

ACTA ORIENTALIA

ACADEMIAE SCIENTIARUM
HUNGARICAE

ADIUVANTIBUS

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

REDIGIT

L. LIGETI

TOMUS I

FASCICULI 2-3.



MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
BUDAPEST, 1951

UN ÉPISODE D'ORIGINE CHINOISE DU „GESER-QAN”

Par
LOUIS LIGETI

Les recherches sur l'épopée mongole de Geser ont un long passé. Après les premières informations, nécessairement provisoires que fournissaient les anciens voyageurs érudits sur ce cycle épique,¹ ce furent incontestablement les travaux de I. J. Schmidt qui créèrent une base solide pour les investigations futures. Son édition de texte mongol² et sa traduction³ s'assurèrent pendant près d'un siècle un prestige bien mérité. Certes, le texte mongol de Schmidt, pratiquement une réimpression de l'édition xylographique de Pékin de 1716, ne nous satisfait plus, et sa traduction, tout méritoire qu'elle soit, est depuis longtemps surannée.

Malgré tout, pendant longtemps il ne se trouva personne pour tenter de rafraîchir et de développer le legs scientifique de I. J. Schmidt. Et cependant, la nécessité d'une nouvelle édition de texte et d'une traduction moderne, répondantes aux exigences scientifiques de nos jours, se faisait sentir d'une manière de plus en plus urgente, tant pour la littérature mongole que pour le folklore, la linguistique, etc.

Le travail fut repris par nos confrères soviétiques. Ils recueillirent tous les manuscrits qui leur étaient accessibles, et au cours de leurs recherches systématiques ils découvrirent des livres de cette grandiose épopée entièrement nouveaux. Dès lors on put établir que l'édition de Pékin, avec ses sept livres, ne représentait que la première partie de l'épopée et que le texte complet était constitué de quinze livres. La mise en œuvre de la nouvelle *Guésériade* mongole a été entreprise par M. S. A. Kozin qui compta distribuer ses matériaux en trois volumes. Ce qui en a paru jusqu'à présent est digne de la tradition des grands mongolisants russes.⁴

La traduction et le recueil complet des textes mongols donneront sans doute un nouvel essor aux recherches sur cette épopée. Les principaux problèmes du *Geser-qan* mongol ont été d'ailleurs exposés brièvement par M. Kozin, dans une communication faite à l'Académie des Sciences de l'U. R. S. S. en 1946.⁵ Aussi attendons-nous avec grand intérêt l'étude de Mme. T. K. Alexeeva sur le folklore du *Geser-qan*.

Un des grands problèmes que pose le *Geser-qan* mongol demeure encore toujours, sans conteste, la question de son origine. Je puis m'associer sans réserve à l'avis de M. Kozin qui veut bien que le *Geser-qan* mongol, sous sa forme actuelle, soit une œuvre indépendante, un des grands chefs-d'œuvre de la littérature mongole. Mais il n'en reste pas moins qu'à l'origine Geser n'était pas un personnage mongol, historique ou légendaire, et que le fond de sa légende est sûrement d'origine étrangère au mongol. Et surtout, il n'est pas permis d'oublier qu'il existe un autre cycle épique sur Geser, au Tibet, en tibétain et celui-là également très riche.

Toutefois, l'épopée tibétaine sur Geser est encore très mal connue. Mais ce que cette épopée peut en réalité représenter, est suffisamment prouvé d'ores et déjà par les spécimens fort précieux, recueillis par A. H. Francke au Ladakh.⁶

Les textes de A. H. Francke proviennent de la tradition orale des Tibétains. Cette tradition, du moins dans le cas présent, est assez terne et semble certainement beaucoup moins riche que celle que reflète, par exemple, la tradition mongole écrite telle qu'elle est connue dans l'édition de Pékin de 1716. Mais toute comparaison entre les épopées mongole et tibétaine restera aléatoire tant que les textes tibétains sur Geser ne nous seront pas connus.

Or ces textes existent. Les premières informations à leur sujet nous les devons à A. Csoma de Kőrös qui dans ses brèves notices sur les ouvrages les plus importants de la littérature tibétaine, fait mention d'un *Ge-sar sgruñs* 'Légende de Geser'.⁷ A la suite de Csoma, le même renseignement est donné par I. J. Schmidt.⁸ Sarat Chandra Das, dans son dictionnaire (s. v. *ge-sar*), a relevé le même titre, encore que selon lui le *Ge-sar-gyi sgruñ* (sic) fait partie des ouvrages *Kliñ dan Ljan*.⁹

Sans reprendre ici tout ce qui a été dit sur les textes tibétains de Geser, je dois faire remarquer que, encore tout dernièrement, M. M. Hermanns a signalé un livre tibétain sur Geser, le '*Jam gliñ ge-sar rgyal-po'i rtogs-brjod mñon-chig phreñ-ba-las hor gliñ gyul-gyed gtam*'.¹⁰ Quant aux manuscrits des grandes bibliothèques scientifiques, il faut avant tout tenir compte d'un beau manuscrit en deux volumes splendides conservé à la bibliothèque de l'ancien Musée Asiatique de Leningrad.¹¹

Somme toute, il y a encore un travail énorme à faire pour être à même de comparer systématiquement, sous tous leurs aspects, les versions mongole et tibétaine du cycle épique de Geser. Sous ce rapport la monographie vivement attendue de M. R. Stein sur l'épopée tibétaine de Geser marquera sans doute un progrès sérieux et son travail basé sur l'étude de textes tibétains jusqu'ici inconnus, donnera la solution de beaucoup de problèmes importants. Mais il ne peut faire aucun doute que la tâche la plus urgente est d'entreprendre et de mener à bien le travail préliminaire pour les recherches futures: l'édition critique du texte tibétain, sa traduction et ses commentaires.

Dans l'état actuel de nos connaissances, la discussion de certaines questions serait donc prématurée. Et pourtant le peu que nous avons sur l'épopée tibétaine de Geser nous autorise à établir dès maintenant que la version mongole dépend directement de la version tibétaine. En parlant à ce propos de certaines concordances entre les deux épopées, je veux dire que ce ne sont décidément pas des détails, ni même des épisodes plus ou moins importants: c'est le fond qui est identique dans les deux ouvrages.

Si l'on considère les cinq premiers livres de la version mongole (j'entends l'édition de Pékin¹²) et la version tibétaine de Ladakh, voici les concordances qui sautent aux yeux à premier examen:

a) la jeunesse de Geser, son mariage avec Roymo you-a (I^{er} livre mongol; I^{ère} partie du texte de Francke, *MSFOu* XV);

b) le voyage chez l'empereur de Chine (livre III mongol; pour le tibétain cf. Francke, *op. cit.*, partie II, p. I);

c) la victoire sur l'ogre (livre IV mongol; Francke, *op. cit.*, partie II, ch. II—IV);

d) la guerre avec les Sirayiol ou les Hor (livre V mongol; Francke, *op. cit.*, partie II, ch. V—IX).

En même temps on peut constater que la version mongole fourmille de noms étrangers. Or, ces noms, sous leurs formes plus ou moins estropiées, dénoncent une origine nettement tibétaine. Et ce qui est non moins intéressant, même les noms apparemment mongols ne sont, le plus souvent, que la traduction de noms tibétains. Je ne puis pas discuter ici cette question dans toute son ampleur, mais, à titre d'exemple, je me réfère à quelques cas significatifs.

L'origine tibétaine du nom *Geser* est depuis longtemps hors de doute: c'est bien le *Ge-sar* tibétain, adapté à la loi de l'harmonie vocalique mongole. Par contre, le nom céleste de Geser qan, *Üile bütügeçä* 'Celui qui accomplit son devoir' (I, 2b, 3a, etc.) est une traduction du tibétain, et répond rigoureusement au tibétain *Don-grub* qui a le même sens (pour le nom tibétain, voir *MSFOu* XV I: commentaires, p. 25). Par ailleurs, le texte mongol nous fournit aussi, outre la traduction mongole de ce nom, sa forme tibétaine originale qui est *geser serbo donrub* (I, 8b; V, 63b). Cette dernière variante offre une forme prononcée du tib. *ge-sar ser-po don-grub*.¹³ Le nom de la mère terrestre de Geser, *Gegše*, *Kegše*, voire même *Kakša* dans les versions kal-mouck, a été identifié de bonne heure avec *Gog-za(sa) lha-mo*, mère de Ge-sar. La correspondance est exacte encore que phonétiquement elle demeure obscure; les nouvelles variantes mongoles et tibétaines en donneront sans doute l'explication satisfaisante. *Roymo you-a*, nom de la femme principale de Geser, est également un nom purement tibétain. Bien entendu, le mot *you-a* ne fait pas partie du nom proprement dit; c'est une addition mongole courante dans les noms de femmes. *Roymo* des textes mongols représente

Brug-mo des textes tibétains de Ladakh; *Brug-mo* serait, selon A. H. Francke, une forme contractée de *Bru-gu-ma*. *Brug-mo* est prononcé dans certains dialectes tibétains *Rug-mo* ce qui a donné tout régulièrement *Roymo* en mongol. Une autre femme de Geser, celle qu'il a libérée de la captivité de l'ogre, porte dans le texte mongol tantôt le nom d'*Aralyu you-a*, tantôt celui de *Tümen jiryalang*. Sous le double nom, qui a l'air bien mongol, on peut retrouver le tibétain *Je-mo 'bam-za 'bum-skyid* dont il est la traduction. L'interprétation de la deuxième partie du nom ne fait aucune difficulté: *'bum-skyid* veut dire 'Cent mille bonheurs'. Pour traduire 'cent mille' on n'avait pas de mot proprement mongol, on lui a donc substitué *tümen* 'dix mille', d'où résulte la forme mongole *Tümen jiryalang*. Quant à l'étymologie d'*Aralyu*, elle est aujourd'hui aussi obscure que celle de *Je-mo* ou *Je-mo 'bam-za*. Toutefois on peut signaler que dans les dictionnaires tibéto-mongols, nous avons le verbe mongol *aralji-* 'changer, échanger', interprété en tibétain par *brje-ba*; c'est une équivalence qui a des chances d'entrer en ligne de compte pour l'étymologie de ce nom. *Čayan ger-tü qan* des *Sirayiyol* est, une fois de plus, une traduction, c'est le *Hor Gur-dkar-lde rgyal-po* des textes de Ladakh (à propos de ce dernier, voir *MSFOu* XV 2, p. 26).

Voici encore un dernier cas qui peut bien démontrer que les noms tibétains de la version mongole ne nous sont pas donnés sous leurs formes écrites, „classiques“, mais représentent une prononciation tibétaine nettement dialectale. Geser, en racontant son enfance à *Roymo you-a*, lui dit que lorsqu'il avait deux ans un démon maléfisant venait le voir sous la forme d'un *ergeslong lama* (*ergeslong lam-a bolun*, I, 48b). I. J. Schmidt a voulu voir dans ces mots, à tort, un nom propre qu'il a lu *Erkeslong Lama*. En réalité ce n'est pas autre chose que le *dge-slon* bien connu. Dans les dialectes tibétains archaïques, le préfixe *d* est prononcé de nos jours comme *r*; cf. balti, ladakhi *rgu*, pourik *rgū* 'neuf' ~ tib. class. *dgu*; balti, pourik *rgā-mō* 'joie' ~ tib. class. *dga'-mo* 'good; lovely'¹⁴. Quant aux dialectes orientaux, on n'a qu'à rappeler le nom de lieu bien connu de *Derge* ~ *Sde-dge*. Ce phénomène paraît du reste assez ancien, car il est attesté déjà à l'époque des Yuan; dans une transcription ouïgoure datant de cette époque nous avons, par exemple, *irqaqtu* (lire *irpaytu*) pour tib. class. *dpag-tu*.¹⁵

Mais il y a encore autre chose. L'épopée mongole considère Geser, son clan, ses gens, comme Tibétains. Čotong, l'oncle de Geser se déclare 'maître puissant dominant le Tibet' (*töbed ejelegči yeke noyan* I, 38b). Les braves des trois khan sirayiyol, pour insulter les preux de Geser, lancent des invectives à leur adresse, les traitant de 'gueux tibétains' (*töbed-ün yuyilinča kümün*, V, 16a), 'gars de brigands tibétains' (*töbed-yin degermečin keüked*, V, 19b), 'espèces de gueux infâmes et de brigands tibétains' (*töbed-yin moo ügei yuyilinči degermeči kümün*, V, 15a). L'armée de Geser est qualifiée d'armée du Tibet et du Tangoute' (*töbed tangyud-yin čirig*, V, 8b). Geser lui-même est considéré, aussi bien

par les siens que par les étrangers, 'khan du Tibet' (*töbed-ün qayan*, V, 2a), 'Geser qan de Tibet' (*töbed-yin geser qayan*, V, 10b), 'seigneur de ce jambūdvīpa, Geser khan de Tibet' (*ene čambudvīb-un ejen töbed-ün geser qan*, IV, 16b). Le Tibet est le pays où est né Geser (*törügsen töbed-ün yaǰar*, V, 33b) et Geser même parle du Tibet comme de son pays (*mini töbed-yin yaǰar*, V, 35b).

En somme, il n'y a aucune raison de contester que le *Geser-qan* mongol était composé sur un modèle tibétain et A. H. Francke s'est certainement trompé quand il affirma que l'épopée tibétaine de Ge-sar n'avait rien à voir avec le *Geser-qan* mongol (*Ladäker mythologische Volkssagen*, dans *Globus* LXXVI, p. 314).

Mais malgré tout, il ne me paraît pas probable que le *Geser-qan* mongol, même dans sa première partie, soit une traduction littérale faite sur un texte tibétain quelconque. Son fond qui suit d'assez près une tradition tibétaine, doit être certainement tibétain, mais cette tradition ne pouvait être à mon avis qu'orale.¹⁶ Le *Geser-qan* mongol a dû avoir, à son tour, sa tradition orale pendant longtemps, avant d'être fixé par écrit sous K'ang-hi (cf. I. J. Schmidt, sa traduction, p. VII). Avant cette date, l'épopée mongole s'est considérablement enrichie à d'autres sources, bien plus, elle n'a pas cessé de vivre et de se développer, dans sa tradition orale, même après le temps de K'ang-hi. Ce qu'il y a d'apport proprement mongol dans le *Geser-qan* complet est considérable, et il serait impossible de tenter de le discuter dans les cadres restreints de cet article.

Mais il y a là dans la tradition orale du *Geser-qan* un point sur lequel je voudrais insister aujourd'hui. L'épopée mongole a vécu pendant assez longtemps sur le sol chinois. Ce n'est guère le fait du hasard qu'il y avaient des temples de Geser en Chine, et que certains textes chinois, voire même tibétains ont cherché à identifier ce héros devenu mongol qu'était Geser avec Kouan-ti, le dieu de la guerre. Aussi le folklore mongol avait-il certainement connaissance du folklore chinois et il lui a emprunté certains éléments populaires, des épisodes entiers pour son *Geser-qan*.

Mais il y a lieu de compter avec l'influence chinoise déjà dans l'épopée tibétaine. Le voyage de Ge-sar chez l'empereur de Chine, connu jusqu'au Ladakh, est une des histoires les plus importantes du cycle tibétain. La tradition tibétaine telle qu'elle se laisse dégager du *Geser-qan* mongol, doit être située, sur la foi de la nomenclature géographique, aux environs de Koukou-nor, dans l'Amdo. Bref, cette tradition, elle aussi, pouvait avoir des contacts suivis avec le monde chinois, elle aussi pouvait emprunter des détails, des épisodes au folklore chinois.

C'est sur un de ces épisodes d'origine chinoise du *Geser-qan* mongol que je voudrais, cette fois, attirer l'attention.

Un jour Geser qan finit par se débarrasser de l'influence néfaste du breuvage d'oubli que lui donnait Tümen jiryalang depuis des années. Il apprend

par le message des oiseaux enchantés ce qui se passe dans son foyer, le rapt de Roγmo rou-a, la mort de ses trente héros, les méfaits des trois khan des Sirayiol. Il décide de prendre le chemin du retour. Il sellé son cheval enchanté, doué de la parole. Le cheval fait l'éloge de Roγmo rou-a et se plaint des mauvais traitements de Tümen jiryalang. Enfin Geser se met en route.

C'est là que commence le premier épisode sur la route du retour, c'est cet épisode qui nous occupe ici. En voici le texte mongol que je reproduis d'après l'édition de Pékin et que je fais suivre successivement des leçons variantes d'un manuscrit mongol que j'ai rapporté de la Mongolie Intérieure à la bibliothèque de l'Académie des Sciences de Hongrie (*Mong. 100*). Le manuscrit paraît assez ancien, toutefois il est postérieur à l'édition de K'ang-hi. Assez curieusement le Ms. *Mong. 100*, dont malheureusement plusieurs feuillets sont mutilés, déchirés, offre très souvent des leçons „classiques“ pour les formes dialectales de l'édition xylographique.

(37a) *geser bilig-ün keger mori*¹⁾ *minu jöb geju arbai buyudai-bar yurban üy-e bordoju*²⁾ *unuba: unuyad*³⁾ *yabutala mör deger-e-ni*⁴⁾ *nigen ordu çayan ger bayinam*⁵⁾ *aju*⁵⁾: *tegünü*⁶⁾ *γadan-a nigen üjesküleng-tü em-e buyu: tere em-e uytun ireju arban jüg-ün ejen*⁷⁾ *ayiqu metü boyda mergen qan*⁸⁾ *bayuju sile*⁹⁾ *çai*⁹⁾ *joyoyloji*¹⁰⁾ *morda gebe: tümen* (37b) *jiryalang çii*¹¹⁾ *egüber yabu: bi bayuy-a ged bayuba: geser-i qaraju sayutala: eber-tü çuqu qara qoroqai-du*¹²⁾ *anjisu kölju*¹³⁾ *γajar qayalju tariy-a tariyad: arbai buyudai-yi urγulji toyon-du taliçi quur-un: nigen-i tamay-a-tu bobo kibe: nigen-i tamay-a ügei bobo kiged ayayan-du kijü tamay-a-tu bobo-ban*¹³⁾ *geser-yin*¹⁴⁾ *emüne talbiba: tamay-a ügei bobo*¹⁵⁾ *-ban*¹⁵⁾ *öber-ün emüneben talbiyad γarçi*¹⁶⁾ *eçibe: geser-yin*¹⁷⁾ *ilayuyzan yurban egeçin-i nigen köke*¹⁸⁾ *sibayun*¹⁸⁾ *-du*¹⁸⁾ *qubilju: toyonan deger-e*¹⁹⁾ *-ni*¹⁹⁾ *sayuyad ai nisugai minu medebeü çii ene mayu*²⁰⁾ *çimadu*²¹⁾ *minu*²²⁾ *jüger*²³⁾ *idegen ögkü bisi bei*²⁴⁾: *qoro*²⁵⁾ *qoliju*²⁶⁾ *öggünem*²⁷⁾ *gebe*²⁸⁾: *tere*²⁹⁾ *mayu*³⁰⁾ *arban qoyar toluyai-tu mangyus-yin*³¹⁾ *abay-a egeçin-i bei*³²⁾ *gebe*³³⁾: *geser qan*³⁴⁾ *tamay-a-tu*³⁵⁾ *bobon*³⁶⁾ *-iyan*³⁶⁾ *em-e*³⁷⁾ *-yin emüne talbiyad: tamay-a ügei bobo*³⁸⁾ *-yi*³⁸⁾ *öber-ün emüne-ben*³⁹⁾ *talbiba: em-e ayisui oroju*⁴⁰⁾ *ireged: geser qan-i ülü idekü-yi üjged*⁴⁰⁾: *eme yurban alda qara tayay modun-iyar bariju ireged: soy soy geju geser qan*⁴¹⁾ *yügeji*⁴²⁾ *sayunam joyoyla gebe: tamay-a*⁴³⁾ *ügeyi*⁴³⁾ *abayad joyoylaba: geser kelebe*⁴⁴⁾ *em-e idegen-iyen ide gebe: em-e*⁴⁵⁾ *tamay-a-tu bobo*⁴⁶⁾ *-yi*⁴⁶⁾ *ese üjged*⁴⁷⁾ *idebe: soy*⁴⁸⁾ *soy*⁴⁸⁾ *ged geser-yin*⁴⁹⁾ (38a) *toluyai-yi yurban alda qara*⁵⁰⁾ *tayay*⁵⁰⁾ *modun-iyar gürü*⁵¹⁾ *soy*⁵¹⁾ *ged yurban üy-e deledbe: geser basa em-e*⁵²⁾ *-yi*⁵²⁾ *gürü*⁵³⁾ *suwaq-a*⁵³⁾ *ged em-e-yin toluyai-yi yurban üy-e tataba: em-e eljige bolba: eljige-yi kötelju*⁵⁴⁾ *abaçiju tümen jiryalang-yin emüne yeke tüligen-i quriyayad tüimeridbe: em-e bolun barkir-a-ba: eljige bolun ingyalçayaba: erke ügei quyiqalaji sitayaju alaji orkiba: geser-yin sakiyulsun-i ilegüdejü mangyus-un ür-e ündüsün-i tasulba:*

¹⁾ *morin-u*, ²⁾ *bordan*, ³⁾ *unuju*, ⁴⁾ *degeren-i*, ⁵⁾ *bayiba*, ⁶⁾ *tegün-ü*, ⁷⁾ *deest*, ⁸⁾ *qayan*, ⁹⁾ *çai süle* (lire *çüle*) *-iyen*, ¹⁰⁾ *joyoylaçu*, ¹¹⁾ *deest*, ¹²⁾ *-dur*, ¹³⁾ le Ms. est mutilé, le texte manque jusqu'au mot *bobo-ban*, ¹⁴⁾ *-ün*, ¹⁵⁾ *boyursay-iyen*, ¹⁶⁾ *γarçu*, ¹⁷⁾ *-ün*, ¹⁸⁾ *köke sakiyulsun sibayun-dur*, ¹⁹⁾ *degeren-i*, ²⁰⁾ *deest*, ²¹⁾ *çim çidur*, ²²⁾ *deest*, ²³⁾ *jüger*, ²⁴⁾ *deest*, ²⁵⁾ *qour-a*, ²⁶⁾ *deest*, ²⁷⁾ *ögkü bui*, ²⁸⁾ *deest*, ²⁹⁾ *deest*, ³⁰⁾ *deest*, ³¹⁾ *-un*, ³²⁾ *bui*, ³³⁾ *deest*, ³⁴⁾ *qayan*, ³⁵⁾ *deest*, ³⁶⁾ *boyursay-iyen*, ³⁷⁾ *eme*, ³⁸⁾ *boyursay-i*, ³⁹⁾ *emüneben*, ⁴⁰⁾ pour *oroju ireged: geser qan-i ülü idekü-yi üjged*, le Ms. offre: *abai minu aliba arγ-a-iyen öber-iyen mede ged bosçu eçibe*, ⁴¹⁾ *qayan*, ⁴²⁾ *yükiçi*, ⁴³⁾ *geser tamay-a ügei ni*, ⁴⁴⁾ *deest*, ⁴⁵⁾ *deest*, ⁴⁶⁾ *boyursay-i*, ⁴⁷⁾ *üjged*, ⁴⁸⁾ *soy soy*, ⁴⁹⁾ *-ün*, ⁵⁰⁾ *tayay qara*, ⁵¹⁾ *gürü soy*, ⁵²⁾ *deest*, ⁵³⁾ *gürü suwa-ka-a*, ⁵⁴⁾ cf. 13; le texte manque jusqu'à la fin de l'épisode.

Traduction. „(37a) „Tu as raison, mon cheval Bai enchanté“,¹⁷ fit¹⁸ Geser. Alors il le rassasia trois fois¹⁹ d'orge et de froment et le monta. En chevauchant, [il vit que] sur la route il y avait une tente blanche,²⁰ hors de la tente il y avait une jolie femme. La femme vint à sa rencontre et dit: „Maître des dix points cardinaux, redoutable et sage saint khan, descend chez moi, sers-toi de bouillon et de thé²¹ et ensuite tu partiras“. — „Tümen jiryalang, continue ta route par ici,²² je reste ici un peu“, et il resta. — Geser en promenant ses regards autour de lui, [vit qu'] on attela à une charrue *un escarbot cornu tout noir*,²³ la terre fut labourée, les graines furent semées. Elle fit croître l'orge et le froment qu'elle mit [aussitôt] dans une marmite. Elle les grilla et en fit un gâteau qui portait une marque et un autre qui était sans marque. Elle les mit dans [deux] bols. Le gâteau marqué, elle le posa devant Geser, le gâteau sans marque, elle le mit devant elle, et elle sortit. — Les trois sœurs aînées victorieuses de Geser,²⁴ métamorphosées en un coucou,²⁵ descendirent sur la faite de la tente²⁶ et dirent: „Ô chéri,²⁷ tu ne te doutes même pas que cette vilaine ne t'offre pas ce plat pour rien,²⁸ elle y a mélangé du poison pour toi. Cette vilaine est la tante²⁹ de l'ogre à douze tête“. — Geser qan posa le gâteau marqué devant la femme, et le gâteau sans marque, il le mit devant lui. — La femme s'approcha et entra. Quand elle vit que Geser qan ne mangeait pas, elle apporta son bâton noir à trois brasses³⁰ et dit: „Soy soy“,³¹ fit-elle, „Geser qan, qu'as tu donc? Sers-toi!“ — Il prit le gâteau sans marque, mangea et dit: „Femme, mange [à ton tour] ton plat!“ La femme ne s'apercevant pas que c'était le gâteau marqué, le mangea. „Soy soy“, „fit-elle et prononçant les mots *gürü soy*, elle frappa trois fois³² la tête de Geser (38a) du bâton noir à trois brasses. Geser, à son tour, proféra les paroles: „femme, *gürü suwaq-a*“, et allongea trois coups sur la tête de la femme. La femme devint ânesse. Il emmena l'ânesse avec lui; là où se trouvait Tümen jiryalang, il ramassa une grande quantité de combustible qu'il alluma. Devenue femme, elle poussait des cris, devenue ânesse, elle se mettait à braire.³³ Mais lui la fit résolument flamber dans les flammes et la tua par le feu. Les génies tutélaires de Geser eurent le dessus, et la famille³⁴ de l'ogre fut anéantie.“

L'épisode que nous venons d'examiner s'intercale, comme la plupart des épisodes de cette épopée, d'une manière assez artificielle dans le récit du voyage de Geser. Rien ne nécessite sa présence et si on le supprimait, son absence ne se ferait pas sentir.

Il est vrai que l'épopée mongole, dans son texte actuel nous offre en quelque sorte, indirectement, l'explication de notre épisode: la belle femme était une métamorphose de la tante de l'ogre, il fallait la tuer. En effet, dans le livre IV nous lisons à propos de Geser, comment il a vaincu et anéanti les membres de la famille de l'ogre. Mais le même livre IV est formel pour affirmer que cette lutte était définitivement terminée et que Geser „tua l'ogre à douze têtes et anéantit toute sa famille et alors sa femme, Aralyu you-a lui dit: 'toute la famille de l'ogre à douze têtes est anéantie, allons-nous en vivre, tous les deux, paisiblement auprès du stūpa d'or'.³⁵ Tout à la fin, comme titre du livre IV, nous lisons une fois de plus: „Geser anéantit toute la famille de l'ogre à douze têtes, et avec Aralyu you-a, sa femme, il vit paisiblement auprès du stūpa d'or; quatrième livre (chapitre).³⁶

La mise en scène des membres de la famille de l'ogre après la lutte finale est hautement caractéristique des interpolations et des additions ultérieures. Rappelons, à ce titre, le livre VI, où l'ogre, sa sœur aînée, le lama son frère aîné, continuent à combattre Geser.³⁷ C'est dans cette catégorie d'interpolations qu'il faut aussi ranger l'épisode qui nous occupe.

Il se peut fort bien que l'épisode est l'interpolation de la version mongole, et que la version tibétaine l'ignorait complètement.

En tout cas, la version tibétaine de Ladakh est muette au sujet de la visite de Geser à la belle femme, ce qui est très curieux, car cette version connaît bien la plainte du cheval enchanté. Cette plainte, dans son texte tibétain, est au fond identique à celle de la version mongole. Néanmoins, dans la version tibétaine, après le dialogue, le cheval enchanté fait guérir par Geser les meurtrissures que lui a causé Je-mo (Aralyu you-a). Finalement, Geser part seul, en abandonnant Je-mo et sa petite fille.

Évidemment on ne peut pas se prononcer définitivement sur ce point tant qu'on ne connaît pas ce que la version en tibétain littéraire peut contenir à ce sujet.

Quoi qu'il en soit, l'histoire de l'épisode est composé sur un thème folklorique très spécial, avec des motifs extrêmement caractéristiques, ce qui permet dès maintenant de poser la question de son origine.

Quant au thème folklorique de l'épisode mongol, il se laisse dégager sans difficulté. Une femme possédant la faculté surnaturelle veut métamorphoser en âne son ennemi qui ne s'en doute pas. Pour assurer le succès de l'enchantement, elle fait tout le nécessaire: a) elle prépare un gâteau enchanté pour le faire manger par son ennemi; b) elle se procure les graines pour le gâteau par enchantement: la terre est labourée par une charrue minuscule

traînée par un escarbot, on sème les graines qui poussent avec une rapidité magique, le blé est coupé, ensuite battu; tout cela se passe en quelques heures, sinon en quelques minutes (ce passage est d'ailleurs assez obscur dans le *Geser-qan*); c) après avoir fait manger le gâteau, elle frappe trois fois sur la tête de l'ennemi avec un bâton magique en même temps qu'elle prononce les paroles d'enchantement. Malgré tout, le tour ne réussit pas. C'est l'ennemi, avisé à temps, qui fait manger le gâteau enchanté par la femme, lui aussi lui frappe sur la tête, lui aussi prononce les paroles d'enchantement. L'enchantement se retourne contre la sorcière, c'est elle qui se métamorphose en ânesse.

La métamorphose en âne est un thème folklorique bien connu depuis l'antiquité, aussi bien en Occident romain (cf. l'*Âne d'or* d'Apulée) qu'en Extrême-Orient. Mais sans aller chercher des analogies trop lointaines, on peut affirmer que le thème de la métamorphose en âne devait être particulièrement populaire aux yeux de ceux qui ont contribué à former la tradition orale du *Geser-qan*, aussi le livre VI de l'épopée est-il consacré tout entier à une métamorphose de Geser en âne.³⁸

Ce thème de métamorphose est bien familier au folklore chinois même et il se présente sous les aspects les plus divers tant dans la tradition orale que dans les recueils de contes populaires. N'ayant pas accès aux textes chinois nécessaires, je ne puis pas examiner ici ce problème intéressant, mais complexe; pour la même raison, je m'abstiendrai de la discussion des questions folkloriques que posent les histoires de métamorphose en âne. Je me bornerai cette fois à signaler une variante chinoise de ces histoires d'âne qui offre une analogie surprenante avec la métamorphose de la version mongole de *Geser-qan*.

La variante chinoise à laquelle je me réfère à présent, a été publiée, en traduction libre, par L. Wieger, d'après un recueil de contes chinois qui n'a pas été précisé autrement; pour tous ses contes, L. Wieger s'est contenté de renvoyer sommairement au *T'ai p'ing kouang ki* du X^e siècle.³⁹

Le conte chinois, dans l'interprétation de L. Wieger, se lit comme suit.⁴⁰

„Sous les T'ang, à l'ouest de K'ai-fong-fou, il y avait une auberge, appelée l'auberge de la passerelle. Elle était tenue par une femme d'une trentaine d'années, venue, personne ne savait d'où, qu'on appelait *San niang-tseu*, Madame la Troisième. On la croyait veuve, sans enfants, sans parents. L'auberge était considérable. La propriétaire était aisée. Elle avait surtout un troupeau d'ânes magnifiques. Elle était avantageusement connue pour sa libéralité. Quand un voyageur se trouvait à court d'argent, elle l'hébergeait à prix réduit ou gratis. Sa réputation étant si bien établie, son auberge ne désemplissait pas. — Un soir un certain *Tchao Ki-houo* qui allait à la capitale, descendit à l'auberge de la passerelle, pour y passer la nuit. Il y avait déjà six ou sept hôtes, qui avaient occupé chacun un lit du dortoir commun.

Tchao Ki-houo étant arrivé le dernier, eut le dernier lit, dans le coin, contre le mur de la chambre de l'hôtelière. — La Troisième traita fort bien ses hôtes, à son ordinaire. Quand l'heure du repos fut venue, elle leur versa du vin, et but à leur santé. Seul *Tchao Ki-houo* ne but pas de vin, parce qu'il s'en abstenait d'ordinaire. — A la seconde veille, les hôtes s'étant tous couchés, la Troisième rentra dans sa chambre, ferma sa porte, et souffla sa chandelle. — Tandis que tous les autres ronflaient, *Tchao Ki-houo* ne put pas s'endormir. Vers le milieu de la nuit, il entendit que la Troisième disposait je ne sais quoi dans sa chambre. Il l'épia par une fente du mur. Elle alluma sa chandelle, puis tira d'une boîte, un bœuf, un bouvier, et une charrue, figurines en bois hautes de six ou sept pouces. Elles les posa devant l'âtre, sur le sol battu de sa chambre, prit un peu d'eau dans sa bouche et la souffla sur les figurines. Aussitôt celles-ci s'animèrent. Le bouvier piqua le bœuf, qui fit avancer la charrue. Allant et venant, sillon par sillon, le singulier équipage laboura environ la superficie d'une natte ordinaire. Quand le terrain fut prêt, la Troisième donna au bouvier un petit paquet de graines de sarrasin. Il les sema. Les graines levèrent aussitôt. Les plantes grandirent à vue d'œil, fleurirent, et donnèrent des grains mûrs. Le bouvier fit la récolte, battit le grain, et en remit à la Troisième sept à huit litres, que celle-ci lui fit moudre dans un petit moulin. Quand l'opération fut terminée, la Troisième remit dans leur boîte, le bouvier, le bœuf et la charrue, redevenus figurines inanimées et inertes. Puis, avec la farine de sarrasin ainsi obtenue, elle fit des galettes. — Bientôt les coqs chantèrent. Les hôtes se levèrent et firent leurs préparatifs de départ. Vous ne partirez pas à jeun, dit la Troisième; et elle leur servit le plat de galettes. — *Tchao Ki-houo* très inquiet, remercia et sortit. Il épia du dehors ce qui allait arriver. — Les hôtes s'attablèrent autour des galettes. A peine en eurent-ils goûté, qu'ils tombèrent tous à terre, se mirent à braire, et se relevèrent devenus ânes superbes, que la Troisième chassa aussitôt à l'écurie. Puis elle s'empara de tous leurs bagages. — *Tchao Ki-houo* ne souffla mot de son aventure. Ils se promit de s'approprier ce tour magique. Un mois après, quand il eut terminé ses affaires à la capitale, il revint, et descendit un soir à l'auberge de la passerelle. Il avait eu la prudence de se munir de quelques galettes de sarrasin fraîches, de même forme que celles de la Troisième. — Cette nuit, il fut le seul hôte de l'auberge. La Troisième le traita d'autant mieux. Avant le coucher, elle lui demanda ce qu'il désirait encore. — Je désirerais, dit-il, prendre quelque chose demain matin, avant de partir. — Vous serez fatigé, dit la Troisième. — Durant la nuit, même manège que la fois précédente. — Au jour, la Troisième se présente, mit sur la table un plat de galettes, puis s'absenta un instant. Vite, *Tchao Ki-houo* prit une des galettes ensorcelées, la remplaça par l'une des siennes, puis attendit que la Troisième revint. — Quand elle fut rentrée: Vous ne mangez pas, dit-elle. — J'attends, répondit-il, que vous me teniez compagnie.

J'ai apporté quelques galettes. Si vous ne goûtez pas les miennes, je ne mangerai pas des vôtres. — Donnez! dit la Troisième. — Le *Tchao* lui passa sa galette, qu'il avait ôtée du plat. A peine y eut-elle mordu, qu'elle tomba à terre, se mit à braire, et se releva, ânesse superbe. *Tchao Ki-houo* la haracha, la monta, et continua son voyage. Il s'était aussi emparé du bouvier, du bœuf et de la charrue; mais, n'ayant pas la formule, il ne put jamais les animer, ni changer personne en âne. — Quant à la Troisième, ce fut l'ânesse la plus vaillante qu'on pût imaginer. Rien ne l'arrêtait. Elle faisait cent stades par jour. — Quatre ans après sa métamorphose, *Tchao Ki-houo* fit sur son dos le voyage de Tch'ang-ngan. Comme il passait près du temple du mont *Houa*, soudain un vieux *tao-che* se mit à battre des mains, puis dit en riant: Eh! la Troisième de la passerelle, comme te voilà faite!... Puis saisissant la bride de l'ânesse, il dit à *Tchao Ki-houo*: Elle a eu des torts envers vous, c'est vrai; mais la pénitence qu'elle en a faite, est suffisante; permettez que je la délivre! Et saisissant à deux mains la bouche de l'ânesse, il en déchira les commissures. — Aussitôt la Troisième sortit de la peau de l'ânesse, sous son ancienne forme humaine. Elle salua le vieillard et disparut. On n'eut jamais plus de ses nouvelles.“

La comparaison des deux textes serait sans conteste très intéressante, mais je ne m'arrêterai ici qu'à la question de la préparation du gâteau ensorcelé.

Le chinois offre, cette fois encore, un texte détaillé et bien clair en face de la version mongole qui n'en est qu'un abrégé hâtif et quelque peu brouillé. Le texte mongol nous laisse dans l'incertitude à propos de toute une série de questions. Où faut-il s'imaginer la scène? Est-ce dans la tente ou hors de la tente? D'où vient l'équipage à escarbot et que devient-il après le travail terminé? Il n'y est pas question du bouvier, mais alors qui est-ce qui dirige l'équipage? Toute la scène se déroule-t-elle sous les yeux de Geser ou ailleurs? Autant de questions qui n'ont pas leurs réponses dans le texte mongol. Dans ces conditions il n'est pas difficile de reconnaître dans quelle mesure le texte chinois nous facilite l'intelligence du passage entier de la version mongole.

Il est cependant assez surprenant de constater que, malgré l'identité fondamentale des deux passages, nous avons à envisager une divergence sérieuse qui sépare la version chinoise de la version mongole. D'après le texte chinois, c'est un bœuf qui est attelé à la charrue, le texte mongol fait figurer, dans la même fonction, ce que j'ai traduit provisoirement par un 'escarbot cornu tout noir'. Devons-nous chercher la solution de cette divergence dans l'hypothèse d'une autre version chinoise où le bœuf eût été sciemment substitué à l'escarbot? Ou bien faut-il admettre que nous devons cette innovation directement à la version mongole (tibétaine)? A mon avis, aucune des deux hypothèses ne s'impose.

Dans le dictionnaire mongol de Kowalewski, l'expression *eber-tü čuqu gara goroqai* n'est pas relevée. Sous la graphie *čwqu*, ce dictionnaire nous

donne deux mots différents: *čogo* 'la pommette' qui est hors de cause ici, et *čuqu* 'qui est d'une seule couleur', 'de couleur unie'. C'est ce dernier mot que j'ai adopté dans ma traduction provisoire, car dans ce cas l'expression insolite donne un sens parfait. Mais, à mon avis le passage est altéré. Très probablement, le mot *qara*, ayant ici le sens de 'ensorcelé, de caractère surnaturel', primitivement ne faisait pas partie de l'expression. Or dans ce cas, ni la lecture *čuqu*, ni le sens indiqué plus haut n'est plus défendable.

I. J. Schmidt était certainement sur la bonne voie quand il a rendu l'expression par 'Hornkäfer',⁴¹ 'cerf-volant, lucane'. Le mongol offre en effet un mot *čogo*⁴² au sens de 'coléoptères' dont trois composés sont enregistrés dans le dictionnaire de Kowalewski.

Ces composés désignant diverses espèces de coléoptères, dans l'interprétation de Kowalewski, sont les suivants: *čogo qoroqai* 'escarbot' (III, 2194b), *ümekei čogo* 'hanneton noir qui se trouve dans le fumier' (I, 536b), *üker čogo* 'hanneton de terre' (I, 564b). Les recoupements de Kowalewski remontent à la lexicographie des Ts'ing dont une œuvre des plus importantes est sans doute le *Sseu t'i ho pi wen kien*, dictionnaire polyglotte en mandchou, mongol, tibétain et en chinois. Dans ce dictionnaire nous avons les équivalences que voici (ch. XXXII, ff. 104a, 105b, 108a): mong. *čogo qoroqai*, ma. *langlai*, tib. *bse-sbur*, chin. *k'iang-lang*; mong. *ümekei čogo*, ma. *fiyotoqó*, tib. *sbur-nag*, chin. *p'i-pan-tchong*; mong. *üker čogo*, ma. *sačiqó umiyača*, tib. *'bu-khra*, chin. *nieou-eul*.

Sauf les mots tibétains qui ne sont pas relevés dans le grand dictionnaire tibétain de Sarat Chandra Das, les autres recoupements s'expliquent mutuellement. Mais en même temps il suffit de vérifier les mots mandchous et chinois pour voir que, quant à l'interprétation de ces mots, il y a un flottement assez sensible d'une langue à l'autre. Considérons, à titre d'exemple, les mots mandchous, selon le dictionnaire de Zakharov: *langlai* 'черный навозный жук с толстою корою' *fiyotoqó* 'перун; назв. черноватого с черным черепом червя', *sačiqó umiyača* 'землянный жук с твердым черепом, крыльями и двумя волосками на голове в виде рожек'. On voit bien que *langlai* répondrait plutôt à *ümekei čogo* et *sačiqó umiyača* à *üker čogo*, enfin *fiyotoqó* à *čogo qoroqai*; dans ce dernier cas l'interprétation mandchoue se trouve confirmée aussi du côté tibétain où nous avons *sbur-nag*, mot-à-mot 'escarbot noir'. Sans chercher ici ce qu'il y a d'erreur possible dans l'interprétation de Kowalewski, il ne peut faire aucun doute qu'un flottement de sens du même ordre peut bien exister à l'intérieur d'une même langue, d'un dialecte à l'autre. Il est non moins sûr qu'on peut compter avec un certain jeu sémantique même dans les noms mongols des coléoptères.

Mais il y a là une conclusion non moins importante qui découle des équivalences du *Sseu t'i ho pi wen kien*. D'après ce dictionnaire, une espèce de coléoptères s'appelle, en mongol, *üker čogo*. C'est donc une appellation

où le nom générique de coléoptères (*čogo*) est qualifié de *üker* 'bœuf'. Ce nom mongol n'est pas trop intéressant, car c'est une sorte de calque fait sur le chinois; c'est un procédé de traduction qui est très fréquent dans les dictionnaires sino-mongols des Ts'ing. C'est *nieou-eul*, nom chinois de la même espèce de coléoptères qui mérite toute notre attention. Étymologiquement, dans ce mot, *nieou* signifie 'bœuf', et *eul* (à l'origine 'enfant') est dans le langage vulgaire une sorte de suffixe diminutif qui, très souvent, fait fonction d'un suffixe formant des substantifs.

Or, le mot chinois vulgaire *nieou-eul* 'petit bœuf, bœuf', avec son sens spécial de 'espèce de coléoptères', peut très bien expliquer, à lui seul, la divergence des deux versions chinoise et mongole dans l'affaire de l'équipage. La divergence est à ramener à un malentendu, malentendu qui n'a pu se produire que par communication orale. La situation se laisse reconstituer sans difficulté. Le conte chinois a dû être raconté de vive voix, alors le narrateur se servait, d'après l'usage du langage vulgaire, *nieou-eul* pour dire un 'petit bœuf (qui fut attelé à une petite charrue) et *nieou-eul* ambigu fut interprété par l'auditeur comme une espèce de coléoptère.⁴³

Reste une dernière question: le malentendu s'est-il produit entre narrateur et auditeur chinois ou bien entre narrateur chinois et auditeur mongol (tibétain)? Voilà une question à laquelle ma documentation d'aujourd'hui ne me permet pas de répondre.

NOTES

¹ Pour les anciens travaux sur le *Geser-qan*, voir les notes bibliographiques de B. Laufer, dans *WZKM* XV (1901), 78—79.

² И. Я. Шмидт: Подвиги исполненного заслуг героя Богды Гессер Хана (St. Pbg. 1836), pp. 191.

³ I. J. Schmidt, *Die Thaten Bogda Gesser Chan's, des Vertilgers der Wurzel der zehn Übel in den zehn Gegenden* (St. Pbg. 1839), pp. XIV, 287. Le texte de Schmidt inchangé a été réimprimé et publié comme Ier volume de la série *Die heiligen Bücher des Nordens*, Berlin 1925, pp. IX, 284. Seul l'avant-propos de Schmidt a été omis et remplacé par un autre.

⁴ С. А. Козин, Гесериада. Сказание о милостивом Гесере Мерген Хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света. Перевод, вступительная статья и комментарии. Труды Института антропологии, этнографии и археологии, т. VIII, Фольклорная серия, № 3. Изд. Акад. Наук СССР. Москва—Ленинград 1935, pp. 245. Cf. le compte-rendu de V. Alexeev, dans *Библиография Востока* X (1936), М.—Л. 1937, pp. 180—183.

⁵ С. А. Козин, Общая характеристика свода монгольского эпоса о Гесере, dans *Изв. Акад. Наук СССР*, 1946, t. V, pp. 173—178.

⁶ A. H. Francke, *Der Frühlings- und Wintermythus der Kesar saga. Beiträge zur Kenntnis der vorbuddhistischen Religion Tibets und Ladakhs: MSFOu* XV, partie I^{re}, pp. VI, 34, 31; partie II, pp. VII, 77. — Le même, *The paladins of the Kesar Saga, a collection of Sagas from Lower Ladakh*, dans *Journ. and Proc. of the Asiatic Soc. of Bengal* III (1906), pp. 467—490; III (1907), pp. 67—77, 261—388, etc. J. Bacot, *Grammaire du*

tibétain littéraire, *index morphologique* (Paris 1948), p. 9, se réfère à un travail important de A. H. Francke sur Ge-sar qui m'est inaccessible: *Ke-sar-gyi sgruñs*, *Ke-sar Saga* (Calcutta), version occidentale du roi Ke-sar.

⁷ A. Csoma de Kőrös, *A grammar of the Tibetan language in English* (Calcutta 1834), p. 180.

⁸ I. J. Schmidt, *Grammatik der tibetischen Sprache* (St. Pbg. 1839), p. 216.

⁹ *Kliñ* est sans aucun doute une faute d'impression pour *Gliñ*. Quant à ce dernier mot, A. H. Francke: *MSFOu XV*, partie I, p. 29 (interprétation des mots rares), n'était pas très sûr de la traduction qu'il en avait proposé, mais c'est bien une forme abrégée pour *'Jam-gliñ*, répondant à l'indien, *Jambūdvīpa* (cf. B. Laufer, *Loan-words in Tibetan*, p. 471). En effet, *Gliñ* tibétain est rendu régulièrement par *Čambudvib* dans le texte mongol (cf. I, 6a et *passim*). Je me demande si l'on ne doit pas identifier *Ljañ* avec *Jañ*, pays de l'ogre dans la version de Ladakh. Francke (*op. cit.*, partie II, p. I) a proposé de rapprocher *Jañ* à *Byañ* 'Nord' tout en faisant remarquer que *byañ* donnerait, au Ladakh, normalement une prononciation *běyang* et non *jañ*.

¹⁰ M. Hermanns, *Die Nomaden von Tibet* (Wien 1949), 301. — A propos de l'épopée tibétaine sur Geser, voir les notes bibliographiques de B. Laufer, dans *WZKM XV*, p. 79, note.

¹¹ Cf. *Asia Major III* (Leipzig 1926), p. 2.

¹² Les livres VI—VII sont en effet des additions ultérieures; cf. déjà I. J. Schmidt, *Die Thaten Bogda Gesser Chan's*, p. VII. — B. Laufer, dans *WZKM XV*, 82—86, a discuté un assez grand nombre de détails qui, à son avis, sont identiques dans les deux épopées mongole et tibétaine.

¹³ *Üle bütügegçi* est un des trois fils de *Qormusda*, de même que *Don-grub* est le fils de *Rgyab-bžin*, d'après la tradition de Ladakh. A. H. Francke n'a su que faire de ce dernier nom, mais *Rgyab-bžin* est une orthographe aberrante de Ladakh pour *Brgya-byin*, autrement *Qormusda* ou *Indra*. Cf. B. Laufer, *WZKM XV*, 81, qui le premier a proposé une série d'identification à propos des noms propres des deux versions. La présence des noms propres tibétains dans le *Geser-qan* mongol a été remarquée déjà par I. J. Schmidt, dans sa traduction, p. IX, ainsi que par Schott, *Über die Sage von Geserchan*, dans *Abh. d. k. Akad. d. Wiss. zu Berlin*, 1851 (Berlin 1852), 286—287.

¹⁴ G. A. Grierson, *Linguistic Survey of India*, III 1 (Calcutta 1909), pp. 42; 40, 41, 47, 140.

¹⁵ F. W. K. Müller, *Uigurica II*, p. 52, note. En ce qui concerne la voyelle prosthétique, en écriture ouigoure, voir *imto* pour *mdo* (*loc. laud.*), *irinbuči* pour *rin-po-če*, *irčibsun* pour *rje-bcun* (F. W. K. Müller, *Ein uigurisch-lamaistisches Zauberritual aus den Turfanfunden*, dans *SPAW XXIV* (1928), 385; en écriture mongole nous avons *iyter* pour *gter*, *išbawadba* pour *bšad-pa*, *irinboči* pour *rin-po-če*, *istan* pour *bstan* (L. Ligeti, *Le Subhāṣitaratnamidhi mongol*, Budapest 1948, facsimile, p. 1).

¹⁶ On peut observer un cas assez analogue dans la tradition mongole du Pañcatantra. Là encore, le texte mongol du Ms. Burdukov ne se laisse ramener à aucun original tibétain. Cf. la monographie importante de B. J. Vladimircov, *Монгольский сборник рассказов из Паñcatantra* (Petrograd 1921), surtout pp. 36—40. En ce qui concerne l'origine de l'épopée tibétaine sur Geser, la question demeure fort compliquée. Toutefois il est intéressant de faire remarquer que dans les anciens textes tibétains *Ge-sar* est un étranger, hostile aux Tibétains. Cf. F. W. Thomas, *Tibetan literary texts and documents concerning Chinese Turkestan II* (London 1951), pp. 287—291.

¹⁷ Pour *bilig*, chez Kowalewski, nous avons les sens 1° entendement, esprit, sagacité; connaissance, sagesse; 2° le chinois *yin*, principe féminin, etc. Le mong. *bilig* est un emprunt fait au turc *bilig* 'Wissen, Weisheit, Bewusstsein; Attribut' < *bil-* 'wissen,

kennen, erkennen', cf. A. Gabain, *Altürk. Gramm.*, 303. Dans notre passage, comme ailleurs dans le *Geser-qan*, le mot *bilig*, *belig* offre un sens spécial, celui de 'sagesse surnaturelle, enchantement, magie'. C'est ainsi que nous avons *bilig-ün tasiyur* 'fouet enchanté, magique' (IV, 13a), *bilig-ün qačayur* 'bride enchantée' (V, 35b), etc. Le cheval Bai enchanté de Geser, doué de la parole, capable de s'élever dans les airs, etc., s'appelle, dans les textes de Ladakh, [*thw-ru*] *rkyañ-byuñ dbyer-pa* ce qui veut dire, dans l'interprétation de A. H. Francke: *MSFOu XV*, première partie, p. 25, 'das echte vom wilden Kiang herstammende Füllen'. Le même nom est orthographié par les textes tibétains classiques un peu différemment: *Rkyañ rgod yer-pa* (B. Laufer, dans *WZKM XV*, 88, note) ou *Rkyañ-byuñ yer-pa* 'Reiner Kiang-Sprössling' (M. Hermanns, *Die Nomaden von Tibet*, 162). Les noms mongol et tibétain du cheval de Geser n'ont donc apparemment rien à voir l'un avec l'autre; en effet, *rkyañ* est bien l'*equus kiang*, en mongol, *taki* (Kow. III, 1656). Et cependant le nom [*bilig-ün*] *Keger [mori]* a dû être calqué sur le tibétain, Sârat Chandra Das est muet à son sujet, mais, d'après le témoignage de la lexicographie sino-tibéto-mongole, il existe en tibétain un mot *rkyañ* ou *rkyañ-pa* qui est interprété en mongol précisément par *keger*. En voici quelques recoupements. Selon le *Min-gi rgya-mcho*, f. 5a: tib. *rkyañ-rkyañ [rta]* équivaut au mong. *keger [mori]*. Dans le *Sseu t'i ho pi wen kien*, ch. XXXI, nous avons: f. 66b, mong. *gilbačayur keger* ~ tib. *gyi-liñ rkyañ-pa* (*gilbačayur* 'cheval alezan avec des tâches', *gyi-liñ* 'name of a good breed of horses from Amdo where there are twelve different breeds'); f. 71b, mong. *qula* ~ tib. *rkyañ-ser* (*qulan* 'espèce de cheval sauvage, couleur rouan avec la queue noire; ? *ser-po* 'pale, faire, yellow'). Le même vocabulaire polyglotte donne, pour tib. *rkyañ*, la variante *rgyañ*, dans quelques expressions: f. 71a, tib. *rta rgyañ-pa* ~ mong. *keger* (cette dernière équivalence est aussi citée par Kow.); tib. *rgyañ nag* ~ mong. *qar-a keger*.

¹⁸ En mong. class. *kemežü*. Il est notoire que le *Geser-qan* porte fortement l'empreinte du langage parlé; cette question a été discutée en détail dans *Geserica, Untersuchungen der sprachlichen Eigentümlichkeiten der mongolischen Version des Gesserkhans: Asia Major III* (Leipzig 1926), pp. 1—32, 168—193. Pour les formes dialectales de notre texte, je renvoie une fois pour toutes à ce travail.

¹⁹ Le cheval enchanté doit être rassasié d'ordinaire trois fois. Cf. *yurban üy-e bordayad* 'ayant rassasié trois fois' (IV, 11b); à propos de Roymo you-a, *arbai buyudai-bar yurban üy-e bordam bile* 'elle m'a trois fois rassasié d'orge et de froment' (IV, 37a).

²⁰ Cf. kalm. *ord° tsayān örgē* 'der weisse Palast' (Ramstedt, *Kalm. Wb.*). Il s'agit d'une grande tente recouverte de feutre blanc, habitée par le khan ou par les membres de l'aristocratie nomade. C'est cette espèce de tente qu'ont, par exemple, les femmes de Geser, l'oncle Čotong, et plus tard Geser lui-même. La tente des pauvres, dans l'épopée mongole, est appelée *qara čačir* 'tente noire' qui est petite 'comme un nid d'oiseau' (*egürin činegen qara čačir*, I, 9a), elle est désignée parfois comme *keltegei qara čačir* (I, 7a, 23a) ou encore *kelterkei qara čačir* (V, 68b). Le mong. *qara čačir* 'tente noire' doit être identique, au fond, au *sbra nag* des Tibétains; sur ce dernier, voir H. Hermanns, *op. cit.*, pp. 43—47.

²¹ *Sile čai* (*ᠰᠢᠯᠡ ᠴᠠᠢ*) est une expression de politesse toute faite qui apparaît normalement sous la forme *čai silü(n)* ᠵ. Geser invite, par exemple, chez lui les sept démons (*albin*) en ces termes: *minu mayu gerte bayužu čai silüben ᠵᠣᠵᠣᠯᠠᠵᠤ morda* 'descendez dans mon humble tente, servez-vous de thé et de bouillon, puis vous partirez' (I, 23a). *Aralyu you-a* s'exprime, à l'adresse de Čotong importun, ainsi: *dayun ügei sayužu čai silü ᠵᠣᠵᠣᠯᠠᠵᠢ qari* 'restez tranquille, prenez du thé et du bouillon, puis retournez chez vous' (IV, 2a).

²² Cf. *abayai minu či egüber yabužana* 'mon oncle, allez-vous tout doucement par ici' (V, 2a); quant à *yabužana*, voir *Geserica*, p. 31, § 18. Par ailleurs, *egüber* n'est pas à

prendre ici dans son sens ordinaire de construction indépendante, car il dépend directement de *yabu*. *Egüber yabu* équivaut en quelque sorte, dans les deux passages cités, à *ene mör-iyer yabu* 'va sur ce chemin, suivez ce chemin'. Cf. *bilig-ün keger mori oytaryubar yabun ečibe* 'le cheval Bai enchanté s'en alla par les airs' (IV, 18a); *buq-a görügesün-i mör-iyer yabuči* 'il suivit la piste du yak sauvage' (IV, 11b); *mön kü tere mör-iyer erin odtala* 'pendant qu'ils s'en allèrent pour le chercher sur le même chemin' (*Üliger-ün dala*, éd. xyl. de Pékin, f. 15b); *üker-ün bayir-iyar yabuba* 'ходили по скотному полю' (А. Бобровников, Грамматика монг.-кальм. яз., 260); kalm. *zamār jow* 'den Weg entlang reiten od. gehen'.

²³ A propos de l'interprétation de *eber-tü čuqu qara qoroqai*, voir *supra*.

²⁴ Ce sont les trois déesses qui descendirent du ciel pour aider et protéger Geser dans sa tâche. Elles sont nées, sur la terre, de Kegše Amučila, comme sœurs aînées de Geser. Leurs noms, sous l'orthographe mongole équivoque, ont l'air plus ou moins altérés: *Buu-a dungčung garbo*, *Ariy-a avalori*, *Irjamsa dari udam udgari* (I, 8b); *Buu-a dungčung garbo*, *Ariy-a avalori udgari*, *Irjam so dari udam* (IV, 10a). Pour le moment la lecture même de certains éléments de ces noms est incertaine. Toutefois *garbo* représente à coup sûr le tib. *dkar-po*, et *Irjamsa* ou *Irjam so* répond très probablement à tib. *rgya-mcho*.

²⁵ *Köke sibayun* est à lire à la rigueur *kökē sibayun*, cf. ord. *ᠬᠣᠬᠡ*, kalm. *kökē*, mong. écrit *kökege*, *köküge*. Il est remarquable que les trois sœurs aînées, génies tutélaires de Geser se métamorphosent en un seul (*nigen*) coucou. Dans le livre IV, cette même métamorphose est indiquée à plusieurs reprises: *γurban öküi-ni sakiyulsun nigen köke sibayun bayuči irebe* 'les trois sœurs aînées, ses génies tutélaires descendirent auprès de lui' (10a); *ilaγuysan γurban öküi-ni sakiyulsu(n) nige köke sibayun ireči* (10b, 11b). Cependant ce n'est pas la seule forme de leurs métamorphoses. Une fois, par exemple, les trois sœurs se métamorphosent en trois *toγuruu* (grue, espèce de héron): *geser-yin γurban egečün-i sakiyulsun γurban toγuruu bolun* 'les trois sœurs aînées, ses génies tutélaires se transformant en trois hérons' (V, 34a). Enfin, quant à la métamorphose des êtres surnaturels, nous avons encore un cas intéressant à signaler. Roγmo γou-a, avant d'être capturée par les gens des trois khan, se sauve dans les airs en se métamorphosant en un canard sauvage. Là elle est poursuivie par les génies tutélaires des trois khan, métamorphosés en milans. Pour sortir de danger, elle descend sur la terre où elle se métamorphose en six cents nonnes bouddhistes tout en cachant sa personne dans le corps d'une seule nonne: *aryaban aldaču altan delekei deger-e čirγuyan čayun simnanča bolun sayuba* 'ne sachant plus que faire, elle se métamorphosa en six cents nonnes et descendit sur la terre d'or' (V, 27a). Par 'milan' et 'canard sauvage', j'ai traduit les mots mongols *eliy-e* et *borčün sono*. Quant à *eliy-e*, I. J. Schmidt, p. 201, a maintenu le mot mongol sans le traduire puisque *eliy-e* prête à l'équivoque, signifiant à la fois 'milan' et 'esprit malfaisant'. A mon avis, on ne peut pas garder le moindre doute que c'est bien le sens 'milan' qu'il faut adopter ici. Pour mong. *eliy-e* 'milan', voir P. Pelliot, dans *Journ. As.* 1925 I, 213—214. En ce qui concerne *borčün sono*, Schmidt l'a rendu, dans sa traduction, par 'gelbe Bremse'. Sur la foi de Schmidt, le mot a été relevé, avec la même interprétation (le taon gris, cœstre), par Kowalewski dans son dictionnaire. En effet, *borčün* s'exlique facilement comme un dérivé, tiré de *boro* 'gris'; *-čün* est un ancien suffixe du féminin. De même, dans l'acception de 'taon', *sono* est bien attesté en mongol (cf. encore kazak, tchag., azér., krm. *sona* 'die Pferdebremse, *faborus bovinus*', Radlov. Опыты IV, 538). Cependant le composé *borčün sono*, au sens de 'gelbe Bremse, taon gris' est inconnu partout, bien plus, l'interprétation de Schmidt (et de Kowalewski) repose sur une fausse étymologie. En réalité ce composé du *Geser-qan* se laisse identifier avec *borčün sono* de l'*Histoire secrète des Mongols*, § 200, où il est interprété comme 'une espèce de

canard'. *Sono*, au sens de canard, est attesté aussi dans certains dialectes turcs; cf. kirg. *sono* 'селезень' (К. Е. Юдахин, Киргизско-русский словарь, Москва 1940, 444), tchag. *sona* 'Enterich' (Radlov, *op. cit.*, IV, 538); dans quelques cas ce mot sert à désigner d'autres espèces d'oiseau, voir tatar de Kazan *sona* 'ein Vogel' (Radlov, *loc. laud.*), turc oriental, d'après Zenker, *sona* 'faisan' (à propos de ce dernier on peut rappeler ord. *sono* *ᠰᠣᠨᠣ* 'faisan mâle', Mostaert II, 582b). En outre, nous avons en tchag. *borčün* 'femelle du canard' (Pavet de Courteille, p. 165), *sona* 'canard mâle', *sona borčün* 'espèce de canard' (*op. cit.*, pp. 362—363; la lecture *sonna-bourdjün*, proposée par P. d. C. ne vaut pas d'être retenue). Les recoupements tchaghatai mériteraient une discussion détaillée, mais cette fois je n'insiste que sur un point. Dans *sona borčün*, l'écriture arabe permettrait aussi la lecture *borčün*, et si je ne me suis pas décidé pour cette dernière variante c'est parce que *borčün*, à son tour, est possible aussi bien en tchaghatai qu'en mongol. En effet, nous avons en mong. *borčün noγusun* 'espèce de canards sauvages', kalm. *bordžün* (*нур²⁵сүн*) 'wilde Ente, das Weibchen' (Ramstedt, *Kalm. Wb.*, 51b); cf. ma. *borčün niyexe* 'eine Art wilde Ente' (Gabelentz), 'дикая утка, похожая на зеленую домашнюю утку, водящаяся в камышах' (Zakharov, p. 522).

²⁶ Le même mot revient, au même sens, dans un autre passage du *Geser-qan*: *qadum eken-i γuru-yin sarkinay-tu miqan-i toγonan deger-e orkiba. toγonan-i kelkiy-e tasu ečiču ger-ni unalduču* 'la belle-mère lança la viande qui se trouvait dans la panse (du yak sauvage) sur la faite, les liens du faite se disloquèrent et la tente s'écroula' (I, 46a). Il s'agit, dans les deux passages, 'des cerceaux de bois et des arcs de bois qui s'y croisent au milieu, lesquels ensemble constituent le faite de la tente' (cf. ord. *t'ōmo*, Mostaert).

²⁷ En mongol *nisuqai*, étymologiquement 'morveux', cf. déjà I. J. Schmidt, *traduction*, p. 26, note 13.

²⁸ Pour traduire 'pour rien', j'ai lu, en mongol. *čügēr* (cf. Ms. *Mong.* 100, *čügerer*). voir ord. *džügēr* 'sans but déterminé; gratis', Dž. *ōg* 'donner pour rien, donner gratis', kalm. *zugēr* 'umsonst, ohne Ursache, ohne Bezahlung'. J'entends donc, avec la négation de la phrase: 'pour rien, sans raison, sans arrière-pensée'. Dans ce cas *čügēr* répond évidemment à mong. class. *čüg-iyer*. Mais si l'on lisait *čügēr* (mong. class. *čüi-ber*), il faudrait traduire 'par politesse, en bonne règle', cf. mong. *čüi* 'convenance, des manières, bienséance, décence', *čüi čüiger čiyaya* 'disposer tout suivant l'équité' (Kow.).

²⁹ Dans le livre IV, l'ogre à douze têtes, en confiant les secrets de sa vulnérabilité à Tümen Jirγalang, énumère, entre autres, les membres de sa famille: ses trois sœurs cadettes (*γurban ökin degüü*, IV, 22a), sa sœur aînée (*egeči*, *ibid.*), son frère aîné le lama sorcier (*aq-a minu tarni-či lam-a*), sa mère la sorcière (*eke mini yakš-a*), son seul fils (*γarča keiken-i γarsun mini*, IV, 22b). Il n'y est question d'aucune tante (*abayai egeči*).

³⁰ Le nombre trois a ici évidemment une signification magique, tout comme sept et neuf dans les autres passages du *Geser-qan*. L'expression *γurban alda qara tayay* est toutefois une sorte de cliché, voir *bilig-ün γurban alda qar-a siro selemeben qubilyaču γurban alda qar-a tayay bolγaba* 'il métamorphosa son magique sabre noir d'acier de trois brasses, et en fit un bâton noir de trois brasses' (IV, 18b); *bilig-ün γurban aldan qar-a soro selemeben qubilyaču γurban alda qar-a tayay modu bolγaba* (IV, 16a); etc.

³¹ Il s'agit sûrement de paroles d'enchantement, et on ne peut songer ni à *soč* *ge-* (ord., Mostaert), composé onomatopéique exprimant le mouvement d'un animal qui va le trot, ni à *šoč* *šoč* id., recommandé par le Ms. *Mong.* 100; mong. *šoy* 'badinage, plaisanterie', etc. sont hors de cause pour d'autres raisons. Toutefois *soγ soγ* est une translittération conventionnelle et elle couvre une prononciation *soχ soχ*, de même que *suwaq-a* (*Sojogha* de I. J. Schmidt est indéfendable) est *suwaχ-a*. *Soχ* (prononciation „vulgaire”) doit être ramené à *suwaχ-a* qui à son tour remonte à l'indien *svāhā*. Pour *guru suwaq-a* en tant que paroles d'enchantement, voir encore IV, 13a. La mère de l'ogre.

sur ses gardes, prononce les paroles *guru rakš-a guru rakš-a* (IV, 27a). Aussi bien *guru suwaq-a* que *guru rakš-a* est bien attesté dans les écrits du bas bouddhisme en langue mongole.

³² Sur le nombre trois, voir note 30. Cf. encore *tegün-dir guru suwaq-a ged bilig-ün tasıyur-ıyar yurba dokiyad yarču ebi* 'alors dis *guru suwaq-a*, frappe trois fois (sur le fleuve) avec ton fouet magique, puis passe-le' (IV, 13a).

³³ Cf. mong. *inčaya* ~ *ingyača* 'hennir'; *inčayla* (~ ?**ingyalčaya*-) 'gémir, sangloter, pousser des cris' (Kow.); kalm. *intsyā* 'wichern; winse'n, jammern, mit heller hoher Stimme', *intsyöl* 'ächzen, seufzen, stöhnen, jammern' (Ramst.); ord. *inš'agā* 'hennir; crier', *inš'agda* 'produire un bruit sourd dans la gorge, gémir' (Most.). Le mot *ingyalčaya* n'est pas relevé dans le dictionnaire de Kowalewski, mais voir mong. MA *inčilčaqāba* (*morin*) '(лошадь) ржала' (Монгольский словарь Мукаджмат ал-адаб, pp. 401, 103, 197).

³⁴ Dans son dictionnaire, Kowalewski n'a pas recueilli *ür-e ündüsin*, expression d'ailleurs assez commune qu'on a toutefois relevé en ordos: *üre ündüs* 'descendants, postérité, progéniture' (Mostaert). Dans notre passage le sens de 'descendants' n'irait certainement pas car ce n'est pas seulement le fils de l'ogre, mais encore ses sœurs cadettes, et sa sœur aînée, son frère aîné et sa mère qui furent exterminés, en somme, toute sa famille, toute sa lignée. Aussi I. J. Schmidt a-t-il traduit 'das ganze Geschlecht des Riesen wurde ausgerottet' (p. 220).

³⁵ L. IV, f. 27b: *arban qoyar toluyai-tu mangγus-i alaba: aliba ür-e ündüsin-i tasu-luysan qoyına aralyu you-a qatun jarliy bolba: arban qoyar toluyai-tu mangγus-yin aliba ür-e ündüsin-i tasuba: odo qoyayularan altan suburyan-i dergede amurlin sayuy-a*. Pour *qoyayularan*, voir Geserica, p. 29, § 15, in fine. Cf. encore *yurbaγula-ran* (V, 9a), *yurbaγularan* (V, 10a), *dörbegülenen* (V, 22a).

³⁶ Loc. laud.: *arban qoyar toluyai-tu mangγus-yin aliba törül-tei-yi tasulju aralyu you-a qatun-ıyan abču: altan suburyan-u dergede amurlin sayuysan dötüger bölüg*.

³⁷ La métamorphose en âne du livre VI est entièrement différente de celle de notre épisode, et pou. tant elle se termine par une scène qui, au point de vue stylistique, offre une analogie frappante avec la scène finale de l'épisode du livre V. Geser après avoir été libéré de la métamorphose en âne, devient le disciple du lama, transformation de l'ogre. Or le discip' finit par mettre le feu à la maison de bambou où se trouve le lama plongé dans la méditation, le lama périt dans les flammes. En voici le texte mongol: *blam-a turydam sedkiŋü sayunam: sayuqu-duni qulusu büri-yin üjügür-e yal nočuγaŋu yeke tüimer sıtayaba: küimin bolju barkıranam: činu-a bolju ulınam: batayan-a bolju gingginanam činggiŋü bayıtala tasu tüimeridčü orkiba* 'le lama était plongé dans les méditations, alors [le disciple] mit le feu aux bouts des tous les bambous [constituant la maison] et il fit un grand incendie. Le lama devenu homme, poussait des cris, devenu loup, hurlait, devenu mouche, bourdonnait, et finalement on le fit périr ainsi définitivement dans l'incendie' (VI, 7a).

³⁸ Cette métamorphose n'a rien de commun avec l'enchantement compliqué du livre V. Elle est très simple, aussi le récit en est-il tout court. Geser, sur les instances de Roγmo you-a, se rend chez le lama devant qui il se prosterne pour recevoir sa bénédiction. Le lama, qui est une transformation de l'ogre, pose l'image d'un âne sur la tête de Geser qui est aussitôt métamorphosé en âne: *mangγus eljigen-i körüg-i abuyad geser-yin oroi deger-e talbiyad abuba: geser-i eljige bolyan qubilyaba* 'l'ogre prit l'image d'un âne, il la posa sur la tête de Geser; aussitôt il métamorphosa Geser en âne' (VI, 2b).

³⁹ L. Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*² (Hien-hien 1922), p. 656.

⁴⁰ L. Wieger, *op. cit.*, pp. 651—652.

⁴¹ I. J. Schmidt, *Die Thaten Bogda Gesser Chan's*, p. 219. Le mot allemand 'Hornkäfer' n'a plus cours aujourd'hui, mais cf. Grimm, *Deutsches Wörterbuch* IV 2, col. 1829: *Hornkäfer* 'lucanus cervus, Hirschkäfer'.

⁴² La lecture de la voyelle *o* est assurée et par la transcription mandchoue du *Sam ho pien lan* VII, 9a et par le khalkha *tsoχ* (Rinčine, p. 295).

⁴³ On peut signaler dans le texte mongol de l'épisode un mot emprunté au chinois. C'est *bobo* 'gâteau, une espèce de pain chinois' qui est à ramener au chinois *po-po*, id. Le Ms. *Mong. 100* qui cherche à éliminer les „vulgarismes” mongols de son texte, a substitué le mot *bobo*, qu'il tenait également pour vulgaire, par *boγursay* 'pain, gâteau, galette'. Il serait intéressant de voir quel est le mot chinois qui est traduit, dans le texte de Wieger, par 'galette'.

Л. Лигети

ЭПИЗОД КИТАЙСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В ГЕСЕРИАДЕ

Статья посвящена эпизоду, которым начинается рассказ о путешествии и возвращении домой Гесер хана из дома двенадцатилугового великана (Манγуса) и о приключениях, имевших место в пути. Гесер хан попадает в дом красивой женщины, которая угощает его заботливым печенем, чтобы таким образом превратить его в осла. Обманчивым путем он подносит ей печенье, предназначенное для него самого вследствие чего женщина, которая, впрочем, является теткой двенадцатилугового великана, сама превращается в ослицу. Тогда он ловит и сжигает ее. (Срав. ксилографическое издание 1716 г., V, ff. 37a—38a). Главный мотив эпизода: женщина, обладающая сверхъестественной силой, в состоянии превратить человека в осла печенем, изготовленным из зерна, которое принадлежало ей маленькие оживленные фигурки посеяли, сжали, смолотили (или сжарили). Этот же мотив, однако в гораздо более подробной форме, встречается в одной китайской народной сказке, происхождение которой следует отнести, по крайней мере, к X столетию нашей эры.