

ACTA
ORIENTALIA
ACADEMIAE SCIENTIARUM
HUNGARICAE

ADIUVANTIBUS

K. CZEGLÉDY, L. FEKETE, G. KARA, J. NÉMETH, S. TELEGDI

REDIGIT

L. LIGETI

TOMUS XX

FASCICULUS I



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST
1967

ACTA ORIENT. HUNG.

A PROPOS DE LA VERSION MONGOLE DES «DOUZES ACTES DU BOUDDHA»

PAR
LOUIS LIGETI

On ne connaît actuellement qu'un seul manuscrit de l'ouvrage en question¹: il est conservé à la bibliothèque de la Faculté Orientale de l'Université de Leningrad, il était coté autrefois Mong. Q 361 et porte actuellement la cote E 13.² C'est ce manuscrit là qui a servi de base à la copie de Pékin.³

En ce qui concerne l'oeuvre même, il s'agit d'une traduction effectuée à partir d'un texte tibétain dû, au témoignage du colophon, à Čhos-kyi 'od-zer, lettré bien connu. Čhos-kyi 'od-zer était, comme on le sait, attaché au service des khans Öljaitü (1294—1307) et Külüg (1307—1311).⁴

Son activité en tant que lettré est malheureusement loin d'être aussi connue que l'on voudrait qu'elle le fût au point de vue de l'étude de la vie littéraire mongole au tournant des XIII^e et XIV^e siècles. Pour ne rien dire d'autre, l'incertitude règne même sur la nationalité de l'éminent homme de lettre. Était-il, comme certains le pensent, d'origine et de langue maternelle tibétaine, ou faut-il faire foi au colophon final du Kanjur mongol imprimé, selon lequel il était venu du pays des Ouigours dans le couvent de Sa-skya pour faire ensuite partie des lamas lettrés de la cour mongole?⁵

¹ Je viens de publier le texte en transcription dans le Recueil des monuments de la langue mongole: *Buddha tizenkét cselekedete. Čhos-kyi 'odzer munkája. Šes-rab seň-ge forüütása*. Közzétési Ligeti Lajos. [«Les douzes actes du Bouddha» de Čhos-kyi 'od-zer. Traduction de Ses-rab seň-ge. Par L. Ligeti.]. Budapest 1966, 145 pp. *Mongol Nyelv-empléktár* [Recueil des monuments de la langue mongole], vol. IX. J'ai fait précéder l'édition du texte mongol par une introduction sommaire en langue hongroise. C'est cette introduction que le lecteur trouvera, en français, en ce qui suit.

² B. Ja. Vladimircov, *Mongol'skij sbornik rasskazov iz Pañcatantra* pp. 43—44; *Sravnitel'naja grammatika mongol'skogo pis'mennogo jazyka i chalchaskogo narečija*, pp. 36—37. Sur les particularités linguistiques de notre monument on trouvera des informations fort intéressantes dans le travail de M. P. Poppe intitulé *Beiträge zur Kenntnis der altmongolischen Schriftsprache: Asia Major I* (Leipzig 1924), pp. 668—675.

³ D. Damdinsürén, *Mongolyn uran zchichlyn tcjm* (Ulaanbaatar 1957), p. 116.

⁴ P. Pelliot, *Les systèmes d'écriture en usage chez les anciens Mongols: Asia Major II* (Leipzig 1925), pp. 284—289.

⁵ L. Ligeti, *Catalogue du Kanjur mongol imprimé I* (Budapest 1942—44), p. 333.

Le fait d'avoir écrit des oeuvres tibétaines ne prouve du reste pas encore que l'auteur ait eu comme langue maternelle le tibétain. On connaît — entre autres — des lamas d'origine mongole qui ont déployé une grande activité littéraire en tibétain, langue sacrée du lamaïsme. Par contre on ne tient compte d'aucun lama tibétain qui, en mongol, aurait créé une oeuvre littéraire ou qui, au moins, aurait été à même de traduire un texte tibétain en mongol. Ce qui est certain, c'est que les traductions mongoles actuellement connues, d'une valeur littéraire incontestable, n'ont pas pu être mises au point sans une connaissance approfondie et nuancée de la langue mongole.

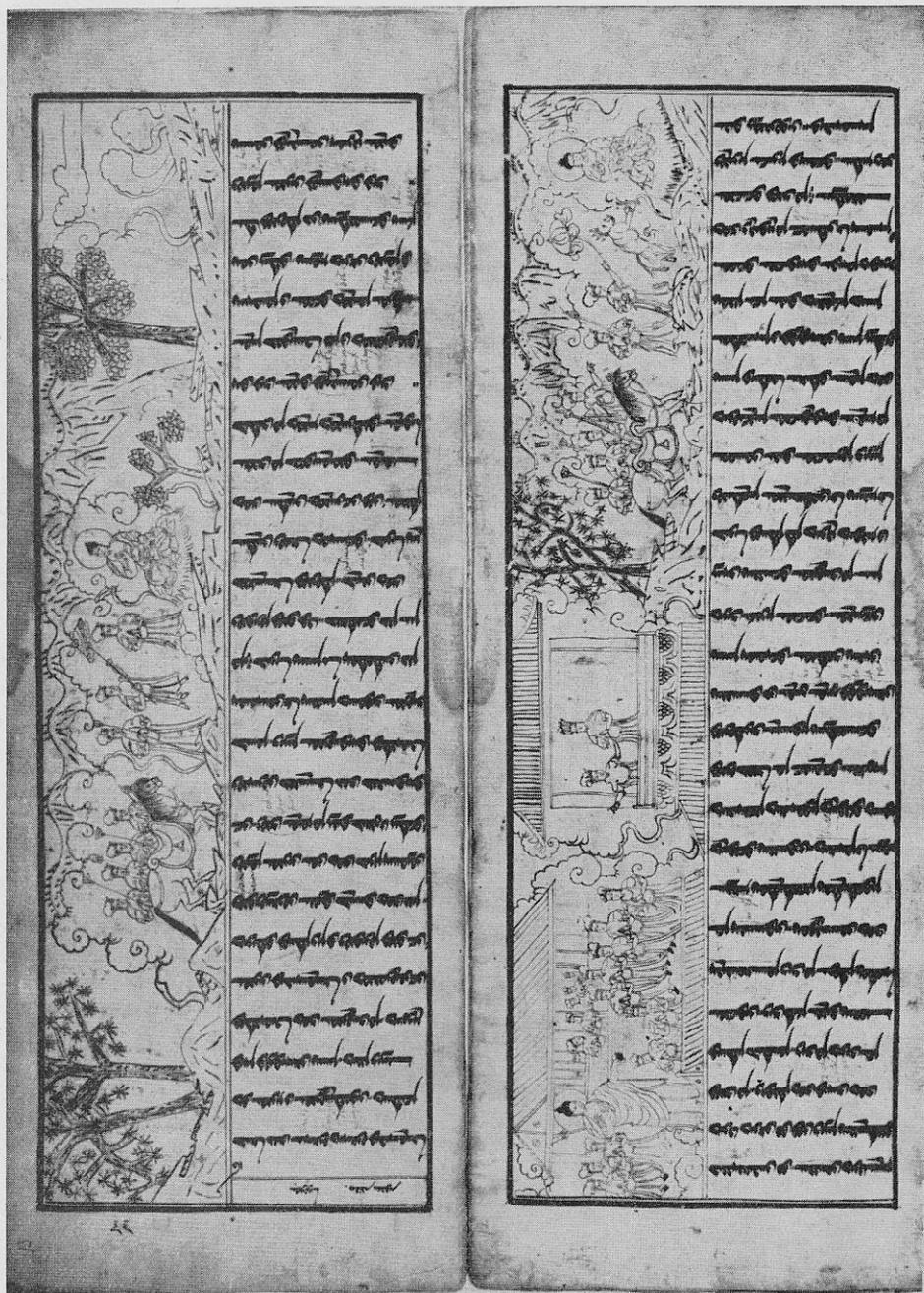
Au point de vue de la langue écrite mongole, il ne semblait en principe pas particulièrement avantageux que le traducteur fût de langue ouigoure, étant donné que, par rapport au mongol, l'ouigour passait pour une langue tout aussi étrangère que le tibétain. La réalité était cependant quelque peu différente. Dès l'époque des premières traductions bouddhiques il faut compter avec certains rapports entre l'ouigour et le mongol: non seulement l'écriture est d'origine ouigoure, mais encore des lamas lettrés ouigours ont-ils joué — ce dont témoignent les sources — un rôle important dans la rédaction de ces premières traductions. Quant aux circonstances dans lesquelles ils ont apporté leur concours à la mise au point de ces traductions, on n'a pas encore réussi à les mettre en lumière.

Je me contenterai, à titre d'exemple, de citer ici parmi les traductions mongoles du XIV^e siècle le «Sūtra de la Grande-Ourse». Selon le colophon se trouvant à la fin de l'ouvrage, la traduction mongole est due à Prajñāsīri (la forme mongole de ce nom est *Bradirasiri* ou *Birannaširi*), elle a été imprimée en 1328 en 2000 exemplaires. Toujours selon le colophon, le traducteur portait le titre de «maître ouigour de la Doctrine» (*Uyiyur-un šašin-u ešen*). Les sources chinoises ont rendu ce titre sous sa forme originale ouigoure (*šazīn aiyučī*). D'autres sources nous apprennent que notre traducteur mongol était effectivement non seulement bouddhiste, mais aussi d'origine ouigoure, ce qui justifie sa haute dignité tant ecclésiastique que politique.⁶

Le concours que les lettrés ouigours apportèrent à la mise au point des traductions de l'époque des Yuan expliquerait aussi que ces oeuvres offrent un grand nombre d'éléments lexicaux ouigours et que les noms propres indiens ainsi qu'une série de noms communs pris ici dans un sens spécial sont attestés

tendeče ulamšilan Uyiyur-un Ōhos-ki 'od-zer paṇḍita terigūten qoyar kelen-i ögülegčid-ün erketü-nügüd ber sudur dandris-un qamuy nom-ud-i Mongyol-un kelen-dür orčiyuluyad: šasin kiged bursang quwaray-un ayimay-ud-i sine bayiyulšu ulamšilan delgeregseger...
Cf. W. Heissig, *Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen I. 16—18. Jahrhundert* (Wiesbaden 1959), p. 13.

⁶ L. Ligeti, *Sur quelques transcriptions sino-ouigoures des Yuan: Ural-Altäische Jahrbücher XXXII* (1951), pp. 240—244.



«Les douze actes du Bouddha», f. 33a, f. 32b

sous leur forme iranienne (ou koutchéenne, etc.), celle même qui sont d'un emploi courant dans les textes ouïgours.⁷

Malgré tout, il est étonnant que l'on n'ait connaissance d'aucun texte bouddhique de l'époque des Yuan, en mongol, dont on pourrait démontrer qu'il a été traduit à partir d'un original ouïgour.

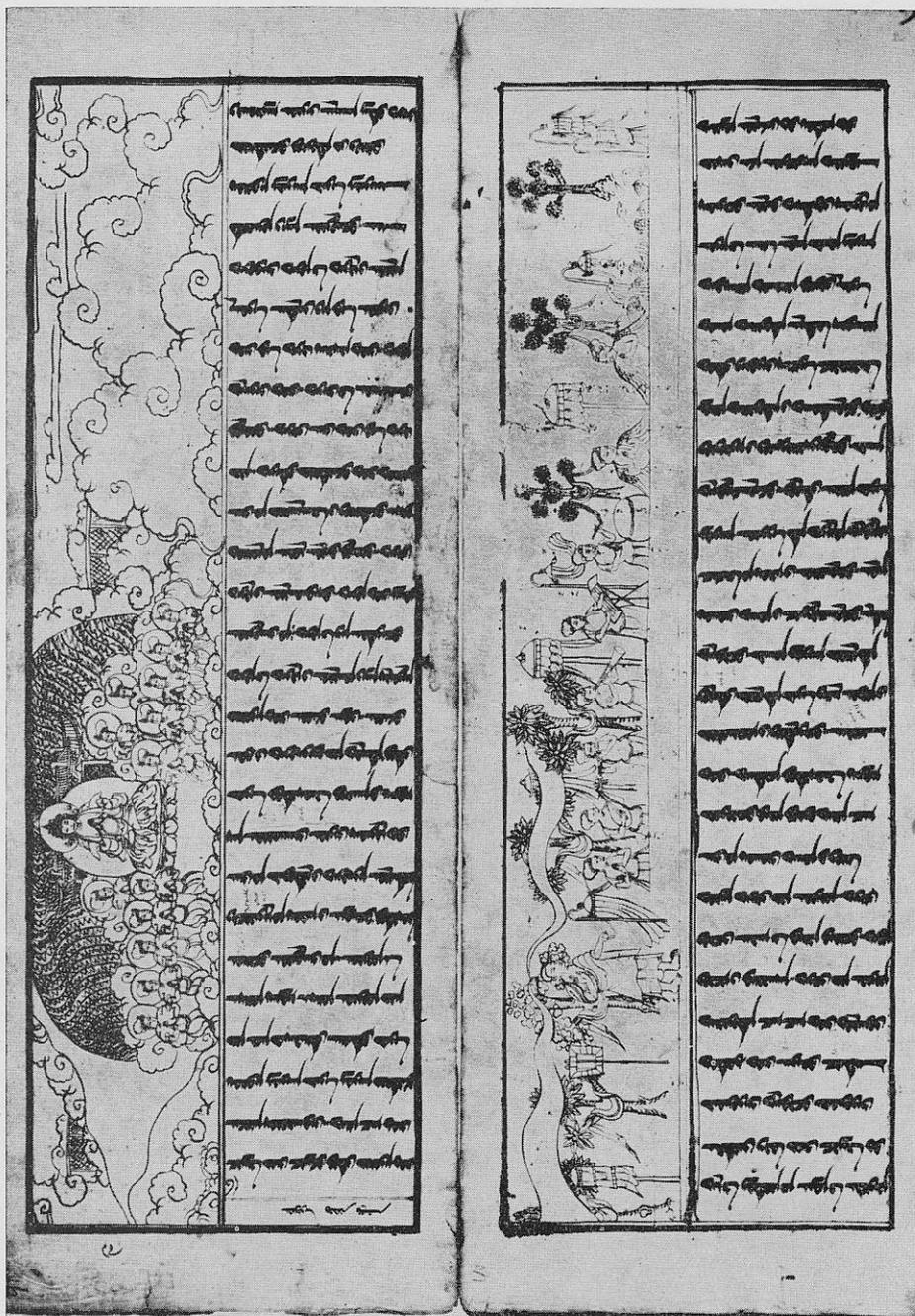
Qu'on examine la contribution des lamas tibétains ou celle des lamas ouïgours à la mise au point des traductions mongoles, il semble qu'il faille tenir compte de la possibilité d'un rôle indirect que ces lettrés ont pu tenir dans la traduction, de manière analogue à ce qui se passait pour la traduction des textes bouddhiques en chinois, traduction qui se faisait par l'intermédiaire de trois, souvent de quatre lettrés. Il y avait d'abord le lettré indien qui récitait le texte sanskrit, un deuxième qui le copiait, un troisième qui le traduisait mot à mot en chinois et enfin un quatrième (celui-là toujours chinois) qui mettait la dernière main à l'oeuvre et arrangeait le texte selon les règles de la stylistique chinoise. La tâche pouvait d'ailleurs être exécutée d'une manière beaucoup plus simple notamment à l'aide d'un prêtre indien sachant bien le chinois et d'un lettré chinois passé maître en matière de stylistique.⁸

Il serait évidemment malaisé de déterminer à l'heure actuelle si les lettrés ouïgours (et éventuellement quelques lettrés tibétains) ont joué un rôle semblable, et on ne peut guère espérer pouvoir trancher la question aussi longtemps qu'on n'aura pas fait la lumière sur la vie et l'activité littéraire des lettrés et traducteurs de l'époque préclassique de la langue mongole.

Quoi qu'il en soit, il n'y a pas lieu de mettre en doute que l'auteur de notre texte tibétain avait été Čhos-kyi 'od-zer, bien qu'on ne connaisse guère d'autres oeuvres qu'il aurait écrites en tibétain. Par contre on peut se demander pourquoi — s'il n'a pas écrit son texte directement en mongol — il ne l'a pas au moins traduit lui-même, alors que différents colophons témoignent de ce qu'il est l'auteur de plus d'une traduction mongole. Ainsi c'est à lui que l'on doit le texte du *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva, y compris son commentaire, ainsi que plusieurs *dhāraṇī* et plusieurs *śāstra* mongols. Mais, comme j'ai eu l'occasion de le signaler ailleurs (*Acta Orient. Hung* XIV, 1962, p. 328), il faut rayer de la liste de ses oeuvres la traduction mongole du *Pañcarakṣā*. La tradition bouddhique qui veut qu'il ait été l'auteur de la variante mongole réformée de l'écriture ouïgoure (écriture employée jusqu'à nos jours) mérite — du moins sous sa forme actuelle — peu de foi. Pour les mêmes raisons il

⁷ B. Ja. Vladimircov, *Mongolica I. Ob otnošenii mongoljskogo jazyka k indo-evropejskim jazykam Srednej Azii: Zapiski Kclegii Vostokovedov pri Aziatskom Muzeje Rossijskoj Akademii Nauk I* (1925), pp. 305—341.

⁸ Walter Fuchs, *Zur technischen Organisation der Übersetzung buddhistischer Schriften ins Chinesische: Asia Major VI* (Leipzig 1930), pp. 84—103.



«Les douze actes du Bouddha» f. 47a, f. 46b

est difficile d'admettre qu'il ait été l'auteur véritable de l'ouvrage intitulé *Jirüken-ü tolta*.⁹

L'image que nous nous faisons actuellement de l'activité littéraire de Čhos-kyi 'od-zer pourra, bien entendu, se modifier considérablement si les recherches futures confirmaient par exemple le renseignement offert par le colophone du Kanjur mongol, selon lequel Čhos-kyi 'od-zer est à ranger parmi les lettrés ouïgours, qui à l'époque des Yuan, avaient collaboré avec les lettrés mongols.

Au témoignage de notre colophon, l'oeuvre a été traduite du tibétain par *Šisrab singgi*. L'état actuel des recherches ne nous autorise guère à affirmer que nous connaissons bien ce traducteur. Tout ce que nous savons de lui, c'est qu'il a été un des traducteurs les plus renommés du XIV^e siècle, et qu'il était attaché au service du khan mongol Yisün temür (1324—1328) qui avait invité *Šisrab singgi*, plus exactement *Šes-rab señ-ge* ou encore *Šerab sengge* à sa cour en qualité de traducteur, en compagnie d'un lama de la secte Sa-skya, nommé Dga'-ba bsod-nams.¹⁰

Une fois de plus on manque de précisions en ce qui concerne son activité de traducteur. En dehors de l'ouvrage présent on tient encore compte de sa traduction du *Pañcarakṣā*, la seule traduction mongole qui, à notre avis, ait été faite à l'époque des Yuan sur un original tibétain (par l'intermédiaire de l'ouïgour?). La traduction remaniée par Ayusi et connue aujourd'hui sous une forme quelque peu refaite forme le volume VIII de notre série intitulée «Recueil des monuments de la langue mongole». ¹¹ Selon certains textes tibétains, *Šes-rab señ-ge* a aussi traduit encore nombreux *pravacana* du tibétain en mongol,¹² ces traductions n'ont cependant pas encore été identifiées.

⁹ La tradition attribue un ouvrage intitulé *Jirüken-ü tolta* non seulement à Čhos-kyi 'od-zer, mais encore à Kun-dga 'od-zer; aucun des deux ne nous a été transmis. On connaît bien, par contre, le commentaire de l'ouvrage faussement attribué à Čhos-kyi 'od-zer: *Jirüken-ü tolta-yin tayilburi üsüg-ün endegürel-ün qarangyui-yi arilyayçi oytaryui-yin mani* dû à Smon-lam rab-'byams-pa Bstan-'jin grags-pa. Cf. W. Heissig, *Die Pekinger lamais-tischen Blockdrucke in mongolischer Sprache* (Wiesbaden 1954), pp. 54—55. W. Heissig, *Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten* (Wiesbaden 1961), p. 284. La signification du terme *Jirüken-ü tolta* n'est pas «Schmuck des Herzens» (et pas non plus «Fett des Herzens»), mais «Artère du coeur», comme l'avait constaté déjà Vladimircov dans la préface russe du *Skizze* de Laufer. Lessing (*Mongolian—English Dictionary*, p. 222) traduit ce titre correctement par «Artery of the Heart».

¹⁰ G. Huth, *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei* II, p. 164.

¹¹ *Az öt ortalom könyve. Pañcarakṣā. Ayusi átdolgozott fordítása*. Közzéteszi Kara György. [Le livre des cinq protections. *Pañcarakṣā*. Traduction remaniée d'Ayusi. Par G. Kara.] Budapest 1965, 255 pp. Le texte de la version mongole due à *Šes-rab señ-ge* a été publié par Pentti Aalto, *Qutuy-tu pañcarakṣā kemekü tabun sakiyan neretü yeke kölgen sudur*. Nach dem Stockholmer Xylograph 15. l. 699. 211 pp. *Asiatische Forschungen*, Band 10. (Wiesbaden 1961).

¹² B. Laufer, *Skizze der mongolischen Literatur: KSz VIII* (1907), p. 218.

A part le nom de l'auteur et du traducteur, notre colophon offre une autre donnée intéressante, à savoir le nom de la personne grâce à la protection et à l'encouragement de laquelle la traduction a été entreprise.

Il n'est pas sans intérêt de noter que le même nom se rencontre aussi dans le colophon du *Pañcarakṣā*, l'autre traduction connue de Šes-rab señ-ge et, de plus, que ce colophon est passé de la traduction de Šes-rab señ-ge dans la version d'Ayusi, et même dans la dernière version remaniée. Voilà ce qui peut expliquer que le texte original du colophon nous ait été transmis en plusieurs variantes fortement altérées. Selon la variante la plus faussée, la personne protégeant et encourageant le travail, Esen temür serait le traducteur lui-même qui bénéficiait des faveurs de Toyon temür, dernier empereur de la dynastie des Yuan: *Toyon temür gan-u yeke suu-tur inu dulduyidču Esen temür diu-a-ta orčilyuluysan*. A la base de ce colophon, Vladimircov attribua une des traductions du *Pañcarakṣā* à Esen temür dew-a-ta.¹³

Dans une autre version viciée du colophon original, le titre d'honneur *diu-a-ta* a été remplacé par le terme *kümün* «homme» qui semble fort déplacé dans ce contexte. Par contre ce colophon a conservé un élément essentiel du texte original, notamment qu'Esen temür n'est pas le traducteur, mais la personne qui a «encouragé» le travail: *Dayidu qota-da Esen temür neretü kümün duradqan ügülegdejü Šaky-a-liyudun toyin Širab singgi Töbed-eče Mongγol-un ayalyus-tur orčiyulbai*.

Dans le colophon de notre texte, les contradictions des versions altérées sont éliminées. En effet, ici Esen temür n'est pas le «traducteur», pas un simple mortel non plus, mais une *devatā* «divinité», le descendant féminin d'un bodhisattva (*iḡayur dai* représente une forme féminine) et qui porte le titre de *qongqiu*, c'est-à-dire chin. *houang-heou* «impératrice». C'est elle qui est la protectrice de la traduction: *bodistv iḡayur-dai Esen temür qong qiu-yin ünən čing sedkil-iyer basa basa duračqan ügülegdegsen*.

Quoique libre cette fois de toute ambiguïté d'ordre linguistique, le texte du colophon n'en présente pas moins quelques difficultés qui semblent avoir déjà frappé les copistes mongols. En effet, Esen temür était autrefois un nom masculin assez fréquent, et il n'est que trop naturel qu'un copiste inattentif l'ait attribué à un homme. Le *Yuan-che* seul connaît plus de 30 Esen temür.¹⁴ L'un d'eux vécut précisément à l'époque de Yisün temür et fut pour beaucoup dans l'avènement de l'empereur et dans le meurtre de son prédécesseur. Ce personnage ne devait guère avoir le temps d'inspirer des traductions bouddhiques, d'autant moins que l'empereur fit bientôt exécuter son ancien partisan. Un autre Esen temür se distingua comme chef de guerre à l'époque de Toyon

¹³ Vladimircov, *Sravnitel'naja grammatika*, p. 38. Le colophon est discuté par W. Heissig, *Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke*, pp. 17, 82.

¹⁴ Tamura Jitsuzō, *Genshi goi shūsei* I, pp. 147—149.

temür, le dernier empereur de la dynastie des Yuan, précisément dans les guerres au cours desquelles la dynastie perdit son trône.

En réalité rien ne nous empêche de considérer le nom d'Esen temür comme ayant été le nom peu connu d'une impératrice. Il est vrai qu'il fut surtout porté par des hommes, et il est non moins vrai qu'il est d'origine turque (les Kiptchaks le connaissaient sous la forme d'Äsän dämür),¹⁵ mais (aucun de ces deux cas) n'était rare pour les noms des impératrices mongoles. Voici par exemple parmi les noms des femmes de l'empereur Yisün temür ce nom d'origine ouigoure: *Bujän kälmiš*, ou cet autre d'origine tibéto-indienne: *Irinjimbala* qui, par surcroît, était également porté par des hommes (*Yuan-che* 106, 4a—b). Comme on le voit, ce sont en même temps des noms bouddhiques, fréquents chez les impératrices des Yuan, et ces noms très en vogue (dont les porteurs étaient souvent des fervents et des protecteurs enthousiastes du bouddhisme tibéto-mongol) évincèrent chaque fois les noms de personne turcs ou mongols. C'est ce qui vaut aussi pour Esen temür. Son identification n'est pas sans présenter certaines difficultés. Etant donné qu'une étude approfondie de la question dépasseraient les cadres de notre sujet, nous y reviendrons une autre fois.

En ce qui concerne le titre de l'oeuvre, à la suite de Vladimircov, il s'est répandu sous la forme de *Burqan baysi-yin arban qoyar žokiyangγui*,¹⁶ bien que cette variante ne figure que sur la page de couverture. A la fin des chapitres on trouve *Arban qoyar žokiyangγui üiles*, tandis que dans le colophon nous lisons *Gayiqamsiy burqan-u arban qoyar žokiyangγui*. Ces différences étant insignifiantes, je pense qu'on peut continuer à conserver le titre complet selon Vladimircov.

Le texte aujourd'hui connu du *Burqan baysi-yin arban qoyar žokiyangγui* nous a été transmis par un manuscrit du XVIII^e siècle. On sait depuis longtemps que cet exemplaire est tronqué, il ne contient que le II^e tome avec les livres VI—IX, le I^{er} volume (livres I—V) est perdu. On peut y ajouter: chaque livre raconte un des «actes du Bouddha», il est donc évident que l'ouvrage devait avoir encore un III^e volume contenant les livres X—XII. Ce III^e volume a également disparu.

Les termes «douze actes» indiqués par le titre sont sinon abusifs, tout au moins inexacts, puisqu'il ne s'agit pas de véritables actes. L'expression mongole *arban qoyar žokiyangγui* rend impeccablement le tibétain *mjad-pa bču-gñis* qui signifie dans la langue du bouddhisme la vie du Bouddha; les «douze actes» sont par conséquent les douze étapes importantes de cette vie

¹⁵ M. Th. Houtsma, *Ein türkisch—arabisches Glossar* (Leiden 1894), p. 32; J. Sauvaget, *Noms et surnoms des Mamelouks: Journ. As. CCXXXVIII* (1950), p. 36.

¹⁶ B. Ja. Vladimircov, *Sravnitel'naja grammatika*, pp. 36—37. Louis Hambis *Grammaire de la langue mongole écrite* (Paris 1946), p. 92.

(cf. tib. *mjad-pa bču-gñis* «the twelve deeds, or propr. incidents of Buddha's life», Das, 1049).

La vie du Bouddha relève des sujets les plus populaires de la littérature bouddhique, et a connu de nombreuses versions. En dehors de l'ouvrage qui nous concerne ici, il en existe plusieurs qui sont proprement biographiques, parmi lesquels je voudrais ici signaler deux qui figurent dans les textes canoniques du Kanjur.

Le premier est particulièrement connu et populaire, en dehors du texte sanskrit et tibétain, il est aussi accessible en mongol. Il s'agit du célèbre skr. *Lalitavistāra*, tib. *Rgya-cher rol-pa*, mong *Ayui yekede čenggegsen*. La traduction mongole de ce vaste ouvrage comprend 312 ff de grand format, elle est divisée en 18 sections (*keseg*) et parallèlement en 27 chapitres (*bölög*).¹⁷ Les parties correspondant à notre texte se trouvent dans les chapitres 15—21; le texte sanskrit et le texte tibétain ont été traduits en français par Foucaux.¹⁸

L'autre texte qui a pour titre en sanskrit *Abhiniṣkramana-sūtra*, en tibétain *Mñon-par 'byuñ-ba'i mdo*, en mongol *Iledte boluysan sudur* est tout aussi intéressant. Moins long que le *Lalitavistara*, il fait cependant partie des textes importants: la traduction mongole comprend 165 ff. (cf. *Catalogue du Kanjur mongol imprimé* I, pp. 287—288). Le premier compte rendu détaillé de son contenu est dû à Alexandre Csoma de Kőrös et suit la division des «Douzes actes du Buddha».¹⁹

L'original tibétain du *Burqan baysi-yin arban qoyar žokiyangyui* contient un grand nombre de passages en vers, dont quelques-uns sont rendus en prose par le mongol, tandis que d'autres ont été traduits en vers mongols à rimes allitérées. Du riche choix de vers citons à titre d'exemple

¹⁷ L. Ligeti, *Catalogue du Kanjur mongol imprimé* I, pp. 216—217.

¹⁸ Ph. Éd. Foucaux, *Le Lalitavistāra. Développement des jeux contenant l'histoire du Bouddha Čakya-mouni depuis sa naissance jusqu'à sa prédication*. Traduit du sanscrit en français. *Annales du Musée Guimet*, tome VI, Paris 1884. Seconde partie: Notes variantes et index. *Annales du Musée Guimet*, tome XIX, Paris 1898. — Ph. Éd. Foucaux, *Rgya Tch'er Rol Pa ou Développement des Jeux contenant l'histoire du Bouddha Čakya-Mouni*, traduit sur la version tibétaine du Bkah Hgyur, et revu sur l'original sanskrit (*Lalitavistāra*). Première partie: texte tibétain, Paris 1847. Deuxième partie: traduction française, Paris 1848.

¹⁹ A. Csoma de Kőrös, *Notices on the Life of Śhākya, extracted from the Tibetan Authorities: Asiatic Researches* XX (1839), p. 285 et suiv. Le travail est réimprimé dans Duka (Tivadar), *Kőrösi Csoma Sándor dolgozatai* (Budapest 1885; c'est l'édition augmentée, en langue hongroise, de son *Life and Works of Alexander Csoma de Kőrös*, London 1885), pp. 274—285 et Alexandre Csoma Korosi (sic), *The Life and Teachings of Buddha* (Calcutta 1957), pp. 25—58. Cf. encore A. Schiefner, *Eine tibetische Lebensbeschreibung Čākyamunis: Mémoires des Savants Étrangers*, tome VI (St. Pbg. 1845), *Mémoires de l'Académie*, St. Pbg. 1851. Fr. Weller, Aśvagoṣa: *Das Leben des Buddha (Buddhacaritamahākāvyanāma)*. I. Leipzig 1926, II. Leipzig 1928. G. Schulemann, *Geschichte der Dalai-Lamas* (Leipzig 1958), p. 17, note 5.

*ayul ügei boltuyai eke minu:
ali tere minu ügüleksen be:
arsi-yin ügüleksen üge-yin:
ači ür-e-yi ödter deger-e üfegülsü:*

*örgeŋ yeke dalai ŋayun ŋül-iyer badaraqu:
ündür Sömir usun-a urustaqu:
uryumal naran saran yaŋar-tur unaqu bolbasu ber:
ülü ükükü bi tegüber buu yasaltuyai eke minu.:*

Ces passages en vers mongols sont des documents extrêmement précieux de la poésie mongole du XIV^e siècle. Dans notre édition de texte nous avons chaque fois indiqué les vers tibétains, indépendamment du fait qu'ils sont rendus en prose ou en vers par la traduction mongole.

En ce qui concerne les illustrations de l'ouvrage, la copie du XVIII^e siècle ne nous permet guère de tirer des conclusions importantes. Il faut en tout cas considérer comme possible que les dessins datent d'une époque antérieure à la copie, et qu'il ne furent même pas copiés à partir du manuscrit tibétain servant de base à la traduction. Mais même si l'on venait à découvrir au cours des recherches futures que les illustrations constituent un apport tardif au texte, il n'en resterait pas moins vrai qu'il s'agit là de monuments intéressants de l'art religieux mongol que l'histoire de l'art mongol ne manquera certainement pas d'apprécier à leur juste valeur. Ajoutons encore que les illustrations sont loin d'être de simples ornements destinés à servir de cadre décoratif au texte, mais que, par les moyens de l'art graphique, elles contribuent à sa meilleure compréhension.

*

En ce qui suit, nous résumons brièvement les douze étapes de la vie du Bouddha, les «douze actes» d'après les textes tibéto-mongols les plus importants.

1. Dans le ciel des dieux. — Bouddha vit dans le ciel Tuṣita des dieux. Il commence par être un des bodhisattva d'un rang inférieur, mais grâce à ses mérites, il ne tarde pas à accéder à un rang élevé, et devient le maître et le chef des dieux, notamment lorsque Kāśyapa (mong. *Gasib*) renonce à ce rang, quitte le ciel Tuṣita et renaît sur la terre en tant que bouddha, afin d'apporter le salut aux humains. Bouddha, toujours en qualité de bodhisattva, remplit sa fonction pendant très longtemps, jusqu'à l'époque où l'âge humain ne dépassait plus cent ans. Parvenu à un grade élevé de la perfection, il descend, lui aussi, sur la terre pour renaître en tant que bouddha. S'étant entendu avec les dieux, il choisit comme lieu de sa naissance dans l'Inde Centrale, un endroit non loin du Gange. Les dieux indiquent aussi la fa-

mille royale dont il deviendra le descendant. Après en avoir pris seize en considération, leur choix se porte sur la famille Śākya. Avant de quitter le ciel, le bodhisattva confie sa charge céleste à Maitreya, le futur Bouddha.

2. **I l d e s c e n d s u r l a t e r r e.** — Après avoir consulté des devins et des voyants, des dieux et des démons, le bodhisattva décide d'entrer dans le sein de sa mère, la reine Māyā, sous forme d'un jeune éléphant. La reine fait pénitence, puis va distribuer des aumônes aux pauvres. Les dieux accompagnent le bodhisattva, et quand celui-ci quitte le ciel, la terre se met à trembler, sans que personne en ressente ni peur ni douleur. Māyā entrevoit le bodhisattva en rêve et apprend tout ce qui arrive. Le matin elle raconte son rêve au roi Śuddhodana qui fait immédiatement venir des brahmanes, des astrologues et des devins. Après avoir soigneusement étudié les signes, ces sages annoncent au roi la naissance d'un fils qui sera roi ou bouddha. La joie de Śuddhodana ne connaît pas de bornes, il distribue des aumônes, présente des sacrifices aux dieux et fait construire une maison richement ornée où sa femme pourra attendre en toute tranquillité l'heure de sa délivrance.

3. **L a n a i s s a n c e.** — La naissance est précédée de signes. La reine demande à être accompagnée dans le bosquet de Lumbinī où elle se dirige vers un arbre. Se cramponnant à une des branches qui se baisse vers elle, elle accouche d'un fils que les dieux Indra et Brahma reçoivent dans leurs bras. Le nouveau-né descend sur terre, fait sept pas dans la direction des quatre points cardinaux. Pendant ce temps là la terre tremble, tout est inondé d'une éclatante lumière, les aveugles recouvrent la vue et des miracles se produisent. A cette même heure un grand nombre de garçons et de filles, de nobles et d'esclaves, d'hommes et de bêtes naissent dans le monde, qui tous serviront le bodhisattva. Le septième jour de l'accouchement la reine Māyā meurt, et l'enfant est confié à sa tante Gautamī qui est secondée dans cette charge par trente-deux nourrices. Le roi des montagnes vient rendre visite au nouveau-né et en l'apercevant il éclate en pleurs, sachant que vu son âge avancé il ne vivra pas pour le voir devenir bouddha. Ensuite ce sont les dieux qui viennent saluer l'enfant, et enfin, lorsque celui-ci est présenté au temple de la famille, toutes les statues des dieux se lèvent pour le saluer.

4. **S o n é d u c a t i o n.** — A l'école le jeune bodhisattva suscite l'admiration de son précepteur par ses dons et ses connaissances extraordinaires. Voulant lui enseigner l'usage de l'écriture, son élève lui énumère pas moins de 64 écritures que le précepteur ignorait jusqu'au nom (parmi ces écritures il y a entre autres le *hūna* et le *yavana*.) En compagnie d'autres enfants, le jeune bodhisattva se rend dans un village, non loin duquel, dans un petit bois, il s'installe sous un arbre pour méditer. Il parvient successivement jusqu'au quatrième stade de la méditation. Cinq ermites arrivent au cours de leur voyage magique au-dessus du bois, lorsque la force de la méditation les empêche de continuer leur route. Sur un signe des dieux ils descendent aux pieds du

bodhisattva et lui rendent hommage. Le jeune homme fait des progrès étonnants dans les sciences, les mathématiques et l'astronomie. Il s'initie aux métiers, apprend à manier les armes et les engins de guerre. Il se distingue parmi ses compagnons par son adresse, dans la lutte, la natation, le tir à l'arc et le lancement du disque. Tout le monde admire sa grande force corporelle.

5. **Son mariage.** — La famille Śākya décide de marier le jeune homme, en espérant que cela l'empêchera de quitter la maison paternelle. Lorsque Śuddhodana apprend à son fils la décision des vieux de la famille, le jeune bodhisattva accueille la nouvelle avec joie, mais énumère tout de suite les qualités que sa future épouse devra posséder. Le roi remet la liste de ses désirs à un de ses hommes de confiance qui est chargé de chercher dans tout le pays la jeune fille qui sera capable de remplir l'ensemble de ces conditions. Après avoir longtemps erré, le délégué croit avoir trouvé la fiancée convenable. Cependant, lorsqu'il fait sa demande en mariage, le père de la jeune fille déclare que selon les coutumes de la famille, la main de sa fille ne sera accordée qu'à celui qui satisfera aux exigences en matière d'adresse et de savoir. Le bodhisattva accepte les conditions, et dans un concours public il l'emporte sur tous ses rivaux. C'est ainsi qu'il obtient la main de la belle Gopā, fille de Daṇḍapāṇi de la famille Śākya.

6. **Il devient moine.** — Le jeune mari reçoit dans sa chambre à coucher la visite des dieux qui lui rappellent la vanité de toute chose ici bas et la souffrance, et l'exhortent à se faire moine. Śuddhodana apprend en rêve la visite des dieux et fait immédiatement redoubler la garde du château de peur que son fils ne suive leur conseil. Le bodhisattva satisfaisant à la demande de son père fait une promenade en voiture, dans un bois près de la ville pour s'y distraire. En cours de route il rencontre un vieillard impotent, un malade, un mort et enfin un moine. Ces rencontres le laissent rêveur, et il décide d'abandonner le faste, de tourner le dos aux joies de la vie et de se faire moine. Mais son père est sur ses gardes et sa jeune épouse fait également tout pour le retenir. Avec l'aide des dieux il réussit pourtant à quitter la ville profondément endormie, et trompant la vigilance des gardes du château, il part en compagnie de son cocher. Arrivé à l'endroit qu'il s'était choisi pour retraite, il remet son cheval et ses bijoux au cocher auquel il recommande de retourner et de dire à son père de ne pas s'inquiéter à son sujet, et qu'il compte revenir chez eux dès qu'il aura trouvé le chemin de l'illumination.

7. **Pénitence.** — Il se rase le crâne, enlève ses riches vêtements en échange desquels le dieu Esrua, qui lui apparaît sous la figure d'un chasseur, lui donne un habit de moine, et il commence ses pérégrinations. La première station est la ville de Vaiśālī où le bodhisattva se choisit pour maître Arāṭa kālāma. Déçu, il ne tarde pas à la quitter et se rend à Magadha. Dans la capitale, *Rājagṛha*, le roi Bimbasāra le prie de rester chez lui et lui offre la moitié de son royaume. Gautama décline l'offre et se remet en route. Parvenu

au bord du Nairāñjanā il s'y installe et commence sa pénitence. Les mortifications qu'il s'impose pendant six ans le réduisent à un état de faiblesse proche de la mort. Les dieux qui le prennent en pitié, lui envoient sa mère afin que celle-ci le dissuade de l'ascèse. En écoutant les paroles de Mahāmāyā, le bodhisattva vient à reconnaître que par cette voie il ne réussira jamais à se libérer de la souffrance. Il décide donc de reprendre une nourriture abondante, sur quoi ses cinq disciples le quittent.

8. A Bodhimaṇḍa il parvient au sommet de la perfection. — Après s'être baigné dans l'eau du Nairāñjanā de laquelle il n'arrive à sortir qu'en se cramponnant à la branche qu'un arbre *arjana* tend vers lui, il accepte de se laisser donner une nourriture succulente par deux jeunes paysannes. Ses forces et sa beauté lui reviennent. Cherchant de quoi se vêtir il extrait d'une tombe fraîchement creusée le linceuil d'une femme morte qu'il lave dans le lac et duquel il se coud une nouvelle robe de moine. Au bout d'une longue pérégrination il arrive enfin à Bodhimaṇḍa. En dehors de la ville il aperçoit un faucheur, il lui demande une brassée d'herbes fraîches qu'il étend sur le sol en guise de tapis. Il s'y assied en faisant le voeu de ne pas se lever avant d'être parvenu au sommet de la perfection. La lumière émanant de son corps éclaire le domicile des dieux qui, par là, apprennent qu'un nouveau bodhisattva s'est engagé dans le chemin qui mène à l'état de bouddha. Toutes les divinités des huit points cardinaux, du zénith et du nadir viennent le trouver et le comblent de leurs cadeaux, ils lui présentent des sacrifices et l'entourent des signes de leur hommage en attendant le grand moment.

9. Pāpiyān, le Malin part à l'attaque contre lui. — Le rayon émanant du sourcil du bodhisattva éclaire les demeures de tous les démons. Le seigneur des démons, Pāpiyān le Malin entrevoit dans 32 rêves différents le danger qui se prépare et sa défaite imminente. Se réveillant en sursaut il réunit ses diables pour les équiper d'armes terribles et les ranger en ordre de bataille. Un de ses fils tente de le retenir dans cette entreprise sans issue, mais négligeant les avertissements, Pāpiyān se met en marche à la tête de son immense armée. Toute tentative est vaine, les projectiles qui tombent sur le bodhisattva se transforment en fleurs odorantes et en couronnes multicolores. Pāpiyān essaie alors de recourir à la séduction des paroles, mais rien n'y fait, et l'apparition de la déesse de la terre a tôt fait de mettre en fuite les armées de diables. Le Malin ne renonce toutefois pas encore à la lutte. Il a recours à ses plus belles filles qui reçoivent la mission de séduire le bodhisattva et de le détourner de son but. Une fois de plus le projet échoue, et lorsque Gautama frappe la terre de sa paume, les démons battent définitivement en retraite.

10. Il met en mouvement la roue de la doctrine. — Après avoir accédé au rang suprême de la perfection et à l'état de la parfaite illumination, Bouddha, sollicité par les dieux, commence à proclamer la doc-

trine. Il pense d'abord à ses anciens fidèles, mais ni Rudraka, ni Arāṭa kālāma ne sont plus en vie. Puis il s'avise de ses cinq disciples. Ceux-ci existent bel et bien, et son oeil de bouddha ne tarde pas à les découvrir à Benares. Il se met donc en route. Parvenu au bord du Gange il n'a pas d'argent pour traverser le fleuve en bateau, de sorte qu'il fait le trajet par les airs. Il dirige ses pas vers le bois des Gazelles. Les cinq disciples le voient venir de loin. Leur coeur se durcit et ils observent froidement le maître qui s'approche. Mais à mesure qu'il avance, les disciples s'effondrent, ils sont fascinés par la grandeur de sa personnalité et ils se prosternent pour lui rendre hommage. Les faisceaux de lumière qui émanent du maître éclairent les trois mille mondes, la terre tremble tandis qu'il met en marche la roue de la doctrine et commence à enseigner les disciples: il leur parle des quatre nobles vérités et de la souffrance, de ses causes et des moyens de la supprimer.

11. Il est délivré de la souffrance. — Lorsque Bouddha fut délivré de la souffrance, la terre trembla, les coins du monde s'embrasèrent, des étoiles tombèrent sur la terre, les dieux se mirent à battre les tambours de toutes leurs forces. Le Maître était couché sur le sol entre deux arbres *sāla*, calme et muet comme un lion endormi et son corps était couvert de fleurs. Les disciples emportèrent la nouvelle à la ville. Les habitants et les chefs chargés de fleurs, de couronnes, d'encens, de parfums et d'instruments de musique se rendirent immédiatement auprès du corps. Ils emmenèrent aussi leurs femmes et leurs enfants, leurs serviteurs et leurs servantes. Le corps fut lavé et déposé dans un cercueil de fer tapissé de graines parfumées, dont on le sortit sept jours plus tard pour l'enduire d'huiles odorantes et le déposer cette fois dans un cercueil de bois sur un lit de graines et d'herbes odorantes; on emporta le cercueil et on le monta sur un bûcher de bois précieux, de santal et d'autres bois odorants. Les instruments terrestres se turent, l'air était rempli de la musique des dieux et du ciel il tomba une telle pluie de fleurs que les hommes enfonçaient jusqu'aux genoux dans des fleurs *māṅḍāraka*.

12. Disposition de ses dépouilles mortelles. — Lorsque le corps fut calciné, on éteignit le feu avec du lait, les cendres furent enfermées dans une urne d'or et l'urne elle-même dans un cercueil d'or. Après avoir exécuté les cérémonies prescrites on emporta le cercueil dans la ville de Kuśa, on le déposa au milieu de la ville et on y éleva un édicule, un *caitya*. Sa tranquillité ne devait pas durer longtemps. Bientôt les villes, les familles et les rois commencèrent à se disputer à l'envie, chacun désirent obtenir une partie des reliques — qui par la douceur qui par la violence. Si tout le monde ne put en avoir, il n'y en eut pas moins huit endroits — plus tard bien plus encore — où les restes de Bouddha avaient été déposés dans un *caitya*.

En ce qui concerne les détails, on relève certaines différences entre les diverses sources, dont la plus importante est l'inversion des 8^e et 9^e actes. Pour

les détails des 6—9^{es} «actes» nous avons tenu compte des tournures les plus importantes de notre propre texte, sans renoncer aux cadres généralement connus.

Les «actes», plus exactement les chapitres VI—IX les relatant dans notre manuscrit portent les titres suivants:

VI. *Toyin bolju ger-tečegen γaruyсан* «Il quitte sa foyer et se fait moine».

VII. *Berke-eče qatayūjšiyсан* «Pénitence (mortifications)».

VIII. *Bodi jirūken-tür irejšü ridi qubilyan-i üjšegülügsen* «Il se rend dans la ville de Bodhimaṇḍala et opère des miracles».

IX. *Simnus-i nomoyadqaysan* «Défaite du diable (*Pāpiyān*)».