

DU MONT POTALA AU MYTHE DU DÉLUGE DANS L'ASIA POLYGLOTTA DE J. KLAPROTH

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

Au cours de leur histoire, les traditions religieuses ont toujours eu à se réinventer pour répondre au mieux aux attentes de leur temps. Pour ce faire, elles ont continuellement eu recours à des explications plus ou moins ingénieuses, à des interprétations plus ou moins inventives. Mais il en fut tout autant des avancées scientifiques qui ont tâtonné et qui continuent à produire un nombre croissant de théories et de commentaires s'affinant et se renouvelant sans cesse. Ainsi, la bouddhologie européenne du premier quart du 19^e s. eut-elle à démêler l'histoire si complexe des nombreuses traditions du śrāvakayāna et du bodhisattvayāna prônées respectivement par les écoles anciennes (sthaviravāda) et le mahāyāna. Or, à cette tentative, les savants européens trouvèrent dans certaines traditions bouddhiques l'opportunité d'enrichir leur propre restitution de l'histoire des peuples. Ce fut le cas de l'orientaliste allemand Julius Klaproth¹ (1783-1835) qui vit dans le terme même « Potala » le souvenir lointain d'un vaste déluge qui aurait frappé le Proche-Orient, l'Inde et la Chine. Exposer cette interprétation est l'occasion de revenir sur l'histoire des traditions diluviennes indiennes, le travail d'interprétation des milieux intellectuels bouddhiques et les prémices de la bouddhologie européenne.

Si la première descente de Viṣṇu pisciforme (matsyāvatāra) sauvant Manu d'une inondation cosmique était connue des missionnaires chrétiens dès le 16^e s. à partir des versions tamoules et sanskrites des *Purāṇa* – textes s'étendant de la période Gupta (3^e s. ap. J.-C.) à la période médiévale –, il fallut néanmoins attendre le 18^e s. pour voir apparaître les débuts d'un comparatisme biblico-purāṇique des récits du déluge, notamment dans les travaux du missionnaire jésuite Jean-Venant Bouchet (1654-1734) sous l'impulsion des études comparées de Pierre-Daniel Huet (1630-1721)². La plupart des savants européens des 17^e-18^e s., de Henry Lord (17^e s.) à William Jones (1746-1794), s'efforcèrent de démontrer que la tradition diluvienne des *Purāṇa* avait résulté de la diffusion de l'histoire de Noé jusqu'en Inde. Tous rattachèrent ce témoignage indien

¹ Hartmut WALRAVENS, *Julius Klaproth (1783-1835) : Leben und Werk*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1999.

² Guillaume DUCŒUR, *Les religions indiennes comme argumentatio dans les Alnetanae quaestiones de Pierre-Daniel Huet*, dans *XVII^e siècle* 259/2 (2013), pp. 281-299.

d'un cataclysme diluvien au texte génésiaque et tentèrent ainsi de sauver et la chronologie biblique et l'histoire sacrée chrétienne. L'indianisme naissant européen du 19^e s., sous le patronage scientifique d'Horace Hayman Wilson (1786-1860), de Franz Bopp (1791-1867) et d'Eugène Burnouf (1801-1852), put réorienter ce comparatisme analogique grâce à la lecture de versions plus anciennes et proprement brāhmaniques, celle du *Mahābhārata*³, dès 1829, puis celle védique du *Śatapatha Brāhmaṇa*⁴, à partir de 1849⁵. Le travail sur les traditions diluviennes de J. Klaproth, publié en 1823, se situe donc à la charnière entre les études encore chrétiennement orientées de W. Jones et l'approche historico-critique des indianistes Fr. Bopp et E. Burnouf. Dès les années 1820, en effet, les orientalistes européens commencèrent à mettre en place des réseaux savants grâce auxquels ils purent échanger leurs questionnements sur un domaine aussi complexe et encore inconnu qu'était l'étude des sources textuelles orientales dans une perspective historique. La Société asiatique fut fondée à Paris, en 1822, par le linguiste Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838) et le sinologue Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788-1832), et la Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland à Londres, en 1823, par Henry Thomas Colebrooke (1765-1837)⁶. Parmi les premiers membres du Conseil de la Société asiatique de Paris figura J. Klaproth qui avait voyagé jusqu'en Chine de 1805 à 1807, exploré les monts caucasiens en 1808, puis s'était établi à Paris à partir de 1815. Outre ses publications sur le Caucase, il rédigea une notice sur les déluges et les inondations locales que connut l'histoire de l'humanité. Cette étude fut insérée dans son *Asia polyglotta* de 1823⁷. Tributaire des savoirs de la fin du 18^e s., J. Klaproth se démarqua néanmoins de ses devanciers en essayant de restituer une chronologie de ces vastes inondations (Amérique, Proche-Orient, Inde, Chine) qu'il ne ramena pas à la théorie d'un déluge universel tel que les défenseurs de la tradition biblique du déluge comme Jean

³ Franz BOPP, *Diluvium cum tribus aliis Mahā-bhārati praestantissimis episodiis. Fasciculus prior, quo continetur textus sanscritus*, Berolini, F. Dümmler, 1829 ; *Die Sündflut nebst drei anderen der wichtigsten Episoden des Mahā-Bhārata*, Berlin, F. Dümmler, 1829.

⁴ Albrecht WEBER, *The White Yajurveda. Part III: The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-çākhā with extracts from the commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedaganga*, Berlin, 1849 ; *Indische Studien. Zeitschrift für die Kunde des indischen Alterthums*, Erster Band, Berlin, F. Dümmler, 1850.

⁵ G. DUCŒUR, *Le mythe du déluge de l'Inde ancienne et les théories des origines entre 1829 et 1872*, dans *Revue de l'Histoire des religions* 233/3 (2016), pp. 389-418.

⁶ L'American Oriental Society et la Deutsche Morgenländische Gesellschaft, quant à elles, ne virent le jour que vingt ans plus tard, respectivement en 1842 et 1845.

⁷ Julius KLAPROTH, *Fluthen und Überschwemmungen*, dans *Asia Polyglotta*, Paris, A. Schubarth, 1923, pp. 19-34.

Le Pelletier⁸ (1633-1711), à la demande du physicien oratorien Bernard Lamy (1640-1715), avaient tenté de le faire depuis plus d'un siècle, ou à celle catastrophiste du paléontologue Georges Cuvier (1769-1832) et du géologue Alexandre Brongniart (1770-1847) dans un dessein de paix géologico-religieuse.

Ainsi, J. Klaproth fit la distinction entre plusieurs phénomènes diluviens et organisa sa chronologie des déluges et des inondations en fonction des datations possibles. À la différence de Cyrille d'Alexandrie⁹ (376-444), de Samuel Bochart¹⁰ (1599-1667) et de W. Jones¹¹, il n'identifia pas le héros mésopotamien Xisouthros à Noé. Pour lui, ces deux personnages historiques auraient été sauvés de déluges différents advenus à des périodes distinctes. Cette différenciation lui permit de mettre en corrélation des événements cataclysmiques survenus exclusivement dans les régions Ouest sémitiques, en Inde et en Chine. Son comparatisme porta donc avant tout sur l'Asie occidentale et méridionale. Au sujet de cette vaste aire géographique, il nota que les peuples qui y vivaient encore avaient conservé dans leur tradition l'histoire de la quasi destruction de la race primitive des hommes par un déluge. Par une approche comparative analogique, J. Klaproth réduisit les éléments des récits de *Genèse* 6-8 et *Bhāgavata Purāṇa* 8.24.4-61 à une structure narrative commune, à savoir que « quelques individus seulement, échappèrent au désastre. Ils se réfugièrent dans un vaisseau, que les flots, en se retirant, déposèrent sur le sommet d'une montagne, d'où ces hommes, après la catastrophe, descendirent de nouveau dans la plaine »¹². Bien que J. Klaproth mentionnât également l'étude d'Alexander von Humboldt¹³ (1769-1859) sur le mythe du déluge aztèque dans lequel le bateau de Coxcox et de sa femme Xochiquetzal s'arrêta également sur le sommet d'une montagne – le mont Culhuacan –, il considéra, à la différence de certains de ses prédécesseurs, qu'étant donné les rapprochements possibles entre les récits biblique et purānique, les deux traditions avaient dû puiser à une même source¹⁴. L'histoire génésiaque du déluge universel cédait alors la place à un ensemble de déluges locaux plus ou moins dévastateurs.

⁸ Jean LE PELLETIER, *Dissertations sur l'Arche de Noé, et sur l'Hemine et la livre de S. Benoist*, Rouen, J.-B. Desongne, 1700.

⁹ *Contre Julien* 1,8.

¹⁰ Samuel BOCHART, *Geographia sacra*, Francofurti ad Moenum, Zunner, 1681, p. 2.

¹¹ William JONES, *Sur les dieux de la Grèce, de l'Italie et de l'Inde*, dans *Recherches asiatiques ou Mémoires de la Société établie au Bengale, pour faire des recherches sur l'histoire et les antiquités, les arts, les sciences et la littérature de l'Asie*, traduits de l'anglais par A. Labaume, revus et augmentés de notes, tome premier, Paris, Imprimerie Impériale, 1805, p. 165.

¹² J. KLAPROTH, *Fluthen*, p. 19.

¹³ Alexander von HUMBOLDT, *Vues des Cordillères et monumens des peuples indigènes de l'Amérique*, tome second, Paris, 1816, pp. 175-176.

¹⁴ J. KLAPROTH, *Fluthen*, p. 20.

Après avoir présenté les quatre âges du monde ou yuga, J. Klaproth narra à sa manière et sans citer ses sources le récit du déluge indien d'après les traductions du *Bhāgavata Purāṇa* réalisées par Mariyadās Piḷḷai¹⁵ (1721-1796) et W. Jones. Il en conclut que la ressemblance avec le déluge de Noé restait indéniable et que cette vaste inondation était encore historiquement attestée par les traces géologiques laissées à la surface de la terre et la découverte de vestiges d'animaux fossilisés. Restait alors à déterminer la datation d'un tel cataclysme. À cette restitution, J. Klaproth opta pour la version samaritaine du texte biblique qui plaçait le déluge en 3044 av. J.-C. Le déluge indien ayant eu lieu au commencement du Kaliyuga, en 3101 av. J.-C.¹⁶, et les chronologies chinoises¹⁷ signalant un déluge au début de la fondation de l'empire chinois, en 3082 av. J.-C.¹⁸, sous le règne de Fuxi (伏羲), le savant allemand en déduisit une moyenne et conclut que le déluge dont il était question aussi bien dans les textes hébreu et indien que chinois avait eu lieu en 3076 av. J.-C. Quant aux autres inondations, celles-ci auraient été dues à des typhons et à des crues importantes des fleuves. Ainsi, il distingua quatre périodes différentes, à savoir celle du déluge de Noé, du commencement du Kaliyuga et de la fondation de l'empire chinois en 3076 av. J.-C., celle du typhon ayant entraîné des inondations en Chine et un déluge au temps de Xisouthros en 2297 av. J.-C., celle de l'inondation locale et partielle sous le règne du roi Ogygès en 1796 av. J.-C. et

¹⁵ Sur M. Piḷḷai, ou M. Poullé en français suite à sa conversion au christianisme, voir H. HOSTEN, *Le Bhāgavata d'après un texte Sen Tamoul. Nouvelle traduction de Maridas Poullé de Pondichéry (1793-1795)*, Pondichéry, Société de l'histoire de l'Inde française n° 38, dans *Revue historique de l'Inde française*, 4^e vol., 1^{ère} partie, Paris, E. Champion, 1920, pp. xxxvii-xl.

¹⁶ En 1822, l'année où J. Klaproth rédigea son article, les Indiens étaient en 4923 du Kaliyuga. D'où 1822 – 4923 = 3101 av. J.-C.

¹⁷ Malgré les incertitudes des chronologies chinoises, celles-ci demeuraient préférables aux dates démesurées des quatre yuga avancées par la tradition purāṇique. Depuis l'ouvrage du jésuite Martin Martini (1614-1661), *Sinicae historiae dicar prima*, publié en 1658, il était plus aisé, en effet, de rapprocher l'empereur Yu (禹), dont le règne remontait entre 2357 et 2267 av. J.-C. et qui endigua une vaste inondation (*Histoire de la Chine*, traduite du latin du père Martin Martini de la Compagnie de Jésus par l'abbé Le Peletier, tome premier, Paris, C. Barbin, 1692, pp. 6-8 et 63-64), avec Noé, sauvé du déluge, en 2348 av. J.-C., selon les calculs des théologiens chrétiens, en particulier ceux de l'archevêque anglican James Ussher (1581-1656) (*Annales Veteris Testamentis a prima mundi origine deducti una cum rerum asiaticarum et aegyptiacarum chronico*, Londres, L. Sadler, 1650, p. 4). Ces estimations offraient l'avantage de concilier les différents événements locaux en un grand cataclysme universel et de sauver ainsi la véridicité de l'histoire sacrée. Néanmoins, dans ses calculs, J. Klaproth utilisa des dates plus hautes afin de rapprocher les traditions diluviennes hébraïque, indienne et chinoise. Sur les mythes diluviens chinois, voir Mark Edward LEWIS, *The Flood Myths of Early China*, State University of New York Press, 2006.

¹⁸ Comme pour le calcul du Kaliyuga, J. Klaproth partit de l'année 1822 et calcula les temps de règne des quatre premiers empereurs à partir des données des annales chinoises.

enfin celle du déluge de Deucalion en 1521 av. J.-C. Le sinologue J.-P. Abel-Rémusat fut évidemment critique quant au rapprochement entre tous ces cataclysmes dont certains, probablement historiques et locaux, avaient été conservés par la mémoire des différentes civilisations :

« Poussant plus loin ce genre de comparaison, il croit remarquer une coïncidence du même genre entre l'époque du déluge de Xisuthrus, et celle du second déluge des Chinois, au temps de l'empereur Yao. Elles s'accordent à quatre ans près, et cela suffit pour autoriser de pareils rapprochements, lesquels, n'étant susceptibles d'aucune démonstration, ne peuvent se présenter qu'avec un certain degré de vraisemblance. Au reste, M. Klaproth ne paraît pas tenir beaucoup à celui-là, puisqu'il fait remarquer lui-même que le déluge de Yao dut son origine à des atterrissements qui avaient obstrué les embouchures des grands fleuves de la Chine : si cela est, il serait difficile de voir quel rapport cet événement, tout local et purement partiel, pourrait avoir eu avec des inondations de l'Égypte ou de la Chaldée. »¹⁹

De fait, les découvertes des versions du déluge, en 1829, du *Mahābhārata*, puis surtout, en 1849, du *Śatapatha Brāhmaṇa*, eurent pour conséquence d'amener progressivement les indianistes à réorienter leur recherche vers la restitution de l'histoire rédactionnelle du mythe diluvien indien, et de les éloigner de plus en plus des tentatives de comparaison avec les autres récits du mythe tant proche-orientaux, grecs que chinois. Max Müller (1823-1900), qui avait poursuivi le travail d'édition du *R̥gveda* à la demande d'E. Burnouf²⁰, suite au décès de Friedrich August Rosen (1805-1837), n'y avait pas trouvé la moindre occurrence relative à un quelconque mythe du déluge. En mars 1856, il l'exprimait ainsi à l'ambassadeur de Prusse, le chevalier von Bunsen (1791-1860) : « The Flood-legend does not occur in the Hymns of the *Veda*, but in the *Brāhmanas*. Burnouf considers it borrowed, and he may be right, as it only occurs in a modern *Brāhmaṇa*. The Fall is hinted at, not morally but only metaphysically »²¹. Certes, le langage métaphorique des poètes emprunte largement à l'image de la traversée des flots, au passage d'une rive à l'autre, mais sans jamais faire allusion à une quelconque inondation meurtrière ayant décimé la quasi-totalité de l'humanité ou tout du moins des Indo-ārya. Ainsi, dans le *R̥gveda*, le sacrifice est dit être construit tel un navire à rames afin de faire tra-

¹⁹ Jean-Pierre ABEL-RÉMUSAT, *Sur l'Asie Polyglotte*, dans *Mélanges asiatiques, ou choix de morceaux critiques et de mémoires relatifs aux religions, aux sciences, aux coutumes, à l'histoire et à la géographie des nations orientales*, tome I, Paris, Dondey-Dupré père et fils, 1825, p. 303.

²⁰ Voir G. DUCŒUR, *Max Müller (1823-1900), de l'édition textuelle du R̥g veda à l'histoire comparée des religions*, dans *Source(s), Cahiers de l'équipe de recherche Arts, Civilisation et Histoire de l'Europe* 2013/2, Université de Strasbourg, pp. 81-104.

²¹ Georgina Adelaide MÜLLER, *The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller*, vol. 1, London, Longmans, Green and Co., 1902, p. 176.

verser (PR- ou TR-) le sacrificant (yajamāna) de la rive du monde des hommes à la rive de l'océan céleste des entités diurnes (deva)²². Ce langage métaphorique ṛgvédique de la traversée des difficultés de la vie, de l'atteinte de la rive de la félicité a abouti plus tard à la représentation imagée de la traversée du flot des transmigrations. Les milieux intellectuels bouddhiques l'ont fait leur et le Buddha a donc été comparé à un batelier faisant traverser le flot des transmigrations (saṃsāra-ogha) ou de l'existence (bhavārṇava) aux êtres vivants, la doctrine (dharma) à un navire à l'aide duquel tout bauddha peut atteindre la rive de l'extinction (nirvāṇa) de la soif d'existence (bhavatṛṣṇā). Dans les gāthā 55 à 57 du chapitre quinze du *Lalitavistara*, cette métaphore est pleinement employée lorsque Siddhārtha confie à son cocher Chandaka son intention de quitter sa famille pour atteindre, une fois monté sur le navire de la doctrine, la terre ferme (sthala-) de l'anéantissement de la vieillesse, de la maladie et de la mort :

« Après avoir mené ici-bas le navire de la doctrine, qui a la résistance du grand renoncement, de l'observance de la bonne conduite, de la patience et de l'héroïsme, consolidé par une accumulation de dons, qui est stable et bien gouverné par un esprit solide comme le diamant ;

Après être moi-même monté sur ce navire, ayant par moi-même traversé, moi, je ferai traverser aux êtres innombrables le flot de la transmigration difficile à traverser, agité [qu'il est] par les Grahas roulant [sur eux-mêmes], les passions ; par les vagues, la colère ; par le creux [des vagues], les peines de la transmigration. Telle est ma pensée.

Alors, après avoir par moi-même traversé ce flot de l'existence [infesté] des Grahas aux vues hostiles et des Rakṣas de la peine ; ayant moi-même traversé, je débarquerai les êtres innombrables sur l'heureuse terre ferme où il n'y a plus ni vieillesse ni mort. »²³

Parallèlement à ce langage métaphorique indo-ārya qui remonte au moins au *Ṛgveda* furent véhiculés des récits de déluge à portée ethnogonique tout autant dans la littérature sanskrite, comme ceux du *Śatapatha Brāhmaṇa*, du *Mahābhārata* et des *Purāṇa*, qui ne semblent pas avoir jamais été bouddhisés²⁴,

²² Voir G. DUCŒUR, *Passing through Flood Waters in Vedic Thought*, dans *The Journal of Indo-European Studies*, 36/1-2 (2008), pp. 67-78.

²³ aham iha samudāniyā dharmanāvam mahātyāgaśīlavratākṣāntivīryābalam | dārusaṃbhārasaṃghātitaṃ sāramadhyāśayair vajrakaiḥ saṃgrhītāṃ dṛḍhām ||55|| svayam aham abhiruhya nāvāmimātmāno 'vatīrya saṃsāraoghe aham tārayiṣye anantaṃ jagat | śokasaṃsārakāntāraoṣormirāgagrahāvartavair ākule dustare eva cittaṃ mama ||56|| tadātmanottīrya idaṃ bhavārṇavam savairadṛṣṭigrahakleśārākṣasam | svayaṃ taritvā ca anantakaṃ jagat sthale sthapeṣye ajarāmare śive ||57||

²⁴ La seule histoire bouddhique qui peut être rapprochée d'un récit de déluge est celle du *Samuddavāṇija Jātaka*. Néanmoins sa structure narrative est très éloignée de celles du *Śatapatha Brāhmaṇa* et des versions épico-purāniques. Elle relève d'une bouddhisiation d'une tradition locale d'inondation insulaire de type tsunami.

que dans l'Inde non indo-ārya et les pays himālayens. En 1800, le capitaine Samuel Turner rapporta la légende tibétaine selon laquelle les hauts plateaux himālayens furent à l'origine recouverts d'eau. Comme beaucoup d'Européens de culture chrétienne, S. Turner y vit immédiatement le souvenir défiguré du déluge universel :

« It is asserted that Tibet, in remote times, was almost totally inundated; and the removal of the waters that covered its surface, is imputed to the miraculous interposition of some object of their worship, whose chief temple is reported to be at Durgeedin, Gya. He, it is said, in compassion to the few inhabitants which Tibet contained, who in that age were little better than monkeys, drew off the waters through Bengal, and, by sending teachers among them, humanized the wretched race, who were subsequently to people it. In this belief of the Tibetians, which is too general to be totally rejected, it is not difficult to discover strong traces of the universal deluge, though the tradition, as might naturally be expected, is obscured by fable, and disfigured by a mixture of absurdity. »²⁵

Ce récit ethnogonique a été conservé dans la section des sūtra (mdo-skor, མདོ་སྐོར་) du *Ma-ñi bka'-'bum*²⁶ (མ་ཉི་བཀའ་རབྱུང་) attribué, d'après la tradition bouddhique, au roi conquérant tibétain Songtsen Gampo qui régna au 7^e s. ap. J.-C. Cet ouvrage met à l'honneur le bodhisattva Avalokiteśvara alors choisi par Songtsen Gampo comme protecteur de son vaste royaume et qui, dans le dit récit ethnogonique, joue un rôle civilisateur fondamental.

En 1801, le lieutenant-colonel Francis Wilford (1761-1822) tenta d'identifier la montagne Naubandhana²⁷ sur laquelle s'arrêta le bateau de Manu selon la tradition brāhmanique. Ce fut au Kaśmīr qu'il la situa en suivant les indications du *Nīlamata Purāṇa* (6^e-9^e s. ap. J.-C.) ainsi que celles des bouddhistes et de leur *Buddhadharmacaryasindhuh* (?). La montagne Naubandhana qui était un haut lieu de pèlerinage, aux dires de Fr. Wilford, appartiendrait donc à la chaîne Pir Panjal qui entoure la plaine du Kaśmīr et dont le pic Indrasan culmine à 6221 mètres. Eugène Burnouf restera bien sceptique devant une telle localisation²⁸. En suivant les versions purāṇique et bouddhique, Fr. Wilford en déduisit

²⁵ Samuel TURNER, *An Account of an Embassy to the Court of the Teshoo Lama, in Tibet, containing a Narrative of a Journey through Bootan, and Part of Tibet*, London, W. Bulmer and Co., 1800, pp. 224-225.

²⁶ Matthew KAPSTEIN, *Remarks on the Mañi Bka'-'bum and the Cult of Avalokiteśvara in Tibet*, dans Steven GOODMAN and Ronald DAVIDSON (éd.), *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation*, State University of New York Press, 1992, pp. 79-93.

²⁷ « Ce haut pic de l'Himālaya est encore aujourd'hui connu sous le nom « amarrage du navire », ô fils de Kuntī. Sache-le, ô taureau des Bharata. » (tac ca naubandhanaṃ nāma śrṅgaṃ himavataḥ param | khyātam adyāpi kaunteya tad viddhi bhatararṣabha ||), *Mahābhārata* 3.185.47.

²⁸ *Le Bhāgavata-Purāṇa ou histoire poétique de Kṛichṇa*, traduit par Eugène Burnouf, tome 3, Paris, Imprimerie Royale, 1847, p. XLVI.

que le lieu de relâche du bateau s'effectua sur une montagne de l'Āryavarta, le pays des Ārya, toponyme qui faisait écho à l'« Araraut » (אררט) de *Genèse* 8.4 :

« The followers of Buddha acknowledge that the ark might have been fastened to Nau-bandha near Cashmir, but surely they say, the ark could not have been riding perpendicularly above this peak, and such a vessel required a vast length of cable : in short though the cable was made fast at Nau-bandha, the ark was riding above C'haisa-ghar. According to the Pauranics and the followers of Buddha, the ark rested on the mountains of Aryavarta, Aryawart or India, an appellation which has no small affinity with the Araraut of scripture. »²⁹

Si, dans son étude sur les récits du déluge, J. Klaproth fit nécessairement référence au mont arménien Ararat qu'il visita en 1808³⁰, il cita également la montagne sur laquelle se trouve, près de Lhassa, le monastère « Buddala » qu'il traduisit par « porte-bateau » ou « porte-arche » : « In Tübet steht das Kloster Buddala, in der Nachbarschaft von Lah'sa auf einem hohen Berge, welcher der Archen- oder Schiffsträger genannt wird »³¹. Il est le seul en son temps, à notre connaissance, à avoir rapproché ce terme du souvenir lointain d'un vaste déluge ayant touché le Proche-Orient, l'Inde et la Chine. La forme Buddala qu'il donna suit la transcription phonétique chinoise (bùdálā, 布達拉) du toponyme sanskrit Potala³². Depuis le 18^e s., ce dernier était bien connu dans les milieux diplomatiques comme le nom de la résidence du Dalai-Lama³³. De fait, J. Klaproth ne fit aucunement référence au nom tibétain de la Colline rouge (Marpori) qui culmine à 3830 mètres d'altitude et sur laquelle fut édifié, au 17^e s., le Palais du gouvernement du Tibet par Lobsang Gyatso (1617-1682),

²⁹ Francis WILFORD, *On Mount Caucasus*, dans *Asiatick Researches, or Transactions of the Society Instituted in Bengal, for inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences and Literature of Asia*, Volume the Sixth, London, Bunney and Gold, 1801, pp. 522- 523.

³⁰ « L'Elbrouz et le Mqinwari sont les sommets les plus élevés de la chaîne des montagnes neigeuses : personne n'a monté l'Elbrouz ; et les Caucasiens croient que l'on ne peut pas parvenir à sa cime sans une permission particulière de Dieu : ils disent aussi que ce fut là que l'arche s'arrêta d'abord, et qu'ensuite elle fut poussée sur l'Ararat ». J. KLAPROTH, *Voyage au mont Caucase et en Géorgie*, tome I, Paris, Ch. Gosselin, 1823, p. 131.

³¹ J. KLAPROTH, *Fluthen*, p. 20.

³² Bien qu'en 1824, l'orientaliste Isaac Jacob Schmidt (1779-1847) avait précisé que l'oronyme était Pudala ou Putala et non Buddhala (*Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittel-Asiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter*, St. Petersburg, Karl Kray, 1824, p. 209), en 1853, le missionnaire Évariste-Régis Huc (1813-1860) nommait encore cette montagne Bouddha-La qu'il traduisait par « montagne de Bouddha, montagne divine » (*Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine, pendant les années 1844, 1845 et 1846*, tome 2, Paris, A. Le Clère, 1853, p. 251).

³³ *Journal du Sieur Lange, contenant ses négociations à la Cour de la Chine, en 1721 et 1722, avec des remarques*, dans *Recueil de voyages au Nord, contenant divers mémoires très utiles au commerce et à la navigation*, tome huitième, Amsterdam, J.-F. Bernard, 1727, p. 257, note 1.

cinquième Dalaï-Lama, probablement sur l'emplacement de celui du roi Songtsen Gampo, mais bel et bien au terme même Potala pris comme oronyme. Or, la signification de ce toponyme n'est guère facile. Très tôt, elle obligea les érudits bouddhistes à forger des récits explicatifs. Force est de constater qu'en 1834, le hongrois Sándor Kőrösi Csoma (1784-1842), fondateur de la tibétologie européenne, n'en donnait pas moins de quatre définitions dans son dictionnaire : « Potala, the name of a hill, harbour, and city, in ancient India. Also the name of the great Lama's residence near Lassa. »³⁴

Le nom tibétain Potala, donné au Palais du gouvernement à Lhassa, et par extension à la montagne qui le soutient, est bien sûr directement lié à la figure des Dalaï-Lama considérés comme des émanations successives du bodhisattva Avalokiteśvara à l'égal probablement de la figure royale de Songtsen Gampo. De fait, dans le bouddhisme indien, le terme Potalaka est cité pour la première fois dans l'*Avataṃsaka Sūtra*³⁵, texte mahāyāna datant des premiers siècles de l'ère chrétienne, pour désigner la montagne au milieu de l'océan (śirījalarājamadhye) où réside le bodhisattva Avalokiteśvara visité par Sudhana en quête de la perfection de sagesse (prajñāpāramitā). Selon les indications que fournit Veṣṭhila à ce dernier, cette montagne se situait plus au sud de l'Inde (ayam ihaiva dakṣiṇāpathe potalako nāma parvataḥ). Au temps de Songtsen Gampo, le pèlerin chinois Xuanzang 玄奘 (602-664) visita l'Inde du Sud vers 640 et donna dans ses *Mémoires sur les contrées occidentales au temps des Grands Tang* (*Dàtáng Xīyùjì*, 大唐西域記) une description du mont Potalaka³⁶ (bùdaluòjiā shān, 布呬洛迦山) et du culte rendu au bodhisattva Avalokiteśvara (Guānzìzài púsà, 觀自在菩薩) se manifestant sous sa forme (xíng, 形) soit du dieu Īśvara (Zìzàitiān, 自在天) soit d'un non-bouddhiste enduit de cendre (túhuī wàidào, 塗灰外道), c'est-à-dire un śivaïte³⁷. Ce haut lieu de pèlerinage montagneux bouddhique et śivaïte nommé Potala semble avoir bel et bien existé pour Xuanzang. Bien qu'il n'ait probablement pas eu l'occasion de visiter personnellement ce lieu de culte et qu'il ait pu avoir eu connaissance du mont Potalaka par la traduction chinoise de l'*Avataṃsaka Sūtra*, (*Dàfāngguǎng fóhuáyán jīng*, 大方廣佛華嚴經³⁸), réalisée par Buddhahadra (359-429), sa description ne

³⁴ *Essay towards a Dictionary, Tibetan and English*, prepared, with the assistance of Bandé Sangs-Rgyas Phun-Tshogs, a learned lāma of Zangskár, by Alexander Csoma de Kőrös, siculohungarian of Transylvania, during a Residence at Kanam, in the Himálaya Mountains, on the confines of India and Tibet, 1827-1830, Calcutta, Baptist Mission Press, 1834, p. 82.

³⁵ *Gaṇḍavyūhasūtra* 159.2.6-11. Thomas CLEARY, *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avataṃsaka Sūtra*, Berkeley, Shambala, 1993, p. 1280.

³⁶ *Mémoires sur les contrées occidentales*, traduits du chinois en français par Stanislas Julien, tome second, Paris, Imprimerie impériale, 1858, pp. 123-124.

³⁷ *Taishō shinshū daizōkyō*, n° 2087, vol. 51, p. 932a20.

³⁸ *Taishō*, n° 278, vol. 9.

concorde guère avec celle de ce sūtra mahāyānique et permet de supposer une source orale indienne. La situation géographique singulière de cette montagne, l'extrême sud de l'Inde, n'a pourtant pas empêché les milieux bouddhiques de voir également dans la ville portuaire de Potala, édifée sur l'une des îles formées par le delta de l'Indus, un lien toponymique. Cette ville devait être réputée pour ses chantiers navals. À l'été 325 av. J.-C., la flotte impériale macédonienne la rallia et Héphaestion de Pella fut chargé par Alexandre le Grand d'y faire construire des navires. Les compagnons du conquérant macédonien transcrivirent Potala par Πάταλα³⁹. Le géographe Claude Ptolémée (90-168), quant à lui, nommait la région des bouches de l'Indus Πάταλήνη⁴⁰ et localisa également la ville de Πατάλα⁴¹ sur l'une des îles formées par l'embouchure du grand fleuve. Son nom et son site naturel n'étaient pas sans faire écho au lieu de résidence du bodhisattva Avalokiteśvara entouré d'eau. La confusion géographique fut rendue possible. Une version tibétaine de l'histoire de la lignée des Śākya, publiée en 1833 par Sándor Kőrösi Csoma, accordait un grand renom à cette ville. En effet, elle affirmait que le roi Ikṣvāku avait été originaire de la ville portuaire de Potala et que ses fils, connus sous le patronyme Śākya, étaient allés fonder, dans le nord de l'Inde, la ville de Kapilavastu où naquit plus tard le Buddha historique⁴². Le bodhisattva Avalokiteśvara aurait également habité un temps la ville indusienne de Potala avant de se rendre au Tibet⁴³. Or, si l'oronyme Potalaka et le nom de la ville Potala avaient été traduits phonétiquement par བོ་ཏ་ལ་ (po-ta-la), le nom de la ville fut également traduit sémantiquement, à partir d'une lecture décomposant le sanskrit potala en pota + lā- (« le fait de recevoir les bateaux »), par གུ་འཛིན་ (gru-'dzin), « le fait de retenir ('dzin) les bateaux (gru) », c'est-à-dire un port. Mais les deux traductions finirent par désigner et le lieu de résidence d'Avalokiteśvara et le Palais des Dalai-Lama. Cette traduction sémantique tibétaine est donc à l'origine de l'interprétation de J. Klaproth qui vit dans le toponyme bouddhique de la montagne tibétaine le souvenir lointain du bateau du survivant du déluge, déposé sur le sommet de la montagne au moment de la décrue, faisant ainsi du mont Potala le « Schiffsträger ». Ce terme de potala, pris dans le sens tibétain de gru-'dzin, devenait alors, bien qu'il ne l'ait pas souligné, l'équivalent du composé sanskrit « naubandhana » du *Mahābhārata*.

³⁹ ARRIEN, *L'Inde* 2.6 et 8.

⁴⁰ PTOLÉMÉE, *Géographie* 7.1.55.

⁴¹ PTOLÉMÉE, *Géographie* 7.1.59.

⁴² A. Csoma de Kőrös, *Origin of the Śākya race*, dans *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. 2, January to December, 1833, Calcutta, Baptist Mission Press, pp. 385-392.

⁴³ *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. 6, January to June, 1837, Calcutta, Baptist Mission Press, p. 349.

Depuis, les bouddhologues ont avancé dans la restitution de ces traditions bouddhiques. Shu Hikosaka⁴⁴ a beaucoup travaillé sur l'histoire de l'implantation du bouddhisme en Inde du Sud et notamment sur le développement du culte d'Avalokiteśvara au mont Potiyil (Pothigai) culminant à 1868 mètres d'altitude près d'Ambasamudram (État du Tamilnadū). Ce lieu de culte prébouddhique aurait été progressivement bouddhisé à partir de la période aśokéenne (3^e s. av. J.-C.). Pour le bouddhologue japonais, la forme tamoule Potiyil dériverait de l'indo-ārya « bodhi » et du tamoul « il » (« lieu »), désignant « le lieu où résident les bhikṣu bauddha ». Quant à la forme sanskrite Potalaka apparaissant dans l'*Avatamsaka Sūtra*, elle ne serait que la sanskritisation d'une déformation tamoule d'un terme identique indo-ārya « Buddhalaoka ». À la différence du nom de la ville portuaire indusienne, il n'y aurait donc aucun lien linguistique entre le sanskrit pota (« bateau ») et les toponymes bouddhiques Potalaka et Potala (པོ་ཏ་ལ) qui dériveraient tous deux d'une sanskritisation du tamoul Potiyil. Au final, si les érudits bouddhistes tibétains avaient opéré un rapprochement entre l'oronyme et le port indusien qui finit par conférer à la ville portuaire un rôle majeur dans l'histoire de la généalogie royale des Śākya, J. Klaproth, quant à lui, avait à partir de ce même rapprochement bouddhique fabriqué une nouvelle tradition contemporaine voyant dans le mont himālayen Potala une preuve supplémentaire à l'historicité d'un grand déluge asiatique.

Abstract

From the 17th century onwards, research into the historicity of a vast flood, whether local or universal in nature, led European Orientalists to investigate the redactional history of the various mythological versions of the *Purāṇas*, and induced explorers to record a number of Himalayan oral traditions related to such a deluge. In his work *Asia polyglotta*, which was published in 1823, Julius Klaproth attempted to sketch a chronology of these various Oriental versions of a flood myth, and put forward the idea that the recollection of a vast Asian flood had been preserved in the Tibetan oronym “Buddala” or “Schiffsträger”. The present article briefly examines this interpretation of the toponym Potala, quite unique in its time, incorporating as it did Indian and Tibetan Mahāyāna Buddhist traditions concerning the bodhisattva Avalokiteśvara.

⁴⁴ Shu HIKOSAKA, *Potiyil Mountain in Southern India, the Site of the Birth of the Avalokiteśvara Cult*, dans *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 38/1 (1989), pp. 375-373 ; *The Identification of South Indian Place Names in the Gaṇḍavyūha*, dans *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 41/2 (1993), pp. 999-997 ; *The Potiyil Mountain in Tamil Nadu and the Origin of the Avalokiteśvara Cult*, dans G. John SAMUEL (éd.), *Buddhism in Tamil Nadu: Collected Papers*, Chennai Institute of Asian Studies, 1998, pp. 119-141. Voir également Märt LÄÄNEMETS, *Bodhisattva Avalokiteśvara in the Gaṇḍavyūhasūtra*, dans *Chung-Hwa Buddhist Studies* 2006/10, Taipei, The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies, pp. 295-339.