ratié, Rapporteur, Professeur des universités (Sorbonne Nouvelle)

M. Thibault d'Hubert, Rapporteur, Professeur associé (Université de Chicago)

M. Peter Flügel, Professeur des universités (School of Oriental and African Studies)

Mme Pascale Rabault-Feuerhahn, Chargée de recherches (CNRS)

Mme Rosane Rocher, Professeur émérite (Université de Pennsylvanie)

M. Francis Richard, Conservateur général du patrimoine

Mme Nalini Balbir, Directeur d'études (EPHE)

Session de printemps 2022

Sommaire

Prélude – Parcours à travers les études indiennes	3
Contrepoint I – Banārasīdās et les études jaina.....	13
Une histoire à demi	15
Banārasīdās et l’absolu.....	24
Kundakunda sur le Soi	29
Rājacandra sur le Soi.....	34
Contrepoint II – Histoire de la connaissance de l’Inde	37
Histoire des sciences	37
Voyageurs et collectionneurs	42
Antoine-Léonard Chézy	52
L’imprimerie des langues indiennes	60
Contrepoint III – Codicologie	65
Première approche.....	65
Manuscrits jaina	72
Catalogues et collections.....	81
Missions et activités	87
Fugue – Projets et encadrements de la recherche.....	93
Références bibliographiques	101
Annexes.....	104

jaisī mati taisī gati hoi

Où va la pensée va la destinée

Banārasīdās, *Ardhakathānaka*, 138

Dans ce mémoire de synthèse, je voudrais présenter mon parcours, mes principales réalisations et mes pistes de recherche à venir, en vue d'une habilitation à diriger des recherches. La musique ayant toujours joué un rôle particulier dans mon cheminement, j'aimerais qu'il me soit permis de construire ce travail tel qu'il m'est apparu : un prélude pose les différents jalons qui m'ont mené, depuis mes premiers pas dans l'apprentissage des langues de l'Inde, à souhaiter promouvoir les études indiennes en accompagnant de nouveaux étudiants sur le chemin de la recherche ; trois contrepoints me permettent ensuite d'exposer les différentes voies que j'ai moi-même empruntées dans ces études, qui sont autant de voix dont j'espère montrer l'équilibre et l'harmonie ; enfin une fugue court vers l'avenir et montre les différentes possibilités que mes compétences, mes intérêts et ma position de conservateur à la Bibliothèque nationale de France (BnF) me permettent d'envisager.

Prélude – Parcours à travers les études indiennes

Tous les chemins mènent à Delhi, mais le mieux est tout de même de passer par Rome. C'est en substance ce que voulait me signifier un professeur de l'École pratique des hautes études, avec qui je prenais un café à la suite d'un rendez-vous, lui pour qui deux grandes catégories de personnes s'engagent dans les études indiennes : les agrégés et les voyageurs. Il ajouta avec un peu de condescendance mêlée d'inquiétude que les postes universitaires étaient maintenant donnés aux voyageurs. Il ignorait bien sûr la véritable nature de son interlocuteur, malgré le titre de conservateur. Car mon voyage vers l'Inde n'est pas vraiment passé par Rome, ni par Athènes, Constantinople, Bagdad ou Chiraz : il n'est pas passé par le chemin des agrégés qui viennent aux langues indiennes par le latin et le grec, parfois par l'hébreu, le turc, l'arabe et le persan. Car au fond, l'agrégé n'est-il pas le véritable voyageur ? Et malgré tout, le chemin du voyageur qui prend son voyage au sérieux, ne rejoint-il pas par moment celui de l'agrégé ? Et n'existerait-il pas une voie médiane entre ces deux figures ?

Dans mon cas, c'est effectivement une série de voyages qui m'a mené vers l'Inde, porté par différentes figures de philosophes, de poétesses, de yogis, de musiciens, de résistants. Je devais faire de fréquents séjours à Mumbai pour étudier la musique classique de l'Inde du Nord et comme le destin semble toujours vouloir mettre sur ma route les meilleurs spécialistes des disciplines auxquelles je souhaite m'astreindre, j'avais atterri aux pieds du grand maître de la flûte bansuri Pandit Hariprasad Chaurasia. Je dis aux pieds, car ce sont d'abord ses pieds que nous vénérions lorsqu'il pénétrait dans la classe d'une école élémentaire où il donnait ses cours – des pieds qui m'ont toujours fait une forte impression, solides et resplendissants. Nos rapports ont toujours été cordiaux et distants : il en faut davantage pour qu'un jeune Européen conquière le cœur d'un grand maître. Je me liai pourtant aux autres élèves et décidai rapidement d'apprendre la langue dans laquelle ils communiquaient entre eux, dans laquelle le maître parlait à ses disciples, dans laquelle les chants posés sur la musique étaient rédigés. Je m'inscrivis au cours de hindi de l'Institut national des langues et civilisations orientales à Paris. Les cours de langues m'enchantèrent autant que les cours théoriques de grammaire, d'histoire et d'histoire des religions. Je devais découvrir la vaste littérature prémoderne et des auteurs dont la pensée et la vivacité m'accompagnaient toujours. Je devais rencontrer des professeurs qui réaffirmèrent mon goût pour l'étude et m'apportèrent une saveur de l'Inde toujours plus en accord avec le réel.

Au cours d'histoire d'Eric Meyer, en mai 2003, je rendais le premier mémoire de ma vie universitaire, *De la servitude à la liberté : l'action de Gandhi contre le colonialisme*. Je voulais montrer comment M. K. Gandhi a œuvré pour décoloniser d'abord « spirituellement » le peuple indien du joug des colonisateurs, en m'appuyant notamment sur deux ouvrages remarquables, *Discours sur le colonialisme* d'Aimé Césaire (Présence africaine, 1955) et *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur* d'Albert Memmi (Corréa, 1957). Gandhi avait compris, m'avait-il semblé, la nécessité de redonner à l'Inde sa dignité et sa liberté spirituelle en prenant des symboles forts et éloquents : l'ascétisme, le vêtement, le rouet et l'*ahimsā*, c'est-à-dire tout ce que les Britanniques avaient tâché de mépriser, en imposant les ressorts et les fastes de la société britannique comme modèle de supériorité et d'accomplissement social. J'avais sans aucun doute été inspiré dans mon choix par le livre de Claude Markovits sur Gandhi qui venait d'être publié (Presses de Sciences Po, 2000) et dont j'avais particulièrement goûté la clairvoyance. Je découvrais aussi l'œuvre d'Olivier Lacombe, à travers son très inspiré *Gandhi ou la force de l'âme* (Plon, 1964). J'ignorais alors que ce premier travail portait déjà en germe mes travaux futurs autour du jainisme et que je retrouverais Gandhi et le Gujarat à travers l'œuvre de Rājacandra. Je donnais aussi à lire ce premier texte à une amie écrivain, Édith de la Héronnière,

dont la fidèle amitié ne s'est jamais démentie et qui est encore aujourd'hui un soutien indéfectible dans mon cheminement d'indianiste. Je lui suis très reconnaissant de m'avoir dit la vérité sur ce mémoire : intéressant et bien construit mais dont l'écriture était trop relâchée... Elle s'attela donc à me conseiller pour remodeler mon texte et donner une assise à mon écriture, sur laquelle je peux encore m'appuyer aujourd'hui, malgré les imperfections. Je mis en pratique ses conseils dès l'année suivante, lorsque le journaliste et écrivain Tirthankar Chanda, chargé d'enseigner la littérature indienne anglophone, nous demandait parfois d'écrire un chapitre supplémentaire aux œuvres que nous étudions et traduisions. J'avais notamment choisi d'écrire le « journal d'Estha » dans le sillage du *Dieu des petits riens* d'Arundhati Roy dont la lecture m'avait bouleversé. Ces exercices m'ont sans doute permis d'affiner mon *modus operandi* de rédacteur et mon goût pour la page blanche, ce qui m'a été fort utile pour rendre ensuite les travaux qui jalonnent la vie universitaire.

Puisque le destin met toujours les meilleures pierres sur mon chemin, je devais rencontrer, alors apprenti libraire à La Procure, place Saint-Sulpice à Paris, Bernard Condominas, philosophe et éditeur, qui venait y acheter ses théologiens du XII^e siècle. Au fil de nos discussions, nous sommes devenus amis et je peux affirmer, avec beaucoup de reconnaissance et de tendresse, qu'il m'a formé intellectuellement. Mon agrégation, en somme, c'est lui qui me l'a fait passer, aux terrasses des cafés, dans une atmosphère de bienveillance mêlée d'une haute exigence. Son érudition pleine d'humour, sa pensée politique pleine de clairvoyance, son élégance pleine de détachement laissaient toujours de la place à une qualité qui devait toujours me nourrir : sa grande générosité. Bernard Condominas m'a fait don de beaucoup de choses : à ses récits personnels – je devrais dire édifiants tant ils servaient ma formation – il mêlait toujours des références à des auteurs qui devaient être déterminants dans mon parcours. Il pouvait évoquer tellement de noms différents lors de nos rendez-vous que je le surnommais parfois « *Nāmamālā* », guirlande de noms à laquelle je pouvais désormais m'accrocher pour pousser plus loin mes études. Il suffisait que j'énonce un thème ou le nom d'un auteur pour qu'il me livre une bibliographie commentée sur-le-champ, des textes à lire absolument et toute la littérature secondaire s'y rattachant. Son érudition était pour moi une vaste bibliothèque où puiser l'essentiel.

Bernard Condominas est cette rencontre déterminante, sans qui je n'aurais jamais osé pousser la porte des études indiennes à la Sorbonne Nouvelle. Au fil de nos discussions, il avait évoqué Abel Bergaigne et Louis Renou. Il devait me faire rencontrer Charles Malamoud qui me fit forte impression. L'étude du sanskrit me semblait déterminante pour comprendre en profondeur le

monde indien. Je décidai donc de m'inscrire à Paris-3. J'y trouvai une exigence et un rythme qui répondaient véritablement à mes attentes. Une leçon énoncée était une leçon considérée comme apprise. Et je devais faire à Paris-3 une autre rencontre déterminante. Alors que je souhaitais poursuivre en Master, Nalini Balbir me demanda quels étaient mes projets pour l'avenir. Mon désir de tout connaître, mon inclination pour l'Inde occidentale et mon intérêt pour l'histoire des religions m'orientèrent naturellement vers l'étude du jainisme. Tout brûlant du feu de l'étude du sanskrit, j'avais l'idée d'aborder les grands poèmes épiques de Jinasena (IX^e siècle). Nalini Balbir m'encouragea vivement à mener mes recherches dans le champ des études jaina. Elle souhaitait toutefois me faire profiter de mes connaissances en hindi et de mon goût pour les états intermédiaires des langues indo-aryennes, depuis le sanskrit classique jusqu'aux langues modernes (hindi, gujarati), en passant par le prakrit et l'apabhramśa. Elle me mit dans les mains un ouvrage d'une grande richesse, rédigé par un auteur que j'ai eu grand plaisir à étudier. Nous avons convenu que mon Master porterait sur l'*Ardhakathānaka*, première autobiographie affirmée comme telle dans une langue indienne, rédigée en brajhbhāsā par Banārasīdās, marchand et poète du XVII^e siècle. Né à Jaunpur, il fit de fréquents séjours dans la ville voisine de Varanasi. Son métier de marchand l'avait conduit à Agra où il fit la connaissance d'un groupe de libres penseurs inspirés par l'œuvre du philosophe digambara Kundakunda et de ses commentateurs. J'avais ainsi dans les mains une œuvre en vieil hindi qui me permettait de poursuivre l'étude de cette langue à laquelle je suis resté très attaché ; une œuvre née dans un fort contexte jaina qui me permettait d'aborder toutes les facettes de cette religion, d'un point de vue à la fois historique, littéraire et philosophique ; une œuvre reliée à d'autres œuvres, inspirée par des textes philosophiques en prakrit et en sanskrit, et source d'inspiration pour des œuvres en hindi et en gujarati, suscitant par ailleurs des débats tenus en sanskrit. Je ne remercierai jamais assez Nalini Balbir d'avoir placé sur ma route ce personnage attachant, dont la pensée, les élans et les hésitations m'ont toujours accompagné et m'accompagneront encore longtemps. De plus, j'avais devant moi un large panel de langues à aborder, en synchronie comme en diachronie, et une religion qui m'obligeait à ouvrir mes connaissances à une partie du bouddhisme, d'où l'on tient d'importantes informations historiques, et à une grande partie du brahmanisme, contre lequel s'est construit le jainisme (*iti śleṣaḥ* : le jainisme s'est construit en se battant contre le brahmanisme tout en se construisant contre lui, autour de lui, sur un même fonds commun).

Dans ce cadre, j'ai suivi le séminaire de prakrit assuré par Nalini Balbir à Paris-3 durant lequel nous travaillions sur la *Vasudevahiṇḍī*. J'ai aussi suivi son séminaire de langues moyen-indiennes à l'École pratique des hautes études où l'étude du pāli était toujours reliée à des

références aux textes prakrit et sanskrit. Le séminaire de Françoise Delvoye, dans cette même IV^e section de l'EPHE, m'a apporté une plus grande ouverture sur l'Inde du Nord au XVII^e siècle, l'importance du persan et la beauté de la langue hindavi. Parallèlement, j'ai suivi avec assiduité le cours de philosophie indienne assuré par François Chenet à la Sorbonne Paris-4. Son intimité avec les systèmes de pensée brahmanique et bouddhique, alliée à sa profonde connaissance de l'histoire de la philosophie occidentale, m'ont fourni des instruments essentiels pour envisager au mieux la pensée jaina digambara à laquelle je devais m'atteler. J'ai choisi particulièrement de m'intéresser, dans ce cadre, à la pensée du Sāṃkhya et du Yoga, sur lesquelles j'ai rédigé deux petits mémoires, en évoquant les penseurs de la première modernité qui y faisaient référence, comme Kabīr, qui a sans doute donné une des plus stimulantes définitions du Yoga : « le yogī qui était là a disparu : seules ses cendres gardent la posture¹. » Je trouvais en effet dans les travaux de Charlotte Vaudeville et de ses élèves une source vive d'inspiration, tout comme dans les travaux de Louis Renou et de Charles Malamoud autour du sanskrit. D'autres lectures ont aussi participé à la consolidation de mes connaissances et de mon intérêt pour le domaine, comme la traduction des *Mādhyamikakārikā* de Nāgārjuna par Guy Bugault, les publications de Michel Hulin autour de l'œuvre de Śaṅkara, les travaux de Colette Caillat sur la poésie philosophique jaina ou l'œuvre de A. N. Upadhye sur les philosophes digambara. Dès 2009, je me suis rendu à Londres pour assister au Workshop annuel du Centre for Jaina Studies de la SOAS, organisé par Peter Flügel. J'y ai rencontré tous les universitaires travaillant dans le domaine des études jaina, en Europe, en Inde, au Japon ou aux États-Unis. La présence des membres de la communauté gujarati londonienne ajoutait à l'atmosphère chaleureuse qui y règne généralement, servant les travaux les plus pointus. Ces séjours à Londres furent autant d'occasion de visiter les collections indiennes de la British Library, du British Museum et du Victoria & Albert Museum, ce qui me permettait de parfaire et d'étendre mes connaissances en histoire de l'art indien et d'en découvrir d'autres facettes. Mes séjours en Inde furent, depuis mon engagement dans le monde académique, dictés par mes travaux en cours. Je devais me rendre notamment à Mumbai où j'ai rencontré Manish Modi, éditeur et libraire, petit-fils du savant digambara Nathuram Premi, qui m'a procuré un nombre important d'éditions de textes tout en m'invitant à participer à la vie jaina de Mumbai. À Ahmedabad, je fus accueilli par le couple de savants Kanubhai et Kalpana Sheth, très engagés dans la vie du L. D. Institute of Indology, dont Kanubhai avait été le directeur de la section des manuscrits. Ils me reçurent comme un membre de leur famille et m'introduisirent dans des lieux essentiels

¹ Cité par Charlotte Vaudeville, « Kabīr (1440-1518) », *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], consulté le 01 novembre 2021, URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/kabir/>

à l'étude du jainisme et de la codicologie, au L. D. Institut bien sûr, mais aussi à Koba, ou bien auprès du maître śvetāmbara Ācārya Vijayaśīlacandrasūri qui venait passer la période du *caturmāsa* à Ahmedabad. Ces voyages d'étude me menèrent aussi à Palitana, Agas, au Mont-Abu, dans différents centres jaina du Rajasthan ainsi qu'à Puna où Kalpana Sheth me fit connaître Ram Prakash Poddar et les savants du Bhandarkar Oriental Research Institute. Il est vrai que je n'ai jamais conçu ma relation aux études indiennes sans nourrir ma relation à l'Inde, sur le terrain.

Parmi les étapes décisives qui ont jalonné mon parcours, je dois mentionner un rendez-vous avec Nalini Balbir, qui m'avait invité à m'inscrire en Master d'études indiennes et qui avait suivi mon travail tout au long de l'année. Si elle souhaitait que je poursuive en Master 2 puis en thèse, elle était aussi inquiète pour la suite, ne pouvant me promettre de poste à la clé. Elle m'a donc invité à poursuivre mes études tout en cherchant une voie professionnelle plus sûre. En ce temps-là, j'avais la chance de travailler comme moniteur-étudiant à la bibliothèque de l'Institut national d'histoire de l'art (Inha), ce qui me permettait d'assurer le minimum vital pour la vie quotidienne, tout en me laissant un peu de temps pour continuer mes études. Le monde des bibliothèques avait toujours suscité mon intérêt et Nalini Balbir m'avait encouragé à passer des concours. J'en parlais avec mon ami Bernard Condominas qui me livra sur-le-champ, en plus de son soutien, une bibliographie complète : Roger Chartier, Robert Darnton, Henri-Jean Martin, Frédéric Barbier, Jean-Marie Goulemot, Alberto Manguel, mais aussi Jorge Luis Borgès, Michel Foucault, Aby Warburg, Denis Diderot, Lucien Febvre, Pierre Bourdieu, toute une nouvelle *Nāmamālā* qui allait nourrir mon projet. Fort de ces lectures et du soutien unanime de mon entourage, j'ai passé le concours de conservateur des bibliothèques d'État en 2006. J'ai commencé ensuite ma scolarité à l'École nationale supérieure des sciences de l'information et des bibliothèques (Enssib) à Villeurbanne où nous étions formés à l'histoire du livre, au catalogage, au management, à la vie administrative, etc. J'avais bien sûr emmené Banārasīdās avec moi et je profitais de mon temps libre pour terminer la traduction de l'*Ardhakathānaka* pour le Master 2.

La scolarité à l'Enssib imposait la rédaction d'un mémoire et un stage professionnel de trois mois. Je profitais donc de cette occasion pour combiner mes deux activités et je proposais un mémoire autour de la gestion de collections indiennes dans les bibliothèques. L'objet du stage avait été formulé avant de passer le concours, lors d'un rendez-vous avec Monique Cohen, alors directrice du département des Manuscrits de la BnF. Si elle était enthousiaste à l'idée d'un travail commun avec Nalini Balbir sur les collections jaina, elle m'avait toutefois orienté, elle

aussi, vers le concours de conservateur et cette possibilité d'effectuer un stage d'une durée suffisante pour démarrer des travaux de catalogage. Je fus donc accueilli au département des Manuscrits au printemps 2008 par Thierry Delcourt, qui venait de prendre ses fonctions de directeur du département, et par Anne-Sophie Delhaye, son adjointe. J'ai pu ainsi avoir de fructueuses discussions avec Laurent Héricher, en charge du fonds Hébreu et Annie Berthier, chargée des collections en turc et historienne des collections orientales de la BnF, mais aussi avec Annie Vernay-Nouri et Marie-Geneviève Guesdon, chargées des collections arabes. La scolarité de l'Enssib imposait enfin un stage final d'un mois avant de prendre son poste. J'effectuais ce stage à la bibliothèque interuniversitaire des langues orientales (Biulo) où l'on me chargea de cataloguer le fonds des manuscrits indiens. J'ai travaillé sous l'égide de Florence Carneiro, responsable de la conservation et du fonds ancien, et en étroite collaboration avec Francis Richard et Sundari Gobalakichenane, le premier identifiant d'un coup d'œil la provenance des manuscrits issus de congrégations religieuses, la seconde m'apportant une aide décisive avec la langue tamoule majoritaire dans cette collection.

Ces deux stages ont été très féconds et avaient déclenché en moi ce que les chartistes appellent le « frisson paléographique » ! Malheureusement, le jeu des premiers postes en sortie d'Enssib ne me permit pas de rejoindre le département des Manuscrits où le poste proposé ne portait pas sur les collections orientales. Je rejoignis toutefois la BnF où un poste de chargé de collections en histoire et philosophie des sciences me permettait de rester au contact des collections nationales. Je profitais de ce poste pour me former à différentes disciplines, l'épistémologie, l'histoire naturelle, l'histoire des mathématiques et de l'astronomie, l'histoire de la physique et de la chimie, l'histoire et la philosophie des techniques, l'histoire de la médecine, autant de champs d'investigation où le monde indien avait excellé. Si j'ai mené des projets à destination du grand public, comme un cycle de conférences « Femmes et sciences » organisé en 2011 avec l'association éponyme, j'ai pu aussi creuser le sujet des sciences indiennes en organisant notamment un colloque en 2010 en marge de l'exposition *Peintures et miniatures indiennes* qui avait été organisée sur le site François-Mitterrand par le département des Estampes et de la photographie, sous le commissariat scientifique de Roselyne Hurel, conservatrice au musée Carnavalet. Les éditions Bayard me demandèrent aussi de participer à la rédaction d'un ouvrage pour enfants sur les sciences indiennes. Écrit avec Samir Senoussi et illustré par Emmanuel Cerisier, le *Grand livre des sciences et inventions indiennes* a reçu le prix « Le goût des sciences » du ministère de la Recherche en 2011.

En fin d'année 2013, Isabelle le Masne de Chermont, directrice du département des Manuscrits, souhaite attirer mon attention sur un poste qu'elle venait de publier. Ce poste n'était pas rattaché au service des Manuscrits orientaux mais elle m'assura que je pourrais y avoir un pied. Il s'agissait avant tout de penser, d'organiser et de suivre l'implantation des collections du département pendant la seconde phase des travaux du site Richelieu. En 2010 en effet, le site Richelieu était séparé en deux (matériellement par une paroi coupe-feu) afin de pouvoir mener les travaux de restauration tout en assurant une ouverture au public et une continuité des services. La moitié du bâtiment située le long de la rue de Richelieu était donc fermée. Il avait fallu regrouper l'ensemble des collections dans les magasins situés dans la moitié du bâtiment qui se trouvait le long de la rue Vivienne et externaliser une partie des collections sur les sites de Tolbiac et de Bussy-Saint-Georges. Arrivé au département en février 2014, je devais répartir les collections restées sur le site Richelieu dans les magasins rénovés et assurer leur transfert avec l'aide d'une équipe projet dédiée à ces opérations et d'une entreprise de déménagement spécialisée dans le transfert de collections patrimoniales. J'étais ainsi placé sous l'autorité directe de Mathieu Lescuyer, adjoint au directeur du département des Manuscrits. Comme dans tout projet, les hauts, les bas, les coups de théâtre, les vents contraires dans lesquels nous devions tenir le cap nous ont fait vivre des moments très intenses que je suis heureux d'avoir vécu dans ma carrière en bibliothèque. Mathieu Lescuyer m'a accordé une confiance rare dans le monde professionnel et je dois dire que ce poste, pourtant éloigné de mes premières préoccupations, m'a beaucoup apporté sur le plan professionnel et humain. Les encouragements d'Isabelle le Masne de Chermont, très attentive au déroulé du projet, m'ont été d'un grand soutien, d'autant qu'elle avait tenu toutes ses promesses en me faisant participer activement à la vie du service des Manuscrits orientaux en parallèle du dossier des transferts de collection. Les collections indiennes étaient conservées sur le site de Bussy-Saint-Georges, ce qui ne facilitait pas leur exploitation. J'ai pu toutefois commencer à faire vivre ces collections, à mener différents rendez-vous importants et à assurer les conversions de catalogues qui n'étaient pas accessibles dans le catalogue en ligne BnF Archives et manuscrits (BAM). Cette période est aussi celle où l'équipe du projet NETamil se rapprocha de la BnF pour exploiter le fonds de manuscrits tamouls. La numérisation des manuscrits demandée via le service de la Reproduction de la BnF posait de nombreux problèmes car les manuscrits étaient numérisés avec le lien d'enfilage, masquant ainsi un certain nombre de caractères, et les prises de vue étaient régulièrement à l'envers ou le manuscrit pris par la fin. Nous avons ainsi pu bâtir un protocole de numérisation dans lequel j'étais chargé de retirer le lien d'enfilage et de folioter les manuscrits en haut à droite afin qu'aucun feuillet ne se perde et que la numérisation se fasse

dans le bon sens. Ce protocole est toujours celui appliqué aujourd'hui et la numérisation des manuscrits sur feuilles de palmier se poursuit avec le projet *Texts Surrounding Texts* que nous évoquerons plus en détail ci-après. Pour pouvoir mettre en ligne ces numérisations dans Gallica, la bibliothèque numérique de la BnF, il fallait que les images puissent être rattachées à une notice dans le catalogue BAM. L'urgence était donc que tous les manuscrits des fonds indiens aient une notice, même minimale, dans ce catalogue. J'ai ainsi « encodé » en XML-EAD la partie du fonds Indien du catalogue d'Antoine Cabaton avec ses suppléments manuscrits dans lesquels étaient inscrites les nouvelles acquisitions réalisées depuis la publication du catalogue en 1912. De même, j'ai encodé les suppléments manuscrits du catalogue du fonds Sanscrit contenant les acquisitions réalisées depuis 1907, notamment les deux grandes collections de Palmyr Cordier et d'Émile Senart entrées dans les années 1930.

Les transferts des collections du département des Manuscrits ont été menées à l'automne 2016. À l'issue de cette mission, deux bonnes surprises m'attendaient : Isabelle le Masne de Chermont m'annonça mon rattachement au service des Manuscrits orientaux en tant que chargé des collections de manuscrits d'Asie du Sud et du Sud-Est, et quelques rayonnages disponibles me permettaient de faire revenir les collections indiennes sur le site Richelieu. Des collections avec un chargé de collections et un chargé de collections avec des collections, il n'y a pas de meilleure équation ! Depuis janvier 2017, je travaille donc pleinement au rayonnement scientifique de ces collections, en assurant l'essentiel bibliothéconomique (récolement, signalement dans le catalogue, numérisation), en les promouvant auprès des équipes de recherche et auprès du grand public à travers l'accueil de groupes (période pré-Covid-19) ou la rédaction de billets pour le blog *Manuscripta* animé par le service des Manuscrits médiévaux de la BnF (période Covid-19 confinée).

Au sein du service des Manuscrits orientaux, j'ai la chance de travailler dans une atmosphère d'émulation et de bienveillance. Je peux échanger avec les autres chargés de collections, Khalid Chakor-Alami autour des manuscrits indo-persans ou Vanessa Desclaux autour de l'émergence des études orientales à laquelle participa grandement l'œuvre de Champollion, sujet d'une grande exposition à la BnF en 2022 dont elle assure le commissariat. Laurent Héricher, spécialiste des manuscrits hébreux, assure la direction de ce service en laissant toujours de la place à notre créativité. Au cours du dernier entretien professionnel que j'ai eu avec lui, il m'a dit que j'avais fait entrer les collections indiennes dans le XXI^e siècle. Je ne connais pas l'équilibre entre la sincérité et la courtoisie dans cette phrase, mais je trouve qu'elle résume bien l'action que j'ai voulu mener en tant que chargé de collections. La communauté

scientifique peut maintenant disposer d'un catalogue en ligne et de versions numériques d'une grande partie du fonds. Les notices du catalogue permettent un signalement et une grande visibilité de ces collections lors des recherches sur Internet notamment. La numérisation, si elle ne remplace pas la vision directe de l'original (notamment pour l'examen codicologique), permet un accès au contenu des manuscrits partout dans le monde.

Je ne sais pas si je suis un voyageur, mais je sais que mon parcours a été un passionnant voyage, qui j'espère continuera longtemps et permettra à d'autres d'entamer le leur. Après avoir exposé les grandes lignes de ce parcours, je voudrais, en trois « contrepoints », en présenter le contenu plus en détails et évoquer les publications qui l'ont jalonné.

Contrepoint I – Banārasīdās et les études jaina

Je suis donc entré dans le monde de la recherche avec Banārasīdās, à l’invitation de Nalini Balbir qui m’avait remis un exemplaire de l’*Ardhakathānaka* dans la traduction en anglais de Mukund Lath publiée à Jaipur en 1981. L’étude préliminaire de Mukund Lath était centrée sur des questions historiques. Je voyais donc toute la place pour étudier le texte d’un point de vue « jaina » et pour étudier aussi l’état de langue dans lequel il était rédigé.

Laïc jaina, marchand et poète, Banārasīdās (1587-1643) rédigea son autobiographie à Agra en 1641. Il l’intitula « *Ardha-kathānaka* » ou « Histoire à demi » car le temps de vie maximum de l’homme est traditionnellement de cent dix ans et qu’il en a précisément cinquante-cinq au moment de la rédaction – il devait mourir deux ans après. Né dans la caste des Śrīmāla et dans la secte śvetāmbara des Kharataragaccha, Banārasīdās devint le fer de lance du mouvement Adhyātma, un mouvement réformiste digambara. Jaunpur reste le théâtre principal des activités de Banārasīdās, bien que son métier de marchand et les différents pèlerinages qui rythment la vie du laïc jaina engendrèrent de nombreux déplacements, de Patna à Hastinapur, en passant par Bénarès, Allahabad ou Agra. Le texte donne de nombreux détails concernant la vie religieuse du laïc jaina, notamment le pèlerinage dont la pratique connaît un apogée dans l’Inde prémoderne. Si Banārasīdās fut reconnu à la fin de sa vie comme un « anti-ritualiste », la pratique de la *pūjā* rythme véritablement le texte (j’ai relevé 27 occurrences de la racine *pūj-*). La pratique du jeûne apparaît elle aussi de nombreuses fois au fil du texte, pour guérir d’une maladie, par nécessité d’une ascèse interne, ou encore, comme le souligne Paul Dundas dans son chapitre consacré au jeûne, pour augmenter sa considération sociale². Le texte donne aussi un aperçu des vœux (*vrata*) que doit prendre le laïc jaina, mis en contexte de la vie séculière, comme les devoirs quotidiens (*āvaśyaka*) auxquels il doit s’astreindre. L’équanimité, l’égalité d’âme (*sāmāyika*), véritable marqueur identitaire de la pensée jaina, est d’ailleurs un sujet de préoccupation régulier chez Banārasīdās dès que la religion en lui s’affermit.

Le rapport de Banārasīdās à la religion est peut-être ce qui constitue le cœur de son récit. Je me suis demandé pourquoi et pour qui il avait rédigé ce texte, première autobiographie proclamée comme telle dans le monde indien. Le texte lui-même nous dit peu de choses sur ce qui a motivé l’auteur à prendre la plume. Mais sa personnalité sans concession, qui transparaît à la lecture, laisse penser que cette autobiographie vient justifier et expliquer à son entourage un

² P. Dundas, *The Jains*, 2002, p. 173.

comportement souvent pris à partie. Car Banārasīdās pousse à leur maximum les situations auxquelles il adhère. C'est seulement vers la fin de sa vie qu'il trouve un juste équilibre entre les deux approches de la religion (rituel et contemplation). L'esprit peut se concentrer sur le Soi sans pour autant tomber dans les travers de la moquerie. Ces différents sursauts religieux ont été une source vive de créativité pour Banārasīdās qui éprouvait chaque fois la nécessité de passer par l'écrit. Il rédigea ainsi un nombre important de textes versifiés dont il donne quelques titres au fil de l'*Ardhakathānaka*. Ces textes épars ont été rassemblés un an après sa mort par son ami Jagjivan sous le titre de *Banārasīvilāsa*³.

Banārasīdās est devenu en son temps le chef de file du mouvement Adhyātma, mouvement réformiste digambara qui vit le jour au milieu du XVI^e siècle dans différentes villes d'Inde du Nord. Il joua un rôle important au sein du groupe des Adhyātmika de la ville d'Agra. Ses successeurs se réclameront de lui et ses contradicteurs le mentionnent nommément dans leurs pamphlets comme le moine śvetāmbara Meghavijaya à la fin du XVII^e siècle. Banārasīdās eut un premier contact avec le mouvement Adhyātma en 1598 lorsque sa famille, fuyant les persécutions de Qilij Khan, trouva refuge à Fatehpur chez un Osvāl proche du mouvement. En 1623, il rencontre l'Adhyātmika Arathmal Dhor qui lui donne à lire le *Samayasāra* de Kundakunda augmenté du commentaire en hindi de Rājamalla. Cette rencontre, avec Arathmal Dhor mais aussi avec l'œuvre de Kundakunda, sera vécue comme une véritable secousse philosophique. Il se détache alors de la vie religieuse ritualisée pour concentrer ses pensées sur le Soi. Il rédige à cette époque de nombreux poèmes inspirés de la mystique digambara et se moque ouvertement des moines, se tenant nu dans une pièce avec trois amis à singer le caractère ostensible de leur vœu de non-possession. C'est seulement après sa rencontre avec Rūpacand Paṇḍe en 1635 et sa lecture du *Gommaṭasāra* de Nemicandra (X^e siècle) que Banārasīdās arrive à appréhender au mieux son besoin de contemplation philosophique. Il comprend alors qu'il existe une Échelle des Qualités (*guṇasthāna*) qui est là pour aider le laïc volontaire dans sa progression spirituelle et qui vient justifier les attitudes extrêmes, empreintes de fausseté (*mithyātva*), qui ont été les siennes. Les deux piliers de la philosophie jaina que sont la théorie du pluralisme des aspects (*anekāntavāda*) et la théorie relativiste (*syādvāda*) parviennent alors « à maturité » et il peut se lancer dans une réécriture du *Samayasāra* et dans la rédaction de nombreux poèmes ayant pour thème le Soi suprême.

³ Le recueil a été publié en 1922 par Nathuram Premi qui, dans son introduction, raconte l'histoire de la compilation par Jagjivan (Mumbai, Jain Granth Ratnākar, 1922, p. 107).

Le mouvement Adhyātma s’inspire particulièrement de la pensée de Kundakunda. Il décrit dans son œuvre majeure, le *Samayasāra*, la vraie nature du Soi et fait la distinction entre un point de vue conventionnel (*vyavahāra-naya*) et un point de vue absolu (*niścaya-naya*). L’œuvre de Banārasīdās s’inscrit donc dans une lignée ancienne et se répercute dans l’histoire contemporaine. Ses textes, que ce soit son autobiographie ou ses poèmes divers, inspirent encore les Digambara lettrés d’aujourd’hui. Toutefois, son statut de laïc n’en fit pas un maître que l’on continuerait de vénérer religieusement, et le fait qu’il ait ainsi mis au jour une vie peu recommandable à l’aune de la religion aura sans doute desservi sa gloire posthume. Il reste que l’*Ardhakathānaka* est riche en réflexions philosophiques, en points de doctrine, en anecdotes, en proverbes et en une foule de détails qui ont fait ma joie au fil de mon travail de recherche, entamé en 2005 en Master 1, poursuivi en thèse jusqu’en 2013, et qui m’accompagne encore aujourd’hui dans mes projets pour l’avenir.

Une histoire à demi

Pour l’année de Master 1, j’avais choisi de me concentrer sur un extrait du texte, afin de ne pas me perdre dans une traduction au long cours et de pouvoir étudier plus profondément l’état de langue dans lequel le texte était rédigé⁴. J’avais choisi la fin du texte, les strophes 578 à 675, moment où Banārasīdās se livre davantage et expose son rapport à la religion jaina. Son récit prend en effet une nouvelle dimension à partir de son départ en pèlerinage, une dimension en tout cas plus « jaina », religion avec laquelle je devais me familiariser davantage sous tous ces aspects, historiques, littéraires et philosophiques. La fin du texte me faisait donc entrer de plain-pied dans le vocabulaire technique jaina mais aussi dans la pensée de Banārasīdās liée au mouvement Adhyātmā. Ce premier essai de traduction, sur une portion raisonnable, me forma véritablement à l’exercice. Traduire la langue de Banārasīdās n’est bien sûr pas une tâche facile. Son style en apposition n’est pas toujours évident à rendre en français, et l’absence de pronom oblige à suppléer. J’avais choisi de traduire comme telle la troisième personne employée par l’auteur pour parler de lui-même, contrairement à Mukund Lath qui l’a transposée en une première personne. J’ai tâché de rester au plus près du texte original, sans pour autant me hasarder à rendre la rime en un pastiche du dix-septième siècle, mais en tâchant tout de même de garder un rythme qui se rapprocherait de celui de Banārasīdās. La lecture des études de Rupert Snell, avec qui je devais entrer en contact, a été très enrichissante et je devais garder

⁴ Préparé en 2005/2006 avec pour titre « Analyse linguistique, traduction, transcription et glossaire de l’*Ardhakathānaka* de Banarasidas ».

longtemps sur ma table de chevet son manuel de la langue braj et son article sur Banārasīdās⁵. J'avais aussi pris connaissance des travaux d'Eugenia Vanina⁶ qui m'offrit des points de réflexion, notamment sur la langue, tout à fait stimulants.

Une mission à Mumbai me fit rencontrer Manish Modi, libraire et directeur des éditions Hindi Granth Karyalay. Sa librairie, située dans une Dharmaśālā au cœur du vieux Mumbai, était une véritable « plaque tournante » des études jaina. Tous les grands noms du domaine y faisaient de fréquents séjours pour s'approvisionner en textes, que ce soit des éditions anciennes qu'affectionnait particulièrement Manish Modi, ou bien des publications récentes. Son accueil chaleureux, son amitié et son sens de la « famille », m'ont beaucoup porté tout au long de mon travail sur Banārasīdās, auteur dont il se sentait d'ailleurs très proche : commerçant, jaina et volontiers disert, ils avaient en effet beaucoup de points de commun. Manish Modi me procura une copie de la première édition du texte de l'*Ardhakathānaka* publiée par son aïeul Pandit Nathuram Premi, savant et promoteur du jainisme dans le Mumbai de l'Inde pré-indépendante. Il avait préparé cette édition dès les années 1920. L'édition de Nathuram Premi présentait l'avantage d'un appareil critique et d'une introduction en hindi qui me permirent d'éclaircir certains points de vocabulaire ou d'expressions idiomatiques propres à la langue braj du XVII^e siècle.

À côté des études jaina, ma seconde priorité restait l'étude de la langue braj et sa position en diachronie entre le hindi, que j'avais appris à l'Inalco, le sanskrit et le prakrit que j'apprenais à Paris-3 et à l'EPHE. Pour le Master 1, je dressais ainsi une « esquisse pour une analyse linguistique » basée sur la lecture de la centaine de strophes envisagées (578-675). La langue de Banārasīdās est, comme il la définit lui-même, celle du centre de la vallée gangétique, le Madhyadeśa, une région qui va de Delhi à Bénarès en passant par Agra et Allahabad⁷. C'est une langue qui, par nombre de ses caractéristiques, s'apparente donc à la brajbhāṣā. Le terreau linguistique de Banārasīdās, établi essentiellement à Jaunpur, serait plus proche des langues orientales (avadhi, bihari, bengali), mais divers éléments biographiques l'ont conduit à regarder plutôt vers l'Ouest. D'abord ses activités commerciales l'ont souvent contraint à se rendre à Agra, capitale de l'empire Moghol. Ensuite sa famille est originaire de Biholi, un village situé

⁵ R. Snell, *The Hindi Classical Tradition: a Braj Bhāṣā Reader*, Delhi, Heritage Publishers, 1992; "Confessions of a 17th-century Jain merchant : the *Ardhakathānak* of Banārasīdāsa", *South Asia Research*, vol. 25, n° 1, 2005, p. 79-104. À la fin de ce dernier article, R. Snell propose une traduction de quelques vers de l'*Ardhakathānaka* à la manière de John Taylor (1578-1653), poète anglais qu'il rapproche de Banārasīdās pour leur contemporanéité et un certain style commun, notamment l'importance de la rime dans la structure narrative.

⁶ E. Vanina, "The *Ardhakathānaka* by Banarasi Das: a socio-cultural study", *Journal of the Royal Asiatic Society*, series 3, 5, 2, 1995, p. 211-224.

⁷ *Ardhakathānaka*, strophe 7 : « *Madhyadesa kī bolī boli* ».

au nord-ouest de Delhi. Elle s'est ensuite établie au Malwa, une province située au nord-est du Gujerat, où son père a vu le jour. Sa langue a donc subi l'influence des langues de l'Inde occidentale (notamment panjabi, marathi et gujerati) bien plus que des langues de l'Est.

La première partie du mémoire s'attachait à étudier la phonétique de cet état de langue. Concernant l'affaiblissement vocalique, je notais que la longueur des voyelles est pratiquement identique à celle qui prévaut pour le hindi moderne, sauf modifications *metri causa*. La voyelle *r* passe généralement au *i* bref et peut aussi être décomposée en *-ira-* (*hṛdaya* > *hiradai*). Beaucoup moins fréquent que l'affaiblissement vocalique, on trouve peu d'exemples d'allongement vocalique, sinon quelques rares voyelles brèves qui passent à la longue correspondante (*huā* > *hūvā*) ou des allongements compensatoires liés à l'affaiblissement du groupe consonantique qui suit (*putra* > *pūta*). Au sujet du consonantisme, j'avais noté qu'une occlusive sourde peut passer à la sonore correspondante, et une sonore à l'aspirée (*bhakti* > *bhagati*, *Prayāga* > *Prayāha*). Certaines évolutions sont similaires au prakrit : la labiale sourde peut passer à une semi-voyelle (*pacapana* > *pacāvana*), la dentale sourde passe à la rétroflexe sonore dans le voisinage d'un groupe consonantique *pr* après la chute du *r* (*prati* > *paḍi*), une aspirée ne maintient plus que son aspiration (*vadhū* > *bahū*). La sifflante palatale passe souvent à la dentale (*prakāśa* > *paragāsa*), sans que l'on ait pour autant une sifflante unique. On trouve régulièrement la gutturale aspirée *kh* en lieu et place de la sifflante rétroflexe, confusion commune aux langues indiennes qui relève d'une similitude graphique des deux phonèmes dans les manuscrits (*viśeṣa* > *bisekha*). La nasale labiale peut passer à la semi-voyelle *v* avec nasalisation de la voyelle qui suit (*pramāṇa* > *paravāṃṇa*). Les groupes consonantiques sont souvent décomposés (*takhta* > *takhata*) et peuvent évoluer en une gémination de la première consonne (*nitya* > *nitta*). Certaines évolutions déjà connues du prakrit sont récurrentes dans l'état de langue prémoderne (*Lakṣmī* > *Lachimī*, *sthāvāra* > *ṭhaura* etc.). Quelques phénomènes de métathèse ont aussi été observés (*kucha* > *kachu*).

L'étude a ensuite porté sur l'analyse de la morphologie. La langue de Banārasīdās distingue deux cas, un cas direct et un cas oblique, mais on note que ce dernier est utilisé avec beaucoup de parcimonie et de discrétion. La distinction des cas est moins forte que la distinction des nombres : le pluriel est souvent bien marqué, alors que l'oblique est négligé dans une situation syntaxique pourtant manifeste. La nasalisation caractérise le pluriel au cas direct, alors qu'elle est souvent absente au cas oblique, à l'inverse du hindi moderne. Des restes de désinences héritées du sanskrit, bien que rares, peuvent être signalés, essentiellement des locatifs pour les noms de lieux (*Āgare*) ou des instrumentaux dans des expressions figées. La formation des mots

est plutôt attendue. On peut noter, à côté des thèmes en *ā*, la formation de noms féminins en *āī* (*ānandaī*). Les noms d'appartenance sont déjà formés à l'aide du suffixe *vālā*. La coexistence des formes est un fait remarquable. Un même mot peut apparaître aussi bien dans sa forme sanskrite pure que modulée par les différentes transformations phonétiques. Les *tatsama* cohabitent sans difficulté avec les *tadbhava* pour la même occurrence d'un mot.

Les pronoms sont assez peu utilisés au fil du texte. Le texte étant écrit à la troisième personne, c'est évidemment cette forme du pronom qui est la plus fréquente. Banārasīdās utilise peu le pronom direct, mais il emploie un nombre important de cas obliques. Les formes les plus courantes en hindi moderne (*ina/una*) sont peu utilisées, au profit des formes du pronom corrélatif (*tisa/tina*) qui agit comme un pronom personnel. On rencontre dans le discours rapporté le pronom de première personne, dans sa forme de pluriel honorifique, et le pronom de deuxième personne pour lequel les deux registres de langue sont utilisés (*tū* et *tuma*). Le cas oblique peut avoir quasiment valeur de possessif, même devant une postposition, sans pour autant que le possessif soit négligé. J'avais aussi noté l'usage de la finale emphatique *i* (*soi, tini, etc.*) et l'émergence de la particule *hi/him* qui marque déjà quelques pronoms personnels.

L'étude de la conjugaison montre que Banārasīdās emploie essentiellement deux temps du verbe : le subjonctif présent et le perfectif. On trouve très peu d'occurrences du présent général, peu de futurs, quelques impératifs, un nombre notable de subjonctifs futurs. À l'instar du sanskrit et plus tard du hindi moderne, l'absolutif est largement utilisé. L'infinitif reste discret. La distinction entre les personnes n'est pas franchement marquée mais se joue plutôt au niveau du nombre et, en second lieu, du genre. On peut établir en quelque sorte deux grandes catégories de désinences : le singulier et le pluriel, avec une distinction pour le féminin essentiellement dans le cas du perfectif et du futur. La valeur de subjonctif du subjonctif présent est très faible. Il agit comme un présent général, traduit comme un imparfait : c'est le temps de la narration. Les désinences sont celles du subjonctif en hindi moderne mais passées à la *vṛddhi*. La plus usitée est la troisième singulier en *ai*. Cette désinence peut éventuellement s'affaiblir sous la forme *e* ou *i*, qui peut passer à la semi-voyelle *ya* qu'il faut bien distinguer de l'absolutif. Le perfectif est formé sur le thème du verbe avec les désinences du masculin en *au* au singulier et en *e* au pluriel, en *ī* en féminin. Le masculin singulier adopte aussi la désinence en *ā* qui sera celle retenue par le hindi moderne. On note la multiplicité des formes du perfectif : la racine *kar-* adopte aussi bien les formes *kīnā/kīnau* que les formes *kiyā/kiyau*. Peu utilisé au fil d'un texte qui fait le récit du passé, le futur se caractérise par une finale en *g*, comme le hindi moderne. On peut distinguer deux formes, l'une avec l'aspiration du subjonctif futur, l'autre

sans (*calahigā, hoigī*). Quelques occurrences de l'impératif parsèment le texte dans les discours rapportés. La désinence est présente dans sa double forme *u/hu* mais on trouve déjà la désinence en *o* du moderne. L'absolutif est donc largement utilisé. Sa forme la plus courante est composée du thème verbal et de la désinence *i* (*kari, suni*). On trouve assez régulièrement une forme en *ikai* qui annonce l'absolutif en *kar*. Les deux formes apparaissent de manière concomitante. La diphtongue est parfois affaiblie (*jāike*).

L'étude des postpositions, très utilisées au fil du texte, a été déterminante. Elles jouent le même rôle syntaxique que celles du hindi moderne et ont un aspect morphologique similaire. En revanche, elles ne sont pas introduites par la particule *ke* mais sont en apposition au terme sur lequel elles portent. Leurs formes admettent des variantes que Banārasīdās utilise pour ajuster le mètre ou la rime. J'ai pu réaliser un relevé systématique des postpositions utilisées, avec leurs variantes morphologiques et leurs champs d'application. Au chapitre des invariants, j'ai ensuite étudié les adverbes, les conjonctions et les particules de négation. La conjonction de coordination *aura* est largement utilisée et connaît quelques variantes (*aurau, aurauṃ, aumṃraum, aru*). Si la locution conjonctive *tātaiṃ* disparaît en hindi moderne, les adverbes sont sensiblement les mêmes. Comme pour les postpositions, leurs formes acceptent des variantes (*pahala/pahire*, etc.). Les désinences adverbiales (accusatif, instrumental, ablatif) et les modes de formation des adverbes du sanskrit ont tout à fait disparu, alors qu'ils réapparaîtront sporadiquement en hindi moderne (*sambhavataḥ, kṛpayā*, etc.). Quelques adverbes sont formés, comme en composition, avec le mot *rūpa* (*pragaṭarūpa*, « clairement »). La négation est servie par une particule multiforme. Le sanskrit, qui connaît deux formes de négation (*na* et *mā*), utilise déjà des particules emphatiques (*hi, tu, khalu*, etc.). Le hindi hérite de ce procédé et emploie la finale emphatique *hi* pour former une négation revêtant toutes les formes possibles. À côté du simple *na* qui continue d'exister, on trouve déjà la forme courante du hindi moderne *nahīṃ* et toutes ses variantes.

La syntaxe est surtout marquée par l'émergence de l'ergatif accompagnée de sa particule *ne/naiṃ* clairement dessinée. L'usage de cette particule n'est toutefois pas encore systématique (j'ai relevé six occurrences sur l'ensemble du texte). La construction sans particule fonctionne très naturellement sous la plume de Banārasīdās : le verbe au perfectif s'accorde avec le complément d'objet direct et le pronom est mis au cas oblique (*tini ḍerā liyā*, « il fit halte »). J'avais noté au moment de rédiger ce mémoire que le vocabulaire est toujours issu du sanskrit, « sinon de sporadiques occurrences ». Je ménagerai volontiers mon propos aujourd'hui, en admettant avec Eugenia Vanina, que Banārasīdās est un exemple d'apport de termes persans

dans la langue hindavi⁸. Les mots d'origine arabo-persane ne sont pas « extrêmement rares », comme je le notais, emporté sans doute par mon effort dans l'apprentissage du sanskrit. J'avais noté toutefois que les mots persans étaient souvent liés au commerce ou aux insignes de la royauté, Banārasīdās connaissait sans doute des rudiments de persan pour mener à bien ses affaires commerciales, traiter avec les revendeurs, les clients et l'administration au pouvoir. Bien que minoritaires face aux mots issus du sanskrit, on relève bien des mots du vocabulaire courant. Banārasīdās dit d'ailleurs que son grand-père avait appris le persan (strophe 13) même s'il ne laisse lui-même rien transparaître d'une quelconque culture persane, ni d'un goût particulier pour l'étude de cette langue – alors qu'il énonce clairement réciter « un sanskrit et un prakrit irréprochables » (strophe 648). Le point central de ma démonstration s'attachait à mettre en lumière le fait que Banārasīdās n'est pas un poète de cour et que sa sensibilité littéraire est plutôt tournée vers des textes jaina en langue sanskrite et prakrite.

Dans le cadre d'une étude d'histoire littéraire, il m'a paru fondamental de me pencher sur les questions de métrique. Les mètres choisis par Banārasīdās (et par son époque) font une large place au système métrique « à mores », préféré au système métrique « syllabique ». Ce système repose sur un calcul d'instantanés métriques appelés *mātrā*. Une *mātrā* représente précisément le temps de prononciation des syllabes et est de ce fait en relation étroite avec la longueur des voyelles. Ainsi une syllabe brève compte pour une *mātrā*, et une longue pour deux. Le calcul des instantanés métriques s'appuie donc sur la longueur des syllabes. La poétique hindavi⁹ hérite du système métrique du sanskrit, d'abord élaboré pour la récitation des textes védiques, qui établit une distinction essentielle entre les syllabes brèves et les syllabes longues. Sont brèves les syllabes composées d'une voyelle brève ; sont longues celles composées d'une voyelle longue, d'une voyelle suivie de deux consonnes ou d'une voyelle nasalisée. Font exception les voyelles brèves avant le groupe *nha* ou *nhi* et parfois devant *mha* et *hma* (*tumhe, brahma*), de même que les voyelles brèves placées devant un *r* en ligature (*saprema*) ou avant un groupe de consonnes dont le second membre est la semi-voyelle *y* (*kahyau*). Une voyelle brève suivie d'un *anusvāra* forme une syllabe longue, sauf dans le cas où le *bindu* de l'*anusvāra* remplace le *candrabinu* de l'*anunāsika* (*bhaṃvara, muṃha, haṃsa*), ou si l'*anusvāra* nasalise une voyelle brève finale. La diphtongue *e* peut, en hindi, être classée dans les voyelles brèves¹⁰ dans le cas où elle remplace une voyelle brève (*jehi* pour *jihī*). Enfin, pour la métrique appliquée au

⁸ E. Vanina, “The Ardhakathanaka by Banarasi Das: a Socio-cultural study”, *op. cit.*, p. 217.

⁹ Je me suis appuyé sur les études de S. H. Kellogg, *A Grammar of the Hindi Language*, London, Routledge and Kegan Paul, 1893 (rééd. 1965), p. 546-584, et R. Snell, *The Hindi Classical Tradition*, *op. cit.*, p. 19-28.

¹⁰ Cf. Kellogg, *op. cit.*, p. 548.

sanskrit, une voyelle brève finale est allongée devant un groupe de consonnes à l'initiale d'un mot qui suit, mais les poètes de langue hindi manquent souvent à cette règle¹¹.

La métrique distingue trois familles de mètres : les couplets (*dvipāda*), les quatrains (*catuṣpāda*) et les mètres de plus de quatre *pāda* (*bahupāda*). Banārasīdās emploie majoritairement un quatrain, le *caupaī*, pour tous ses passages narratifs et descriptifs, et un couplet, le *doharā*, pour mettre en valeur un événement ou créer un instant poétique. Il peut insérer occasionnellement un quatrain en mètre *aḍilla*, un couplet en mètre *soraṭhā* ou des *bahupāda*, le *chappai* ou le *savaiyā*, pour attirer l'attention du lecteur sur un point précis ou s'adonner à un exercice de style. J'avais d'ailleurs noté que Banārasīdās semble davantage préférer la stylistique à la métrique et favorise volontiers une allitération aux dépens d'une juste combinaison des *mātrā*. Pour chacun des mètres utilisés, je donnais dans mon mémoire la composition théorique et un extrait au-dessus duquel je notais la scansion. Cette base m'a beaucoup servi par la suite dans l'exercice de la traduction et m'a par ailleurs fait goûter au plus près les joies de la composition littéraire et de la récitation des poèmes de la période prémoderne.

L'*Ardhakathānaka* présente fort peu de manuscrits. La copie de l'autobiographie d'un laïc n'apporte en effet aucun mérite religieux aux scribes qui préfèrent se concentrer sur les textes philosophiques ou religieux. Il est à noter que le recueil des textes poético-philosophiques de Banarasidas, rassemblés sous le titre de *Banārasīvilāsa*, présente un nombre plus important de copies. J'ai donc basé ce travail sur l'édition de Nathuram Premi, en regardant celle de Mātāprasād Gupta, parue à Allahabad en 1943, et celle de Mukund Lath en 1981. En choisissant d'orienter mon étude vers le versant « jaina » du texte, j'ai pu me concentrer sur les détails de la vie religieuse du laïc jaina, les pratiques, les rites, les pèlerinages et les textes abordés. Mon travail de traduction, forgé par les méthodes de Paris-3, a tâché de ne jamais s'éloigner du texte, de suivre le rythme interne des strophes, de respecter l'ordre des vers et le cheminement, parfois tortueux, de la plume de l'auteur. Aux deux pistes de recherche d'abord envisagées, l'étude linguistique et la perspective jaina, vint s'ajouter une troisième à la fin de mon Master 2, soutenu en juin 2007 en présence de Jean Fezas, professeur de sanskrit à Paris-3 et spécialiste des textes normatifs. Il m'ouvrit en effet à la dimension économique de ce texte et me fit profiter de son savoir sur la question et d'orientations bibliographiques qui m'ont aidé à appréhender ce domaine que je connaissais mal. Si Banārasīdās était pour moi un « poète jaina », il était pour lui un « marchand śrīmal » ! C'est donc avec un intérêt renouvelé que je me suis attelé à l'étude de la vie économique afin de parfaire ma traduction. Cet aspect a aussi été le sujet de

¹¹ *Ibid.* p. 549.

ma première intervention dans un événement académique. Invité à donner une communication lors de la quatrième « Journée du Monde indien » en 2009, je proposais de comparer les éléments de la vie économique tels qu'ils apparaissent dans deux récits contemporains, l'*Ardhakathānaka* de Banārasīdās et les *Six voyages* de Jean-Baptiste Tavernier¹². Cette mise en parallèle s'est révélée assez éloquente. Tavernier évoque notamment la caste des marchands, qu'il nomme les « Banianes » (du sanskrit *vanika*) et qui ressemblent fort à la description que l'on peut faire des marchands jaina : « Si quelqu'un dans la colère s'emporte contre eux, ils l'écoutent avec patience sans rien répliquer, et se retirent froidement ne le revenant voir que dans quatre ou cinq jours quand ils croient que sa colère est passée. Ils ne mangent jamais chose aucune qui ait eu vie sensitive, et ils mourraient plutôt que de tuer le moindre animal, non pas même un insecte ni une vermine, étant surtout en ce point-là très zélés observateurs de leur loi. » Son évocation de l'instruction des enfants de marchands fait écho à celle que l'on trouve dans le récit de Banārasīdās : leçons d'arithmétique et apprentissage du métier dans l'échoppe auprès du père : « Ils accoutument de bonne heure leurs enfans à fuir la faineantise, et au lieu de les souffrir dans les ruës à perdre leur temps à jouer, comme nous y souffrons ordinairement les nôtres, ils leur enseignent l'Arithmétique qu'ils possèdent parfaitement, ne se servant pour cela ni de plume ni de jettons, mais de la seule mémoire, de sorte qu'en un moment ils vous font un compte le plus difficile qu'il puisse être. Ils sont toujours auprès de leurs pères qui les instruisent dans le négoce, et qui ne font rien sans le leur montrer en même temps. » Les monnaies usitées en Inde ont aussi été un sujet d'étude pour le marchand Tavernier. Il en donne une reproduction dans une planche de son ouvrage¹³, qui donne à voir les pièces évoquées dans le récit de Banārasīdās, depuis la *kaurī* jusqu'à la Roupie d'or et d'argent en passant par le *paisā* et le demi-*paisā*. L'apprentissage du métier terminé, les marchands s'installent sur un marché qu'ils choisissent en fonction des marchandises qu'ils ont à vendre et de la clientèle qu'ils veulent toucher. L'*Ardhakathānaka* donne quatre types de marchés différents : les grands *bāzār* généralistes où l'on trouve de tout ; les *maṇḍī* qui sont des marchés spécialisés dans un domaine particulier (vêtements, grains, joaillerie, etc.) le plus souvent pour la vente en gros ; les *hāṭ* qui désignent à la fois un petit marché de quartier et une échoppe dans un *bāzār* ; enfin les *nakhāsā* qui désignaient à l'origine le marché aux bestiaux et dont le sens s'est élargi aux marchés généralistes. Une fois installé, les marchands s'associent le plus souvent avec un autre

¹² Cette communication a fait l'objet d'une publication, « Banārasīdās et Jean-Baptiste Tavernier : feux croisés sur l'histoire économique de l'Inde au XVII^e siècle », *Bulletin d'études indiennes*, vol. 26-27, 2008-2009 (publié en 2010), p. 141-152.

¹³ J. B. Tavernier, *Six voyages*, Paris, 1676, partie II, planche p. 336 : « Monnaies des Etats du Grand Mogol ».

marchand. Quelques exemples de création et de dissolution de sociétés commerciales émaillent le texte de Banārasīdās. Les marchands contractent le plus souvent un prêt (*udhāra*) pour créer une société (*sājhī*). En plaçant chacun une somme d'argent, les associés forment le capital (*pūñjī*) de leur société. Puis le travail commence. Les transactions commerciales (*lenā denā*), les crédits (*ucāpati*) et les dépenses (*kharaca*) sont soigneusement notés dans un registre de comptes (*lekhā, roznāmā*). À la dissolution de la société, la somme due (*thailī*), constituée du principal (*mūla*) et des intérêts (*byāja*), doit être remboursée. Les deux associés rédigent le solde des comptes (*phārakatī*) qui montre la différence entre les crédits et les débits. Le solde aboutit soit à une perte (*toṭā*) et c'est la banqueroute (*devālā*), soit à un profit (*naphā*) et l'excédent est partagé. Pour créer une société les associés doivent, comme on l'a vu, investir chacun une somme d'argent afin de constituer le capital de la société. Pour ce faire ils empruntent le plus souvent de l'argent auprès des banquiers, les *sarāf*. Ce sont ces *sarāf* qui rédigent les lettres de change (*hunḍī*) qui peuvent servir de contrat d'emprunt. Le terme *hunḍī* vient d'une racine sanskrite *hunḍ-* qui signifie « collecter, assembler ». Il est synonyme du mot *havala*, d'une racine arabo-persane qui signifie « échanger », mais qui n'apparaît pas dans le texte de Banārasīdās. La lettre de change permettait aux marchands de voyager sans avoir d'argent sur eux. Le système fonctionne sur un réseau d'agents : un client donne une somme d'argent à un banquier qui rédige une lettre de change à destination d'un de ces agents postés dans une autre ville. L'agent remet la somme inscrite sur la lettre au marchand, moins une commission. Tavernier évoque lui aussi des changeurs avec qui il eut souvent maille à partir. Il affirme notamment que « dans les Indes il faut qu'un village soit bien petit qu'il n'y ait un Changeur que l'on appelle Cheraf, & qui sert de Banquier pour faire les remises de l'argent & les lettres de change ».

Ces éléments sur la vie économique ont nourri les notes et l'introduction de ma traduction complète de l'*Ardhakathānaka* que j'ai publiée aux Presses de la Sorbonne Nouvelle en 2011, laquelle reçut un certain nombre de comptes rendus dans des revues généralistes et spécialisées¹⁴. Entre l'achèvement de ma traduction et la publication du livre, Rohini Chowdhury avait fait paraître une nouvelle traduction en anglais chez Penguin. Banārasīdās était donc à l'honneur et je trouvais pertinent qu'il puisse être lu par un public francophone. Je

¹⁴ Banārasīdās, *Histoire à demi : autobiographie d'un marchand jaina du XVII^e siècle*, traduit du vieil hindi et présenté par Jérôme Petit, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2011. Comptes rendus par Aurélie Julia dans la revue *Europe*, vol. 990, octobre 2011 ; Edith de la Héronnière, *Revue des deux mondes*, juin 2001, p. 184-186 ; Nadia Cattoni, *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, vol. LXVII, n° 2, 2013, p. 739-740 ; John Cort, *Religious Studies Review*, vol. 38, n° 2, June 2012, p. 116-117 ; Monika Hortsmann, *Orientalistische Literaturzeitung*, vol. 110, n° 3, p. 253-254 ; Pierre-Sylvain Filliozat, *Journal Asiatique*, vol. 303, n° 1, 2015, p. 171-172.

contribuais aussi à le faire connaître au grand public en publiant des articles dans des revues généralistes, notamment dans le numéro dédié au jainisme de la revue *Religions et histoire* dirigé par Nalini Balbir¹⁵, mais aussi dans un numéro de la revue *Esquisse(s)* consacré au thème des « convictions », dans lequel j’ai écrit à l’invitation de Bernard Condominas qui éditait cette revue aux éditions du Félin¹⁶.

Banārasīdās et l’absolu

À la fin de ce travail de Master, je voulais lire les autres textes de Banārasīdās, notamment ces poèmes philosophiques inspirés par le mouvement Adhyātma et sa lecture du *Samayasāra* de Kundakunda. En accord avec Nalini Balbir, je choisis comme sujet de thèse de placer Banārasīdās dans l’histoire de la pensée digambara sur l’absolu en partant des textes eux-mêmes. Banārasīdās avait rédigé son autobiographie à destination de ses détracteurs et de ses amis car il était vu comme le chef de file du groupe des Ādhyātmika d’Agra. Le mouvement Adhyātma repose en grande partie sur la pensée d’un « soi suprême » (c’est la définition même du terme) tel qu’il est présenté dans l’œuvre de Kundakunda, principalement dans le *Samayasāra* (La Quintessence du Soi), un traité majeur dans l’histoire de la philosophie jaina qui évoque le cheminement de l’âme, du principe animé, du *jīva*, vers la délivrance, dans un combat contre les matières karmiques qui obstruent sa pureté intrinsèque, avec pour seule arme la connaissance (*jñāna*). Banārasīdās a découvert ce texte en 1623, une date qui a été prise par un de ses détracteurs comme la date de création du mouvement Adhyātma, lequel existait déjà à la fin du XVI^e siècle, ce qui avance une preuve supplémentaire dans l’importance et la force que devait revêtir le *Samayasāra*. Nous avons vu que c’est Arathmal Ḍhor, dont on ne sait rien d’autre que son implication dans le mouvement Adhyātma, qui lui mit entre les mains ce texte, ou plus vraisemblablement une sorte de réécriture de ce texte en langue vernaculaire rédigée par Rājamalla Pāṇḍe, actif à la fin du XVI^e siècle. Il m’a donc semblé nécessaire de donner une traduction française complète du *Samayasāra* de Kundakunda dans la première partie de la thèse, d’autant qu’il se révèle être le véritable socle d’un courant anti-conventionnel – et parfois réformateur – porté par une lignée d’auteurs qui se réclameront de lui et que Paul Dundas et John Cort ont nommé la « *Digambara mystical tradition* ». L’histoire intellectuelle du jainisme permet de tracer une ligne partant de Kundakunda, prenant appui au XVII^e siècle sur un de ses principaux promoteurs – Banārasīdās et ses compagnons de l’Adhyātma –, qui se poursuit

¹⁵ « La vie du laïc jaïn à travers les mémoires d’un marchand », *Religions et Histoire*, n° 21, juillet-août 2008, p. 42-45.

¹⁶ 5.« L’ordinaire et l’absolu », *Esquisse(s) : Convictions*, septembre 2014.

jusque dans l'œuvre de Śrīmad Rājacandra (1867-1901), un saint personnage qui brûla sa courte vie de laïc au feu de la connaissance et en l'honneur de qui fut fondé un ashram au Gujarat. De père vaiṣṇava et de mère jaina sthānakavāsī, Rājacandra, doté d'une intelligence hors-norme, a défini la réalisation du Soi comme une indépendance de ce dernier vis-à-vis des phénomènes empiriques, qui rappelle la théorie démontrée par Kundakunda. Rājacandra laisse une œuvre considérable pour un auteur mort à trente-quatre ans, composée de lettres, d'entretiens, de textes longs et d'un petit traité dans lequel il a condensé l'essentiel, sinon l'essence, de sa pensée, l'*Ātmasiddhi* (La Réalisation du Soi), dont le style clair et direct rappelle là encore celui de Kundakunda. Ce traité est célèbre dans les milieux lettrés jaina en Inde et dans la diaspora, mais il n'avait jamais fait l'objet d'une traduction française, ce qui m'a semblé nécessaire dans un travail qui souhaite montrer l'évolution d'un courant de pensée, depuis son fondateur dans l'Inde ancienne jusqu'à l'un de ses plus significatifs représentants dans l'Inde moderne. John Cort avait signalé l'insuffisance des travaux académiques sur cette lignée de penseurs digambara¹⁷ ; c'est donc pour tenter de combler en partie cette lacune que j'ai souhaité m'engager dans ce travail de thèse. Le point de départ ayant été donné par la figure de Banārasīdās, c'est à partir de lui que j'ai voulu regarder cette tradition, avec les avantages et les inconvénients que contient une telle prise de position : même si ce n'était pas notre idée initiale, Banārasīdās a concentré une grande partie de mes réflexions. Le principal avantage que j'y ai vu, c'est celui d'avoir pu creuser l'œuvre d'un représentant de cette lignée à la croisée des chemins entre les langues anciennes et les langues modernes, entre la philosophie et la poésie, entre la pensée sur l'absolu et la gourmandise de la vie mondaine, et finalement entre la conviction du point de vue absolu (*nīścaya-naya*) et les conventions du point de vue pratique (*vyavahāra-naya*). Car le cœur de la problématique réside précisément dans l'équilibre entre ces deux points de vue, tels qu'ils ont été définis par Kundakunda et tels qu'ils seront repris et compris par la suite. La tradition philosophique jaina est en effet connue pour avoir poussé à son maximum la théorie relativiste (*nayavāda*). Selon cette dernière, chaque objet doit être considéré sous plusieurs points de vue (*naya*) qui permettront de le faire apparaître dans toute sa vérité. La religion a elle-même été passée au crible de ce raisonnement et les philosophes jaina, principalement d'obédience digambara, ont décelé deux approches différentes pour l'appréhender, qui semblent s'opposer, mais qui se révèlent complémentaires. La première invite à vivre la religion de manière conventionnelle, en respectant scrupuleusement les règles de conduite prescrites par la doctrine, que ce soient les vœux (*vrata*) ou les devoirs quotidiens

¹⁷ J. E. Cort, "Dyānatrāy: An Eighteenth Century Digambara Mystical Poet", in *Essays in Jaina Philosophy and Religion*, ed. P. Balcerowicz, Delhi, Motilal Banarsidass, 2003, p. 280 note 5.

(*āvaśyaka*), en pratiquant un rituel religieux extériorisé (*dravya-pūjā*) et en respectant la hiérarchie entre les laïcs et les moines dans la course à la délivrance. La deuxième approche de la religion est prise sous l'angle d'un point de vue absolu, qui laisse l'adepte devant un système proposant deux voies de réalisation spirituelle (*siddhi*), l'une par un exercice conventionnel de la religion, avec ses rituels et son cheminement gradué (*sthāna*) vers la délivrance (*mokṣa*), l'autre par un exercice intellectuel qui consiste à séparer le soi (*ātman*) du domaine matériel (*pudgala-dravya*), avec lequel il est en relation de toute éternité, et ceci grâce à la connaissance par discernement (*vijñāna*).

J'ai donc adopté pour la thèse un plan chronologique en trois parties qui s'appuient entièrement sur l'étude des textes. Cette approche me permettait de rester au plus près du sujet, en maintenant toujours le contact avec la terminologie originale et en suivant son évolution au fil des siècles. De mon point de vue, dans nos domaines, comprendre, c'est d'abord traduire. La traduction oblige en effet à ressasser les textes, à questionner le vocabulaire, à s'approcher des concepts par l'effort et la répétition. Bâtir mon travail sur des traductions me permettait aussi de cultiver la pratique de plusieurs langues indiennes, le prakrit ardhamaṅgadhī des textes canoniques jaina, le prakrit śaurasēnī de Kundakunda (V^e-VIII^e siècle), le sanskrit d'Amṛtacandra et de Nemicandra (X^e siècle), l'apabhraṃśa de Yogīndu (VI^e-VII^e siècle), le hindi prémoderne des membres de l'Adhyātma (XVI^e-XVIII^e siècle), et le gujarati de Rājacandra (fin XIX^e siècle).

Je me suis par ailleurs appuyé sur les deux dates clés de la vie de Banārasīdās. La première est bien sûr sa lecture du *Samayasāra* en 1623. La seconde est sa découverte du *Gommaṭasāra* de Nemicandra en 1635. La première l'ébranla au point qu'il eut un comportement parfois discutable selon les critères de l'orthodoxie jaina ; la seconde l'apaisa au point qu'il put donner une réécriture en braj du texte du *Samayasāra* sous le titre de *Samayasāra-nāṭaka*. Entre ces deux événements de lecture, il a aussi beaucoup écrit, ainsi qu'il le révèle lui-même dans son autobiographie, à la lecture de laquelle on distingue d'ailleurs trois périodes : une période « pré-Samayāsāra » au cours de laquelle il rédige des textes sans véritable ampleur ; une période « post-Samayāsāra », la plus fructueuse, au cours de laquelle il rédige des poèmes philosophiques et des traductions en hindi de poèmes sanskrits ; enfin une période « post-Gommaṭasāra » durant laquelle il réécrit le *Samayasāra-nāṭaka* et d'autres poèmes parmi les plus structurés de son œuvre. On voit donc bien le lien qui existe entre la lecture et l'écriture dans le cheminement de Banārasīdās. Les moments de basculements sont des moments de

lecture. Je me suis donc penché sur la question de savoir dans quelle mesure il avait lu ces deux textes et par quel biais il était parvenu jusqu'à eux.

L'autobiographie de Banārasīdās a donc été mon guide pour structurer la seconde partie de la thèse consacrée à ces jeux de lecture, de réécriture et de composition littéraire dans un cadre philosophique déterminé. Parmi la cinquantaine de textes rassemblés dans le *Banārasīvilāsa*, on trouve des poèmes adressés à des divinités destinés à être chantés lors des *pūjā*, des traductions de poèmes sanskrits célèbres en son temps, des textes de propagande jaina et une grande majorité de textes centrés sur un sujet philosophico-spirituel comme la connaissance, le Soi suprême, la méditation ou le karman¹⁸. La lecture du *Gommaṭasāra* a donc permis à Banārasīdās, après les révélations du *Samayasāra*, de construire une œuvre de maturité. Le *Gommaṭasāra* développe en effet une théorie d'échelles de perfection qui permet aux laïcs d'entrevoir la réalisation spirituelle jusqu'alors réservée aux adeptes les plus avancés, aux religieux qui sont parvenus à adopter un point de vue absolu sur le Soi. La plus célèbre de ces échelles est l'échelle des qualités (*guṇasthāna*) qui a particulièrement marqué l'esprit de Banārasīdās au point qu'il composa pour elle un chapitre supplémentaire au plan originel du *Samayasāra*, le *Caturdaśa Guṇasthānādhikāra*, 13^e chapitre du *Samayasāranāṭaka* sur les « Quatorze échelons des qualités » dont j'ai donné une traduction complète dans la thèse. À l'intérieur même de ce texte, une autre échelle est mentionnée par Banārasīdās parce qu'elle s'imbrique dans la progression des *guṇasthāna* : les *pratimā* comptent onze étapes de perfection à travers lesquelles il faut passer pour accéder à un échelon supérieur des *guṇasthāna*. Ces échelles de perfection, en germe dans la littérature canonique, développées à l'époque médiévale, trouvent une vraie résonance au XVII^e siècle. Elles n'auront pourtant pas une très grande postérité puisqu'elles ne sont plus de nos jours mises en avant dans la pratique quotidienne des laïcs jaina, et j'ai montré dans la troisième partie de la thèse combien leur popularité a largement décliné dès le XVIII^e siècle pour disparaître tout à fait des textes du XIX^e siècle entrevus dans ce travail. Souvent peu poétique, d'une haute teneur technique, ce chapitre supplémentaire ajouté au plan du *Samayasāra* n'en montre pas moins la place prédominante accordée à la théorie des échelles de perfection dans la vie des laïcs jaina. C'est donc avec le souci du détail que j'ai abordé la question des échelles de progression spirituelle (*guṇasthāna*, *pratimā*, *mārṅgaṇā*) dans la thèse, en m'appuyant toujours sur les textes eux-mêmes. Mon

¹⁸ Deux de ces textes ont fait l'objet de publication, la première sous la forme d'un petit livre (*Dhyānabattīsī : 32 Steps to Self-Realisation*, Mumbai, Hindi Granth Karyalay, 2010), la seconde sous la forme d'un article ("Banārasīdās's *Karmachattīsī* : Thirty-six stanzas on Karma", in *SVASTI: Essays in Honour of Prof. Hampa Nagarajaiah for his 75th birthday*, edited by N. Balbir, Bangalore, Krishnapuradoddi, 2010, p. 231-242).

attention a notamment été attirée par un petit texte de Banārasīdās sur les *guṇasthāna*, l'*Avasthāṣṭaka* (« Huitain sur les étapes ») où le terme *avasthā* désigne les étapes de réalisation spirituelle. Le texte met en parallèle les *guṇasthāna* avec six catégories d'âmes. J'ai ainsi donné le texte et la traduction complète de ce texte, qui par ailleurs est un bon exemple des petits textes de type « aide-mémoire » qui foisonnent dans l'œuvre de Banārasīdās et dans le style de son époque¹⁹.

Banārasīdās était donc vu à la fin de sa vie comme le chef de file du mouvement Adhyātma. Sa pensée est directement inspirée de l'œuvre de Kundakunda qui invite à se concentrer sur les aspects spirituels de la religion plutôt que sur les aspects matériels du rituel. La pensée kundakundienne constitue le socle sur lequel vient s'appuyer la tradition que je me suis proposé d'étudier dans la thèse, une tradition dont le mouvement Adhyātma est l'une des manifestations les plus expressives à une époque (XVI^e-XVII^e siècle) où le climat intellectuel est marqué par le débat et la controverse. Banārasīdās est en ce sens un exemple significatif de l'air du temps : à côté d'une recherche personnelle, il reste parfaitement intégré par ses choix dans la société à laquelle il appartient et il participe aux débats qui s'y déroulent. Mouvement laïc porté par des laïcs, l'Adhyātma n'avait pas les faveurs des moines, notamment śvetāmbara. Yaśovijaya et Meghavijaya, sans doute les plus brillants d'entre ces derniers, ont engagé des controverses et rédigé des pamphlets en sanskrit pour défaire cette pensée jugée dangereuse pour les valeurs même du jainisme qui affirme son identité par rapport aux autres religions indiennes précisément par son niveau élevé d'ascétisme et la rigueur de sa vie monastique. Ces attaques ont sans doute mis à mal l'Adhyātma qui s'éteignit progressivement dans le courant du XVIII^e siècle mais dont les opinions influencèrent par exemple la formation de la secte du Terāpantha digambara. Peut-être plus que la pensée ādhyātmika, c'est la pensée kundakundienne qui, après avoir traversé l'Adhyātma de part en part, trouva un véritable écho chez d'autres auteurs jaina. La distinction des deux points de vue sur la réalité sera reprise par des auteurs ultérieurs. Dans le cadre de la thèse, je me suis concentré, avant d'aborder en détail le cas de Rājacandra, sur trois d'entre deux, Dyānatrāy (fin XVII^e siècle), auteur du *Carcāśataka* (Centurie des discussions), Paṇḍit Ṭoḍarmal (1720-1767), auteur du *Mokṣamārgaparakāśaka* (L'illuminateur du chemin de la délivrance) et de Paṇḍit Daulatrām (XIX^e s.) auteur des *Chahaḍhālā* (Les six chapitres/boucliers).

¹⁹ Cette partie de la thèse a été publiée sous la forme d'un article, "Banārasīdās Climbing the Jaina Scales of Perfection", in *Puṣpikā : Tracing Ancient India Through Texts and Traditions. Contributions to Current Research in Indology, Volume IV*, R. Leach, J. Pons (ed.), Oxbow Books Press, 2015, p. 107-131.

De ce balayage temporel, j'ai particulièrement retenu la prééminence du *Samayasāra* de Kundakunda comme une œuvre fondatrice d'une lignée de penseurs. La lecture de ce texte entraîne une conversion à l'idéologie digambara, ou plutôt « kundakundienne » tant la pensée qui en émane est au-delà de tout sectarisme. Les sujets abordés dans ce texte dépassent en effet les divisions religieuses puisqu'il aborde des thèmes universels comme la libération du soi, la causalité, la mécanique du karman. Dans cette entreprise trans-sectaire, il sera suivi notamment par Yogīndu chez qui ce dépassement est vital pour la pensée exacte d'un soi qui n'est ni digambara, ni śvetāmbara, ni vaiṣṇava. L'œuvre de Banārasīdās n'est pas non plus revendicative d'une idéologie digambara forte. Si elle fait l'éloge du jainisme contre les autres religions en usage dans l'Inde du XVII^e siècle, elle n'engage pas de controverse contre l'idéologie śvetāmbara. Le mouvement Adhyātma s'inspire certes de l'œuvre d'un maître digambara, mais ses membres viennent de toutes les branches du jainisme, certains même du brahmanisme. Son sujet d'étude, c'est le Soi et une certaine forme de spiritualité pour laïcs, mais il n'y a pas d'étendard qui défendrait une Église en particulier, d'autant plus que leur idéologie s'est formée contre l'établissement d'une Église, d'une organisation, d'une hiérarchie. Empreints d'un élan de conviction vers une religion non ritualiste, leur but est une intériorisation des principes religieux, dans une attitude radicale qui les a poussés dans l'arène de la controverse. L'une des surprises de ce travail de thèse a été l'émergence fondamentale des échelles de perfection et la place primordiale qu'a tenue le *Gommaṭasāra* de Nemicandra à l'époque prémoderne. Le *Samayasāra* et le *Gommaṭasāra* assurent aux laïcs volontaires une connaissance parfaite du chemin de la délivrance tout en leur assurant une certaine stabilité dans leur vie mondaine. L'absolu est alors une source d'inspiration (Banārasīdās), un objet d'étude (Ṭoḍaramal), une invitation à vivre sa vie autrement (Daulatrām), un but vers lequel tendre par tous les moyens possibles (Dyānatrāy) en empruntant à Kundakunda mais surtout en progressant à travers les degrés ménagés par la doctrine²⁰.

Kundakunda sur le Soi

Banārasīdās n'a certainement pas lu Kundakunda dans l'original prakrit. Il a eu entre les mains la réécriture en hindi (en ḍhuṇḍhārī pour être précis²¹) réalisé par Rājamalla Paṇḍe au XVI^e siècle sur l'*Ātmakhyāti*, commentaire sanskrit versifié d'Amṛtacandra dont la popularité avait

²⁰ Cet aspect fondamental du travail a été publié en 2014, "Absolute and Conventional Points of View in Jainism : A Historical Perspective", in *Buddhist and Jaina Studies*, J. Soni; M. Pahlke; C. Cüppers (ed.), Lumbini, Lumbini International Research Institute, p. 387-402.

²¹ Je reviendrai sur cet aspect dans le Contrepoint III dédié à la codicologie.

fini par dépasser celle du texte original. Banārasīdās n'en ignore pas pour autant le nom de Kundakunda, d'où il fait d'ailleurs partir la lignée qui l'a inspiré. Il était donc fondamental, dans le cadre du travail de thèse, de traduire le *Samayasāra* de Kundakunda avant toute chose. Le plan du livre est fondé sur les neuf principes fondamentaux (*padārtha*) définis par la doctrine jaina. Ils constituent les chapitres 1 à 9, à l'exception du chapitre 3 dévolu au karman et à ses agents causals. Les principes du karman favorable (*puṇya*) et défavorables (*pāpa*) sont par ailleurs traités dans le même chapitre 4. Le principe d'asservissement karmique (*bandha*) est placé juste avant la délivrance – car la délivrance est une délivrance de l'asservissement –, alors qu'elle est traditionnellement mentionnée entre l'influx karmique (*āsrava*) et l'arrêt de cet influx (*saṃvara*). Kundakunda attire ainsi l'attention sur le karman. Il accentue ce trait en incluant la distinction, pour lui fondamentale, entre les karman favorables et les karman défavorables en ce que son innovation majeure consiste à dire que l'un et l'autre sont une source d'asservissement.

Dès l'entame de son texte, Kundakunda pose la question du soi : l'âme (*jīva*) est une substance (*dravya*) dont la principale caractéristique est la conscience (*cetanā*). Elle est prisonnière des particules karmiques (*karma-pradeśa*), qui procèdent de la matière physique (*pudgala*) relevant des substances inanimées (*ajīva*). L'objet du texte sera de débarrasser le « soi pur » (*sva-samaya*) des « autres » substances qui relèvent du non-soi (*para-samaya*, puis *parātman*). Ce soi pur doit suivre pour cela la doctrine jaina en se laissant absorber dans les Trois Joyaux que sont la Croyance, la Connaissance et la Conduite droites (*samyag-darśana-jñāna-caritra*), au moins du point de vue conventionnel – car Kundakunda met rapidement à l'écart ce Triple Joyau d'un point de vue absolu. La première partie du texte est en effet consacrée à définir les caractéristiques générales des deux points de vue que l'on peut adopter sur le fait religieux. Le point de vue conventionnel trouve son utilité pour « faire comprendre » (*gāhedum*) les théories abstraites du point de vue absolu, un peu à la manière d'une traduction qui permet à une personne étrangère à la langue prononcée de comprendre le propos. Le terme *nīścaya* n'apparaît d'ailleurs pas tout de suite. Kundakunda emploie d'abord le terme de point de vue « pur » (*śuddha-naya*), dans un chapitre sur le soi où il est avant tout question de sa pureté intrinsèque. Cette véritable nature du soi est alors décrite par l'auteur qui prévient l'aspirant à la délivrance contre les fausses idées d'appartenance du type « je suis cela » ou « ceci est à moi ». Kundakunda démontre en effet la différence là encore des points de vue : le point de vue conventionnel présente l'âme et le corps comme deux choses ne faisant qu'une, alors que le point de vue absolu les sépare pour rendre au soi sa pureté matérielle. Kundakunda démontre

alors la différenciation entre le soi pur et l'activité cognitive. La définition du soi est donnée à la fin de la démonstration : « je suis un, pur, fait de perception et de connaissance, incorporel de toute éternité ».

Kundakunda expose ensuite les différentes doctrines indiennes sur le soi, considérées par les tenants du point de vue absolu, c'est-à-dire par les jaina les plus avancés philosophiquement, comme des tenants du non-soi. Face à toutes ces doctrines, le jainisme kundakundien affirme que les états psychiques (*bhāva*), mis à tort sur le compte du soi, proviennent en définitive d'une transformation des substances karmiques : l'identification entre le soi et les différents états psychiques a été mise en place par le point de vue conventionnel, mais d'un point de vue absolu, il n'en est rien. Kundakunda affirme que le soi ne connaît pas d'échelons et renvoie au point de vue conventionnel la théorie des échelles de réalisation spirituelle qui connurent un vif succès à partir du X^e siècle, jusqu'au XVII^e siècle. La conclusion de tout ce que le soi n'est pas est exprimée clairement : les états, de la couleur à l'échelle des qualités, sont apparentés à l'âme par le point de vue conventionnel, mais aucun de ces états n'existe pour le soi d'un point de vue absolu. La fin du second chapitre est une démonstration de la pureté intrinsèque du soi telle qu'elle est définie par le point de vue absolu.

Dans un texte annonçant la « quintessence du soi », Kundakunda cherche avant tout à faire comprendre à ses lecteurs la différence primordiale qui existe entre le soi et les influx karmiques. Après avoir décrit les principales caractéristiques du soi dans les deux chapitres précédents, il accentue son propos sur le karman et sur la connaissance, celle-là permettant de déraciner celui-ci. Le soi, identifié comme « connaisseur » (*nāṇī*, sk. *jñānin-*), « fait de connaissance » (*jānao*, sk. *jñānaka-*), ne doit pas se laisser modifier, transformer par les substances étrangères à sa pureté intrinsèque. Kundakunda expose le mécanisme circulatoire du karman : un état psychique comme la colère, l'aversion, etc., transforme la matière en matière « karmique », laquelle transforme le soi et lui fait confondre le soi avec l'état psychique (« je suis en colère »). Ceci étant entendu d'un point de vue conventionnel, car d'un point de vue absolu le soi ne peut pas être transformé car il est l'agent de son propre état psychique. D'un point de vue conventionnel, on dit que le soi produit des matières karmiques et éprouve leur maturation. Le balancement entre les deux points de vue, comme on le verra, émaille le texte d'un bout à l'autre, Kundakunda prenant le temps à chaque nouvelle étape de décrire les enjeux de l'un et de l'autre, même s'il finit par affirmer que la « quintessence du soi », qui donne son nom au texte, dépasse la distinction entre les deux points de vue.

Kundakunda introduit les notions fondamentales de la capacité cognitive (*uvaogo*, sk. *upayoga*) ou des conditions de développement de l'influx karmique (*paccaya*, sk. *pratyaya*). La capacité cognitive est « pure et sans défaut » et s'articule avec le soi d'une manière tout à fait subtile. Elle est en effet l'agent causal d'états psychiques comme la mauvaise croyance (*micchatta*, sk. *mithyātva*), l'ignorance (*aññāṇa*, sk. *ajñāna*) et l'indiscipline (*aviradi*, sk. *avirati*), qui attaque frontalement le Triple Joyau sous l'influence du karman d'égarement (*mohanīya-karman*). La capacité cognitive offre ainsi au soi un statut d'agent causal qui est bien attesté par le point de vue conventionnel mais qui est rejeté par le point de vue absolu pour qui le soi mondain, producteur d'états psychiques, ne doit pas être confondu avec le soi suprême, pur et sans défaut. Si le point de vue conventionnel dit : « J'ai façonné une jarre », le point de vue absolu réplique : ce qui façonne la jarre, c'est l'activité (*yoga*) et la capacité cognitive (*upayoga*). Kundakunda insiste bien : on dit que l'âme produit de la matière karmique d'un point de vue conventionnel. De la même manière, on dit que le soi jouit de la matière d'un point de vue conventionnel, mais d'un point de vue absolu ce sont les causes d'influx karmiques (*pratyaya*) qui produisent cette matière. Le soi n'étant pas l'agent de ces matières karmiques, il ne peut en jouir. De même, on dit que la matière karmique est accrochée dans l'âme d'un point de vue conventionnel car d'un point de vue absolu, aucune matière karmique n'entache la pureté intrinsèque du soi suprême. Mais plus que sur la nature véritable du karman, Kundakunda invite à se concentrer sur le soi et sur le soi seul, lui qui est véritablement le « but ultime » (*paramattho*, sk. *paramārtha*), et à le regarder strictement d'un point de vue absolu, en délaissant complètement le point de vue conventionnel qui ne fera jamais que produire à nouveau du karman.

Kundakunda développe ensuite sa théorie des *pratyaya*, conditions, causes de développement du karman. Il insiste sur le fait que ces causes n'existeraient pas sans un processus de maturation appelé « influx » (*āsrava*). Cet influx circule entre les causes de développement (la mauvaise croyance, les passions, etc.), les huit catégories de karman et les états psychiques (colère, orgueil, etc.). Il faut donc arriver à stopper ce mouvement circulaire sans fin : c'est l'arrêt de l'influx karmique (*saṃvara*). Kundakunda indique où doit être menée l'action pour interrompre l'influx des karman formés antérieurement : il faut agir sur les *pratyaya* et les *adhyavasāna* afin qu'ils ne forment plus de nouveaux karman, lesquels ne produiront plus de nouveaux états psychiques. Une fois stoppé, le karman doit être détruit. Son élimination (*nirjarā*) n'a qu'un acteur : la Croyance droite (*samyag-darśana*), donc la croyance ferme dans les principes du jainisme. L'élimination du karman est le sujet le plus longuement traité par Kundakunda qui en profite pour faire l'éloge de la croyance droite (le jainisme) et du vrai croyant (l'adepte jaina avancé). Il rédige aussi un manifeste contre le désir d'appropriation, avec des séquences

répétitives visant à transformer durablement l'esprit du lecteur/auditeur et faire en sorte que ce texte ne le laisse pas indemne. On trouve par ailleurs des exemples tirés de la vie courante permettant à Kundakunda de toucher un plus large public et de bien faire comprendre son propos, d'ancrer sa pensée dans le monde qui l'entoure. Son style est aussi marqué par l'apostrophe, le style direct, venant rendre vivant et concret un propos d'abord austère et abstrait. Ces éléments stylistiques seront d'ailleurs repris par les auteurs de la lignée, comme Yogīndu ou Rāmasiṃha.

Dans le chapitre sur l'asservissement, Kundakunda combat à nouveau les pensées qui font confondre le plan du soi et le plan du non-soi par de fausses appropriations (« Je fais le bonheur et le malheur des êtres »). Le chapitre sur la délivrance (*mokṣa*), étape ultime, est l'occasion pour Kundakunda de marteler encore, par la technique de la répétition, les grands principes de sa théorie de la libération. Il accentue son propos sur le discernement, comparé selon l'usage à une lame tranchante, permettant de séparer la pure sphère du soi avec la sphère des états psychiques. Il termine enfin par deux strophes paradoxales qui viennent frapper durablement l'esprit du lecteur. Il explique en effet que tout ce qui a été mis en place par le jainisme dans l'exercice de la religion n'est que poison car tout cela éloigne l'adepte de la seule chose sur laquelle il doit concentrer ses pensées : la destruction du karman et la libération du soi. Son opinion est d'autant plus frappante qu'elle ne touche pas seulement aux aspects « matériels » du rituel mais elle attaque directement les aspects les plus « spirituels » comme la méditation (*dhāraṇā*) ou le repentir (*pratikramaṇa*), véritables piliers identitaires du jainisme. C'est bien là que réside la force de la pensée kundakundienne, là que viendront puiser les auteurs de la lignée inspirés par elle.

Le texte se termine par l'évocation du rôle de la connaissance (*jñāna*), elle qui est un élément constitutif du soi avec la croyance/perception (*darśana*). Cet éloge de la connaissance permet à Kundakunda de revenir sur les grandes étapes de son texte : n'étant pas un agent causal (chapitre 3), la connaissance ne produit pas de karman favorable ou défavorable (chapitre 4) mais elle fait en sorte que l'on comprenne le fonctionnement de l'influx karmique (chapitre 5), facilitant ainsi son arrêt et son élimination (chapitres 6 et 7) en vue de la libération complète de l'asservissement (chapitres 8 et 9), ceci afin d'aider le soi (chapitres 1) à discerner ce qui relève en définitive de la sphère du non-soi (chapitres 2). Ce dernier chapitre, long de 108 strophes, revient sur les thèmes abordés au fil du texte, avec des répétitions qui n'ont plus la même force didactique. L'étude de la métrique montre d'ailleurs un certain assouplissement des règles qui étaient scrupuleusement respectées jusque-là. L'authenticité de ce chapitre peut donc

légitimement être questionnée. Les recherches récentes ont d'ailleurs montré que le nom de Kundakunda, dont aucun élément biographique ne nous est parvenu, est bien plutôt celui d'une « tradition textuelle prakrite » représentant ce mouvement philosophique centré sur le Soi à l'intérieur du jainisme²².

Rājacandra sur le Soi

À l'autre bout de la lignée de penseurs influencés par l'œuvre de Kundakunda, j'ai placé la figure de Rājacandra (1867-1901), saint personnage du Gujarat, qui brûla sa courte vie au feu de l'ascèse et de la recherche du Soi. Rājacandra occupe une place spéciale dans l'histoire du jainisme tant par sa personnalité hors-norme que par sa postérité. Il est né à Vavana, un petit port du Gujarat dans la région du Saurashtra, d'un père vaiṣṇava et d'une mère jaina śvetāmbara. Les mariages entre jaina et vaiṣṇava ne faisaient pas exception au Gujarat dans la mesure où l'on se mariait entre marchands, à l'intérieur de la même caste. Rājacandra, né Lakṣmīnandān, fut très tôt intéressé par les mystères de la religion et fréquentait assidûment les āśrama hindous et les upāśraya jaina en accordant à ces derniers de plus en plus d'importance. Les religieux, voyant cet enfant intelligent et intéressé, lui donnèrent à lire des textes importants comme le *Pratikramaṇasūtra*. Son enfance fut marquée par l'épisode de la mort d'un de ses voisins, événement qui provoqua chez lui une remémoration de ses naissances antérieures (*jāti-smaraṇa-jñāna*) et un souhait ardent de dédier sa vie aux austérités et à la recherche du soi.

Rājacandra n'a pourtant jamais souhaité prendre les vœux monastiques, considérant la vie séculière comme une épreuve supplémentaire vers la réalisation de l'esprit. Il épousa Zabakbāi à l'âge de 21 ans, avec qui il eut quatre enfants. Lorsque ses disciples le questionnèrent à propos du mariage, Rājacandra leur répondit qu'il ne lui avait apporté ni joie ni peine car son esprit avait toujours été fixé sur le soi. Zabakbāi était la fille d'un joaillier issu de la famille des Zaveri qui vit en Rājacandra une intelligence toute particulière et qui le poussa à entrer dans la course au commerce. Comme tous les enfants de marchands, Rājacandra avait appris le métier auprès de son père. Il s'installa comme joaillier à Bombay, en tâchant toujours d'observer les vœux des laïcs jaina dans l'exercice de son métier.

Rājacandra est connu pour son lien avec M. K. Gandhi (1869-1948). Ils se rencontrèrent à Bombay alors que Gandhi revenait tout juste de Londres et allait repartir pour l'Afrique du Sud

²² Voir notamment Marie-Hélène Gorisse, "Characterising the Self: Knowledge and liberation in the *Samayasāra*", in *Cāruśrī*, N. Naganarajahiah, J. Soni (ed.), Bangalore, Sapna Book House, 2019. Mon travail sur Kundakunda et ma traduction du *Samayasāra* ont été publiés récemment, Kundakunda, *La quintessence du Soi*, traduit du prakrit et présenté par J. Petit, Paris, Payot, 2021.

exercer son métier d'avocat. Gandhi consacre un chapitre de son autobiographie à celui qu'il nomme « Rāyachandbhāi ». Rājacandra était célèbre pour sa très grande mémoire et sa capacité à mener plusieurs actions en même temps. Il avait la réputation d'être un « *śatāvadhānī* », quelqu'un qui peut mener cent choses à la fois, ce que Gandhi put vérifier.

Brûlée par cette intensité spirituelle et les exercices ascétiques auxquels il s'adonnait, la vie de Rājacandra fut très brève. Il mourut le 9 avril 1901 à Rajkot au Gujarat, laissant derrière lui des disciples et une pensée d'une grande force, dont sa correspondance et ses textes gardent le témoignage. L'œuvre de Rājacandra se compose de lettres, d'un journal, et de poèmes à teneur philosophique. Dans la *Mokṣamālā* (Rosaire de la délivrance), rédigée en trois jours dans sa seizième année selon la légende, il donne 108 leçons, comme les 108 perles d'un rosaire, autour de l'acquisition de la connaissance et des conseils sur la façon dont on peut mener une conduite droite dans la vie quotidienne. Les aphorismes qu'il a prononcés ou rédigés dans son journal et les réponses qu'il a données aux questions de son entourage ont été rassemblés pour former des recueils, comme le *Tattvajñāna* (Connaissance des principes) ou le *Kara vicāra to pāma* (Cherche et trouve), dont le titre est emprunté à une strophe de son traité le plus célèbre, l'*Ātmasiddhi* (Réalisation du soi), rédigé au soir de sa vie pour regrouper et transmettre l'essence de sa pensée. Dans ce texte, Rājacandra invite l'adepte à devenir un « chercheur du soi » (*ātmārthī*) afin de comprendre la véritable nature du soi, intrinsèquement pur et fait de conscience. Afin d'arpenter ce chemin difficile, il fait appel à un maître, qualifié de « vrai maître » (*sadguru*) ayant atteint un niveau de connaissance élevé, opposé au « mauvais maître » (*asadguru*) qui prêche par habitude, sans conviction. Rājacandra fait d'ailleurs de ce maître un portrait assez réaliste en décrivant les qualités dont il doit disposer. Ce vrai maître apparaît dès la première strophe : il est le personnage central du texte, celui à qui le disciple pose six questions, quatre autour des caractéristiques du soi, une sur la délivrance possible et une dernière sur les moyens qui mènent à cette délivrance. Les moyens entrevus ici sont les paroles des Jina, car Rājacandra, d'abord un laïc gujarati, avait choisi la voie de l'ascèse définie par le jainisme.

L'*Ātmasiddhi* révèle une pensée proche de celle de Kundakunda et des auteurs de la tradition philosophique digambara. Resté attaché à la vie laïque, Rājacandra aborde la théorie des deux points de vue développée par Kundakunda comme deux entités qui ne s'opposent pas. Pour lui, le point de vue conventionnel, dans la mesure où il est mis en place sérieusement, est un moyen de réalisation (*sādhana*) qu'il ne faut pas délaissier au profit d'un point de vue absolu mal compris. Il est nécessaire, pour Rājacandra, de prendre en compte les contingences de la vie et

de faire en sorte que celles-ci ne coupent pas l'adepte dans la recherche du soi. En somme, les deux points de vue ne s'opposent pas mais fonctionnent ensemble. Rājacandra insiste sur le fait qu'il existe une bonne et une mauvaise approche de la religion, celle du dévot et celle du chercheur du soi. L'approche bâtie sur la seule dévotion est critiquée par Rājacandra car la pratique des rituels, menée machinalement, peut n'avoir plus de signification, et les connaissances, si elles n'apportent rien à la connaissance du soi, sont vues comme « stériles ». L'approche absolue, de son côté, est tout entière tournée vers la connaissance du soi, connaissance qui seule permet d'envisager la délivrance. Les préalables à ce cheminement sont décrits par Rājacandra à la strophe 38 : « L'apaisement des passions, la délivrance pour seul désir, la lassitude de renaître, la compassion pour tous les êtres : là se trouve le terreau de la recherche du soi ».

Les adeptes de Rājacandra, rassemblés sous la bannière du « Rāj Bhakta Mārg », ont construit de nombreux « halls » à Ahmedabad, au Gujarat et à l'étranger. Dans ces halls sont dressés d'immenses portraits de Rājacandra en posture de méditation. L'édifice le plus caractéristique est l'Ashram de Rājacandra à Agas, au Gujarat, près de la ville d'Anand à quelques kilomètres au sud d'Ahmedabad, où j'ai pu me rendre à la faveur d'une mission en Inde en 2009. Cet ashram a été construit en 1920 par Laghurāj, l'un des plus proches disciples de Rājacandra, qui le dirigea jusqu'en 1936 en instituant des règles de vie et un cadre d'activités quotidiennes. Deux petits temples, l'un śvetāmbara, l'autre digambara, introduisent à un immense hall appelé le « Rājmandir », aux murs duquel des plaques gravées rappellent les aphorismes les plus célèbres du maître. Au sein de cet āśrama, une maison d'édition continue de publier dans la collection « Rājacandra Jaina Śāstramālā » les éditions savantes de nombreux textes de la lignée qui m'a occupé pendant la thèse, Kundakunda, Amṛtacandra, Yogīndu ou Guṇābhadrā, cette tradition philosophique digambara dans laquelle s'insère l'œuvre de Rājacandra²³.

²³ Ma traduction de l'*Ātmasiddhi*, accompagnée du texte original et d'une introduction, a été publiée en 2020 (Rājacandra, *La Réalisation du Soi*, traduit du gujarati et présenté par J. Petit, Paris, Payot, 2020). Ma thèse a donc fait l'objet d'une publication fractionnée, la première et la troisième partie sous la forme de deux petits livres, et la deuxième partie sous la forme de deux articles.

Contrepoint II – Histoire de la connaissance de l’Inde

Pratiquer une discipline, c’est bien sûr en connaître l’histoire, tant les travaux que l’on produit s’appuient sur les travaux de nos prédécesseurs, eux qui ont forgé les outils avec lesquels le travail se poursuit. L’histoire des études indiennes a donc été un domaine qui a toujours suscité mon intérêt. Cet intérêt s’est ensuite développé par ma position de conservateur de bibliothèques, en ma qualité de chargé de collections patrimoniales qui témoignent précisément de cette histoire. D’abord chargé des collections d’histoire et de philosophie des sciences et des techniques à la BnF, j’ai mis ce poste à profit pour m’intéresser à l’histoire des sciences indiennes. J’ai organisé une journée d’études autour de ce thème à la BnF, à la suite duquel S. R. Sarma m’a demandé de rédiger un article sur Eugène Jacquet, un élève d’Eugène Burnouf, mort dans la fleur de l’âge, qui s’était intéressé aux notations mathématiques en sanskrit. Ce mouvement général m’a conduit à publier un livre documentaire pour la jeunesse autour des sciences indiennes. Les éditions Bayard m’ont en effet contacté pour publier un ouvrage dans la suite des « Grands livres des sciences et inventions » qui avaient été publiés pour le monde arabe et pour la Chine. S’il ne s’agit pas bien sûr d’un travail académique, les éditions Bayard ont fait appel à moi en tant qu’expert issu du monde académique. Ce livre a par ailleurs reçu le prix « Le goût des sciences » du ministère de l’Enseignement supérieur et de la Recherche en 2011, récompensant un travail original qui donne accès au grand public et aux enfants des disciplines scientifiques.

Histoire des sciences

La journée d’étude intitulée « Sciences indiennes²⁴ » s’est tenue à la BnF le 5 mai 2010 en marge de l’exposition *Miniatures et peintures indiennes* qui se tenait sur le site François-Mitterrand. Elle a rassemblé des spécialistes de la discipline pour évoquer différents aspects de cette vaste discipline et valoriser les collections de la BnF dans ce domaine. Catherine Morice-Singh, enseignante en mathématiques et chercheuse au sein du groupe M:A.T.H. (Mathématique : Approche par les Textes Historiques) de l’Institut de Recherche pour l’Enseignement des Mathématiques de l’Université Paris-7, a présenté la façon dont les mathématiciens indiens de l’époque médiévale formulaient les problèmes et autres opérations mathématiques afin d’aider à leur mémorisation tout en respectant les règles de grammaire et

²⁴ Cette journée a fait l’objet d’un rapport publié en anglais dans l’*Indian Journal of History of Science*, vol. 45, n° 3, 2010, p. 447-450.

les règles de métrique imposées par la composition d'un texte en langue sanskrite. À l'aide d'extraits de textes originaux, principalement de l'*Āryabhaṭīya* et du *Gaṇitasārasaṅgraha*, elle a donné un aperçu de l'ingéniosité, du raffinement et de la pertinence dont ces auteurs ont fait preuve, que ce soit pour exprimer des nombres, les noter, ou développer des procédures de calcul efficaces. Elle a notamment décrit en détail la méthode de multiplication *kapāta-sandhi* « sur la poussière » (*dhūlī-karma*), par laquelle les chiffres sont effacés et décalés d'une décimale d'une manière qui ressemble à la jonction de deux panneaux de porte. S. R. Sarma, professeur émérite de sanskrit à l'Université d'Aligarh, enseignant à Heidelberg et Düsseldorf, a donné une conférence sur les figures des astronomes et des astrologues dans la peinture indienne. Ces deux personnages ont toujours joui en effet d'une grande considération dans la société indienne à travers les âges. Les *Dharmaśāstra* ont toujours invité les princes à soutenir des experts dans ces domaines à leurs cours. On sait l'importance du rôle des astrologues dans l'interprétation des rêves faits par les parents des grands personnages, le Buddha ou Mahāvīra. Les Moghols employaient eux aussi des astrologues et des astronomes musulmans et hindous chargés de rédiger les horoscopes et de déterminer les dates les plus propices pour les décisions importantes et le démarrage des grandes entreprises de l'empire. Constamment présents à la cour des princes, ils furent l'objet de maintes représentations dans la peinture indienne, notamment dans les scènes de naissance. On les reconnaît généralement par le contexte de la scène peinte mais aussi par les instruments qui les accompagnent, comme le calame et le rouleau permettant de rédiger les horoscopes, ou encore des instruments astronomiques qu'ils tiennent à portée de main, et dans la fabrication desquelles l'Inde s'est particulièrement illustrée. Pierre-Sylvain Filliozat, membre de l'Institut, directeur d'études à l'École Pratique des Hautes-Études (IV^e section, sciences historiques et philologiques), a ensuite évoqué la personnalité du docteur Palmyr Cordier (1871-1914), dont la BnF conserve la collection de manuscrits médicaux en sanskrit par l'entremise de Jean Filliozat qui avait été attentif à la vente de cette collection et l'avait proposé à l'achat au département des Manuscrits. Ce médecin, sur lequel j'ai été amené à travailler dans le cadre de cette Habilitation à diriger des recherches, était entré au service de la médecine coloniale. Il profita de cette position pour nourrir son vif intérêt dans l'histoire de la médecine indienne et de sa littérature. En poste à Chandernagor, il travailla avec des médecins bengalis et plaça son travail académique sous la direction du docteur Gustave Liétard qui, le premier, s'était intéressé en France à cette tradition médicale. Ronan Moreau, maître de conférences au Collège de France, auteur d'une thèse sur les animaux dans l'Inde ancienne, a dessiné ensuite une « petite histoire de la zoologie en Inde ». Parmi les disciplines scientifiques, la zoologie occupe en effet une place particulière en Inde. Pour les périodes les plus anciennes,

on observe un savoir indigène relatif aux animaux, puis, à partir du XVI^e siècle, ces connaissances deviennent de plus en plus « zoologiques » et proviennent de l'étranger, d'Asie ou d'Europe. La rédaction par Haṃsadeva au XIII^e siècle du *Mṛgapakṣiśāstra*, décrivant les mammifères et les oiseaux, semble un cas isolé. À partir de la fin du XVIII^e siècle, les travaux menés dans cette discipline furent essentiellement l'œuvre de savants britanniques, qui observèrent la faune avec des instruments et des méthodes qui leur étaient propres.

Cette journée d'étude m'a permis de présenter un panorama des ressources disponibles à la BnF sur ce domaine, à la fois imprimées et manuscrites, de rédiger une bibliographie qui soit la plus exhaustive possible, et de montrer des documents originaux dans des vitrines de la salle de lecture du département Sciences et techniques. À la BnF, les sources manuscrites portent pour l'essentiel sur la littérature médicale, à travers la collection Palmyr Cordier. On trouve aussi un corpus de textes astronomiques et un corpus d'horoscopes non négligeable. Médecine et astronomie ont été des sujets d'intérêt pour l'abbé Jacques Guérin qui a collecté au Bengale une centaine de manuscrits à la faveur de son poste de curé de Chandernagor dans les années 1830-1850. Des traités d'astronomie jaina sont aussi présents dans la collection Émile Senart, comme le *Laghusamgrahaṇīsūtra* d'Hemasūri qui donne des tableaux récapitulatifs des éléments cosmologiques, le nom des paradis, des enfers et de leurs habitants selon les différentes catégories de dieux et de démons, le nom des corps célestes, les cinq planètes (Mercure, Mars, Neptune, Jupiter, Saturne), le soleil, la lune, les étoiles et les constellations ; ou encore le *Samgrahaṇīratna* de Candrasūri qui donne à voir l'image de la terre, l'île aux Jambosiers (*Jambūdvīpa*) entourée d'un océan d'eau salée, entouré du continent Dhātākī, entouré de la Mer Noire (*Kāloḍa*), entourée de l'île aux Lotus (*puṣkaravaradvīpa*). Le département des Manuscrits a aussi été chargé d'acheter les imprimés liés aux cultures extra-européennes jusque dans les années 1970, un certain nombre d'études scientifiques s'y trouvent donc conservées. Le fonds patrimonial des ouvrages scientifiques est réparti dans trois grands fonds des départements thématiques. Sous le lettrage « V », on trouve les premières études d'astronomie indienne effectuées par des savants français. Simon de la Loubère (1642-1729) rapporte du Siam des tables astronomiques expliquées par Cassini. Les Jésuites français s'intéressent à l'astronomie indienne au cours du XVIII^e siècle. L'astronome français Guillaume le Gentil (1725-1792) fut envoyé en Inde par Louis XVI pour observer le passage de Vénus (*Voyage dans les mers de l'Inde fait par ordre du Roi à l'occasion du passage de Vénus sur le disque du soleil le 6 juin 1761, & le 3 du même mois 1769*, Paris, 1779-1781). Jean Sylvain Bailly (1736-1793) se servit de ces remarques pour rédiger son *Traité de l'astronomie indienne et orientale* (Paris, 1787). Les études sur l'astronomie indienne doivent aussi beaucoup à J.-B. Biot.

Sous le lettrage « T » sont conservés les ouvrages de médecine. On y trouve notamment des ouvrages de pandits qui ont travaillé avec le gouvernement indo-anglais, comme Kanny Lall Dey qui entra au service du gouvernement anglo-indien en 1853 comme assistant chirurgien et qui prépara la présentation de la pharmacopée indienne pour les Expositions Universelles, notamment celle de Paris en 1878, ou encore Bhagvat Sinh Jee qui est un bon exemple des tensions nationalistes de la fin du XIX^e siècle : d’abord administrateur de l’état princier de Gondal, dans l’actuel Gujarat, il publie à Londres chez Macmillan un ouvrage mettant en lumière les origines indo-aryennes de la médecine en Inde, où l’on pratiquait des opérations chirurgicales « inconnues des Grecs ».

Le lettrage « S », qui rassemble les ouvrages de sciences naturelles, est riche de tous les travaux des savants européens qui ont fait le « voyage de l’Inde » pour aller herboriser et effectuer des prélèvements. La compétition entre les savants allemands, anglais et français a suscité des publications toujours plus importantes et richement illustrées. On trouve dans ce fonds les études de Frederic Moore (1830-1907), conservateur assistant au Muséum de la Compagnie des Indes orientales, qui réalisa lui-même les dessins de lépidoptères illustrant son immense travail sur les papillons en Asie du Sud. Joseph Dalton Hooker (1817-1911) est un des grands noms de la botanique anglo-indienne. Il donna une flore détaillée, faisant suite à celle de William Roxburgh considéré par certains comme le “père fondateur de la botanique indienne”. Les trois volumes de ses *Rhododendrons of Sikkim-Himalaya* sont parmi les plus réputés. En France, l’étude de la botanique indienne au XIX^e siècle est surtout marquée par la figure de Victor Jacquemont (1801-1832), mort à 31 ans à Bombay, dont la correspondance a été maintes fois rééditée tant ses qualités littéraires dépassent le cercle des botanistes du Muséum. Nous reviendrons plus en détail sur ce personnage qui m’a beaucoup occupé par la suite, et dont le nom est cité par tous les voyageurs français qui se rendent en Inde après lui.

L’histoire des mathématiques indiennes allait d’ailleurs m’occuper à la suite de la journée d’études et de ma prise de contact avec le Prof. Sarma. Il me demanda en effet de contribuer à la revue de la société d’histoire des mathématiques indiennes, *Gaṇita Bhāratī*, avec un article sur Eugène Jacquet et son étude des systèmes de notations des nombres²⁵. Né à Bruxelles en 1811, il grandit à Paris et suivit sa scolarité au Collège Louis le Grand. Il apprit ensuite plusieurs langues orientales avec les pionniers de ces études en France : le persan et l’arabe sous la direction de Silvestre de Sacy, le turc avec Amédée Jaubert, le chinois avec Abel Rémusat et le

²⁵ “Eugène Jacquet and his Pioneering Study of Indian Numerical Notations”, *Gaṇita Bhāratī : Bulletin of the Indian Society for History of Mathematics*, vol. 31, n° 1-2, 2009 (publié en 2011), p. 23-33.

sanskrit avec Eugène Burnouf. Jacquet suivait assidûment les cours de Burnouf, et ce dernier lui confiait de nombreuses tâches académiques, articles à rédiger, manuscrits à copier, etc. Les connaissances de Jacquet en chinois et en sanskrit le conduisirent à étudier le bouddhisme, mais aussi les différentes écritures de l'Asie du Sud-Est, Java et la péninsule malaise. Il se lance dans un rythme effréné d'activités académiques, sans aucun repos, jusqu'à sa mort prématurée à l'âge de 27 ans. Parmi ses publications, je me suis particulièrement intéressé à son article sur le « Mode d'expression symbolique des nombres employé par les Indiens, les Tibétains et les Javanais ». Jacquet n'était pas le premier à parler du système des mots-nombres ou *Bhūtasamkhyā*, terme qui, d'ailleurs, n'apparaît pas dans son article. A. W. Schlegel avait mis en lumière ce système dans une note intitulée « Explication d'une Enigme » dans ses *Réflexions sur l'étude des langues asiatiques*. Jacquet écrit que la note de Schlegel avait attiré l'attention d'un Pandit qui enseignait l'astronomie indienne au Sanskrit College de Calcutta. Le Pandit prépara, à l'intention des érudits européens, une liste des mots-nombres sanskrits et la remit à James Prinsep qui était alors le rédacteur du *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. La liste fut vue par Csoma de Körös, le célèbre père hongrois de la tibétologie, qui put reconnaître que le système était le même que celui utilisé dans l'astronomie tibétaine. Jacquet avait trouvé une notation similaire dans l'*History of Java* de Thomas Stanford Raffles. En langue javanaise, la notation était appelée *Candrasaṅkala*. Réalisant que la notation symbolique utilisée dans l'astronomie tibétaine et dans le *Candrasaṅkala* javanais était la même que celle du système indien, il propose dans son article de mettre ces trois systèmes en parallèle en les illustrant de nombreux exemples. Il remarque que l'emploi de mots symboliques pour les nombres avait pour but principal d'empêcher, par une sorte de contrôle permanent, toute altération des nombres. Le but était aussi de placer ces expressions numériques dans l'espace restreint d'un vers poétique, de sorte que le mètre fournit un moyen de reconnaître la moindre perturbation dans la série des nombres. Jacquet note toutefois, à la suite de Schlegel, qu'il existe aussi des inconvénients, notamment le fait que de nombreux mots utilisés pour représenter les nombres ont des significations multiples et peuvent donc avoir des valeurs numériques différentes. Il cite l'exemple du mot *rasa*, qui représente 6 dans son acception des « goûts », 8 au sens de « sentiments », 4 au sens de « eau » et 1 au sens de « terre » (au féminin, *rasā*). Il poursuit en disant que le mot *samudra* peut passer de 4 à 7 ; pour les astronomes tibétains, le mot *graha* peut signifier 7 ou 9, et le mot *dis* 6 ou 10. Les difficultés augmentent lorsque les expressions numérales sont dans un composé : *bhūmidhara* (montagne) vaut pour 7, mais si chaque terme est séparé on a 71 (*bhūmi* = 1, *dhara* = montagne = 7) ou 81 (*bhūmi* = 1, *dhara* = *vasu* = 8), ou encore 11 (*bhūmi* = 1, *dhara* = 1). Cependant, les réserves de Jacquet à cet égard ne sont pas

fondées pour les mathématiciens indiens car *rasa* n'est utilisé par eux que dans sa signification des goûts (6) et *dhara* n'est jamais utilisé dans le sens de « montagne ». Il est donc rare qu'une ambiguïté surgisse dans les valeurs numériques représentées par ces mots symboliques. Jacquet donne un grand nombre de mots-symboles provenant du sanskrit, du tibétain et du javanais.

Parmi les nombreux domaines d'études indiennes qui débutaient à cette époque en Europe, Jacquet avait perçu l'importance des mathématiques et de l'astronomie dans le vaste champ du savoir couvert par le sanskrit. Malgré quelques approximations, ses efforts minutieux pour comprendre les systèmes indiens de notation numérique sont louables, notamment par leur précision philologique. Jacquet mena une vie retirée qu'il consacra entièrement à son travail et à l'avancée de la science dans le domaine des études orientales.

Voyageurs et collectionneurs

La personnalité d'Eugène Jacquet est, par certains aspects, en opposition avec la figure flamboyante du naturaliste Victor Jacquemont. Si à l'austérité du premier répond la mondanité du second, ils partagent tout de même un point commun, outre une mort précoce, celui d'une très grande capacité de travail. En comparaison avec d'autres voyageurs de la même période, comme Alfred Duvaucel, Charles d'Ochoa ou Godefroy Robert sur lesquels j'ai pu travailler, Victor Jacquemont a rapporté de sa mission en Inde, financée par le gouvernement français, une importante moisson, sur le plan scientifique comme sur le plan littéraire.

Né en 1801 à Paris, Jacquemont grandit dans un milieu éclairé. La relation soudée qu'il entretint avec sa famille joua un rôle considérable dans la réussite de son entreprise et dans l'aura revêtue par son œuvre. La correspondance avec son frère Porphyre, de dix ans son aîné, et avec son père Venceslas Jacquemont, a contribué à nourrir son travail et sa plume. Son père était une figure intellectuelle, pris entre le XVIII^e et le XIX^e siècles, entre ses aspirations religieuses et ses convictions politiques. Il occupa différents postes dans l'administration, au gré des mouvements de l'Histoire, fuyant la Terreur et s'opposant à Napoléon. Victor Jacquemont reçut au Lycée impérial (Louis-le-Grand) un enseignement complet, qu'il consolida au Collège de France, où il suivit notamment les cours de chimie de Louis Jacques Thénard (1777-1857). Au cours d'une manipulation de laboratoire survint un accident qui l'obligea à vivre quelque temps à la campagne, favorisant sa vocation de naturaliste. Chez le marquis de La Fayette (1757-1834), puis chez Antoine Destutt de Tracy (1754-1836), il goûta à une existence où se mêlaient les discussions humanistes et les considérations naturalistes. Il suivit alors les cours de botanique de René Desfontaines (1750-1833) au Muséum d'histoire naturelle et contribua à

fonder la Société d'histoire naturelle de Paris. En 1822, il s'inscrivit à l'École de médecine de Paris, tout en continuant à suivre les cours de botanique et de géologie au Muséum. Ses années de formation furent aussi celles pendant lesquelles il s'adonna à la vie mondaine des salons, notamment celui de Georges Cuvier (1769-1832), où il rencontra des personnalités du monde des lettres comme Stendhal (1783-1842) ou Prosper Mérimée (1803-1870). En 1826-1827, il entreprit un voyage aux Etats-Unis où il mena des excursions le long de la rivière Hudson. Il apprit alors que Louis Corder (1777-1861), professeur de géologie au Muséum, finançait une expédition en Inde, région encore mal connue des scientifiques français. De retour en France en octobre 1827, il embarqua à Brest le 26 août 1828 sur *La Zélée* pour un voyage de huit mois, via Ténérife, Rio de Janeiro, le Cap de Bonne-Espérance et l'île de la Réunion, avant de débarquer à Calcutta le 5 mai. Il y séjourna quelques mois afin d'apprendre les langues indiennes et parfaire ses connaissances de la botanique de l'Inde. Son expédition suivit d'abord la plaine du Gange, où il réalisa des observations géologiques et botaniques, jusqu'à Bénarès. Il s'achemina ensuite à Delhi par la chaîne de montagnes des Vindhya où il commença ses collections minéralogiques. Sa halte à Delhi lui permit de classer ses collections et de préparer la suite de son expédition vers les contreforts himalayens jusqu'à Shimla. Poussé par son désir de remplir pleinement la mission qui lui avait été assignée par le Muséum, il s'engagea dans une exploration de l'Himalaya, jusqu'au sommet du Kedarkantha (4 100 m), puis des versants tibétains. Redescendu à Delhi via le Jardin botanique de Saharanpur, il y prépara son voyage au Pendjab et au Cachemire, aidé par Jean-François Allard (1785-1839), ancien général des armées napoléoniennes mis au service de l'empereur sikh du Pendjab Ranjit Singh (1780-1839). Descendant la rivière Sutlej, il rencontra Ranjit Singh à Lahore qui l'autorisa à mener une expédition scientifique au Cachemire. Les collections de Jacquemont s'enrichirent alors de spécimens minéralogiques, botaniques et zoologiques de première importance. Une fois de retour à Delhi, il décrivit sommairement, conditionna et fit envoyer ses collections en France. Il y prépara la dernière partie de son voyage vers Bombay, à travers les plaines désertiques du Rajasthan et les montagnes du Deccan. Souhaitant observer la formation de la chaîne des Ghats occidentaux, il se rendit sur l'île de Salsette, à quelques kilomètres de Bombay, où il tomba malade. Soigné à Bombay par le docteur John McLennan (1801-1874) qui le prévint de la gravité de son état, il rédigea son testament, organisa l'acheminement de ses collections en France, écrivit à sa famille et régla ses funérailles. Il mourut le 7 décembre 1832 et fut enterré le lendemain au cimetière de Lonapur. Sa dépouille fut ensuite rapatriée à Paris en 1881 pour être inhumée dans un caveau du Muséum d'histoire naturelle. Sa volumineuse correspondance fut rapidement publiée par ses amis, notamment Mérimée, et son œuvre scientifique fit l'objet

d'une importance publication entre 1835 et 1841 sous l'égide de François Guizot (1787-1874), alors ministre de l'Instruction publique.

J'ai été amené à m'intéresser de près à ce personnage lorsque la *Revue des deux mondes* m'a proposé de rééditer les lettres de Jacquemont parues dans cette revue, en parallèle des lettres d'un autre naturaliste parti en Inde en 1821, Alfred Duvaucel, dont cette même revue avait publié deux lettres à sa sœur. L'exercice consistait à rééditer ces lettres ainsi que d'autres documents permettant de les mettre en perspective et à rédiger une introduction donnant des clés de lecture. Si Victor Jacquemont était déjà bien connu des indianistes, des historiens et des gens de lettres, je profitais de cette occasion pour mettre au jour l'œuvre de Duvaucel qui était restée dans l'ombre jusqu'ici. Il avait en effet envoyé des rapports au Muséum d'histoire naturelle qui ont servi aux savants à rédiger des notices pour rendre compte de cette mission à la fois au grand public et à la communauté scientifique. La publication de ces rapports est un enjeu capital des missions financées par le gouvernement, en ce qu'elle vient justifier les moyens alloués et étendre l'aura de la nation sur le plan scientifique. Aux guerres de territoires géographiques répondent des batailles philologiques, géologiques et botaniques. Georges Cuvier en 1821 et Frédéric Cuvier en 1824 publièrent ainsi des notices dans la *Revue encyclopédique*. Trois notices parurent aussi dans le *Journal asiatique* au cours de l'année 1824. Né en 1793, Alfred Duvaucel est le fils d'un fermier général, Louis Philippe Duvaucel, guillotiné par la Terreur en 1794. Sa mère, Anne- Marie Loquet du Trazail, se remaria à Georges Cuvier, professeur d'anatomie comparée au Muséum d'histoire naturelle, qui allait obtenir la chaire d'histoire naturelle du Collège de France en 1800, à l'âge de 31 ans. Duvaucel avait d'abord choisi la carrière militaire sous les ordres de Lazare Carnot, mais il se réorienta définitivement vers les sciences en 1815. En 1817, sous la Restauration, il est nommé « naturaliste du Roi » et s'embarque sur *La Seine* à destination de Calcutta. Arrivé en mai 1818, il y retrouve un autre naturaliste, Pierre-Médard Diard (1794-1863) qui avait étudié l'anatomie et la zoologie avec Georges Cuvier. Peu enclins aux mondanités des salons anglais de Calcutta, les deux hommes se rendirent à Chandernagor, où ils s'installèrent dans une vaste maison transformée au fil de leurs collectes en un véritable petit Muséum. Le jardin était planté d'espèces rares et chaque pièce de la maison avait une destination particulière pour accueillir l'ensemble des animaux étudiés – vivants, empaillés ou à l'état de squelette. Le premier envoi que Diard et Duvaucel font au Muséum, en juin 1818, est tout à fait remarquable : le squelette du dauphin du Gange, la tête de bœuf du Tibet dont ils avaient disputé les restes aux chacals et aux chiens, plusieurs espèces d'oiseaux, une description du tapir de Sumatra prise sur un modèle

vivant dans la ménagerie constituée par Francis Rawdon-Hastings (1754-1826), gouverneur général de l'Inde britannique, qui leur céda aussi un jeune bouc du Cachemire dont le destin glorieux aura été de propager l'espèce en France. Les deux naturalistes rencontrèrent alors Sir Stamford Raffles (1781-1826), gouverneur de Bencoolen, comptoir britannique au cœur des Indes néerlandaises, sur la côte sud-ouest de Sumatra. Après bien des péripéties, Diard se dirigea vers l'est pour atteindre Batavia (actuelle Jakarta), et Duvaucel vers l'ouest et il atteignit Padang avant de retourner à Chandernagor où il se prépara à explorer le Sylhet, une région montagneuse et méconnue des naturalistes, au nord-est de l'actuel Bangladesh. Il remonta le fleuve Hooghly, se rendit à Guptipara où est conservée la chevelure de la déesse Durgā, et atteignit les territoires Khasi (Cossya) où se trouve notamment la caverne de Bhūvana, appelée « caverne du diable ». Sa santé ensuite se détériora, il fut pris de la « fièvre des jungles » mais poursuivit malgré tout ses excursions vers le Népal, qu'il ne put atteindre complètement. Il revint par Bénarès et fut victime d'un accident à Bhagalpur, près de Patna, qui faillit lui coûter la vie : un rhinocéros le foula aux pieds et le blessa à la jambe d'un coup de corne. Affaibli par ses blessures, par la dysenterie et par une maladie du foie, Duvaucel rejoignit Madras où il meurt en août 1824 à l'âge de 31 ans, avant de pouvoir s'embarquer pour l'Europe.

Ce projet fut pour moi l'occasion de rééditer l'ensemble des documents publiés concernant Duvaucel, accompagné d'un appareil critique. Les deux « Lettres familières sur l'Inde » publiées dans la *Revue des deux mondes* sont des lettres envoyées à sa sœur dans la dernière partie de son voyage, lorsqu'il est au Bengale. La première série de lettres fut envoyée de juillet à septembre 1821 du Bengale, Calcutta, Barrackpore, Chandernagor et Dacca. Leur intérêt réside surtout dans les événements historiques qu'il ne manque jamais de relater dès qu'il arrive dans un lieu nouveau. L'humour n'est pas absent du style de Duvaucel, dénonçant par exemple l'action des missionnaires anglais qui parviennent seulement à convertir « des schillings en roupies » ! Ses récits sont toujours partagés entre la curiosité et le courage, l'impertinence et le sens de la mission scientifique. La seconde série de lettres publiée dans la *Revue des deux mondes* concerne sa découverte des régions inexplorées du Sylhet. Comme liberté m'était donnée de rééditer un certain nombre de documents mettant en perspective ces lettres, j'en profitais pour rééditer les deux articles scientifiques qu'il avait eu le temps de faire paraître en collaboration avec Diard. Le premier, rédigé en français, a été publié dans les *Asiatick Researches, or Transactions of the Society instituted in Bengal*²⁶. Il concerne la découverte d'une nouvelle espèce de Sorex, le *Sorex Glis*, sorte de petit écureuil vivant dans les forêts de

²⁶ Vol. XIV, 1822, p. 471-475.

la Péninsule malaise. Le second a été publié aussi dans les *Asiatick Researches*²⁷, mais cette fois-ci en anglais et sous son seul nom. J'en ai donné une traduction inédite en français pour les besoins de cette édition. L'article concerne le cerf noir du Bengale, dans lequel il voit le « cerf-cheval » décrit par Aristote (*ἵππελαφος*, *Hippelatus*), que l'on a rapproché à tort du cerf européen.

Duvaucel et Jacquemont partagent un même goût de l'effort, de l'aventure et du courage qui caractérisent les savants de terrain en cette première moitié du XIX^e siècle, qualités reconnues par les « savants de cabinet » chargés de recevoir les résultats de leur mission à Paris – ces derniers n'étant d'ailleurs pas dépourvus des mêmes qualités, placées dans le champ de la philologie par exemple. Les rédacteurs du *Journal asiatique* notent « qu'il n'est peut-être aucune situation qui demande une aussi grande réunion d'efforts physiques, moraux et intellectuels, que celle du voyageur naturaliste ». Le climat, les maladies, les guerres, les longues marches, les pourparlers, les collectes, la concentration requise dans la description *in situ* des couches géologiques, des minéraux, des végétaux et des animaux sont autant de dangers qui ont eu raison de ces deux voyageurs qui n'ont jamais ménagé leurs efforts. À une époque où les Lumières étaient encore baignées de Romantisme, leurs découvertes scientifiques n'enlèvent rien à leurs qualités littéraires. L'impertinence, l'humour, les traits d'esprit parsèment leurs œuvres de pionniers. C'est en apprenant la mort de Jacquemont en décembre 1832 que la *Revue des deux mondes* a souhaité publier les lettres des deux naturalistes.

Pour mettre en perspective ces lettres publiées dans la *Revue des deux mondes*, j'ai choisi de rééditer une lettre de Jacquemont à Stendhal écrite depuis le Cachemire en juin 1831 ainsi qu'un extrait de son volumineux journal scientifique relatant son séjour à la cour de Lahore auprès de Randjit Singh. Ce dernier avait à sa cour des soldats européens issus des armées napoléoniennes²⁸, comme le général Jean-François Allard (1785-1839), le général Claude Auguste Court (1794-1880) et deux Italiens, l'un de Modène, Jean-Baptiste Ventura (1794-1858), l'autre de Naples, Paolo Avitabile (1791-1850). Chacun de ces personnages est le sujet d'un portrait dressé par Jacquemont. Son audience avec Randjit Singh attire particulièrement l'attention, notamment sur la question des langues : « C'est un effort pour [Randjit Singh] que de parler hindoustani, et son pendjâbi, qui m'était souvent peu intelligible, m'était alors traduit par M. Ventura, qui le sait très bien. Il ne se bornait pas au rôle d'interprète, il entra aussi dans

²⁷ Vol. XV, 1825, p. 157-162.

²⁸ Sur ces personnages, voir bien sûr les travaux de Jean-Marie Lafont, *Les Français et Lahore* (Lahore, Alliance française, 2007), *Indika : essays in Indo-French relations, 1630-1976* (New Delhi, Manohar, 2000), *La présence française dans le royaume sikh du Penjab : 1822-1849* (Paris, École française d'Extrême-Orient, 1992).

la conversation, où M. Allard se mêla à son tour, et qui devint bientôt générale dans notre petit cercle, quoique le Roi et moi y gardassions la principale part. » Jacquemont connaissait suffisamment de hindoustani pour mener une audience royale et pour flatter Randjit Singh, l'affublant de « Bonaparte de l'Orient », bien que la présence du mehmandār comme interprète est aussi signalée, essentiellement pour traduire à l'empereur les propos de Jacquemont. Randjit Singh fut d'ailleurs charmé et offrit à Jacquemont des titres honorifiques, que celui-ci refusa, mais aussi un passeport pour la région du Cachemire, qu'il accepta volontiers. Cette région n'avait été exploré que par William Moorcroft (1767-1825), l'explorateur britannique employé par la Compagnie des Indes qui voyagea à travers les régions himalayennes, le Cachemire, le Tibet et l'Asie centrale jusqu'à Kaboul et Bukhara où il trouva la mort en 1825. Jacquemont mène avoir Randjit une série d'entretiens qu'il transcrivit dans son journal. La personnalité du roi, ses excès, sa manière de gouverner, le faste de sa cour, tout semble fasciner le jeune homme qui, à Paris, courait les salons.

Au dossier autour de l'œuvre de Victor Jacquemont, j'ai ajouté quelques textes émanant de personnalités littéraires qui ont écrit sur lui. Prosper Mérimée rédigea le premier un texte d'hommage quelques mois après la mort de son ami, avec des mots très forts : « Jamais homme ne fut plus propre que Jacquemont à remplir la périlleuse mission dont il était chargé ; ses connaissances nombreuses et variées, son goût pour le travail, son amour pour la science, surtout sa présence d'esprit dans les circonstances les plus difficiles, ces qualités nécessaires dans un voyageur, il les possédait toutes. Le courage était chez lui comme instinctif ; il n'avait point de vaine témérité, mais il admettait à peine l'existence des dangers. C'est qu'il n'en avait jamais rencontré qui pussent jeter du trouble dans son âme. (...) Rigide pour lui-même et plein d'indulgence pour les autres, malgré un tact exquis pour découvrir le ridicule²⁹. » En 1867, Mérimée rédige, à la demande de l'éditeur Michel Lévy, l'introduction à l'édition de sa correspondance inédite, qui retrace l'ensemble de son parcours mais donne aussi une idée de la personnalité de Jacquemont, cultivant, derrière son habileté mondaine, les goûts simples et la recherche d'une existence de philosophe. A ces deux textes d'un proche de Jacquemont, j'ai ajouté enfin des études littéraires. L'académicien Charles de Mazade (1820-1893) donna un compte rendu de la correspondance inédite publiée chez Michel Lévy en 1867 dans la *Revue des deux mondes*. Il y présente Jacquemont en homme de lettres : « Victor Jacquemont ne croyait nullement être un écrivain, et M. Mérimée, qui a tracé son portrait avec une fidélité affectueuse, ajoute même qu'il ne s'était jamais occupé sérieusement de littérature. (...) Chose

²⁹ In *Revue de Paris*, tome 50, mai 1833, p. 258.

étrange, c'est cependant comme écrivain qu'il survit. » En 1869, lorsque Michel Lévy réédite sa *Correspondance de Victor Jacquemont avec sa famille et ses amis*, il demande à l'académicien et critique littéraire Alfred-Auguste Cuvillier-Fleury (1802-1887) de rédiger une longue préface aux deux volumes. Ces textes montrent combien Jacquemont, sa jeunesse, sa fougue, sa plume, a été une source d'inspiration pour le monde littéraire dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. Au moment du centenaire de sa mort en 1932, le critique littéraire et académicien Émile Henriot (1889-1961) rédige un texte d'hommage dans le journal *Le Temps* dans lequel il accentue ses amitiés avec Mérimée et Stendhal. L'académicien André Chevrillon (1864-1957) prononça quant à lui un discours lors de la cérémonie d'hommage qui eut lieu en mai 1833 au Muséum d'histoire naturelle. Ces quatre textes sont tous issus de plumes d'académiciens. Ils ont permis à Jacquemont de passer définitivement dans le monde des lettres. Il faudra attendre le volume que lui a consacré le Muséum en 1953 pour le réhabiliter dans sa stature de naturaliste, de géologue, de botaniste, de médecin, de voyageur, d'aventurier, toutes ces facettes qu'il n'a jamais cessé de cultiver.

Je devais retrouver Victor Jacquemont dans la suite de mes travaux, lorsque l'Inha m'a demandé de rédiger des notices détaillées pour alimenter leur base « Collectionneurs, collecteurs et marchands d'art asiatique, 1700-1939 ». La rédaction de la notice du naturaliste m'a permis de me replonger dans son œuvre en abordant plus particulièrement les collections qu'il avait collectées au cours de sa mission en Inde du Nord. Les collections de Jacquemont s'élèvent à 5 800 échantillons zoologiques, botaniques et minéralogiques, dont son herbier qui compte environ 4 700 numéros. Le quatrième volume de son journal scientifique, publié en 1844, contient la description des collections par les savants du Muséum d'histoire naturelle de Paris, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire (1805-1861) pour les mammifères, Henri Milne-Edwards (1800-1885) pour les crustacés, Émile Blanchard (1819-1900) pour les insectes, Achille Valenciennes (1794-1865) pour les poissons, Jacques Cambessèdes (1799-1863) et Joseph Decaisne (1807-1882) pour la botanique. Deux volumes d'atlas publiés également en 1844 complètent cet ensemble, un volume de planches du journal et un volume de planches des collections décrites. Dans le cadre de ce projet, l'Inha m'a aussi demandé de rédiger des notices pour quatre autres « collecteurs » de manuscrits indiens : Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805), l'abbé Jacque Guérin (1802-1861), Charles d'Ochoa (1816-1846) et le docteur Palmyr Cordier (1871-1914). Pour Anquetil-Duperron, les choses étaient déjà bien balisées, parce qu'il a lui-même été généreux en détails concernant son voyage en Inde et que des travaux ultérieurs ont mis au jour l'ensemble de ses travaux et de ses données biographiques. Je me suis donc appuyé

sur son discours préliminaire publié en introduction à sa traduction du *Zend Avesta* (Paris, 1771). Ce texte indépendant a d'ailleurs fait l'objet d'une édition scientifique (présentation, notes et bibliographie par J. Deloche, M. Filliozat, P. S. Filliozat, Paris, 1997). J'ai pu préciser les éléments concernant l'arrivée de sa collection à la Bibliothèque. D'abord évaluée par les conservateurs lors de la séance du Conservatoire de la Bibliothèque impériale du 28 mars 1805, elle est enregistrée lors de la séance du 2 mai 1805 : « Les conservateurs des Manuscrits annoncent que les manuscrits orientaux de M. Anquetil du Perron, au nombre de cent cinquante-six, leur ont été apportés ce matin »³⁰. Les vingt-cinq volumes de ses papiers scientifiques furent donc acquis par la Bibliothèque avec le lot de manuscrits. Ils forment actuellement le « fonds Anquetil-Duperron » des Nouvelles Acquisitions Françaises³¹. Ce fonds contient notamment sa traduction française des *Upaniṣad* (« Oupnek'hat, traduit littéralement du persan, mêlé de samskrétam (1786) », BnF NAF 8857) qu'il publiera finalement en latin (*Oupnek'hat, id est, Secretum tegendum continens doctrinam e quatuor sacris Indorum libris excerptam*, Strasbourg, 1801-1802). On y trouve aussi les brouillons de sa traduction de l'*Avesta*, des études sur différents textes mazdéens, des notes sur les Parsis, des lexiques du persan et du sanskrit d'après les textes originaux, ainsi qu'une riche correspondance avec les savants de son temps, notamment le père jésuite Gaston-Laurent Coeurdoux (1691-1779) qu'il avait rencontré en Inde et qui joua un rôle important dans sa collecte de manuscrits et son apprentissage de la langue et de la littérature sanskrites.

Pour l'abbé Guérin, je n'avais que très peu d'informations à portée de main et il m'a fallu notamment faire des recherches dans les différents fonds d'archives pour lui redonner un peu de matière biographique. Je n'avais que le prénom « Jacob » donné par erreur par Jean Filliozat, sans doute parce que l'abbé Guérin habitait à Paris rue Jacob. Sachant qu'il y était mort, je trouvais aux archives de Paris l'acte de décès de « Jacques François Marie Guérin, prêtre, décédé en sa demeure, rue Jacob, n° 47, le vingt-trois de ce mois [avril 1861] à quatre heures du soir, âgé de cinquante-neuf ans, né à Montanel (Manche), célibataire ». Les archives départementales de la Manche, où je trouvais son acte de naissance, ont fini d'éclaircir ces données biographiques : « L'an mil huit cents deux le vingt-trois décembre, Jacques Marie François Guérin né de cette nuit en ce bourg et du légitime mariage de Pierre Guérin et de Eléonore Thomas (...) ». Devenu prêtre et docteur en théologie, Jacques Guérin fut envoyé à Chandernagor au Bengale comme curé de la paroisse Saint-Louis, où il arriva le 17 mai 1831.

³⁰ BnF Archives Modernes 55-56, p. 3-5

³¹ BnF NAF 8857-8882

Il étudia auprès des brahmanes bengalis à Chandernagor et à Dacca, ainsi qu'à la Société asiatique de Calcutta où il fut aidé dans ses recherches par James Prinsep (1799-1840), Alexandre Csoma de Körös (1784-1842) et S. F. Bouchez, bibliothécaire assistant. Il étudia plus particulièrement l'astrologie auprès du lettré bengali Kalinath Biddyashagor à Rajkhara, près d'Hosenabad, en amont de la rivière Hooghly. Il passa douze ans en Inde et fut rapatrié en France pour raison de santé, autour de 1843. Revenu à Paris, il s'installa comme aumônier de l'hôpital de la Charité, 47 rue Jacob, et étudia la riche collection de manuscrits qu'il avait rapportée. En 1855, il mit en vente sa collection de manuscrits après avoir rédigé lui-même le catalogue. La Bibliothèque nationale finit par se porter acquéreur pour l'ensemble de la collection le 20 mars 1861, quelques semaines avant sa mort. La collection réunie par l'abbé Guérin lors de sa mission apostolique au Bengale forme un ensemble cohérent de textes sanskrits sur la médecine, les mathématiques, l'astronomie, l'astrologie, la grammaire et la philosophie. Sa collection compte 120 manuscrits dont 63 manuscrits sur l'astronomie et l'astrologie. La plupart des copies sont des copies commanditées et datent donc des années 1840. Certaines copies plus anciennes sont datées de la fin du XVIII^e siècle, la plus ancienne est datée de 1702. Elles sont toutes en écriture bengalie sur papier.

La notice sur Charles d'Ochoa me demanda aussi beaucoup d'investissement pour dégager des données biographiques concrètes. Je savais qu'il était né à Bayonne en 1816 grâce à ses papiers scientifiques conservés à la BnF (NAF 8989-8991). Une recherche aux archives départementales des Pyrénées-Atlantiques m'a ainsi permis de trouver son acte de naissance et de découvrir qu'il était un « illégitime », comme indiqué dans la marge du registre, non reconnu par son père. La date de sa mort était aussi sujette à caution car plusieurs études l'annoncent mort sur le bateau qui l'a ramené de l'Inde en 1844. Seul Roland Lardinois, dans son *Invention de l'Inde* (Paris, CNRS, 2007) donnait la date correcte de 1846. L'état civil reconstitué des archives de Paris confirmait et précisait la date de décès de Charles d'Ochoa le 2 juin 1846 dans le 10^e arrondissement³². La collection Charles d'Ochoa, conservée à la BnF, compte 250 volumes dont une centaine d'ouvrages lithographiés. Les manuscrits sont conservés au département des Manuscrits dans les fonds par langues (Indien, Sanscrit, Persan, Arabe). Les textes lithographiés sont conservés en grande partie au département Littérature et arts sous la cote XO-4 (littérature indo-aryenne). Certains, imitant à ce point l'écriture manuscrite, ont parfois été versés dans le fonds des Manuscrits. La collection fut transmise à la Bibliothèque

³² Je remercie Jérôme Van Wijland, historien et directeur de la bibliothèque de l'Académie de médecine, de m'avoir fourni ce document.

nationale par le ministre de l'Instruction publique Narcisse-Achille de Salvandy (1795-1856), successeur de Villemain, le 12 janvier 1847. Une liste a été publiée dans le *Journal asiatique* en 1848 par les soins d'Eugène Burnouf pour les textes en langues indiennes (sanskrit, prakrit, marathi, hindi) et Joseph Toussaint Reinaud pour les langues en écriture arabo-persane.

Le dernier personnage pour lequel l'INHA m'a demandé de fournir une notice est le docteur Palmyr Cordier, pour lequel on dispose de plusieurs études tout à fait solides³³. Né en 1871 à Amancey dans le Doubs, il fait ses études secondaires à Besançon et commence ses études de médecine à l'École de médecine navale de Toulon, engagé au 4^e régiment d'infanterie de marine. En 1890, il intègre l'École principale du service de santé de la marine et des colonies à Bordeaux. Il soutient sa thèse de médecine le 26 janvier 1894 (*Étude sur la médecine hindoue : temps védiques et héroïques*) et intègre le Corps de santé des colonies. En parallèle, il approfondit son étude des langues indo-iraniennes, le sanskrit, le pali et le vieux-perse, et se rapproche de Gustave Liétard (1833-1904), médecin et initiateur des études sur la médecine indienne en France, qui devient son maître et ami. Avec son appui, il lui est permis de bénéficier d'une mission en Inde où sa fonction de médecin des colonies peut servir son activité de chercheur. Au mois de décembre 1897, il est en poste à Chandernagor au Bengale et partage son temps entre les soins prodigués à la population, auprès de laquelle ses qualités sont reconnues, et l'étude du bengali et du sanskrit auprès des lettrés. Il entreprend une excursion dans la moitié nord du pays afin de collecter des manuscrits médicaux et de faire copier les manuscrits qu'il ne peut pas acquérir. À Bénarès, il travaille avec un médecin et un copiste envoyé par le Sanskrit College. Au Rajasthan, il dépouille les riches bibliothèques princières de Bikaner et de Jaipur pour prendre connaissance de plus de 300 textes médicaux. Son voyage le mène ensuite au Penjab et au Cachemire où il peut acquérir des manuscrits originaux. Fragilisée par le paludisme et les voyages répétés, sa santé se détériore. Lorsque la Première Guerre mondiale éclate, il souhaite pourtant accomplir son devoir. Il est fait rapidement prisonnier en Moselle par les Allemands et subit des mauvais traitements qui ne lui permettent pas de se rétablir. Libéré en qualité de médecin, il meurt quelques jours plus tard, le 5 septembre 1914 à Besançon.

³³ Louis Finot, « Palmyr Cordier », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, tome 14, 1914, p. 99 ; Arion Roşu, *Un demi-siècle de recherches āyurvédiques. Gustave Liétard et Palmyr Cordier : Travaux sur l'histoire de la médecine indienne*, Paris, Collège de France, 1990 ; Louis-Armand Héraut, « Palmyr Uldéric Alexis Cordier (1871-1914) », *Histoire des Sciences médicales*, avril-juin 2007, tome 41, numéro 2, p. 179-188 ; Pierre-Sylvain Filliozat, « La collection Palmyr Cordier à la Société asiatique et à la Bibliothèque nationale de France », *Journal des savants*, juillet-décembre 2014, p. 269-286.

Durant ses missions en Inde, entre 1898 et 1902, Palmyr Cordier réunit un riche ensemble de manuscrits, xylographes et imprimés, essentiellement dévolu aux textes médicaux en sanskrit, visant à nourrir son champ de recherches. À côté de cet ensemble, une centaine de manuscrits sanskrits de textes non médicaux est majoritairement consignée sur papier et en écriture bengalie. La poésie classique est bien représentée, de même qu'un certain nombre de grands Purāṇa, de traités de poétique et de philosophie. Enfin, un ensemble de six manuscrits en bengali compte des copies remarquables, comme celle du *Pada-kalpataru*, anthologie de plus de 3000 poèmes vaiṣṇava en brajabuli et en moyen-bengali (BnF Indien 966), datée de 1776 selon le colophon, ou encore une copie de la version bengalie du *Rāmāyaṇa* composée par Kṛttivās au XV^e siècle (BnF Indien 969). La pertinence de ces acquisitions montre la très grande connaissance du monde indien que Palmyr Cordier n'avait cessé de cultiver au fil de ses missions.

Antoine-Léonard Chézy

Le personnage qui m'a permis de me plonger véritablement dans l'histoire des études indiennes est certainement Antoine-Léonard Chézy (1773-1832). Lorsque je suis arrivé au département des Manuscrits en février 2014, nous nous préparions à célébrer le bicentenaire de sa chaire de sanskrit au Collège de France, signée par Louis XVIII en novembre 1814, dont les cours débutèrent en janvier 1815. Chézy avait été en poste au département des Manuscrits où il a pu utiliser la collection de manuscrits indiens pour apprendre la langue sanskrite et donner ses premières traductions. La BnF nous est donc apparue comme un lieu tout à fait propice pour célébrer cet événement. L'idée fut accueillie chaleureusement par Isabelle le Masne de Chermont, directeur du département des Manuscrits et nous avons pu mettre en place un comité scientifique composé de Nalini Balbir, professeur d'études indiennes à Paris-3 et directeur d'études cumulant à l'EPHE, Nicolas Dejenne, maître de conférences en études indiennes à Paris-3, Georges-Jean Pinault, directeur d'études à l'EPHE, et Pascale Rabault-Feuerhahn, chercheuse au CNRS et spécialiste de l'histoire de l'orientalisme. Dès le départ, l'idée était de monter un colloque international, accompagné d'une présentation de manuscrits, ayant pour finalité la publication d'un ouvrage de référence sur le sujet.

Le colloque s'est étendu sur deux journées, les 11 et 12 juin 2015. Les quatre demi-journées donnaient la structure de notre plan en quatre grandes parties. La première partie voulait donner les assises nécessaires à l'émergence de la figure de Chézy en montrant la place des études sanskrites au sein de l'orientalisme. Gérard Colas évoqua les recherches sanskritistes de la

mission jésuite du Carnate au XVIII^e siècle. Leurs travaux pionniers, leurs intuitions, le fruit de leurs collectes dans le domaine du sanskrit ainsi que leur rapprochement de cette langue avec le latin et le grec sont l'objet d'une admiration tout à fait justifiée. Pourtant, on marque le début des études sanskrites avec les travaux de William Jones et des acteurs de la Société asiatique de Calcutta. G. Colas a montré les méthodes de travail qui ont permis aux missionnaires de marquer de réels progrès dans les études sanskrites, tout en évoquant le faible retentissement de ces travaux dans les milieux académiques : l'apprentissage des langues était peut-être trop tourné vers un objectif de conversion, de joutes métaphysiques, de rédaction de textes chrétiens en langues indiennes, plutôt que vers une philologie toute désintéressée.

Pierre-Sylvain Filliozat ensuite rendit hommage aux fondateurs de la Société asiatique qui, en 1822, se placèrent dans ce mouvement d'érudition initié par les pères missionnaires pour donner les assises institutionnelles aux études orientales naissantes. Après avoir rappelé les grands moments de l'institutionnalisation de ces études, à travers la création de l'École des Langues orientales et la création des chaires de sanskrit et de chinois au Collège de France, P. S. Filliozat a dressé les portraits des savants français qui donnèrent naissance à cette Société dont on sait le rôle dans la divulgation des savoirs orientalistes. Silvestre de Sacy s'appuya sur le philanthrope Charles-Philibert de Lasteyrie du Saillant (1759-1849), le sinologue Abel-Rémusat (1788-1832), le spécialiste de l'Arménie Antoine-Jean Saint-Martin (1791-1832) et Claude Fauriel (1772-1844), homme de lettres à l'insatiable curiosité, pour fonder la Société asiatique qui tint sa première séance le 1^{er} avril 1822. Tous les orientalistes du temps entrèrent à la Société asiatique, tout comme un certain nombre d'hommes de lettres, de diplomates et de mécènes qui la firent fructifier. L'épidémie de choléra de 1832 ravagea ses rangs, comme elle ravagea Paris, emportant notamment Antoine-Léonard Chézy.

Pascale Rabault-Feuerhahn donna ensuite une étude plus particulière sur l'histoire de la chaire de sanskrit au Collège de France, en tâchant de ne tomber ni dans le portrait idéalisé du savant pionnier à l'âme tourmentée ni dans la seule histoire de la création de cette chaire mais en prenant en considération son contexte historiographique, notamment la création concomitante de la chaire de la chinois et la longue tradition orientaliste du Collège de France qui assure un enseignement d'hébreu depuis sa fondation en 1530.

Francis Richard nous permit alors d'aborder les débuts iranisants de Chézy qui s'était d'abord intéressé à la riche littérature persane. Élève de Langlès à l'École des Langues orientales, il succédera d'ailleurs à ce dernier de 1824 à sa mort en 1832, preuve qu'il n'avait jamais renoncé à l'étude de cette langue, quand bien même ses publications dans le domaine sont restées rares.

Il avait voulu donner une anthologie de la poésie persane, chère à son goût, sans parvenir à ses fins. Il publia toutefois en 1805 une traduction française des « Amours de Madjnoun et Leïla » de Djâmî, qui n'eut malheureusement aucun succès et prenait, selon l'appréciation de Sacy, trop de liberté avec le texte original.

La deuxième partie du colloque était centrée sur les ressources et les pratiques indianistes au temps de Chézy. Je donnais dans ce cadre une communication autour de Chézy et de la Bibliothèque, en tâchant de montrer combien il sut mettre à profit les ressources disponibles depuis les envois jésuites en 1730, et combien il était par ailleurs un piètre bibliothécaire... La relation d'Antoine-Léonard Chézy avec la Bibliothèque nationale n'a en effet pas toujours été simple. De santé fragile, il avait échoué à partir pour l'expédition d'Égypte en 1798. Sur proposition de Louis Langlès, à la fois le conservateur des manuscrits orientaux et son professeur de persan à l'École spéciale des Langues orientales, Chézy fut nommé à la Bibliothèque nationale le 2 avril 1800 en tant que premier employé. Il fut ensuite nommé conservateur-adjoint en 1824, à la mort de Langlès, le poste de ce dernier revenant à Abel-Rémusat, mais il n'honora pas sa fonction et quitta l'établissement. Les employés au département des Manuscrits en ce début du XIX^e siècle étaient principalement attachés à l'avancée du catalogue et à la publication de leurs compléments. Pour ce qui concerne les manuscrits indiens, le premier « catalogue » est la liste envoyée par le père Jean-François Pons de Chandernagor accompagnant l'envoi des manuscrits qu'il avait rassemblés ou fait copier au Bengale dans les années 1730. Pons est précis dans ses descriptions et son classement thématique connaît peu d'approximations. Ces éléments servirent à la rédaction des notices du *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae regiae*, dont le premier volume dévolu aux manuscrits orientaux est imprimé en 1739. Les manuscrits indiens y sont classés en dernier, les fonds orientaux étant classés, si l'on peut dire, par leur « potentiel chrétien » : d'abord les manuscrits en hébreu, puis en samaritain, en syriaque, en copte, en éthiopien, en arménien, en « arabe chrétien » (*Arabici Christiani*), en « arabe musulman » (*Arabici Mahummedani*), en persan, en turc, puis viennent les langues chinoises, les langues d'Asie centrale (*Tartarici*), d'Asie du Sud-Est (*Siamenses*), et les langues indiennes (*Indici*). Pour la partie indienne, c'est Etienne Fourmont, l'un des commanditaires des envois de manuscrits sous l'impulsion de l'abbé Jean-Paul Bignon, bibliothécaire du Roi Louis XV, qui traduisit les notices en latin en ajoutant des éléments lorsque cela était possible, notamment la précieuse notion de support, papier ou feuille de palme : « *chartaceus* » ou « *corticeus* ». Fourmont adopte par ailleurs le classement thématique proposé par le père Pons. L'atout principal de ce catalogue est qu'il donne, pour chaque manuscrit indien entré à la Bibliothèque avant 1739, un signalement

cohérent, tant du point de vue des études indiennes que de la science bibliothéconomique. Les manuscrits portent tous un numéro, les mentions les plus déterminantes telles que le support matériel, le titre et l'auteur sont données, une description du contenu est souvent esquissée, et enfin les textes prennent place dans un classement thématique dont on a éprouvé la solidité. Le second catalogue à disposition des indianistes du début du XIX^e siècle est le *Catalogue des manuscrits samskrits de la bibliothèque impériale, avec des notices du contenu de la plupart des ouvrages* imprimé en 1807. Ce catalogue présente les notices qui avaient été rédigées en anglais par Alexander Hamilton, traduites en français par Louis Langlès. Hamilton donna la description des manuscrits rédigés en caractères devanāgarī et bengali uniquement, délaissant, une fois n'est pas coutume, les manuscrits du Sud de l'Inde. Langlès eut à cœur d'enrichir ces notices avec les données des travaux précurseurs publiés dans les *Asiatick Researches*, notamment ceux de H. T. Colebrooke. D'un point de vue bibliothéconomique, le classement n'est plus respecté, les manuscrits portent de nouvelles cotes, la concordance donnée est approximative et la description du support matériel disparaît... Ce n'est pas Chézy qui allait changer les choses, au vu de son manque d'implication dans la vie de la Bibliothèque. Si bien qu'à la mort de Langlès, l'administration choisit Abel-Rémusat pour le remplacer, reléguant Chézy au poste de conservateur-adjoint. Face à ce revers, Chézy finit par ne plus se présenter à la Bibliothèque et le ministre de l'Intérieur Corbière finit par accepter sa démission. La relation entre le savant et la Bibliothèque ne tournait plus qu'autour de la restitution de manuscrits empruntés par Chézy pour ses travaux et qu'il tardait à rendre. Bien qu'il ait emprunté des manuscrits, il n'a pas pour autant produit de notices bibliographiques. Son style « fleuri » l'empêchait sans doute de s'adonner au laborieux travail du catalogue. Le seul exemple que l'on puisse donner est une liste des manuscrits sanskrits de la collection d'Antoine Polier dont il donna une évaluation en francs ainsi qu'un bref descriptif. Le travail de description des collections allait pourtant être plus que nécessaire par la suite car les collections s'enrichirent de fonds importants au fil du siècle. Ce travail de catalogage fut entrepris essentiellement par Claude Fauriel et Auguste Loiseleur-Deslongchamps pour les manuscrits sanskrits en caractères bengalis, qui complétèrent les notices d'Hamilton. En 1845, Velanguani Arokium, un Pondichérien (dont il est précisé sur la page de titre de son catalogue qu'il est chrétien), s'est chargé de dresser le premier catalogue des manuscrits tamouls. Cette prise en compte tardive des manuscrits du Sud de l'Inde fut ensuite complétée par les travaux de Julien Vinson à la fin des années 1860, qui décrivit la riche collection d'Édouard Ariel entrée en 1866. La deuxième partie du XIX^e siècle est une période importante pendant laquelle on s'attela à la description de

l'ensemble des manuscrits, suivant le grand mouvement de catalogage initié par Jules Taschereau et reprise par son successeur Léopold Delisle à la fin du siècle.

Jean-Claude Muller aborda ensuite la question de l'apprentissage du sanskrit à cette époque pionnière pendant laquelle les savants disposaient de peu de ressources imprimées et d'éditions de textes. Il mit en lumière les grammaires et les lexiques manuscrits utilisés par Chézy et Schlegel notamment, que ce soient les grammaires en sanskrit ou les grammaires rédigées par des pères missionnaires comme Heinrich Roth (1620-1668) à Agra ou Johann Ernst Hanxleden (1681-1732) au Kerala. Dans le contexte de l'apprentissage de Chézy, un accent particulier fut mis sur la fameuse grammaire sanskrite du père Pons³⁴ et sur la première grammaire imprimée pour le sanskrit, celle du carmélite Paulinus a Sancto Bartolomeo en 1790.

De son côté, Thibaut d'Hubert s'attacha à montrer l'excellence du travail de Chézy pour son édition du texte sanskrit de la pièce de Kālidāsa *Abhijñāna-śakuntala*, accompagnée de notes et d'une traduction française et d'appendices, à partir d'un manuscrit en caractères bengalis, écriture avec laquelle Chézy était beaucoup plus à l'aise en comparaison avec la devanāgarī qui a fini par s'imposer dans les éditions de textes sanskrits. Chézy prépara son édition à partir du manuscrit de la Bibliothèque nationale³⁵. Sa chance fut que cet unique manuscrit de la pièce de Kālidāsa dont il disposait répond à tous les critères d'édition : ancien, daté, annoté, soigné et très peu corrompu. Dans l'introduction à cette édition, Chézy attire l'attention sur « la méthode ingénieuse imaginée par les Indiens eux-mêmes, ou plutôt par les Pandits, pour faciliter aux jeunes élèves la lecture si compliquée du sanscrit ». M. d'Hubert donna donc un aperçu des traits caractéristiques de ce manuscrit du point de vue de la paléographie et des conventions orthographiques employées par les Pandits bengalis pour faciliter l'analyse morphologique des textes sanskrits.

Sylvain Brocquet présenta ensuite une étude détaillée de la *Théorie du sloka* publiée par Chézy en 1827, premier ouvrage en langue européenne qui soit entièrement consacré à la versification sanskrite. Le contexte de cette parution, dans la France de la Restauration, et sa dimension pédagogique firent l'objet d'analyses, tout comme la méthode employée par Chézy pour mener à bien son étude. M. Brocquet donna des exemples de *śloka* édités par Chézy à la fin de son

³⁴ Jean-Claude Muller fait partie d'une équipe de chercheurs rassemblée pour éditer ces premières grammaires du sanskrit. La grammaire du père Pons (BnF Sanscrit 551) a été éditée, dans ce cadre, par Pierre-Sylvain Filliozat (*À l'origine des études sanscrites. La Grammatica Sanscritica de Jean-François Pons S. J.*, édition et traduction, Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, tome 56, Paris, AIBL, 2020).

³⁵ Actuel BnF Sanscrit 657.

ouvrage, « trois petites pièces seulement que nous avons déterrées dans un manuscrit fort rare, peut-être unique, que nous avons en notre possession ».

Dans la suite de cette évocation des questions de poétique et de traduction, Ronan Moreau s'est chargé de nous éclairer sur le style littéraire de Chézy, qualité de « fleuri » par ses détracteurs. En s'appuyant sur les comptes rendus, les nécrologies, les leçons inaugurales ou les différentes commémorations, M. Moreau a pu évoquer la réception de l'œuvre de Chézy et sa place dans la « querelle des fleuristes » engagées par les philologues attachés à la lettre du texte original, pour qui la vérité d'un texte se niche d'abord dans la grammaire.

La troisième partie, « Réseaux européens de l'indianisme », voulait ancrer Chézy dans son contexte des études indiennes naissantes à travers l'Europe.

Georges-Jean Pinault commença par évoquer les débuts de la philologie védique à laquelle Chézy accorda finalement une place restreinte. Les premières études védiques avaient pourtant vu le jour, notamment sous la plume de H. T. Colebrooke, mais on ne disposait pas d'édition des textes du Véda. Les pionniers des études sanskrites en Allemagne, Franz Bopp et les frères Schlegel notamment, se sont davantage attachés à l'exploration du sanskrit classique dans leurs travaux comparatistes. Si Chézy n'a pas lui-même contribué à l'émergence de cette discipline, G.-J. Pinault a bien montré comment son travail, notamment sur *Śakuntalā*, a permis à ses élèves et contemporains de se consacrer à cette tâche. Friedrich Rosen, Alexandre Langlois, Horace Wilson et bien sûr Eugène Burnouf, qui succéda à Chézy à la chaire de sanskrit au Collège de France, ont participé activement à la naissance des études védiques en Europe. Burnouf non plus n'a pas publié lui-même d'édition des textes védiques, mais son enseignement au Collège de France portait en grande partie sur ce corpus, donnant l'impulsion nécessaire à ses élèves pour se lancer dans l'aventure, comme Rudolf Roth ou Max Müller.

Jan Houben a ensuite replacé ce « moment Chézy » dans l'histoire de ce que Raymond Schwab a appelé la « Renaissance orientale » dans un livre éponyme qui, encore aujourd'hui, fait référence pour retracer l'histoire des études indiennes. Le mouvement humaniste de la Renaissance encourageait en effet la connaissance de soi et l'ouverture aux autres, à travers l'étude des langues classiques, le latin pour l'essentiel, mais aussi le grec et l'hébreu. Par l'hébreu, le monde savant européen a ensuite étudié l'arabe, puis le persan, puis le sanskrit et le chinois, prolongeant toujours plus à l'Est le mouvement engagé par la Renaissance.

L'intervention d'Oskar von Hinüber a permis de relativiser l'ampleur de l'œuvre publiée de Chézy tout en montrant l'importance de son rôle dans l'histoire de la discipline. Il commença par rappeler le bon mot d'Eugène Burnouf, dans une lettre à Franz Bopp du 14 novembre 1825 :

« Mais M. Chézy, comme vous le devez savoir, dit qu'il publiera tout, et ne publie rien ». S'il a peu publié, ses publications ont fait date, notamment son édition et sa traduction de *Śakuntalā*. Le bon accueil réservé à cette publication en Allemagne, comme en témoigne le compte rendu rédigé par Friedrich Rückert, montre combien Chézy a permis au réseau savant européen de se constituer autour des études indiennes.

Rosane Rocher a accentué son propos sur le rôle de Paris, vu à cette époque comme le « vivier de l'indianisme européen ». Ses travaux sur l'indianisme en Grande-Bretagne (A. Hamilton, H. T. Colebrooke) et en Allemagne (A. Schlegel) lui permettent en effet d'apprécier le rôle central qu'a pu jouer la collection de manuscrits indiens rassemblés à la Bibliothèque royale à Paris, notamment grâce aux envois des jésuites sur lesquels s'est largement appuyé Chézy. Cette collection, la création de l'École des langues orientales dans les murs de la Bibliothèque en 1795 et l'enseignement de sanskrit au Collège de France devaient faire de Paris le centre européen des études indiennes vers lequel ont convergé, durant le premier quart du XIX^e siècle, les savants britanniques, allemands, hollandais, italiens, russes, etc. L'arrivée à Londres des grandes collections de manuscrits données par les savants anglais qui avaient été en poste en Inde, a progressivement déplacé l'attention des chercheurs vers la capitale britannique où tout philologue indianiste devait se rendre, à la manière de Burnouf, pour copier les textes sur lesquels il souhaitait travailler. On voit bien là le rôle central que jouaient les bibliothèques et leurs collections de manuscrits et d'imprimés spécialisés.

La dernière partie du colloque voulait se concentrer sur l'entourage de Chézy, ses contemporains et ses élèves. Bénédicte Savoy a évoqué l'importante figure de son épouse, la femme de lettres allemande Helmina von Chézy, née Hafster. Arrivée à Paris en 1801, elle en repart en 1810, séparée de son mari, avec ses deux fils Wilhelm et Max qu'elle élèvera seule à Berlin, en gardant toujours un lien d'amitié et d'estime pour Antoine-Léonard. Issue d'une famille non conventionnelle, Helmina von Chézy a souhaité vivre de sa plume, comme écrivain et journaliste. Elle a livré à la postérité deux autobiographies, de nombreux articles, des traductions et une somme de 700 pages sur « l'art et la vie à Paris depuis Napoléon I^{er} ». On lui doit d'avoir été la première biographe d'Antoine-Léonard Chézy et d'avoir gardé par devers-elle un nombre important d'archives le concernant, ses inédits et ses papiers scientifiques. Ces papiers, malgré les efforts d'Helmina de leur trouver un lieu de conservation, sont aujourd'hui dispersés dans plusieurs bibliothèques et centres d'archives en Allemagne, en Autriche et en Pologne, principalement à la Biblioteka Jagiellońska de Cracovie, aux archives de l'Académie des Sciences de Berlin et à la Bibliothèque universitaire d'Iéna.

Nalini Balbir dessina ensuite les contours de la figure d'Auguste Loiseleur-Deslongchamps, élève prometteur de Chézy qui mourut en 1840 à 35 ans. Destiné, comme Chézy, à une carrière scientifique, il abandonna cette voie pour se consacrer aux études orientales. Comme lui, il commença par le persan et comme lui il fut un temps employé à la Bibliothèque royale. Ils collaborèrent ensemble pour l'édition du texte du *Yajnadattabadha* que Chézy voulait éditer en écriture nāgarī. De son côté, Loiseleur-Deslongchamps, aborda le sanskrit par la lexicographie et la littérature normative. Il publia en 1830 une édition et une traduction des « Lois de Manu » (*Mānavadharmasāstra*) dont on connaît l'importance pour comprendre la société indienne. Sa traduction, comme l'a montré N. Balbir, a été maintes fois rééditée, y compris à destination du grand public, jusqu'à nos jours. Sa seconde contribution importante fut certainement l'édition avec une version française de l'*Amarakośa* en 1839, lexique de base du riche vocabulaire sanskrit. Intéressé par les contes et les fables, pour lesquels il pouvait se servir aussi de ses connaissances en persan, Loiseleur-Deslongchamps publia un *Essai sur les fables indiennes et leur introduction en Europe* en 1838, mais préféra renoncer à son projet d'édition de l'*Hitopadeśa* sur laquelle travaillait déjà Schlegel, avec le souci de toujours joindre les forces transnationales en présence dans l'avancée des études indiennes.

Eugen Ciurtin aborda ensuite l'œuvre d'Eugène Burnouf, à la fois élève de Chézy et son successeur à la chaire de sanskrit du Collège de France. Comme élève, la Bibliothèque nationale conserve un précieux document (Papiers Burnouf 99) montrant les notes prises par Burnouf au cours de Chézy. La page de garde de ce manuscrit offre d'ailleurs deux petits portraits du maître croqués par son disciple dans un moment de détente. Les lignes du *Mānavadharmasāstra* écrites en caractères bengalis suivis de leurs traductions en latin attestent de la difficulté de l'apprentissage de cette langue dans les années 1820. Parmi les premiers élèves de la toute nouvelle École des chartes, Burnouf donna, comme on sait, les assises philologiques aux études indiennes, rompant avec le style « fleuri » de son maître, mais poursuivant l'impulsion que ce dernier avait donnée pour l'étude du sanskrit. Pour paraphraser l'un des intervenants du colloque : « Il n'y aurait pas eu Burnouf sans Chézy ».

Pour clore ce colloque, Nicolas Dejenne aborda la figure d'un « indianiste atypique et anachronique dans le Paris des années 1840 », Antoine Troyer (1775-1865). Attaché à l'édition de la *Rājataranṅiṇī* de Kalhaṇa parue entre 1840 et 1852, son nom est aussi connu des spécialistes du monde indo-persan par sa traduction anglaise du *Dabistan*, un texte du XVII^e siècle décrivant les mouvements religieux qui ont cours dans l'Inde moghole. Le parcours de ce capitaine d'artillerie, archiviste de l'armée autrichienne, n'est en effet pas commun. Sa

rencontre avec Lord Bentinck, futur gouverneur-général de l'Inde, le décida à partir en Inde au service des Britanniques, d'abord à Madras (1803-1815), puis à Calcutta (1827-1835), où il occupa divers postes dans l'enseignement. Il étudia l'hindoustani, le tamoul, mais aussi le persan et le sanskrit. Pensionné du gouvernement britannique, il s'installa à Paris où il se consacra à l'avancée de ses travaux d'indianiste.

Ces différentes contributions firent l'objet de la publication de l'ouvrage collectif paru chez Geuthner, en collaboration avec la BnF, en 2019. J'ai assuré la direction de cet ouvrage avec Pascale Rabault-Feuerhahn. En lien avec l'éditeur, nous avons choisi de lui donner pour titre : *Le sanctuaire dévoilé : Antoine-Léonard Chézy et les débuts des études sanskrites en Europe, 1800-1850*, en nous appuyant sur les propres mots, « fleuris » et inspirés, qu'il prononça lors de sa leçon inaugurale au Collège de France en évoquant l'étude du sanskrit : « Plus porté par goût à ce genre d'études, ou doué peut-être de plus de patience, j'entrepris de soulever le voile qui déroboit à nos regards ce sanctuaire mystérieux... » Pendant la préparation de ce volume, nous avons appris le décès de Ludo Rocher (1926-2016), aussi avons-nous souhaité le dédier à la mémoire de ce grand savant qui a tant œuvré pour mettre au jour des pans importants de l'histoire des études indiennes.

L'imprimerie des langues indiennes

En parallèle de ce projet, le Collège de France a souhaité aussi commémorer le bicentenaire de la création des chaires de sanskrit et de chinois. Le professeur Anne Cheng a accueilli dans le cadre de son cours un colloque organisé par Pierre-Sylvain Filliozat³⁶ qui m'a demandé d'évoquer l'aventure typographique des caractères indiens en France. Afin de mener à bien cette étude, j'ai consulté bien sûr les ouvrages en sanskrit publiés en Europe dans cette première moitié du XIX^e siècle et je me suis appuyé sur les travaux de mes prédécesseurs, notamment la correspondance entre Schlegel et Colebrooke éditée par Rosane Rocher et Ludo Rocher³⁷. J'ai pu nourrir ces éléments en consultant les papiers scientifiques de Burnouf conservés à la BnF, notamment les volumes qui concernent l'activité de la Société asiatique. J'y ai trouvé le rapport rédigé par Claude Fauriel mentionnant l'importance de développer un caractère devanāgarī pour l'édition des textes sanskrits. Plusieurs documents attestent par ailleurs du travail de Burnouf en tant qu'« inspecteur de la typographie orientale », un titre aussi prestigieux que capital dans la création de nouvelles fontes. Burnouf était très impliqué dans cette fonction et

³⁶ « Rencontres intellectuelles entre l'Inde et la France XVIIe-XIXe siècles », 25 juin 2015.

³⁷ *Founders of Western Indology : August Wilhelm von Schlegel and Henry Thomas Colebrooke in Correspondance, 1820-1837*, Wiesbaden, Harrasowitz, 2013.

collaborait étroitement avec Pierre Lebrun, alors directeur de l'Imprimerie. J'ai souhaité apporter des éléments concrets à cette étude en me rendant à l'Imprimerie nationale où j'ai été chaleureusement accueilli par Didier Barrière, bibliothécaire et archiviste de cette institution, et Nelly Gable, maître d'art et responsable du Cabinet des Poinçons. Cette visite m'a permis, outre une avancée décisive pour retracer l'histoire des caractères typographiques des écritures indiennes en France, de me confronter à la matérialité de l'imprimerie. Je comprenais que le « caractère d'imprimerie » est d'abord la lettre, le phonème qui compose le syllabaire d'une langue écrite, ainsi que les groupes de consonnes formant des ligatures bien attestées. Comme ces caractères sont amenés à revenir souvent dans la composition d'une page imprimée, la technique de l'imprimerie à caractères mobiles métalliques est la solution technique qui a permis d'utiliser autant de caractères que nécessaire. Pour ce faire, il s'agit de graver un poinçon en acier, de frapper une matrice en cuivre et d'y fondre un caractère typographique en plomb. Le poinçon est la pièce maîtresse. C'est un bloc d'acier tendre duquel le graveur fait surgir le caractère, en taille d'épargne, positionné à l'envers. Depuis le XXI^e siècle, le poinçon est enfoncé dans la matrice à l'aide d'une presse, mais il était auparavant frappé par un coup de marteau, d'où le nom de « frappe » qui reste souvent associé aux matrices. Le caractère fondu dans la matrice est appelé un « plomb typographique » ou encore une « fonte », pour rappeler la technique qui a servi à le produire. Le mot « fonte », « *font* » en anglais, sert encore dans les ordinateurs pour désigner le catalogue de polices de caractères. Ces plombs sont, comme les poinçons, épargnés et positionnés à l'envers. Ils sont alors présentés dans des casses organisées, comme pour les caractères européens, avec les lettres les plus utilisées dans les cases les plus grandes et positionnées au plus près du compositeur typographe chargé de fabriquer la page imprimée. Il a sous les yeux un modèle de casse pour le guider dans ses choix de caractères au moment de la composition. Le titre et le rôle du « typographe orientaliste », chargé à l'Imprimerie nationale de manipuler les casses de caractères non latins, était haut dans la hiérarchie. C'était une personne ressource, habile à composer un texte dans une langue et dans une écriture pour lesquelles il n'avait que quelques notions. Ce poste clé a joué un rôle essentiel dans l'histoire de l'Imprimerie nationale qui était la seule à pouvoir composer des textes en caractères non latins et qui avait fondé une école de typographie orientale, unique en son genre en France.

En Inde, l'imprimerie a pris son essor depuis le Bengale où les pionniers de l'imprimerie à caractères mobiles s'installèrent sur les rives de la rivière Hooghly, non loin de Calcutta. Charles Wilkins (1749-1836), sanskritiste, graveur, fondeur, typographe, correcteur, est l'un des grands génies célébrés par les Anglais et par les Indiens tant il a œuvré pour la diffusion

des grands textes de la littérature sanskrite. Éditeur et traducteur de la *Bhagavad Gītā* publiée en 1785 et de l'*Hitopadeśa* en 1787, il dessina de nombreux syllabaires, fit graver des poinçons, frapper des matrices, fondre des caractères, composer et imprimer les textes et les grammaires qui servirent à apprendre les langues indiennes et à en découvrir la richesse. En 1778, il imprima la grammaire bengalie de Nathaniel Brassey Halhed (1751-1830) en caractères bengalis. En 1805, la grammaire sanskrite d'Henry Thomas Colebrooke est publiée à Calcutta avec des caractères devanāgarī réalisés par des graveurs indiens formés par Wilkins, notamment Panchanan Karmakar et Manohar qui eurent un brillant avenir dans le monde de l'édition en Inde. Les caractères devanāgarī de Wilkins, importés à Londres, servirent à publier les textes sanskrits, notamment sa propre grammaire en 1808 ou encore la première édition du *Nalus, extrait du Mahābhārata* de Franz Bopp en 1819. À la suite de Wilkins, les missionnaires anglais William Carey (1761-1834), William Ward (1769-1823) et Joshua Marshman (1768-1837) établirent la Presse des missions de Serampore et publièrent des textes importants comme le *Hitopadeśa* et le *Rāmāyaṇa*, ainsi que des traductions de textes chrétiens dans différentes langues de l'Inde. Au tout début du XIX^e siècle, l'éditeur Bābū Rāma publia à Calcutta, en caractères devanāgarī, un nombre important de textes qui étaient achetés par les savants en Europe, comme l'atteste la bibliothèque d'Eugène Burnouf.

En France, la première casse de caractères indiens est venue de Rome. Rapporté par Napoléon en 1798 à la suite de première campagne d'Italie, le caractère « brahmane » avait été mis au point par la Propagande de la Foi afin de publier des textes chrétiens en langues indiennes. Napoléon avait déjà perçu le potentiel diplomatique d'un tel matériel technique. Tout se passe comme si l'assise sur les territoires trouvait un écho dans la maîtrise des langues, des textes et des opérations, savantes et techniques, permettant de les appréhender. Il ne s'empara d'ailleurs pas seulement du matériel typographique de l'Imprimerie de la Propagande, mais il engagea son principal artiste, le père Francesco Maccagni, qui vint en France former les typographes et eut la responsabilité de la typographie des caractères non latins. Napoléon fonda, par décret du 22 mars 1813, l'école de typographie orientale qui fut l'un des fleurons de l'Imprimerie impériale. Elle accueillait quatre élèves formés à la composition des textes orientaux et à la manipulation des casses de caractères non latins. Cette formation était par ailleurs supervisée par un membre de l'Académie des Inscriptions où ils recevaient une formation dans l'étude des langues orientales, principalement le grec, l'hébreu, l'arabe, l'arménien et le mandchou.

Plusieurs tentatives ont été lancées en France pour créer des jeux de caractères indiens. Louis Langlès fit graver un caractère bengali pour la traduction française des *Asiatick Researches*

parue en 1805. Langlès travailla avec le graveur Fouquet, l'un des grands noms de son temps, pour mettre au point le caractère bengali. Ce caractère n'aura pas le succès escompté et fut supplanté par le caractère devanāgarī mis au point sous l'impulsion d'August Wilhelm Schlegel. Les poinçons de son caractère ont été dessinés d'après des exemples pris sur un manuscrit du *Rāmāyaṇa* conservé à la Bibliothèque nationale (collection Polier, BnF Sanscrit 383). Ils furent gravés par Vibert, l'autre grand graveur qui travaillait pour l'Imprimerie nationale. Schlegel avait en effet obtenu en mars 1820 une bourse du gouvernement prussien pour la création d'une typographie sanskrite en Allemagne. Il devait se rendre à Londres et à Paris, mais ne se rendit finalement qu'à Paris en novembre de la même année pour faire graver les 208 poinçons de son caractère devanāgarī. Parmi les premières publications réalisées avec ce caractère, on peut citer l'*Indische Bibliothek* de Schlegel lui-même, imprimée à Bonn en 1824, ou encore l'édition de l'*Amaruśataka* qu'Antoine Léonard Chézy a publiée en 1831, un an avant sa mort, sous pseudonyme. C'est encore ce caractère qui a servi à l'édition des *Lois de Manou* éditées et traduites par Auguste Loiseleur-Deslongchamps.

Une autre tentative avait été menée par le général Jean Aurèle de Boissierolle (1764-1829). Cet officier militaire avait fait les guerres des Indes orientales en 1782 et 1783 comme sous-lieutenant de la légion dite de Luxembourg. Entré dans l'état-major, il partit avec Napoléon pour l'expédition d'Égypte et participa à de nombreuses campagnes. Il mit ensuite à profit sa retraite pour étudier les langues orientales et se mit à rédiger une grammaire et un dictionnaire de sanskrit, que son secrétaire fit disparaître. Pour accompagner cette publication, Boissierolle avait eu l'intention de faire réaliser un caractère devanāgarī. Le graveur Delafond se mit à l'ouvrage et grava 540 poinçons corps 16, toujours conservés à l'Imprimerie nationale. Boissierolle en fit part à la Société asiatique en 1824, lorsque celle-ci est occupée à négocier avec le gouvernement prussien pour l'achat des fontes de Berlin réalisées par Franz Bopp. En mai 1825, Boissierolle lance sa souscription pour la publication de sa grammaire mais il meurt le 1^{er} février 1829 sans avoir pu faire imprimer sa grammaire. Son erreur est sans doute d'avoir mené son projet sans véritable appui institutionnel, notamment celui de la Société asiatique, où convergeaient alors tous les projets orientalistes.

À la suite de l'épidémie de choléra qui décima aussi les rangs des orientalistes, Eugène Burnouf joua un rôle croissant dans les questions de typographie. Il fut amené à remplacer Antoine Saint-Martin au poste d'inspecteur de la typographie orientale. Burnouf atteignit, par sa collaboration avec Pierre Lebrun nommé la même année directeur de l'Imprimerie royale, ce que l'on pourrait appeler l'âge d'or de la typographie orientale en France. La lecture de ses rapports montre

combien cette position d'inspecteur était au centre de l'activité des impressions de textes orientaux. Burnouf suscite la création de nouveaux caractères, comme le télougou ou le singhalais, et demande la correction des caractères existants, soit que leur lecture à l'impression pose problème, soit que les textes à éditer nécessitent des améliorations. C'est sous sa direction que furent gravés les 145 poinçons du caractère tamoul par Marcellin Legrand en 1832, 132 poinçons du caractère birman (pour la langue pali) par Delafond en 1833, 145 poinçons du caractère gujarati par Legrand en 1838, 317 poinçons du caractère brâhmî par Delafond en 1843 et tous les poinçons qui viendront en complément des caractères dévanagari, un travail colossal qui fut ensuite poursuivi par Jules Mohl, son successeur à ce poste.

La possession de caractères originaux était donc un enjeu de pouvoir important dans cette période pionnière du début des études sanskrites. L'Allemagne, dépourvue de territoires à défendre, occupe la place sur le terrain philologique. L'Angleterre, forte de sa puissance coloniale, se contente, si l'on peut dire, des caractères gravés et fondus en Inde, même pour ses impressions à Londres. Les Allemands, qui ont appuyé financièrement l'intuition de Schlegel, qui voyait à juste titre le potentiel d'une telle typographie, ont dû voir sans déplaisir les Français frapper à leur porte pour leur demander une fonte du caractère dévanagari, gracieusement offerte par le gouvernement prussien car périssable, en attendant que les Français soient contraints de leur acheter une frappe de matrices pour continuer leurs travaux. Cette aventure nationale revêt en effet une indéniable dimension transnationale, tout en s'assurant d'affirmer la gloire nationale. Maîtriser la typographie orientale, c'était asseoir en quelque sorte son autorité sur le monde, bien que symbolique.

Contrepoint III – Codicologie

Première approche

En 2006, je passais donc le concours de conservateur de bibliothèques et je débutais ma scolarité à l'École nationale supérieure des sciences de l'information et des bibliothèques en janvier 2007. La scolarité était ponctuée par différents stages professionnels et par la rédaction d'un mémoire. J'avais bien sûr souhaité écrire ce dernier sur les manuscrits de l'Inde, afin d'en apprendre davantage sur la codicologie, la paléographie, la matérialité des collections, mais aussi leur traitement catalographique, les questions soulevées par la conservation, la restauration et la numérisation. Le sujet a été accepté par notre professeur d'histoire du livre, M. Dominique Varry, dont je ne manquais aucun cours et qui alimentait une grande partie de mes lectures. Pour dessiner le profil d'une collection de manuscrits indiens, je me suis bien sûr rapproché du département des Manuscrits de la BnF où j'avais déjà rencontré son ancien directeur, Monique Cohen, qui m'avait elle aussi invité à passer le concours. Son successeur, Thierry Delcourt, s'est montré lui aussi très intéressé par le projet et m'a permis d'effectuer le stage professionnel de trois mois dans son département. Anne-Sophie Delhaye, son adjointe, assurait mon tutorat et l'équipe de la « Division orientale » me fit un accueil chaleureux. Je devais avoir de riches discussions avec Annie Berthier, Annie Vernay-Nouri et Laurent Héricher au sujet de l'histoire des collections orientales de la BnF et des moyens de les valoriser. Je profitais de ma présence à Paris pour faire le tour des institutions conservant de telles collections. J'ai été reçu par Jeanne-Marie Allier à la bibliothèque de la Société asiatique, Cristina Cramerotti et Florida Chance à la bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient, Chantal Duhuy à la bibliothèque de l'Institut de Civilisation Indienne, Susan Keyes à la bibliothèque de l'Institut catholique de Paris, Francis Macouin à la bibliothèque du Musée Guimet, et j'ai eu un contact par mail avec Brigitte Quignard de la Bibliothèque municipale de Rouen. Fort de cette géographie des collections indiennes, je pouvais me lancer dans la rédaction de mon mémoire, intitulé *Gestion des fonds de manuscrits indiens dans les bibliothèques françaises*. Ce mémoire abordait trois grands points : la production et la conservation du patrimoine écrit indien (les langues, les écritures, les aspects matériels, les méthodes de conservation en Inde et en France), le catalogage comme première étape de toute action de valorisation et d'étude, et les aspects plus techniques de la bibliothéconomie comme la numérisation et valorisation auprès des spécialistes et du grand public.

Les fonds de manuscrits indiens entrés dans les collections des bibliothèques françaises, s'ils ne sont pas aussi nombreux que ceux conservés en Inde ou dans d'autres grandes bibliothèques européennes, offrent un panel bien représentatif du patrimoine écrit du sous-continent indien : diversité des langues des supports, des textes, des genres littéraires ou des religions. Aborder ces collections, c'est embrasser un vaste champ de savoirs consignés à différentes époques et sous des influences culturelles variées. Les textes en langues anciennes (sanskrit, prakrit, pāli) sont toujours accompagnés de gloses, de notes marginales, de commentaires, de colophons, de paratextes en langues vernaculaires. Le texte ancien, en quelque sorte, est un objet plein de contemporanéité, de traces de l'époque et de la région de sa rédaction. On peut d'ailleurs difficilement faire l'économie d'un apprentissage des langues modernes lorsque l'on aborde la codicologie des manuscrits de l'Inde.

La question de la matérialité des supports de l'écrit fait l'objet d'un intérêt de plus en plus marqué de la part de la communauté scientifique. Il n'est pas rare qu'aux projets de recherches philologiques soit ajouté un volet d'analyses matérielles par photographie multispectrale, fluorescence de rayons-X, microscope à balayage électronique, etc. Ces analyses fournissent des informations supplémentaires sur le mode de fabrication des manuscrits et permettent des datations plus précises voire des avancées dans la lecture de manuscrits endommagés. L'Inde est bien sûr connue pour avoir inventé le manuscrit sur feuilles de palmier, un support d'une grande fragilité qui a, en Inde, une durée de vie moyenne d'une centaine d'années. La BnF conserve dans le fonds Pelliot des fragments de manuscrits sur feuilles de palmier datant des VIII^e-X^e siècles, parmi les plus anciens jamais conservés. Appelée « ôle/olle », d'un mot tiré du tamoul *ōlai* « feuille », la feuille de palmier est issue de deux grandes familles. La feuille du talipot ou palmier parasol (*Corypha umbraculifera*), un arbre qui pousse essentiellement au Sri Lanka, au Kerala, au Bengale, en Birmanie, en Thaïlande et en Malaisie, est fine et souple comme du papier et présente la capacité d'absorber l'encre. Les manuscrits du Bengale sont rédigés sur ce support. La grande taille des feuilles a permis la fabrication de manuscrits monumentaux³⁸. La feuille du palmier jagre ou rondier en éventail (*Borassus flabellifer*), un arbre que l'on trouve essentiellement au Tamil Nadu mais aussi au Sri Lanka et en Birmanie, est moins flexible, sa taille est plus petite (jusqu'à 50-60 cm) et son inscription nécessite le recours à un stylet métallique. Ces deux arbres sont de la famille des Arécacées, ils peuvent

³⁸ Je pense à la copie de l'*Agnipurāṇa* collectée par Jean-François Pons (BnF Sanscrit 408) qui présente une longueur record de 90 cm.

atteindre une trentaine de mètres de hauteur, leur feuille est « costapalmée », avec un axe central et une disposition des folioles en éventail³⁹.

Quand les feuilles ont juste commencé à pousser, elles sont coupées, séparées les unes des autres, bouillies à l'eau claire et mises à sécher d'abord à l'ombre puis au soleil. Elles sont ensuite polies à l'aide d'une pierre et coupées aux dimensions voulues. Elles sont le plus souvent conditionnées en rouleau dans des magasins, et font l'objet d'un nouveau polissage avant l'écriture.

On trouve plus rarement des manuscrits sur liber d'agalloche, écorce de bouleau ou tissu, et, au vu des conditions climatiques particulièrement rudes en Inde pour la conservation, sur du métal (le plus souvent du cuivre) ou de la pierre.

Le papier entra en Inde au XIII^e siècle avec les Turcs, qui menèrent dans le pays des incursions militaires. Mise en point en Chine aux premiers siècles de notre ère, la recette de fabrication du papier se développa dans tout le Moyen-Orient à la suite de la conquête de Samarkand par les Arabes en 751. Les Indiens récupérèrent cette technique de fabrication en l'adaptant aux ressources locales. Les fibres végétales étaient tirées du coton, du chanvre, du bois, du bambou ou du paddy. Les fibres étaient séparées à l'aide d'un peigne à carder, puis mises à macérer une nuit dans une solution de chaux. Elles étaient ensuite foulées à la main, séchées au soleil, et de nouveau mises à macérer jusqu'à obtenir la blancheur voulue. La préparation était ensuite lavée à l'eau claire pour éliminer la chaux, pilée dans un mortier et dissoute dans de l'eau pour en obtenir une pâte. La pâte était alors étalée dans une forme à papier qui laisse l'excédent d'eau s'écouler. La feuille sèche ainsi obtenue était encollée ou amidonnée pour rendre le papier imperméable et lisse à l'écriture. Les types de papier indien diffèrent avec la zone géographique de leur production. Le papier des régions indiennes en contact direct avec les autorités mogholes entre le XV^e et le XVIII^e siècle se rapproche du papier persan, mais le papier du Cachemire, par exemple, est beaucoup plus épais et sa surface présente un aspect pelucheux. Les papiers du Bengale sont très souvent passés à l'orpiment à des fins de conservation préventive et présentent ainsi un aspect jaune sur une face de la feuille. L'orpiment contenant de l'arsenic, des gants sont d'ailleurs préconisés pour manipuler ce type de documents.

Le papier indien est un papier « à la forme flottante ». Des cordelettes de chanvre, espacées de deux à trois millimètres, étaient tendues dans un cadre de bois. Ces cordelettes n'étaient jamais

³⁹ Sur ce support, Gérard Colas a publié un article de référence, « La feuille de palmier, support d'écrit dans l'Inde ancienne », dans Claude Laroque (dir.), *Autour des papiers asiatiques*, Paris, site de l'HiCSA, mis en ligne en février 2017, p. 119-137.

maintenues par une chaînette et le cadre n'était apparemment pas soutenu par des pontuseaux. Les fils vergeurs qui apparaissent à la table lumineuse ne sont le plus souvent pas droits, signe de l'affaissement du tamis sous le poids de la pâte à papier. Les caractéristiques principales du papier indien sont une couleur ocre, tirant plus ou moins sur le brun ; une épaisseur variable qui semble augmenter avec le temps (les papiers du XIX^e siècle sont plus raides et plus épais que les papiers plus anciens) ; les fibres végétales grossièrement démêlées qui le constituent se laissent nettement percevoir à la table lumineuse, laissant toutefois au papier une homogénéité de rendu et une absence relative de zones sombres ; les fils vergeurs laissent toujours une marque alors que les marques de chaînette et de filigrane sont toujours absentes. Les vergeures tendent à se redresser avec le temps et, à la toute fin du XIX^e siècle, il laisse apparaître la trace d'un maillage fin comme le papier utilisé pour l'impression dans l'Inde contemporaine. Les fibres se laissent de moins en moins percevoir, même si le papier n'est pas complètement uniforme.

Pour noter son texte, le scribe utilise donc un styilet métallique pour inciser les feuilles de palmier jagre. Les feuilles incisées sont ensuite encrées afin que le texte se détache plus nettement du support, puis passées au sable. L'encrage se fait à l'aide du noir de fumée ou du charbon de bois. Le scribe utilise un calame sur les feuilles de palmier parasol et passe ensuite les feuillets inscrits à la chaux pour absorber les résidus d'encre. Même si la calligraphie n'a jamais, en Inde, connu de statut artistique comme en Chine, au Moyen-Orient ou au Moyen Âge occidental, le tracé des caractères peut être très soigné et atteindre une qualité ornementale. Un effort particulier est donné à la mise en page dans un souci de clarté souvent remarquable. L'écriture a pour seul but une lisibilité immédiate : « Les lignes d'écriture doivent frapper le regard comme l'ombre qui tranche sur une surface illuminée par le soleil »⁴⁰. Les mots ne sont pas séparés (*scriptura continua*), mais l'encre très noire, dans un fort effet de contraste avec le support, l'écriture régulière, la ponctuation bien marquée, la différence de taille d'écriture entre le texte principal et les commentaires, les débuts et fins chapitres surlignés facilitent la lecture et le repérage des éléments du texte. L'encre pour le texte est généralement noire, et rouge pour les marqueurs de fin de vers (*daṇḍa*) et les colophons.

L'encre noire est constituée principalement de carbone ou de noir de fumée, de vitriol et de gomme arabique. Le rôle et le matériel du scribe sont décrits de façon vivante dans un manuel de scribe cachemirien au XVIII^e siècle traduit par Jules Bloch : « écorce de bouleau, craie,

⁴⁰ Georges-Jean Pinault, « Écritures de l'Inde continentale », dans *Histoire de l'écriture : de l'idéogramme au multimédia*, Anne-Marie Christin (dir.), Paris, Flammarion, 2001.

réchaud de charbon, boîte, encre, encrier, bouteille d'encre, celui qui a trompé Yama lui-même en insérant une barre dans le 'ga' et dont l'arme est le calame, intimide jusqu'à Dieu. Des caractères pareils, de même hauteur, arrondis, groupés, bien reliés par la ligne, celui qui s'y entend est un scribe. Malgré le brillant et la lenteur de l'écriture, s'il est sale, si peu noirci que ce soit, discontinu, offrant des caractères sans netteté, un document sera annulé⁴¹. »

Les manuscrits se présentent le plus souvent sous la forme d'un « *pothī* » (sanskrit *pustaka*). Le mot a été adopté par la codicologie moderne, notamment par Denis Muzerelle qui en donne la définition suivante : « Terme sanskrit [*sic*] désignant une forme de livre très commune en Orient, constituée d'une série de lamelles de bois ou de feuilles de palmier superposées, comportant un ou plusieurs trous dans lesquels passe une cordelette le long de laquelle les lamelles peuvent coulisser »⁴². Le pothi est un codex constitué de feuillets séparés de forme oblongue, maintenus ensemble par une cordelette passée dans les trous d'enfilage percés au préalable dans les feuillets, et maintenus entre deux plats de bois. Les feuillets peuvent présenter de un à trois trous d'enfilage suivant leur longueur. Les plats de bois peuvent faire l'objet d'un décor en bas-relief, le contreplat accueille plus rarement une peinture à la gouache. Les manuscrits sur papier ont gardé la forme oblongue de la feuille de palmier, le scribe poussant le mimétisme jusqu'à laisser blanc un creux au centre du texte, rappelant le passage du lien d'enfilage. Ces creux laissés blancs dans le corps du texte prennent le plus souvent la forme d'un losange, parfois d'un carré. Ils peuvent accueillir un décor de ronds rouges, de losanges ou de caractères détachés du texte. Le scribe peut aussi laisser des espaces pour l'enluminure. Celle-ci prend alors place dans un cadre au centre ou sur le côté du texte. Ces enluminures sont réalisées à la gouache à l'aide de pigments rouge, ocre, bleu ou vert. Pour les manuscrits les plus anciens (XV^e-XVIII^e siècle) une fine réglure est parfois tracée à la mine de plomb ou à l'aide d'un calame pour la première ligne au recto de chaque feuillet. Les autres lignes ne présentent pas de réglure mais s'alignent sur la première. On peut trouver quelques occurrences de réglure à la pointe sèche, tracée alors pour l'ensemble des lignes. Au XIX^e siècle, des traces de réglure par pliage apparaissent pour les marges et pour l'ensemble des lignes. Le feuillet était plié en accordéon, puis déplié et sans doute lissé, laissant apparaître une légère marque sur le papier. Les feuillets sont généralement numérotés au verso en bas à droite. Un rappel du numéro de feuillet est parfois lisible au verso en haut à gauche accompagné d'un rappel du titre

⁴¹ Jules Bloch, *Un manuel du scribe cachemirien au XVII^e siècle. Le Lokaprakāṣa attribué à Ksemendra*, Paris, Geuthner, 1914.

⁴² Denis Muzerelle, *Vocabulaire codicologique : répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits*, Paris, Editions CEMI, 1985, mis en ligne par l'IRHT : <http://codicologia.irht.cnrs.fr/>

de l'œuvre en abrégé. Le texte est le plus souvent délimité par des marges. Elles se présentent sous la forme de traits simples, doubles ou triples, tracés à l'encre noire ou rouge.

Le texte principal est « justifié » ; il occupe le centre des feuilles. Le commentaire, le cas échéant, est noté entre les lignes (commentaire interlinéaire) ou dans les marges. On distingue alors deux types d'organisation textuelle, celle en trois parties (*tripāṭha*) avec le commentaire en en-tête et pied de page, et celle en cinq parties (*pañcapāṭha*) avec les commentaires notés aussi dans les marges gauche et droite. Des paratextes viennent compléter l'ensemble. Les textes commencent le plus souvent par une bénédiction, en hommage à un dieu, un maître ou un être réalisé, selon l'obédience du scribe et la tradition à laquelle se rattache le texte. Le nom du dieu Gaṇeśa est fort courant, lui qui est invoqué au démarrage des entreprises, lui qui est aussi le protecteur des scribes. Le titre de l'œuvre peut ensuite être introduit par l'adverbe « *atha* ». Les colophons sont marqués par la particule « *iti* », qui intervient aussi pour clore un chapitre et l'œuvre dans son entier. Après cette particule vient le titre de l'œuvre et la mention de sa complétude. Le scribe peut ensuite donner d'autres informations sur le texte ou sur lui-même : l'auteur du texte, la date, le lieu et le destinataire de la copie, le nom de son supérieur dans le cas d'un moine copiste. Des informations sur la généalogie du commanditaire, sa lignée spirituelle, etc. peuvent faire l'objet d'une *praśasti* généralement versifiée.

La rédaction de ce mémoire m'a ainsi permis de me familiariser avec le vocabulaire de la codicologie et d'aborder les différentes questions bibliothéconomiques qui gravitent autour d'une telle collection. Je comparais par exemple les méthodes de conservation en France et en Inde où le climat tropical a amené les « acteurs du livre » à développer des méthodes de préservation depuis une haute époque. Les manuscrits sont généralement placés dans un linge de coton passé à la citronnelle pour éloigner les insectes, placés ensuite dans une boîte en bois qui peut accueillir un décor. Certaines couleurs de coton sont reconnues pour leurs vertus préventives, comme le rouge et le jaune qui ont la particularité d'éloigner les insectes et d'absorber les ultraviolets. Différentes herbes, du camphre ou des feuilles de tabac, étaient aussi utilisées pour éloigner les insectes. Comme la conservation commence avec la manipulation, on peut ajouter à ce chapitre les remarques de scribes placées à la fin de leur copie qui invitent le lecteur à préserver le manuscrit des dommages naturels tels que l'eau, le feu ou les insectes, et des dommages humains comme les mauvaises manipulations ou le manque d'attention. Je notais aussi une forte disparité entre les bibliothèques indiennes qui ne sont pas équipées de la même façon. Certaines bibliothèques manquent de moyens et les manuscrits sont entreposés dans des salles poussiéreuses et humides, quand d'autres sont équipées des dernières

innovations en la matière, comme sur le site jaina de Koba, non loin d'Ahmedabad au Gujarat, que j'ai eu l'occasion de visiter.

L'UMR « Mondes iranien et indien » m'avait en effet permis d'effectuer une mission au Gujarat afin de mener conjointement mes recherches permettant d'alimenter mon Master sur Banārasīdās et pour me familiariser avec les centres de conservation de manuscrits en Inde, mieux connaître les méthodes de conservation, de numérisation et surtout de catalogage. Je menais donc des visites au Lalbhai Dalpathbhai Institute of Indology à Ahmedabad ainsi qu'au musée attenant. Je fus introduit par M. Kanubhai V. Sheth, codicologue et spécialiste de la littérature gujarati prémoderne, qui fut un temps le directeur de cet institut. Son accueil, organisé par Nalini Balbir depuis Paris, fut des plus chaleureux et des plus instructifs. Je devais aussi beaucoup apprendre de sa femme, Mme Kalpana Sheth, qui travaillait sur des manuscrits prakrits. Reçu par Jitubhai Shah, directeur de l'Institut, je fus autorisé à fréquenter les différents départements de l'Institut. M. Karshanbhai Venkar, bibliothécaire, me permit de consulter les ouvrages de référence et Mme Priti Pancholi m'ouvrit les portes du département des Manuscrits. Elle me montra les grands principes de conservation de cette riche bibliothèque. Les manuscrits sont placés dans des couvertures de papier neutre, sur lesquelles sont reportées les informations principales : auteur, titre, date éventuelle, nombre de feuillets. Les manuscrits sont rangés dans des boîtes en bois, elles-mêmes stockées dans des armoires métalliques. La bibliothèque conserve d'anciennes boîtes de conservation en bois peint de motifs floraux. Certaines boîtes sont exposées dans le musée attenant où je fus reçu par son chargé de conservation, M. Vismay Raval. Le musée présente notamment le matériel d'écriture et de production des manuscrits : calames, stylets, porte-plumes, pilons, encriers, linges de coton enveloppant les manuscrits, boîtes de conservation anciennes, ais de bois inscrits, peints ou gravés, couvertures brodées, conque ou pierres servant à polir les supports de l'écrit, coupe-papiers en ivoire, compas, planches de réglure (*rekkhāpaṭṭī*) faites de papier mâché et de fils de nylon, exemples de manuscrits sur différents supports, écorce de bouleau, feuilles de palme ou papier de différentes conceptions⁴³. Les collections du musée dédiées à l'univers du manuscrit sont rassemblées dans la « Muni Punyavijayaji Gallery », du nom de ce moine jaina érudit, à qui l'on doit tant d'éditions de texte et de travaux de référence, qui avait lui-même rassemblé une collection de manuscrits, dont certains d'une rare ancienneté. Cette collection forme d'ailleurs la base de la riche collection de 75 000 manuscrits conservée par le L. D. Institute of Indology.

⁴³ Je devais me servir de ce riche matériel pédagogique pour animer un atelier au musée Guimet, « La palme et le calame : manuscrits de l'Inde », atelier *Savoirs et savoir-faire*, musée Guimet, 2009.

Manuscrits jaina

Les manuscrits jaina sont ceux qui ont constitué le cœur de mes recherches dans le domaine de la codicologie. Ils ont été la porte par laquelle je suis entré dans cette discipline et ont toujours eu une place particulière dans le point de vue que je peux adopter sur cette dernière. Lors de mon stage professionnel à la BnF, j'ai travaillé pendant trois mois sur la collection Émile Senart. Ce laps de temps ne m'a évidemment pas suffi à cataloguer l'ensemble de la collection mais j'ai pu mettre en ligne sur le catalogue BnF Archives et manuscrits l'ensemble des notices minimales. Un tiers des notices a fait l'objet d'un catalogage détaillé, avec le relevé des incipit, explicit et colophons et l'identification des textes qui restaient inconnus, notamment dans le cas des recueils. La collection était connue par la liste qu'en avait dressée Jean Filliozat, publiée dans le *Journal asiatique* en 1936. Cette liste minimale donne l'auteur, le titre, la date lorsqu'elle est inscrite et le nombre de feuillets. Cette étape indispensable a permis une première description de la collection à son arrivée à la Bibliothèque nationale. L'objet reste donc de donner un catalogue détaillé de la collection Senart et plus largement de l'ensemble des manuscrits jaina de la BnF⁴⁴, suivant en cela le mouvement de catalogage des manuscrits jaina conservés dans les bibliothèques européennes. En 1930, Hiralal Rasikdas Kapadia (1894-19..) fut invité par le Bhandarkar Oriental Research Institute à Pune pour donner le catalogue des manuscrits jaina conservés dans la bibliothèque de cet établissement. Il a consacré une grande partie de sa vie pour achever ce travail titanesque dont la publication s'est échelonnée entre 1935 et 1988 en douze volumes⁴⁵. En Europe, il faut mentionner les catalogues d'Albrecht Weber (1825-1901), qui sont parmi les premiers dans lesquels on trouve des manuscrits jaina décrits avec de larges extraits car, à ce moment-là, les textes n'étaient pas connus ou édités⁴⁶. Ce travail était parallèle aux descriptions du canon jaina données par Weber dans ses *Indische Studien*. Au XX^e siècle, Walther Schubring (1881-1969) publia en 1944 le catalogue des manuscrits jaina de la Preussichen Staatsbibliothek de Berlin. Ce mouvement s'est poursuivi avec le catalogage des manuscrits jaina de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg en 1975 par Chandrabhal Tripathi (1929-1996). Il avait aussi entamé le catalogage des collections de Londres et cet immense travail fut achevé par Nalini Balbir, Kanubhai V. Sheth et Kalpana Sheth et publié en trois volumes en 2006. Les collections jaina de Leipzig ont

⁴⁴ Voir la liste des manuscrits jaina envisagée pour ce catalogue en Annexe 2.

⁴⁵ Les volumes XVII 1-5 sont consacrés à la littérature canonique, le volume XVIII est consacré à la logique, les volumes XIX 1.1-2, 2.1-4 sont consacrés aux hymnes et à la littérature narrative.

⁴⁶ A. Weber, *Verzeichniss der Sanskrit- / Sanskrit- und Prākṛt-Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, Vol. 2,1, 1886; 2,2, 1888; 2,3, 1892.

été décrites par Anett Krause en 2013 et la collection de Luigi Pio Tessitori (1887-1919) conservée à Udine a fait l'objet d'un catalogue par Nalini Balbir publié en 2019.

Sous l'impulsion et la direction de Nalini Balbir, je me suis donc attelé à la tâche de commencer à cataloguer la collection Senart de la BnF. Nalini Balbir, qui avait travaillé déjà sur cette collection, m'avait fourni des fichiers de travail, notamment une liste des manuscrits classée par thèmes : canon śvetāmbara (textes canoniques et commentaires), siddhānta digambara, textes philosophiques et dogmatiques (philosophie générale, karman, cosmographie, śrāvaka et anthologies), littérature narrative (kathā, carita, récits épiques ou historiques), textes rituels et hymnes (vidhi, pūjā, stava, stuti, stotra), grammaire et lexicographie, autres textes (anthologies, textes brahmaniques, textes bouddhiques).

En regardant feuillet après feuillet l'ensemble des manuscrits de la collection et en cataloguant dans le détail une centaine d'entre eux, j'ai pu faire la découverte d'un manuscrit illustré du *Śāntināthacarita* (BnF Sanscrit 1622, Fig. 1). Les illustrations, peintures et diagrammes avaient été relevés par Jean Filliozat, mais aucune mention n'était faite pour ce manuscrit. En effet, le manuscrit avait été endommagé au fil de son histoire par l'eau et par le feu, si bien que des fragments se détachent des derniers feuillets à chaque manipulation. Avec un soin extrême, nous sommes parvenus à parcourir l'ensemble du manuscrit, découvrant trois miniatures aux f. 16, 41 et 77 de ce manuscrit qui est l'un des plus anciens de la collection, daté saṃvat 1496, 1440 de notre ère. Le *Śāntināthacarita* est un texte sanskrit composé en 1322 par Munidevasūri, maître religieux de la lignée de Vādidevasūri. Le texte relate l'histoire de Śāntinātha, seizième des vingt-quatre Jina, et de ses existences antérieures. L'histoire d'un Jina est stéréotypée : son existence en tant que Jina est la dernière d'une série plus ou moins longue d'existences antérieures où il fut roi ou dieu. Śāntinātha vécut au total douze vies antérieures (*bhava*) avant d'atteindre la Délivrance (*mokṣa*). Ses existences antérieures alternent entre rois et dieux : 1) roi Śrīṣeṇa ; 2) jumeau dans le Jambūdvīpa ; 3) dieu du premier paradis ; 4) roi Amitatejas ; 5) dieu du paradis Prāṇata ; 6) roi Aparājita ; 7) dieu Indra ; 8) roi Vajrāyudha ; 9) dieu Ahamindra ; 10) roi Megharatha ; 11) dieu dans le Sarvārthasiddhi ; 12) Śāntinātha. Les biographies et légendes des Jina sont parmi les thèmes narratifs favoris des jaina. En germe dans les textes canoniques anciens, elles donnent lieu à de multiples réécritures au cours des siècles. L'œuvre de Munidevasūri, en sanskrit, reprend la version prakrite de Devacandra rédigée en 1160. Elle est divisée en sept chapitres. Les enluminures interviennent au début des troisième, cinquième et septième chapitres. Leur position similaire, au verso d'un feuillet qui accueille le début d'un chapitre, donne une indication sur la visée de ces illustrations : elles agissent à la manière d'un

frontispice en annonçant par un impact visuel le contenu du texte. Les miniatures de ce manuscrit sont d'autant plus rares qu'elles sont rehaussées d'or. Le contour des figures à l'encre noire se détache sur un fond rouge, des pigments bleu, vert et noir sont utilisés pour les détails. Le contenu des miniatures est stéréotypé et l'absence de légendes oblige au seul recours du texte pour identifier les scènes. Leur réalisation est dans le style jaina gujarati : les yeux sont allongés et se détachent de la figure, le nez est long et pointu, les détails sont soignés et la réalisation est d'une grande finesse.

La première miniature (f. 16) montre en partie supérieure gauche un couple royal assis sur un trône dans la position du délasserment (*lalitāsana*), les mains faisant le geste de l'argumentation. Les deux personnages portent des tiaras, de lourdes boucles d'oreilles, des bracelets aux poignets et aux chevilles, une guirlande autour du cou. En partie droite, un personnage masculin assis sur un trône dans la position du délasserment évoque une réincarnation en tant que dieu dans le palais d'un paradis. Le personnage porte les insignes royaux, tiare, boucles d'oreilles, bracelets, guirlande. En partie inférieure gauche est représenté un feu flamboyant de huit flammes, les trois flammes les plus hautes, en arrière-plan, présentent des traces de pigments noir et bleu, le détail des autres flammes est rehaussé à l'encre rouge. La présence du feu et le placement de la miniature au début du troisième chapitre qui décrit les aventures de la quatrième incarnation de Śānti en tant qu'Amitatejas, un roi vidyādhara, permettent d'identifier le couple royal comme le roi Śrīvijaya et la reine Sutārā, mis à l'épreuve par Aśanighoṣa, un vidyādhara mal intentionné.

La deuxième miniature (f. 41) présente les mêmes caractéristiques que la précédente, sans pour autant illustrer un épisode narratif particulier. La partie supérieure gauche montre un couple royal avec le soleil qui se lève entre les deux personnages. Dans les parties supérieures droite et gauche, des personnages sont assis sur un trône dans la niche d'un palais céleste (*vimāna*). La partie inférieure droite présente à nouveau le couple royal, permettant une composition en deux plans symétriques. Cette miniature semble attirer l'attention du lecteur sur la succession des renaissances du futur Śāntināṭha, tantôt roi, tantôt dieu.

La troisième miniature (f. 77) est divisée en quatre parties égales, figurant quatre des cinq grandes étapes de la vie des grands personnages du jainisme. La partie supérieure droite montre la naissance de Śānti. La reine Acirā est allongée sur sa couche, la jambe gauche pliée par-dessus la jambe droite, tenant dans son bras droit Śānti nourrisson, les yeux grand ouverts, les lobes d'oreilles allongés. En partie supérieure gauche, la prise des vœux monastiques de Śānti est figurée par le rituel de l'arrachage des cheveux en cinq poignées. Dépourvu de vêtement, le

corps sans ornement, les lobes d'oreilles allongés, Śānti saisit une touffe de ses cheveux de la main droite. Dans la partie droite de l'image, le dieu Indra, paré des ornements royaux, joint les mains pour recueillir les cheveux. La partie inférieure gauche figure montre l'étape de l'enseignement lors d'une « réunion de tous les êtres » (*samavasarana*), qui se tient lorsqu'un Jina est parvenu à l'Omniscience (*kevalajñāna*). Śānti est assis dans la position du lotus (*padmāsana*), les mains faisant le geste de la méditation (*dhyānamūdrā*), au centre de trois enceintes ouvertes aux quatre orient, contenant l'ensemble des créatures vivantes, ici représenté symboliquement. La partie inférieure droite figure la délivrance de Śānti, assis de face en *padmāsana*, les mains en *dhyānamūdrā* : un croissant de lune symbolise l'espace cosmique de la Réalisation (*Siddhi*), les trois cônes représentent les trois Joyaux du jainisme que sont la Croyance, la Connaissance et la Conduite droites. Śānti est de nouveau paré comme un souverain, portant tiare, guirlande et boucles d'oreilles, mais cette fois-ci comme un souverain universel (*cakravartin*).

La lecture du colophon, rendue délicate par l'état de conservation du manuscrit, a néanmoins été possible. L'expérience de Nalini Balbir a d'ailleurs été décisive dans ce domaine. Le colophon révèle des éléments importants comme la date et les noms de l'ensemble des partenaires à l'origine de la copie. Le commanditaire est une femme, Khetū, dont on nomme l'entourage masculin (mari, fils, petit-fils). Elle appartient à une famille de la caste des Osavāla de la ville de Patan au nord du Gujrat. Khetū souhaite acquérir des mérites en faisant copier et illustrer ce texte à l'instigation d'un maître religieux, Jinasāgara du Kharataragaccha. Le destinataire du manuscrit est un moine de statut inférieur à son maître qui est invité, en clôture du colophon, à lire la vie édifiante de Śāntinātha⁴⁷.

L'autre découverte, moins retentissante pour la communauté scientifique mais qui a un écho particulier dans le parcours dont j'exprime ici les grands traits, fut l'identification d'un texte de Banārasīdās dans un bréviaire jaina appartenant à cette même collection (BnF Sanscrit 1570). Daté samvat 1785 (1725 de notre ère), le manuscrit présente la particularité d'être plié pour former un cahier unique, comme sont souvent formés les *guṭakā*, recueils d'hymnes à l'usage des laïcs. Le texte, dans une écriture nāgarī peu soignée, d'une autre main que les premiers textes, ferme le recueil. Il s'agit du *Paramajyoti*, une traduction en brajbhāṣā du *Kalyāṇamandirastotra* sanskrit de Kumudacandra, un moine digambara du XII^e siècle connu

⁴⁷ Cette découverte a fait l'objet d'un article collaboratif, J. Petit & N. Balbir, « La collection Émile Senart et la découverte d'un manuscrit jaina illustré (Bibliothèque nationale de France 'Sanskrit 1622') », *Bulletin d'études indiennes*, n° 24-25, 2006-2007 (publié en 2009), p. 177-190.

pour avoir eu des débats avec le moine śvetāmbara Vādideva à Patan en 1125⁴⁸. La légende veut que le roi Vikrāmāditya obligea Kumudacandra à rendre hommage à une statue de Śiva, mais le moine résista et récita ce texte face à la statue qui se coupa en deux pour laisser place à une image de Tīrthaṃkara. À la suite de cet événement, le roi et sa cour se convertirent au jainisme. Le texte du manuscrit Sanscrit 1570 est complet et s'étend du f. 132 au f. 139. On note bien sûr des variantes par rapport au texte publié (-aya > diphtongue -ai, ba > va, etc.).

Le travail sur la collection Senart a permis au département des Manuscrits de prendre les mesures adéquates à une meilleure conservation des manuscrits qui étaient encore enveloppés dans leurs enveloppes d'origine dont le papier très acide avait commencé à endommager les feuillets. Un travail de reconditionnement de l'ensemble des manuscrits dans de nouvelles pochettes de papier neutre a été mené à la suite de ce stage effectué au printemps 2008. Ma nomination au département des Sciences et techniques et la rédaction de ma thèse m'ont alors éloigné un temps de cette collection. Je devais la retrouver avec joie lors de ma mutation au département des Manuscrits. Lorsque le transfert de collections a été achevé, je pris le temps de mener à bien la numérisation de l'ensemble des manuscrits jaina de la BnF. L'élan a été donné par Mme Kalpana Sheth et une partie de la communauté jaina du Gujarat qui souhaitait participer au financement de cette numérisation, qui a finalement été prise en charge en intégralité par la BnF. Comme les manuscrits ne sont pas reliés, je les ai foliotés un à un avant de les envoyer sur les chaînes de numérisation du site de conservation de la BnF à Sablé-sur-Sarthe. Je profitais de les avoir en main pour donner les descriptions matérielles de chacun des manuscrits et mettre à jour les notices du catalogue BAM. J'étais allé au-delà de la collection Senart, prenant en compte l'ensemble des manuscrits jaina de la BnF. Nous disposons donc à ce jour d'une couverture complète de cet ensemble de manuscrits collectés par Anquetil-Duperron, Charles d'Ochoa, Alfred Foucher et Émile Senart.

Le dernier document jaina entré à la bibliothèque est un *Aḍhāidvīpa*, une carte cosmographique peinte sur une pièce de coton, que j'ai acheté au nom de la BnF en salle des ventes le 25 novembre 2016. Entrée sous la cote Indien 1067, la carte n'est pas datée, mais pourrait avoir vu le jour à la fin du XIX^e ou au début du XX^e siècle au Gujarat. Sa taille (720 x 780 mm) est

⁴⁸ Paul Dundas, *The Jains*, second edition, London, Routledge, 2002, p. 51 ; Paul Dundas, "Food and freedom: the Jaina sectarian debate on the nature of the Kevalin", *Religion*, vol. 15, p. 161-198. Le texte de Kumudacandra a été par L. P. Tessitori, "Paramojotistotra. An Old Braja Metrical Version of Siddhasenadivākara's Kalyāṇamandirastotra", *Indian Antiquary*, vol. XLII, n° 2, 1913, p. 42-46, réimpr. dans *Studi Giainici* p. 309-315. Le texte a été réédité récemment, *Kalyāṇamandra Stotra*, Hindi translation by Pt. Shobhachandra Bharill, English translation by Manish Modi, Mumbai, Hindi Granth Karyalay, 2013. Le texte de Banārasīdās est édité dans *Banārasīvilāsa*, édition de Nāthūrām Premī, Mumbaī, Jain Granth Ratnākar Kaāryālay, 1922, p. 126-130.

conforme à la moyenne. Pour ranger un tel objet, on peut soit le rouler soit le plier. Au cours de sa vie, la carte a été pliée de manière à former un rectangle conforme à la taille moyenne d'un manuscrit (250 x 150 mm). Le verso porte d'ailleurs deux motifs floraux disposés dans un rectangle qui souvent, dans les manuscrits, précèdent et suivent les feuilles contenant le texte copié et dont on peut imaginer qu'ils aient fait office de couvertures une fois la toile pliée. La carte donne à voir le monde médian, celui où vivent hommes et animaux. Circulaire, il représente un avatar du diagramme archétypal en Inde, le *maṇḍala*. Il est constitué d'innombrables continents alternant avec des océans comme autant de bracelets (*valaya*). Autour d'une haute montagne décrite aussi dans la mythologie brahmanique, le Mont Meru, se déploient successivement l'Île du Pommier rose (*Jambūdvīpa*) entouré par l'Océan de Sel (*Lavaṇasamudra*). Puis vient le Continent de l'Arbrisseau (*Dhātakīkhaṇḍa*), entouré de l'Océan aux Eaux noires (*Kālodadhi*). Le continent suivant, appelé Île du Lotus bleu (*Puṣkaradvīpa*), est toujours figuré à moitié. La bordure extérieure orange, surmontée d'un rempart crénelé figurant une succession de pics joliment agrémentés d'arbres, représente la chaîne de montagnes qui borne le monde des humains (*Mānuṣottara*). L'ensemble forme donc deux îles et demie, d'où le nom d'*Aḍhādvīpa* donné à une carte comme celle-ci, dans les langues du nord de l'Inde utilisées par les jaina, le gujarati notamment.

L'Île du Pommier rose est le continent emblématique, celui dont les peintures détaillent le plus la géographie. Il est traversé d'est en ouest par six chaînes de montagnes représentées chacune par une ligne de couleur, énumérées traditionnellement du sud au nord. Dans le coin inférieur droit, la carte porte la liste de leurs noms et de leurs dimensions indiquées en nombres entiers complétés de fractions. Ces chaînes montagneuses sont le Himavanta (en jaune), le Mahāhimavanta (en jaune aussi), le Niṣadha (en rouge), le Nīla (en vert), le Rukmin (en blanc) et le Śikharin (en jaune). Les deux lignes transversales verte et rouge, qui représentent deux chaînes de montagnes, fournissent d'ailleurs le sens de lecture de la carte : la première doit être en haut (le nord) et la seconde en bas (le sud). Entre chacune de ces six chaînes montagneuses sont disposées sept terres. Leurs noms apparaissent sur la carte même ; deux d'entre eux figurent en outre dans les marges (l'un au centre de la marge supérieure et l'autre au milieu de la liste des chaînes de montagnes), avec leurs dimensions. On les appelle, du sud au nord : Bharata, Himavanta, Harivarṣa, Mahāvīdeha, Rāmyaka, Hairaṇyavanta et Airāvata. Le Bharata et sa réplique septentrionale, l'Airāvata, sont chacun parcourus d'une autre chaîne de montagnes nommée Vaitāḍhya (du sud et du nord). De toutes ces montagnes coulent de multiples rivières qui se jettent dans les océans.

Les marges et les angles des cartes contiennent souvent des textes qui apportent des éléments chiffrés et des descriptions. Il s'agit de données reposant sur une longue tradition savante toujours réitérée dans les langues en usage, ici en gujarati. Le passage le plus long, situé dans l'angle supérieur droit, indique les dimensions totales des composantes du monde des humains. Chacun des quatre orientes est marqué par la présence d'un sanctuaire qui correspond assez bien au modèle du temple jaina habituellement représenté dans les miniatures. D'ordinaire, ces sanctuaires sont habités par la statue d'un Jina en position de méditation, mais ici ils sont restés vides. Ces représentations stylisées rappellent, fort à propos, que la délivrance et la naissance d'un Jina, créateur de communautés rassemblant religieux et religieuses, fidèles hommes et femmes, ne sauraient avoir lieu hors du monde médian⁴⁹.

En dehors des collections de la BnF, j'ai été amené à travailler sur des manuscrits d'un commentaire en vieil hindi sur le *Samayasāra* de Kundakunda. Au X^e siècle, le philosophe digambara Amṛtacandra avait rédigé un commentaire en sanskrit sur le texte prakrit de Kundakunda. Il inclut dans ce commentaire 278 strophes versifiées composées selon les codes du kāvya sanskrit. Ces strophes ont eu une existence propre, avec pour titre les *Samayasāra-kalaśa*, « Jarres contenant la quintessence du Soi ». Ce poème a connu un grand succès dans la communauté jaina, au point de parfois supplanter l'original prakrit. Au XVI^e siècle, un pandit du Rajasthan, Rājamalla, donna une traduction commentée (*Bālabodha*) en ḍhūṇḍhārī, une variante du rajasthani, afin que la communauté laïque puisse avoir accès à ce texte fondamental. Cette traduction est celle qu'a eue entre les mains Banārasīdās en 1623 et dont la lecture provoqua chez lui un moment d'éveil et de bouleversement philosophique. Il s'en inspira pour rédiger en brajhbhāṣā une réécriture de ce texte qu'il intitula *Samayasāra-nāṭaka*, « Drame sur la quintessence du Soi ». Je disposais du texte de Kundakunda et du commentaire d'Amṛtacandra, aussi avais-je souhaité lire la traduction de Rājamalla. Les éditions du texte que j'avais à ma disposition étaient traduites en hindi moderne pour les besoins de la communauté jaina d'aujourd'hui, mais il me semblait important de pouvoir lire l'original en ḍhūṇḍhārī, tant pour lire le texte tel que l'a lu Banārasīdās que pour étudier cet état de langue prémoderne. Je dois à John E. Cort, alors en mission au Rajasthan, de m'avoir permis d'accéder à ce texte de Rājamalla. Lui qui avait suivi mes travaux depuis ma thèse, au jury de soutenance de laquelle il avait participé, m'avait proposé de photographier des manuscrits du *Samayasāra-kalaśa-bālabodha* que j'avais pu repérer dans les catalogues des manuscrits du Rajasthan de Kāstūr

⁴⁹ Cette carte cosmographique a fait l'objet d'un article co-écrit avec Nalini Balbir, « La cosmologie jaina », *Revue de la Bibliothèque nationale de France*, n° 56, 2018, p. 136-143.

Chand Kāslīvāl⁵⁰. Parmi les manuscrits du Samayasārakalaśa, j'en sélectionnais trois qui contenaient la traduction de Rājamalla, conservés à la Baḍā Terāpantha Library à Jaipur. Le premier (Veṣṭan 1864) n'est pas daté, contient 211 feuillets (270 x 110 mm, 10 lignes) et a été copié par quatre mains différentes. Le second (Veṣṭan 1865) est complet et daté. Long de 274 feuillets (300 x 130 mm, 9 lignes), il porte un colophon donnant la date précise de la copie : « saṃvat 1762 varṣe māha sudi ekādaśī tithau vāra āditya idaṃ pustikaṃ saṃpūrṇaṃ », dimanche le onzième jour de quinzaine claire du mois de mārga de l'année saṃvat 1762, soit le vendredi 27 novembre 1705, selon le programme Pancanga. Ce manuscrit est soigneusement écrit, comporte une réglure à la pointe sèche et une couverture de textile raffinée, autant d'éléments qui témoignent de l'importance accordée à sa copie. Le troisième manuscrit (Veṣṭan 1866) comporte la date de saṃvat 1764, notée non pas dans le colophon mais après la table des matières, d'une main différente de celle du scribe principal. Ce manuscrit est donc à peu près contemporain du précédent et, à la différence de celui-ci, comporte des annotations marginales et des signes portés par un lecteur, notamment pour séparer les mots de la *scriptura continua*, qui témoignent de son usage. Malheureusement, le premier feuillet est manquant et le dernier chapitre manque. Je me suis donc servi essentiellement des manuscrits Veṣṭan 1865 et Veṣṭan 1866 pour éditer le début du texte de Rājamalla et voir comment les choses se passaient. Les deux manuscrits contiennent peu de variantes, si ce n'est des variations souvent constatées dans les manuscrits des langues prémodernes, comme les nasalisations (*tihim/tihi*), les postpositions multiformes (*māṃhi/māhaiṃ*, etc.), l'alternance graphique v/b (*vastu/bastu*, etc.). On note toutefois l'usage plus fréquent de la finale *-u*, caractéristique des langues de l'ouest (gujarati, marathi) pour des termes comme *namaskāru*, *arthu*, etc., dans le manuscrit Veṣṭan 1865, dans lequel on note aussi la présence de la particule *nai*, marqueur du datif en gujarati. Le commentaire de Rājamalla est typique des commentaires en langue vernaculaire de type *Bālabodha*. Il remet les mots du kāvya dans le sens de la lecture et donne des synonymes, introduits par le verbe *kahanā* (*kahijai*, *kahatāṃ*, etc.). L'enchaînement des idées est marqué par des adverbes interrogatifs (*kisau chai* ?) et le verbe *jhuṭhanā* est utilisé pour discréditer les positions des contradicteurs. Les postpositions sont présentes dans un état intermédiaire entre l'apabhraṃśa et les langues indo-aryennes modernes (*kahu*, sk. *kṛtaṃ*, hindi *kahāṃ se* ; *māṃhai*, sk. *madhyama*, hindi *meṃ*). On note aussi la présence du suffixe *-panā* pour construire les abstraits féminins, ou encore les finales *-i* ou *-vā/bā* pour marquer les absolutifs (*jāni*, *jānibā*). Si certains éléments des strophes sanskrites d'Amṛtacandra sont explicités par des

⁵⁰ K. C. Kāslīvāl, A. Nyāyatīrtha, *Rājasthāna ke Jaina śāstra bhaṇḍāroṃ kī grantha-sūcī*, 3 vol., Jayapura, Prabandha-Kāriṇī Kameṭī, Śrī Digambara Jaina Atīśaya Kshetra Śrīmahāvīrajī, 1954.

synonymes, d'autres font l'objet de plus longs développements, conclus par la formule « *bhāvārtha* ». C'est le cas notamment, dans les trois premières strophes, de termes comme *svabhāva*, pris comme point de départ d'une discussion autour des principes animés et inanimés (*jīva* et *ajīva*, glosés par *cetanā-* et *acetanā-padārtha*). Rājamalla donne aussi une définition précise de l'Anekāntavāda, la théorie du pluralisme des aspects, véritable étendard philosophique de l'identité jaina. Si, pour les opposants, cette théorie induit une forme de doute (*saṃśaya*) qui peut conduire à formuler des contresens, Rājamalla montre comment elle permet au contraire de marquer une différence entre la substance (*dravya*) qui ne peut supporter aucune forme de différenciation, et les qualités (*guṇa*) de cette substance qui, elles, peuvent admettre une multitude de différenciations.

Banārasīdās a donné un témoignage du choc qu'avait été la lecture de ce texte dans son cheminement. Il n'est certainement pas le seul à avoir été bouleversé par ce texte d'une grande force, qui invite à centrer ses pensées sur le Soi et à réfléchir à ses contradictions. La traduction commentée de Rājamalla joua en effet un grand rôle dans la propagation et la transmission de la pensée de Kundakunda dans la société jaina. Nous ne connaissons malheureusement que très peu de choses pour retracer la biographie de ce personnage. Son éditeur et traducteur en hindi moderne, Phūlcand Śāstrī, le compte parmi les plus grands poètes et intellectuels jaina du Rajasthan. Il resta dans sa région du Ḍhūṇḍhāḥarḥ mais se rendit aussi à Agra où se réunissait alors le plus important groupe d'intellectuels du mouvement Adhyātma. Resté dans l'ombre des grands textes, qu'il ne cessa jamais de commenter et sans doute d'enseigner, Rājamalla est un maillon essentiel de la chaîne de transmission des textes philosophiques vers la communauté laïque jaina. À l'invitation de Monika Boehme-Tettelbach, j'ai eu plaisir à évoquer son œuvre lors d'un colloque organisé les 22 et 23 janvier 2018 par Anand Mishra à l'université d'Heidelberg autour des textes de l'Inde du Nord au XVI^e siècle. M. Mishra m'invita ensuite à publier mon texte dans le *Zeitschrift für Indologie und Südasiastudien*. Au moment de corriger les épreuves, un message de Jean Arzoumanov m'indiquait qu'il avait mis la main sur une édition du texte de Rājamalla en ḍhūṇḍhārī ! Le texte avait en effet fait l'objet d'une édition publiée par Śītalaprasāda à Surat en 1930. Ce sont-là les aléas de la recherche, mais je tirais de cette déconvenue la joie d'avoir pu lire le texte de Rājamalla directement dans cette matière vivante que sont les manuscrits⁵¹.

⁵¹ J'avais ajouté une note mentionnant l'existence de cette édition dans ma correction des épreuves de l'article, qui malheureusement n'a pas été prise en compte par l'éditeur. La référence complète est la suivante : Rājamalla, *Samayasāra kalaśa īkā*, kavivara Banārasīdāsajī kṛta Nāṭakasamayasāra sahita, saṃpādaka Brahmācārī Śītalaprasāda, Sūrata, Mūlacanda Kisanadāsa Kāpaṛiyā, Vīra saṃvat 2457 [1930].

Catalogues et collections

Dans le champ d'étude des manuscrits, ma fonction de bibliothécaire m'a souvent porté à m'intéresser à l'histoire des collections et de leurs catalogues. Je mettais donc à profit un ultime stage professionnel d'un mois à la fin de ma scolarité à l'Enssib, en juin 2008, pour explorer la collection de manuscrits indiens de la Bibliothèque interuniversitaire des Langues orientales (Biulo, future Bulac). Accueilli par Florence Carneiro, en charge de la conservation et de la Réserve, j'ai passé en revue chacun des 37 manuscrits qui composent ce fonds. Je fus aidé dans ma tâche par Francis Richard, qui pouvait notamment distinguer à vue d'œil l'ordre religieux dans lequel avait été produit tel ou tel manuscrit, capucin ou jésuite. Je trouvais aussi à l'intérieur de certains manuscrits des notes d'une fine écriture bleue que je ne pouvais que reconnaître, celle de Jean Filliozat. Sundari Gobalakichenane me fut aussi d'un grand secours pour identifier et transcrire les textes tamouls qui sont nombreux dans cette collection car elle contient principalement les manuscrits de Julien Vinson, professeur de tamoul à l'École de langues orientales de 1886 à 1921, donnés à la bibliothèque par son fils Paul Vinson. Il s'agit pour l'essentiel de copies de manuscrits tamouls prises sur des manuscrits conservés à la BnF et provenant de la collection d'Edouard Ariel que Vinson avait commencé à cataloguer. Nalini Balbir a accueilli le catalogue sommaire des manuscrits indiens de la Biulo dans le *Bulletin d'études indiennes* tel que je pouvais le donner. Mes indications sommaires ont toutefois permis de faire connaître ce fonds. Emmanuel Francis a pu ainsi consulter le manuscrit de l'*Ārāmāvaraviḷakkam* (MS.IND.4), « Lumière sur le sixième grand bienfait », un texte composé en tamoul par Francis Whyte Ellis (1777-1819) à propos du vaccin contre la variole de l'homme⁵².

Les manuscrits indiens de la Biulo sont principalement rédigés en langues dravidiennes, majoritairement en tamoul, mais aussi en malayalam et telugu. Le sanskrit, quoique présent, reste discret. Les langues du Nord ne sont quasiment pas représentées, sinon un livre de comptes rédigé en hindi dans une nāgarī de banquier difficilement déchiffrable et un recueil de miscellanées noté d'une main anglaise non identifiée. Dans leur matérialité, peu de manuscrits sont véritablement « indiens » de facture, la plupart étant des copies effectuées par des savants occidentaux ou des missionnaires sur du papier occidental. Seules quelques pièces, données principalement par le Prince Henri d'Orléans, sont rédigées sur feuilles de palmier ; aucune n'est rédigée sur papier indien. Deux genres textuels sont le plus souvent représentés : les textes

⁵² Emmanuel Francis a rédigé un billet sur le *Carreau de la Bulac* au sujet de cette découverte : <https://bulac.hypotheses.org/1083>

littéraires (contes, récits, poèmes épiques) et les ouvrages grammaticaux (alphabets, grammaires, lexiques). Viennent ensuite des textes médicaux, de la littérature chrétienne (catéchismes, sermons) et quelques « inclassables ». Le fonds contient par ailleurs une copie du cours de sanskrit du carme Paulin de Saint Barthélémy (1748-1806), copié par un certain Joseph Louis Lager en deux petits in-8° (MS.IND.10). Les carmes d'Italie sont encore présents dans un volume qui mériterait une attention particulière et une étude détaillée du contenu et du contenant. Il s'agit d'un recueil factice (MS.IND.6), relié en parchemin comme cela pouvait se faire en Italie au XVIII^e siècle, contenant des textes divers (sermons, catéchismes, textes médicaux, alphabets) rédigés principalement en malayalam.

Mon travail sur ce fonds m'avait fait connaître les méthodes de copies de manuscrits originaux par les philologues, leur permettant de se constituer une bibliothèque de textes qui n'avaient pas encore été édités. Je me suis donc penché sur trois d'entre eux, liés avec les fonds de la Bibliothèque nationale. Les papiers scientifiques d'Eugène Burnouf, donnés à la Bibliothèque par sa fille Laure Delisle-Burnouf après le décès de sa veuve et classés par Léon Feer, offrent de nombreux exemples de telles copies, réalisées par Burnouf lui-même ou bien par des copistes qu'il avait engagés, comme Ludwig Poley (1812?-1885) ou Carl Friedrich Neumann (1798-1870), deux orientalistes allemands qui séjournèrent à Londres et à Paris. Je me suis concentré sur son travail autour du *Bhāgavatapurāṇa* dont il a donné au fil de sa carrière une monumentale édition et traduction publiée par l'Imprimerie nationale. Les volumes Papiers Burnouf 46 à 52 conservent les travaux préparatoires à cette publication. Le volume Burnouf 46 est un volume de variantes de 207 feuillets mobiles de dimensions différentes montés sur onglets. Les papiers utilisés sont de toutes sortes : papier chiffon, papier industriel, papier filigrané, vierge ou à lignes anglaises. L'encre est généralement noire, parfois rouge ; le crayon est aussi utilisé ; il ne semble pas y avoir de logique absolue dans l'usage des encres : parfois les pages sont notées entièrement à l'encre noire, parfois entièrement à l'encre rouge, parfois la leçon d'un manuscrit est donnée en noir et celle d'un autre manuscrit en rouge. Les variantes, le plus souvent notées en caractères devanāgarī, sont parfois données au crayon rehaussées ensuite à l'encre (f. 188). Ce système est cependant abandonné, dans un ensemble cohérent formé par les feuillets 160-199 (copié en 1827 selon Léon Feer), au profit d'une transcription en caractères latins. Les caractères devanāgarī font leur retour au f. 205 après un passage (f. 202-204) beaucoup moins soigné que le reste du manuscrit dans lequel l'écriture est très resserrée et les ratures sont nombreuses. Les lettres utilisées par Burnouf pour nommer les manuscrits collationnés sont : A, B, D, E. Deux autres manuscrits font leur apparition sous les lettres T et C à partir du f. 160. Dans la préface du premier volume de sa traduction du *Bhāgavatapurāṇa*, Eugène Burnouf dit

avoir utilisé quatre manuscrits pour réaliser son travail : un manuscrit « A », copié en 1472, qui fait autorité par son ancienneté (cote actuelle : Sanscrit 478), un manuscrit en caractères bengalis nommé « B » (Sanscrit 480), un manuscrit entré à la Société asiatique en 1835 et rapporté par le naturaliste Alfred Duvaucel⁵³ nommé « D », enfin une édition indienne lithographiée à Calcutta nommée « E » qui présente le texte accompagné du commentaire de Śrīdhara Svāmin. Dans la préface au deuxième volume de sa traduction paru en 1844, Burnouf mentionne deux autres ouvrages qui sont venus s'ajouter aux quatre précédents. Le premier est un manuscrit acquis auprès de Saint-Hubert Théroulde, daté Samvat 1896 (1839/1840), accompagné lui aussi de la glose de Śrīdhara (Sanscrit 463), très proche de la leçon donnée par le manuscrit de 1472 (Sanscrit 478). Ce manuscrit portait l'ancienne cote « Burnouf 30 ». Le second est une édition lithographiée à Bombay en 1839, achetée pour lui par Gaspard Gorresio à l'occasion d'un séjour à Londres en 1841, augmentée du commentaire de Śrīdhara Svāmin, « le tout en caractères devanâgaris » (Sanscrit 1055). Burnouf ne dit pas quelle lettre il utilisa pour désigner ces ouvrages dans ses variantes, mais on peut supposer que le « T » renvoie au manuscrit de Théroulde, le « C » renverrait alors à l'édition de Bombay. La lecture de sa correspondance montre que Burnouf avait deux principaux fournisseurs de manuscrits : pour l'aveistique, mais aussi pour quelques textes sanskrits, il était en contact étroit avec Manackjee Cursetjee (1808-1887), un Parsi de Bombay, membre de la Société asiatique de cette ville. Son nom apparaît la première fois dans une lettre à son père, écrite à Londres le mercredi 29 avril 1835, dans laquelle Eugène Burnouf dit vouloir « écrire à un fameux Parse, Manack-dji Curset-dji, avec lequel je désire me mettre en rapport ». Dans une lettre du 15 décembre 1836, Burnouf lui demande s'il ne lui serait pas possible « de faire venir chez [lui] un Brahmane intelligent et d'un esprit libéral, et de lui demander s'il ne pourrait pas se procurer, à prix d'argent, des manuscrits, soit déjà existants, soit à faire copier ». Parmi la liste de titres demandés dans cette lettre figure une commande de Bhāgavata Purāṇa. La question de l'argent et de la paie des copistes est essentielle, sinon primordiale, au fil des lettres. Dans une lettre adressée à l'autre grand fournisseur de copies, le britannique Brian Houghton Hodgson (1800-1894) qui a vendu une soixantaine de copies à la Société asiatique, Burnouf dit très directement que « si vos copistes ont besoin de ce stimulant [qu'est l'argent] sans lequel on ne fait rien sur notre planète, la Société est prête à vous adresser la somme que vous indiquerez avoir besoin pour les copies ». Léon Feer (1830-1902), bibliothécaire puis conservateur-adjoint au département des Manuscrits de la Bibliothèque nationale, a lui aussi laissé un fonds important de travaux

⁵³ Les personnages auxquels je me suis intéressé au fil de mon cheminement s'entrecroisent.

préparatoires à ses éditions de textes, dans lesquels figurent des copies de manuscrits. Dans le cadre de cette étude, je me suis concentré sur les travaux de Léon Feer concernant l'*Avadāna Śataka*, conservés sous les cotes « Papier Feer 15 à 17 ». Les deux premiers numéros présentent la copie du texte à partir d'un manuscrit copié au Népal au XIX^e siècle (ancienne cote Sanscrit Dévanagari 122, actuelle Sanscrit 9-10). Ce manuscrit faisait partie du lot de 64 manuscrits vendus à la Société asiatique en 1837 par Hodgson lorsqu'il résidait à Katmandu. Léon Feer explique dans sa préface qu'il n'a eu recours qu'à ce seul manuscrit « d'une belle écriture devanāgarī, par conséquent très facile à lire ; mais il est très incorrect ». Léon Feer cite d'autres manuscrits sanskrits du même texte dont il a connaissance mais qu'il n'a pas pu voir, soit qu'ils aient été inaccessibles car conservés à Calcutta, soit que le temps qui lui était imparti lors d'un séjour à Londres ne lui ait pas permis de collationner correctement les variantes. La question de l'accès aux sources, on le voit, reste un problème majeur en cette fin du XIX^e siècle, Léon Feer, rangé du côté des « philologues de cabinet », ne s'étant jamais rendu sur le terrain. Dans cet ensemble de documents, le noir est l'encre la plus utilisée par Léon Feer pour les caractères devanāgarī, pour lesquels il utilise parfois le rouge – couleur réservée habituellement aux caractères chinois. Certaines variantes sont notées à l'encre rouge pour mieux les faire ressortir, tout comme les signets donnés en marge du texte : « Visite au Buddha par une divinité », « Questions des Bhixus sur l'apparition et réponse de Bhagavat », etc. Les copies de Léon Feer sont généralement en caractères devanāgarī, sans aucune transcription en caractères latins. Les mots ne sont pas séparés, seule la structure des vers est mise en valeur par un retour à la ligne. La foliotation du manuscrit original est bien notée à la fois au fil de la copie et de la traduction en notes marginales. Pour éviter les redites, Léon Feer inventa un système de « lieux communs » placés dans un avertissement au lecteur : ces passages répétés quasiment à l'identique dans le texte original font l'objet de résumés vers lesquels Léon Feer renvoie le lecteur au fil de sa traduction. Dans ses copies manuscrites, ces « lieux communs » sont notés en haut à droite au verso de certains feuillets : les résumés en français sont alignés à gauche, la strophe correspondante en chinois est notée à l'encre rouge avec sa transcription au crayon au centre du feuillet, les éléments descriptifs du passage concerné sont notés alignés à droite (« lieux de la scène », « personnages cités », « lieux communs »).

Je revenais ensuite à la figure de Julien Vinson qui a laissé à la fin de ces copies conservées à la Bulac des colophons qui donnent, dans la grande tradition des copistes, le lieu et la date de la copie ainsi que des considérations codicologiques sur le manuscrit original ou des références à des éditions. On peut ainsi lire qu'il empruntait, dans les années 1880-1890, les manuscrits de la Bibliothèque nationale et qu'il en prenait une copie chez lui : « Copié chez moi, du 20 février

au 6 mars, sur l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale (n° 301 du fonds tamoul). Cet exemplaire, sur ôles, provenant du fonds Ariel, comprend 91 ôles de petites dimensions à 4, 5 ou 6 lignes. Le manuscrit, qui remonte au milieu du XVIII^e siècle, est en assez mauvais état : les deux dernières ôles ont été brisées et leurs extrémités de gauche manquent » ; « Bayonne, 1868-1870 » ; « Copié par moi, à mes moments perdus, de juin 1887 à juin 1889, sur l'exemplaire original (unique ?) de la Bibliothèque Nationale. La rédaction de certains exemples fait supposer que l'auteur était un prêtre – sans doute un jésuite – et que l'ouvrage a été composé à Pondichéry. Le vol. en question forme le n°188 du fonds tamoul. Paris, 13 juin 1889 » ; « Copié chez moi, rue de l'Université, n° 58, à mes moments perdus, du 17 février au 4 avril 1902, sur l'original appartenant à la Bibliothèque Nationale (fonds indien, n°82) » ; « Copié, du 14 août au 28 octobre 1903, à l'Épinette, dans la maison paternelle, sur une copie qui appartient à M. S. Barrigue de Fontainieu, mon ancien élève. Cette copie, exécutée à Pondichéry en 1902, avait été faite sur un vieux ms. en ôles appartenant au savant V. Saminadacaiya, du Government College de Kumbhakunam. L'Épinette, 29 octobre 1903 ». Les copies de Vinson sont toutes en caractères tamouls. Seule la mise en page diffère du texte original : Vinson crée volontiers une mise en page à l'européenne avec des paragraphes, des numérotations et des pages de titre. Ses copies n'emploient à aucun moment un système de transcription, et les textes recopiés n'ont pas fait l'objet de publication, sinon d'extraits dans sa grammaire tamoule. Vinson se constituait donc une bibliothèque personnelle de textes qu'il jugeait importants et qu'il avait à portée de main, soit qu'ils fussent conservés à la Bibliothèque nationale, soit qu'un de ses élèves les possédât.

Derniers maillons de la chaîne des copistes, les indianistes ont toujours dû recopier les manuscrits sur lesquels ils travaillaient. Les raisons et les formes de ces copies sont multiples selon l'ampleur du travail et l'époque de réalisation. La préparation d'une édition d'un texte est sans doute la raison première, mais elle n'est pas la seule : on recopie aussi pour apprendre, pour créer des outils, pour constituer un corpus de textes sur un sujet particulier, ou bien parce que les manuscrits sont conservés loin du lieu de travail. Les formes de la copie – choix des caractères indiens ou des caractères latins, mise en forme à l'identique, glose interlinéaire, prémices de traduction – varient selon l'usage qui préside à sa réalisation. Tout se passe comme si lire, c'était d'abord recopier. Burnouf faisait partie des « pionniers » dans le vaste champ des études orientalistes et il a dû constituer lui-même, en travailleur assidu et rigoureux, ses propres grammaires, dictionnaires ou chrestomathies précisément à partir des manuscrits. Nous avons vu que le développement des techniques d'imprimerie et la fonte de caractères indiens ne changeait pas la nécessité de recopier aussi en caractères indiens. Ainsi la tradition de la copie

semble se perpétuer du scribe indien au savant occidental (habitudes de copiste, colophons, place de la glose, etc.) en prenant une forme qui réponde aux exigences du travail philologique. Deux colloques m'ont ensuite permis de me pencher plus avant sur l'histoire des collections de manuscrits indiens de la BnF et sur l'histoire de leurs catalogues. En juillet 2015, le colloque annuel du South-Asia Archive & Library Group (SAALG) était organisé à Paris par Maité Hurel, en charge des collections indiennes de la bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient. À son invitation, je donnais un aperçu de l'histoire des collections de la BnF, me permettant d'approfondir les trois grands moments de cette histoire : les missionnaires jésuites, les voyageurs, résidents et aventuriers, enfin les philologues, qui tous eurent à cœur de bâtir une collection de textes indiens à Paris. En mai 2016, un second colloque me permit de me pencher davantage sur l'histoire des catalogues de cette collection, « Indological Connections between Paris and Chicago » organisé par l'université Paris-3 et le centre parisien de l'université de Chicago. J'y présentais une histoire du traitement bibliographique des collections indiennes, depuis les listes envoyées par les jésuites, notamment celle, fondatrice, du père Pons. Cette liste, obéissant déjà à un classement thématique, fut reprise par Étienne Fourmont et traduite en latin pour être publiée dans le premier volume du *Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Regiae* dédié aux collections orientales. Chacun des 287 manuscrits qui constituaient le fonds au moment de la parution de ce catalogue en 1739 portait un numéro et était identifiable par une brève description. Les catégories du père Pons furent reprises : livres théologiques, livres philologiques, livres philosophiques, poèmes mythologiques, Purāṇa, astronomie, livres des lois, usages et pratiques du culte des dieux, poésies diverses. Avec 180 manuscrits, pour certains des copies anciennes, Jean-François Pons avait envoyé du Bengale ce qui forme le cœur de la collection. Les 70 manuscrits envoyés par les pères jésuites établis au sud de l'Inde, notamment Étienne le Gac et Jean Calmette, participèrent à la fondation de cette collection, alors unique en Europe, qui allait attirer, aux prémices des études indiennes, tous les savants d'Europe. Les différentes acquisitions qui ont été menées dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, comme les collections d'Anquetil-Duperron, d'Antoine Polier, d'Augustin Aussant ou de Jean-Baptiste Gentil, nécessitaient toutefois le recours à un nouveau catalogue. Louis Langlès, conservateur au département des Manuscrits, confia cette tâche à Alexander Hamilton, retenu à Paris par les guerres franco-britanniques. Ses notices, rédigées en anglais, furent traduites en français par Langlès et augmentées des éléments nouveaux parus dans les *Asiatic Researches*, dont Langlès assurait en partie la traduction française. Le *Catalogue des manuscrits samskrits de la Bibliothèque impériale* parut en 1807 et allait durablement marquer la collection par son système de cotation « Langue + écriture » (du type « Sanscrit dévanagari »). Hamilton n'avait

cependant traité que les manuscrits en sanskrit en écriture bengalie et devanāgarī. Les autres manuscrits indiens, dans d'autres langues et dans d'autres écritures, ne furent traités que plus tard dans le XIX^e siècle, au fil des compétences. Dans la première moitié du siècle, Claude Fauriel et Auguste Loiseleur-Deslongchamps travaillèrent à décrire le fonds Sanscrit, dont une liste fut mise en ordre par Salomon Munk, conservateur des manuscrits orientaux, en 1844. Velanguani Arokium et Léon Rodet décrivent les manuscrits tamouls. La seconde moitié du XIX^e siècle fut marquée par de nouvelles nécessités de catalogage mises en œuvre par les administrateurs Jules Taschereau et Léopold Delisle. Sous leur impulsion, Léon Feer, en charge des collections asiatiques du département des Manuscrits, réalisa un immense travail de description de l'ensemble des collections indiennes, tibétaines et des pays d'Asie du Sud-Est. Son travail ne fut jamais publié mais servit à Antoine Cabaton, chargé par la Bibliothèque de restructurer la collection et de publier des catalogues sommaires. Le XX^e siècle enfin fut marqué par la figure de Jean Filliozat, qui orchestra de nouvelles acquisitions importantes, comme la collection Palmyr Cordier, et qui s'attacha, tout au long de sa carrière académique, à décrire en détail le fonds Sanscrit. Un premier catalogue décrivant les manuscrits bouddhiques fut publié en 1941 (*Catalogue du fonds Sanscrit, fascicule I, n° 1-166*), accompagné d'une introduction qui fait encore référence pour retracer l'histoire de cette collection. Un deuxième fascicule, portant sur les numéros 167 à 452, fut publié en 1970. D'autres catalogues, suscités par Jean Filliozat, virent le jour pour le singhalais (J. Liyanaratne, 1983), le bengali (P. Mukherjee, 1983), le marathi (S. G. Tulpule, 1986). En poste quelques années au département des Manuscrits au début des années 1980, Gérard Colas publia en 1995 avec son épouse Usha Colas-Chauhan le catalogue raisonné des manuscrits telugu, offrant en introduction une solide histoire de la constitution des manuscrits de sud de l'Inde.

Missions et activités

La publication de ces catalogues doit se poursuivre pour les manuscrits n'ayant pas reçu de description détaillée. Si les catalogues sommaires permettent de poser l'existence du manuscrit, seul un catalogue détaillé permet d'identifier les textes, les commentaires, les paratextes, les noms des protagonistes, les auteurs, les copistes, les commanditaires, etc. Je continue, en parallèle des différentes activités liées au poste de chargé de collections, de décrire ces collections et souhaite faire de ce travail l'essentiel de mon activité dans les années à venir, après avoir axé mon travail sur l'encodage des notices existantes et sur l'effort de numérisation. Grâce au soutien et à l'enthousiasme de l'équipe de direction du département des Manuscrits, j'ai pu poursuivre les acquisitions de manuscrits, auprès de particuliers ou en salles des ventes,

et je les ai décrits à leur arrivée à la bibliothèque. C'est le cas de l'*Adhāidvīpa* (Indien 1067) qui a été évoqué dans le point précédent autour des manuscrits jaina, ou encore d'un horoscope (Sanskrit 1876), contenant un hymne dévotionnel à Gaṇeśa, ou des fragments du *Brahmavaivartapurāṇa* et du *Bhāgavatapurāṇa* (Sanskrit 1877 et 1878). Ma participation à l'ouvrage collectif *Yoga : l'encyclopédie*, dirigé par Ysé Tardan Masquelier (Albin Michel, 2021), m'a fait me pencher en détail sur l'exemplaire des *Yogasūtra* arrivé par la collection de manuscrits du Cachemire rassemblée par Alfred Foucher en 1896. Rédigé en écriture śāradā, à laquelle je me suis formé, cet exemplaire (Sanskrit 937) s'avère être daté grâce à une lecture attentive du colophon qui donne la date de saṃvat 31, lue comme l'an 4831 de l'ère *laukika*, soit 1755 de notre ère. Cela pourra être confirmé par l'identification du nom du mahārāja Sahāsenā (pour Mahāsenā ?) donné après la date. Le texte du *Patañjalayogaśāstra*, tel qu'il est nommé dans les colophons de fins de chapitres, est accompagné du *Yogabhāṣya* attribué à Vyāsa. Après une attention particulière portée aux différentes parties du manuscrit, notamment aux feuillets d'une autre main ajoutées ultérieurement qui sont venus remplacer des feuillets endommagés, le texte est complet, dans une recension qui compte 51 strophes pour le premier chapitre (*samādhipāda*), 51 strophes pour le chapitre 2 (*sādhanapāda*), 56 strophes pour le chapitre 3 (*vibhūtipāda*), 33 strophes pour le chapitre 4 (*kaivalyapāda*). La relecture de notices étant un ancien usage au département des Manuscrits, j'ai fait relire ma notice à Isabelle Ratié, qui a bien voulu me faire des commentaires très utiles.

Le travail en équipe est, me semble-t-il, essentiel aux travaux de catalogage. Le nombre important de manuscrits conservés dans la collection de la BnF et la diversité des langues, des écritures, des sujets abordés invitent à ce travail collectif. Un rendez-vous avec Catherine Benkaïm, spécialiste de la peinture indienne, m'a par exemple ouvert à l'étude d'un volume de planches d'art tantrique du Bengale rapportées par l'abbé Guérin (Indien 869, Fig. 3), comportant des légendes en sanskrit et en bengali. Il s'est avéré que cet ensemble est composé de dessins à la plume représentant des figurations des 27 *nakṣatra*, de dessins et motifs géométriques rehaussés à l'aquarelle représentant les *bhūtasamkhyā*, la façon de noter les chiffres à l'aide de mots les évoquant. Des légendes sont rédigées en écriture bengalie et certains mots sanskrits ont parfois reçu une traduction en français de la main de l'abbé Guérin. L'encre noire a provoqué des altérations dues à sa nature ferro-gallique et le papier d'une grande fragilité présentait des déchirures. Les peintures étaient montées sur onglets dans une reliure façonnée à l'aide de papiers acides qui accéléraient leur dégradation. Catherine Benkaïm avait évalué la rareté et la préciosité d'un tel document et nous avons convenu de la nécessité de le restaurer. La restauration fut confiée à Françoise Cuisance et s'est échelonnée sur plusieurs années. Nous

disposons actuellement d'une version numérisée en haute qualité et des originaux qui ne souffrent plus d'être manipulés et peuvent désormais être exposés.

Arrivé au département des Manuscrits avec des élans philologiques, je devais aussi noter que les manuscrits comportant des peintures sont aussi ceux qui attirent le plus l'attention des commissaires d'exposition et des historiens de l'art. Au fil du temps, j'ai dressé la liste des manuscrits enluminés présents dans les fonds Indien, Sanscrit et Smith-Lesouëf, et j'ai mené une campagne de numérisation de cet ensemble qui compte à ce jour une soixantaine de manuscrits⁵⁴. Certains ont fait l'objet d'une description iconographique dans la base *Mandragore : manuscrits enluminés de la BnF*. Je participe aussi au choix de manuscrits pour des expositions au musée national des arts asiatiques Guimet, au musée du Quai-Branly ou dans d'autres établissements mettant en place des expositions temporaires autour de thématiques indiennes, comme le musée de la Carte à jouer d'Issy-les-Moulineaux qui avait organisé une exposition sur les Ganjifa, cartes à jouer indiennes, sous le commissariat de Gwenaël Beuchet en 2016. Le partenariat entre la BnF et le Louvre Abu Dhabi nous permet de présenter les collections du département des Manuscrits à chaque nouvelle rotation. Je participe ainsi au choix des œuvres et assure la documentation scientifique qui les accompagne, notices et cartels. Les périodes de confinement liées à la pandémie de Covid-19 ont été l'occasion de rédiger des billets pour le blog *Manuscripta*, d'abord conçu pour valoriser les collections médiévales occidentales mais qui s'était ouvert aux collections orientales pour l'occasion. Cet exercice a pour but de faire connaître les collections au grand public, mais nécessite toutefois une assise scientifique solide. J'ai rédigé dans ce cadre trois billets⁵⁵ autour de l'exemplaire des *Yogasūtra* (Sanscrit 937) évoqué *supra*, de l'exemplaire illustré du *Kalpasūtra* jaina (Sanscrit 1453) et de deux rouleaux enluminés du *Bhāgavatapurāṇa* (Sanscrit 477 et 479).

Une partie de ces manuscrits enluminés a servi à alimenter l'exposition *Rajas, Nawabs and Firangees : Treasures from Indian and French Archives, 1750-1850* qui s'est tenue au Musée national de New Delhi en novembre et décembre 2019. Portée par l'historien Samuel Berthet, actuel directeur de l'Alliance française d'Hyderabad, cette exposition proposait le portrait de douze souverains indiens en lien avec douze officiers francophones, à une époque où ces derniers cherchaient fortune en servant les princes, occupant diverses fonctions militaires et partageant leur vie à la cour. De mon côté, j'avais été chargé par M. Berthet de travailler plus particulièrement sur la deuxième partie consacrée à une sélection de textes sacrés indiens

⁵⁴ Voir la liste de ces manuscrits en Annexe 1.

⁵⁵ <https://manuscripta.hypotheses.org/author/jeromepetit>

collectés par ces officiers ou par des savants, des aventuriers, des voyageurs français, permettant de montrer la grande diversité religieuse de l'Inde et les différents travaux qui ont émergé en Europe sur ces religions. Une troisième partie était centrée sur la production des peintures et des représentations qui en émergeaient, la façon dont les voyageurs français se représentaient durant leurs séjours en Inde et la façon dont ils étaient représentés par les artistes indiens. Les planches commanditées par Philippe Étienne Ducler à Karikal en 1831 (Indien 743, 744 et 746, Fig. 2) ont d'ailleurs bénéficié d'un traitement particulier dans l'exposition, comme les volumes commandités par Jean-Baptiste Gentil, conservés eux aussi à la BnF. Invité par l'Alliance française de Delhi et l'Institut français en Inde, je me suis rendu à l'inauguration de l'exposition, à laquelle était couplé un colloque organisé par l'Indira Gandhi National Centre for the Arts autour des questions soulevées par le patrimoine indien au sens large. J'y présentais un panorama des collections indiennes conservées par la BnF et je fus appelé à renouveler l'exercice, avec davantage de détails codicologiques, devant les membres de la National Mission for Manuscripts. Ce séjour a été aussi l'occasion de me rendre à Varanasi où je devais rencontrer les responsables des grands centres de conservation de manuscrits, missionné par la Délégation des relations internationales de la BnF, avec l'appui de M. Anand Mishra rencontré à Heidelberg. M. Ajay Kumar Singh, directeur du Bharat Kala Bhavan de la Banaras Hindu University (BHU), s'est montré intéressé par le projet de bibliothèque numérique « Patrimoines partagés : France-Asie du Sud » à laquelle il a souhaité collaborer. Toujours à la BHU, M. Dewendra Kumar Singh, directeur de la bibliothèque centrale, et son adjoint M. Vivekanand Jain m'ont permis une visite approfondie de leur collection riche de 12 000 manuscrits, menée par Sanjay Kumar Singh en charge de la conservation. Ils organisèrent ensuite deux visites de collections privées, celle du fort de Ramnagar riche de 10 000 manuscrits essentiellement en sanskrit mais aussi en avadhi et en maithili, et celle de la famille Bhadury composée de plus de 80 000 manuscrits et livres anciens par trois générations de médecins et d'alchimistes. La National Mission for Manuscripts travaillait sur ces deux collections, sous la supervision de la BHU, afin de les cataloguer, de les préserver et de les numériser. À la Sampurnanand University, je fus accueilli par Prof. Rajaram Shukla, vice-chancelier, qui me mit entre les mains des bibliothécaires de la Saraswati Bhavan Library (SBL), notamment Premchand Mishra, conservateur en charge du département des manuscrits qui conserve 111 132 manuscrits, dont le cœur repose sur les collections du Sanskrit College fondé en 1781 par les Britanniques. Ces visites me permirent d'avoir une idée plus précise de l'avancée des grands chantiers de catalogage, de conservation et de numérisation de ces riches collections, et de nouer des

contacts durables dans le cadre de mon travail de conservateur de collections patrimoniales et de chercheur en études indiennes.

Les périodes de confinement durant l'année 2020 ont été aussi pour moi l'occasion de réaliser un projet autour du fonds Pāli que j'avais depuis quelque temps et que je ne parvenais pas à mettre en place car il nécessitait un temps continu. En effet, je trouvais dommage que nous ne disposions que des notices sommaires du catalogue d'Antoine Cabaton alors que le fonds a été décrit par Jacqueline Filliozat qui a rassemblé autour d'elle d'autres spécialistes de la Pāli Text Society. Ce catalogue n'a jamais été publié et était toujours resté à l'état de CD-ROM dont on pouvait se procurer une copie à l'École française d'Extrême-Orient. Je me suis donc rapproché de Jacqueline Filliozat afin qu'elle me procure une copie au format Word de son travail et qu'elle me donne son autorisation de publier ses notices en ligne sur le catalogue BnF Archives et manuscrits. À l'aide d'un éditeur XML et armé de patience, j'ai donc encodé les 885 notices des manuscrits du fonds Pāli qui ont été publiées au fil de l'eau et qui sont aujourd'hui accessibles de par le monde. Commencé en mars 2020, l'encodage s'est achevé en décembre de la même année. Ce travail de bénédictin confiné a aussi été pour moi l'occasion de me familiariser avec cette collection dont les fondements ont été posés sous Louis XIV, dont les relations diplomatiques avec le Siam ont permis l'enregistrement en 1687 du premier manuscrit sur feuilles de palmier entré dans les collections françaises (actuel Indochinois 260). Le même élan donné par l'abbé Bignon, bibliothécaire de Louis XV, en faveur de l'acquisition de manuscrits extra-européens a permis l'entrée de quelques manuscrits siamois en pāli. Le *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae regiae* de 1739 décrit onze manuscrits dans la rubrique des *Codices siamenses*, quatre en siamois et sept en « Bali ». Jacqueline Filliozat a travaillé sur ce « fonds ancien » et a donné une concordance avec les cotes actuelles⁵⁶. Au cours du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, ce sont principalement les envois des missionnaires postés en Asie du Sud-Est qui vont enrichir le fonds Pāli pour le porter à plus de 300 numéros. Ces manuscrits ont été catalogués par Eugène Burnouf et Christian Lassen dans leur *Essai sur le pali*, ouvrage pionnier dans le domaine⁵⁷. Burnouf lui-même avait acquis un certain nombre de manuscrits pāli qui entrèrent à la Bibliothèque après sa mort. Le fonds s'enrichit de manière considérable par le fonds des manuscrits de Paul Grimblot qui avait collecté une centaine de textes pāli essentiellement au Sri Lanka. D'autres collections comme celles de Tolfrey,

⁵⁶ Jacqueline Filliozat, « Les premiers manuscrits siamois à la Librairie du Roi sous Louis XIV et Louis XV », *Bouddhismes d'Asie Monuments et Littératures*, Pierre-Sylvain Filliozat et Jean Leclant (ed.), Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 2009, p. 281-309.

⁵⁷ E. Burnouf et Ch. Lassen, *Essai sur le Pali ou langue sacrée de la presqu'île au-delà du Gange*, avec les notices des manuscrits palis de la Bibliothèque du Roi, Société Asiatique, Paris, 1826, p. 190-212.

Bélanger, Bigandet ou Phayre, continuèrent d'enrichir le fonds, de même qu'une vente de manuscrits pāli rassemblés par le Séminaire des Missions étrangères. Léon Feer travailla sur ce fonds pour ses recherches personnelles. Il catalogua l'ensemble des 613 manuscrits qui constituaient le fonds à la fin du XIX^e siècle. Ses notices, comme les fonds Indien et Sanscrit, servirent de base pour la publication des catalogues sommaires par Antoine Cabaton. Le fonds s'enrichit ensuite des collections de l'École des langues orientales et du musée Guimet qui ont déposé leurs collections en 1938 et 1945, avant de réintégrer ces manuscrits dans leurs propres collections en 2008. Dans les années 1950, le savant cambodgien Au Chhieng, spécialiste des langues khmer, pāli et sanskrit, avait souhaité, après le catalogue des manuscrits khmers, donner le catalogue des manuscrits pāli. Il entama ce projet sans qu'il lui fût permis de l'achever. Jacqueline Filliozat travailla ensuite sur ce fonds tout au long de sa carrière à l'École française d'Extrême-Orient, décrivant les collections pāli de cette institution, de la BnF et d'autres établissements publics et privés en France.

Le signalement, surtout lorsqu'il concerne une collection de manuscrits, doit être le premier objectif du bibliothécaire. Dans l'avancée de ce type d'entreprise, il me semble important de travailler avec les chercheurs spécialistes des domaines concernés. Leurs connaissances et leur utilisation même des catalogues ne peuvent qu'être bénéfiques à la qualité de ce signalement. Cette forme de travail collaboratif trouve peut-être son accomplissement dans le projet franco-allemand *Texts Surrounding Texts : Satellite Stanzas, Prefaces and Colophons in South-Indian Manuscripts*⁵⁸ porté par Emmanuel Francis (CNRS) et Eva Wilden (Universität Hamburg). Centré sur l'Inde du Sud, il rassemble une trentaine de spécialistes des manuscrits indiens rédigés en tamoul mais aussi dans d'autres langues comme le sanskrit. Démarré en 2019, il doit permettre de numériser en partie les collections de la BnF et de la Staatsbibliothek (Stabi) de Hambourg et d'assurer leur description. Des colloques et des webinaires jalonnent le calendrier et permettent de faire le point sur l'avancée du projet. Le recrutement d'un contrat postdoctoral a permis d'assurer la continuité du travail entre les chercheurs et la BnF, en soutien aux actions que je pouvais déjà mener dans ce cadre. Arrivé en septembre 2020, Charles Li apporte ses compétences linguistiques en sanskrit et ses compétences informatiques afin d'encoder les notices des chercheurs partenaires et de les rassembler dans une base de données dédiée au projet. Je suis pleinement engagé dans ce projet au titre de chargé de collections de la BnF, mais aussi au titre de chercheur, aux côtés de Nalini Balbir, pour assurer le catalogage des manuscrits jaina, en commençant par les manuscrits du fonds d'Ochoa (Fig. 5).

⁵⁸ <https://tst.hypotheses.org/>

Fugue – Projets et encadrements de la recherche

Le projet *Texts Surrounding Texts* est pour moi une parfaite transition entre les travaux effectués et ceux que j’aimerais à présent approfondir. La collaboration d’un réseau de chercheurs, engagé dans un même effort, permet des avancées significatives dans la description des manuscrits⁵⁹. Si j’ai passé du temps à convertir les catalogues existants et à assurer une numérisation soutenue pour une grande partie du fonds, je souhaite maintenant me concentrer sur le catalogage détaillé des collections dont j’ai la charge, assurant le cœur de mon métier de bibliothécaire et de mon métier de chercheur en études indiennes. Le fruit de mon travail sur Charles d’Ochoa, réalisé dans le cadre de cette Habilitation à diriger des recherches, nourrira le projet TST et le catalogue BnF Archives et manuscrits avec de nouvelles notices. Ce projet sera aussi un tremplin pour achever le catalogage des manuscrits jaina, dont la publication, sous format papier ou électronique, me tient particulièrement à cœur.

Les projets que j’aimerais mener à plus ou moins longue échéance devraient alimenter les trois « contrepoints » avec lesquels j’ai souhaité présenter mon parcours d’indianiste. Les études jaina restent le domaine central autour duquel je peux mener différentes incursions dans les autres champs du savoir. Ce sont elles qui m’ont conduit à m’intéresser à l’histoire de la connaissance de l’Inde, à travers Anquetil-Duperron, Charles d’Ochoa, Alfred Foucher, Émile Senart et le réseau de savants dans lequel ils gravitaient. Ce sont ces études jaina qui m’ont aussi mené à l’étude des manuscrits. Aussi je souhaite continuer à couvrir ce champ d’études par la publication du catalogue des manuscrits jaina d’une part, et en poursuivant mon travail sur Banārasīdās et les auteurs jaina de la première modernité. Après la publication de la *Quintessence du Soi* (Samayasāra) de Kundakunda sur la réécriture commentée des *Jarres contenant la quintessence du Soi* (Samayasārakalaśa-bālabodha) de Rājamalla, j’aimerais travailler sur le *Drame de la quintessence du Soi* (Samayasāra-nāṭaka) de Banārasīdās, un long poème philosophique tout à fait central dans son œuvre. Ce travail peut d’ailleurs être collaboratif. Le professeur John E. Cort m’a ainsi mis en relation avec Rahul Parson, maître de conférences de hindi à l’université de Berkeley qui a travaillé sur ce texte⁶⁰. Ce travail permet

⁵⁹ L’un des fruits les plus aboutis d’un tel travail est le catalogue des manuscrits sanskrits de la bibliothèque de l’université de Cambridge (<https://cudl.lib.cam.ac.uk/collections/sanskrit/1>)

⁶⁰ Rahul Parson, “Individualisation and democratisation of knowledge in Banārasīdās’ *Samayasāra Nāṭaka*”, in *Religious Individualisation: Historical Dimensions and Comparative Perspectives*, edited by Martin Fuchs et alii, de Gruyter, 2019, p. 865-893.

de goûter la saveur toujours particulière des textes prémodernes qui parviennent à mêler les pensées philosophiques les plus profondes dans un style très vivant, tout en apposition, toujours en recherche de performance poétique. Les deux premières strophes de l'introduction du *Samayasāra-nāṭaka* sont d'ailleurs rédigées uniquement avec des mots comportant des voyelles brèves⁶¹, conférant un rythme particulier au poème performé devant un auditoire à même d'en apprécier le *rasa*.

À la suite de mon travail autour de l'œuvre de Kundakunda, j'aimerais poursuivre l'étude des textes philosophiques digambara, en abordant notamment le *Jñānārṇava* (Océan de la connaissance) un texte rédigé en sanskrit au XI^e siècle par Śubhacandra. Centré sur la connaissance du Soi, ce texte aborde principalement les différentes facettes des pratiques de méditation, en commençant pour les douze sujets de contemplation (*bhāvanā*) pour aller progressivement vers une méditation de plus en plus abstraite, à travers un balayage des principes fondamentaux définis par le jainisme, d'abord sur des objets réels (*piṇḍastha-dhyāna*), puis sur des mots (*padastha-dhyāna*), sur l'image des Jina (*rūpastha-dhyāna*), enfin sur le Soi qui a dépassé toute forme (*rūpātita-dhyāna*), d'abord vertueuse (*dharmadhyāna-phala*) avant de servir uniquement la pureté intrinsèque du Soi (*śukladhyāna-phala*). Ce texte est un jalon important dans l'histoire du yoga jaina, auquel j'ai été amené à m'intéresser d'abord par mon travail sur Kundakunda et la lignée de penseurs qu'il a faite émerger, mais aussi par le cours annuel sur le jainisme que je donne à l'École française de Yoga dans le cadre du Diplôme Universitaire (DU) proposé par cette école en lien avec l'Institut catholique de Paris.

Ce cours régulier est une expérience enrichissante par la nature des étudiants qui le suivent, enseignants de yoga ou étudiants en histoire de religions qui désirent approfondir leur connaissance du monde indien. L'autre expérience d'enseignement que j'ai pu acquérir fut un remplacement qu'il m'a été donné d'effectuer dans le cursus de Licence des études indiennes à Paris-3. Durant deux semestres, j'ai assuré le cours d'histoire de la connaissance de l'Inde. Ce cours, réparti en dix séances, m'a permis d'aborder différents jalons importants dans le développement des études indiennes au XVIII^e et XIX^e siècle. Afin que les étudiants puissent se confronter aux textes et la matérialité de cette histoire, j'ai centré chacune des séances autour d'un document : la « Lettre de Karikal » du père Pons au père du Halde du 23 novembre 1740 permet d'évoquer l'entrée des manuscrits indiens à Paris, la constitution des grammaires et des outils lexicaux, ou encore la connaissance des systèmes philosophiques indiens ; le texte de « l'Ezourvedam », qui a dupé Voltaire, évoque en lui-même l'intérêt porté par les Lumières

⁶¹ Voir notre essai de traduction en Annexe 3.

pour la découverte des systèmes de pensées indiens et la rédaction de textes « à la mode indienne » ou dans les langues indiennes elles-mêmes par les missionnaires ; la « Réponse au mémoire de l'abbé Barthélémy » du père Gaston-Laurent Cœurdox est un pivot essentiel pour comprendre les débuts de la grammaire comparée des langues indo-européennes ; la traduction des *Upaniṣad* par Anquetil-Duperron, en français puis en latin, permet d'aborder l'influence décisive de ce personnage et de ses travaux dans l'histoire de l'indianisme et dans l'histoire de la philosophie ; la publication des *Recherches asiatiques ou mémoires de la Société établie au Bengale*, traduite et soutenue par le gouvernement français, a encouragé l'institutionnalisation des études indiennes en France en montrant les progrès menés dans ce domaine par les savants indiens et britanniques engagés à l'Asiatic Society de Calcutta ; le « Discours prononcé au Collège royal de France, à l'ouverture du cours de langue et de littérature sanskrite » par Chézy, le lundi 16 janvier 1815, est bien sûr l'occasion d'évoquer cette institutionnalisation et les travaux de ces pionniers ; travaux nourris par l'expérience des voyageurs comme Alfred Duvaucel, Victor Jacquemont ou Charles d'Ochoa, avant de culminer dans le « moment Burnouf », présent dans toutes les institutions orientalistes françaises, véritable pivot des études sanskrites, avestiques et bouddhiques en Europe.

L'accompagnement des étudiants a été pour moi une source d'enrichissement telle que je souhaite à présent poursuivre cet élan de transmission. À la BnF, j'ai pu aussi accompagner des étudiants et des chercheurs dans leurs projets. Au département Sciences et techniques, j'ai assuré le tutorat scientifique de Patricia Bass qui poursuivait une étude sur les représentations des criminels dans les presses populaires des années 1880-1914 (ce qui m'avait diverti de mes premières préoccupations jaina !). Au département des Manuscrits, j'ai suivi les travaux de François de Grailly autour d'un manuscrit médical en laotien et j'ai participé au jury de sa soutenance de Master 2 à l'Inalco. La présence des manuscrits enluminés et des albums de peintures dans les collections indiennes attire les étudiants en histoire de l'art, à l'École du Louvre ou à l'Université. J'ai ainsi suivi le travail de Léandra Panozzo, étudiante en Master 2 à l'Université de Strasbourg, qui souhaitait travailler sur les albums de peintures indiennes de la collection Smith-Lesouëf. Elle a rédigé les notices catalographiques décrivant dix-huit albums de peintures indo-persanes et de *Rāgamālā* qui ont été mises en ligne sur le catalogue BAM, en s'appuyant sur les identifications qui avaient été faites préalablement dans la base *Mandragore : les manuscrits enluminés de la BnF*. La description matérielle des peintures et des albums, dont certains sont montés dans des reliures indo-persanes de factures remarquables, l'identification de chaque peinture, de leurs styles, des écoles ou des ateliers qui les ont produites, ainsi qu'une bibliographie fournie, notamment pour les œuvres de comparaison, sont

autant d'éléments qui sont désormais accessibles sur le catalogue BAM. Son mémoire de Master 2, à la soutenance duquel j'ai participé comme membre du jury aux côtés de sa directrice de recherche Mme Nourane Ben Azzouna, portait plus spécifiquement sur les collections de Strasbourg qui conservent des albums similaires à ceux de la collection Smith-Lesouëf⁶².

À sa demande, j'ai proposé à Maud Siron, étudiante en double cursus à l'École du Louvre et à l'Université d'Heidelberg dans le cadre du Master franco-allemand, de travailler sur le rouleau du *Bhāgavatapurāṇa* enluminé (Sanskrit 477). Là encore, son travail a permis de publier sur le catalogue BAM une notice détaillée de ce manuscrit qui est l'une des pièces majeures de la collection, notamment par le nombre et la qualité de ses peintures. Long de dix-huit mètres, le rouleau présente en effet quarante miniatures, seize précèdent le texte, douze sont placées dans des médaillons au milieu du texte des deux premiers livres, douze autres sont placées dans une forme en étoile au commencement de chacun des douze livres. Le texte du *Bhāgavatapurāṇa* est écrit en micrographie mais il s'avère complet, sinon quelques variations et lacunes. Un colophon donne par ailleurs la date de la copie, samvat 1850 (1793/1794 de notre ère) et le nom du scribe, un certain Lakṣmaṇa⁶³.

Lola Vaissaire, étudiante en Master 2 à l'École du Louvre, m'a contacté au cours de l'année 2020 pour travailler sous ma direction sur un ensemble de peintures indiennes conservé à la BnF, sans avoir pour autant défini une œuvre en particulier. Je lui ai donc proposé de travailler sur le recueil « Indien 744 », un album de peintures commandité par Philippe Étienne Ducler à Karikal en 1831. Cette étude permet en effet de donner une description détaillée de cet album, ce qui n'avait pas encore été fait. Elle pouvait en outre profiter de la présence des spécialistes du tamoul présents à la BnF dans le cadre du projet *Texts Surrounding Texts*. Emmanuel Francis est d'ailleurs intervenu pour déchiffrer les légendes bilingues français/tamoul placées sous chacune des peintures. Dans une première partie, Lola Vaissaire a reconstitué le contexte de la création de cet album. Elle a notamment retracé l'histoire de la présence française en Inde en s'appuyant sur la littérature secondaire. Elle a ensuite centré son propos sur le comptoir de Karikal et le rôle de l'administrateur endossé un temps par Ducler. Afin de donner un nouvel éclairage sur la vie et la carrière de Ducler, elle a effectué des recherches en archives. Ce personnage n'était connu jusqu'alors que grâce aux informations données par Julien Vinson dans la préface manuscrite à son catalogue des manuscrits tamouls (BnF Indien 1061, f. 1-7).

⁶² *De l'atelier au musée, de l'Inde à Strasbourg : La peinture moghole exemple des collections islamiques françaises au début du XX^e siècle*, juin 2019, Mention Très Bien.

⁶³ Maud Siron, *Die Handschriftenrolle „Sanskrit 477“ des Bhāgāvata-Purāṇa in der Französischen Nationalbibliothek (BnF)*, Mémoire de recherche (M2) de l'Université de Heidelberg en partenariat avec l'École du Louvre, sous la direction de Monica Juneja et de Monika Boehm-Tettelbach, août 2018.

Les archives départementales, les archives d'outre-mer et les archives du service historique de la Défense à Vincennes ont permis à Lola Vaissaire de dessiner avec précision les contours de l'existence de cet administrateur, collectionneur et commanditaire de peintures et de textes tamouls. Sa collection s'étend à 38 manuscrits en tamoul et en sanskrit ainsi que 394 peintures portant sur différents thèmes : divinités (108), castes et professions (194), fêtes et cérémonies (18), guerriers et souverains (28), agents indiens de Karikal (46). La collection fut décrite par Eugène Burnouf et Jean-Baptiste Eyriès (1767-1846) dans un rapport publié dans le *Journal asiatique* en 1832. Les auteurs qualifient cet ensemble de peintures d'« unique, jusqu'à ce jour, en France, sous le double rapport du nombre et de l'exécution ». La collection entière fut achetée par la Bibliothèque le 22 juillet 1833 pour la somme de 8 000 francs⁶⁴. Les peintures ont été réparties à leur arrivée à la Bibliothèque nationale en trois albums reliés par J. Weber, un des grands relieurs parisiens ayant travaillé avec la BN dans la seconde partie du XIX^e siècle. Les feuillets ont donc été reliés après leur composition, si bien qu'une liberté était admise dans l'étude de tout ou partie de cet ensemble. Lola Vaissaire s'est ainsi concentrée sur les 108 peintures de l'album Indien 744 qui donnent à voir la représentation des divinités hindoues. Son analyse fine de l'iconographie lui a permis de distinguer deux peintres, l'un shivaïte et l'autre vishnouite, représentant chacun 54 peintures de leur obédience. L'intérêt de cet album est aussi de montrer des divinités de village (*grāmadevatā*) du pays tamoul comme Mariamman, Kattavarayan, Viran ou Karrupar, ainsi que les divinités des grands temples de l'Inde du Sud. Nous avons aussi pu mettre en œuvre l'analyse des pigments en faisant intervenir le laboratoire de la BnF. Lucy Cooper et Audrey Lubey sont ainsi intervenues en proposant deux techniques, la spectrométrie de fluorescence de rayons X et la spectrophotocolorimétrie, deux techniques non invasives qui permettent d'avoir une idée plus précise des pigments inorganiques utilisés. Lola Vaissaire a mis en perspective cet album avec un album commandité en milieu capucin au XVIII^e siècle (BnF Indien 745) et avec les albums commandités par Abraham Pierre Porcher des Oulches (BnF Od-39) qui a lui aussi été administrateur de Karikal de 1727 à 1758. Elle a pu aussi s'appuyer sur des œuvres conservées au British Musuem et au Victoria & Albert Museum, notamment pour dégager les grands axes du style des Compagny Paintings auquel appartient l'album Ducler⁶⁵.

⁶⁴ BnF, département des Manuscrits, Registre des acquisitions, 1833, n° 68 à 95.

⁶⁵ Lola Vaissaire, *Les peintures de divinités hindoues de la collection Philippe Étienne Ducler (1778-1840) : étude des feuillets 1 à 108 du manuscrit 'Indien 744' conservé à la Bibliothèque nationale de France*, Mémoire de recherche (2^e année de 2^e cycle) en histoire de l'art appliqué aux collections, présenté sous la direction de Jérôme Petit, septembre 2021.

Lola Vaissaire et Emmanuel Francis ont profité des avancées qui avaient été faites dans la biographie de Ducler et dans la connaissance de sa collection de peintures et de manuscrits pour rédiger un chapitre dédié à ce personnage dans la bibliothèque numérique « France-Asie du Sud » promue par la Délégation aux relations internationales de la BnF, dont j'assume la responsabilité scientifique. Ce portail fait partie du programme « Patrimoines partagés » qui permet de mettre en commun, sur une même plateforme, la numérisation de documents conservés à la BnF et par des partenaires en lien avec la région concernée. Ce projet est notamment soutenu par l'Indira Gandhi National Centre for the Arts (IGNCA) à Delhi, l'Institut français de Pondichéry, l'École française d'Extrême-Orient, l'Institut de civilisation indienne du Collège de France, la Bulac, le musée national des arts asiatiques Guimet, et regroupe une vingtaine de spécialistes autour de Mme Laurence Engel, présidente de la BnF, et de M. Kapil Raj qui assure la codirection de ce projet. Dans ce cadre, nous avons accueilli des collègues indiens au sein de la BnF, pour lesquels j'ai assuré un rôle de référent. M. Dhir Sarangi, professeur d'histoire de l'art à la Jawaharlal Nehru University, a fait un séjour dans le cadre du programme « Profession Culture » afin d'explorer les manuscrits enluminés produits en Inde, conservés dans les fonds Indien, Sanscrit, Persan et Smith-Lesouëf. M. Achal Pandya, directeur du département de la conservation à l'IGNCA, est venu travailler sur les collections indiennes de la BnF, notamment sur un manuscrit du Cachemire sur écorce de bouleau qui présente de lourdes dégradations (BnF Sanscrit 375). Les manuscrits du Cachemire font d'ailleurs l'objet d'une attention particulière puisque Mme Iran Iris Farkhondeh a bénéficié en 2020 d'une bourse conjointe de la BnF et du musée du Quai Branly-Jacques Chirac afin de travailler sur l'histoire des collections cachemiriennes de ces deux établissements. Les chercheurs engagés dans ces programmes alimenteront par leurs travaux et leur expertise la bibliothèque numérique France-Asie du Sud pour laquelle j'ai bâti une structure validée en conseil scientifique présentant sept grandes catégories (voyages, territoires, circulation des savoirs, sciences et techniques, langues et littératures, pensées, arts), elles-mêmes subdivisées en cinq ou six parties qui admettent chacune un autre niveau hiérarchique. Chaque catégorie, partie et sous-partie fera l'objet d'un texte introductif rédigé par un spécialiste du domaine et des documents numérisés y seront rattachés⁶⁶. Grâce à sa structure, cette bibliothèque numérique permet de pouvoir illustrer des thèmes précis avec des documents, livres imprimés, manuscrits, peintures, cartes, archives,

⁶⁶ Plusieurs bibliothèques numériques sont déjà en ligne : France aux Amériques, Bibliothèques d'Orient, France-Brésil, France-Pologne, France-Chine, France-Vietnam. Voir la page institutionnelle <https://www.bnf.fr/fr/patrimoines-partages>.

enregistrements sonores, etc. Elle peut ainsi devenir un bon outil pédagogique pour l'enseignement de différents domaines touchant aux études indiennes.

La présence d'un conservateur pour les collections indiennes de la BnF, j'espère l'avoir montré, a permis de les faire revivre auprès des chercheurs et de les intégrer à différents programmes de valorisation et de recherche. À côté du projet *Texts Surrounding Texts*, M. Georges-Jean Pinault a mis sur pied un projet financé par l'European Research Council pour une étude des fonds Pelliot Koutchéen et Pelliot Sanscrit, à la fois dans leur matérialité et sur le plan codicologique et philologique. Lors de la première année, la BnF a accueilli des équipes de chercheurs du Centre de recherche sur la conservation attaché au Muséum d'histoire naturelle. L'imagerie multispectrale a permis notamment de déchiffrer des akṣara difficilement lisibles à l'œil à nu sur un support endommagé, tout en dévoilant bien des aspects liés à la fabrication des manuscrits sur papier dans la région de Kucha aux VIII^e-X^e siècles. Un microscope électronique a permis l'identification des matériaux utilisés dans la fabrication des supports de l'écrit, papier, tablettes de bois, écorce ou feuilles de palmier, présents dans ces collections. Un projet centré sur la fabrication de l'encre a aussi été entrepris par une chercheuse post-doctorante engagée dans ce projet. Une doctorante, dirigée par M. Pinault à l'EPHE, a pu mener des recherches sur l'histoire de la fabrication des manuscrits, en partenariat avec le Centre for the Study of Manuscript Cultures de l'université de Hambourg. Le catalogage, qui intéresse de près la BnF, a été entrepris par un doctorant, M. Athanaric Huard, pour la partie tokharienne et par une chercheuse en contrat post-doctorant, Mme Melinda Fodor, pour la partie sanskrite. Nommé comme référent pour la BnF, j'ai pu accompagner cette équipe de chercheurs, participer aux commissions de recrutement et rédiger des rapports d'avancement du projet.

De manière plus extérieure, j'ai pu aussi favoriser l'avancée d'un autre projet financé par l'ERC, le projet *Dharma*, centré sur les inscriptions en langues indiennes. La BnF conserve en effet un certain nombre de collections d'estampages réalisées au XIX^e siècle au Cambodge, au Vietnam, en Inde et au Népal qui méritent toute l'attention de la communauté scientifique et qui nécessitent des compétences linguistiques et paléographiques particulières. J'ai ainsi pu travailler avec Arlo Griffiths et Emmanuel Francis pour qu'il soit possible de photographier ces estampages conditionnés en rouleaux. La BnF a aussi pu accueillir Nina Mirning, chercheuse à l'Académie des sciences de Vienne, engagée dans le déchiffrement des inscriptions du Népal rapportées par Sylvain Lévi. Son travail a permis à ces estampages de bénéficier d'un programme de restauration et de numérisation, permettant notamment d'identifier les inscriptions qui ne l'étaient pas encore.

Nous avons vu que les expositions étaient l'un des points clés du métier de conservateur de collections patrimoniales. En marge du projet autour de Chézy, Pascale Rabault-Feuerhahn et moi-même avions un projet d'exposition autour des études orientalistes à Paris et de leurs personnels, leurs outils linguistiques, leurs archives et les lieux institutionnels qu'ils ont fréquentés ou qu'ils ont contribué à créer. Ce projet a rejoint celui de Fabien Simon, maître de conférences à Paris-7, qui souhaite présenter en détail un volet autour de la typographie orientale de l'Imprimerie nationale dans le cadre du projet ANR « Des Indes linguistiques ». En s'appuyant essentiellement sur les collections de la BnF, des Archives nationales et de l'Imprimerie nationale, notamment son riche Cabinet des poinçons, l'exposition *Orients parisiens : lieux de savoirs orientalistes dans le Paris des XVI^e-XIX^e siècles* (titre provisoire) présentera les différents métiers liés à l'orientalisme, savant, philologue, conservateur, graveur, imprimeur, éditeur, et questionnera, à l'heure des réflexions autour de la restitution des biens culturels, la façon dont se sont constituées les collections orientales en France et en Europe, par des missions sur le terrain et des relations nouées entre les savants des pays concernés.

Enfin, la collection de manuscrits dont j'ai la charge à la BnF, qui va du Pakistan au Cambodge, en passant par l'Inde, le Népal, le Sri Lanka, la Birmanie, la Thaïlande et le Laos, est une source inépuisable de recherches pour les philologues, les linguistiques, les historiens, les historiens de l'art et les historiens de bien des disciplines, littérature, philosophie, médecine, astronomie, qui trouveront chacun matière à poursuivre des recherches que je serai heureux d'accompagner, sur le plan organisationnel comme sur le plan scientifique. Au fil des recherches qui ont été menées ces dernières années, on mesure l'ampleur des textes qui restent à identifier, à étudier et à éditer, autant de travaux qui peuvent susciter des recherches académiques et alimenter un séminaire centré sur des questions linguistiques, paléographiques et codicologiques.

Références bibliographiques

- Balbir, Nalini, *Tessitori collection : I manoscritti indiani della biblioteca civica "Vincenzo Joppi" di Udine*, Udine, Società indologica Luigi Pio Tessitori, 2019.
- , “French encounters with the Jains and the Paris Jain Manuscripts”, in *Kanubhai V. Sheth: Abhinandana Grantha*, Ahmedabad, Śrutaratnākar, 2017, p. 187-202.
- , “The Cambridge Jain Manuscripts: Provenances, Highlights, Colophons”, in *Indic Manuscripts Culture through the Ages: Material, Textual, and Historical Investigations*, edited by V. Vergiani, D. Cuneo, C. Formigatti, Berlin, W. de Gruyter, 2017, p. 47-76.
- Banārasīdās, *Histoire à demi : autobiographie d'un marchand jaina du XVII^e siècle*, traduit du vieil hindi par J. Petit, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2011.
- Bloch, Jules, *Un manuel du scribe cachemirien au XVII^e siècle. Le Lokaprakāṣa attribué à Ksemendra*, Paris, Geuthner, 1914.
- Burnouf, Eugène, et Lassen, Christian, *Essai sur le Pali ou langue sacrée de la presqu'île au-delà du Gange, avec les notices des manuscrits palis de la Bibliothèque du Roi*, Société Asiatique, Paris, 1826, p. 190-212.
- Catalogue of the Jain Manuscripts of the British library: Including the Holdings of the British Museum and the Victoria & Albert Museum*, N. Balbir et alii, 3 volumes, London, The British library ; Greenford, The Institute of jainology, 2006.
- Chézy, Antoine Léonard, *Discours d'ouverture du cours de langue et de littérature sanskrite*, Paris, 1815.
- Colas, Gérard, « La feuille de palmier, support d'écrit dans l'Inde ancienne », in *Autour des papiers asiatiques*, Claude Laroque (dir.), Paris, site de l'HiCSA, mis en ligne en février 2017, p. 119-137.
- , « Les manuscrits envoyés de l'Inde par les jésuites français entre 1729 et 1735 », dans F. Déroche et F. Richard (dir.), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1997, p. 345-362.
- Cort, John E., “Dyānatrāy: An Eighteenth Century Digambara Mystical Poet”, in *Essays in Jaina Philosophy and Religion*, ed. P. Balcerowicz, Delhi, Motilal Banarsidass, 2003.
- Delisle, Léopold, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, 3 vol. et 1 vol. de planches, Paris, 1868.
- Dundas, Paul, *The Jains*, 2d ed., London, Routledge, 2002.
- , “Food and freedom: the Jaina sectarian debate on the nature of the Kevalin”, *Religion*, vol. 15, p. 161-198.
- Filliozat, Jean, « État de la collection Émile Senart », *Journal asiatique*, janvier-mars 1936, p. 127-143.
- , « Une grammaire sanscrite du XVIII^e siècle et les débuts de l'indianisme en France », *Journal asiatique*, 229, 1937, p. 275-284.
- , *Catalogue du fonds Sanscrit, tome I, n° 1 à 165*, Paris, Leroux, 1941.

- Filliozat, Pierre-Sylvain, « La collection Palmyr Cordier à la Société asiatique et à la Bibliothèque nationale de France », *Journal des savants*, juillet-décembre 2014, p. 269-286.
- , *À l'origine des études sanscrites. La Grammatica Sanscritica de Jean-François Pons S. J.*, Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, tome 56, Paris, AIBL, 2020.
- Filliozat, Jacqueline, « Les premiers manuscrits siamois à la Librairie du Roi sous Louis XIV et Louis XV », *Bouddhismes d'Asie Monuments et Littératures*, P. S. Filliozat et J. Leclant (dir.), Paris, AIBL, 2009, p. 281-309.
- Finot, Louis, « Palmyr Cordier », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, tome 14, 1914, p. 99
- Gorisse, Marie-Hélène, “Characterising the Self: Knowledge and liberation in the Samayasāra”, in *Cāruśrī*, N. Naganarajaiah, J. Soni (ed.), Bangalore, Sapna Book House, 2019.
- Héreau, Louis-Armand, « Palmyr Uldéric Alexis Cordier (1871-1914) », *Histoire des Sciences médicales*, avril-juin 2007, tome 41, numéro 2, p. 179-188.
- Kalyānamandra Stotra*, Hindi translation by Pt. Shobhachandra Bharill, English translation by Manish Modi, Mumbai, Hindi Granth Karyalay, 2013.
- Kapadia, Hiralal Rasikdas, *Descriptive catalogue of the government collections of manuscripts deposited at the Bhandarkar Oriental research institute*, vol. 17, Jaina literature and philosophy, part 1-4: Āgamika literature; part 5: Ten appendices, Bhandarkar Oriental research institute, 1935-1948.
- , *Descriptive catalogue of the Government collections of manuscripts deposited at the Bhandarkar Oriental research institute*, vol. 19: Jaina literature and philosophy, Section I : Hymnology, Part 1 : Śvetāmbara works ; Section I : Hymnology, Part II Śvetāmbara & Digambara works along with appendices I-X ; Section II : Narratives, Part I : Śvetāmbara works ; Section II : Narratives, Part II : Śvetāmbara works ; Section II : Narratives, Part III : Śvetāmbara works, Section II : Narratives, Part IV Digambara works Poona, Bhandarkar Oriental research institute, 1977-1988.
- Kāslivāl, K. C., *Rājasthāna ke Jaina śāstra bhaṇḍāroṃ kī grantha-sūcī*, 3 vol., Jayapura, Śrī Digambara Jaina Atīśaya Kshetra Śrīmahāvīrajī, 1954.
- Kellog, S. H. *A Grammar of the Hindi Language*, London, Routledge and K. Paul, 1893.
- Krause, Anett, *Die Jaina-Handschriften und weitere indische Handschriften in den Sprachen Avadhi, Bengali, Braj, Gujarati, Hindi, Kannada, Prakrit, Sanskrit*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2013.
- Lafont, Jean-Marie, *Les Français et Lahore*, Lahore, Alliance française, 2007.
- , *Indika : essays in Indo- French relations, 1630-1976*, New Delhi, Manohar, 2000.
- , *La présence française dans le royaume sikh du Penjab : 1822-1849*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1992.
- Langues'O, 1795-1995 : deux siècles d'histoire de l'École nationale des langues orientales*, textes réunis par Pierre Labrousse, Paris, Éd. Hervas, 1995.
- Lardinois, Roland, *L'invention de l'Inde : entre ésotérisme et science*, Paris, CNRS éditions, 2007.
- Muzerelle, Denis, *Vocabulaire codicologique : répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits*, Paris, Editions CEMI, 1985, mis en ligne par l'IRHT : <http://codicologia.irht.cnrs.fr/>

- Parson, Rahul, “Individualisation and democratisation of knowledge in Banārasīdās’ Samayasāra Nāṭaka”, in *Religious Individualisation: Historical Dimensions and Comparative Perspectives*, edited by M. Fuchs et alii, de Gruyter, 2019, p. 865-893.
- Pinault, Georges-Jean, « Écritures de l’Inde continentale », in *Histoire de l’écriture : de l’idéogramme au multimédia*, Anne-Marie Christin (dir.), Paris, Flammarion, 2001.
- Premi, Nathuram, *Banārasīvilāsa*, Mumbai, Jain Granth Ratnākar, 1922.
- Rabault-Feuerhahn, Pascale, *L’archive des origines : sanskrit, philologie, anthropologie dans l’Allemagne du XIX^e siècle*, Paris, Le Cerf, 2008.
- Richard, Francis, *Le livre persan*, Paris, BnF, 2003.
- Rocher, Rosane; Rocher, Ludo, *Founders of Western Indology: August Wilhelm von Schlegel and Henry Thomas Colebrooke in Correspondance, 1820-1837*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2013.
- Roşu, Arion, *Un demi-siècle de recherches āyurvédiques. Gustave Liétard et Palmyr Cordier : Travaux sur l’histoire de la médecine indienne*, Paris, Collège de France, 1990.
- Salomon, Richard, *Indian epigraphy: a guide to the study of inscriptions in sanskrit, prakrit and the other indo-aryan languages*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, Austin, Centre for Asian studies, University of Texas, 1998.
- Schubring, Walther, *Die Jaina-Handschriften der preussischen Staatsbibliothek. Neuerwerbungen seit 1891*, Leipzig, Harrassowitz, 1944.
- Schwab, Raymond, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950, réédition 2014.
- Snell, Rupert, *The Hindi Classical Tradition: a Braj Bhāṣā Reader*, Delhi, Heritage, 1992.
- , “Confessions of a 17th-century Jain merchant: the Ardhakathānak of Banārasīdāsa”, *South Asia Research*, vol. 25, n° 1, 2005, p. 79-104.
- Siron, Maud, *Die Handschriftenrolle „Sanskrit 477“ des Bhāgāvata-Purāṇa in der Französischen Nationalbibliothek (BnF)*, Mémoire de recherche (M2) de l’Université de Heidelberg en partenariat avec l’Ecole du Louvre, sous la direction de Monica Juneja et de Monika Boehm-Tettelbach, août 2018.
- Tavernier, Jean-Baptiste, *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier, qu’il a fait en Turquie, en Perse et aux Indes, pendant l’espace de quarante ans*, Paris, G. Clouzier et C. Barbin, 1676.
- Tessitori, Luigi Pio, “Paramojotistotra. An Old Braja Metrical Version of Siddhasenadivākara’s Kalyāṇamandirastotra”, *Indian Antiquary*, vol. XLII, n° 2, 1913, p. 42-46, réimpr. dans *Studi Giainici*, p. 309-315.
- Vanina, Eugenia, “The Ardhakathānaka by Banarasi Das: a socio-cultural study”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, series 3, 5, 2, 1995, p. 211-224.
- Vaissaire, Lola, *Les peintures de divinités hindoues de la collection Philippe Étienne Ducler (1778-1840) : étude des feuillets 1 à 108 du manuscrit ‘Indien 744’ conservé à la Bibliothèque nationale de France*, Mémoire de recherche (2e année de 2e cycle) en histoire de l’art appliqué aux collections, présenté sous la direction de Jérôme Petit, septembre 2021.
- Vaudeville, Charlotte, « Kabīr (1440-1518) », *Encyclopaedia Universalis* [en ligne] (consulté le 01 novembre 2021).
- Weber, Albrecht, *Verzeichniss der Sanskrit- / Sanskrit- und Prākṛt-Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, Vol. 2,1, 1886 ; 2,2, 1888 ; 2,3, 1892.

Annexes

Annexe 1 : Liste des manuscrits indiens enluminés des fonds Indien, Sanscrit et Smith-Lesouëf

Lettre	cote	description
Indien	721	Ardā-virāf-nāmeḥ, texte parsi en gujarati, Gujarat, c. 1750
Indien	722	Ardā-virāf-nāmeḥ, texte parsi en gujarati, Gujarat, c. 1750
Indien	743	Castes et professions de l'Inde, Karikal, 1831
Indien	744	Divinités et souverains de l'Inde, Karikal, 1831
Indien	745	Figures coloriées de divinités hindoues, Madras, c. 1730
Indien	746	Fêtes du Jamsé, du feu, des accrochés, cérémonies relatives aux pagodes, aux mariages, aux obsèques, char du soleil, Karikal, 1831
Indien	753	Constellations, Sri Lanka, XIXe s.
Indien	754	Neuf planètes, Sri Lanka, XIXe s.
Indien	758	Les douze signes du zodiaque, Sri Lanka, XIXe s.
Indien	859	Bhāgavata-purāṇa en hindoustani, début XIXe s.
Indien	869	Art tantrika du Bengale, début XIXe s.
Indien	880	Rāmāyaṇa en vernaculaire, Inde du Nord, fin XVIIIe s.
Indien	881	Gopācalakathā
Indien	1041	Plan du temple de Jagannatha à Puri, Orissa
Indien	1067	Aḍḍhādvīpa, peinture cosmologique jaina
Sanscrit	68	Pañcaviṃśatisāhasrikā prajñāpāramitā
Sanscrit	337	Bhagavad-gītā, Viṣṇusahasranāma, Inde du Nord, XIXe s.
Sanscrit	338	Recueil viṣṇouīte, Inde du Nord, XIXe s.
Sanscrit	341	Recueil viṣṇouīte, Inde du Nord, XIXe s.
Sanscrit	434	Jvālāmukhī, hymnes à la Déesse, Inde du Nord, fin XVIIIe s.
Sanscrit	477	Bhāgavatapurāṇa. Rouleau. Inde du Nord, 1793
Sanscrit	479	Bhāgavatapurāṇa. Rouleau. Inde du Nord, fin XVIIIe s.
Sanscrit	526	Kulapradīpa
Sanscrit	735	Rāmāṣṭaka, rouleau, Inde du Nord, fin XVIIIe s.
Sanscrit	755	Stutikusumāñjali, Inde du Nord, XVIIIe s.
Sanscrit	974	Jyotiṣasaṃgraharatnamālā. Brahma. Cachemire, n. d.
Sanscrit	1143	Bhagavad-gītā, rouleau, XIXe s.
Sanscrit	1453	Kalpasūtra, Gujarat, 1493
Sanscrit	1622	Śāntināthacaritra, 1440
Sanscrit	1716	Pāsākevalī, Inde du Nord, n. d.
Sanscrit	1814	Recueil de dhāraṇī, Népal, n. d.
Sanscrit	1818	Recueil de formules bouddhiques, Népal, n. d.
Sanscrit	1822	Recueil de mūdrā, Népal, XVIIIe-XIXe s.
Sanscrit	1824	Recueil de textes à la gloire de la Déesse, XVIIIe s.
Sanscrit	1825	Horoscope, Gujarat, XVIIIe s.
Sanscrit	1873	Kāraṇḍavyūha, ôles, Népal, n. d.
Sanscrit	1874	Mānasīvidhānaprātaḥkṛtyāvidhi, Népal, XVIIIe s.
Sanscrit	1875	Recueil viṣṇouīte, Inde du Nord, XIXe s.
Sanscrit	1876	Horoscope, Rajasthan, 1940

SL	226	Livre du perroquet
SL	227	Hamsah de Nizami
SL	228	Recueil de peintures de costumes turcs du XVIIIe s.
SL	229	Recueil factice
SL	229 bis	Portrait de Shâh Djahân
SL	230	Recueil de modèles de calligraphie et de miniatures persanes et indo-persanes du XVe au XVIIe siècle
SL	230 bis	Monogat, 'Abd-ollah [Ansani] Haravi, calligraphiées.
SL	231	Rāgamālā
SL	232	Recueil de portraits de sultans et grands personnages de l'Inde
SL	233	Recueil de portraits de rois et de ministres des royaumes musulmans de l'Inde
SL	234	Recueil de portraits des princes de la famille moghole de Delhi
SL	235	Vues des palais des sultans de Delhi
SL	236	Vues des palais des sultans de Delhi
SL	237	Recueil de miniatures, dont Rāgamālā
SL	238	Livre des rois de Ferdusi ; peintures du commencement du XIXe siècle ; reliure.
SL	239	Plats de reliure représentant le roi Feth Ali Shah, vers 1820, et avec ses officiers et le consul de Russie
SL	240	Rāgamālā
SL	241	Rāgamālā
SL	242	Recueil de peintures Radjpouth et indo-persanes
SL	243	Recueil de peintures Radjpouth pour illustrer le texte des livres religieux
SL	244	Recueil de peintures persanes avec pages calligraphiées, entre le XVIe et le XVIIIe siècle. Reliure persane de laque de 1820 environ
SL	245	Rāgamālā
SL	246	Recueil des portraits des empereurs de Delhi
SL	247	Recueil de peintures indo-persanes
SL	248	Shah Nameh
SL	249	Recueil de peintures indo-persanes

Annexe 2 : Liste des 375 manuscrits du catalogue des manuscrits jaina de la BnF

- Fonds Anquetil-Duperron (3) : Sanscrit 635, 636, 809
- Fonds Charles d'Ochoa (8) : Indien 691, 706, 733, 883, 884 ; Sanscrit 1030, 1031, 1760
- Fonds Alfred Foucher (8) : Sanscrit 412, 610 (Sanscrit Devanagari 372-375), 745, 946 (Sanscrit Devanagari 365-366)
- Fonds Émile Senart 1899 (53) : Indien 888, 889, 1032 ; Sanscrit 193, 545 (Sanscrit Devanagari 448-451), 580, 581 (Sanscrit Devanagari 428-432), 585 (Sanscrit Devanagari 442-444), 608, 633 (Sanscrit Devanagari 433-441), 665 (Sanscrit Devanagari 458-462), 725, 726, 783 (Sanscrit Devanagari 417-418), 924, 940 (Sanscrit

Devanagari 452-457), 954 (Sanskrit Devanagari 467-469), 970 (Sanskrit Devanagari 445-447), 979 (Sanskrit Devanagari 465-466), 1029 (Sanskrit Devanagari 463-464)

- Fonds Émile Senart 1937 (302) : Sanscrit 1444-1745
- Acquisition : Indien 1067

Annexe 3 : Strophes liminaires du *Samayasāranāṭaka* de Banārasīdās

manahara (cāla jhāñjharākī)

karama-bharama jaga-timira-harana khaga, uraga-lakhana-paga siva-maga-darasī /
nirakhata nayana bhavika jala barakhata, harakhata amita bhavika-jana-sarasī //
madana-kadana-jita parama-dharama-hita, sumirata bhagati bhagati saba ḍarasī /
sajala-jalada-tana mukuṭa sapata-phana, kamaṭha-dalana jina namata Banarasī //0.1//

Soleil qui déchire l'obscurité sur le monde comme il détruit l'errance provoquée par le karman, sur le piédestal duquel on trouve le signe caractéristique du serpent, lui qui montre le chemin de la délivrance ; en le voyant les larmes ruissellent des yeux des vertueux, lui qui est un lac pour tous les vertueux dont la joie est incommensurable ; vainqueur de son combat contre le dieu Amour, bienfaisant par l'excellence de sa religion, les dévots éloignent toutes leurs peurs en pensant à lui ; d'une carnation rappelant la couleur d'un nuage chargé d'eau, portant sept capuchons de cobra en guise de couronne, il mit en pièces Kamaṭha ; Banārasī rend hommage à ce Jina [Pārśvanātha].

chappai

sakala-karama-khala-dalana, kamaṭha-saṭha-pavana kanaka-naga /
dhavala parama-pada-ramana, jagata-jana-amala-kamala-khaga //
paramata-jaladhara-pavana, sajala-ghana-sama-tana samakara /
para-agma rajahara jalada, sakala jana-nata bhava-bhaya-hara //
jamadalana-narakapada-chayakarana, agama ataṭa bhava-jala-tarana /
vara-sabala-madana-vana-haradahana, jaya jaya parama abhayakarana //0.2//

Destructeur de tous les méchants que sont les karman ; montagne faite d'or ; feu pour les fourbes comme Kamaṭha¹ ; éblouissant, il prend plaisir à cheminer vers l'absolu ; il est pour les gens de ce monde pareil au soleil pour le lotus immaculé ; il est le vent qui repousse les nuages des doctrines erronées ; sa carnation bleu foncé rappelle la couleur d'un nuage chargé d'eau ;

¹ Kamaṭha, « la tortue », est la figure de l'ennemi dans les existences antérieures de Pārśvanātha.

nuage dont l'eau vient enlever la poussière des fautes étrangères au Soi ; adoré par tout le monde, il enlève les peurs existentielles ; vainqueur de la mort, il cause la destruction du chemin qui mène aux enfers ; il est la délivrance pour la rivière de l'existence qui coule depuis les sommets inaccessibles ; il est pareil au feu de Śiva détruisant les flèches du grand et puissant dieu Amour ; victoire, victoire au Suprême [Pārśvanātha], qui permet de vaincre la peur !

Annexe 4 : illustrations



Fig. 1. Sanscrit 1622, Śāntināthacaritra, f. 16v.

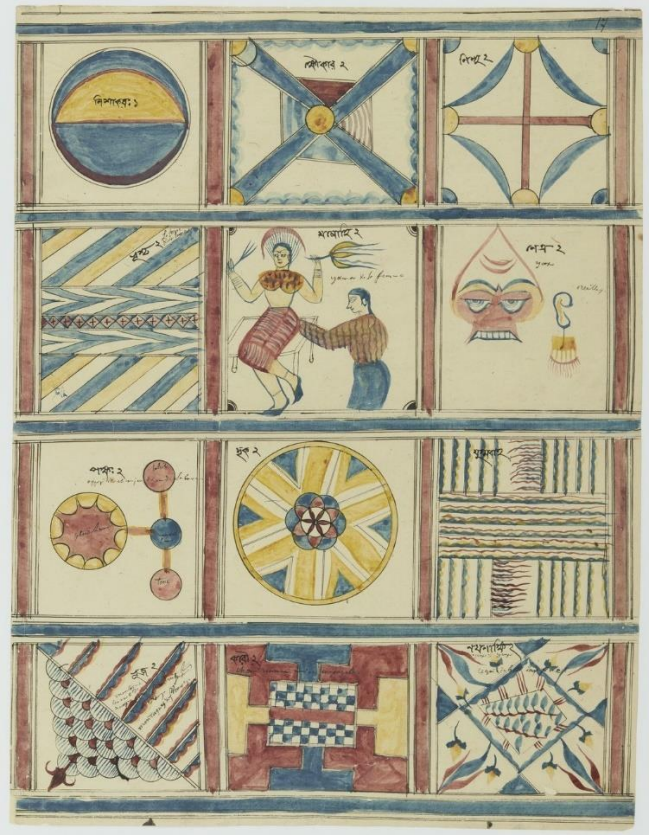


Fig. 2. Indien 744, portrait de Moutousamy Ayer. Fig. 3. Indien 869, bhūtasamkhyā du chiffre 2.

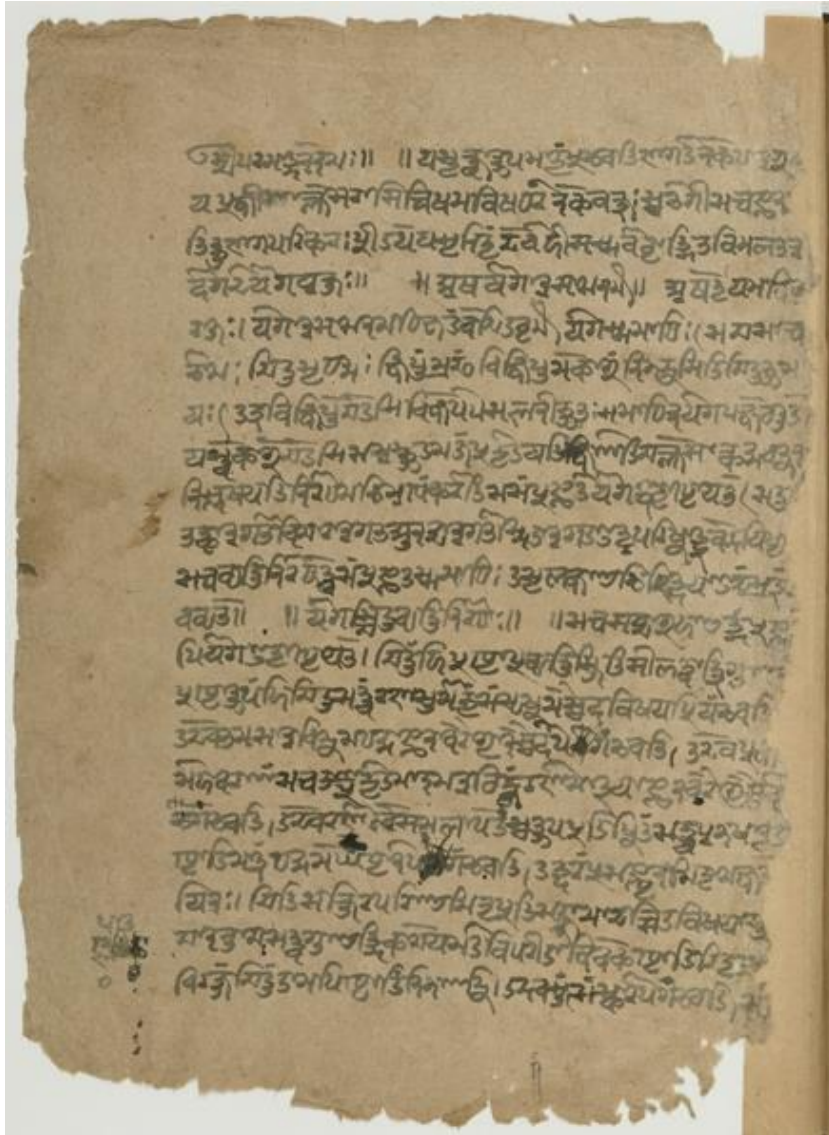


Fig. 4. Sanscrit 937, *Patañjalayogaśāstra*, incipit, f. 1v.

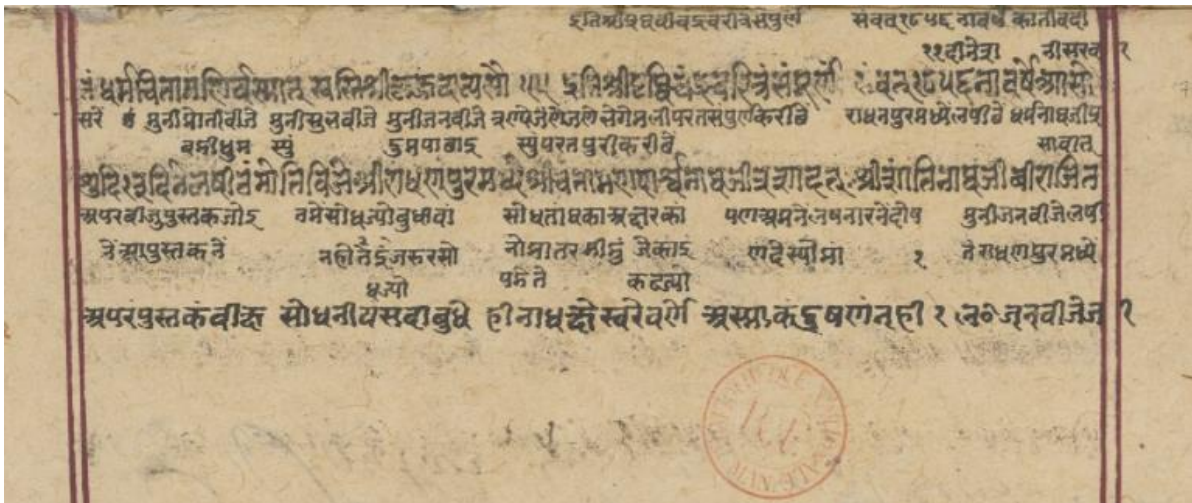


Fig. 5. Sanscrit 1030, colophon du *Prthvīcandracaritra* de Labdhisāgara, copié par Motivijaya au temple de Pārśvanātha à Radhanpur, Gujarat, le 12 octobre (*mūla*) et le 23 novembre (*ṭābo*) 1799.