

Clooney, Francis X.: *Thinking Ritually*. Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini. [Publications of the De Nobili Research Library, Vol. XVII]. Vienna: Sammlung De Nobili, Institut für Indologie der Universität Wien, 1990. 293 p. öS 360,-.

Dans cet ouvrage, le Père Clooney (C) examine nombre de questions que se pose celui qui lit avec attention les Mīmāṃsāsūtras de Jaimini et leur commentaire par Śabara. La première de ces questions est, à coup sûr, celle des relations entre les deux textes. Les *sūtras* sont-ils antérieurs à leur glose ou bien en forment-ils comme une émanation, un résumé? P. 50, C se prononce pour la première solution; il a d'ailleurs situé Jaimini vers 200 avant notre ère (p. 19; «second-century B.C.», p. 195) et Śabara après 200 de notre ère (p. 53). Cette différence d'époque explique aussi pourquoi le premier représente l'apogée et la fin d'un monde, celui des Śrautasūtras (p. 87), et le second, l'amorce du suivant (p. 31), celui de la pensée philosophique.

Au début de la première partie, C décrit la Mīmāṃsā d'abord dans l'opinion des spécialistes modernes qui l'ont étudiée avant lui, puis en confrontant les *sūtras* avec leurs sources (les Śrautasūtras, p. 80sv. + p. 178–9), enfin en étudiant leur dialectique, qui n'est pas sans rappeler l'argumentation juridique (p. 88sv.), et les particules qui y interviennent (p. 44sv.; à noter que Jaimini n'utilise pas encore le foncteur d'objection *nanu* «pardon», connu de Śabara).

Pour illustrer le style «jaiminien», C fournit plusieurs groupes de *sūtras* (en traduction, le texte figurant à l'index n° 1, p. 259sv.), et il en étudie la démarche intellectuelle. La sélection est faite parmi les *sūtras* rituels, C affirmant à juste titre (p. 24) qu'ils ont été trop négligés au profit des portions philosophiques et linguistiques de corpus.

Les informations nécessaires pour comprendre ces formules compliquées sont si nombreuses que le risque existe toujours d'en oublier l'une ou l'autre. C'est le cas p. 63 à propos des *sūtras* VIII 1, 11–19 qui envisagent plusieurs sacrifices qui se suivent et s'imitent l'un l'autre. Dans ce contexte très technique, le sacrifice de 11 jours (*aikādaśina*) n'est pas tout à fait traité comme il faudrait, ni non plus la relation *agniṣṭoma-jyotiṣṭoma*. Quelques imprécisions aussi p. 70n. où VII 1, 1 est *na pūrvavattvāt* et non *apūrvavāt*; p. 71 où VII 1, 3 comporte le mot *vyavatiṣṭheran* et non *vyavasthā*, ce dernier ne figurant que dans la glose de Śabara à VII 1, 11. P. 72, *autpattika* (en I 1, 5) qualifie la relation mot-objet (matériel ou mental) plutôt que celle du mot à son but (purpose).

C revendique (p. 41) le droit de traduire les *sūtras* de Jaimini en toute indépendance vis-à-vis de Śabara (dont il reconnaît cependant la connaissance comme indispensable, p. 222), et en recherchant exclusivement leur cohérence interne. C'est sur ce principe qu'il faut juger ses traductions. On notera d'abord qu'il en emprunte beaucoup à son prédécesseur G. Jhā, et quand il fournit les siennes, on remarque par contraste combien Jhā est inféodé aux explications de Śabara.

Par ailleurs, les *sūtras* sont si hermétiques qu'ils autorisent plusieurs versions. Par ex. VII 1, 2 (texte p. 265: *utpattyartha°* – ou mieux *arthā°* comme p. 67n. – *°vibhāgād vā sattvavad aikadharmyaṃ syāt*) est traduit par C: «No. [All the accessory details] have the same character (and therefore should be intro-

duced together everywhere), because in the original context [they are all] undivided from the (authorizing) purpose. In the same way, (existence applies to many) existents» (p. 67). Jhā, pour sa part, s'exprime ainsi (p. 1230): «In fact, the details should all appertain to all sacrifices; because there is no differentiation between the 'Sacrifice' and the 'Apūrva', as in the case of animals». Quant à la traduction de Sandal, c'est: «On the other hand, by reason of the indivisibility of the object of the original, like an animal, they belong to all». Jhā et Sandal parlent d'animaux (*sattva*) sur la foi du Śābarabhāṣya qui explique *sattva* comme *gavākṛti* en VII 1, 4 et VI 2, 2 (traduit autrement aussi par C, p. 112). C parle de «existents» puisqu'il n'entend pas se lier à Śābara.

Parmi les *sūtras* fort différemment traduits chez C et Jhā, citons encore II 1, 12 (C, p. 132) etc. II 1, 3 nous retiendra davantage. C, p. 47 et 115 en traduit la portion *tasmāt tebhyaḥ parākāṅkṣā* de la façon suivante: «Therefore, from nouns we construe the need for another [word . . .]». Jhā propose p. 172: «Consequently, any need for others (*ākāṅkṣā* [?]) is far away (*parā* [?]) from them (*tebhyaḥ*)» et Sandal: «From them dependence on others is removed». Ces deux dernières traductions rendent plus cohérente la pensée du *sūtra* et peuvent se réclamer de Kumārila, Tantravārttika, qui paraphrase: *tebhyaḥ parākāṅkṣā anyākāṅkṣā . . . na vidyate ity adhyāhārah | atha vā tebhyaḥ parā dūre ākāṅkṣā ity arthaḥ*. En effet, Jaimini veut sans doute dire que les noms, à la différence des verbes, ne requièrent aucun complément car ils dénotent des entités *siddha*, c'est-à-dire achevées et non incomplètes.

Il arrive encore que Jhā soit plus clair que C. En VI 1, 42, il traduit (p. 1005): «Inasmuch as what is there since birth remains for ever» et C, p. 193: «Inasmuch as (what is there) at birth is permanent». En revanche, C, p. 180 traduit IV 2, 13 (*tasyānadhikārād arthasya ca kṛtatvāt*) par «No. that (further purpose) is not relevant here (*tasya anadhikāra*) since the purpose (of the action of throwing) is accomplished (even if we just count it as a disposal)». Ceci est plus simple que Jhā, p. 770: «The cases are not analogous; in the other case, the thing in question is one that could not be used for any purpose; whereas in the present case, the thing in question has been actually used for a definite purpose». Pour III 8, 7 (C, p. 113), les mots *codanām prati bhāvāc ca* sont rendus par «[The preparatory actions] exist only in reference to the injunctive word»; en XII 3, 8, les mêmes mots sanskrits deviennent: «. . . as [a modification] should occur only when enjoined». Bien que C indique ici (p. 113) qu'il adopte la traduction de Jhā, celle-ci est effectivement (p. 2323): «. . . as the term would come in where there is injunction of it». VI 1, 4 (*śāstraṃ sarvādhikāram*): «All (humans) are entitled to (perform the acts prescribed) in the Scriptures» (C, p. 181) devient p. 183: «The texts about the sacrifice pertain to every person».

Le chapitre 3 étudie 23 mots importants ayant trait au sacrifice conçu comme «Event». Parmi eux, couples *prakṛti-vikṛti* (sacrifices modèle et copie), *pradhāna-guṇa* (éléments principal et secondaire); le vocabulaire des relations (*sambandha* etc.); le trio *pravṛtti-nivṛtti-nirvṛtti* (mais rien de précis sur *apavarga* qui pourrait être rapproché de *nirvṛtti*). Dans cette recherche inédite, C excelle à cerner l'essentiel et à dégager la teneur spécifique de chaque terme, mais l'étendue limitée de la collection de *sūtras* ne permet pas de tirer au clair toutes les nuances de vocables comme *apravṛtta-pravṛtti* (p. 109) ou *utpatti* (p. 106).

Une investigation du même typ ouvre la deuxième partie de l'ouvrage (p. 129sv.). Cette fois, elle porte sur les mots *loka* («ordinary experience»), *arthaphala*, *codanā-vidhi*, *dharma*, *kratvartha-puruṣārtha*. *codanā-vidhi* sont bien typés p. 138: «injunctive force» pour le premier mot; «particular content expressive of it» pour le deuxième. L'auteur, qui avoue (p. 138) que cette distinction n'est pas absolue, aurait pu renvoyer à la définition de *codanā* qu'il fournit lui-même p. 230n. (= *sūtra* IV 2, 27). Quant au mot *dharma*, il se dit de tout ce qui relève du sacrifice. C'est là un sens prévisible dans la Mīmāṃsā. C relève aussi des

emplois où le mot semble usité comme dans le Bouddhisme, avec bien sûr une touche de sacralité découlant du contexte rituel (par ex. le *dharmā* du feu, p. 153).

Le ch. 5 intitulé «Jaimini's "Decentering" of the Human» tend à établir que, pour l'auteur des *Mīmāṃsāsūtras*, l'homme n'est aucunement un facteur prioritaire. Il n'est ni à l'origine des rites, lesquels sont éternels, ni à leur terme en qualité de bénéficiaire. L'homme disparaît derrière la mécanique des actes. Après avoir sous la rubrique «Vedic Seers» étudié les *sūtras* I 1, 26–32 (p. 166sv.) dans lesquels d'ailleurs ne se rencontre pas le mot *ṛṣi* «seer», C se lance dans l'analyse d'une bonne partie du livre VI qui traite de l'*adhikāra* «Domain of Competence» (p. 182, mais «opportunity», p. 183), plus particulièrement celui des femmes et des *sūdras* dans le sacrifice. Chemin faisant, d'intéressantes remarques (p. 174sv.) sont faites sur le rôle et l'importance que la *Mīmāṃsā* assigne aux répétitions d'actes et de mots. C'est, en effet, dans l'œuvre de Jaimini, un thème qui mérite de retenir l'attention.

Au ch. 6, l'horizon s'élargit puisque sont étudiés les relations complexes entre les *Śrautasūtras*, les *Brāhmaṇas* et les *Upaniṣads* d'une part, la *Mīmāṃsā* de l'autre et le Bouddhisme enfin. C choisit ici pour fil conducteur les vues de deux représentants de l'indianisme français – le fait peut être souligné –, P. Mus et L. Silburn. Si la comparaison entre les notions bouddhiques et brahmaniques de *dharmā* et *artha* est envisageable à partir des textes (p. 206sv.), ceux-ci font, semble-t-il, défaut quand il s'agit de mettre en regard l'action rituelle de la *Mīmāṃsā* et l'action morale du Bouddhisme. Ici on se heurte à une difficulté et les pages de C ne permettent pas de la résoudre.

Le ch. 7, qui est le dernier, est le plus intéressant. C y retrace l'histoire de la notion d'*apūrva* depuis Jaimini jusqu'à Śālikanātha. Tout en restant le fluide subtil et mystique du sacrifice, tel qu'il apparaît chez Śabara (mais non chez Jaimini), il est aussi, et déjà chez Jaimini (C, p. 233), l'aspect inédit de l'injonction, et il le reste chez Prabhākara et Śālikanātha, comme le confirme du reste la recherche d'I. Wicher (thèse de Vienne à paraître) sur deux chapitres de la *Prakaraṇapañcikā* du dernier nommé.

Le livre de C se termine par plusieurs index :

- celui des 312 *sūtras* (sur les 2750) étudiés dans le livre et cités *in extenso*. On pourrait ajouter III 4, 44 et IV 2, 27 partiellement cités p. 179–80 et 230; VI 7, 33 (et non 32) p. 182. Le texte *nāsamarthyāt* est, chez Jhā, VI 7, 34 et non 33.
- celui des termes examinés, renvoyant aux pages et aux *sūtras*. Ici le mot *vidhi*, si important manque, car il est repris dans
- un troisième index plus court p. 291, lequel pourrait aussi être complété de *prayāja*, p. 49, 241; *itikartavyatā*, p. 230; *adrṣṭa*, p. 238sv.
- celui des auteurs cités.

La principale lacune méthodologique de l'ouvrage est la rareté des références internes. À certains endroits, leur absence se fait cruellement sentir: p. 46 et 224, mêmes listes de références sans renvois de l'une à l'autre ni non plus aux pages du livre où sont les traductions elles-mêmes; p. 222: «In the course of the preceding chapters we have had the occasion to discuss divergences between the positions of Jaimini and Śabara» sans autre précision. En général, il faut passer par l'index 1 pour comparer les traductions d'un même *sūtra*. Les références auraient pu être données à côte de chacune.

Quoi qu'il en soit, le livre de C, le premier de cette sorte, traite des problèmes avec clarté. Par son esprit de synthèse, l'auteur parvient sans peine à dégager l'essentiel des questions posées et des réponses fournies par la *Mīmāṃsā*. Face à quoi, quelques imprécisions et flottements comptent pour peu de choses. En le lisant, nous prenons conscience (1) que, derrière sa façade d'immobilité, la *Mīmāṃsā* a connu une certaine évolution, notamment de Jaimini à Śabara; (2)

que la recherche moderne sur la Mīmāṃsā doit à son tour progresser en prenant du recul vis-à-vis de l'œuvre de G. Jhā, ce traducteur de génie. Ce Retrieval, ce retour aux sources, c'est-à-dire aux textes fondateurs, l'ouvrage de C nous le facilite grandement.

J. M. Verpoorten

WZKS 35(1991), pp 209-212