

COMPTE RENDUS

REVIEW ARTICLE

INDIAN PHILOLOGY AND INDIA'S PHILOLOGY

BY SHELDON POLLOCK*

Gérard Colas and Gerdi Gerschheimer (eds), *Écrire et transmettre en Inde classique*, Études thématiques 23, École française d'Extrême-Orient, Paris, 2009, pp. 305 + abstracts of the papers in both French and English, and short biographies of the authors.

This is undoubtedly the richest collection ever produced on the history of texts in premodern India, how we are to understand what may be different about Indian textuality, and what difference that may make to our philology. The coeditors are eminently well suited to the task. Gérard Colas has produced a splendid catalogue of Telugu manuscripts in the Bibliothèque nationale de France (with Usha Colas-Chauhan), has prepared the catalogue of the *darśana* manuscripts in the Chandra Shum Shere Collection in Oxford, and has authored one of the few intelligent essays ever written on traditional Indian philology. Gerdi Gerschheimer has given us the most sophisticated and detailed study yet made of the textual tradition of an early modern Sanskrit philosophical work.¹ They have assembled thirteen scholars of international stature, whose essays (five in English, the rest in French) examine texts in Sanskrit, Jaina Prakrit, Old Hindi, Tamil, and to some extent Pali and Tibetan.

The original inspiration for the problematic came from Colas' association with Christian Jacob's visionary project, Groupement de recherche international "Les Mondes lettrés" (CNRS). And in its own way the work attests not only to the

* Columbia University, New York.

¹ G. Colas, *Manuscripts telugu, catalogue raisonné* (Paris: Bibliothèque nationale de France, 1995); *A Descriptive Catalogue of the Sanskrit and Other Indian Manuscripts of the Chandra Shum Shere Collection in the Bodleian Library*, Part IV (Darśanas). Oxford: Clarendon Press, in press; "Critique et transmission des textes de l'Inde classique" (*Diogenes* 186: 37-54) = "The Criticism and Transmission of Texts in Classical India" (*Diogenes* 1999 [47,2]: 30-43. G. Gerschheimer, *La théorie de la signification chez Gadādhara: le Sāmānyakāṇḍa du Śaktivādicāra* (Paris: Collège de France; Publications de l'Institut de civilisation indienne 65, 1996).

new interest that classical India has come to hold for scholars of comparative intellectual history, such as those involved in *Les Mondes lettrés*, who have moved beyond the Whiggish narratives of their fields and now seek alternative or at least complementary histories, but also to the benefits this new interest signifies for Indologists and the obligations it imposes, or should impose, upon them.

The book itself is not comparative, for the editors consider serious comparison as yet premature. Nor does it attack head-on the possibilities of an alternative text-critical approach to Indian texts, though both editors are clearly convinced that the methods of modern philology and textual criticism on Indian texts need to be revised. Such a revision presupposes a better understanding than we currently possess of how texts were transmitted in premodern India. It is this that the book under review seeks to provide.

I call this the “richest” collection but in fact the superlative is logically incoherent, since *Écrire et transmettre* is really the only such work, a fact that alone should elicit praise and gratitude. Indeed, it is astonishing to register the fact that, while India has the longest-lived history of textual culture in the world, and the densest in terms of languages and scripts, there exists not a single monograph on any aspect of classical Indian textual culture. From the early period of Indology we have only discussions, though often very remarkable discussions, of the narrow problems of editing particular works, especially literary works (philosophical works were rarely studied as texts). It seems only to have been with the critical edition of the *Mahābhārata*, in Sukthankar’s *Prolegomena* and the response of his opponents, especially among the French (worthy heirs of Joseph Bédier such as Sylvain Lévi and Madeleine Biardeau, who were responding to the Lachmannism Sukthankar himself adopted very reluctantly), that we begin to find sustained methodological reflection on Indian textuality. But successive generations of scholars have only returned to the particular issues of their particular critical editions, and while there have been remarkable new developments in the past two or three decades – in the study of early Buddhist manuscripts, for example, or vernacular textuality² – the synthetic study of Indian text criticism, one that attempts to go beyond the individual case and to frame more general principles, remains glaringly absent.³ Admittedly there are serious impediments, not least the complexity of the materials themselves and the difficulties of gaining access to manuscripts. But in fact the problem is bigger than one might think. For the closer we examine the essays in *Écrire et transmettre*, the deeper grows the

² For the latter especially prominent is work on Old Hindi, including Winand Callewaert on Kabīr, Imre Bangha on Tulsidās, and Kenneth Bryant on Surdās.

³ The only general work I know is S. M. Katre’s completely inadequate *Introduction to Indian Textual Criticism*. With appendix II by P. K. Gode. Poona: [Published by S. M. Katre for the Deccan College Post-graduate and Research Institute], 1954. I am not aware that Katre himself ever prepared an edition of an Indic text.

conviction – which the editors themselves possess – that a better understanding of Indian textual criticism presupposes a better understanding of India’s textual criticism, that the practice of Indian philology depends to a substantial extent on the history of philology in India.

All the authors here are leading authorities in their field, and all have taken their charge seriously and produced a serious essay. And all deserve specialist appreciation and assessment of a sort that no single reader is capable of providing.

Part One, “Normes, canons, lecteurs,” opens with Monika Horstmann’s “Texts and What to do with Them: Dādūpanthī Compilations.” The essay, which builds on the author’s many years of exemplary study of this devotional corpus that begins in the sixteenth century, might just as well have been titled “How does a Textual Tradition come into Being?” For the Dādūpanthīs, textual reproduction was in part a function of the need of preachers for homilies, eulogistic chants, sermons and the like. Central to the creation of this corpus were the “saying” (*vāṇī*) Dādu himself, their primordial guru, had authored in order to settle the doubts of his adherents. Nearly two thousand five hundred of Dādu’s couplets (called *sākhis*, testimonies) have been preserved, along with some four hundred songs, recorded by a scribe the guru himself appointed; the completed “verbal icon” was installed in his shrine after his death, in 1604, the same year as the installation of the first *Ādigraṅth* of the Sikhs in Amritsar. Being open to both Islam and traditional Hindu devotionalism at least in the early period, the Dādūpanthīs also participated in the transmission of the works of four other gurus: Kabīr, Nāmdev, Raidās, and Hardās. Through these bare facts one slowly begins to grasp something of the intricacies of these interacting textual traditions, which were made even more intricate by the ongoing production of anthologies drawn from these core materials, or perhaps even coeval with them. Given the homiletic practices of the followers, the primary materials were not only arranged topically but were later transmitted interlarded with saints’ lives and *exempla*, all to provide materials for the public sermon. Interestingly, this textual reproduction seems to have been entirely literate, or at least never to have been seriously exposed to the hazards of memory.

In “Les lecteurs jaina śvetāmbara face à leur canon,” Nalini Balbir offers a fascinating study of the Jain canon (*siddhānta, āgama*) from the point of view of Jains themselves, in this case, Śvetāmbara masters from the seventh to the twentieth century. Given that the inclusion that marks canonicity perforce comprises exclusion as well, wherever there is canon there will be controversy – in the Jain case, whether there are thirty or thirty-two or forty-five texts that count as canonical. According to the account of the remarkable seventeenth-century scholar-monk Samayasundara, the Śvetāmbara Jain canon was constructed 980 years after Mahāvīra (i.e., in 454 or 514 CE) in Valabhī by Devarddhigaṇi – “the sole assembler of the scriptures” (*āgamānāṃ saṃkalanākāraka eka eva*), sometimes also called “the maker” (*karṭṛ*) – through redacting the remnants of the oral tradition

after many scholar-monks had lost their lives in a famine.⁴ But another redaction was supposed to have taken place at the same time in Mathurā, and this led to numerous contradictions and variants in the canon. Whatever the truth (or coherence) of the traditional understanding of the origins of the textual problems, Jain commentators faced them with a kind of directness never encountered in the Vedic tradition (or indeed in any other scriptural tradition I am familiar with), not least in their willingness to acknowledge and address variants. Unfortunately, the commentators tell us nothing about the criteria according to which such variants were adjudicated; they were, it seems, simply reported and never explicitly weighed for inclusion in the *mūlagrantha*. Balbir does a superb job of analyzing their grammatical character and, where pertinent, their sectarian implications, adding a useful brief account of the modern publication history of the Jain canon. It is worth calling attention, too, to the approach she adopts. Working carefully from inside the tradition outward, as she does, seems to me essential if we are to develop an understanding of the methodological and theoretical particularities of traditional Indian philology, given the almost total absence of explicit discussion in premodern texts themselves.

This is the approach that Dominic Goodall in essence follows as well in assessing the place of citations in later Sanskrit poetics for the reconstruction of literary texts (“Retracer la transmission des textes littéraires à l’aide des textes ‘théoriques’ de l’Alaṅkāraśāstra ancien”). Transmission in a learned tradition is of course a two-edged sword: it can not only preserve but also transform, through misremembering and mistaking but also through attempting to improve by emendation. It is the deliberate impulse to improve, often according to aesthetic criteria established much later than the original text, that is most disruptive, and that Goodall sees as the key to many of the variants in classical *kāvya*. The criteria were typically those enunciated in the works of the great literary theoreticians, the authors of *alaṅkāraśāstra*.

An exemplary text for this process in Goodall’s account is Vāmana’s early-ninth-century *Kāvyaḷaṅkārasūtra* and *Vṛtti*, especially its discussion of literary faults. The search capabilities offered by computer technology make it possible to identify, in a way not possible for earlier editors, the citations from actually existing works that are central to Vāmana’s argument and pertinent for the text criticism of those works today. As Goodall shows, the effects of a poetics text on later transmission can be multifarious. Sometimes Vāmana’s discussions ensured the preservation of a questionable reading. Sometimes a tepid endorsement, to

⁴ The same motivation is mentioned in the commentaries on the *Dīpavaṃsa* that tells of the literization of the Buddhist scriptures. It may perhaps be more than a coincidence – perhaps even the imitation of a successful experiment – that in Valabhī within three generations (beginning of the seventh century) the first written editorial and commentarial efforts were directed toward the Vedas, in the works of Udgītha, Nārāyaṇa, Skandasvāmin and several of their students.

say nothing of a proscription, left the door open for revision. Sometimes new criteria of acceptability produced new aesthetic expectations that led to rewriting, which could mark real improvement – here we encounter the editor’s unhappy dilemma that a better reading may well not be original – or not, as when excessive parallelism was introduced in a trope. Revision no doubt occurred gradually over time and never as a centralized activity (no one sat down and rewrote Sanskrit literature with Vāmana’s text in hand), but the cumulative effect could be significant, especially when we add to Vāmana’s strictures those of other literary critics as well as the kinds of aesthetic standards later readers were trained to apply. Revision thus bespeaks complex and widespread judgments of taste, well illustrated here by the variants adduced in the use of similes and related figures in the great poet of simile, Kālidāsa. It becomes abundantly clear from the evidence Goodall presents here and in other recent writings that future editorial work on Sanskrit *kāvya* will need to take more serious account than it has to date of that curious hysteron proteron, the influence of later poetics on earlier poetry.

Complexities of course remain even when we identify an *ālaṅkārika*-sponsored revision. Consider two of Goodall’s cases. In *Raghuvamśa* 8.39, the version of the tenth-century Kashmir commentator Vallabhadeva is supposed to have represented the original, which was later revised in accordance with *Kāvyaālaṅkārasūtra* 4.2.8 requiring balance in grammatical gender between source and target of a figure. But in the putative revision *sā* (fem.) remains an *upameya* at least on Mallinātha’s reading (he also understands *tailabindu* as *upamāna* of Aja, not of *vapuḥ*), so this would still conflict with the gender of the *upamāna*, *arciḥ* (n.), and exhibit the *liṅgadoṣa* that Vāmana sought to proscribe.⁵ Something else must therefore have prompted the revision – if not a second authorial edition of the sort we find indubitably present elsewhere, in the works of Bhavabhūti, for example (but which Goodall rejects on the basis of additional evidence), then something else, for obviously a revision that does not solve the problem is unlikely to have been prompted by it. In *Kumārasambhava* 1.34, on the other hand, it is not clear whether Vāmana’s discussion in 5.2.27 can be said to have preserved the reading *āsa* (which in the eyes of hypercorrect Pāṇinīyas is a solecism for the perfect of the verbal root *as*, to be; it should be replaced by *babhūva*). Vallabhadeva, who does not even accept Vāmana’s defense, claims it is just a *prāmāṇika-prayoga*, another “negligent usage” of poets that scholars simply have to tolerate, whereas Mallinātha justifies the lection on the basis of the non-Pāṇinian grammarian Śākaṭāyana. Additionally striking here is the fact that Vāmana’s reading of the rest of the *pāda* did nothing to check variation. Every printed edition of the *Kāvyaālaṅkārasūtravṛtti* (though not *Kāmadhenu*), which I see no reason to suspect as sharing a corruption, reads *lāvanyam utpādyā*, “Having (already)

⁵ Hemādri claims that *arciḥ* can be fem., which I cannot corroborate and assume is a *pis aller*. Note also that Aruṇagirinātha identifies the trope not as *arthāntaranyāsa* (which might be thought to obviate the *doṣa*), but as *pratīvastūpamā*.

assembled all the beauty (for making Parvatī's calves, trouble went into making the rest of her body),” which could be taken as implying, rather gauchely, that no beauty was left. Vallabhadeva for his part reads more gracefully *lāvanya utpādya* [i.e., *lāvanye utpādye*] “(trouble went) into assembling the beauty (for making the rest)...” This was the reading Aruṇagirinātha knew, attributing it to Dakṣiṇāvartanātha (the first known south Indian commentator on Kālidāsa, most of whose work remains unpublished), but which he revised to *lāvanyam utpattum* (*antarbhāvitanyartha*) because of the jarring sandhi and the fact that the verbal root *as* in the sense of “to go” requires a direct object.⁶

Aside from such complexity in any given case of variation are the countervailing forces in evidence. Commentators often worked with historical – that is certainly the right word here – as opposed to or in concert with aesthetic criteria, choosing a reading because it was older (*prācīna*, *ārṣa*, etc.), or sometimes because they pretended it was older (as Goodall notes in reference to Vāmana's commentator). And they often professedly resisted any change to the text as a matter of principle (Mallinātha is exemplary here),⁷ driven as they clearly were by a theory, however tacit, of authorial intentionality and poetic originality. Even when they did propose changes to a text commentators as a rule continued to transmit the original as they received it, and did indeed consider emendation and interpolation to be very serious matters. Exceptions to these tendencies, however, complicate things yet further (again Mallinātha may be adduced as an example).⁸ What all this reveals, in short, is just how bewildering a text-critical field can become when a full millennium of learned critics – and not just the harmlessly ignorant scribes typical of the European Middle Ages – has gone before.

Part Two, “Textes, Écriture, Imitation,” which should logically have been placed at the start of the book, begins with the one essay in the collection on the Vedic corpus, Jan Houben's “Transmission sans écriture,” which addresses perhaps the deepest enigma of ancient textuality to the post-oral people who will be reading this book. Houben firstly and rightly insists on the fact that the Vedic texts, even the *Rgveda*, were transmitted not as literary works – however literary to contemporary readers, they were never thought of as *kāvya* by historical Indians, an emic distinction highly consequential for our reading practices⁹ – but

⁶ Aruṇagirinātha's own citation of Vāmana moreover is printed as *lāvanyam utpādyam*, which saves him from the awkward implication but would seem to obviate the need for his own emendation *utpattum*.

⁷ “I transmit nothing that is not found in the original” (*nāmūlaṃ likhyate kiṃcit*), a statement repeated in the introductions to all his commentaries on the major *kāvyas*.

⁸ Thus Mallinātha on *Meghadūta* 2.39 reads *pratānu* for *tanu ca* – which Vallabhadeva on v. 99 had suggested, since “*ca* is meaningless here” – making no mention of the old variant. Mallinātha knew Vallabhadeva and thus must have *chosen* to accept the conjecture.

⁹ Sheldon Pollock, *Language of the Gods in the World of Men* (Berkeley: U. of California Press, 2006), pp. 75-77. For a contrasting view, see Stephanie Jamison, *The Rig Veda*

as components of ritual, and it was above all these ritual purposes that enforced mnemonic exactitude and prompted the invention of techniques to ensure it. Houben demonstrates this point by a convincing study (partly recapitulating some earlier publications) of the celebrated hymn ṚV 1.164 in connection with the *pravargya* rite. What to the literary eye has long been an amorphous collection of enigmas becomes to the ritual eye – at least one as perceptive as that of Houben, who has written elsewhere on Vedic sacrifice with uncommon theoretical sophistication – a set of specific liturgies for a specific set of ceremonies. Much of the essay is taken up with a careful analysis of what precisely the *pravargya* rite is (an exceptionally secret and sacred advanced initiation rite – hence the enigmatic expression of the hymn), which also allows him to conclude that the texts involved must have had a long and “intense” life before being fixed in the form that we know them today. Whereas the meaning of the texts was not always transmitted intact over time (though even late commentators nonetheless can preserve correct interpretations), the ritual structure itself was. What this implies, and what the essay vindicates, is the methodological principle that the reconstitution of the text, and certainly its reinterpretation, must go hand in hand with the reconstitution of the rite. He concludes with some brief but suggestive comments on the written transmission of Vedic texts, noting for example that all the extant manuscripts of the *Maitrāyaṇīsamhitā* revert to a single defective copy (reminding one of Witzel’s case for a unique written archetype for both the Kashmir and Orissa branches of the Paippalāda *Atharvaveda*).¹⁰ I am not sure, however, whether this proves that standard text-critical procedures are inadequate to the Vedic materials, or shows rather that Vedic textuality at once recapitulates – in its written form – and transcends – in its prehistoric oral and still recoverable ritual form – phenomena of textuality known from other traditions.

Richard Salomon’s “The Fine Art of Forgery in India” offers a richly empirical, suggestive, and innovative study of a fascinating and too little noted question. The creation of false documents and the alteration of legitimate documents were frequent enough practices that both were recognized as capital offenses in the Sanskrit law books. Of particular interest to the history of philology are the methods for determining the spurious character of such documents – if we could only figure them out. We know that historical glottology, for example, used in the most famous unmasking of forgery in Western history (and a landmark in the creation of a new, early-modern philology), namely Lorenzo Valla’s *Declamatio* on the Donation of Constantine (1440), was not part of the intellectual toolbox

between Two Worlds (Paris: Collège de France, 2007; Publications de l’Institut de Civilisation Indienne, fasc. 74).

¹⁰ Which he places in Gujarat, c. 800-1000 CE. See Michael Witzel, “Die Atharvavedatradition und die Paippalāda-Samhitā” (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplementband VI 1985: 256-271).

of Indian philologists. What criteria, then, were available to adjudicate inauthenticity, and what in fact did “inauthentic” mean in this thought world?

One criterion suggested, “illiterate composition and orthography,” certainly affects plenty of authentic epigraphs, and of course there is no reason to assume Brahman forgers were incapable of producing a literate composition and correct orthography (or that Brahmans were never forgers). Another, inconsistency of the style of writing with the ostensible date of the document, presupposes that investigators were sensitive to such fine judgments in paleography, or were ever as good paleographers as Salomon himself. Very late interpolated verses in Jonarāja’s *Rājatarāṅgiṇī* do not easily permit extrapolation to earlier periods, and in fact what appears to have been loss of paleographic knowledge (e.g., of Brāhmī script) argues for the contrary. In fact, the very frequency of gross discrepancy between the claimed date and the style of a forger’s handwriting could be taken to demonstrate how little appreciation there must have been of historical graphology. Then again, what criteria were available to distinguish a legitimate copy of a lost or destroyed or stolen document from a pure forgery? (As Salomon notes, there were institutional mechanisms for authorizing the creation of copies, through judicial review, *lekhyam anyat tu kārayet*, according to *Yājñavalkya* 2.91.) For that matter, what exactly distinguished an original? The fashion of authenticating a document by the king’s signature (*svahasta*) that we occasionally encounter, with Harṣavardhana, for example, or Bhojadeva, seems never to have caught on widely, though I do not know that the phenomenon, with important implications about ideas of authenticity, individuality, to say nothing of the juridical centrality of literacy, has been studied with the care it merits.¹¹ Clearly such fascinating and important questions, whose number could readily be increased, are testimony to the problematic that Salomon has so well framed, and to the quality of the data he has so knowledgeably assembled.

Salomon concludes by asking why we should study forgeries. He remarks sensibly on the need to distinguish genuine from spurious records, but also adds, quoting J. F. Fleet, that “there are undoubtedly some historical truths” in forgeries. This is so in a more significant sense than Fleet intended with his remarks, at least from the perspective of a hermeneutically reflexive philology. Take the medieval forger who created a record claiming (as Salomon describes it) “to have been issued by the epic king Janamejaya in the year 89 of the Yudhiṣṭhira era, corresponding to 3014 B.C.!” It is of course easy to snicker at such fakery from a positivist perspective, but pause for a moment to contemplate the truth this lie tells us about a certain kind of historical imagination of the south Indian who produced the copper plate. To him it made perfectly good sense not only to

¹¹ The idea of a distinctive authorizing signature was largely unknown in Western antiquity (seals and signet rings were used). In England the practice was unfamiliar before the twelfth century (M. L. Clanchy, *From Memory to Written Record: England 1066–1307*. 2d ed. [Oxford: Blackwell, 1993], p. 128).

think of Janamejaya as real and therefore anchoring historical time, but to think of the epic world as still within his reach, at least as far as its material history goes. This is a crucial if different order of truth to which the forger's untruth gives access, if we can learn to read tradition for what it sought to achieve rather than for how it failed. Consider, for example, how in what the editors describe as the "excellent et célèbre ouvrage" of Reynolds and Wilson, late-medieval European learning is said to have "distorted," even "grotesquely distorted," classical texts.¹² If such an attitude is justified from the vantage point of the *Entstehungsgeschichte* of the texts, it completely forecloses the chance to understand the *mentalité* of medieval philology, and to learn how such distortions came about and why they were deemed acceptable and perhaps even necessary.

Methodological pluralism and hermeneutical generosity would enable us to think more creatively, I believe, about the vast domain of forgery that Salomon does not discuss in his essay: the literary interpolation. Here we would seek to make sense of (and not simply reject) the completion of the *Kumārasambhava*, for example, or indeed, of the *Raghuvamśa* (if we accept Kunhan Raja's old but still forceful argument that chapters 9-19 are a later addition). We would assess the function of the *praśastis* at the end of some classical texts – of Māgha, say at the end of the *Śiśupālavadhā*, or of Śrīdhara Bhaṭṭa at the end of the *Nyāyākandālī* – and their historiographical aspirations. Very substantial questions regarding authorship, authority, and originality, and again, historical truth lie buried in these kinds of falsifications. Equally important is understanding the criteria by which premodern Indian scholars themselves identified and explained interpolation, which can be found across the literary landscape in Sanskrit, from the *Rāmāyaṇa* to the *Amaruśataka*.¹³ And as for pseudonymous productions, while traditional Indian scholars may never have developed the historical method Humanists used to prove the inauthenticity of *Letter of Aristeas* or the *Testaments of the Twelve Patriarchs*, they had their own criteria for rejecting them (as Ballālasena rejected the *Agnipurāṇa*, noted by Vielle elsewhere in the volume), which we need to understand.

¹² L. D. Reynolds and N. G. Wilson, *Scribes and Scholars* (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp. 111, 115.

¹³ Pratap Bandyopadhyay, "Did Kālidāsa Complete the Kumārasambhava?" *Journal of the American Oriental Society*, 106, 3 [1986], pp. 559-564 (insufficiently critical); C. Kunhan Raja, "Śrī Rāma and the Raghuvamśa," in *A Volume of Studies in Indology*, ed. S. M. Katre and P. K. Gode (Pune: Oriental Book Agency, 1961), pp. 356-361; for a more recent era, D. H. H. Ingalls, "The Kṛṣṇacarita of Samudragupta: A Modern Forgery," *Journal of the American Oriental Society*, 85, 1, 1965: 60-65. For the *Rāmāyaṇa* see, for two examples among scores, *Tilaka* on 3.45.27 or *Kaṭaka* on 3.47.30; *Amaruśataka* with the commentary of Arjunavarmadeva, 3rd ed. (ed. Durgaprasad and Vasudeva Laxman Sastri Panasikar. Bombay: Nirṇaya Sagar Press, 1916), see Arjunavarmadeva's remarks on pp. 46-47. Vernacular literary forgery seems all but unstudied.

Helping us further refine that understanding and nicely complementing Salomon's theme is Phyllis Granoff's "The Alchemy of Poetry," an examination of poetic appropriation or rather plagiarism. She formulates well the key paradox: while poets and scholars were aware that theft of others' texts was reprehensible, they lived in a world where authority and authenticity were conferred by the mastery of tradition, which made the replication of ideas from earlier writers hard to avoid (an extreme case in point is the *samasyāpūrṭi* genre); appreciative allusion, too, is not always easily distinguished from theft. Poets were highly sensitive to the question of originality, and spoke of its centrality to poetry often, such as the seriously underappreciated playwright Rāmacandra from thirteenth-century Gujarat, whom Granoff discusses (and think only of the common definition of *pratibhā*, poetic genius, *navanavonmeṣaśālinī*, the capacity for ever new invention). But it was Rājaśekhara, the highly idiosyncratic tenth-century thinker and poet, who provided the only fully elaborated schematization of legitimate and illegitimate adaptation and transformation, which, as Granoff shows in a striking bit of detective work, was indebted to an earlier alchemical treatise, the *Rasārṇava*. The treatise provided at once a model and a foil: if the creation of new poetry in relation to old may be likened to the transmutation of metals in contact, the best poetry, unlike the noblest alchemical creation, owes nothing to anything itself. It is completely new, and this the poets of classical India fully understood.

In Part Three, "Textes labiles, textes fixés," the title of Cristina Scherrer-Schaub's opening essay, "Copier, interpréter, transformer, représenter" captures the multiple "modes of diffusion" in a wide-ranging, learned, and lavishly documented overview of the question in relationship to Indian Buddhism. Transmission is, paradoxically perhaps, always marked by rupture. For a religion multilingual at birth, translation is essential – and translation itself constitutes something of a breach; for a proselytizing religion, movement too is essential – and the circulation of texts that followed in the monk's peripatetic wake will leave its mark on transmission. On both counts Buddhist texts were affected in ways unfamiliar to most other traditions in the classical world, and certainly unique in South Asia. No other tradition opened itself up at all to multilingual transmission, though even in the Buddhist case there are variations across time and space. If we find a readiness for adaptation in (or contagion with) local language in one region (as in Gandhāra), we find resistance to vernacularization in another (as in Turfan). No other tradition sought diffusion in so vast a domain, not even other religions like Jainism that actively sought and acquired converts. A counterweight to the ruptures of translation and movement was supplied from the start by the notion of *buddhavacana* and its implication of a canon, and by memory specialists expert in the Buddha's *ipsissima verba*. Yet the growing sense of canonicity and a refusal to acknowledge later (Mahāyāna) texts as authentic representatives of *buddhavacana* (they are mere *kāvya*, according to one Tibetan account) could prompt a response from other texts, which claimed to have been hidden primevally, awaiting a propitious moment to be rediscovered.

One of the most interesting discussions in this essay concerns new elements of textual culture generated by the introduction of Buddhism into Tibet, including new embodiments and systematizations of canonicity, with lists of canonical texts, and new or newly visible philological practices – no doubt those of the immigrant Indian masters themselves – necessitated by the royal commitment to a massive translation endeavor. A full-scale and systematic survey of this fascinating material for what it can tell us about the nature of text-critical and hermeneutical principles in operation, and more largely about the relationship between literacy and orality, a topic briefly alluded to here in the compelling account of the history of the *Vinayottaragrantha* (as in some of Dr. Scherrer-Schaub's earlier essays), strikes me as a serious desideratum for any adequate history of Indian philology.

In "Transmission et création purānique: Le cas du Brahmāṇḍapurāna" Christophe Vielle considers an extreme example of a problem Sanskrit philology has begun to confront more directly than ever before in its history: the process by which modern editions have *created* ancient texts. The *Brahmāṇḍapurāna* (BAP), unlike for example the *Skandapurāna*, offers no "original" to juxtapose to "apocryphal" versions that, in turn, can be simply dismissed. The words in scare quotes above have in fact little purchase on this textual history, but they also suggest that apocryphal versions can never be simply dismissed: such versions embody the historical consciousness of their authors no less than the original, and therefore offer us precisely the same sort of knowledge we wish to acquire in studying the original. It is only the ideology of antiquity – whether among Western scholars or the "best paṇḍits" who A.C. Burnell in 1880 claimed "much suspected" the BAP – that elevates the latter over the former, though all of them are, in Ranke's powerful if little appreciated phrase, "unmittelbar zu Gott."

Vielle summarizes previous work of his that was devoted to untangling the prehistory of what may be a very early BAP, and of an *upapurāna* of the same name. He charts the historical interactions of these texts, the older material constituting the first half, the *upapurāna* the second half of a new *mahāpurāna* (good use is made here of the affiliations proclaimed in colophons, as of *dharmanibandha* citations later in the argument). The textual history of BAP grows even more complex with the addition of the *Jaiminīyasamhitā*, a work composed in Kerala sometime in the thirteenth or fourteenth century that situates itself as the "middle portion" of a BAP, whose prior and latter parts have by that date become "virtual" and not necessarily those already identified. The "real" BAP is, in the end, an ideal text, made up of all the sub-texts that claim affiliation with it after the fourteenth century. (Vielle rightly adduces the parallel with the *Jaiminīyāśvamedha*, an independent text that nonetheless in its form and content projects a full *Jaiminīya Mahābhārata* into which to situate itself. That this is indeed a late, probably fifteenth-century phenomenon, receives corroboration from the appearance a century or so later of phenomenally popular versions of the *Jaiminīyāśvamedha* in Telugu and Kannada, whose interrelations are themselves complex but so far as I know unstudied.)

All these data are marshaled to show that what we now think of as the BAP was the result of a hybridizing process detectable first in Andhra country in the seventeenth or eighteenth century. This “accidentally” united the greater part of the ancient version of BAP and a portion of the *Jaiminīyasamhitā*, which then travelled quickly and vastly across India (important additional evidence that the network of Sanskrit manuscript circulation was alive and well in the Mughal era). A recent composition meant to fill up a lacuna in the text along was combined with some additional material to produce, through a mechanical editorial process, the entirely artificial Bombay edition that now passes as canonical. The article offers a convincing demonstration of the historicity of texts based on painstaking manuscript work, with a very sobering, even disturbing, conclusion about the constitution of some of the early-twentieth-century printed texts that became Indology’s standard – but that, in their own way, remain immediate to God and need to be understood in themselves.

The complex history of early Mahāyāna texts forms the subject of Gregory Schopen’s “On the Absence of Urtexts and Otiose Ācāryas,” a characteristically meticulous, detailed, tightly argued essay with a characteristically contrarian thesis. Schopen reminds us first of some important counterintuitive facts about these texts: that the Sanskrit(ized) prose portion can sometimes be shown to *antedate* the Buddhist Hybrid Sanskrit verse portion (a phenomenon to which J. W. de Jong had already pointed in 1977); that such “levels of language” might be a function of geography rather than of age, with Sanskrit appealing more than Middle Indic to readers in Central Asia either because of linguistic access or views about linguistic authority (an argument of Gérard Fussman); that a *textus ornatior* can circulate at the same time and place as a *textus simplicior* (and, although Schopen does not note this, a simpler version can actually be later than the more ornate; such is the case with the *Brahmapurāṇa*’s plain-vanilla *Kṛṣṇacarita* and the earlier fully developed narrative of the *Viṣṇupurāṇa*, for example, or the two versions of the *Śukasaptati*); that recensions of a given text, such as those of the *Saddharmapuṇḍarīka*, can represent versions similar in content but differing in expression and hence not be reducible to a single archetype (so Ruegg), though this is hardly exclusive to “religio-philosophical” literature or quite so mysterious a phenomenon as is implied (on which more below). What is intriguing is the circulation of multiple, irreducible recensions of the “same” text at the same time in the same place. This is what Schopen proceeds to explore in the Gilgit manuscripts of the *Bhaiṣajyagurusūtra*.

That multiple copies of a text existed simultaneously is unsurprising and uninteresting. That the multiple copies of the *Bhaiṣajyagurusūtra* preserved at the Gilgit monastery may reflect a ritual purpose is unsurprising but interesting. That they were likely owned originally by the laity and installed as objects of worship in their dwellings – and indeed, read by them as the culmination of the ritual – is both surprising and interesting. Additional evidence is provided to show that the healing rituals described in the text were likewise performed by laypersons.

All this implies the marginalization of religious professionals, the now “otiose” monk or *ācārya* himself; and the possibility that Gilgit itself – and here the puzzle of the place begins to yield some clues – was a factory for the production of such texts, bought and paid for by the lay community, either commissioned in advance (with the future owner’s name seamlessly worked into the text) or prêt-à-porter (with the name often shoe-horned in).

The centrality of the laity in the production of these texts (even the scribes may have been laymen) and the fact that the texts were read and not just venerated may well have influenced their “linguistic shape,” especially the presence of a relatively simplified (but still correct) Sanskrit. It is the logic of textual correction, however, that suggest to Schopen a startling conclusion: the multiple copies of the Gilgit *Bhaiṣajyagurusūtra*, produced in the same place at the same time, show variants that were never reconciled while other trivial corrections were constantly being made, and which thus must not have been thought of as variants in the first place. This means there can have been no conception of an Urtext from which this copy or that could have been conceptualized as deviating.

“There was no text ... there were, rather, texts,” as Schopen puts it. But they remain texts of the same text, so to put it, as happens elsewhere in classical India. The *Vālmīki Rāmāyaṇa*, for example, or those books of the *Mahābhārata* such as the *Virāṭaparvan* that were transmitted in predominantly oral form (in contrast to most of the other *parvans*, which descended from a written archetype) and committed to writing much later and in multiple recordings, show similar kinds of variation on any given page of the critical edition. I am not sure I see, then, why in general this is theory-defeating (“we do not yet have the analytical language to describe the situation”), or why in particular the instances of variation cited “go very considerably beyond what could legitimately be called textual variants.” Take just one case in point: in the variants *śrutam bhaviṣyati udgrhītam / śrutam bhaviṣyati udgrhītam vā* (in reference to the name of the Buddha), it seems likely that we have in the first asyndeton, in the second *samuccayārthe vā* (rather than *vikalpārthe*), as Schopen’s next example shows (how could the Buddha’s name be comprehended if never heard?). Are these texts “saying two different things” or instead, saying the same thing in two different ways? Does this mean there was no Urtext, or is “Urtext,” whether one present or absent, too undialectical an idea for a context where oral and literate transmission interact in the highly unfamiliar ways they did in classical India (and which makes the European oak a far less adequate metaphor than the Indian banyan for representing the way an Indic text can branch). It is precisely that context which makes the type of variation we see – and that is Schopen’s extraordinary merit to have enabled us to see – largely comprehensible.

Gérard Colas explores a little known text, the *Pāramātmika* (PĀ), to make a compelling argument about the movement “des rites de temple aux commentaires.” It is unclear whether this stylistically Vedicizing collection of mantras devoted to Viṣṇu (the date of which cannot be more precisely fixed than sometime

between the fifth and tenth century) ever existed in archetypal form, or whether it grew gradually by assimilating disparate elements, with later authors adjusting to the style of a putative original. What is clear is that however scriptural its aspirations the PĀ did not enjoy the status of a Vedic text in the history of its transmission, having never been subject to its traditional oral controls. Whence the complex problems of its history.

The readings of the text contained in the *pratīka* citations in later (post-thirteenth-century) ritual handbooks, in the two commentators on the text, and in the manuscripts of the work often diverge radically from each other. For their part the two scholiasts, while they serve different purposes – the one seeking to confirm the Vedic character of the text, the other, to elevate the text into a metaphysical masterpiece, an Upaniṣad, in fact – seem from the information provided here to ignore the basic tasks, even in the face of this complex textual history, of the traditional philological commentator: establishing the *samīcīna-pāṭha*, the correct reading. This seems hardly unexpected, however, in the case of a Vedic text. I cannot myself recall a single instance in any Vedic commentary of an analysis and adjudication of *pāṭhabhedas* (Colas does cite one instance of “Sāyaṇa’s” discussion of the regional recensions of the *Mahānārāyaṇopaniṣad*, which seems to me the exception that proves the rule). The reason for this indifference of course is that Vedic texts are *ex hypothesi* invariant; indeed, they *are* Vedic texts *only* because they are *anādi*, beginningless, and it is the exact *ānupūrvī*, or succession of syllables, transmitted by *gurumukhoccāraṇānūccāraṇa*, “after-enunciation of the enunciation from the guru’s mouth,” which alone guarantees that eternity, even in the case of a text so evidently variable, indeed corruptible, as the PĀ.

The Vaiṣṇava scholars who printed the work in the first decades of the twentieth century, however, were fully attentive to the heterogeneity embodied in what they called (however erroneously) the *dākṣiṇātya* and *āndhra* versions. Primacy was awarded to the former not on philological grounds, however, but rather because it represented the version destined for ritual (rather than theological) purposes. The character of the modern publishing efforts, which sought on the basis of the apparently older commentary to simplify and homogenize – neo-Vedicize, if I may use that rebarbative term – a far more complex picture of premodern textual diversity, seems rather predictable. Less so is the impulse in some editorial pronouncements, briefly alluded to in the essay, to give credence to the mantras as found in actual use in the ritual practices of a given region. And indeed, those practices seem to have carried on, happily indifferent to the philological anxieties of the early editors. Textuality and transmission, Colas concludes more generally, are thus highly context-sensitive, the two key contexts being use and community.¹⁴

¹⁴ Here he could find support in Jerome McCann’s important notion of the textual field, where “the meaning of the texts’ will appear as a set of concrete and always changing conditions: because the meaning is in the use, and textuality is a social condition of various

Scholarly philology and popular consumption, moreover, may be interested in the same text but ultimately may have no impact on each other whatever.

What we might call, if we can do so without pejorative implication, the ethno-history of philology and the history of ethnophilology are presented in the final section of the book, “Les maîtres retrouvés.” Jean-Luc Chevillard’s “The Pantheon of Tamil Grammarians” discusses Agastya, the primordial Tamil philologist, within the context of historical data on early Tamil grammar and related texts. This is an exceedingly complex domain, given the long-standing and highly prominent Tamil appreciation of history both as a mode of veridical thought and as an object of cultural-political manipulation. We have only the merest fragments preserved of Agastya’s grammar, but a lot more information about his twelve disciples – at least from the period of Tamil print-culture. Chevillard demonstrates, with considerable learning, the difficulty of tracing this back before the missionary era – though grammarians here and there are associated with Agastya from an early period – and in fact suggests the twelve disciple motif was calqued on the Christian version. How this Vedic *ṛṣi* became the progenitor of Tamil grammar, recently to be awarded a place of honor in the DMK’s Temple to Mother Tamil, is another story altogether. It was, according to Chevillard, his association with Śiva, himself master of the three-fold Tamil (literature, music, and drama), and with Śiva’s southern mountain, Potiyil, that must partly account for it. (He could also of course have mentioned Śiva’s mastery of Sanskrit grammar, and the long-term and very intimate relationship between Śaiva temple endowments and grammatical instruction in Tamil country.) But such associations do not typically produce real grammars, and the linking of Agastya – as “symbolic intermediary” – with later grammarians eventually conceived of as his students, foremost among them the author of the *Tolkāppiyam*, was a means of completing the divine genealogy of philology. As Chevillard confesses, however, the ethnohistory of the origins of Tamil grammar gives precious little guidance for a positivist history desperately in need of it – as, by my lights, the wildly discrepant dates offered for the most important text of all, the *Tolkāppiyam* itself, suffice to show.

“Critique et transmission textuelles dans la tradition pāṇinienne” by Johannes Bronkhorst explores three periods in the transmission of Pāṇinian grammar where quite different attitudes towards the text of the *Aṣṭādhyāyī* prevailed. While there is some evidence that the transmission of the *Aṣṭādhyāyī* between Pāṇini and Patañjali had been interrupted, it is likely to have been far less than many scholars believe. There is no evidence, at any rate, that Patañjali himself did not believe the text he was commenting on was exactly the same as the one Pāṇini transmitted to his immediate disciples. A *Mahābhāṣya* variant in a *sūtra* can offer occasional support to the “analysts” who believe the textual tradition had been broken, but

times, places, and persons” (Jerome McGann, *The Textual Condition* [Princeton: Princeton U. Press, 1991], p. 16).

even there Patañjali is prepared to defend the unity of the text (declaring in the case of one *sūtra* with two readings, *ubhayathā hy ācāryeṇa śiṣyāḥ sūtraṃ pratipādītāḥ*). Instances where the analysts believe Patañjali to have been ignorant of some Pāṇinian practices (such as the use of *svarita* accents) are shown to be ignorance on the part of the analysts themselves. That said, Patañjali was prepared to tweak the text (e.g., adding new *svaritas*) to fit with his interpretations, without however actually changing it.

Such was not the case in the period between Patañjali and Bhartṛhari, however, and, somewhat later, the *Kāśīkāvṛtti*. The latter work in particular had clearly inherited a version of Pāṇini's text (and a *Dhātu-* and *Gaṇa-pāṭha*) that had been emended in numerous places, sometimes (but not always) adopting the very suggestions that Patañjali had been content to allow to remain suggestions. Indeed, Bhartṛhari speaks of some highly heterodox commentators preceding him as having "made a muddle" of the seer's text (*ārṣe viplāvite granthe*; "mutilé" seems a bit strong). Regarding the work as that of a *ṛṣi* he signals the new sacrosanct attitude toward the text that was about to be inaugurated, and which was no doubt responsible for the fact that all earlier texts embodying that heterodoxy have vanished (another highly prominent aspect of transmission in India – *suppression* resulting from ideology-driven negligence, as in the case of almost the entire Cārvāka corpus – that could have been more fully explored in the book). The *Kāśīkā* shares this attitude fully. It is aware of *pāṭhabhedas*, but unlike Patañjali does not suggest that Pāṇini himself had taught the multiple versions; they are *pāṭhas* that need to be adjudicated, as they will be in the succeeding era of full orthodoxy, when textual-critical attention comes to be directed toward the *Aṣṭādhyāyī*. This begins with Kaiyaṭa in early eleventh-century Kashmir, who enunciates the famous if somewhat counterintuitive historical hierarchy (Patañjali has more authority than Kātyāyana, who has more authority than Pāṇini), and seems to have understood that the grammar and its appendixes had been altered in the transmission from Patañjali to Bhartṛhari – and would be altered no more.

It would have been valuable in the present context to learn something about Kaiyaṭa's actual text-critical method, which few would be more capable than Bronkhorst of reconstructing, and thereby to determine whether any connection can be drawn to the new philology inaugurated for literary texts a little earlier by another Kashmir scholar, Vallabhadeva. Other evidence, including the rise of a Vedic commentarial practice (or, more justly, its consolidation four hundred years after the seventh-century Valabhī experiment noted earlier),¹⁵ suggests that in the tenth to fourteenth centuries something new and highly significant for Indian intellectual history was coming into being.

¹⁵ N. 4 above, and see Sheldon Pollock, "What was Philology in Early Modern India?" forthcoming in *World Philology*, ed. Kevin Chang et al. (Cambridge, Mass: Harvard U. Press).

Anyone who has ever studied with a traditional Sanskrit scholar in India has learned and come to honor the maxim enshrined in the title of Gerdi Gerschheimer's essay, *sthitasya gatiś cintanīyā* ("Some way must be sought to understand the text as it stands" – i.e., rather than emending it). It is difficult to gauge the antiquity of this principle – I at least find examples only from the eighteenth to nineteenth centuries¹⁶ – but Gerschheimer illustrates its effect, carried to extremes, in what is certainly a much earlier text, the *Laghuvṛtti* (LV) on the well-known eighth-century (?) doxography, the *Ṣaḍdarśanasamuccaya* of Haribhadra. Although possibly preceding the commentary of Guṇaratna (fourteenth century) and sometimes preserving a *lectio difficilior*, the LV also and frequently presents a far more inferior text in a way that reveals a mind utterly immobilized by our maxim. At one point its author presents three verses in what we know, both from other editions and from the convoluted nature of his explanation, to be pure chaos. At another point he transmits a text declaring there to be twenty-four Vaiśeṣika properties (*guṇa*) even while proceeding to enumerate twenty-five. He reproduces a meaningless reading immediately suspect to anyone familiar with the original *Mīmāṃsāsūtra* passage under discussion while completely misunderstanding the definition of perception (even though he elsewhere cites the *sūtra* itself). He offers readings that are doctrinally impossible and self-evidently nonsensical (*toṣa* for *tāpa* among the qualities associated with *rajaḥ*, for example). Gerschheimer's presentation makes it abundantly clear that premodern Indian commentators did not always edit the text they commented on, and, while often telling us something about the textual history of a work, they can fail miserably to tell us what the original must have been. If they understood that "Some way must be sought ..." marked the necessary beginning of critical reflection, they were often too complacent – no doubt in the same proportion to other scholars elsewhere – to see that it should not mark the end.

As I hope this review has made clear, *Écrire et transmettre* presents a wealth of superb data and superb thinking about the history of texts and textuality in premodern India. There are, to be sure, some predictable shortcomings, as well as some surprising absences. Occasionally the reader stares glassy-eyed at the presentation of a superabundance of evidence adduced merely to display rigor-and-thoroughness, the mantra of the old philology, that buries the object of analysis under a blizzard of empirical trivia and tests the commitment of even the sympathetic reader. (Even so it would have been nice to be able to relocate these trivia by an index. Why French publishers feel they can simply spurn this universal scholarly courtesy has always been a mystery to me.) Like most such collections there is regrettably no cross-pollination among the essays

¹⁶ *Ghanaśyāma* (on *Uttararāmacarita* 6.30); frequently in the *Tattvabodhinī* on *Siddhāntakaumudī* (6.4.72, *sthitasya gatim āhuḥ*, 6.4.48, *utprekṣayanti*; 7.4.97, *samarthayante*; 7.3.103 s. *gatiḥ samarthanīyā*, 3.1.10 *bodhyā*, 4.1.70 *unneyā*, etc.).

(Scherrer-Schaub's brief reference to Schopen aside), although most of the authors participated in two workshops. Related to this monadization is a widely-shared reluctance to compare phenomena across eras, genres, languages, or traditions, to draw broader conclusions from case studies, or to think self-critically about the kinds of theory – concerning language, texts, society, or history – that each of the essays, however superficially pretheoretical, actually embodies (none of the essays engages with contemporary work on textuality and philology; none, except for the introduction, betrays any familiarity with it). While I agree that it is too early to offer a general account of premodern Indian philology, it is not too early to begin to develop general principles about old and new philological practices. Many of the authors very helpfully gesture in that direction, but they too often refrain from explicitly formulating higher-order hypotheses – even the introduction seems indifferent to exploring larger findings, and to asking whether any connections or tendencies unite the essays.

What is surprising is that a book with “*écrire*” in its title almost never actually thematizes writing as such. Several essays effectively demonstrate the role of printing in the transformation or actual creation of classical Indic texts, but none directly addresses the great revolution in culture and consciousness that came with the rise of scripting, so to call it. India created the greatest manuscript culture of the premodern world, but you would not know it from the scholarship devoted to the topic, and *Écrire et transmettre* does little to alter the situation.¹⁷ Here are three cases in point. Aside from Schopen's study and, briefly, Balbir's, none of the essays directly addresses the processes and problems of oral performance and written inscription, for which Indologists possess the fullest archives from the classical world, notably in the critical editions of the two epics (Hellenists argue this question brilliantly with only a fraction of the data). A second, almost completely unstudied question of manuscript culture, which remains unstudied here, is what it meant to publish a work. The editors briefly allude to the enigma of preprint publishing when speaking of “‘publication’ manuscripte.” But what exactly is it about the premodern process that makes us call it “publication” and not publication? What precisely was the procedure by which an author introduced his work into the current of transmission in the first place? This is not entirely unknowable, I think; we only need to take the trouble to know. One thing we must learn to resist is allowing punctuation to take the place of research.

The third absence relates to the counterpoint to manuscript production, namely, memory. For many scholars, including the editors of this book, one of the particular textual phenomena classical India offers that points toward the need for a particular kind of contemporary philology is the special prominence

¹⁷ The research project “Manuskriptkulturen in Asien und Afrika” (Hamburg), the *Newsletter* of the Nepalese-German Manuscript Cataloguing Project, and the Gandhari Manuscripts Project (Seattle) are among the important signs that things are changing.

of memory. It is no doubt true that memorization plays an extraordinary, perhaps unprecedented, role in Indian culture (though only Houben's essay explicitly addresses the transmission of remembered texts). But is it in fact "the true guardian of transmission" in India, as the editors assert? Does transmission die if memory of the text dies? On the contrary, textual, in particular manuscript, culture in classical India seems to have a long-term importance of its own, and is not something modern Indology has retrojected into the past. As in any other literate culture manuscripts were collected, whether by purchase or gift or theft; stored, preserved, read, annotated, assembled to make editions, reviewed to make emendations – and catalogued, something you do not typically do if manuscripts are only alive when they live in the memory. (While the late seventeenth-century *Kavīndrācāryasūcipatra* is well known, it is certainly not the only such list from premodern India. The *Bṛhaṭṭīpanikā*, prepared in 1383 CE by a Jain monk, is a bibliography of works mentioning titles, authors, dates, and extent of the works, given in *granthāgra* figures, in manuscript collections at Patan, Cambay, Broach, and elsewhere.)¹⁸ Memory certainly factors into transmission in a way that may be less well attested elsewhere,¹⁹ but in many other respects India's manuscript culture was like anyone else's, only more so.

The Indian tradition of "philology" – the term must finally be redefined to comprise the practices of making sense of texts, and so to recover its true disciplinary dignity – is among the richest in the world, and it therefore offers the richest archive anywhere in service of a global theory of philology. What is peculiar about the Indian case, very peculiar given the presence of argumentative Indians who above all else were argumentative about language itself, is that philology was never explicitly theorized as a practice. Language analysis certainly was there, philosophy of language, too, and discourse analysis, all pursued to the highest degree of sophistication in the ancient world – and all well and clearly thematized. But most of the practices that we think of as philological and that Indians cultivated as seriously as anyone in the premodern world, among them the constitution of texts and their correction (the former less in evidence than the latter, but visible), were never thematized at all; indeed, the nature of literacy itself and its consequences were almost completely ignored (aside from incidental remarks such as *Mīmāṃsā* injunctions against learning the Vedas from a written text, or the brief accounts by Buddhists and Jains of the origins of their scriptures), and this in a society that produced millions upon millions of written texts. What this means is that if we are to understand the principles of India's philology we will have to deduce them from the empirical stuff itself. And understanding

¹⁸ See Chandrabhal Tripathi, *Catalogue of the Jaina Manuscripts at Strasbourg* (Leiden: Brill, 1975), pp. 5-6.

¹⁹ For one interesting inflection on the continuing orality of a literate literary culture see Velcheru Narayana Rao and David Shulman, *A Poem at the Right Moment: Remembered Verses from Premodern South India* (Berkeley: U. of California Press, 1997).

India's philology, as the assembled essays help us more clearly see, is critical to doing Indian philology. We cannot begin to make sense of a text from India's past without knowing what sense Indians themselves made of it; we cannot reconstruct it if we do not understand how Indians constructed it; we cannot interpret it, with any degree of historical accuracy, if we do not understand what interpretations were possible for Indians – all philological practices where, as I have argued earlier, we need to combine the search for the singular positivist truth with an openness to the truths of tradition. Recovering India's philology in the service of Indian philology is a long and arduous task but crucial to a seriously historical, seriously global, and seriously pluralistic new discipline of philology. In this reclamation process *Écrire et transmettre* marks a strong and very welcome beginning.

*

Etan KOHLBERG et Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, *Revelation and Falsification. The Kitāb al-qirā'āt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī. Critical Edition with an Introduction and Notes* [Text and Studies on the Qur'ān 4], Brill, Leyde-Boston, 2009, 363 + 201 (en arabe) p.

Les lecteurs de *Journal asiatique* avaient eu la chance de lire en 2005 un article au titre similaire («Révélation et falsification: introduction à l'édition du *Kitāb al-qirā'āt* d'al-Sayyārī») par les deux auteurs qui présentaient le texte de Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī dont ils donnent maintenant l'édition dans la collection *Text and Studies on the Qur'ān*. L'œuvre d'al-Sayyārī, un auteur chiite du III^e/IX^e siècle, est l'un des plus anciens témoins de la littérature exégétique musulmane, plus spécifiquement de celle qui est consacrée aux variantes du texte coranique. L'importance du *Kitāb al-qirā'āt* tient au fait qu'en raison de l'appartenance de l'auteur au courant chiite, il reflète l'idée que le Coran a été délibérément altéré de manière à en faire disparaître tout ce qui établissait les droits de 'Alī et de ses descendants à la direction de la communauté musulmane; il soutient donc l'idée qu'il y a eu falsification du texte et donne en certains endroits des indications chiffrées sur l'état initial du texte qui aurait par exemple compté 17 000 versets au lieu d'un peu plus de 6 000 dans la version que nous connaissons (p. 9 de l'arabe et p. 61-62).

Le texte arabe, qui compte 725 traditions, mêle celles qui ont pour fonction d'expliquer un passage coranique et celles qui, les plus nombreuses, relèvent à proprement parler des variantes. Malgré l'orientation signalée plus haut, l'intérêt particulier du *Kitāb al-qirā'āt* tient à la présence dans l'abondant matériel réuni par al-Sayyārī de traditions ou de variantes qui ne présentent pas de caractère sectaire: en effet, à côté de passages qui soutiennent les prétentions alides, d'autres sont de contenu «neutre» – certains sont d'ailleurs transmis en dehors de la tradition chiite.

Le texte n'est connu que par des manuscrits relativement tardifs: le plus ancien (Qom, Mar'ashī 1455) date en effet de 1076/1666. Il présente toutefois dans son colophon un pedigree impressionnant où il est rapporté que le texte a été copié sur un exemplaire achevé en 453/1061 à partir d'un original de 328/940, soit quelques décennies seulement après la mort de l'auteur – ce qui donne bien sûr un poids particulier à ce témoignage. Les autres manuscrits sont postérieurs (XIX^e siècle et début du XX^e) et représentent une autre famille textuelle.

La section des «Notes» forme la partie la plus volumineuse de l'édition du *Kitāb al-qirā'āt* et permet d'apprécier le considérable travail de documentation accompli par les auteurs. Chacune des notes se rapporte à un paragraphe du texte arabe et consiste en deux parties. La première donne d'abord un renvoi aux œuvres dans lesquelles la même tradition apparaît, en plaçant en tête celles où elle est citée à partir du *Kitāb al-qirā'āt* d'al-Sayyārī. Un commentaire donne ensuite les explications nécessaires. La deuxième partie est consacrée à l'*isnād*: on y trouve des informations sur les transmetteurs.

Il faut enfin évoquer l'introduction (p. 1-53) qui correspond à l'article du *Journal asiatique* signalé initialement. Elle est organisée en deux parties: la première, due à M. A. Amir-Moezzi, présente une vue d'ensemble de la question de la façon dont a été composé/mis par écrit le Coran. Divisée en trois sections, elle s'ouvre par un tableau des problèmes soulevés à ce propos par les études publiées en Occident, et se poursuit par un examen critique des données de la tradition, en en faisant ressortir les points délicats ou les contradictions. La dernière section est consacrée au point de vue défendu par les auteurs chiites duodécimains à propos de la falsification du texte coranique. La seconde partie, également formée de trois sections, est l'œuvre d'E. Kohlberg. Elle est consacrée au texte et présente successivement l'auteur, le contenu du *Kitāb al-qirā'āt* et l'édition du texte (manuscrits et sources utilisés, principes suivis).

Sur bien des points, le *Kitāb al-qirā'āt* contient des informations de première main sur la transmission du texte coranique et contient de précieuses indications sur la façon dont les manuscrits anciens du Coran ont été mis à contribution dans les débats exégétiques. On se reportera ainsi au n° 84 (p. 25 du texte arabe et p. 86-87 des notes) qui est consacré à une particularité orthographique de la phase la plus ancienne de la transmission manuscrite, *dū* écrit avec un *alif* après le *wāw*, dont la lecture a très vite fait problème.

L'édition du *Kitāb al-qirā'āt* par E. Kohlberg et M. A. Amir-Moezzi trouve sa place au sein du mouvement lancé ces dernières années qui vise à reprendre l'étude du texte coranique de manière globale, en faisant appel à tous les témoins disponibles, depuis les plus anciens fragments coraniques, qui peuvent dater des environs du milieu du I^{er}/VII^e siècle, jusqu'aux traités appartenant au champ des sciences coraniques dont la mise en forme semble remonter au III^e/IX^e siècle.

François DÉROCHE

Adam GACEK, *Arabic Manuscripts. A Vademecum for Readers* [Handbuch der Orientalistik, Section I, vol. 98], Brill, Leyde-Boston, 2009, XVIII+341 p.

Après *The Arabic Manuscript Tradition* (2001) et son supplément (2008), A. Gacek ajoute un nouveau titre à la série *Handbuch der Orientalistik/Handbook of Oriental Studies*. Le *Vademecum* dont il est l'auteur prend place parmi les publications qui, depuis un quart de siècle, contribuent au développement des études dans les domaines voisins de la codicologie et de la paléographie des manuscrits en écriture arabe. Fort d'une part d'une longue expérience des manuscrits arabes dont il a publié plusieurs catalogues et de l'autre d'une connaissance étendue des études qui leur ont été consacrées, l'auteur propose à ceux qui s'intéressent à cette tradition manuscrite mais sont parfois confrontés à des caractéristiques qui les déconcertent un ouvrage qui synthétise de manière commode l'essentiel des connaissances en ce domaine.

La présentation qu'il a retenue est alphabétique et peut rappeler le *Vocabulaire codicologique* de Denis Muzerelle. Mais les entrées ne se limitent pas, tant s'en faut, à une définition. Il s'agit de véritables articles, parfois tout à fait substantiels et abondamment illustrés, qui abordent de manière systématique les différents aspects du manuscrit. Il ne s'agit pas uniquement de codicologie ou de paléographie puisque l'auteur aborde également des aspects du texte dans «Composition (text)» ou «Prefaces», par exemple.

Les quelque 200 entrées du *Vademecum* possèdent une dimension nettement pédagogique, clairement voulue par l'auteur. A. Gacek a inclus dans son *Vademecum* un nombre appréciable de reproductions de textes figurant dans des manuscrits (certificats, colophons, marques de possession, etc.) en les accompagnant d'une transcription. Ce sont autant d'exercices de paléographie pratique pour ceux qui souhaitent se former à la lecture de ces notes. De même, les entrées contiennent souvent une sélection de termes susceptibles d'être employés par les copistes ou les utilisateurs des manuscrits, comme dans les articles «Colophon» ou «Scribes and copyists». L'utilisateur du livre pourra donc s'appuyer sur ces listes pour déchiffrer des parties du manuscrit où l'écriture est souvent plus relâchée.

Le livre est complété par un nombre appréciable d'appendices et de tables. On peut signaler une liste des abréviations les plus communément rencontrées dans les manuscrits arabes (p. 313-317), un répertoire de formes des lettres selon les traités de calligraphie (p. 318-319) ou encore un appendice intitulé «Describing the manuscript» (p. 333-338) qui présente pas à pas des opérations nécessaires à la rédaction d'une notice pour un catalogue selon les meilleurs standards, avec des conseils pratiques sur nombre de points, des renvois aux articles correspondants du *Vademecum* ou encore à des ouvrages contenant l'information pertinente.

On peut regretter le choix d'un titre qui paraît un peu réducteur. Comme le souligne d'ailleurs l'auteur dans l'introduction (p. X), les manuscrits arabes

doivent être replacés dans un contexte plus large et bien des caractéristiques qu'il décrit apparaissent dans des copies en persan ou en turc ottoman – voire surtout dans ceux-ci, comme les écritures *nasta'liq* et *shikastah*. Dans ce livre extrêmement précis et soigné, quelques coquilles mineures subsistent (par exemple p. 71, dans le troisième exemple de description de cahier où le quaternion mutilé de la fin contient sept feuillets et non trois).

Le présent volume est appelé à rendre bien des services aux lecteurs de manuscrits en écriture arabe qui apprécieront à la fois sa présentation et la sûreté de l'information proposée par l'auteur.

François DÉROCHE

Irina Gennadievna KONOVALOVA, *Vostotchnaïa Evropa v sotchineniakh geografov XIII-XIV vv* [L'Europe orientale dans les œuvres des géographes arabes des XIII^e et XIV^e siècles], Moskva: Izdatelskaya Firma «Vostotchnaïa literatoura», 2009, 220 p.

Voici un nouvel ouvrage d'Irina Konovalova qui aborde les sources arabes concernant l'Europe orientale et qui fait suite à celui qu'elle a consacré au même sujet mais chez al-Idrīsī¹. Ce livre ne fait pas partie d'une collection de textes orientaux mais appartient à une série d'ouvrages qui portent sur les plus anciennes sources regardant l'histoire de l'Europe orientale (*Drevneïchie istotchniki po istorii Vostotchnoi Evropy*). L'auteur s'intéresse ici aux ouvrages d'Ibn Sa'īd al-Mağribī et d'Abū l-Fidā' en suivant un plan méthodique. Elle commence par la biographie et l'œuvre d'Ibn Sa'īd al-Mağribī (pp. 7-9) avant de s'intéresser aux informations qu'il apporte à propos de l'Europe orientale (pp. 9-17). Elle en donne alors le texte arabe (pp. 19-25), la traduction (pp. 26-34) et un commentaire détaillé (pp. 35-75). Elle aborde ensuite Abū l-Fidā' dont elle donne la biographie et les œuvres avant de détailler la bibliographie concernant ses ouvrages (pp. 76-80). Elle s'arrête alors sur l'information de l'auteur à propos de l'Europe orientale (pp. 81-84) et les problèmes d'anachronisme (pp. 84-86) et s'attache finalement aux caractéristiques communes des ouvrages géographiques d'al-Idrīsī, d'Ibn Sa'īd et d'Abū l-Fidā' (pp. 86-90). Puis elle donne le texte arabe d'Abū l-Fidā' (pp. 92-107), sa traduction (pp. 108-128) et un long commentaire (pp. 129-166). Suivent des annexes qui comprennent un tableau des hydronymes et oronymes de l'Europe orientale chez al-Idrīsī, Ibn Sa'īd et Abū l-Fidā' (p. 167), les centres de populations de l'Europe orientale selon ces mêmes auteurs (p. 170); et à chaque fois, les identifications modernes sont très clairement indiquées. Elle poursuit par les ethnonymes de l'Europe orientale chez ces auteurs (p. 174), les toponymes (p. 176), les anthroponymes (p. 177) et un tableau comparatif des coordonnées

¹ Коновалова, Ирина Геннадиевна, Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы, Москва: Издательская фирма «Восточная литература», 2006, 325 с., voir notre compte rendu, in *Le Muséon*, CXXII (2009), pp. 483-486.

des localités chez Ibn Sa'īd et Abū l-Fidā' (p. 178). L'ouvrage se termine par une liste des abréviations, la bibliographie, trois index et un résumé en anglais.

Commençons par la partie relative à Ibn Sa'īd. Elle énumère (p. 7) les manuscrits connus de l'ouvrage en distinguant la première rédaction, – représentée par les mss de Paris Ar. 2234, Londres British Museum Or. 1534 et Saint-Petersbourg C. 591 –, de la seconde, représentée par le ms d'Oxford 317/320. Elle remarque à juste titre que le ms de Saint-Petersbourg est une rédaction abrégée. La même observation s'impose également pour la rédaction connue uniquement par le ms d'Oxford². Quant au texte arabe, elle suit l'édition de Juan Vernet (1958) mais fait parfois des comparaisons avec celle d'Ismā'īl al-'Arabī (1970). On doit d'emblée souligner qu'aucun des deux éditeurs d'Ibn Sa'īd n'avait eu accès au ms de Saint-Petersbourg, mais I. Konovalova pallie cette lacune en recourant à un article de Barthold³ qui l'avait étudié.

Le texte arabe concerne la partie 5 du climat VI, les parties 4, 5, 6, 7 et 8 du climat VII et les parties 3, 4, 5, 6, 7, 8 et 9 de ce qui se trouve au-delà du climat VII. La comparaison entre le texte arabe et les éditions montre une altération dans l'écriture des coordonnées: pour prendre un exemple (p. 19) là où Ibn Sa'īd écrit une longitude à la manière médiévale, *ṭalāṭ wa-saba'ūn daraġa ġayr 'ašrīn daqīqa* «soixante-treize degrés sauf vingt minutes», I. Konovalova, comme Juan Vernet, écrit en chiffres «72 *daraġa wa 40 daqīqa*»; l'esprit du texte est conservé, si je puis dire, mais non la lettre.

Par ailleurs, on constate de nombreuses coquilles comme à la p. 19, ligne 12, où il est écrit *al-bār* là où on attend *al-nār* («le feu»); p. 20, ligne 14, on lit *awwal mā yāqāka minhu...* au lieu de *awwal mā yalqāka minhu...* («La première chose que l'on y rencontre...»), *idem*, p. 21, ligne 1; page 23, ligne 1, où nous avons *h.ḥ.wa 630 mīl* alors que l'on attend *naḥwa 630 mīl*; ou encore page 24, ligne 20, on lit *ġamūmī* au lieu de *ġānūbī*; même page, ligne 22, on lit *al-ġuz'* *al-s.l.b.* alors que l'on attend *al-ġuz' al-sābi'*, «la septième section». À la page 25, ligne 15, le texte donne *kaskūna* au lieu de *maskūna*.

Enfin, et ceci est plus ennuyeux, alors que le texte arabe ne présente pas d'apparat critique montrant des variantes textuelles, la comparaison avec les textes édités met en lumière des divergences entre l'édition de Vernet et celle d'al-'Arabī, divergences qu'I. Konovalova n'indique pas dans son texte. Ainsi, p. 19, ligne 3, le texte donne ...*45 daqīqa wa-hiyā bayna al-nahrayn bi-tūl al-ġazīra fihā al-tūt al-kabīr...* alors que le texte d'Ismā'īl al-'Arabī est le suivant⁴...*daqīqa wa-hiyā bayna nahr Arās wa-nahr al-Kurr bayna al-nahrayn*

² Al-Ghunaim, 'Abdullah Y., *Arabic Geographic Manuscripts at the Bodleian Library*, Oxford, 2006, pp. 63-67.

³ Баратольд, В. В., *География Ибн Са'уда*, in: *Recueil de travaux rédigés en mémoire de M. Daniel Chwolson*, Berlin, 1899, pp. 226-241 et réédité en 1973 dans les *Сочинения* («Oeuvres») de l'auteur, tome VIII, pp. 103-113.

⁴ Ibn Sa'īd, *K. al-ġuġrāfiyā*, Beyrouth, 1970, p. 189.

bi-tūl al-ğazīra fihā al-tūt al-kaṭīr. Le texte d'I. Konovalova continue par *ahluhā ma'rufūna bi-l-ğamīz* («sa population est célèbre pour [son] intelligence») alors même que le texte de Vernet⁵ donnait *ahluhā ma'rufūna bi-l-ḥamīz*, Ismā'īl al-'Arabī lisant *ahluhā mašğufūna (?) bi-l-ğamīz*. En passant au texte de la section 4 du climat VII, page 19, ligne 19, on a *Atrābizunda (...) yaqšiduhā al-tuğğār bi-ṭarā'iq al-'ağam li-aswāqihā min al-aqtār* conformément au texte de Vernet (p. 128) qu'elle traduit (p. 27) de manière correcte par «Trébizonde (...) dont les marchés attirent des marchands étrangers depuis [divers] pays», – littéralement «Trébizonde (...) vers les marchés de qui des marchands étrangers cherchent à arriver depuis [divers] pays» –, ce qui ne rend pas le mot *bi-ṭarā'iq*. I. al-'Arabī avait retenu en revanche: *yaqšiduhā ṭarā'if al-'ağam li-aswāqihā min al-aqtār*, où *ṭarā'if* est plus satisfaisant et correspond à la traduction proposée. Donnons encore un exemple, mais nous pourrions les multiplier, p. 20, ligne 24, on lit: *hiyā ihdā qilā' al-'ālam tata'ammamu bi-l-saḥāb*, comme chez Vernet (p. 129) et que l'on peut traduire littéralement par «c'est une des citadelles dans le monde qui est enturbannée de nuages», là où I. al-'Arabī donne le texte: *hiya ihdā qilā' al-'ālam mulattama bi-l-saḥāb* «c'est une des citadelles dans le monde qui est enveloppée de nuages»; certes, il ne s'agit ici que d'une nuance de style. Plus loin, p. 20, ligne 27, en parlant des territoires au nord de Bāb al-abwāb, on lit comme chez Vernet (p. 130): ... *al-yawma fa-huwa fī ḡanūbi Barka sultān al-Tatar al-muslimīn* que l'éditrice traduit en russe par «... à présent, ils sont entrés dans les limites [de l'Etat] de Berke, sultan des Tatars musulmans», – traduction satisfaisante mais qui laisse inexplicquée l'expression *fī ḡanūbi*, littéralement «au sud» –, alors que le texte d'I. al-'Arabī donne: *al-yawma fa-huwa fī ḥīz ibn Barkat [min] al-Tatar al-muslimīn* «cela est du ressort du fils de Berke, qui appartient aux Tatars musulmans.» L'éditrice n'explique pas cette divergence. Manifestement les expressions *bi-ṭarā'iq* et *fī ḡanūbi*, dans deux des exemples que nous venons de prendre, auraient mérité une petite note explicative. Plus étonnamment, les neuf dernières lignes de la description de la section 4 de la partie au-delà du septième climat diffèrent totalement d'avec l'édition d'I. al-'Arabī, sans explication⁶. A la p. 24, ligne 3, on lit *wa-yuqāl anna al-dūru' (?) wa-l-ğawāšīn* alors que l'on s'attend à *al-durū' wa-l-ğawāšīn* «les cottes de mailles et les cuirasses».

La comparaison montre aussi des variantes au sujet de noms propres mais dans ces cas-là I. Konovalova justifie son choix dans les notes de sa traduction. Ainsi, toujours à propos de Trébizonde, elle adopte le texte de Vernet: *aqtar sukkānihā al-Lak.r*, là où I. al-'Arabī lit *aqtar sukkānihā min al-K.b.k.z*. Elle se justifie à la p. 43 en précisant que le choix d'al-'Arabī était une conjecture et rapproche sa lecture al-Lak.r d'un hydronyme ou du possible ethnonyme al-Lakz. De même, là où certains mss présentaient des lacunes, le travail d'édition a permis

⁵ Ibn Sa'īd al-Mağribī, *Kitāb basaṭ al-ard*, Tiṭuwān, 1958, p. 121.

⁶ Comparer I. Konovalova, p. 23 et Ibn Sa'īd, *K. al-ğurāfiyā*, p. 204.

à I. Konovalova d'y suppléer. Par exemple, I. al-'Arabī laisse un blanc à propos du nom d'une muraille proche de la Volga⁷, mais l'éditrice explique, p. 49, note 3, pourquoi elle a accepté cette dénomination «al-'Alās» en se fiant au texte d'Ibn Ḥawqal. Cependant, les choses sont parfois peu claires. Ainsi l'éditrice, p. 23, ligne 2, choisit de lire dans le texte al-N.b.r. au lieu de Alīs pour le nom d'une île de la mer Noire. Dans la traduction russe, p. 31, le nom est transcrit ал-Бабр soit al-Babr. Elle explique finalement, p. 64, que Juan Vernet a lu: al-N.b.r. et al-'Arabī: Aliyas, mais qu'elle préfère suivre al-Idrīsī et lire al-Babr.

Les lectures que retient et «justifie» Konovalova sont nombreuses et il serait inutile de toutes les relever, elle y montre une maîtrise parfaite de la géographie historique de ces régions. Dans l'île ou la presqu'île (*gazira*) des Slaves (p. 53), l'auteur verrait une allusion aux territoires peuplés de tribus slaves, entre l'Oder et le Dniepr, sans nier une confusion possible avec la Scandinavie.

D'une manière générale, comme les difficultés de lecture mais aussi les identifications de toponymes reposent principalement sur leurs différences d'orthographe, nous suggérons de tirer parti également de la version abrégée qu'a connu le traité d'Ibn Sa'īd, attribuée au fils de Yāqūt⁸. Ces mss pourraient donner des variantes intéressantes ou renforcer une hypothèse plutôt qu'une autre.

Quant à l'étude des sources du texte, on doit à l'éditrice la mise en valeur des rapports entre al-Idrīsī et Ibn Sa'īd par des tableaux synoptiques qui éclairent la part des deux auteurs dans le texte, p. 55, pp. 61-62. En revanche, à propos d'al-Bayhaqī qui est cité à plusieurs reprises comme source, elle se borne à préciser, p. 197, qu'il s'agit d'un historien persan du XI^e siècle⁹.

Enfin, I. Konovalova considère la présence des coordonnées géographiques dans le texte d'Ibn Sa'īd comme un ajout de la part de l'auteur sans réelle portée géographique¹⁰. Cela est certes vrai, mais la phraséologie même qu'emploie Ibn Sa'īd quand il introduit ces informations incline à penser, selon nous, qu'il avait sous les yeux une carte orthonormée.

Quant au texte d'Abū l-Fidā', I Konovalova reprend celui de l'édition de Reinaud et Mac Guckin de Slane (1840), mais ne conserve que les passages de l'introduction qui concernent la mer d'Azof (*baḥr Nīṭaš*), la mer des Varègues (*baḥr Warank*), la mer Caspienne (*baḥr al-Ḥazar*) ainsi que la partie septentrionale

⁷ Ibn Sa'īd, *K. al-ḡuḡrāfiyā*, p. 197 et note 339, où il précise que les mss proposent «al-'Alās».

⁸ Trois mss en ont été aujourd'hui répertoriés: Londres, Or. 9585; Paris, Bnf. Ar. 6070 et Istanbul, Library al-Fāṭih, nr. 3412.

⁹ Il réapparaît dans le *Kitāb al-muḡrib fī ḥulā al-Maḡrib* du même Ibn Sa'īd, Le Caire, 1953, p. 2, comme auteur d'un *K. al-kamā'im*, peut-être s'agit-il de Zahīr ad-Dīn al-Bayhaqī (499/1105 – 565/1169), Brockelmann, K., GAL, S. I, pp. 558-559.

¹⁰ Sur un problème analogue, voir notre article: *Ḥazars, Russes et Bulgares dans les tables géographiques du manuscrit du sultan rasūlide al-Malik al-Afḍal (m. 1377)*, à paraître in: *Folia Orientalia*, 47 (2009).

de l'œcumène à partir de la région de Qirim (la Crimée). Pour ce qui est des tables des coordonnées géographiques proprement dites, l'éditrice n'en donne que les notices se rapportant directement à son propos, c'est-à-dire dix-sept notices sur quarante. Au niveau du texte, c'est celui de l'édition qui est repris. On doit derechef regretter des coquilles mais en nombre moindre que pour le texte d'Ibn Sa'īd, par exemple, p. 97, ligne 9: *Tatar Yarka* au lieu de *Tatar Barka* et *Tatar al-ġanīy.s.sū* au lieu d'*al-ġanūbiyya*, alors que le texte est convenablement traduit page 115. On lit, p. 98, ligne 13 du texte arabe, *nahr al-'azam* pour le nom d'une rivière à l'est de Maṭraḥā alors que le texte russe (p. 117), – ainsi que le texte arabe de l'ancienne édition, p. 204 –, donne bien *Nahr al-ġanam*.

Le commentaire d'I. Konovalova est un bel exemple à la fois de géographie historique et d'une étude d'intertextualité entre plusieurs textes géographiques arabes, puisque l'auteur distingue les emprunts faits à al-Idrīsī et à Ibn Sa'īd.

En conclusion, l'on doit constater que l'édition des textes arabes, dans ce livre, est entachée de nombreuses coquilles qu'une relecture attentive aurait pu corriger. Le fait que les divergences de détail entre les éditions utilisées pour Ibn Sa'īd ne soient pas toujours relevées ne diminue pas vraiment la portée de l'ouvrage d'I. Konovalova: ce dernier concerne la géographie historique et les sources arabes relatives à l'Europe orientale plus que la philologie. Cela montre néanmoins l'intérêt d'une nouvelle édition d'Ibn Sa'īd. L'auteur attire bien l'attention sur le fait que la succession dans le temps d'al-Idrīsī, d'Ibn Sa'īd et d'Abū l-Fidā' n'implique pas une progression continue dans la connaissance géographique. Mais chaque auteur emprunte à son ou ses prédécesseurs ce qui lui convient pour son propre ouvrage et il n'a pas pour but de le compléter. On sait gré à l'auteur d'avoir traité d'al-Idrīsī dans une première publication et d'Ibn Sa'īd et d'Abū l-Fidā' dans celle-ci: cela nous permet d'avoir deux études très cohérentes sur un sujet qui se développe du XII^e au XIV^e siècle. La monographie ici recensée est en fin de compte une synthèse détaillée, mise à jour et, par endroit, érudite sur les renseignements que l'on peut retrouver chez ces auteurs arabes à propos de l'Europe orientale.

Jean-Charles DUCÈNE

Annick FENET, *Documents d'archéologie militante. La mission Foucher en Afghanistan (1922-1925)*, Avant-propos de Paul Bernard, Paris, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, tome 42, Paris, 2010, 695 pages.

Le livre d'AF s'inscrit dans un genre peu fréquenté par les historiens des études orientalistes, la publication érudite de sources primaires annotées et commentées. Il porte sur l'une des aventures de l'archéologie orientaliste française du début du XX^e siècle, qui s'est développée à la frontière entre science et politique: la mise en place, à partir de 1922, de la Délégation archéologique française en

Afghanistan par le sanscritiste et historien du bouddhisme Alfred Foucher, à l'invitation de l'émir Amanullah.

Si le cadre général de cette histoire était connu, personne n'avait puisé aux sources primaires pour en restituer un point de vue intérieur, à commencer par celui de Foucher, son premier et principal acteur. Or on dispose d'un fonds d'archives d'une ampleur et d'une richesse exceptionnelles que sont les correspondances et les papiers personnels de ce dernier déposés à la Société asiatique de Paris, et qui fournissent la part essentielle des matériaux de ce livre. Ce fonds est riche de plus de 2 600 lettres reçues et de plus de 10 000 lettres envoyées (conservées sous forme de brouillons), auxquelles s'ajoutent rapports inédits, notes de terrain, brouillons de conférences, dessins, photos, qui permettent de suivre cette aventure archéologique dans tous ses détails matériels, scientifiques et humains. De cette masse d'archives, AF a rassemblé, annoté et commenté trois cent trente-cinq documents (trois cent quinze lettres et vingt notes, conférences ou articles) associés à la mission. Une longue introduction, des illustrations (cartes, photos, dessins), des annexes (chronologie, inventaire des archives), une bibliographie et un index général complètent cet ouvrage édité avec beaucoup de clarté et de soin dans la mise en page.

La documentation présentée par l'auteur déborde le cadre chronologique étroit du séjour de près de quatre années que Foucher (en compagnie de sa femme) a effectué en Afghanistan, entre 1922 et 1925, mentionné en sous-titre. L'ouvrage s'ouvre par une lettre d'Eugénie Bazin, la femme de Foucher, à sa mère, datée de Simla, 1919, et il se clôt sur une communication de Foucher à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, en 1948, présentant les travaux de la DAFA dont le directeur est alors Daniel Schlumberger. La période couverte par cette aventure s'étend donc sur une trentaine d'années centrées sur la première moitié du XX^e siècle, une page d'histoire se tournant, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, avec l'arrivée de nouvelles générations de chercheurs dans un tout autre contexte historique. En outre, la correspondance publiée n'émane pas uniquement de Foucher, loin s'en faut, mais concerne plus de soixante-dix correspondants français ou étrangers, tous concernés par les développements politiques et scientifiques de la mission archéologique française, voire par ses aspects strictement familiaux, comme dans le cas des lettres adressées à Madame Bazin-mère.

Pour aider le lecteur à parcourir cet ensemble touffu, AF a divisé l'ouvrage en cinq parties chronologiques. La première (1919 à mars 1922) porte sur les prolégomènes à l'arrivée de Foucher en Afghanistan. Alors que ce dernier était en mission en Inde, accueilli par l'Archeological Survey of India depuis octobre 1918, le ministère des Affaires étrangères à Paris, en la personne du secrétaire général du Quai d'Orsay, Philippe Berthelot, demande à Foucher de se rendre à Kaboul où l'émir Amanullah entend ouvrir son pays aux intérêts français, en particulier dans le domaine de la coopération scientifique et culturelle.

Après un interlude où le couple Foucher passe neuf mois en Perse (l'ambassadeur français à Téhéran, mais aussi son homologue afghan, sont des interlocuteurs nécessaires avant que les relations diplomatiques ne soient établies avec l'Afgha-

nistan), débute une période dont traite la deuxième partie (printemps 1922 à mi-novembre 1923) qui est centrée sur l'«entreprise archéologico-diplomatique» de la France en Afghanistan. Au côté de Berthelot, véritable initiateur de la mission, le relais de Foucher à Paris est Emile Senart, figure singulière des études orientalistes françaises, dont les multiples relations dans les milieux scientifiques, politiques et mondains en font un rouage essentiel de ce projet qu'il n'a cessé de défendre et de soutenir en y engageant même une part de sa fortune personnelle. À Kaboul, Alfred Foucher fait office un temps de représentant du gouvernement français, il accueille les premiers enseignants chargés d'ouvrir une école française pendant qu'il négocie avec les autorités afghanes les termes de la mission archéologique.

La troisième partie (fin novembre 1923 à mi-juillet 1925) concerne principalement les fouilles de Bactres, cité indo-grecque sur laquelle les archéologues européens spéculaient, sans autre fondement alors que les sources historico-littéraires des auteurs de l'antiquité classique dont ils étaient nourris. Sur cet aspect de la mission, les documents réunis par AF apportent un éclairage nouveau. Si, dès le départ, la décision de fouiller à Bactres est un des objectifs affichés de la mission, un quiproquo s'est instauré entre les partenaires français en raison, d'une part, des changements de points de vue de Foucher, moins assuré de ce choix après quelques mois passés en Afghanistan, et d'autre part, des liaisons postales aléatoires entre Kaboul et Paris, qui rendent les communications difficiles et nécessairement déphasées. En outre, Foucher estimait que l'archéologue anglais Aurel Stein, avec lequel il entretenait une relation amicale, avait des droits moraux d'être associé à cette fouille. Mais Stein se sentit trahi par Foucher qui avait négocié pour la France les conditions de prospection, tandis que les Français se heurtaient au refus des autorités afghanes. En effet, celles-ci s'étaient adressées à la France par hostilité envers l'Angleterre (le traité de Kaboul mettant fin au conflit entre les deux pays ne fut signé qu'en novembre 1922), et elles ne voulaient pas voir un membre de l'Archeological Survey of India prospecter sur leur territoire. Foucher s'exécuta et engagea des fouilles dans des conditions matérielles et humaines particulièrement dures, sans résultat. Bactres devait encore conserver les secrets de son histoire pendant plus d'un demi-siècle. À Paris, Sylvain Lévi²⁰ fut l'un des rares orientalistes à juger dès le départ que ce programme était trop mal engagé pour produire les résultats escomptés.

La quatrième partie de l'ouvrage (mi-juillet 1925 à novembre 1926) conte le retour des Foucher de Balkh vers Téhéran puis leur passage vers l'Inde avant qu'ils n'embarquent à Colombo pour le Japon où Alfred Foucher prend la direction provisoire de la toute nouvelle Maison franco-japonaise, dans l'attente de l'arrivée de Sylvain Lévi. De retour en France, période dont traite la cinquième partie (décembre 1926 à 1948), Foucher reprend ses enseignements à la Sorbonne, en

²⁰ Contrairement à ce qu'écrit Paul Bernard dans la préface, Sylvain Lévi n'était pas membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, et son nom d'ailleurs ne figure pas dans la liste des académiciens qu'Annick Fenet donne en annexe à cet ouvrage.

1927, mais il ne cesse d'être occupé par l'Afghanistan. Très sollicité, il parcourt l'Europe savante donnant des conférences où il présente ses travaux comme «le montreur d'ours afghan». Aboutissement des années de recherches passées en Afghanistan, les deux volumes de *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila* paraissent en 1942 et 1947, cinq ans avant que Foucher ne meurt, en 1952, quelques mois après sa femme.

Dans son introduction, qui est en soi une étude sur la mission archéologique, AF regroupe en sept thèmes principaux les questions abordées dans cette masse documentaire. Après la présentation détaillée «des sources inédites» que constitue le fonds Foucher de la Société asiatique, l'auteur s'attache aux trois figures de la diplomatie franco-afghane des années 1920, auxquelles Foucher dédia son ouvrage, *La vieille route de l'Inde*; le «trio de la dédicace» se compose de Philippe Berthelot, Charles-Eudes Bonin, ambassadeur de France en Perse, et Abd-ul-Aziz Khan, ambassadeur afghan à Téhéran. «Le rôle pivot de Senart à Paris» est l'objet de la section suivante où sont abordées les questions institutionnelles qui définissent le cadre de la mission. AF examine ensuite les «Continuités et nouveautés dans l'expérience afghane» avant de revenir sur les aspects proprement scientifiques de «La mission Foucher», en interrogeant une pratique de l'archéologie à la fois très personnelle et datée, qui valut à Foucher des critiques sévères d'archéologues plus soucieux de méthodes rigoureuses. Enfin, les deux dernières sections s'attachent aux «Réceptions et communications en France et à l'étranger» des travaux de la mission, puis aux questions de «Transmission et d'héritage», au lendemain de la Seconde Guerre mondiale et à la veille de la mort de Foucher. L'historien comme le sociologue trouveront dans ce volume ample matière pour poursuivre une réflexion sur la pratique de la recherche orientaliste dans la première moitié du XX^e siècle, lorsque cette activité se déploie à la croisée du monde savant, des commissions académiques et du milieu diplomatique.

Par la richesse de l'information présentée, les annotations très complètes rédigées par AF, qui n'a négligé aucune piste pour éclairer les personnes citées, les événements évoqués ou les références mentionnées, cet ouvrage servira de modèle pour les travaux ultérieurs d'édition de sources, et il fera date dans l'historiographie de l'archéologie orientaliste française.

Roland LARDINOIS*

Jean-Charles DUCÈNE, *L'Afrique dans le Uns al-muhaj wa rawd al-furaj d'al-Idrîsî, Édition, traduction et commentaire*, Lettres Orientales 15, Peeters, Louvain, 2010, 253 pages.

Al-Idrîsî (12^e s.) est un auteur arabe célèbre pour son traité de géographie générale et surtout pour sa présentation des routes et itinéraires d'al-Andalus, du Maghreb et du Sahara, au sens large. Composé à l'intention du roi normand

* CNRS, Centre de sciences humaines, Delhi, Inde.

Roger, ce traité est assorti de copieuses informations sur les populations, leurs religions et rites, leurs productions agricoles ou pastorales, leurs mode d'habitat, leurs langues, leurs appellations ethniques etc. L'ouvrage, qui est connu aussi sous le nom de *Kitâb Rujâr* (Livre de Roger), est disponible dans son édition arabe et dans des traductions partielles ou complètes en langues européennes.

Par la présente publication, nous apprenons qu'al-Idrîsî a confectionné un autre ouvrage, sensiblement plus court, sur le même thème mais qui décrit uniquement des itinéraires, sans aucune note additionnelle. Une sorte de carte «Michelin» de l'époque? Le texte lui-même est en effet accompagné de cartes topographiques dont certaines sont reproduites en fin d'ouvrage. A l'examen, il faut pourtant se rendre à l'évidence: aucun itinéraire n'est renseigné sur les cartes et on n'y trouve que des indications toponymiques de géographie physique et de localités ou lieux-dits. D'où la conclusion: «les cartes – ou plutôt leur modèle, leur brouillon – ont été réalisées indépendamment du texte. Elles ne sont pas une simple illustration du texte mais sont porteuses d'informations.» (XVII). De façon générale, «L'organisation de l'ouvrage est semblable à celle du *Nuzhat* [le traité connu], à savoir que le monde est divisé en climats, ici huit au lieu de sept et chaque climat est lui-même subdivisé en dix sections (...) ce sont uniquement les routes qui intéressent l'auteur (...) les toponymes (...) les distances (...) les itinéraires.» (XXXVII).

La question que le lecteur se pose dès lors avec cette publication est: «quel était le but d'un tel livre?» Et, derechef, on incline vers «peut-être un réel guide routier» (LIII). L'argument dans ce sens provient des ajouts, des précisions sur les localités, les distances, les itinéraires, qui sont un supplément par rapport au *Nuzhat*. De ce point de vue cependant, «il ne semble pas que le *Uns* ait eu une grande influence» (*id.*). On peut également se demander s'il ne faut pas prendre en considération la motivation intellectuelle d'al-Idrîsî qui, une fois le *Nuzhat* achevé, ne renonce pas à poursuivre ses recherches, à se renseigner et à consigner les résultats de ses enquêtes. Objectif pratique? Objectif scientifique? Les deux?

Logiquement, nous nous posons alors la question suivante: qu'est-ce que le texte et les cartes apportent à la connaissance scientifique d'aujourd'hui? Pour les archéologues, les historiens, les anthropologues, les réponses s'imposent: l'attestation historiquement et topographiquement confirmée de telle ou telle agglomération ou de tel ou tel itinéraire permet d'étayer bien des raisonnements et des hypothèses sur le peuplement, les migrations, les voies commerciales, les territoires, les vestiges éventuels. La partie centrale de l'ouvrage répond d'ailleurs par elle-même à cette question puisqu'elle est constituée par les commentaires de tous ordres engrangés par l'auteur au fil de lectures croisées nombreuses et érudites. On détient ici un complément historique, géographique, linguistique indispensable à la lecture non seulement du *Uns* mais aussi et peut-être surtout du *Nuzhat*.

L'ampleur de la bibliographie des ouvrages consultés atteste du niveau de travail et de patience dont a dû faire preuve l'auteur. On signalera simplement, en passant, que pour ce qui concerne la partie ouest-saharienne des routes, le recours

aux ouvrages de Mokhtâr Ould Hamidûn, regroupés sous le titre *Mawsu'at hayât mûrîtânî* («Encyclopédie de la vie mauritanienne»), aurait peut-être apporté une aide ponctuelle. Une distraction: le *ad-Dibâj al-mudhdhahab* n'est pas d'Ahmed Baba (qui en a écrit la suite dans son *Kifayât*), mais d'Ibn Farhûn.

L'ouvrage comprend trois index dont celui des toponymes, extrêmement précieux (231-249).

On terminera par une remarque qui n'est pas une critique vis-à-vis de l'ouvrage mais une question générale concernant l'édition de textes arabes. Lorsque l'on regarde les cartes reproduites en fin d'ouvrage et les graphies manuscrites qui les accompagnent, d'une écriture claire et soignée (l'auteur a choisi celui des deux manuscrits existants «donnant un texte plus clair»), on se dit que c'est l'ensemble du manuscrit qu'il aurait fallu reproduire. En effet, celui-ci est composé essentiellement de noms propres, – en majorité des toponymes –, transcrits en arabe sans aucune vocalisation, c'est-à-dire propres à de multiples possibilités de lecture, y compris au niveau des consonnes et de leur diacritisation. Cela est d'autant plus vrai que les toponymes sont d'origines linguistiques diverses et que l'on peut les suspecter d'avoir été mal entendus, mal transcrits, mal recopiés, arabisés etc. Or le texte arabe édité représente une saisie manuelle – et donc une lecture – de l'original et le lecteur ne peut à aucun moment tenter de vérifier la graphie de l'édition par rapport à celle de l'original. Dès lors, pourquoi ne pas reproduire directement l'original? C'est une question générale qu'on est amené à poser, surtout lorsque l'on considère la nature linguistique particulière du contenu.

Constant HAMÈS

Y. Tzvi LANGERMANN (éd.), *Avicenna and his Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy*, Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 8, Brepols, Turnhout, 2009, XV+381 pages. ISBN: 978-2-503-52753-6.

Cet ouvrage collectif réunit dix-sept articles dont la plupart se rapportent au “post-avicennisme”, terme qui se réfère à l'influence de la pensée d'Avicenne (Ibn Sînâ, m. 1036) sur des disciplines aussi diverses que la logique, la physique, la métaphysique, la théorie de la connaissance, la médecine, l'astronomie, la théologie (*kalâm*), la mystique et le droit. Le volume est en partie le reflet d'un colloque tenu en novembre 2005 à l'université Bar-Ilan sur le thème “Post-Avicennian Science and Philosophy”.

Le sous-titre est une allusion manifeste à un article de Dimitri Gutas (“The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca. 1350”), paru dans les actes d'un colloque que j'avais co-organisé avec Jules Janssens en 1999, à Leuven et Louvain-La-Neuve (Jules Janssens et Daniel De Smet [éds.], *Avicenna and his Heritage* [Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 1, XXVIII], Leuven, 2002, pp. 81-97). Gutas y défend la thèse que, grâce à l'influence grandissante de l'héritage avicennien, les 12^e, 13^e et 14^e siècles

n'ont rien d'une période de décadence et de stagnation intellectuelle: il s'agit, bien au contraire, d'un âge d'or de la philosophie et des sciences en terre d'islam. Seulement, les auteurs et les ouvrages de cette période "post-classique", souvent inédits ou mal édités, demeurent peu étudiés. Gutas esquisse alors un vaste programme de recherche pour les années à venir.

Et en effet, au cours de la décennie suivante, colloques et congrès sur le "post-avicennisme" se sont succédés et un nombre impressionnant de thèses ont été consacrées à l'un ou l'autre représentant de cette période. Le présent volume, dont plusieurs articles exposent les résultats de thèses de doctorat récemment soutenues ou de travaux en cours, témoigne de ce regain d'intérêt pour une phase de l'histoire intellectuelle de l'islam injustement délaissée, voire dédaignée jusqu'alors par la recherche occidentale.

Les siècles en question sont marqués par un phénomène que Yahya Michot a appelé "la pandémie avicennienne" ou "l'avicennisation de la *sunna*". L'impact de la pensée d'Avicenne fut si grand dans tous les domaines, que les frontières entre des disciplines auparavant incompatibles, comme la *falsafa* et le *kalām aš'arite*, s'estompent. Avec al-Ġazālī (m. 1111) apparaît un nouveau type d'intellectuel sunnite, qui est à la fois juriste, adhérant à une des quatre écoles juridiques du sunnisme, philosophe de tradition avicennienne et théologien aš'arite. Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 1209) et al-Šahrastānī (m. 1153) en sont les exemples les mieux connus. Ce dernier a également adopté des thèses mystiques et chiites, probablement ismaéliennes. Un tel brassage d'idées aurait été impensable deux siècles plus tôt. Avicenne provoqua un clivage dans la pensée islamique dont on ne commence qu'à apercevoir les contours.

Certes, comme le montrent plusieurs articles du volume, l'avicennisme fut adopté, mais au prix d'une transformation parfois profonde. On en gomma les éléments qui s'avèrent incompatibles avec les dogmes de l'islam ou on les reformula de façon à les rendre plus ou moins acceptables pour l'orthodoxie. Avicenne fut ainsi "islamisé". Devenue plus fréquentable, la *falsafa* reçut droit de cité, malgré la persistance d'une hostilité farouche dans les milieux les plus conservateurs. La philosophie fut inscrite dans le cursus des *madrassas*, enseignée et pratiquée jusqu'au 19^e siècle, notamment dans l'empire ottoman.

Il en résulte que l'ancienne thèse d'Ernest Renan – reprise par Ignaz Goldziher et encore très répandue de nos jours dans des ouvrages généraux sur la pensée médiévale – selon laquelle les attaques d'al-Ġazālī contre Avicenne et la disgrâce d'Averroès (Ibn Rušd, m. 1198) sonnèrent le glas de toute réflexion philosophique en islam, s'avère intenable. Il existe bel et bien une "philosophie islamique", dont la tradition se perpétua à travers les siècles dit de "décadence". Elle se présente souvent sous la forme de commentaires, de résumés, de super-commentaires sur les ouvrages d'Avicenne. Ce genre de littérature rebute bon nombre de chercheurs, plus enclins à étudier les œuvres "originales". Mais ceux qui ont le courage de s'y intéresser, y découvrent des trésors inattendus. Le volume édité par Tzvi Langermann nous en présente quelques uns.

Je passerai en revue les articles que renferme ce volume. Ne pouvant m'arrêter à tous les éléments qui sont évoqués dans ce très riche panorama, et dont certains se situent en-dehors de mon domaine d'expertise, je me limiterai à relever les points qui m'ont paru particulièrement intéressants, tout en émettant ça et là quelques remarques critiques.

[1] Ahmed H. al-Rahim, "Avicenna's Immediate Disciples: Their Lives and Works" (pp. 1-25).

L'étude du post-avicennisme commence logiquement avec les disciples immédiats d'Avicenne, qui ont été les témoins directs de son enseignement et qui ont joué un rôle déterminant dans la genèse, la rédaction, la conservation et la diffusion de ses ouvrages: al-Ğuzğānī, Bahmanyār b. Marzubān, Ibn Zayla et al-Ma'sūmī. Or, leurs vies et leurs rapports avec le Maître sont peu connus, les informations fournies par les sources bio-bibliographiques étant souvent contradictoires, ambiguës, difficiles à interpréter. La plupart de leurs ouvrages personnels qui nous sont parvenus sont inédits ou n'ont été édités que récemment. Ahmed al-Rahim soumet à une analyse critique les données biographiques disponibles. Il en ressort notamment qu'al-Ğuzğānī, le secrétaire privé d'Avicenne, a eu une part importante dans la rédaction de ses ouvrages les plus connus, comme le *Kitāb al-Nağāt* et le *Dāneš Nāmeḥ*. Avicenne ayant égaré, suite à des péripéties diverses, certains de ses écrits et n'ayant pas eu le temps de les réécrire, il les recomposait de mémoire à la demande de ses disciples, qui en assuraient la rédaction. Cela jette une lumière sur la nature du corpus avicennien, qui n'est pas l'œuvre d'un seul homme, comme on le croit généralement, mais un travail d'équipe auquel les disciples ont étroitement collaboré.

Bahmanyār était-il un "étudiant" d'Avicenne? Al-Rahim montre qu'il était probablement plus âgé que le Maître, qui le désigne sous le titre honorifique d'*al-šayḥ* ou *al-šayḥ al-fādil* ("le cheikh éminent"). Les *Mubāḥaṭāt* contiennent les réponses d'Avicenne à des questions posées par Bahmanyār et les *Ta'liqāt* sont un ensemble de notes prises par ce dernier à partir de l'enseignement d'Avicenne. Il semble donc qu'Avicenne considérait Bahmanyār plutôt comme un collègue philosophe que comme un élève. Cela est confirmé par des études récentes (non mentionnées par al-Rahim) de son *Kitāb al-Taḥṣīl*. Ainsi, Meryem Sebtī ("Intellection, imagination et aperception de soi dans le *Livre du Résultat* [*Kitāb al-Taḥṣīl*] de Bahmanyār ibn al-Marzubān", *Chōra* 3-4, 2005-6, pp. 189-210) a montré que Bahmanyār s'éloigne à bien des égards d'Avicenne et infléchit l'avicennisme dans un sens qui préfigure la doctrine d'al-Suhrawardī. En d'autres termes: le "post-avicennisme" commence du vivant même d'Avicenne.

Enfin, dans un appendice à son article, al-Rahim prouve que les sources biographiques faisant d'al-Lawkarī et d'al-Īlāqī des disciples d'Avicenne, ne sont pas fiables: il s'agit en fait d'auteurs plus tardifs, qui ont joué un rôle dans la diffusion de l'avicennisme en Iran.

Les deux contributions suivantes sont consacrées à al-Ġazālī, figure-clé du post-avicennisme. Ce penseur polyvalent, dont on commémore cette année le 900^e anniversaire de la mort, est entré dans l'histoire de la philosophie comme le détracteur implacable de la *falsafa*, qui lui administra un coup mortel avec son *Tahāfut al-falāsifa* dirigé contre Avicenne. Or, plusieurs études récentes (dont celles de Jules Janssens) ont relevé que des pages entières de ses ouvrages, mêmes les plus religieux comme l'*Ihyā' ulūm al-dīn*, sont "plagiées" d'Avicenne. Bien qu'il évite de mentionner son nom, Avicenne est omniprésent dans la pensée d'al-Ġazālī. De surcroît, on a remarqué depuis longtemps qu'il soutient des thèses différentes, en apparence contradictoires, d'un ouvrage à l'autre. Plusieurs hypothèses ont été avancées pour expliquer ce manque de cohérence, dont celle de l'évolution intellectuelle ou spirituelle de l'auteur. Une autre piste, qu'explorent ces deux articles, est celle de l'ésotérisme: al-Ġazālī aurait défendu des positions différentes en fonction du public auquel il s'adresse.

[2] Frank Griffel, "Al-Ghazālī's Cosmology in the Veil Section of his *Miškāt al-Anwār*" (pp. 27-49).

Frank Griffel se penche sur le "Ġazālī problem" formulé dès 1914 par William Gairdner ("Al-Ghazālī's *Miškāt al-Anwār* and the Ghazālī Problem", *Der Islam* 5, 1914, pp. 121-153). Gairdner avait remarqué qu'en matière de cosmologie, al-Ġazālī défend en certains de ses ouvrages une vision purement occasionnaliste de l'univers, conforme au *kalām* aš'arite: Dieu est la cause unique qui crée directement tous les êtres et événements du monde sensible. En d'autres écrits, dont le *Miškāt al-Anwār*, il admet, par contre, des causes secondes: un ordre hiérarchique d'êtres intermédiaires créés par Dieu, qui génèrent et gouvernent à sa place l'univers. Gairdner en déduit qu'al-Ġazālī a écrit deux types d'ouvrages: les uns destinés au grand public et les autres réservés à une élite de savants avertis.

Griffel soumet la dernière partie du *Miškāt al-Anwār* à une nouvelle analyse. Al-Ġazālī y décrit les positions de différents groupes, sans toutefois les identifier, et les classe en un ordre ascendant, en fonction de l'épaisseur du voile qui les sépare de la lumière divine. Les trois groupes les plus proches de la vérité soutiennent, d'une façon ou d'une autre, que l'activité créatrice de Dieu s'opère par des êtres intermédiaires, des "vice-régents". Griffel reconnaît dans la première position celle de certains philosophes présocratiques, suivant la doctrine qui leur est attribuée dans la "Doxographie de Pseudo-Ammonius", un écrit néoplatonicien arabe. Cette suggestion mérite d'être approfondie. En effet, le Ps.-Ammonius fut amplement exploité par les Ismaéliens et il s'avère être une des sources principales des notices sur les Présocratiques dans le *Kitāb al-Milal wa l-ṅihal* d'al-Šahrastānī. Il serait intéressant de pouvoir établir avec certitude si al-Ġazālī avait accès à cette doxographie. Quant à la position du deuxième groupe, Griffel l'identifie à la cosmologie de l'aristotélisme, Dieu y étant conçu comme le principe du mouvement, le moteur de la sphère suprême.

Le troisième groupe représente Dieu comme le donateur de l'existence, plutôt que comme le premier moteur. Il gouverne le monde non par le mouvement, mais par son commandement: Il est Celui à qui il faut obéir, le *Muṭā'*, principe de l'émanation des causes secondes qui sont mues par le désir de Lui obéir. Selon Griffel, il s'agirait de la cosmologie des *falāsifa*, comme al-Fārābī et Avicenne.

Le *Miškāt al-Anwār* s'achève par la mention d'un quatrième groupe: "ceux qui sont arrivés" auprès de la vérité. Il est légitime de supposer que leur opinion reflète celle d'al-Ġazālī. Or, cette opinion est remarquable. Elle soutient que le *Muṭā'*, le Dieu des *falāsifa* dont émane l'univers, est en réalité un être créé. Au-delà s'élève la véritable divinité, le créateur du Dieu des philosophes. Le Dieu véritable, inaccessible au raisonnement discursif, n'a fait que créer le *Muṭā'*, sans qu'il y ait un lien de causalité entre Lui et sa créature. Griffel résume la position d'al-Ġazālī comme suit: "only the creation of the *Muṭā'* is an *ibdā'* – a creation ex nihilo – while the creation of the other spheres and intellects are acts of *inbi'āt*, emanations of form and matter from an intellect" (p. 47). Il est étonnant que Griffel n'ait pas remarqué que cette position reflète, jusque dans les détails, la cosmologie ismaélienne! En effet, pour les Ismaéliens, l'Être nécessaire des *falāsifa* est l'Intellect, le premier être instauré par le *Mubdī'*, dont l'*ibdā'* transcende tout lien de causalité. Pour un auteur ismaélien comme al-Kirmānī, tout ce qu'écrit al-Fārābī au sujet de l'Être nécessaire est valable, à condition de ne pas l'appliquer au *Mubdī'* ineffable et inconnaissable, mais à sa première créature, l'Intellect (voir mon article "Al-Fārābī's Influence on Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's Theory of Intellect and Soul", dans: Peter Adamson [éd.], *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth / Tenth Century* [Warburg Institute Colloquia 12], Londres - Turin 2008, pp. 131-150).

Si la dernière partie du *Miškāt al-Anwār* exprime la conviction intime d'al-Ġazālī, il s'ensuit que cet adversaire haineux des Ismaéliens, calomniateur peu scrupuleux de ceux qu'il qualifie comme des *bāṭinites* et des *zindīqs* infidèles, aurait secrètement adopté leurs doctrines cosmologiques. Voici un paradoxe de plus qui s'ajoute au dossier de ce personnage hors du commun.

Griffel ne se prononce pas sur la question de "l'ésotérisme" d'al-Ġazālī. Selon lui, al-Ġazālī aurait admis qu'une connaissance démonstrative de l'activité de Dieu est impossible. Ne pouvant trancher si Dieu crée directement ou par des causes secondes, il aurait développé différents modèles spéculatifs pour expliquer la genèse de l'univers et sa relation avec Dieu (p. 31). Quoi qu'il en soit, il est clair que le "Ġazālī problem" n'a pas encore reçu de solution satisfaisante.

[3] M. Afifi al-Akiti, "The Good, the Bad, and the Ugly of *Falsafa*: Al-Ghazālī's *Maḍnūn*, *Tahāfut*, and *Maqāṣid*, with Particular Attention to their *Falsafī* Treatments of God's Knowledge of Temporal Events" (pp. 51-100).

La question de l'ésotérisme ġazālīen forme, en revanche, l'objet de l'article d'al-Akiti. Selon l'auteur, les différences doctrinales significatives qui apparaissent dans l'œuvre d'al-Ġazālī s'expliquent si on tient compte de la nature de chaque

ouvrage et du public auquel il s'adresse. Ainsi, il distingue des écrits exotériques destinés au grand public, des écrits intermédiaires conçus pour des lecteurs cultivés, et des écrits ésotériques réservés à une élite ayant eu une solide formation philosophique et théologique. À cette dernière catégorie appartiennent le *Miškāt al-Anwār* et un corpus de textes, pour la plupart inédits, connu sous le titre *al-Maḍnūn bihi 'alā ḡayr ahlihi* ("Ce qui doit être soustrait à ceux qui en sont indignes").

Si on applique cette tripartition à l'attitude d'al-Ġazālī envers la philosophie d'Avicenne, il en résulte qu'il en donna trois présentations distinctes. Dans le *Tahāfut al-falāsifa*, ouvrage "grand public", il met en avant tout ce qui est "mauvais" (*bad*) dans l'avicennisme, c'est-à-dire dangereux pour la masse ignorante des Musulmans. Les *Maqāṣid al-falāsifa*, ouvrage intermédiaire, donnent un exposé objectif de la pensée d'Avicenne, afin qu'un lecteur avisé et attentif puisse y découvrir à la fois ce qui est valable et ce qui est "laid" (*ugly*). Enfin, dans les écrits réservés à l'élite, al-Ġazālī ne retient que ce qui est "bon" (*good*) dans l'avicennisme, modifiant et reconstruisant de façon subtile les doctrines qu'il avait démolies dans le *Tahāfut*.

Al-Akiti illustre sa thèse à l'aide d'une "case study" qui se rapporte à la doctrine épineuse de la connaissance des êtres particuliers par Dieu. Il compare minutieusement la "destruction" de cette doctrine, jugée hérétique, dans le *Tahāfut*, sa présentation "objective" dans les *Maqāṣid* et sa subtile recomposition dans le *Maḍnūn al-kabīr*, un ouvrage majeur du "corpus réservé". Il ressort de cette analyse très fine comment al-Ġazālī, partant de son exposé des *Maqāṣid*, corrige et remodèle la pensée d'Avicenne, en change des détails, y apporte des modifications en apparence mineures, dans le but de l'intégrer dans une théologie d'inspiration aš'arite. Ces glissements parfois presque imperceptibles font toute la différence entre "le venin du serpent et l'antidote issu de ce venin", comme al-Ġazālī l'écrit lui-même dans le *Munqid min al-ḡalāl*.

La découverte du corpus des "écrits réservés" renverse totalement la conception que l'on avait auparavant des rapports entre al-Ġazālī et Avicenne. Loin d'être un adversaire inconditionnel de la *falsafa*, il reconstruit l'avicennisme après l'avoir démonté, ouvrant ainsi la voie à des siècles de post-avicennisme.

L'article d'al-Akiti, issu de sa thèse de doctorat, ébauche de nouvelles pistes de recherche. Une étude fouillée de ce "corpus réservé" s'impose. Or, son attribution à al-Ġazālī ne fait pas l'unanimité (voir la remarque d'Abrahamov en ce même volume, p. 103 n. 10) et il est étrange qu'al-Akiti ne soulève à aucun moment cette question d'authenticité, pourtant cruciale pour la validité de son argument. En outre, si le *Miškāt al-Anwār* se rattache à ce corpus, comme l'affirme l'auteur, il me semble difficile de qualifier la doctrine ébauchée dans sa dernière partie (voir ci-dessus l'article de Frank Griffel) comme un remaniement subtil et mineur de la cosmologie avicennienne. En quoi cette position, qui selon moi est d'origine ismaélienne, serait-elle plus proche de l'orthodoxie sunnite? Toutes ces questions demeurent ouvertes et il est certain que l'œuvre multiforme d'al-Ġazālī n'a pas encore livré tous ses secrets.

- [4] Binyamin Abrahamov, “Ibn al-‘Arabī’s Attitude Toward al-Ghazālī” (pp. 101-115).

Ibn al-‘Arabī (m. 1240) était un lecteur d’al-Ġazālī, notamment de ses ouvrages relevant du “corpus réservé”, dont il semble avoir reconnu l’authenticité. Binyamin Abrahamov met en évidence l’attitude ambivalente du mystique andalou envers al-Ġazālī: il lui doit beaucoup, lui adresse maints éloges, mais se montre aussi très critique à son égard, lui reprochant notamment de soutenir des thèses contradictoires sur l’essence de Dieu et sa transcendance.

- [5] Anna Akasoy, “The al-Ghazālī Conspiracy: Reflections on the Inter-Mediterranean Dimension of Islamic Intellectual History” (pp. 117-142).

Cet article s’inscrit dans un projet visant à étudier les relations entre intellectuels et traditions intellectuelles des rives orientale et occidentale de la Méditerranée musulmane. Si al-Ġazālī fut très prisé par Ibn Tūmart et utilisé par la propagande almohade, les milieux traditionalistes conservateurs en Occident n’appréciaient guère son penchant envers la *falsafa*, quitte à promouvoir des autodafés de ses livres. Il fut même accusé par Abū Bakr al-Ṭurṭūšī (m. 1126) d’avoir souscrit aux doctrines d’al-Ḥallāġ et de s’être inspiré des “*ma‘ānī* des Iḥwān al-Ṣafā’”. L’explication qu’Akasoy donne au terme *ma‘ānī* en ce contexte (p. 123 n. 22) est inadéquate: il n’y a aucun rapport avec la logique aristotélicienne. Il s’agit de toute vraisemblance d’une allusion à la doctrine ésotérique des Iḥwān, le *ma‘nā* n’étant autre que la *ḥaqīqa* et le *bāṭin*: l’essence qui représente le sens véritable et caché de la révélation.

Malgré toutes les polémiques à l’égard d’al-Ġazālī, sa pensée a été déterminante dans la formation de ce qu’il est convenu d’appeler “le soufisme philosophique andalou”, dont Ibn Sab‘īn (m. vers 1270) et Ibn al-‘Arabī sont les représentants les plus connus. Dans le sillage d’al-Ġazālī, ils ont introduit la philosophie avicennienne dans la mystique. En revanche, il est moins clair en quelle mesure ils ont eu un accès direct aux écrits d’Avicenne. Cette question est liée à celle, encore imparfaitement élucidée, de la diffusion des ouvrages avicenniens en Occident musulman (voir *infra*, article n° 16).

- [6] Heidrun Eichner, “The Chapter ‘On Existence and Non-existence’ of Ibn Kammūna’s *al-Jadīd fī l-Ḥikma*: Trends and Sources in an Author’s Shaping the Exegetical Tradition of al-Suhrawardī’s Ontology” (pp. 143-177).

La célèbre distinction qu’Avicenne introduit dans sa métaphysique entre l’essence et l’existence marqua toute la tradition post-avicennienne. La question qui s’imposait était la suivante: faut-il accorder la priorité à l’essence (al-Suhrawardī) ou à l’existence (Ibn al-‘Arabī, Mullā Ṣadrā)? Heidrun Eichner examine ce problème dans un chapitre du *Ġadīd fī l-Ḥikma* d’Ibn Kammūna (m. 1284), un philosophe juif de tendance *isrāqīe*, admirateur d’al-Suhrawardī (exécuté pour cause d’hérésie en 1191). L’extrême complexité de la pensée post-avicennienne ressort admirablement de son analyse très fine de ce chapitre. En effet, Heidrun Eichner

nous démontre de façon convaincante comment Ibn Kammūna lit Avicenne à travers le *Mulāḥḥaṣ fil-Ḥikma* de Faḥr al-Dīn al-Rāzī, les *Talwīḥāt* d'al-Suhrawardī et le *Kitāb al-Taḥṣīl* de Bahmanyār, tout en y apportant ses propres nuances.

[7] Lukas Muehlethaler, “Ibn Kammūna (d. 683/1284) on the Argument of the Flying Man in Avicenna’s *Ishārāt* and al-Suhrawardī’s *Talwīḥāt*” (pp. 179-203).

Autre thème à succès de la tradition post-avicennienne, l’expérience mentale de “l’homme volant” – décrit par Avicenne dans le “Traité de l’âme” du *Šifā’* et dans les *Išārāt* afin de montrer que l’âme humaine, même privée des cinq sens externes et coupée de tout contact avec le monde extérieur, a une aperception de soi – a été très diversement interprété par la recherche occidentale moderne, qui y reconnaît souvent un antécédent du *cogito ergo sum* cartésien. Après avoir évoqué ces interprétations divergentes, Muehlethaler se penche sur la lecture proposée par Ibn Kammūna dans ses commentaires des *Išārāt* d’Avicenne et des *Talwīḥāt* d’al-Suhrawardī, ainsi que dans son ouvrage *al-Ġadīd fil-Ḥikma*. Il en ressort qu’Ibn Kammūna interprète les *Išārāt* à travers le commentaire de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (m. 1274), tout en altérant la formulation et les arguments, de façon à les rapprocher de la lecture d’al-Suhrawardī et de sa propre pensée.

[8] Syamsuddin Arif, “Al-Āmidī’s Reception of Ibn Sīnā: Reading *Al-Nūr al-Bāhir fī al-Ḥikam al-Zawāhir*” (pp. 205-218).

Sayf al-Dīn al-Āmidī (m. 1233) est un exemple typique, bien que peu connu, d’intellectuel post-avicennien. Juriste expert en droit ḥanbalite et šāfi’ite, il étudia la logique et la philosophie, ainsi que le *kalām*, et fut séduit par la pensée d’al-Suhrawardī, qu’il aurait fréquenté lors de son séjour à Alep. Invité par l’émir de Damas pour y enseigner la philosophie, il fut destitué et séquestré dans sa maison par le nouveau maître de la capitale syrienne, al-Malik al-Ašraf, un “intégriste” qui avait issu un décret interdisant l’étude de la logique, de la philosophie et du *kalām*. Le sort d’al-Āmidī, déjà évoqué par Ignaz Goldziher dans un article paru en 1915 (et non en 1951, comme l’écrit Arif, p. 205), illustre les rapports complexes entre la philosophie, le *kalām* et l’orthodoxie sunnite, ainsi que la position toujours précaire des philosophes et des théologiens en islam, soumis aux caprices des souverains et aux aléas de la politique.

L’article propose une analyse préliminaire de l’ouvrage philosophique majeur d’al-Āmidī, le *Kitāb al-Nūr al-bāhir fī l-ḥikam al-zawāhir*, dont les sections sur la logique, la physique et la métaphysique suivent le modèle du *Kitāb al-Šifā’* d’Avicenne.

[9] Nahyan Fancy, “The Virtuous Son of the Rational: A Traditionalist’s Response to the *Falāsifa*” (pp. 219-247).

La *Risālat Fāḍil ibn Nāṭiq* du médecin Ibn al-Nafīs (m. 1288) est une réponse au roman philosophique *Ḥayy ibn Yaḳzān* d’Ibn Ṭufayl (m. 1186), lui-même

inspiré du récit mystique homonyme d'Avicenne. Dans sa célèbre "robinsonade", Ibn Ṭufayl décrit comment son héros, né par génération spontanée sur une île déserte, parvient par la seule force de son intellect et en observant la nature environnante, à déduire l'existence de Dieu ainsi que les principes de la métaphysique et de la religion. Lorsque, beaucoup plus tard, il entre en contact avec la "civilisation" et apprend ce qu'enseignent les religions révélées, il constate que les prophètes n'énoncent que ce qu'il savait déjà. Mais, ils le font à l'aide d'images et de symboles, adaptés au niveau d'entendement peu élevé de la masse. Dès lors, le philosophe peut se passer des révélations prophétiques: la raison lui suffit pour découvrir la vérité.

Fancy montre admirablement que la *Risālat Fāḍil ibn Nāṭiq* d'Ibn al-Nafīs est un pastiche du roman d'Ibn Ṭufayl, neutralisant de façon subtile la thèse de l'auto-suffisance de la raison humaine et plaidant en faveur de la rationalité de la révélation coranique. Ibn al-Nafīs admet certes que la raison est capable d'élaborer une preuve de l'existence de Dieu. Mais les vérités religieuses essentielles, comme l'immortalité de l'âme, la résurrection corporelle et la vie dans l'au-delà, ne peuvent être obtenues que par une révélation prophétique qui, dans le cas du Coran, s'avère parfaitement rationnelle.

L'article montre à quel point Ibn al-Nafīs est tributaire d'Avicenne. Il emprunte à sa philosophie tout ce qui est intégrable dans une perspective traditionaliste: la preuve rationnelle de l'existence de Dieu, ainsi que de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme. Mais il écarte les doctrines qui ne sont pas récupérables, comme la négation de la résurrection corporelle. Cette attitude de sélection et de tri est caractéristique du post-avicennisme.

Tout en admettant que l'ouvrage d'Ibn al-Nafīs est directement dirigé contre Ibn Ṭufayl et non contre Avicenne, l'article contient des affirmations sur la nature de la pensée avicennienne qui me semblent devoir être nuancées. Ainsi, l'auteur attribue à al-Fārābī et à Avicenne le raisonnement suivant: "since revelation is the imitation of philosophy, it cannot be adduced as evidence in philosophical discussions on religious doctrines" (p. 226). Dès lors, Avicenne aurait interdit de recourir à la révélation dans le traitement de problèmes philosophiques (p. 246). Mais où Avicenne dit-il cela? Il me semble, au contraire, que la relation entre la philosophie d'Avicenne et l'enseignement coranique est beaucoup plus complexe, comme en témoigne son commentaire de la sourate 112 (voir Daniel De Smet et Meryem Sebtī, "Avicenna's Philosophical Approach to the Qur'an in the Light of his *Tafsīr Sūrat al-Ikhlāṣ*", *Journal of Qur'anic Studies* 11, 2009, pp. 134-148). La même observation vaut pour la manière dont il aborde la question de la connaissance par Dieu des êtres particuliers (voir *infra*, l'article n° 12). Je souscris entièrement à la conclusion de Fancy: "Historians that posit either an eternal destructive relationship between reason and revelation, or an eternal non-compromising harmony, do a disservice to the complexity of the options that were available to thirteenth century Islamic scholars" (p. 247). Mais il me semble que cette complexité existe déjà dans la pensée d'Avicenne.

[10] David B. Burrell, “*Existence Deriving From ‘The Existent’: Mulla Sadra With Ibn Sīnā and al-Suhrawardī*” (pp. 249-255).

Au dire de l’auteur, cette contribution relève d’un projet visant à traduire en anglais les principaux textes de Mullā Ṣadrā al-Šīrāzī (m. 1640) sur le concept d’ “existence”. Il qualifie son article comme un “work in progress”. En effet, on n’y trouve guère plus que la traduction de longs passages tirés du début des *Asfār al-arba’a*, avec une annotation minimale et quelques commentaires sommaires. Sous cette forme inachevée, l’article ne présente qu’un intérêt limité.

[11] Robert Wisnovsky, “Arabic Logicians on Perfect and Imperfect Syllogisms: A Supplement to Patzig’s ‘Historical Excursus’” (pp. 257-273).

Robert Wisnovsky, éminent spécialiste de l’avicennisme, aborde la question de la distinction entre les syllogismes parfaits et les syllogismes imparfaits dans la logique d’Aristote. L’article décrit une boucle qui part d’Aristote et retourne vers Aristote, en passant par les commentateurs grecs du Stagirite, les Néoplatoniciens et les *falāsifa*, principalement Avicenne et Averroès. La qualité et la rigueur scientifique de cette contribution ne font aucun doute, mais on peut se demander si elle a bien sa place dans un volume sur le post-avicennisme.

[12] S. Nusseibeh, “Avicenna: Providence and God’s Knowledge of Particulars” (pp. 275-288).

La même observation vaut pour l’article de Nusseibeh qui ne concerne pas le *Fortleben* de la philosophie avicennienne, mais traite à nouveaux frais du problème classique de la Providence et de la connaissance, par Dieu, des êtres particuliers selon Avicenne. Par une analyse serrée des arguments, l’auteur montre qu’Avicenne établit un lien étroit entre la question noétique et métaphysique de la connaissance des particuliers, le thème théologique de la Providence et le problème logique de la référence et de la prédication.

Les analyses de Nusseibeh mettent en évidence toutes les subtilités déployées par Avicenne pour échapper aux conséquences embarrassantes de la conception aristotélico-néoplatonicienne de l’intellection, selon laquelle tout intellect n’intelligé que soi-même et, éventuellement, ce qui lui est supérieur, mais ne se penche guère vers ce qui est situé en-dessous de lui. Dieu étant intellect, Il n’intelligé que soi-même et n’a pas besoin de connaître les êtres particuliers qui apparaissent aux échelons inférieurs de la hiérarchie cosmique. Si Avicenne était un philosophe aristotélicien néoplatonisé qui n’admet pas d’arguments tirés de la révélation coranique dans sa réflexion philosophique (voir *supra*, article n° 9), il n’aurait pas dû se donner tant de mal pour concevoir comment l’Être nécessaire connaît les particuliers “de façon universelle”. Or, en traitant cette question dans la “Métaphysique” du *Šifā’*, il cite explicitement le Coran, Sourate 34: 3: “le poids d’un atome ne lui échappe ni dans les cieux, ni sur la terre” (p. 277 n. 3). La manière dont il aborde le problème répond manifestement à des exigences religieuses. Dès lors, Avicenne n’est pas si indépendant du Coran que certains chercheurs ont tendance à croire.

[13] Leigh N. Chipman, “Is Medicine an *‘Ilm*? A Preliminary Note on Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī’s *al-Tuḥfa al-Sa’diyya* (Ms Şehid ‘Ali Peşa 2047)” (pp. 289-300).

Quṭb al-Dīn al-Şīrāzī (m. 1311), connu surtout comme commentateur d’al-Suhrawardī, nous a laissé un commentaire du *Qānūn fī l-ṭibb* d’Avicenne, dont Chipman prépare une édition critique partielle. L’article contient l’édition et la traduction du début du commentaire, où Quṭb al-Dīn soutient avec conviction que la médecine est une science (*‘ilm*), question qui semble avoir été très débattue dans la tradition post-avicennienne.

[14] F. Jamil Ragep, “The *Khilāş Kayfīyyat Tarkīb al-Aflāk* of al-Juzjānī: A Preliminary Description of its Avicennian Themes” (pp. 301-306).

Autre présentation d’un travail en cours: l’édition et la traduction de cet important traité d’astronomie d’al-Ġuzġānī, le secrétaire privé d’Avicenne.

[15] Robert Morrison, “*Falsafa* and Astronomy after Avicenna: An Evolving Relationship” (pp. 307-326).

L’auteur illustre, à partir d’un ouvrage astronomique inédit de Niẓām al-Dīn al-Nīsābūrī (m. vers 1330), le *Kaşf-i ḥaqqā’iq Ziġ-i Īlḥānī*, l’interaction croissante entre astronomie, philosophie, *kalām* et sciences religieuses traditionnelles dans le post-avicennisme. Des notions avicenniennes, comme *ḥads* et *taġriba* (intuition et expérience), furent mises en œuvre pour construire une théorie de la science astronomique.

[16] Steven Harvey, “Avicenna’s Influence on Jewish Thought: Some Reflections” (pp. 327-340).

Il est généralement admis qu’Avicenne exerça une certaine influence sur la pensée juive, bien que celle d’al-Fārābī et d’Averroès aurait été beaucoup plus importante. Steven Harvey apporte quelques réflexions en vue d’évaluer critiquement cette thèse. Il remarque que l’histoire de l’influence d’Avicenne sur les penseurs juifs de l’Andalousie au 12^e siècle reste à écrire. La question est immédiatement liée à la date de l’introduction des écrits avicenniens en Occident musulman, date qui demeure incertaine et sujette à débat.

Bien que Maïmonide ait émis des réserves à l’égard d’Avicenne, son *Guide des Égarés* serait plus marqué par l’avicennisme qu’il n’apparaît à première vue. D’une manière générale, certaines thèses d’Avicenne furent adoptées par des philosophes de tradition maïmonidéenne: la preuve métaphysique de l’existence de Dieu, la distinction entre l’essence et l’existence, la connaissance par Dieu des particuliers, la théorie de l’âme et la noétique. En Orient, les Juifs furent surtout attirés par les écrits mystiques d’Avicenne.

[17] Paul B. Fenton, “New Light on Maimonidean Writings on Metempsychosis and the Influence of Avicenna” (pp. 341-368).

La réfutation de la métempsychose par Avicenne inspira directement des réfutations analogues dans plusieurs ouvrages de tradition maïmonidéenne. Si Moïse

Maïmonide ne semble pas avoir traité la question de la transmigration des âmes, Abraham Maïmonide (1186-1237) le fit. Fenton suggère que son intérêt pour la métempsycose aurait été suscité par le climat intellectuel de l'Égypte, marqué par le conflit entre, d'une part, certains soufis, les Ismaéliens et les Druzes dont on sait qu'ils croyaient en la réincarnation, et de l'autre, la propagande anti-fatimide des Ayyoubides sunnites (p. 346). Cette hypothèse me semble peu convaincante : à l'époque où vivait Abraham Maïmonide, il n'y avait plus aucun Druze en Égypte depuis longtemps et la plupart des Ismaéliens avaient cherché refuge en Syrie, en Iran et au Yémen. C'est surtout en ce dernier pays que les Ismaéliens ṭayyibites ont élaboré une doctrine complexe de la métempsycose. Abraham Maïmonide aurait-il connu cette littérature secrète, tenue rigoureusement cachée à toute personne étrangère à la communauté ?

L'idée de la métempsycose resurgit dans les milieux néoplatoniciens et kabbalistes juifs à partir du 13^e siècle, ce qui suscita de nouvelles réfutations, dont celle de David II Maïmonide (1335-1415), influencée par Avicenne et al-Suhrawardī. David ayant vécu en Syrie, Fenton suppose à nouveau que sa curiosité pour le sujet pourrait avoir été soulevée par la croyance druze et nuṣayrie en la transmigration des âmes (p. 351). Il est vrai que le voyageur juif Benjamin de Tudèle avait recueilli dans le Levant des rumeurs vagues sur la métempsycose professée par les Druzes, mais ici encore, leur littérature – comme celle de la secte rivale des Nuṣayrīs – ne circulait guère en-dehors du cercle restreint des initiés.

Ces dix-sept articles sont réunis en un volume typographiquement soigné, muni d'un index utile et bien conçu. S'il est permis de s'interroger sur la classification des articles, qui ne semble répondre à aucun critère logique, et sur la pertinence de certaines contributions pour le thème du post-avicennisme, il est manifeste que le livre offre un état de la question très complet de l'héritage d'Avicenne durant cet "âge d'or des sciences et de la philosophie" en islam.

Daniel DE SMET (CNRS, Paris)

Alan W. WILLIAMS, *The Zoroastrian Myth of Migration from Iran and Settlement in the Indian Diaspora. Text, Translation and Analysis of the 16th Century Qeṣṣe-ye Sanjān – 'The Story of Sanjan'*, Numen Book Series, Studies in the History of Religions, vol. 124, Brill, Leyde-Boston, 2009, 250 pages. ISBN: 978-90-04-17698-0.

Une nouvelle édition du *Qeṣṣe-ye Sanjān* (QS dorénavant) s'imposait certainement. Depuis près de deux siècles, ce récit de la migration des Zoroastriens de l'Iran vers l'Inde, à la suite de la conquête arabe, a fait l'objet de plusieurs éditions et enquêtes, la plupart confinées à l'élite intellectuelle des Parsis. La situation est aisément explicable : présumé achevé vers 1599, le texte fut jadis conçu comme un récit fondateur pour la communauté, religieuse et ethnique, des Parsis. De nos jours, il ne cesse de nourrir l'essor identitaire des Parsis qui ont pris, à leur tour,

la voie de nouvelles vagues migratoires tout aussi significatives pour la configuration présente et future de cette minorité itinérante: vers l'Amérique du Nord, l'Angleterre ou l'Australie. C'est en tant que tel qu'une édition, parue à Bombay, le présente aujourd'hui¹.

Issu de la plume d'un prêtre parsi, le dastur Bahman Kay Kobād Sanjāna, le *QS* fut rédigé à l'origine en persan. Néanmoins, c'est surtout grâce aux versions gujaratie (version abrégée du récit soit en prose, soit en version métrique) et anglaise (faite surtout d'après la version gujaratie) qu'il devint populaire, l'original persan restant moins connu, surtout dans son intégralité. La mise en valeur du texte original est l'une des raisons principales de cette entreprise nouvelle, réalisée par Alan V. Williams, professeur en études iraniennes et comparatisme religieux à l'Université de Manchester.

Depuis 1990, savants et étudiants ont eu l'occasion, à maintes reprises, de reconnaître l'importance de son édition, bien faite et tout aussi utile, de la *Rivāyat* pehlevie, rédigée en Iran, en marge d'un traité exégétique zoroastrien, le *Dādestān ī dēnīg*². On attendait de sa part les résultats d'un travail, annoncé sur la toile et concernant l'un des plus importants traités zoroastriens en moyen-perse, le *Dēnkard*, dont le déchiffrement complet reste un desideratum toujours présent au sein des études iraniennes. Mais Williams nous surprend aujourd'hui avec cette édition d'un poème persan, voisin des *Rivāyat* persanes.

A l'origine composée comme poème, la narration de *QS* fut mise en forme selon le rythme d'une variété de *maṣṇawī*, à savoir le mètre connu de la littérature persane classique comme *bahr-e hazaj-e mosaddas-e maḥzūf* («the six-fold, apocopated shaking metre»). Chaque vers (*bayt*) est divisé en deux hémistiches (*mesrā'*) rimés (et cette rime à l'intérieur d'un vers assure le style *maṣṇawī*), dont chacun comprend trois pieds dont le dernier est abrégé (voir p. 15-16). Traduire le texte persan en anglais moderne n'est pas une tâche aisée: «modern English does not suffer rhyme gladly (...) except in the hands of the most skillful poets», p. 15, note 34.

À cet égard, l'entreprise de Williams n'est pas une première absolue. Il reprend, mais à une tout autre échelle, l'ancien labeur du diplomate et orientaliste Edward Backhouse Eastwick (1814-1883). Également auteur d'une *Vie de Zoroastre*, Eastwick publia une traduction anglaise du *QS*, en confrontant plusieurs manuscrits, dans le *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* (II, 1844, pp. 167-191). Mais l'ouvrage de Williams est la première édition occidentale de ce texte si important pour la tradition parsie.

¹ *Kisseh-i Sanjan*, Introduction and translation by H. E. Eduljee, Bombay, K.R. Cama Oriental Institute, 1996 (nouvelle édition).

² Voir A. V. Williams, *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg. Part I: Transliteration, Transcription and Glossary; Part II: Translation, Commentary and Pahlavi Text*, Copenhagen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1990 (2 vol.).

Auparavant, des Parsis (R. P. Karkaria et R. B. Paymaster) avaient republié Eastwick, quoique de mauvais gré: le jugement de l'orientaliste britannique sur la valeur poétique du texte persan leur paraissait irrespectueux («no spirit of admiration for the Persian work», «low estimate for the Parsi author») et ils n'appréciaient pas non plus les notes en marge de la traduction, qu'avait ajoutées John Wilson, l'Écossais qui voulut convertir tous les Parsis au christianisme³. Williams, quant à lui, a relu le texte en compagnie d'une parsie, Shehnaz Munshi («a true Zoroastrian»), à la mémoire de laquelle cette édition est dédiée. Ses commentaires détaillés au sujet de la structure linguistique du texte expliquent en termes plus techniques comment l'ouvrage de Kay Kobād Sanjana, dont la langue maternelle était le gujarati, représente un phénomène plutôt hybride, en comparaison du *Masnavi* de Rūmī⁴.

L'édition de Williams s'adresse principalement aux philologues et aux historiens des religions. Comme il n'a pas tenté de reconstituer un *Ur-text*, sa transcription du texte persan suit principalement le manuscrit SH, soutenant les *Rivāyāt* de Dārāb Hormazdyār (1680), conservé dans la bibliothèque du K. R. Cama Oriental Institute, ici reproduit en facsimilé (p. 41-52).

Contrairement à la plupart des tentatives précédentes qui ont exploité ce texte comme source historique⁵, cette édition se limite pour l'essentiel à l'examen de sa structure linguistique et littéraire, dont la bonne compréhension est susceptible de dévoiler, selon l'éditeur, le caractère religieux du récit. Cette opinion, il l'a pleinement exprimée dans un article paru deux ans avant son édition: «I argue that understanding the structure is necessary for an appreciation of the *QS* as a religious work. From an analysis of the text's structure, through linguistic and literary study and reflection on the social and historical context of the *QS*, I find

³ Voir Rustam Barjorjee Paymaster (éd.), *Kisse-i Sanjan. The Persian text with collation, translation into English by the Lieut. E. B. Eastwick and the Editor, and into Gujarati prose by Aspandiarji Framji Rabadi with a Gujarati Metrical Version*, Bombay, 1915. Comme le sous-titre l'indique, cette édition comprend les deux traductions, celle d'Eastwick (texte numéroté selon les hémistiches) et celle de Paymaster (texte numéroté selon les vers; il corrige souvent Eastwick qui avait mal lu bon nombre de mots). Il s'avère que toutes deux comportaient des inexactitudes, corrigées ou signalées par la nouvelle traduction de Williams.

⁴ Par ailleurs, Williams vient de publier récemment une nouvelle traduction de Rūmī, voir *Spiritual Verses Rumi Masnavi Book 1*, Londres-New York, Penguin (Classics), 2006.

⁵ Une très bonne synthèse de l'état de la question se trouve dans Michael Stausberg, *Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2002, p. 375-398 («Die Genese der indischen Zarathuštrierringemeinde»). Il reprend pour le lecteur occidental la chaîne de controverses chronologiques issues des savants parsis, tels S. K. Hodiwala, *Parsis of Ancient Iran*, Bombay 1920, Jivanji J. Modi, *A Few Events in the Early History of the Parsis and their Dates*, Bombay, 1905 et, plus récemment, H.E. Eduljee, *op. cit.* (note 1). A ceci s'ajoute Carlo G. Cereti, *An 18th Century Account of Parsi History The Qesse-ye Zartoštīān-e Hendustān*, Naples, Istituto Universitario Orientale Dipartimento di Studi Asiatici, 1991.

much that has been missed by modern readers»⁶. On peut admettre en effet que le potentiel d'information de type historique et géographique que ce texte peut fournir par lui-même est désormais épuisé. Mais la façon dont ce texte est devenu une sorte d'espace rituel par lequel les Zoroastriens de l'Inde refirent et refont encore le pèlerinage intérieur vers leur Mecque à eux, toujours l'Iran, constitue une dimension qui a été moins exploitée et qui est tout aussi prégnante que l'identification des lieux et des chronologies selon lesquels leur exil s'est effectivement produit.

Souhaitant démontrer la signification religieuse du texte, Williams propose une lecture à trois niveaux (voir Chapter 2: «The Narrative of Journey: Synopsis and Structure»), chacun étant défini par un terme pehlevi: *bundahišn* (litt. «création toute première»), *gumēzišn* (litt. «mélange»), et *wizārišn* (litt. «décision»), avec la nuance de résolution finale, voire rénovation, m.p. *frašgird* respectivement. Ils sont tous trois repris du vocabulaire des prêtres zoroastriens qui, au 9^e siècle, sous les Abbassides, rédigent leurs traités exégétiques en marge de l'*Avesta*.

En conséquence, toujours selon Williams, les principaux événements relatés par le *QS* pourraient être répartis ainsi: 1. Actions passées, corrélatives à l'*illo tempore* de la cosmogonie: les règnes de Guštāsp, Ardašir (le I^{er} le plus probablement) et Šapur (le II^e le plus probablement), ainsi que l'invasion des Arabes; 2. Actions «présentes», c'est-à-dire les arrêts principaux qui précèdent l'arrivée en terre indienne, à savoir: au Kuhēstan (pour 100 ans), à Hormuz (15 ans) et à Diu (19 ans)⁷ et finalement le départ vers l'Inde, en affrontant l'orage; 3. Actions «futures»: l'installation en Inde, la consécration de l'Ataš Bahrām à Sanjān d'abord, hésitations, et consécration finale à Nawsāri.

L'interprétation est cohérente, et, comme toute vision synoptique, elle parvient à donner une image d'ensemble bienvenue du contenu du récit narratif qu'est le *QS*. Un tel choix ternaire semble être puisé à la source même, ne serait-ce que parce que le récit annonce d'emblée les trois périodes de la religion: «Three times the Good Religion will be broken» (*QS* 79, p. 69).

Il convient de revenir sur le contexte historique de la rédaction de ce texte, du point de vue de la critique relative des sources. Il est très probable que Bahmān Kay Kobād Sanjāna, prêtre de haut rang, ait été éduqué à l'esprit des *Rivāyāt* persanes, qu'il a dû connaître de près. Ce que nous connaissons moins est l'état exact du contenu de ces *Rivāyāt* au temps même de Bahmān. La version connue aujourd'hui du savant occidental remonte à un successeur de notre auteur, Dārāb Hormazdyār, fils de Hormazdyār Framarz, et petit-neveu de Bahmān K. K. Sanjāna

⁶ Voir «The Structure, Significance, and Poetic Integrity of the *Qeşşe-ye Sanjān*», in J. R. Hinnells, A. V. Williams (eds.), *Parsis in India and the Diaspora*, Londres-New York, Routledge, 2007, p. 15-34 (p. 18).

⁷ Pour une lecture critique de la géographie (réelle et imaginaire) de cette toponymie, voir M. Stausberg, *op. cit.*, p. 383-385.

(*QS*, p. 4). Les *Rivāyāt* compilées par le Dastūr Dārāb Hormazdyār⁸ comportent des chapitres à part, tant sur la création que sur la fin du monde ou sur les 9000 ans de l'histoire du monde, encore que la plupart des renseignements soient plutôt de type rituel. Jusqu'à de nouvelles découvertes et démonstrations, le contenu des *Rivāyāt* constitue l'encyclopédie de base d'où l'auteur du *QS* a tiré son savoir théologique. Qui plus est, théoriquement, il connaissait au moins des versions persanes d'une partie des traités pehlevi rédigés à l'époque des Abbassides, tels le *Bundahišn*. La tendance millénariste du récit trouverait des parallèles dans le texte apocalyptique *Zand ī Wahmān Yašt* qui, au 16^e siècle, était accessible à la communauté persane en version persane.

Pourtant, la grille conceptuelle proposée est en partie incompatible avec la lettre de *QS*, où l'absence prédominante de notions théologiques (abstraites) zoroastriennes a de quoi susciter des doutes. Qu'il existe des récits narratifs qui, sans se répandre en subtilités théologiques, n'en sont pas moins «zoroastriens» pour autant relève de l'évidence: tel est le cas du récit des exploits héroïques du roi Ardašīr I^{er}, le *Kārnamag ī Ardaxšēr ī Pābagān*. Néanmoins, même là, on trouve une expression typique, classique dans les traités théologiques rédigés en pehlevi, et qui indique explicitement une vision millénariste. C'est le cas de l'expression répétitive «jusqu'à la résurrection (*ristāxēz*) et au corps futur (*tan ī pasēn*)». Or tel n'est plus le cas du *QS*. Comment qualifier un tel texte de vecteur d'identité religieuse, s'ajoutant à la composante ethnique, alors que son bréviaire théologique zoroastrien est si sommaire?

Il apparaît en fait que le «phénomène hybride» ne touche pas uniquement l'expression littéraire, mais tout aussi bien le contenu religieux. La présentation de la religion de cette minorité itinérante se limite à une série de détails d'ordre rituel. Ils sont tous mentionnés dans les *Rivāyāt*. Ainsi la prière principale est l'Ašdm Vohu (*QS* 45), les membres de la communauté vénèrent le soleil, la lune, la vache, l'eau et le feu, le Dieu (*khodā* et non pas Ohrmazd) accomplit la création dans le temps, les fidèles portent la ceinture sacrée et les prescriptions rituelles concernant les femmes sont nombreuses (*QS* 167-180, et les commentaires de l'éditeur p. 178-179).

Néanmoins, le poids prépondérant des *topoi* islamiques, bien répertoriés par Williams, saute aux yeux. La longue invocation introductive, récitatif de la création, ne rappelle quasiment en rien les schémas des textes zoroastriens. Le dieu invoqué dans une longue introduction à la persane ne comporte nulle part l'écho d'un *yazd*. L'adoption des formules islamiques pouvait-elle être perçue comme une trahison de sa propre identité religieuse? C'est très peu probable à une époque de crise reconnue, où l'échange des *Rivāyāt* entre l'Iran et l'Inde a pour

⁸ Voir l'édition d'Ervad Bamanji Nusserwanji Dhabar, *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and others. Their version with introduction and notes*, Bombay, K. R. Cama Oriental Institute, 1932.

but premier de permettre aux Parsis de renouer avec une tradition perdue en même temps qu'avec leur terre d'origine, l'Iran. En faisant ponctuellement le constat d'une telle situation de mélange islamo-zoroastrien, Williams qualifie le phénomène de «normal». Une telle normalité ne va pas de soi pour l'historien des religions en quête de compréhension de l'évolution historique des modalités de survivance d'une religion. Apparaissant comme inspirée par les sources mêmes, la lecture synoptique à trois niveaux devient plutôt en fait une *interpretatio zoroastriana*, proposée par le savant occidental, mais n'ayant pas d'appui réel-lement justifié dans le texte qu'elle tente de décrire ainsi.

Il convient de le constater (et l'édition de Williams aide à le faire): *l'exercice esthétique semble bel et bien avoir pris le pas sur la réflexion théologique*. Tributaire d'un art consacré par des poètes persans islamiques, d'obédience shiite, l'auteur de *QS* ne parvient pas à maîtriser jusqu'au bout les notions de base de sa propre religion. Au gré de l'expression littéraire, l'identité religieuse est elle-même rendue hybride.

Qu'elle ait été ou non perçue comme gênante, la situation sera visiblement modifiée par la suite. A partir du 17^e siècle, dans le sillage d'un Zartošt Bahrām (13^e siècle, Iran), toute une génération de prêtres parsis commence à pratiquer le genre de la prière (*monāgāt*) individualisée, personnalisée, toujours écrite en persan et dans le même style *masnawī*: Mūbad Barzu (1645/1646) compilateur des *Rivāyāt* en persan et adapteur d'un traité zoroastrien, le *Gāmāsb-nāme*; Dastūr JamaspAsa (1753-), Rostamji Bahramji Sanajan (1718/19-1790/91), Shapurji Manockji Sanajan (1735-1805) ou bien Mollā Firuz (1757-1830), ce dernier également auteur de *George Nāmāh*, une épopée en 40000 vers sur la colonisation britannique de l'Inde⁹.

Prenons le cas d'une prière composée par Darab Palan (1667/1668-1735/1736). Elle commence par l'invocation à un dieu créateur (qui n'est pas non plus appelé Ohrmazd) et finit avec la projection eschatologique de l'espoir que le passage du pont du Chinwad amènera l'individu au paradis. Ici, le style se développe par l'addition progressive de notions classiques de l'imaginaire religieux zoroastrien. Darab Palan fut non seulement auteur d'un traité contenant l'exposition d'éléments zoroastriens, le *Holāsē-ye dīn*, mais aussi copiste et traducteur de nombreux manuscrits avestiques et pehlevins, parvenus d'Iran¹⁰. Dans la plupart des cas, ces

⁹ Quant à Mollā Firuz, il convient de rappeler, au passage, qu'un de ses neveux écrivait à Eugène Burnouf (Bombay, Mai 1836, cf. BnF - NAF 10 598, f. 186), en lui proposant la publication de *George Nāmāh*. Un an après (1837) il fit publier le texte persan à Bombay. Ce serait grâce aux bons soins de ce même neveu (Mollā Rustom bin Kay Kobād), que les prières (*monāgāt*) de Dastūr Mollā Firuz furent publiées à Paris; voir *Pend-nameh ou le livre des conseils de Moula Firouz-ben-Kaus*, édité par Emmanuel Latouche, Paris, 1847.

¹⁰ Voir Beate Schmermbeck, *Persische zarathustrische monāgāt. Edition, Übersetzung, Tradition und Analyse*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag – Göttinger Orientforschungen.

prières furent rattachées par leurs auteurs au *Petit Avesta* (Khorda Avesta), collation de passages divers repris de l'*Avesta*, devenue la base textuelle des «liturgies saisonnières ou privées» (Kellens). Williams connaît bien cette littérature des prières zoroastriennes, apparentée par la langue et par le style, même si son édition allemande était en cours de parution lors de l'achèvement de sa propre édition¹¹.

La comparaison avec ces autres textes à caractère rituel conduit à un changement d'accent: la *fonction* ritualisée du texte prend le pas sur la *signification* issue de sa lettre. Il est difficile de conjecturer si, en pratiquant le mètre «secouant», l'auteur du *QS* a retrouvé, en cela même, un rythme proche des nombreuses catalexes en fin d'hémistiches des *Gāthās*¹². Si l'hypothèse s'avérait valable, on pourrait y percevoir un vecteur d'unité avec la tradition pré- et para-islamique. Williams est assez réticent à mener la comparaison métrique au-delà du territoire persan. En revanche, il a bien identifié ce que la rhétorique arabe appelle *iltifāt*, c'est-à-dire la transition pronominal et temporelle, et qui se retrouvait déjà dans les *Gāthās*: Bahmān Kay Kobād Sanjāna se dédouble (passage de la première à la troisième personne) dans le texte même, tout comme Zoroastre, autrefois (voir p. 145-150). Autrement dit, il fait passer un contenu épique (à la rigueur laïque) par les moyens spécifiques d'un récit religieux. Et ce serait surtout dans cette modalité que l'on devrait chercher sa *fonction*, plutôt que sa *signification*, religieuse.

Publié sous une forme allégée, ce travail ne parvient probablement pas à être, à tous égards, l'édition critique attendue¹³. Parfois les notes sont excessivement simplifiées, au point de donner l'impression de s'adresser plutôt à des étudiants s'initiant aux études iraniennes et zoroastriennes. La note explicative sur les *fravaši*, par exemple, peut laisser perplexe le spécialiste du domaine. L'oralité, dimension si importante tant pour savourer que pour comprendre le poème, laisse place à des effets surprenants une fois transposée à la communauté occidentale: invoquer dans le commentaire du texte Almut Hintze comme source orale, au lieu de citer ses contributions écrites sur la métrique avestique, apparaît comme un choix énigmatique dans le cadre d'une édition à caractère scientifique.

Malgré cela, s'il est vrai que toute tradition d'études, en l'occurrence les études iraniennes, identifie son véritable avancement par le changement pério-

III. Reihe: Iranica (hrsg. Von Philip G. Kreyenbroek), 2008, p. 38. Pour la prière ici invoquée, voir p. 171-185.

¹¹ Il y a plus d'une vingtaine d'années, James R. Russel donna un premier aperçu sur le genre de la prière persane en persan; voir son «Parsi Zoroastrian Garbās and Monājāts», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1989), &, p. 51-63.

¹² Voir Jean Kellens, Eric Pirart, *Les textes vieil-avestiques*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 1988, vol. I. Introduction, texte et traduction, p. 89-93.

¹³ «Eine kritische Textedition fehlt noch», M. Stausberg, *op. cit.*, p. 375.

dique de paradigmes (la priorité des objets à étudier et les méthodes appliquées), on peut dire qu'un tel ouvrage, si on le lit avec d'autres travaux récents (notamment ceux sur la prière), contribue sans conteste à une partielle mutation de perspective, qui est toujours la bienvenue.

Mihaela TIMUŞ*

Dragomir DIMITROV (nach Vorarbeiten von Thomas OBERLIES), *Lehrschrift über die Zwanzig Präverbien im Sanskrit. Kritische Ausgabe der Viṃśatyupāsargavṛtti und der tibetischen Übersetzung Ñe bar bsgyur ba ñi śu pa'i 'grel pa* (Editionen von Texten der Cāndra-Schule. Band I), Indica et Tibetica, Monographien zu den Sprachen und Literaturen des Indo-Tibetischen Kulturraumes, Band 49, Marburg, 2007.

This is the first publication in a series of editions of works belonging to the Cāndra school of indigenous Sanskrit grammar. Main driving force of the series is Professor Thomas Oberlies (Georg-August-Universität Göttingen) and it is on the basis of his preparatory work that Dragomir Dimitrov has opened the series with an admirable edition of one of the smaller ancillary treatises in the Cāndra system, namely the *Viṃśaty-upāsarga-vṛtti*.

This is a brief treatise on the semantics of the twenty *upāsargas*, i.e. the preverbal prepositions in Sanskrit, including also – although not explicitly distinguished in this work – pronominal prepositions (technically termed *karmapravacanīya*). The text consists of an exhaustive enumeration of the semantic nuances that can be expressed by each of the twenty *upāsargas*, along with an example for each meaning.

Until recently the *Viṃśaty-upāsarga-vṛtti* had been accessible only in the Tibetan translations that have been preserved in the *Bstan-'gyur* canon. Thanks to the efforts of Oberlies and the Nepal-German Manuscript Preservation Project, three Sanskrit palm leaf manuscripts have come to light which form the basis of Dimitrov's edition of the Sanskrit text in the present volume. Dimitrov offers a critical edition of the available Sanskrit sources and the Tibetan canonical translations, the two conveniently juxtaposed on facing pages.

The publication comprises the following parts:

- I. An introduction, mainly providing information of a philological nature in an admirably lucid manner (p.1-22)
- II. The edition proper (p. 23-42)
- III. Philological remarks on the Sanskrit text (p. 43-69) and the Tibetan versions (p. 69-75)
- IV. The facsimile reproduction and (on facing pages) the 'diplomatic' transliteration of the Sanskrit manuscripts (p. 76-109)

* Institut d'Histoire des Religions, Bucarest.

Three appendices have been added: (1) a concordance of the three Sanskrit manuscripts and the Tibetan versions (p. 110), (2) additional apparatus for the Sanskrit text (p. 111), and (3) listings by Rudolph von Roth of the various combinations of *upasargas* (p. 112-113).

In his introduction (p. 9 note 27) Dimitrov cites a stanza on the semantic role of *upasargas* which is well-famous but of unknown origin:

*upasargena dhātvartho balād anyatra nīyate /
gaṅgāsālimādhuryaṃ sāmudreṇāmbhasā yathā //*

‘The meaning of a verbal root is necessarily changed by the *upasarga*, like the sweetness of the Ganges’ water [is changed] by the ocean water.’

In addition to Dimitrov’s observations on the Sanskrit sources containing this stanza and variant readings of it, I might add that this aphoristic verse is also well-known in the Tibetan traditions of Sanskrit linguistics. An early instance is Sa-skya Paṇḍita Kun-dga’-rgyal-mtshan (1182-1251) who quotes it in his *Mkhas-pa-rnams-‘jug-pa’i-sgo*.¹

Elsewhere in the introduction (p. 18-19 note 62) Dimitrov rightly points out a lapsus in my earlier work on the Tibetan translations of Sanskrit grammatical treatises, when discussing the multiple transmission of the *sūtra* text of *Cāndra-vyākaraṇa* in *Bstan-‘gyur*.² This multiplicity of canonical versions leads us to the main point I will focus on here.

A striking feature of the transmission of the *Viṃśaty-upasarga-vṛtti* in the Tibetan canon is the inclusion of two distinct versions, one offering the *upasargas* under discussion in their Sanskrit form, and one which systematically translates them into Tibetan. The former version is transmitted in the Ganden, Peking and Narthang editions of *Bstan-‘gyur* canon, the latter in the Derge / Co-ne branch of its stemma.

In the extensive literature of Tibetan translations of indigenous Sanskrit grammar it was common practice to leave the Sanskrit words or phrases that are the object of description untranslated, and to translate only their description c.q. explanation. Obviously, translating the object language elements in a treatise

¹ / nye-bar-bsgyur-ba’i-dbang-gis-ni // skad-byings-don-ni-rab-‘gyur-te // ganggā’i-chu-ni-mar-mod-kyi // rgya-mtsho’i-chu-yis-‘gyur-ba-bzhin /, Verhagen (2005), ‘Studies in Indo-Tibetan Buddhist Hermeneutics (5): The *Mkhas-pa-rnams-‘jug-pa’i-sgo* by Sa-skya Paṇḍita Kun-dga’-rgyal-mtshan’, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 28.1, p. 204-205. Cf. also Verhagen (1996 [1988]), ‘Tibetan Expertise in Sanskrit Grammar – a Case Study: Grammatical Analysis of the Term *Pratitya-samutpada*’, *Journal of the Tibet Society*, 8, p. 42, 44-45.

² Indeed, my observation on Dpang-lo-tsa-ba’s translation that “it was incorporated into the canon at a later date, and only in the Peking / Snar-thang branches in the stemmatic relationship of the extant *Bstan-‘gyur* redactions” should read: “(…), and only in the Sde-dge / Co-ne branches (...)”, P.C. Verhagen, *A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet. Volume 1: Transmission of the Canonical Literature*, Leiden, 1994, p. 109.

on the grammar of any language is odd and in many respects highly impractical. As one would expect, in the Tibetan translation praxis we generally find that elements (phonemes, lexemes, phrases, and such) from the object language Sanskrit in case they are the object of description or analysis in a work on Sanskrit grammar are *transliterated* in Tibetan script, not *translated* into Tibetan. However, in the Derge and Co-ne versions of this text, we find the unusual phenomenon that also the Sanskrit prepositions that are the object of discussion here have been translated into Tibetan.

At first glance it is of course rather illogical to translate into the target language the object language terms which are discussed in a work on the grammar of the object language. Imagine an English textbook on Latin grammar in which all Latin words and phrases have been translated into English. It would be impossible to learn Latin from such a textbook. Obviously the *Viṃśaty-upasarga-vṛtti* is not a comprehensive textbook for Sanskrit grammar: it deals only with the specific topic of the semantics of the *upasargas*. Nonetheless it is intended to convey grammatical information on a different language to its readers. It is therefore relevant to address the question why certain Tibetan translators and / or redactors of this text have seen fit to present the *upasargas* in a translated form. What purpose can this have served?

A possible explanation might be the following. As the *Viṃśaty-upasarga-vṛtti* itself clearly shows, each of the twenty *upasargas* can denote a wide range of meanings. However, the common practice in translating these prepositions into Tibetan is by a standard term. The *upasarga* “*pra*” is usually translated as “*rab-tu*”, “*anu*” as “*rjes-su*”, etc.. But obviously *pra* does *not* always mean ‘in the highest degree’ (Tib. *rab-tu*), and *anu* does *not* always mean ‘in the footsteps of’ (Tib. *rjes-su*). Therefore a lot of nuance is lost by the standardized translations of these prepositions. So, perhaps this – so to say – monolingual version was aimed not only at translators and grammar-experts, but also at the readers of the translations. After all, encountering the ubiquitous standard translations of these prepositions, a Tibetan reader could never fathom the wide semantic variation they may represent. This version appears to attempt to remedy that. In this monolingual version the text becomes, rather than merely a translator’s tool, a tool for the reader and exegete of the Tibetan translations.

There is an interesting parallel to the case we have at hand here. Among the Sanskrit grammatical materials in *Bstan-’gyur* we find two related treatises: *Prayoga-mukha-vṛtti*,³ and *Sambandha-siddhy-abhidhāna-prakriyā*.⁴ Both are

³ P.C. Verhagen, *A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet. Volume I: Transmission of the Canonical Literature*, Leiden, 1994: CG 18 *Prayoga-mukha-vṛtti*, Tib.: *Rab-tu-sbyor-ba’i-sgo’i-grel-pa* (Sde-dge *Bstan-’gyur* vol. *she*, f. 244r1-250v6 [Tohoku no. 4292]; Co-ne *Bstan-’gyur* vol. *she*, f. 246r1-252v6; Peking *Bstan-’gyur* vol. *le*, f. 238v1-245v6 [Otani no. 5781]; Snar-thang *Bstan-’gyur* vol. *le*, f. 222v1-230r6).

⁴ Ibid.: CG 26: *Sambandha-siddhy-abhidhāna-prakriyā*, Tib. ‘*Brel-ba-grub-pa-zhes-bya-ba’i-rab-tu-byed-pa* (Sde-dge *Bstan-’gyur* vol. *re*, f. 78v1-106r5 [Tohoku no. 4278], Co-ne *Bstan-’gyur* vol. *re*, f. 85v4-114v4, Peking & Snar-thang *Bstan-’gyur*: *deest*).

brief surveys of main topics in Sanskrit grammar. The former deals only with case-relations (*kāraḥ*) and nominal compounds, the latter is more comprehensive, also including sections on secondary nominal formation, verbal morphology, and primary nominal formation. Although the two translations (CG 18 & CG 26) are evidently based on different Sanskrit originals, these two treatises are unmistakably closely related. The main point here is that in CG 18 all Sanskrit forms that are the object of discussion were translated into Tibetan, whereas CG 26 preserves them in their original Sanskrit. Again we see the same bifurcation: either cite the Sanskrit forms or translate them into Tibetan. Again we may surmise that CG 18 is aimed also at readers of translations, not only at translators and grammarians. I hasten to add that these two cases – *in casu* the Derge / Co-ney versions of *Vimśaty-upasarga-vṛtti*, and CG 18 – are the only instances of this method – where the object-language terms in a grammatical treatise are translated – that I have come across. Nonetheless they are extremely interesting cases of various approaches for conveying to a Tibetan readership the intricacies of the Sanskrit language and the translations made from these sources.

In conclusion, although the work is relatively small in size, within the field of grammar the *Vimśaty-upasarga-vṛtti* is a highly interesting treatise in many respects. For example, it is part of the ever growing corpus of ancient Sanskrit manuscripts available, *inter alia* due to the magnificent work of the Nepal-German Manuscript Preservation Project, which offers such a wealth of hitherto unobtainable materials to the academic community. Parenthetically, one is tempted to wonder whether copies of *Vimśaty-upasarga-vṛtti* (or similar treatises) may also be found in the extensive holdings of early Sanskrit manuscripts that have been coming to light in the People's Republic of China in recent years. And, from a Tibetological perspective, it shows, for instance, how the language-experts have chosen various methods to familiarize their readers with the original Sanskrit of Buddhist scripture and their Tibetan translations. Dimitrov's publication is an excellent contribution to this field, as it offers a meticulous edition and study of the transmission of this text, in a – it should be mentioned – very convenient and practical page layout in the edition and facsimile sections. One might add that – as an extra bonus – the high-quality facsimile reproduction of all three Sanskrit manuscripts along with a transliteration may also serve as a useful (practice) tool for those wishing to read fifteenth to seventeenth-century Newārī scripts.

P.C. VERHAGEN*

* Leiden Institute of Area Studies (LIAS), Leiden University, The Netherlands.