

LITTÉRATURE GÉNÉRALE ET COMPARÉE 2023-2024

AGRÉGATION DE LETTRES

Théâtres de l'amour et de la mémoire



Kalidasa

*Śakuntalā au signe de
reconnaissance*

William Shakespeare

Le Songe d'une nuit d'été

Luigi Pirandello

Comme tu me veux

- Enjeux de la question
- Repères et analyse des œuvres
- Sujets inédits corrigés

Coordination :
Natalie Reniers Cossart



Introduction et conseils

Śakuntalā au signe de reconnaissance (titre original: *Abhijñānaśakuntalā* ou *Abhijñānaśākuntalam*), qu'on appellera désormais simplement *Śakuntalā*, la plus célèbre des œuvres dramatiques que nous a transmises l'Inde ancienne, demande à quiconque entreprend de l'étudier un effort particulier. Il ne saurait être question, en effet, de l'aborder comme on aborde une pièce du répertoire occidental, qui s'inscrit dans un contexte littéraire et culturel connu, au moins dans ses grandes lignes. Sans qu'il soit besoin de se plonger dans l'étude de l'Inde ancienne, une certaine connaissance de sa civilisation et de son histoire littéraire est nécessaire: outre qu'il est évidemment souhaitable d'avoir une idée générale du cadre chronologique, il importe de bien comprendre ce qu'est le théâtre de l'Inde ancienne, qui ne ressemble ni au théâtre grec ou latin, ni aux formes théâtrales qui se sont développées sur les différentes scènes de l'Europe depuis la Renaissance. Pour cela, il faut se livrer à quelques lectures: le chapitre I de cette partie du présent manuel, bien sûr, mais aussi, afin d'approfondir ce sujet, l'excellente introduction du *Théâtre de Kālidāsa* de Lyne Bansat-Boudon, où figure le texte de la pièce. On pourra compléter cette lecture par celle des introductions du volume de La Pléiade *Théâtre de l'Inde ancienne* et par un ouvrage de Lyne Bansat-Boudon, *Pourquoi le théâtre? La réponse indienne* (voir la bibliographie). Il est également souhaitable, afin de se familiariser avec le répertoire dramatique de l'Inde ancienne, de lire quelques autres pièces dans des traductions françaises, en particulier les deux autres «dramas» de *Kālidāsa* présents dans le même volume. Au-delà, la découverte de quelques grands textes fondateurs de la littérature sanskrite, accessibles par le truchement d'excellentes traductions (*Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata*), ne peut qu'enrichir la compréhension de l'œuvre.

Une fois acquise ces connaissances élémentaires, il faut évidemment lire attentivement le texte, en s'efforçant d'en percevoir toute la signification, en particulier celle des nombreux symboles qui s'y trouvent – la littérature sanskrite et *Śakuntalā* en particulier ont fasciné très profondément les écrivains liés, de près ou de loin, au mouvement symboliste. Il faut également éviter les contresens culturels ou anthropologiques que peut entraîner une lecture trop «spontanée». Pour cela, rien de tel que de consulter de manière très systématique les notes, relativement nombreuses et toujours très éclairantes, qui se trouvent à la fin du volume. Y sont minutieusement exposés tous les éléments permettant de comprendre le détail textuel ou d'en saisir les allusions. Cela

vaut, par exemple, pour ce qui relève du contexte rituel indien, si présent dans le texte, ou encore du contexte sociologique d'un monde où la question du statut se pose constamment. Cela vaut également pour les références à des figures de la mythologie : il n'est pas besoin de connaître toute la mythologie, très complexe, de l'Inde ancienne, mais il faut pouvoir situer les personnages qui sont évoqués. Une remarque à ce propos : il est parfois difficile, pour un lecteur occidental, de s'y retrouver parmi la profusion de noms et d'appellations différentes d'un même personnage, tantôt désigné par un patronyme, tantôt par un nom dérivé de celui d'un ancêtre éponyme, tantôt par un surnom renvoyant à un de ses attributs ou de ses haut-faits, tantôt par un titre renvoyant à sa fonction ou à son statut. Là encore, les notes seront éclairantes. Le volume de la Pléiade contient en outre un glossaire qui peut s'avérer utile.

Il convient à présent de préciser le point suivant : dans tout ce qui suit, on considérera le texte de Lyne Bansat-Boudon comme une œuvre à part entière, constituant l'objet de l'étude – et c'est ainsi que doivent procéder les candidats à l'agrégation. Non qu'en filigrane on n'évoquera jamais, dans ces pages, le texte sanskrit qu'il traduit ; des remarques y faisant référence pourront au contraire, ici et là, éclairer un commentaire. Mais il demeure que c'est le texte français qu'il s'agit de commenter, y compris dans son détail syntaxique, lexical et même prosodique : la dimension stylistique ne doit pas être absente de l'étude, sous prétexte qu'il s'agit d'une traduction. On fera une remarque à ce propos : cette traduction, précisément, se signale par la conjonction rare d'une grande exactitude philologique et d'une indéniable réussite littéraire. Elle repose sur une réflexion esthétique et met en œuvre des procédures traductologiques raisonnées, qui conduisent à ce qu'on puisse la considérer à la fois comme un reflet fidèle de l'original, dénué de tout accommodement ethnocentrique, et comme un texte poétique dont la forme, sans reproduire les choix expressifs de Kālidāsa, demeure signifiante et mérite par elle-même d'être commentée. On se reportera aux pages de l'introduction (p. 87-88) où sont exposés les choix de traduction.

Un dernier conseil : l'orthographe des mots sanskrits, noms propres ou vocables désignant des notions dépourvues d'équivalent dans notre langue et pour cette raison conservés sous leur forme originale, est très souvent, dans les publications non indianistes, l'objet de variations et d'approximations regrettables. Or il existe une convention en matière de translittération, en usage chez les indianistes du monde entier : cette convention, qui recourt à un ensemble de signes diacritiques venant modifier les caractères latins, reflète parfaitement

la prononciation des phonèmes, une fois connue la valeur de chacun d'entre eux. La traduction et l'apparat critique de Lyne Bansat-Boudon respectent scrupuleusement cette convention : il est impératif que les candidats fassent de même et s'interdisent les « barbarismes » qu'on rencontre trop souvent. Afin de les y aider, suivent quelques éléments de phonétique (pour l'oral) et d'orthographe (pour l'écrit), concernant des sons ou des oppositions qui n'existent pas en français – on s'épargnera la description des phonèmes, les plus nombreux d'ailleurs, qui sont à peu près identiques à ceux du français et que leur translittération reflète correctement.

Voyelles :

1. Le sanskrit et les prākritis (langues moyen-indiennes, proches du sanskrit, parlées par les personnages qui ne sont pas des hommes de haut rang, brahmanes ou nobles guerriers) opposent longues et brèves ; il ne faut donc pas les confondre et omettre le signe de la longue quand il y a lieu de l'employer : -a- ≠ -ā-, -i- ≠ -ī-, -u- ≠ -ū- (si l'on écrit **Śakuntala* au lieu de *Śakuntalā*, par exemple, on fait un homme de l'héroïne : l'opposition est phonologique, c'est-à-dire qu'elle possède une fonction distinctive).
2. La lettre -u- note le son qu'en français on écrit -ou- (-ū- note le même son, allongé).
3. Le sanskrit possède un « r voyelle », prononcé approximativement « ri » (-r- latéral roulé et non guttural comme celui du français), qui peut être bref ou long. Il s'écrit -ṛ- et -ṛī-.
4. Les voyelles notées -e- et -o- sont des voyelles longues, à prononcer relativement fermées, sur lesquelles on ne met pas le signe de la longue car il n'existe pas de brève correspondante.
5. Les digraphies -ai- et -au- sont des diphtongues (c'est-à-dire des voyelles changeant de timbre en cours d'émission) : prononcer respectivement « aille » et « aou ». La première peut aussi être prononcée comme un -e- long très ouvert (elle est en cours de monophthongaison).

Consonnes :

1. Toute consonne écrite se prononce ; ainsi *Śakuntalā* se dira « chakountalā ».
2. l'aspiration est pertinente ; il faut donc distinguer -kh- de -k-, -gh- de -g-, etc. (ces digraphies notent un seul phonème).
3. La lettre -ñ- note une nasale articulée dans la zone du voile du palais, uniquement devant une occlusive vélaire (c'est une variante combinatoire de -n-) : -k-, -kh-, -g-, -gh- (songer au grec -n- dans *angelos*).
4. Les lettres -c-, -ch-, -j-, -jh- notent des occlusives palatales : les prononcer -tch-, -tchh-, -dj-, -djh-.
5. Les « rétroflexes » -ṭ-, -ṭh-, -ḍ-, -ḍh-, -ṇ- s'articulent au moyen d'une rétroflexion de la pointe de la langue, qui vient frapper la zone alvéolaire (au-dessus des dents supérieures) ; il est généralement difficile à un locuteur du français de les prononcer avec exactitude, on se contentera donc d'une approximation : ce qui s'en rapproche le plus est sans doute le -th- anglais, que les langues indiennes transcrivent d'ailleurs ainsi (*ṭanks*, « merci ») : le -th- sourd (*to think*) pour -ṭ- et le -th- sonore pour -ḍ- (*the*).
6. Il existe aussi une sifflante rétroflexe, notée -ṣ- : on peut la prononcer en réalisant un chuintement, mais en avant de la zone palatale (songer à l'allemand *ich*, qui s'en rapproche bien qu'il s'articule sans rétroflexion).
7. La lettre -ś- note un son que le français écrit autrement : il s'agit de la chuintante palatale qu'en français on écrit -ch- (comme dans *chapeau*).
8. on peut enfin signaler deux variantes, qui peuvent se trouver dans le mot : -ṃ- indique que la nasale -m- s'efface devant une consonne en nasalisant la voyelle qui précède (comme ce fut le cas en français), -ḥ- représente un souffle issu de l'affaiblissement d'une sifflante.

I L'Inde ancienne et son théâtre

1. Repères historiques et culturels

1.1 De l'Inde védique à l'Inde classique

Ce qu'on appelle « Inde ancienne » commence, selon toute probabilité, au milieu du deuxième millénaire av. J.-C. et s'achève aux alentours du XII^e siècle apr. J.-C., quand la péninsule indienne, d'abord dans sa partie nord, est devenue le théâtre des invasions dites « musulmanes », qui ont modifié en profondeur son paysage politique et culturel. On peut cependant distinguer sommairement deux grandes périodes de l'Inde ancienne : la période védique, qui s'étend du milieu du deuxième au milieu du premier millénaire av. J.-C., et la période classique, qui lui succède. Beaucoup d'historiens divisent cette seconde période elle-même en deux époques, utilisant l'expression « Inde médiévale » pour désigner la plus récente, dont le commencement peut être situé, de manière très imprécise, dans les derniers siècles du premier millénaire apr. J.-C. – elle est de toute façon postérieure à la rédaction de *Śakuntalā*. L'Inde védique et l'Inde classique se distinguent sur plusieurs plans : dans le domaine religieux, dans le domaine linguistique, dans les domaines économique, social et politique. Il n'existe cependant pas de réelle solution de continuité, en termes de civilisation, entre ces deux grandes périodes : on passe graduellement de la première à la seconde, au terme d'une lente et inégale évolution. L'Inde classique ne se pense d'ailleurs jamais en termes de rupture et n'a jamais renié les idées védiques. Elle les a simplement recouvertes des siennes. C'est ainsi, par exemple, que le Veda a conservé son statut de texte fondateur, bien que les mythes et les rites qui y sont évoqués soient peu à peu devenus obsolètes. C'est ainsi, également, que si le dieu védique de la guerre et de la royauté, Indra, a perdu en Inde classique de son importance au profit des différentes formes de Viṣṇu et de Śiva, devenues objets de dévotion dans la pratique religieuse, il n'en demeure pas moins un personnage essentiel dans toute la littérature.¹

1. Il y joue le rôle de dieu des guerriers – les *kṣatriya* – et a pour mission de pourfendre les démons, se faisant assister pour cela par les héros humains (on le voit aux actes VI et VII de la pièce). Il incarne aussi la royauté, thème essentiel dans la littérature. C'est également lui qui préside au théâtre céleste, où joue la compagnie des nymphes

La datation généralement admise pour l'Inde védique, entre le milieu du deuxième et le milieu du premier millénaire av. J.-C., très approximative, n'est pas fondée sur des données archéologiques – on n'en possède pas –, mais sur l'histoire des langues, qui permet de reconstruire le scénario suivant:¹ au milieu du 2^e millénaire, une population composée de tribus de semi-nomades pratiquant l'élevage et la guerre et se donnant le nom d'Ārya migre depuis une zone géographique correspondant approximativement à l'actuel Iran vers le nord-ouest de l'Inde (actuels Pakistan et Pendjab indien). Au cours du millénaire qui suit, donc approximativement entre 1500 av. J.-C. et 500 av. J.-C., cette population poursuit sa migration à travers le sous-continent, d'abord vers l'est (jusqu'au Golfe du Bengale), puis vers le sud, imposant sa civilisation non sans la modifier au contact des civilisations rencontrées sur place. Elle est porteuse d'une culture qui jouera un rôle essentiel dans la construction de la « culture indienne ».

Sans entrer dans le détail, on en soulignera trois traits caractéristiques : tout d'abord, la langue, qui appartient à la branche indo-iranienne de la grande famille des langues indo-européennes, un ensemble de langues parlées depuis l'Inde jusqu'à l'Europe et remontant à une « langue-mère » préhistorique, l'Indo-européen (on ne possède pas de document écrit dans cette langue, mais son existence est prouvée par les correspondances entre les langues historiques). Cette langue est appelée « indo-aryen ancien » et recouvre certainement plusieurs dialectes. Elle nous est connue par sa forme littéraire et liturgique, nommée tantôt simplement « védique », tantôt « sanskrit védique »², appellation qu'elle doit au fait qu'elle a servi à la rédaction du Veda.

En second lieu, la religion, un polythéisme centré sur le sacrifice, moment essentiel d'échange entre les dieux et la communauté humaine. Car le sacrifice, quelle que soit sa forme, est avant tout un échange ; il s'agit pour les hommes

– les *apsaras* –, placées sous son autorité (voir la pièce *Urvaśī conquise par la vaillance*, dont un résumé figure dans le chapitre II). Enfin, c'est au gué sacré de Śākṛāvātāra, lieu saint consacré à Indra (dont Śakra est un autre nom), que Śakuntalā a perdu l'anneau.

1. Elle a été formulée par le savant orientaliste Max Müller (1823-1900). Elle a souvent été contestée au profit d'une datation un peu plus ancienne, mais il est difficile de parvenir à une certitude, dans un sens ou dans l'autre.
2. Au prix d'un anachronisme, puisque le vocable « sanskrit » ne s'applique à la langue des brahmanes et des rois qu'à partir du *Rāmāyaṇa* (où se trouve sa première attestation dans ce sens), dont la composition ne remonte pas au-delà du IV^e siècle av. J.-C. L'expression « sanskrit classique » reflète une étape ultérieure dans l'évolution de l'indo-aryen, dont le védique est le représentant le plus archaïque. « Langue parfaite » ou « langue purifiée », le sanskrit classique se caractérise par le fait qu'il repose sur une normalisation grammaticale, dont on attribue la responsabilité au premier grammairien indien, Pāṇini, qui vécut entre le VI^e et le IV^e siècle av. J.-C. C'est, en Inde classique, la langue de la liturgie, de l'activité intellectuelle, de la diplomatie, de l'élite sociale des brahmanes et des nobles guerriers, les *kṣatriya*.

de *donner* quelque-chose aux dieux afin que ces derniers, si l'offrande leur plaît, leur accordent en retour un contre-don, source pour eux de prospérité (longue vie, fécondité du bétail, pluie, victoire à la guerre, etc.). Le sacrifice et le don, par conséquent, s'équivalent et sont désignés au moyen des mêmes mots. Ils ne consistent pas seulement en offrandes matérielles : l'offrande de parole est également très importante et les brahmanes, c'est-à-dire les prêtres, lorsqu'ils accomplissent le rituel sacrificiel, l'accompagnent en récitant ou psalmodiant des hymnes liturgiques,¹ par lesquels ils adressent aux dieux prières et éloges – éloges qui sont une contrepartie de la générosité attendue de leur part. Ces hymnes, composés oralement et transmis de bouche de maître à oreille de disciple au sein des familles de brahmanes, ont été regroupés ultérieurement dans quatre grands recueils qui, complétés par un vaste ensemble de textes exégétiques, constituent le noyau du corpus nommé Veda, « savoir ».²

Le troisième et dernier trait qu'on soulignera est la forme de la société. Il s'agit d'une société étroitement cloisonnée et hiérarchisée, composée de groupes héréditaires et endogames (on ne s'y marie qu'au sein de son groupe), spécialisés dans des activités différentes. Les brahmanes sont seuls habilités à effectuer les rites sacrificiels : ils s'opposent en cela à toutes les autres catégories, qui offrent des sacrifices mais ne peuvent les effectuer eux-mêmes et sont contraints de recourir à leurs services.³ L'aristocratie guerrière, le *ksatra*, est spécialisée dans la guerre. Les éleveurs, enfin, se consacrent à l'activité économique, longtemps strictement pastorale, avant que n'apparaisse l'agriculture. Cette structuration trifonctionnelle, héritée de la préhistoire indo-européenne, s'observe également, sous d'autres formes, dans d'autres sociétés, comme la société féodale de l'Europe occidentale (les trois Ordres). Elle se poursuit dans la doctrine des *varṇa* de la période classique et Stig Wikander, puis Dumézil, ont montré que l'épopée du *Mahābhārata* la met en scène dans la construction de son récit-cadre.⁴

1. Le vocabulaire est là encore significatif : le terme générique pour désigner le sacrifice, *yajña*, signifie également « hymne ».

2. Les quatre recueils liturgiques sont le *Rgveda*, le *Sāmaveda*, le *Yajurveda* et l'*Atharvaveda*. Les textes exégétiques, généralement postérieurs (certains ont été composés après la période védique), sont essentiellement les *Brāhmaṇa*, les *Āraṇyaka* et les *Upaniṣad*. Mais il en est d'autres encore et au Veda proprement dit s'ajoutent les « Membres annexes » (*Vedāṅga*), qui regroupent la phonétique, la prosodie, la grammaire, la lexicologie, l'astronomie, le rituel.

3. Cette opposition fondamentale est inscrite dans la langue : le moyen du verbe signifiant « sacrifier » (*yajate*) signifie « offrir un sacrifice » (pour son compte) tandis que l'actif (*yajati*) signifie « effectuer un sacrifice » et ne peut avoir pour sujet qu'un brahmane.

4. Georges Dumézil, *Mythe et épopée*, I, Paris, Gallimard, 1968.

Au cours du premier millénaire av. J.-C., il se produit une évolution importante. Les Indiens adoptent progressivement l'agriculture, se sédentarisent, construisent des villes et développent un important commerce intérieur et extérieur. Ces changements sociaux et économiques se traduisent par de nouvelles formes d'organisation politique : apparaissent des royaumes plus ou moins centralisés, dotés d'une puissante administration et s'appuyant sur une idéologie politique très élaborée, omniprésente dans la littérature. La partie exégétique du Veda (dès les textes les plus anciens qui en font partie, les *Brāhmaṇa*) décrit en détail les rituels sur lesquels repose la royauté,¹ ainsi soumise à la sanction brahmanique – les rois tenteront de s'en affranchir au cours de la période qui suit. Sur le plan social, la structure trifonctionnelle de la société prend la forme d'une norme stricte, consignée dans des traités exposant les devoirs de chaque catégorie, les *Dharmaśāstra*, dont *Les Lois de Manu* sont l'exemple le plus fameux.² Aux *Āryas*, seuls habilités à offrir des sacrifices et qui regroupent les brahmanes (prêtres), les *kṣatriya* (guerriers, rois) et les *vaiśya* (responsables de la production et du commerce des biens matériels), s'ajoutent les *śūdra*, « serviteurs », subordonnés aux autres catégories et exclus de l'activité rituelle. Telle est la théorie des *varṇa*, nom que reçoivent ces catégories sociales aux activités différenciées et complémentaires, rendues étanches par l'endogamie et le caractère héréditaire de leur statut, strictement hiérarchisées en fonction de la position de chacune dans le cadre rituel, qui structure toute la vie sociale.

Dans les domaines philosophique et religieux, on observe trois changements importants : tout d'abord, dès les textes védiques tardifs, l'apparition de la doctrine de la métempsychose, ou *samsāra* (« transmigration <des âmes> »), selon laquelle tout être est condamné à renaître sur terre après la mort, dans une espèce et une condition déterminées par son capital karmique, c'est-à-dire l'ensemble des actions, bonnes ou mauvaises, qu'il a accomplies et l'ensemble des émotions qu'il a éprouvées au cours de ses existences antérieures, oubliées de lui à chaque naissance. Ensuite, vers le milieu du premier millénaire av. J.-C., l'apparition d'autres « religions » (ce sont plutôt des sages, au départ dénuées de culte) qui contestent l'idéologie sacrificielle des brahmanes et la division de la société en *varṇa* inégaux, parmi lesquelles les plus importantes sont le bouddhisme et le jainisme. Enfin, quelques siècles plus tard, le courant de la

1. Voir ci-après.

2. Les *Dharmaśāstra*, « traités du dharma », sont des textes de la période classique mais qui prolongent, en les fixant et en les systématisant – non sans les altérer parfois – des idées apparues à la fin de la période védique.