PUBLICATIONS DE L'INSTITUT D'HISTOIRE DES RELIGIONS

7

TRADITIONS ÉCRITES, COLLECTIONS ET PROCESSUS DE NORMATIVITÉ

édité par

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

et

Céline REDARD
Université de Strasbourg

Université de Strasbourg

2025

TRADITIONS ÉCRITES, COLLECTIONS ET PROCESSUS DE NORMATIVITÉ

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT D'HISTOIRE DES RELIGIONS

7

TRADITIONS ÉCRITES, COLLECTIONS ET PROCESSUS DE NORMATIVITÉ

édité par

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

et

Céline REDARD
Université de Strasbourg

Université de Strasbourg

2025

Ouvrage publié avec le soutien
de l'Institut Thématique Interdisciplinaire
d'histoire, sociologie, archéologie et anthropologie des religions
de l'Université de Strasbourg

Responsable éditorial

Guillaume DUCŒUR
Professeur d'histoire des religions

Image de couverture
Scribes manichéens
MIK III 6368r – VIIIe-IXe s.
Museum für Indische Kunst – Berlin

Institut d'histoire des religions
Faculté des Sciences historiques
Palais universitaire
9, place de l'université
67084 Strasbourg cedex

© 2025 Institut d'histoire des religions de l'Université de Strasbourg

ISBN 978-2-494259-27-0

Avant-Propos

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

Céline REDARD
Université de Strasbourg

Ce volume rassemble une série de contributions qui ont animé les travaux de l'Institut d'histoire des religions (IHR) de la Faculté des Sciences historiques ainsi que ceux de l'Institut Thématique Interdisciplinaire d'histoire, de sociologie, d'archéologie et d'anthropologie des religions (ITI HiSAAR) de l'Université de Strasbourg au cours de l'année universitaire 2024. Dans le cadre des recherches sur les interactions entre traditions orale et écrite dans les systèmes religieux, il nous a semblé intéressant de poursuivre nos réflexions sur l'histoire de la mise par écrit des transmissions orales et de mieux cerner, à cette occasion, les processus de normativité qui furent développés à cet effet pour en fixer les limites, pour les ordonner, pour en déterminer le statut et en assurer la légitimité et l'autorité. Le phénomène de « canonisation » des collections textuelles propres aux religions dites « monothéistes », à savoir le judaïsme, le christianisme et l'islam, ayant déjà été grandement étudié et largement documenté, nous avons porté notre attention sur d'autres systèmes religieux qui n'ont pas toujours bénéficié d'autant d'intérêt dans les milieux académiques, qui plus est dans une perspective comparative.

La question de l'histoire de la formation, au sein de groupes religieux, de l'idée même de normativité d'un savoir, que ce dernier relève de l'oralité ou de l'écriture, pose assurément à l'historien des religions un véritable défi, celui de restituer les facteurs historiques qui contribuèrent aux différents processus d'énonciation de cette

normativité, mis en place au sein d'un groupe religieux donné, afin, d'une part, d'établir une collection de compositions et de faire reconnaître et accepter son autorité et sa légitimité par les membres dudit groupe, et, d'autre part, de définir ou redéfinir une identité religieuse singulière – au bénéfice du groupe – pour positionner cette dernière dans sa société d'émergence ou d'acculturation et faire face à d'autres groupes religieux concurrents.

Que les transmissions orales ou écrites aient été successives ou bien parallèles, voire cumulatives, la réception et la fixation d'une composition relèvent toujours d'un acte décisionnel du groupe religieux. Il appartient donc à l'historien de reconstituer, autant que faire se peut, les différents contextes qui ont concouru à des choix communautaires à un moment donné de l'existence du groupe. La tâche n'est cependant pas toujours aisée du fait que les tenants des communautés religieuses n'ont souvent pas ressenti la nécessité de justifier le choix des critères de « mesure »[1] qu'ils élaborèrent pour sélectionner et ordonner leur recueil. Tenter de retracer l'histoire même d'une collection de savoirs religieux, c'est donc restituer les procédés de son élaboration, de son acceptation, de son utilisation, de sa transmission, de sa fixation, voire de ses transformations postérieures, élaborés par les acteurs du groupe religieux en fonction des enjeux doctrinaux, ritualistes et symboliques qui s'imposèrent en leur temps. Ces facteurs communautaires doivent aussi être mis en corrélations avec des paramètres plus larges, notamment culturels, sociaux, politiques et économiques qui représentent autant de variables d'ajustement ou de transformation des traditions religieuses ayant abouti, dans certains cas, à ces processus de normativité qui fixèrent les limites de l'identité du groupe et en

[1] Dans le sens premier du grec κανών qui renvoie à la mesure normalisée qu'offre telle ou telle tige de roseau, d'où une norme ou règle établie. En sanskrit, la norme religieuse qui vaut pour autorité est également la mesure (pramāṇa) par laquelle est définie la légitimité d'une composition, son opposée étant alors bhinna, ce qui divise (√bhid-, diviser) d'où, le terme technique bouddhique saṃghabheda pour désigner les divisions possibles, au sein d'une communauté (saṃgha) de [religieux-]mendiants (bhikṣu), qui sont autant de divisions au sujet de leurs compositions « mesurées » ou normalisées.

assurèrent la pérennité voire la survie. À quel moment de son histoire, dans quel contexte sociétal, tant clanique qu'étatique, un groupe religieux ressent la nécessité, pour ne pas dire parfois l'urgence, non seulement de collationner les traditions orales ou écrites issues de sa propre histoire communautaire, mais encore d'élaborer des normes qui auront inévitablement pour conséquence de définir sur l'instant, voire pour un temps plus ou moins long, sa propre identité religieuse ?

Ainsi, l'historien des religions ne peut appréhender ces critères de normativité qu'en fonction des sources qui ont laissé une trace des processus mis en œuvre. Or, l'une des difficultés, qu'il a à surmonter, est de saisir à travers soit une liste de compositions retenue par un groupe religieux donné, soit le récit communautaire, et donc confessionnel, de l'histoire d'un tel processus d'élaboration – souvent afin de le justifier –, parfois à travers ces deux matériels en parallèle, les différentes causes qui ont contribué à ces critères de normativité. Devant dépasser ce qu'une tradition religieuse raconte d'elle-même, le chercheur doit donc, par une approche historico-critique, reconstituer l'histoire, souvent longue et complexe, de ces compositions qui basculèrent, à un moment donné, de l'oralité à l'écriture, de l'écriture à la réécriture, tout en cherchant également à corréler ces faits avec l'histoire des interactions entre ces communautés religieuses, émettrices de normes, et les sociétés dans lesquelles elles se sont maintenues.

Les contributions de ce volume explorent quelques-uns des aspects de cette problématique générale par l'étude de cas précis relevant de cultures et d'époques différentes. En fonction des sources textuelles disponibles, on verra que la recherche est rendue plus ou moins ardue, parfois ne tenant qu'à une fine analyse philologique là où d'autres systèmes religieux offrent une littérature intra-communautaire, voire extra-communautaire, plus abondante et permettant une contextualisation historique plus évidente de ces critères de normativité. Nous avons fait le choix de présenter brièvement ces contributions telles qu'elles ont été classées dans l'ordre alphabétique des auteurs pour introduire chacune d'elle dans

son rapport avec la thématique générale. D'un point de vue des systèmes religieux sont donc abordés la religion mésopotamienne, le védisme, le mazdéisme, le bouddhisme, la religion civique romaine, le manichéisme, les religions irlandaise et nordique préchrétiennes ainsi que le shugendō.

Si le Buddha a vécu en un temps où l'écriture n'existait pas encore en Inde et durant lequel seule la transmission orale faisait autorité dans la communauté (saṃgha) des religieux-mendiants qu'il fonda, les écoles bouddhiques qui naquirent et essaimèrent à partir de cette dernière et qui commencèrent à employer l'écriture – peut-être dès le règne du roi Aśoka (IIIe s. av. J.-C.) –, développèrent au cours de leur existence un nombre considérable de textes dont beaucoup furent mis sous l'autorité du Buddha lui-même et qualifiés de « parole du Buddha » (buddhavacana). Dans son article, Guillaume Ducœur revient donc sur la terminologie bouddhique qui a été forgée pour ordonner les collections de *Sūtra*, *Vinaya* et *Gāthā* et leur conférer l'autorité nécessaire à leur reconnaissance. Le témoignage historique le plus anciennement attesté de cette terminologie étant celui d'un édit promulgué par le roi Aśoka, l'auteur porte plus particulièrement son attention sur le terme dhaṃmapaliyāyāni dont l'emploi par la chancellerie Maurya ne proviendrait pas du saṃgha, mais qui fut ensuite réemployé par ce dernier pour qualifier certains enseignements attribués au Buddha.

La spécificité du shugendō (修験道), fondée sur la pratique ascétique en montagne, relève d'une tradition orale et ésotérique – influencée en partie par les courants du mahāyāna et du vajrayāna japonisés ou mikkyō (密教) – qui n'a guère laissé d'écrits au cours des premiers siècles de son existence, à partir du VIIIe s, durant la période Nara (奈良). Dans sa contribution, Alexandre Goy retrace donc le contexte historique des interactions entre les différentes écoles bouddhiques du Japon pendant la période médiévale qui ont également amené les tenants du shugendō à se positionner vis-à-vis des traditions scripturaires bouddhiques. Il présente ainsi le travail du moine Akyūbō Sokuden (XVIe s.) qui posa comme normativité la notion même de « voie » (dō, 道) visant à « l'efficacité de la

pratique » (shugen, 修験) face aux écrits considérés, quant à eux, « canoniques » par ces différentes « écoles » (shū, 宗) bouddhiques. Sokuden plaça ainsi la pratique ascétique et la transmission orale au-dessus des *Sūtra* (kyō, 経) et de leur particularité doctrinale respective.

Dans le domaine des systèmes ritualistes comme substrat sociétal, Michel Humm aborde, dans son article, la figure fondatrice de Numa à qui il fut reconnu par des penseurs du IIe-Ier s. av. J.-C., notamment Cicéron et Tite-Live, d'avoir institué des pratiques rituelles, conservées et transmises par un collège de pontifes, et d'avoir distingué ce qui relevait du droit divin (*divinum ius*) et du droit humain (*humanum ius*) afin de garantir une paix durable entre les puissances invisibles et les êtres humains qui définissaient ainsi l'identité même de l'État romain (*res publica*). Les fondations de ce dernier reposaient ainsi sur des normes qui le précéda et dont l'ancienneté en assurait et leur authenticité et leur autorité. Aussi, l'auteur montre comment, au IIe s. av. J.-C., une tentative d'imposer de nouvelles règles religieuses par la découverte fortuite d'écrits attribués à Numa lui-même, mais, de fait, d'inspiration pythagoricienne, avorta et ne parvint nullement à établir une nouvelle normativité visant à redéfinir les pratiques rituelles romaines de la *res publica*.

La fixation de textes liturgiques comme norme rituelle à un moment donné de l'histoire d'un groupe religieux demande à s'interroger sur l'état des traditions ritualistes retenues à cet effet. Le récitatif du *Yasna*, tel qu'il a été fixé à un moment donné par la communauté mazdéenne au sens large, offre à Jean Kellens l'occasion de revenir sur son agencement, notamment sur l'intercalation d'une partie prosaïque, le *Yasna Haptaŋhāiti*, entre un ensemble de *Gāthā* relevant chacune d'une versification singulière. Par une approche comparée des contenus, il démontre que ce montage intègre deux types de conceptions religieuses légèrement divergentes qui, cependant, ne semble pas avoir entravé l'établissement et la fixation du récitatif liturgique. En d'autres termes, les critères de normativité en matière de ritualité semblent

avoir prévalu, dans ce cas précis, sur la spécificité de ces conceptions religieuses au moment du travail de fixation de ce passage particulier du récitatif du *Yasna*, probablement durant l'époque vieil-avestique.

Le célèbre *Sūtra du cœur* qui est probablement le sūtra le plus récité quotidiennement dans les écoles bouddhiques actuelles, demeure, en l'occurrence, un cas des plus intéressants dans l'histoire de la canonisation d'un texte bouddhique. Qui en fut l'auteur ? Quel fut son milieu d'origine ? Comment parvint-il à une telle autorité et à une telle reconnaissance dans les écoles bouddhiques chinoises, puis coréennes et japonaises ? Autant de questions auxquelles Kyong-kon Kim tente d'apporter des réponses en présentant avec force détails le récit confessionnel de ses origines et le travail de traductions successives déployé par les moines et les laïcs bouddhistes chinois et centrasiatiques qui s'emparèrent de ce condensé de la doctrine mahāyānique de la prajñāpāramitā, révélé par le bodhisattva Avalokitésvara (觀世音菩薩, Guānshìyīn púsà), pour finalement être revêtu par un moine indien, vers le milieu du VIIIe s., de l'habillage traditionnel d'un sūtra et lui conférer ainsi toute l'autorité d'une parole du Buddha ou buddhavacana.

Une des particularités des sociétés mésopotamiennes anciennes est de donner à voir le traitement des écrits sur une échelle de temps longue, plusieurs millénaires, et de permettre ainsi de retracer le travail de transmission de traditions dites officielles (*iškāru*), additionnelles (*aḫû*), commentariales (*pî ummâni*) ou encore scribales (*mukallimtu*). Dans sa contribution, Anne-Caroline Rendu Loisel prend en exemple le scribe Esagil-kīn-apli qui s'attela à agencer des traditions antérieures selon de nouveaux critères de normativité afin de transmettre ce savoir ancestral plus durablement et d'en assurer une plus large diffusion dans les milieux savants concernés. Ce cas, parfaitement documenté du fait d'un colophon explicite, invite alors l'auteur à revenir sur la définition d'un tel processus de réécriture et de fixation pris dans son contexte historique et à considérer ce dernier comme une « stabilisation » de traditions antérieures dont l'autorité fut établie par des scribes – eux-

mêmes reconnus pour la prééminence de leur savoir hérité de leur lignée familiale –, pour pouvoir ainsi être perpétuées.

Le processus de passage de l'oralité à l'écriture d'un savoir traditionnel, dont celui relevant des pratiques rituelles et des croyances, dans des sociétés qui ont basculé d'une tradition orale à celle écrite, n'est pas toujours bien documenté historiquement. On saura donc gré à Léo Scaravella d'avoir pointé ce même processus dans l'histoire des royaumes gaéliques d'Irlande entre la période des raids vikings et celle des réformes de l'Église irlandaise. Son étude minutieuse d'un passage du *Do fhaillsigud Tána bó Cúailnge* qui relate la récupération du récit traditionnel de la *Razzia des vaches de Cúalnge* (*Táin bó Cúailnge*) permet d'apprécier les normes implicitement élaborées pour octroyer l'autorité nécessaire au travail d'écriture de la tradition orale. Car, quelle que soit la trame narrative – gaélique ou christianisée – de ce récit de récupération, seule fait autorité la parole énoncée d'un locuteur à un auditeur, la mise par écrit se devant d'être avant tout le calque graphié d'une transmission orale reconnue comme témoignage direct des évènements et des croyances ancestrales.

L'approche historico-critique développée par Pierre-Brice Stahl au sujet du corpus de ce qui est communément nommé « l'*Edda* poétique » livre d'intéressantes réflexions sur les facteurs politiques et culturels qui ont participé à l'élaboration des critères de normativité ayant contribué à consigner par écrit le « savoir ancien » (*forn frœði*) de la société islandaise durant la période médiévale. Là encore, le passage de l'oralité à l'écriture, au cours des XIIIe et XIVe s., influencé par la présence de plus en plus marquée du christianisme et de sa tradition scripturaire sur la Terre de glace, a abouti à des choix réfléchis quant à la mise par écrit de collections de poèmes mythologiques et héroïques que des *skáld*, notamment ceux rattachés au pouvoir royal, avaient encore perpétués deux siècles plus tôt. La richesse du corpus eddique aujourd'hui connu montre que ce travail relève de programmes spécifiques derrière lesquels se laissent entr'apercevoir des enjeux identitaires et mémoriels d'une société insulaire en pleine mutation.

Dans son étude philologique, Philippe Swennen explore les normes compositionnelles qui ont prévalu à l'établissement et à la transmission des *Collections* (*saṃhitā*) ainsi que des descriptifs liturgiques issus des écoles ritualistes védiques. En l'absence de toute indication endogène explicite sur les choix opérés par ces dernières, l'analyse structurelle qu'il mène sur l'habillage verbal de l'offrande introductive réalisée la veille (upavasathá) des préparatifs du pressurage du soma (sutyā), relevant du rituel de l'agniṣṭomá, montre comment les brāhmanes ritualistes ont procédé à un montage de onze strophes (ṛ̊c), pour l'essentiel, empruntées à six hymnes (sūktá) du *Ṛ̊gvedá* – tout autant des livres (máṇḍala) anciens dits « familiaux » que de ceux plus récents – en jouant de parallélismes synonymiques. Derrière cet apparent habillage verbal du rite, l'auteur suppose l'aspiration à forger de nouveaux sūktá à partir d'un matériel préexistant, là où la fixation du corpus des hymnes du *Ṛ̊gvedá*, faisant alors autorité dans les écoles ritualistes védiques depuis plusieurs siècles, ne permettait plus d'en composer librement.

Le manichéisme s'étant placé dans la continuité – revendiquée par son fondateur (ἀρχηγός) Mani (IIIe s. ap. J.-C.) –, de religions existantes en son temps et, de ce fait, devenues concurrentes pour le groupe naissant, la collection de ses *Écritures* fut, à l'égal de celles du judaïsme et du christianisme, ordonnée et chiffrée tout en cherchant à s'en différencier par des critères de normativités originaux. Dans sa riche contribution, Michel Tardieu répertorie minutieusement huit listes normatives provenant de sources historiques et géographiques différentes – ainsi que d'une source textuelle extra-communautaire – pour déterminer les processus de sélection, d'organisation et de classification des textes manichéens. À la différence des « religions de l'erreur » que Mani décriait, ce dernier fonda sa communauté sur une collection d'instructions révélées, dont son *Grand Évangile* (Εὐαγγέλιον), qu'il consigna lui-même par écrit et dont il assura également les représentations figurées. Après sa mort, il semble que l'ensemble de ce canon manichéen fut alors désigné, par un choix délibéré relevant de la *pars pro toto*, sous la seule appellation de « Grand Εὐαγγέλιον ».

Nous tenons à remercier vivement nos collègues qui ont participé à ce volume et qui ont accepté de travailler sur cette problématique générale d'histoire comparée des religions relative aux critères de normativité ayant servi à définir des collections de textes dans des communautés religieuses dont certaines ne sont pas parvenues à se maintenir à travers les siècles et ont fini par disparaître en laissant leur place à d'autres systèmes religieux. Nous espérons que ces contributions apporteront ainsi quelques éléments de réflexion sur les motivations communautaires à l'origine de l'élaboration de tels critères et qu'elles permettront notamment de mieux saisir leur efficience ou leur caractère inopérant qui contribuèrent soit à maintenir une tradition religieuse vivante dans l'histoire de l'humanité, parfois sur plusieurs millénaires, soit, dans le cas contraire, à la fracturer et, à terme, à la faire disparaître au profit d'autres traditions religieuses.

Normativités bouddhiques et collection de subhāṣita
Pour une terminologie de l'édit royal de Bhabra

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

Parmi les premiers Européens à s'être intéressés aux écrits bouddhiques de langue dite pāli, Simon de La Loubère (1642-1729) affirmait dans son ouvrage de 1691, qu'il rédigea en tant qu'envoyé extraordinaire de Louis XIV (1638-1715) auprès du roi du Siam Rāmathibodi III (1632-1688), que « les livres Balis sans date et sans nom d'auteur, n'ont pas plus d'autorité que toutes les traditions dont on ignore l'origine »[1]. Aussi, du fait de son expansion pluriséculaire dans toute l'Asie et de ses nombreuses acculturations, le « bouddisme ou religion de Bouddou »[2], pour reprendre le néologisme français forgé par Michel Ozeray (1764-1859) en 1817, ne laissa pas d'interroger les savants quant à l'histoire de la formation et de la transmission de l'ensemble de ses productions littéraires dont certaines avaient fait l'objet d'une classification particulière et avaient été qualifiées de « parole de l'éveillé » ou buddhavacana (chin. 佛語). Aussi, dès les débuts de la bouddhologie européenne, qui prit son essor dans la première moitié du XIXe siècle, les savants tentèrent non seulement de répertorier les différents types de classification (āgama, nikāya, dharma, matṛkā, sūtra, vinaya, abhidharma, etc.) de ces nombreux textes qu'avaient opérés les écoles bouddhiques, mais encore de saisir les critères qui les amenèrent à réaliser un tel travail classificatoire, en d'autres termes, de comprendre les processus de normativité qui aboutirent progressivement à la fixation d'une collection de textes à un moment donné de l'histoire de l'une des écoles ou congrégations (nikāya) au

[1] LA LOUBÈRE 1691, p. 525.
[2] OZERAY 1817, p. xxxvi.

cours de la longue existence de la communauté bouddhique (saṃgha). Si Christian Lassen (1800-1876) au sujet de l'histoire des différents conciles (saṃgīti) et, plus particulièrement, de la tradition bouddhique ayant fait du concile de Rājagṛha, peu de temps après la mort du fondateur, l'origine et le modèle d'un processus de normativité des « paroles de l'éveillé », pouvait déjà affirmer avec raison qu'« on sera tenté de douter que le Canon ait été fixé si tôt, du moins qu'il ait englobé dès le début tout ce qui y a été compté par la suite »[3], Eugène Burnouf (1801-1852), quant à lui, porta surtout son attention sur les variations et les modifications des éléments doctrinaux au cours de l'histoire des écoles indiennes d'expressions sanskrite et pālie, de leurs « origines » jusqu'à la période tardive des Gupta, et pouvait ainsi démontrer l'évolution du contenu même de ces collections de textes :

> « Le fonds des diverses parties dont se compose le canon des écritures buddhiques, atteste une suite de changements qui coïncident sinon avec chacun des conciles en particulier, du moins avec le fait de l'existence des conciles ; car s'il y a eu des conciles, c'est que la doctrine se modifiait, et la doctrine se montre en effet modifiée dans les trois sections fondamentales des écritures buddhiques, les *Sūtras*, les *Mahāyāna sūtras* et les *Tantras*. »[4]

Aussi, les bouddhologues européens purent rapidement restituer une chronologie relative de ces changements et relever dans les sources textuelles plusieurs strates de critères ayant été énoncés dans le but d'assurer l'authenticité d'une tradition orale, remontant au fondateur lui-même, qui bascula également à un moment donné – peut-être dès le milieu du IIIe s. av. J.-C. pour les premières ébauches – dans le domaine de l'écriture. Mais un constat s'impose de lui-même. Sur plus d'un millénaire, du Ve s. av. J.-C. au temps des écoles mahāyānistes yogācāra et madhyamaka, le volume global de

[3] « Dass der Canon so frühe festgesetzt worden, wird man geneigt seyn zu bezweifeln, wenigstens dass er schon anfangs alles umfasste, was nachher dazu gezählt wurde. », LASSEN 1840, p. 157.
[4] BURNOUF 1844, p. 579.

toutes ces compositions orales mises par écrit et de toutes ces productions littéraires considérées comme issues d'une transmission orale ininterrompue qui furent nommées « parole de l'éveillé » est si considérable qu'il aurait fallu à l'ascète des Śākya, ayant professé la retenue de la parole, bien plus d'une seule vie pour les déclamer. Comme le rappelait avec justesse Peter Skilling, « the Sage of Śākyas never took stylus, brush or pen in hand, but hundreds of thousands of pages have been written, calligraphed, and printed in his name »[5].

La littérature bouddhique atteste donc de plusieurs critères de normativité[6] en fonction des écoles qui les ont énoncés. Parmi les écoles anciennes (sthavira), les tenants du theravāda déterminèrent quatre « occasions principales » (mahāpadesa) obligeant la vérification de l'authenticité d'un enseignement transmis par un religieux-mendiant (bhikṣu/bhikkhu) qui affirmait l'avoir reçu soit du Buddha même, soit d'un groupe de bhikṣu (saṃgha), soit d'un groupe de bhikṣu reconnus pour leur ancienneté (sthavira/thera) dans la communauté, soit enfin d'un bhikṣu solitaire reconnu pour son ancienneté. Afin d'assurer son authenticité comme « parole de l'éveillé », les theravādin[7] préconisaient donc de confronter ce dernier aux *Sūtra* et *Vinaya* déjà retenus et conservés par leur école et d'en apprécier les concordances mot par mot :

> « Le bienheureux dit : "Supposons, ô bhikkhus, qu'un bhikkhu déclare : 'C'est face au Bienheureux, ô frère, que je l'ai entendu. C'est face à lui que je l'ai appris : c'est cela la Doctrine (dhammo), c'est cela la Discipline (vinayo), c'est cela l'Enseignement du Maître (satthu sāsanan).' Or, les paroles de ce bhikkhu ne doivent être ni accueillies, ni rejetées. Sans les accueillir, sans les rejeter, mais en ayant étudié soigneusement les syllabes et les mots (padavyañjanāni) de

[5] SKILLING 2010, p. 15.
[6] Pour une vue d'ensemble, voir LAMOTTE 1944, p. 80, note 2 ainsi que LAMOTTE 1984.
[7] Sur le développement de ces processus de normativité et d'autorité scripturaire dans l'école theravāda, voir notamment SKILLING 2010. Sur le contenu du « canon » des theravādin, voir HINÜBER 1996.

> ces paroles, il faut les confronter aux *Suttas*, il faut les comparer au *Vinaya*. Ainsi, après les avoir confrontées aux *Suttas* et après les avoir comparées au *Vinaya*, si elles s'avèrent ne pas être en conformité avec les *Suttas*, ni en accord avec le *Vinaya*, vous devez arriver à cette conclusion : 'Ce n'est sûrement pas l'Enseignement du Bienheureux (bhagavato vacanaṃ). Son Enseignement a été sûrement mal compris par ce bhikkhu.' En concluant ainsi, vous devez rejeter les paroles de ce bhikkhu. Cependant, si après les avoir confrontées aux *Suttas* et après les avoir comparées au *Vinaya*, elles s'avèrent en conformité avec les *Suttas*, en accord avec le *Vinaya*, vous devez arriver à cette conclusion : 'C'est sûrement l'Enseignement du Bienheureux. Son Enseignement a été sûrement bien compris par ce bhikkhu.'" »[8]

Une autre école ancienne, celle des Dharmaguptaka, préconisait le même processus de référence aux *Sūtra* (經, jīng) et aux *Vinaya* (律, lǜ), mais en allongeant la liste pour prendre également en compte l'*Abhidharma* (阿毘曇, āpítán) et les préceptes éthiques ou śīla (戒, jiè)[9]. Ceci montre qu'avec le temps et le développement de toute une littérature commentariale, il était devenu nécessaire d'énoncer de nouveaux critères d'évaluation afin d'authentifier des discours nouvellement attribués au Buddha. Plus encore, vers la fin du Ier s. av. J.-C. et durant les siècles suivants, les écoles anciennes eurent à se positionner doctrinalement face à l'expansion du mahāyāna et notamment au sujet des *Sūtra* que ses tenants composèrent en affirmant avoir été professés par le Buddha lui-même. Si ces écoles anciennes déclarèrent inauthentiques tous ces *Sūtra* nouveaux, les mahāyānistes arguèrent qu'ils l'étaient et développèrent à leur tour des critères de normativité afin de les faire accepter. Ainsi, par exemple, dans l'un des tout premiers *Sūtra* mahāyāniques, l'*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*, l'auteur avança, en attribuant son discours au Buddha dans un style littéraire prophétique, que ce *Sūtra* ne sera pas accepté par les contradicteurs (pratyākhyātṛ), à

[8] *Mahāparibbānasutta* (*Dīgha-nikāya*), WIJAYARATNA 2017, p. 445-446.

[9] T. 125.2, p. 652b21-22. Ces critères sont énumérés dans l'*Ekottarasūtra* (增壹阿含經, *Zēngyī āhán jīng*), traduction chinoise de l'*Ekottarikāgama* réalisée par Zhu Fonian (竺佛念) en 385 ap. J.-C.

savoir les écoles anciennes, comme parole du Buddha : « Ils tiendront ce discours : “Ce n’est pas la parole du Buddha” »[10]. Plus encore, l’auteur mahāyāniste accusa les sthavira d’être des suppôts de Māra le malin qui viendront jeter le trouble dans l’esprit de ceux qui ont décidé de s’engager dans le véhicule des bodhisattva (bodhisattvayāna) en leur demandant d’apostasier cette doctrine erronée reposant sur une littérature poétique et non sur les véritables paroles du Buddha conservées et transmises par leurs écoles anciennes :

> « Encore autre chose, Subhūti. Māra le pécheur, après s’être présenté sous l’habit d’un śramaṇa au bodhisattva mahāsattva qui ne doit pas se détourner, lui parlera ainsi : “Renie ce que tu as précédemment entendu, abandonne ce que tu as précédemment adopté ; et si tu renies cela et que tu abandonnes cela, nous nous représenterons à toi de nouveau. Ce que tu as entendu jusqu’à présent n’est pas la parole de Buddha (buddhavacana), c’est un poème (kāvya), l’ouvrage d’un poète (kavikṛta). Mais ce que je te dis, cela a été dit par Buddha (buddhabhāṣita), c’est la parole de Buddha (buddhavacana).” »[11]

Les premiers mahāyānistes qui développèrent leur doctrine de la voie vers l’éveil avancèrent l’argument que ces paroles du Buddha étaient restées secrètes et cachées durant des siècles avant d’avoir enfin été révélées, notamment par des bodhisattva. C’est pourquoi, mise dans la bouche du Buddha, le style en est prophétique. Plus tard, au temps des dialecticiens mahāyānistes, conscients que les transformations apportées à la doctrine des écoles anciennes, du fait du passage de la recherche de l’extinction (nirvāṇa) par le bhikṣu à celle exclusive de l’éveil (bodhi) par le bodhisattva, ne seraient pas reconnues et pleinement acceptées, ces derniers durent établir tout

---

[10] naitad buddhavacanam iti vācaṃ bhāṣiṣyante (éd. Vaidya, p. 90).

[11] *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra* (édition Vaidya, p. 163), DUCŒUR 2022[a], p. 311-312. Sur cette littérature poétique décriée, voir également, dans le *Sutta-piṭaka*, l’*Aṇisutta* de l’*Opamma-saṃyutta Nikāya* : ye pana te suttantā kavikatā kāveyyā cittakkharā cittavyañjanā bāhirakā sāvakabhāsitā. Cf. *Parisāvagga* de l’*Anguttara Nikāya*.

un ensemble de raisonnements visant à contrecarrer les attaques des tenants des écoles anciennes qui déclaraient que « ce grand véhicule n'est pas la parole du Buddha. » (naivedaṃ mahāyānaṃ buddhavacanaṃ). Asaṅga (IVe s. ap. J.-C.) leur rétorqua que, sans le véhicule des bodhisattva, il ne peut y avoir de Buddha et, sans Buddha, aucune parole de Buddha : « On ne peut pas dire que le véhicule des auditeurs est, à l'exclusion du grand véhicule, la parole du Buddha ; car, sans un véhicule des buddha, il ne se produira pas de buddha »[12] (śrāvakayānaṃ buddhavacanaṃ na mahāyānam iti na yujyate vinā buddhayānena buddhānām anutpādāt).

En réaction, les śravaka dénoncèrent les processus de normativité des mahāsāṃghika, pour beaucoup devenus mahāyānistes, qui modifièrent ceux transmis par les écoles anciennes, comme en témoigne ce passage du *Dīpavaṃsa* rédigé au IVe s. ap. J.-C. :

> « Les moines de la Grande assemblée mirent l'enseignement [du Buddha] sens dessus dessous ; ils brisèrent les recueils originaux et en firent une nouvelle collection : un *Sutta* classé à un endroit, ils le placèrent à un autre, ils déformèrent le sens et l'enseignement des cinq *Nikāya*. Ces moines ne savaient pas ce qui avait été dit longuement et ce qui avait été dit brièvement, ce qui était le sens évident et ce qui était le sens supérieur. Ils ont donné un sens nouveau à des mots nouveaux, comme s'ils avaient été prononcés [par le Buddha lui-même], et ils ont détruit une grande partie de l'esprit en s'attachant à l'ombre de la lettre. Ils rejetèrent en partie les *Sutta* et les *Vinaya* si profonds, et firent une imitation des *Sutta* et des *Vinaya*, changeant ceci en cela. L'abrégé du *Parivāra* et les six livres de l'*Abhidhamma*, le *Paṭisambhida*, le *Niddesa* et une partie des *Jātaka* sont autant de choses qu'ils mirent de côté, et qu'ils remplacèrent par d'autres. »[13]

---

[12] *Mahāyānasūtrālaṃkāra* 1.7 (trad. LÉVI 1911, p. 7). On trouve chez Asaṅga le même questionnement dans son *Āryavācāprakaraṇaśāstra* (顯揚聖教論, *Xiǎnyáng shèngjiào lùn*) : « Comment [peut-on] savoir que la parole et l'enseignement du Grand véhicule est évidemment ce que le Buddha a exposé ? » (云何應知大乘言教是佛所說, yúnhé yìngzhī dàshèng yánjiào shì fó suǒshuō, T. 1602.31, p. 581b5). Il énumère alors dix raisons de l'affirmer.

[13] mahāsaṅgītikā bhikkhu vilomaṃ akaṃsu sāsanaṃ bhidivā mūlasaṅgahaṃ

L'histoire longue et complexe du saṃgha bouddhique qui s'est divisé en un grand nombre d'écoles atteste donc des désaccords sur de nombreux points doctrinaux[14] qu'eurent les érudits bouddhistes et les querelles que ces différends entraînèrent et qui nécessitèrent parfois l'organisation de conciles[15] (saṃgīti), voire l'intervention des rois (rāja) afin de trancher entre les deux partis. La transmission orale de ce qui était considéré comme buddhavacana a donc obligé ces écoles bouddhiques à émettre des critères d'évaluation et, à partir de ces derniers, de normaliser le contenu même de ce qui relevait pour eux soit des *Sūtra* soit des *Vinaya*. Ce qui veut dire qu'il est devenu impossible aujourd'hui de déterminer en suivant la méthode historico-critique, quelles ont pu être à l'origine les paroles prononcées par le fondateur de cette communauté de [religieux-] mendiants ou bhikṣu au VIe ou Ve s. av. J.-C. Tout au plus peut-on restituer un fonds de discours commun aux écoles anciennes sans pour autant avoir la certitude que ce dernier remonte au Buddha lui-même.

Beaucoup d'études ont déjà été publiées sur la question de l'élaboration historique des collections d'écrits bouddhiques par les tenants des différentes écoles anciennes et par ceux du mahāyāna[16]. Aussi, dans le cadre de ce volume sur les traditions écrites, les collections et les processus de normativité, nous nous intéresserons plus particulièrement à l'un des rares témoignages historiques datés, à savoir l'édit de Bhabra que le roi Aśoka (IVe-IIIe s. av. J.-C.) promulgua et qui offre un champ sémantique unique en rapport avec

---

aññaṃ akaṃsu saṅgahaṃ | Aññatha saṅgahitaṃ suttaṃ aññatha akariṃsu te athaṃ dhammañca bhidiṃsu vinaye nikāyesu pañcasu | pariyāya desitaṃ cāpi atho nippariyāya desitaṃ nītathaṃ ce'va neyyathaṃ ajānivāna bhikkhavo | aññaṃ sadhāya bhaṇitaṃ aññathaṃ ṭhapayiṃsu te byañjanacchāyāya te bhikkhū bahuṃ athaṃ vināsayuṃ | chaḍḍevāna ekadesaṃ suttaṃ vinaya gambhīraṃ patirūpaṃ suttavinayaṃ tañca aññaṃ kariṃsu te | parivāraṃ athuddhāraṃ abhidhammaṃ chappakaraṇaṃ paṭisambhidañca niddesaṃ ekadesañca jātakaṃ ettakaṃ vissajjevāna aññāni akariṃsu te ‖, *Dīpavaṃsa* 5.71-76.

[14] BAREAU 1955[a].

[15] BAREAU 1955[b].

[16] Pour une vue d'ensemble, voir, par exemple, la notice « Canonicity », SILK 2015.

l'énumération d'une collection de paroles du Buddha. Après avoir rappelé la place qu'a tenue l'inscription de Bhabra dans la restitution de l'histoire de la formation d'un « canon bouddhique », nous reviendrons plus particulièrement sur la signification du composé *dhaṃmapaliyāyāni* qui a servi à la chancellerie royale des Maurya pour qualifier cette petite collection de « vinaya », de « sūtra » et de « gāthā » bouddhiques.

L'édit de Bhabra et la notion de « canon bouddhique »

Parmi les édits du roi maurya Aśoka, deux d'entre eux intéressent particulièrement l'histoire du saṃgha bouddhique. Le premier[17] relève d'un édit promulgué à plusieurs reprises en différents lieux, à savoir Kosambī, Sāñcī et Sārnāth. Cet édit est considéré comme le témoignage historique[18] d'une division communautaire (saṃgha-bheda) qui aurait abouti à deux congrégations (nikāya) distinctes, celles des vibhajyavādin et des sarvāstivādin[19]. Le second[20] (**Fig. 1**) revêt une forme particulière puisqu'il fut gravé sur un morceau de granite mobile d'une taille d'environ 60 cm par 45 cm, ce qui fit dire au capitaine J. S. Burt, qui le découvrit en 1840 sur une colline (H. 60 m.) adjacente à un lieu nommé Byrath (**Fig. 2**), non loin de la ville de Bhabra, que son poids était négligeable[21], notamment pour le faire transporter à la Société asiatique de Calcutta, puis à E. Burnouf que le roi Aśoka salua « les Religieux auxquels il envoie

[17] « Qui brisera la Communauté, moine ou nonne, doit recevoir pour s'habiller des vêtements blancs ; qu'on le fasse habiter hors d'habitation. Et je veux que la Communauté soit unie et dure longtemps. Il faut faire connaître cet ordre à la Communauté des moines et à celle des nonnes. L'ami des dieux parle ainsi : qu'un exemplaire pareil reste chez vous, déposé dans la salle de réunion ; et déposez un autre exemplaire pareil auprès des fidèles laïques. Ces fidèles laïques doivent venir à chaque jeûne pour cet ordre précis. Et à chaque jeûne de façon régulière pour … cet ordre et le prescrire. Dans toute l'étendue de votre district, faites circuler selon ce texte. Et faites de même circuler selon ce texte dans tous les territoires fortifiés. », BLOCH 1950, p. 152-153.
[18] BLOCH 1950, p. 152, note 5.
[19] BAREAU 1955[b], p. 128-130.
[20] Pour une présentation matérielle de l'inscription, voir FALK 2006, p. 106-108.
[21] BURT 1840, p. 616.

cette lettre »[22]. Néanmoins, la nature du granite montre qu'elle est identique à celle de ladite colline et que l'inscription a donc dû être gravée sur place[23] et non pas envoyée depuis le Magadha. Le lieu de sa découverte dans le Rajasthan actuel est proche des restes de plusieurs monastères bouddhiques et d'un caitya circulaire[24] (**Fig. 3**) retrouvés à Bairat[25] et remontant probablement déjà au temps du roi Aśoka[26], vers le milieu du IIIe s. av. J.-C. Plusieurs siècles après, cet important site bouddhique fut visité par le pèlerin chinois Xuanzang 玄奘 (602-664) qui narra, dans son récit de voyage, que le pays de Pāriyātra[27] (波理夜呾羅國, bō-lǐ-yè-dá-luó guó) ne compte plus guère que huit monastères bouddhiques (伽藍八, qiélán bā) en grande partie ruinés et que le petit groupe de moines bouddhistes (僧徒, sēngtú) qui y résident encore sont tous rattachés à la doctrine du hīnayāna[28] (小乘, xiǎoshèng), c'est-à-dire celle des sthaviravādin, voire, peut-être, celle également des mahāsaṃghīka.

Cette inscription de huit lignes revêt donc un caractère tout à fait singulier, car elle témoigne non seulement de l'implication directe du pouvoir politique dans le fonctionnement d'une communauté religieuse bouddhique, mais encore de l'existence d'enseignements sur la doctrine (dharma) dont la paternité était attribuée au Buddha lui-même, dont les contenus avaient reçu des intitulés spécifiques déjà connus et dont la notoriété et l'autorité avaient déjà dû être reconnues et acceptées par le saṃgha en général pour en imposer la récitation dans une communauté bouddhique située à plus de mille kilomètres de la capitale royale de Rājagṛha, dans le Magadha. Il va

[22] BURNOUF 1852, p. 711.
[23] CUNNINGHAM 1871, p. 248-249.
[24] Sur ces découvertes archéologiques, voir SAHNI 1910.
[25] Sur Bairat, voir CUNNINGHAM 1871, p. 242-249.
[26] BROWN 1959, p. 12.
[27] Toponyme restitué par le géographe Louis Vivien de Saint-Martin (1802-1896) : Pāriyātra < Bhaïratha < Birat < Virāṭa, roi du pays des Matsya. JULIEN 1857, p. 337.
[28] 伽藍八所傾毀已甚。僧徒寡少習學小乘 (T. 2087, vol. 51, p. 890a25-26) : « Il y a huit saṃgharāma [monastère] qui sont déjà gravement penchés et endommagés. Le groupe de moines est très réduit et ils étudient le Petit véhicule ». Cf. JULIEN 1857, p. 207.

sans dire qu'en tant que laïc bouddhiste (upāsaka), le roi Aśoka a dû opérer, certainement sur le conseil de moines bouddhistes de son entourage, à une sélection de paroles attribuées alors au Buddha sur un ensemble beaucoup plus important, afin d'établir une collection pouvant répondre aux nécessités pressantes et aux difficultés que traversait alors cette communauté locale située dans la partie occidentale de son vaste empire. Ce sont donc sept enseignements qui furent retenus parmi tous ceux que le Buddha avait bien dits (subhāsite) :

priyadassi lājā māgadhe saṃghaṃ abhivādetūnaṃ āhā appābādhattaṃ ca phāsuvihālattaṃ cā vidite ve bhaṃte āvatake hamā buddhassi dhaṃmassi saṃghassī ti gālave ce prasāde ca e keci bhaṃte bhagavatā buddhena bhāsite savve se subhāsite vā e cu kho bhaṃte hamiyāye disseyā hevaṃ saddhaṃme cilaṭṭhitīke hossatī ti alahāmi hakaṃ taṃ vattave imāni bhaṃte dhaṃmapaliyāyāni *vinayasamukkasse aliyavasāṇi anāgatabhayāni munigāthā moneyasūtte upatissapasine* e cā *lāghulo vāde musāvādaṃ adhigicya bhagavatā buddhena bhāsite* etāni bhaṃte dhaṃmapaliyāyāni icchāmi kiṃti bahuke bhikkhupāye cā bhikkhuniye cā abhikkhinaṃ suneyu cā upadhālayeyū cā hevaṃmevā upāsakā cā upāsikā cā etenā bhaṃte imaṃ likhāpayāmi abhipretaṃ me jānaṃtū ti.

« Le roi du Magadha au regard amical salue la Communauté et lui souhaite contentement et bien être. Vous savez, Messieurs, jusqu'où vont mon respect et ma foi au Bouddha, à la Loi et à la Communauté. Messieurs, tout ce que le Bienheureux Bouddha a dit est bien dit. Toutefois ce qui, Messieurs, me paraîtrait propre à rendre la Bonne Loi durable, je me permets de vous le dire. Messieurs, les sermons sur la Loi que voici : l'*Exaltation de la discipline*, la *Généalogie des Nobles*, les *Dangers Futurs*, les *Strophes du Sage*, le *Traité de la perfection morale*, les *Questions d'Upatissa* et le *Discours concernant le mensonge adressé à Rāhula par le bienheureux Bouddha* : ces sermons sur la Loi, Messieurs, je désire que la majorité des moines et des nonnes les écoutent souvent et y réfléchissent. Et de même les laïques des deux sexes. C'est pour cela, Messieurs, que je fais graver ceci : à savoir pour qu'on connaisse mes intentions. »[29]

[29] BLOCH 1950, p. 154-155.

Il ne nous appartient pas ici de faire le commentaire détaillé de cette inscription aśokéenne. Depuis le XIXe s., les bouddhologues européens essayèrent de saisir au mieux le sens à donner aux titres de ces sept *dhaṃmapaliyāyāni* sans être jamais parvenus à être tout à fait d'accord entre eux[30], tout comme ils tentèrent d'en trouver des correspondances avec des sources textuelles conservées dans les canons des différentes écoles bouddhiques, à commencer par celle des theravādin[31]. Ce qui retiendra ici l'attention sont avant tout les termes techniques qui s'y rencontrent, à savoir gāthā-, dont l'ancienneté est propre au fonds commun indo-iranien – le *Ṛgveda* atteste déjà l'emploi du terme isolé[32] ou bien en composition[33] –, et dont l'utilisation dans les *Brāhmaṇa* alterne avec des parties prosaïques ; sūtra- dont l'emploi remonte à l'*Atharvaveda*[34], puis, dans un sens stylistique de composition, aux *Kalpasūtra* sans pour autant que les *Sūtra* bouddhiques n'aient jamais concordé avec le style mnémonique et concis des écoles ritualistes védiques à part certaines clausules encore présentes, par exemple, dans le *Dhammapada* ; et enfin, vinaya- attesté depuis ṚV 2.54.9, mais dont le sens de « comportement », et donc de « règles disciplinaires », est tout à fait propre au domaine des śramaṇa et, en l'occurrence ici, au mode de vie ascétique des membres de la communauté bouddhique (saṃgha) au sens strict, c'est-à-dire regroupant chronologiquement

[30] Sur la traduction de ces sept enseignements, voir notamment BURNOUF 1852, p. 725 ; WILSON 1856, p. 366-367 ; SENART 1884, p. 489 ; BARUA 1915, p. 807 ; LEUMANN 1923, p. 317, HULTZSCH 1925, p. 173-174 ; LA VALLÉE-POUSSIN 1930, p. 127-130 ; BHATTACHARYA 1948, sans pagination ; BLOCH 1950, p. 154 ; SIRCAR 1967, p. 44 ; LAMOTTE 1976, p. 256-258 ; SCHNEIDER 1982, p. 492 ; HIRAKAWA 1990, p. 101 ; BABA 2025, p. 49-51. Sur le sens du titre *Anāgata-bhayāni*, voir également SKILLING 2010, p. 16 et 18.

[31] Sur la tentative d'identification de ces sept enseignements avec des textes bouddhiques issus de différents canons, voir notamment RHYS DAVIDS 1898, p. 639 ; BARUA 1915, p. 806-810 ; LA VALLÉE-POUSSIN 1930, p. 127-130 ; BHATTACHARYA 1948, p. xi-xii ; LAMOTTE 1976, p. 256-258 ; HIRAKAWA 1990, p. 101 ; SCHMITHAUSEN 1992, p. 113-117 ; BABA 2025, p. 49-51.

[32] ṚV 8.32.1 ; 8.71.14 et 9.99.4.

[33] ṚV 1.43.4 : gāthapatim (« maître du chant ») à côté de medhapatiṃ (« maître du sacrifice »).

[34] AV 10.8.37.

[religieux-]mendiants (bhikṣu), puis [religieuses-]mendiantes (bhikṣuṇī). Cette inscription royale contient ainsi trois termes techniques, pour l'essentiel issus de la sphère intellectuelle brāhmanique[35], qui catégorisaient et différenciaient peut-être déjà des compositions attribuées au Buddha et qui se retrouvent dans la classification, notamment *Vinaya* et *Sūtra*, de certains canons des écoles anciennes du sthaviravāda. Néanmoins, si l'on admet, par exemple, l'identification faite par Thomas William Rhys Davids (1843-1922)[36], puis reprise par le bouddhologue belge Étienne Lamotte (1903-1983) qui affirmait que « les *Munigāthā* répondent au *Munisutta* du *Suttanipāta* (I, 12), et Aśoka s'y réfère dans son édit de Bhadra »[37], il conviendrait alors de reconnaître que les tenants du theravāda substituèrent le terme « sutta » à celui de « gāthā » et qu'une certaine porosité stylistique et sémantique permit ce glissement à une date post-aśokéenne.

La collection de paroles du Buddha établie par le roi Aśoka et sa chancellerie a très tôt été considérée par les bouddhologues comme une preuve soit de l'existence d'un canon bouddhique déjà fixé en partie avant la période Maurya, soit, du fait parfois de l'absence de concordance évidente entre ces titres et ceux des textes dits canoniques, de l'inexistence de la formation et de la fixation d'un canon bouddhique avant le règne du roi Aśoka. Ainsi, ces deux alternatives s'imposèrent aux savants. L'indianiste russe Ivan Minayeff (1840-1890), spécialiste de la littérature en pāli,

[35] Les grands disciples du Buddha étaient nés dans la classe sociale (varṇa) proprement brāhmanique, tels Śāriputra, Maudgalyāyana ou encore Kātyāyana. Ils appartenaient tous à la mouvance des brāhmacarin qui se développa dès la période de l'âge du Fer (vers 1000 av. J.-C.) comme l'atteste *Atharvaveda* 11.5 (voir DUCŒUR 2022[b], p. 104-105) et qui pourvoya durant des siècles les rangs des courants qui se revendiquaient appartenir à la classe « sociale » des śramaṇa mise en parallèle de celle des brāhmaṇa ritualistes comme l'indiquent la classification du paysage religieux indien par la chancellerie royale du roi Aśoka au IIIe s. av. J.-C. et les témoignages extra-indiens des auteurs d'expression grecque depuis la conquête des territoires du Nord-Ouest indien par Alexandre le Grand (356-323 av. J.-C.) et son armée.

[36] RHYS DAVIDS 1898, p. 639.

[37] LAMOTTE 1956, p. 261.

reconnaissait qu'aucune inscription aśokéenne, pas même celle de Bhabra ne confirmait l'existence des *Trois corbeilles* canoniques ou *Tripiṭaka* que les traditions respectives des sarvāstivādin et des theravādin faisaient remonter peu de temps après la mort du fondateur :

> « [Aśoka] recommande à la communauté des fidèles et aux laïques d'étudier les thèses religieuses de toute une série d'écrits, de les graver en leur mémoire, mais dans les titres de ces écrits il n'y a pas la moindre allusion à l'existence du recueil pâli. Le roi recommande pour l'édification des fidèles, non les trois pitakas, mais les *dhammapaliyâyani*, et les titres que portent ces propositions religieuses sont inconnus dans le canon actuel. »[38]

L'indianiste français Émile Senart (1847-1928), quant à lui, émit l'hypothèse que la tradition bouddhique relative aux paroles du Buddha, qui avait cours au temps du roi Aśoka, était encore transmise uniquement par oralité et qu'il n'existait donc aucune tradition manuscrite : « Je remarque en passant qu'il n'est fait ici aucune allusion à des livres écrits ; *suneyu* paraît au contraire se référer clairement à une tradition purement orale »[39]. Néanmoins, dans la polémique relative à la figure historique du Buddha qui opposait déjà É. Senart, spécialiste des textes bouddhiques en langue sanskrite, au bouddhologue allemand Hermann Oldenberg (1854-1920), expert des textes pālis du theravāda, ce dernier ne manqua pas de voir, dans la liste lapidaire aśokéenne, l'attestation de l'existence tout à fait probable du canon pāli[40]. Comme à son habitude, l'indianiste strasbourgeois Auguste Barth (1834-1916) prit le contre-pied du savant allemand et replaça l'approche

[38] MINAYEFF 1894, p. 92.
[39] SENART 1884, p. 488. Cf. BABA 2025, p. 52.
[40] « Dass die Existenz des alten Kanon durch die Inschrift von Bairät geradezu erwiesen werde, wäre wohl ein wenig zu viel, aber immerhin zu viel gesagt. Doch darf man behaupten, dass die Inschrift die Existenz einer Reihe von Bestandteilen jenes Kanon gegen jeden ernstlichen Zweifel schützt und die Existenz des ganzen Kanon recht wahrscheinlich macht. », OLDENBERG 1898, p. 676. Cf. OLDENBERG 1912, p. 202-203.

historique au centre du débat en restant prudent quant à la possible existence d'un canon bouddhique – textes déjà codifiés et fixés – au temps du roi Aśoka :

> « Les édits d'Açoka ne contiennent aucune allusion à un code sacré. Une de ses inscriptions, il est vrai, cite des livres bouddhiques ; mais elle paraît prouver précisément le contraire de la thèse de M. Oldenberg. Ce qui ressort, en effet, pour moi de l'inscription de Bhabra, c'est que le bouddhisme d'alors avait bien une littérature, mais point de canon. Que les textes mentionnés dans cette espèce de mandement royal aient été compris dans le Tipiṭaka actuel, je n'y contredis pas, bien qu'on ne les y ait pas encore identifiés d'une manière bien satisfaisante. Mais, à coup sûr, ils n'étaient pas encore codifiés comme ils le sont aujourd'hui. »[41]

En 1912, l'indianiste français Sylvain Lévi (1863-1935) entreprit d'étudier le vocable même de l'inscription de Bhabra et coupa court aux vaines discussions qui opposèrent durant tout le XIXe s. les Britanniques et les Allemands, spécialistes des textes bouddhiques pālis, aux Français, plus experts des textes sanskrits dans la droite ligne des recherches bouddhologiques inaugurées par Eugène Burnouf. La morphologie singulière de certains termes de cette inscription l'amena à supposer l'existence d'un dialecte maghadien plus archaïque – qu'il nomma langue bouddhique précanonique – que ne l'étaient le pāli et le sanskrit des textes bouddhiques et à affirmer par conséquent que « les stériles débats sur l'authenticité du canon pali ou du canon sanskrit sont éliminés. Sanskrit et pali n'apparaissent plus que comme les héritiers tardifs d'une tradition

[41] BARTH 1882, p. 239. Onze ans plus tard, il reformula sa pensée en ces termes : « Les célèbres édits du roi Piyadasi-Açoka (milieu du IIIe siècle avant notre ère), sont aussi les premiers documents d'une authenticité incontestable que nous ayons du bouddhisme. Il est fort probable que, parmi les matériaux qui ont été incorporés au *Tripiṭaka*, il s'en trouve qui remontent plus haut ; car il est certain que le bouddhisme que nous voyons, dans ces inscriptions, érigé en une sorte de religion d'État de l'empire le plus puissant de l'Inde, avait dès lors une littérature. Mais bien des raisons permettent de douter qu'il ait, à cette époque déjà, possédé un canon. », BARTH 1893, p. 241.

antérieure, récitée ou rédigée dans un dialecte disparu, qui avait atteint déjà un stage avancé d'usure phonétique »[42]. Néanmoins, du fait du récit de la tradition bouddhique qui veut qu'un concile eut lieu à Rājagṛha, peu de temps après la mort du fondateur du saṃgha bouddhique, et eut comme premier objectif la classification des paroles du Buddha (buddhavacana) en deux (*Dharma* et *Vinaya*[43]) voire trois (*Sūtra*, *Vinaya* et *Abhidharma*[44]) ensembles distincts, l'histoire de la formation d'un canon bouddhique n'a jamais cessé d'animer les chercheurs et certains ont soit émis un doute quant à l'élaboration d'un canon bouddhique antérieur à la période Maurya[45], soit continué de penser que l'inscription de Bhabra permettait de supposer l'existence de recueils canoniques bien antérieurs à cette même période, comme l'affirmait l'indianiste allemand Ulrich Schneider (1922-1992), spécialiste des textes pālis : « Although the texts, whose existence is established in this way for the third century B.C., do not stand in the centre of the buddhist doctrine, they nevertheless presuppose other more important texts and hence one (or even more) canonic collections »[46]. Ce que cette inscription atteste, d'un point de vue historique, est qu'il existait déjà au temps du roi Aśoka, au milieu du IIIe s. av. J.-C., des compositions qui étaient considérées comme paroles bien-dites (subhāsite) du Buddha, qui avaient reçu des titres concis composés de termes techniques que l'on retrouve dans les canons des écoles anciennes fixés plus tardivement – souvent durant les périodes kuṣāṇa et gupta – et qui qualifiaient un certain type d'enseignements du Buddha, soit disciplinaires, soit doctrinaux.

Une collection de compositions versifiées ?

Dès le XIXe s., les savants européens essayèrent de trouver des

[42] LÉVI 1912, p. 511.
[43] Theravādin et dharmaguptaka.
[44] Sarvāstivādin.
[45] « Whether or no there ever existed a Buddhist Canon in that Old Māgadhī is still problematical. No inference should be definitely drawn as to the existence of such a Canon from the titles of seven texts (Bhābru Edict), though they are accidentally all in Old Māgadhī. », BARUA 1955, p. 58.
[46] SCHNEIDER 1982, p. 495.

correspondances entre les titres donnés par la chancellerie maurya et les textes bouddhiques conservés dans les différents canons des écoles anciennes et, plus particulièrement, dans celui des theravādin. Cependant, ces identifications restent hypothétiques et il est donc difficile de se faire une idée précise du contenu des compositions que le roi Aśoka recommanda vivement à la communauté des [religieux-]mendiants (bhikkhupāye), des [religieuses-]mendiantes (bhikkhuniye), des dévots (upāsakā) et des dévotes (upāsikā), installée près de Virāṭanagara dans l'ancien royaume des Matsya[47], vers 250 av. J.-C. Si nous avons vu que pour É. Senart, il ne s'agissait probablement pas de textes écrits, mais d'un ensemble de compositions mémorisées et transmises de maître à disciple, alors il convient de supposer que ces paroles du Buddha devaient répondre à des règles mnémoniques particulières, ce que laisserait entendre, par exemple, un composé comme *Munigāthā* que T. W. Rhys Davids avait rapproché du *Munisutta* du canon des theravādin. Or, s'il apparaît bien que, dans le *Suttapiṭaka* dudit canon, ces compositions sont versifiées et qu'elles offrent une clausule finale récurrente (taṃ vāpi dhīrā muniṃ vedayanti, « C'est lui que les sages reconnaissent comme *muni*[48] ») qui présuppose une récitation en chœur par les moines après que les trois premiers hendécasyllabes ont été psalmodiés par un déclamateur, elles ont été classées dans la partie canonique appelée *Khuddaka Nikāya*, c'est-à-dire le groupe des « petits » (khudda, skt. kṣudra), le terme renvoyant également à ce qui est « insignifiant ». Comme le soulignait à juste titre É. Lamotte au sujet de la place de ce savoir transmis :

> « Les *Kṣudraka* dont parlent les écoles continentales étaient constitués pour l'essentiel par les récitations poétiques psalmodiées durant la nuit par quelques grands disciples et

[47] Le clan indo-ārya des Matsya remonte à la période védique, les Matsya étant déjà mentionnés en ṚV 7.18.6.

[48] Ce terme ṛgvédique (ṚV 7.56.8 ; 8.17.14 ; 10.136.4) renvoie, durant la période du śramanisme, à l'ascète ayant fait vœu de silence tel le Buddha qui, avant son éveil (boddhi) était connu sous l'appellation de Śākya-muni, l'ascète du clan des Śākya. Ses cinq premiers compagnons d'ascèse (tapas) d'avant l'éveil sont également dénommés muni dans les textes pālis.

> que ces dernières avaient des parallèles dans les *Khuddaka* pâli. Il n'est donc pas douteux que toutes les écoles bouddhiques possédèrent des textes mineurs dont certains, remontant très haut dans le passé, formaient le patrimoine commun à toutes les sectes. Mais comme ces textes d'une haute valeur poétique ne traitaient pas *ex professo* de la vacuité, les bouddhistes continuèrent longtemps à se demander s'ils étaient véritablement parole du Buddha. C'est la raison pour laquelle ils ne furent jamais introduits dans les *Agama*. »[49]

Aussi, les tenants du theravāda, par exemple, opérèrent une classification des compositions bouddhiques reçues en héritage par une longue transmission orale avant d'être mises par écrit, à partir de critères de normativité que nous avons mentionnés ci-dessus, et reléguèrent dans une partie canonique de moindre valeur tout un ensemble de compositions versifiées qui pourraient remonter si ce n'est au temps du Buddha et de ses disciples même, au moins au temps du roi Aśoka. Le *Khuddaka Nikāya* regroupe, en effet, des textes versifiés tels le *Dhammapada*, l'*Udāna*, les *Theragāthā* et les *Therīgāthā*. Il en est de même dans le canon d'autres écoles anciennes et de leurs équivalents (*Arthavarga*, *Dharmapada*, *Pārāyaṇa* et *Sthaviragāthā*) qui, anciens et fondés sur la vie ascétique et érémitique, ne répondaient alors plus, au moment de leur classification, au nouvel idéal monastique et à une doctrine ayant évolué et qui prônait de plus en plus la notion de vacuité ou śūnyatā :

> « Il s'agit manifestement de textes anciens, d'une haute valeur poétique, utilisant la stance comme principal moyen d'expression, mais où le Buddha ne joue pas le rôle principal. Les stances en question proviennent en majeure partie de disciples grands ou petits, voire même d'auteurs anonymes. Incertains d'y trouver l'expression authentique de la Parole du Buddha, les anciens compilateurs ont toujours refusé de les incorporer dans les Agama. Ils se souvenaient en effet de l'avertissement du Maître : "Il y a des gens qui écoutent

[49] LAMOTTE 1956, p. 261.

> religieusement et acceptent les textes composés par des poètes, poétiques, littéraires, exotériques, prononcés par les disciples ... et qui laissent disparaître les textes promulgués par le Buddha, profonds, de sens profond, surnaturels, consacrés à la doctrine du vide" ».[50]

Le travail de normativité effectué par les theravādin ne doit pas faire oublier à l'historien que le classement qu'ils firent, et aujourd'hui connu, remonte à un moment donné de l'histoire de leur communauté (peut-être entre le Ier s. av. J.-C. et le Ve s. ap. J.-C.) et qu'il ne peut donc être pris comme leur classification première, celle de leur école qui prit son essor au cours du IIIe s. av. J.-C. Ainsi, certaines compositions, notamment versifiées, ont pu avoir une importance communautaire qu'elles perdirent par la suite du fait du bouleversement des critères de normativité en fonction de l'évolution de la doctrine même. Aussi est-il mal aisé de partir des genres littéraires actuellement connus dans les textes canoniques d'une seule école ancienne, en l'occurrence celle des theravādin, pour affirmer qu'il en était de même dans les sept compositions de l'édit royal comme l'affirmait Beni Madhab Barua (1888-1948) sans preuve aucune :

> « The Bhābru Edict distinctly presupposes a traditional corpus of *Buddhavachana*, constituted of Discourses in prose as well as those in verse. Out of the seven recommended texts, four are found to be prose Discourses, two to be poems or poetical Discourses, and one to be a Discourses in prose or verse. The Rāhulovāda on *musāvāda* suggests the existence of other Rāhulovādas. »[51]

Il conviendrait plutôt de restituer l'histoire compositionnelle de ces différents enseignements en confrontant les versions conservées dans les écrits des différentes écoles anciennes. Pour illustrer notre propos, prenons l'exemple de ce que la chancellerie Maurya appela le « *Discours concernant le mensonge adressé à Rāhula par le*

[50] LAMOTTE 1956, p. 258.
[51] BARUA 1955, p. 36.

bienheureux Bouddha » (*lāghulo vāde musāvādaṃ adhigicya bhagavatā buddhena bhāsite*) qui ne semble pas avoir été connu, en ce temps-là, par un titre concis formant un composé comme les autres intitulés, mais qui le fut bien plus tard, dans le canon des theravādin, sous la dénomination d'*Ambalaṭṭhika-rāhulovāda-sutta*, classé parmi les enseignements du Buddha dans le *Majjhima Nikāya* ou *Corpus des* [*Sūtra*] *moyens*, donc étant reconnu comme buddhavacana par rapport à certaines compositions formant le *Khuddaka Nikāya*.

À la différence du capitaine Kittoe et des pandits indiens, dès son analyse de l'inscription aśokéenne, É. Burnouf avait identifié *lāghula* à Rāhula, le fils du Buddha, et fit déjà remarquer sa forme ancienne, l'emploi du *gh* au lieu du *h* relevant d'un « archaïsme dont on trouve de fréquents exemples dans la langue des *Védas* »[52]. Ce particularisme linguistique avait donné l'occasion à S. Lévi de développer sa théorie d'une langue bouddhique précanonique, affirmant alors que « le clergé de Pāṭaliputra, auquel Aśoka s'est affilié, récite encore ses textes dans un dialecte magadhien marqué de traits originaux Lāghula (pour Rāhula, avec le *l* magadhien pour le *r* sanscrit, le *gh* archaïque pour le *h* sanscrit) »[53]. Burnouf fit également le lien avec un *Sutta* pāli nommé *Rāhulovāda* dont il prit connaissance par l'intermédiaire du *Mahāvaṃsa* traduit par George Turnour (1799-1843)[54], ce que H. Oldenberg confirma plus tard en renvoyant au soixante-et-unième *Sutta* du *Majjhima Nikāya*[55]. Néanmoins, comme le souligna par la suite É. Senart, l'*Ambalaṭṭhika-rāhulovāda-sutta* « n'a pas à vrai dire le mensonge

[52] BURNOUF 1852, p. 715.
[53] LÉVI 1912, p. 512.
[54] BURNOUF 1852, p. 716. Eugène Burnouf pensait également que la mention d'un discours sur le mensonge tenu par le Buddha à son fils se comprenait d'autant mieux dans cette inscription royale que Rāhula était dit avoir professé une fausse doctrine : « Si *Lâghula* est *Râhula*, qui est réputé fils de Çâkya, nous savons par des autorités également respectables que *Râhula* fonda de son côté une doctrine que nous ne devons pas nous étonner de voir condamnée en partie par le roi, dans une missive destinée à rappeler à l'orthodoxie primitive », BURNOUF 1852, p. 729.
[55] OLDENBERG 1879, p. XL, n. 1.

pour sujet unique, mais plutôt pour point de départ »[56]. Si cette dernière observation est parfaitement juste, il convient encore de formuler une seconde remarque qui semble ne jamais avoir été faite et qui permettrait de donner un peu de profondeur chronologique à l'histoire rédactionnelle de ce *Sūtra* et un éclairage différent sur l'inscription aśokéenne.

Le *Majjhima Nikāya* des theravādin n'est pas le seul à avoir subsisté et certains *Sūtra* sont également parvenus jusqu'à nous à travers une traduction chinoise du *Madhyam Āgama* (中阿含, *Zhōng āhán*) réalisée, entre 397 et 398 ap. J.-C., par le moine bouddhiste kaśmīrien Gautama Saṃghadeva. Il y a une forte probabilité que ce dernier ait traduit le *Corpus des* [*Sūtra*] *moyens* ayant appartenu à l'école des sarvāstivādin du Gandhāra[57]. Or, dans cet ensemble de textes se trouve le *Sūtra de Rāhula* (羅云經, *Luóyún jīng*) dont le récit cadre est identique à celui de la version pālie de l'école du theravāda.

Ambalaṭṭhika-rāhulovāda-sutta (*Majjhima Nikāya*)

evam me sutaṃ | ekaṃ samayaṃ bhagavā rājagahe viharati veḷuvane kalandakanivāpe | tena kho pana samayena āyasmā rāhulo ambalaṭṭhikāyaṃ viharati | atha kho bhagavā sāyanhasamayaṃ paṭisallāṇā vuṭṭhito yenāmbalaṭṭhikā yenāyasmā rāhulo ten' upasaṅkami | addasā kho āyasmā rāhulo bhagavantaṃ dūrato va āgacchantaṃ | disvāna āsanaṃ paññāpesi udakañ ca pādānaṃ | nisīdi bhagavā paññatte āsane | nisajja pāde pakkhālesi | āyasmā pi kho rāhulo bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ nisīdi | atha kho bhagavā parittaṃ udakāvasesaṃ udakādhāne ṭhapetvā āyasmantaṃ rāhulaṃ āmantesi passasi no tvaṃ

« Ainsi ai-je entendu : une fois, le Bienheureux demeurait à l'endroit appelé Kalandaka-nivāpa, dans le bois de bambous, près de la ville de Rājagaha. En ce temps-là, l'Āyasmanta Rāhula séjournait à Ambalaṭṭhikā. Un après-midi, le Bienheureux, s'étant levé de son repos solitaire, se rendit à Ambalaṭṭhikā pour voir l'Āyasmanta Rāhula. L'Āyasmanta Rāhula vit de loin le Bienheureux qui s'approchait, il prépara un siège à son intention et de l'eau pour se laver les pieds. Étant arrivé, le Bienheureux s'assit sur le siège préparé à son intention et se lava les pieds. L'Āyasmanta Rāhula

[56] SENART 1884, p. 487.
[57] 불교기록문화유산아카이브 : https://kabc.dongguk.edu/index.

rāhula imaṃ parittaṃ udakāvasesaṃ udakādhāne ṭhapitanti ‖

rendit hommage au Bienheureux puis s'assit à l'écart sur un côté. En laissant une petite quantité d'eau dans l'écuelle, le Bienheureux s'adressa à l'Āyasmanta Rāhula : "Ô Rāhula, voyez-vous cette petite quantité d'eau qui reste dans l'écuelle ?" »[58]

羅云經, *Luóyún jīng* (T. 26, vol. 1, p. 436a13-20)

我聞如是。一時佛遊王舍城。在竹林迦蘭哆園。爾時尊者羅云亦遊王舍城温泉林中。於是世尊過夜平旦。著衣持鉢入王舍城而行乞食。乞食已竟至温泉林羅云住處。尊者羅云遙見佛來。即便往迎取佛衣鉢。爲敷坐具汲水洗足。佛洗足已坐羅云座。於是世尊。即取水器瀉留少水已問曰。羅云。汝今見我取此水器瀉留少水耶。

« Ainsi ai-je entendu : Une fois, le Buddha demeurait dans la ville de Rājagṛha. Il résidait dans la Bambouseraie du jardin de Kalaṇḍaka. En ce temps-là, le vénérable Rāhula demeurait aussi dans la ville de Rājagṛha, dans la Forêt de sources chaudes. Là, le Vénéré du monde, la nuit étant passée et le matin étant arrivé, se vêtit, prit sa sébile et entra dans la ville de Rājagṛha pour y mendier sa nourriture. Quand il eut fini de mendier, il arriva à la Forêt de sources chaudes, là où séjournait Rāhula. Le vénérable Rāhula voyant de loin le Buddha arriver, s'empressa de l'accueillir et prit le vêtement et la sébile du Buddha. Il installa un siège pour lui et puisa de l'eau pour laver ses pieds. Le Buddha s'étant laver les pieds, s'assit sur le siège de Rāhula. Alors, le Vénéré du monde prit instantanément un récipient d'eau, le renversa en y laissant un peu d'eau et demanda : "Rāhula, me vois-tu maintenant prendre ce récipient d'eau et le renverser en y laissant un peu d'eau ?" »

À quelques détails près, ces deux récits cadres, en prose, – très proche des récits upaniṣadiques anciens – sont identiques et montrent qu'ils appartiennent à un fonds commun que les deux écoles anciennes partagèrent. De même, les deux versions se poursuivent en prose et contiennent des recommandations du

[58] WIJAYARATNA 2011, p. 839.

Buddha à Rāhula visant à éveiller ce dernier aux risques qu'engendre une parole mensongère. À la phrase récurrente, « De même, ô Rāhula, il n'y a que très peu de qualités de samana chez les individus qui n'ont pas honte à dire des mensonges délibérés. »[59] (evaṃ parittaṃ kho rāhula tesaṃ sāmaññaṃ yesaṃ natthi sampajānamusāvāde lajjā ti), correspond celle chinoise répétée à cinq reprises, « [Car] ils disent des mensonges à leur escient, sans en avoir honte ni regret, sans aucun sentiment d'humiliation ni de culpabilité. »[60] (謂知已妄言不羞不悔無慚無愧, wèi zhīyǐ wàngyán bù xiū bùhuǐ wúcán wúkuì). Mais alors que les deux parties prosaïques s'achèvent par une exhortation conclusive commune[61], seule la version des sarvāstivādin continue – toujours en prose – par un développement doctrinal propre à cette école ancienne, puis s'achève par la phrase, « Le Vénéré du monde [le] dit encore en stances : » (世尊復說頌曰, shìzūn fù shuōsòng yuē[62]). Cette phrase introduit cinq gāthā totalement absentes dans la version pālie des theravādin et dont la prosodie chinoise atteste leur ancienneté :

羅云經, *Luóyún jīng* (T. 26, vol. 1, p. 437b11-20)

身業口業　意業**羅云** 善不善法　汝應常觀	« L'acte de corps, l'acte de parole et l'acte de pensée, **ô Rāhula**, sont-ils bons ou non ? Tu dois toujours les observer.
知已**妄言**　**羅云**莫說 禿從他活　何可**妄言**	**Une parole mensongère** en connaissance de cause, **ô Rāhula**, ne la dis pas ! L'homme sans cheveux vivant dans la dépendance des autres, comment peut-il **mentir** ?
覆沙門法　空無眞實 謂說**妄言**　不護其口	Trahir la loi du śramaṇa, la rendre vaine et fausse, voilà ce qu'est **mentir** et ne pas surveiller ses paroles.

[59] WIJAYARATNA 2011, p. 839.
[60] T. 26, vol. 1, p. 436a22-23 ; 28 ; 436b4-5 ; 9-10 et 25.
[61] tasmāt iha te rāhula hassā pi na musā bhaṇissāmīti evaṃ hi te rāhula sikkhitabbaṃ : « C'est pour cela, ô Rāhula, que vous devez vous discipliner en vous disant : "Même pour m'amuser, je ne dirai pas de mensonge." », WIJAYARATNA 2011, p. 840 ; et 是故羅云。當作是學。不得戲笑妄言 (shìgù luóyún dāngzuò shì xué bùdé xìxiào wàngyán) : « C'est pourquoi, ô Rāhula, il faut nécessairement l'apprendre. Ne ris pas futilement, ne dis pas de mensonge ! », T. 26, vol. 1, p. 436b25-27.
[62] T. 26, vol. 1, p. 437b10.

故不**妄言** 正覺之子 是沙門法 **羅云**當學	Alors, ne pas dire de **mensonges** est le fruit de l'éveil juste ; C'est la loi du śramaṇa ; **ô Rāhula**, il faut l'apprendre !
方方豐樂 安隱無怖 **羅云**至彼 莫爲害他	En tous lieux l'abondance, la joie, la paix, le calme, sans crainte ; **Ô Rāhula**, pour les atteindre, ne fais pas de mal à autrui ! »

Dès lors, la question de l'histoire compositionnelle de ce *Sūtra* concernant l'enseignement du Buddha à Rāhula se pose, car les versions respectives de ces deux écoles anciennes ne sont pas complètement identiques, chacune d'entre elles ayant, certes, transmis un cadre commun – propre à instruire les moines novices (pā. sāmaṇera, skt. śrāmaṇera) –, mais comportant néanmoins des variantes. Plus encore, nous pourrions voir dans ces cinq gāthā, relatives aux paroles mensongères (musāvādaṃ) adressées par le Buddha à Rāhula, les vestiges d'un ensemble de beaux-dits (subhāsite) plus important que l'inscription royale mentionne, que le roi Aśoka désirait être récités, écoutés et médités par tous les membres de ce saṃgha local, et que seule l'école des sarvāstivādin aurait conservés en partie. Nous aurions là un fragment unique de ces subhāsite remontant peut-être au temps du grand roi Maurya, période durant laquelle eut lieu un schisme qui entraîna une division majeure du saṃgha bouddhique sthaviravāda et qui aboutit à deux grands courants de pensée, celui des vibhajyavādin et celui des sarvāstivādin. Les premiers n'auraient pas conservé ces gāthā relevant de la prosodie et de la transmission mnémonique, les seconds en auraient gardé un ensemble fragmentaire. En tout état de cause, le contenu même de ces gāthā concorde avec les circonstances de rédaction de l'édit royal, à savoir une mise en garde contre la parole mensongère (musāvādaṃ) qui divise cette communauté bouddhique locale, parole mensongère à comprendre, telle que l'avait déjà précisée É. Burnouf en son temps, comme « hérésie menteuse » ou « fausse doctrine »[63].

[63] BURNOUF 1852, p. 716.

Une collection de « dhaṃmapaliyāyāni »

L'édit de Bhabra a cette particularité de contenir des termes techniques qui ont été considérés par les savants du XIXe s. comme appartenant au vocable même du saṃgha bouddhique puisqu'ils se retrouvent dans leurs écrits dits canoniques. Trois d'entre eux intéressent plus particulièrement la question des critères de normativité : subhāsite, saddhaṃme et dhaṃmapaliyāyāni. Notons immédiatement que nulle part dans l'ensemble des édits d'Aśoka, n'apparaît le composé buddhavacana, pourtant si répandu et faisant autorité dans les canons respectifs des écoles anciennes. Ce concept au fondement de leurs critères de normativité existait-il déjà au temps d'Aśoka ? Il est impossible de le déterminer, mais nous pouvons en douter.

Le terme « subhāsite », dans la phrase « tout ce qui a été dit par le Fortuné Éveillé est bien-dit. » (bhagavatā buddhena bhāsite savve se subhāsite), renvoie à la parole « bien dite » (su + √bhāṣ-), au discours éloquent, au « beau-dit » – comme le traduisait Ludwik Sternbach (1909-1981) –, qui fut à l'origine d'une longue tradition gnomique et didactique dans la littérature indienne, et notamment dans celle d'expression sanskrite [64]. Cependant, cette forme adjectivale ne se rencontre guère dans le *Veda*, mais apparaît pour l'essentiel dans le *Mahābhārata* [65] et dans le *Rāmāyaṇa* [66] pour qualifier une parole ou un discours éloquents, ainsi que dans le *Mānavadharmaśāstra*[67] et, avec quelques emplois, dans les *Purāṇa*. Ce n'est donc pas un qualificatif très courant dans la littérature d'obédience brāhmanique à la différence des textes bouddhiques qui attestent un emploi assez fréquent de cet adjectif verbal. Il peut, par

[64] Les premières traces de paroles bien-dites se trouvent déjà dans le *Ṛgveda*, notamment ṚV 10.117, puis dans les *Brāhmaṇa*. Sur l'histoire de cette littérature, voir STERNBACH 1974.

[65] Mbh 12.92.29 (subhāṣita avec mise en abîme) : atrāpi sukṛtaṃ karma vācaṃ caiva subhāṣitām | samīkṣya pūjayan rājā dharmaṃ prāpnoty anuttamam ‖

[66] On ne compte seulement que six occurrences : Rm 3.63.1 ; 4.513 ; 4.12.1 ; 4.37.4 ; 5.37.17 et 6.107.1.

[67] MāDhŚ 2.240 : striyo ratnāny atho vidyā dharmaḥ śaucaṃ subhāṣitam | vividhāni ca śīlpāni samādeyāni sarvataḥ ‖

exemple, qualifier une gāthā, comme dans les sources textuelles appartenant aux écoles anciennes tant theravāda que mahāsaṃghīka. Ainsi, dans le *Sekkhasutta* du *Majjhima Nikāya*, il est raconté comment, devant les Śākya de Kapilavastu, Ānanda rapporta une strophe chantée bien-dite (gāthā […] subhāsitā) qu'avait déclamée le Brahmā Sanaṅkumāra, ces deux derniers, gāthā et Sanaṅkumāra déjà cités dans l'*Ambaṭṭhasutta* du *Dīgha Nikāya* :

brahmunā p'esā mahānāma sanaṅkumārena gāthā bhāsitā	« C'est le Brahmā Sanaṅkumāra qui dit cette gāthā :
khattiyo seṭṭho jane tasmiṃ *ye gottapaṭisārino |* *vijjācaraṇasampanno* *so seṭṭho devamānuse ti ‖*	*"Les Khattiyas sont supérieurs parmi les gens qui se remémorent leur lignage du passé. Mais celui qui possède le savoir et la conduite est meilleur parmi tous les dieux et les humains."*
sā kho pan'esā mahānāma brahmunā sanaṅkumārena **gāthā** sugītā na duggītā **subhāsitā** na dubbhāsitā atthasaṃhitā no anatthasaṃhitā anumatā bhagavatā ti	Ô Mahānāma, par le Brahmā Sanaṅkumāra cette **gāthā** a été bien chantée, et non pas mal chantée. Elle a été **bien dite**, et non pas mal dite. Elle a été pourvue de bon sens, elle n'est pas dépourvue de bon sens. Cela a été confirmé par le Bienheureux. »[68]

Cette gāthā éloquente est cependant mise dans la bouche du Buddha lui-même dans le *Mahākappinasutta* (*Saṃyutta Nikāya* 2.21.11) et montre comment ce changement de déclamateur, opéré par les milieux intellectuels du theravāda, lui a assuré autorité et reconnaissance. Dans l'école mahāsaṃghīka, les formulaires de *Anugītagāthā*, propres au bodhisattvayāna, révèlent que ceux qui s'étaient engagés dans cette voie de l'éveil (bodhi) déclamaient vouloir, un jour, parvenir à la boddhéité en accomplissant tout ce qu'un éveillé (buddha), quel qu'il fût, avait lui-même accompli autrefois, notamment énoncer des paroles bien-dites œuvrant à la conversion des auditeurs[69]. Outre « la [strophe] chantée bien-dite »

[68] WIJAYARATNA 2010, p. 716.
[69] *Mahāvastu* 1.42.4 (= 1.53.3) : evaṃ ca me śruṇensuḥ devamanuṣyā subhāṣitaṃ

(gāthāṃ subhāṣitāṃ), attestée à dix reprises dans le *Mahāvastu*, le *Jātaka* de Surūpa raconte comment le Buddha, dans une vie antérieure durant laquelle il avait repris naissance sous la forme d'un cerf, était en quête d'une gāthā éloquente (subhāṣitagāthā) qui lui aurait offert de progresser sur la voie de l'éveil. Dans le cadre de la doctrine du bodhisattvayāna, le cerf était prêt à mourir pour pouvoir l'entendre, tout comme un bodhisattva devrait être prêt à donner sa vie pour ouïr une seule parole éloquente relative à la doctrine bouddhique :

Mahāvastu 2.256

surūpaṃ nāma hariṇaṃ lubdhako etad abravīt | asti **subhāṣitagāthā** mānsaṃ dehi śṛṇohi me ‖ yadi vināśadharmeṇa mānsenāhaṃ **subhāṣitaṃ** śṛṇomi mānsaṃ te demi | śīghraṃ brūhi **subhāṣitaṃ** ‖ lubdhako āha ‖

satāṃ pādarajaḥ śreyo
na giri kāṃcanāmayaṃ |
so rajo śokahānāya
sa giri śokavardhanaḥ ‖

« Un chasseur dit ceci à un cerf nommé Surūpa : "Il existe **une [strophe] chantée bien-dite**. Donne-moi ta chair et écoute[-la] de moi." [Le cerf répondit :] "Si, grâce à ma chair périssable, je peux entendre **une parole bien-dite**, je te donne ma chair. Énonce promptement [cette] **parole bien-dite**." Le chasseur répondit :

"*La poussière aux pieds des hommes de bien vaut mieux qu'une montagne d'or. Cette poussière diminue la douleur,* [*tandis que*] *cette montagne l'augmente*." »

Néanmoins, et même si ces paroles ont été considérées comme subhāṣita, alors même qu'elles n'avaient pas été prononcées par le Buddha lui-même, les bhikṣu de l'école du theravāda énoncèrent, à un moment de leur histoire communautaire, des critères pour établir une norme[70] régissant l'authenticité d'une parole bien-dite :

vākyaṃ | evaṃ ca dharmacakraṃ pravartaye bahujanahitāya | « Ainsi encore, puissent les dieux et les humains écouter ma parole bien-dite. Ainsi encore, puissè-je faire tourner la roue de la doctrine pour le bien de la multitude. »

[70] Voir notamment LAMOTTE 1984, p. 5.

Subhāsitasutta (*Khuddakanikāya*, *Suttanipata*)

bhagavā etad avoca catūhi bhikkhave aṅgehi samannāgatā vācā subhāsitā hoti na dubbhāsitā anavajjā ca ananuvajjā ca viññūnaṃ katamehi catūhi idha bhikkhave bhikkhu subhāsitañ ñeva bhāsati no dubbhāsitaṃ dhammañ ñeva bhāsati no adhammaṃ piyañ ñeva bhāsati no appiyaṃ saccañ ñeva bhāsati no alikaṃ	« Le Bhagavat dit ceci : "Ô [religieux-]mendiants, une parole dotée de quatre éléments [constituants] est bien dite, non pas mal dite. Elle est irréprochable et n'est pas critiquée par les gens sensés. Quels sont ces quatre éléments [constituants] ? Quand, ô religieux-mendiants, un religieux-mendiant parle bien, non pas mal ; quand il parle sur la doctrine, non pas contre la doctrine ; quand il parle agréablement, non pas désagréablement ; quand il parle avec sincérité, non pas faussement." »

Parmi ces quatre critères, notons que, comme dans l'édit royal d'Aśoka, une parole bien-dite bouddhique doit ne pas aller contre la doctrine (pā. dhamma, skt. dharma) et ne doit pas être mensongère. Elle doit au contraire magnifier le dharma bouddhique et allonger son temps d'existence parmi les êtres vivants. Il n'est donc pas étonnant de rencontrer la formule lapidaire employée par la chancellerie Maurya dans la littérature bouddhique. Ainsi, dans son *Śikṣāsamuccaya* (*Analecte de l'apprentissage*), le madhyamaka Śāntideva (VIIe-VIIIe s.) reprit les critères de normativité d'une parole bien-dite et conclut en citant un passage de l'*Adhyāśaya-saṃcodanasūtra* dans lequel il est spécifié au bodhisattva Maitreya que « tout ce qui est bien dit a été dit par le Buddha » (subhāṣitaṃ sarvaṃ tad buddhabhāṣitaṃ). Au cours de ce processus de transmission depuis la période Maurya jusqu'au temps des Gupta postérieurs, les termes du formulaire furent conservés, mais néanmoins inversés permettant de renverser les critères de normativité des écoles anciennes et laisser ainsi libre cours au développement de la pensée des mahāyānistes.

L'édit de Bhabra a aussi cette spécificité de mentionner à plusieurs reprises le terme « dhaṃma », mais dont les emplois ne renvoient probablement pas aux mêmes signifiés. Dans le formulaire

propre au trois joyaux (triratna) « buddhassi dhaṃmassi saṃghassī », il ne fait aucun doute que le substantif fait référence à la doctrine bouddhique enchâssée entre le Buddha et le saṃgha. La question avait été posée de reconnaître ce même signifié dans le composé 𑀲𑀥𑁆𑀫 de la phrase « hevaṃ sadhaṁme cilaṭṭhitīke hossatī ». Si Eugène Burnouf avait affirmé que « le sens de *sadhaṁmê*, forme mâgadhie pour le pâli *saddhammo*, n'est pas douteux »[71], Émile Senart, quant à lui, considéra qu'il fallait restituer une forme corrélative « sa dhamme » (« cette loi religieuse »[72]) et donc qu'il convenait de « renoncer à chercher dans *sadharme* le composé *saddharma* qu'y avait vu Burnouf »[73]. Bien qu'il existe également dans les textes pālis la très rare forme « sadhamma » (« sa propre doctrine ») pour désigner la doctrine de fondateurs de groupes religieux[74], le sens de « vraie doctrine » dans le composé sadhaṁme (pā. saddhamma, skt. saddharma), c'est-à-dire la doctrine bouddhique qui seule est véridique, fut définitivement confirmé lorsque la phraséologie même de l'inscription aśokéenne (hevaṃ sadhaṁme cilaṭṭhitīke hossatī) entra en résonnance avec celle utilisée dans le *Kimbilasutta* de l'*Aṅguttara Nikāya* : saddhammo ciraṭṭhitiko hoti. Plus encore, il est question dans ce *Sutta* pāli des responsables de la longue durée de la doctrine bouddhique, à savoir les quatre classes de membres composant le saṃgha, telles qu'elles sont également énumérées dans l'édit du roi Aśoka :

ko pana bhante hetu ko paccayo yena tathāgate parinibbute **saddhammo ciraṭṭhitiko hotī** ti | idha kimbila tathāgate parinibbute *bhikkhū bhikkhuniyo upāsakā upāsikāyo* satthari sagāravā viharanti sappatissā dhamme sagāravā viharanti sappatissā saṅghe sagāravā viharanti sappatissā sikkhāya

« "Et quelle est, ô maître, la cause, quelle est la raison pour laquelle, après la complète extinction de l'Ainsi-venu, **la vraie doctrine devient durable** ?" [Le Buddha répondit :] "Supposons, ô Kimbila, qu'après la complète extinction de l'Ainsi-venu, *les moines, les nonnes, les dévots et les dévotes*

[71] BURNOUF 1852, p. 718.
[72] SENART 1884, p. 489.
[73] SENART 1884, p. 483.
[74] *Aṭṭhakavagga* (Sn 4.13.12) et *Pārāyanavagga* (Sn 5.1.45).

sagāravā viharanti sappatissā aññamaññaṃ sagāravā viharanti sappatissā | ayaṃ kho kimbila hetu ayaṃ paccayo yena tathāgate parinibbute **saddhammo ciraṭṭhiti-ko hotī** ti ‖	vénèrent et prêtent attention à l'enseignant, vénèrent et prêtent attention à la doctrine, vénèrent et prêtent attention à la communauté, vénèrent et prêtent attention à l'apprentissage, vénèrent et prêtent attention les uns aux autres. Voilà la cause, ô Kimbila, voilà la raison pour laquelle, après la complète extinction de l'Ainsi-venu, **la vraie doctrine devient durable**." »

Reste une troisième occurrence dans laquelle se rencontre le substantif « dhamma », celle du composé « dhaṃmapaliyāyāni ». Ce terme technique est peut-être celui qui pose le plus de difficulté à en saisir le sens même s'il ne semble pas qu'il ait beaucoup attiré l'attention des bouddhologues. De fait, nous ne pouvons que constater que la chancellerie maurya n'a pas employé de nouveau le terme « subhāsita » pour désigner les sept compositions énumérées, mais bien celui de « dhaṃmapaliyāyāni ».

Dès la découverte de l'inscription royale, les tentatives de déchiffrement du capitaine Kittoe et des pandits indiens, Kamalakanta et Sarodha Prushad, restituèrent des formes grammaticalement inintelligibles – « ímpali yáyami » et « dhumm pali yayani »[75] –, ce qui ne les empêcha guère d'en donner une traduction tout aussi inintelligible. Il fallut donc attendre que Burnouf s'attelât à la lecture de cet édit pour qu'il en reconnût immédiatement la forme correcte :

> « Le troisième mot, que l'inscription donne incomplet d'une syllabe, *dhaṁmapayâyani*, doit être lu *dhaṁmapaliyâyâni*, comme il l'est par le monument même plus bas à la ligne 6, *dhaṁmapaliyâyâni*, en sanscrit *dharmaparyâyâni*. Cette expression *dharmaparyâya* se trouve très fréquemment dans les livres du Népal, où elle est appliquée aux Sûtras : elle l'est particulièrement à notre *Lotus* même, et je l'ai traduite

[75] BURT 1840, p. 618-619.

> toujours ainsi : “ce Sûtra où est exposée la loi.” Ici le sens d’*exposition* serait sans doute incomplet, quoiqu’il soit, en quelque manière, justifié par la valeur que l’*Abhidhâna ppadîpihâ* attribue au pâli *pariyâya*, celle de “discours religieux.” En sanscrit, outre le sens fondamental d’*ordre*, *arrangement*, *succession régulière*, le mot *paryâya* a encore, selon Wilson, celui de *comprehensiveness*, *aggregation* ; c’est de ce sens que je m’autorise pour traduire *dhaṁmapaliyâyâni* par “les sujets qu’embrasse la Loi”. »[76]

Eugène Burnouf était hésitant sur le sens à donner au composé, notamment à cause de la forme singulière de °paliyāyāni. Il est vrai que le composé sanskrit dharmaparyāya- n’est nullement attesté dans le *Veda* et interroge donc sur le sens à lui donner dans cette inscription royale. E. Burnouf dut donc se référer à un lexique bien postérieur à la période maurya, l’*Abhidhānappadīpikā*, composé par le theravādin srilankais Moggallāna Thera qui vécut au XIIe s. Dans ce travail lexicographique offrant un certain nombre de synonymes, l’auteur mentionne le terme pariyāya-[77] (පරියාය) pour lequel il a donné une liste de mots équivalents dont le substantif desanā (දෙසනා) ou « discours », en deuxième position après celui de kāraṇe (කාරණෙ) ou « cause ». C’est donc sur cette information qu’E. Burnouf s’autorisa à voir, dans le mot paliyāya-, une sorte de « sujet de discours » sur la doctrine bouddhique. Mais à lire les traductions proposées, tout au long des décennies, par les bouddhologues ayant cherché à rendre le sens du terme « dhaṃmapaliyāyāni » de l’inscription aśokéenne, il est aisé de remarquer combien la chose ne fut guère facile et qu’il ne se dégage de ces multiples interprétations aucun véritable consensus.

Traductions du terme « dhaṃmapaliyāyāni »

BURNOUF 1852, p. 725 :	« Les sujets qu’embrasse la Loi »
WILSON 1856, p. 366 :	« The precepts of the law »
SENART 1884, p. 489 :	« Les morceaux religieux »
MINAYEFF 1894, p. 92 :	« Thèses religieuses »

[76] BURNOUF 1852, p. 713-714.
[77] SUBHŪTI 1865, p. 116, § 837.

RHYS DAVIDS 1898, p. 639 :	« Passages »
BARUA 1915, p. 807 :	« ‘Sacred texts’ »
OLDENBERG 1898, p. 634 :	« Eine Reihe religiöser Textstücke »
RHYS DAVIDS and STEDE 1921, p. 174 :	« *Dhammapariyāya*: a short discourse, or a verse, or a poem, with a moral or a text; usually an exposition of a single point of doctrine. »
LEUMANN 1923, p. 317 :	« Diese Lehrstücke »
HULTZSCH 1925, p. 173 :	« The expositions of the Dharma »
LA VALLÉE-POUSSIN 1930, p. 127 :	« Les textes sacrés »
LA VALLÉE-POUSSIN 1930, p. 132 :	« Exposés du Dharma »
BHATTACHARYA 1948, s. p. :	« The texts of Dharma »
BLOCH 1950, p. 154 :	« Les sermons sur la Loi »
BLOCH 1950, p. 154, note 6 :	« Discours explicatifs »
EDGERTON 1953, p. 279 :	« *Device*, *means of* (teaching), *the doctrine*, and so, secondarily, *religious discourse*. »
SIRCAR 1967, p. 44 :	« The texts of Dharma » « The sacred texts »
LAMOTTE 1976, p. 256 :	« Les sermons sur la Loi » « Les discours sur la Loi »
SCHNEIDER 1982, p. 492 :	« Expositions on the Dharma »
HIRAKAWA 1990, p. 101 :	« The doctrines »
BABA 2025, p. 49 :	« 法の説明 » (hō no setsumei, « explication du Dharma »)

Ce repérage, s’échelonnant de 1852 à 2025, montre la difficulté qu’eurent les boudhologues à cerner le sens du composé « dhaṃmapaliyāyāni ». Ivan Minayeff (1840-1890), par exemple, partit du sens de « synonyme » pour en arriver à celui de « thèse religieuse » :

> « *Dharmaparyâya* signifie des expressions synonymes dans les livres de la loi et, dans un sens dérivé, une matière à examen, une étude, une exposition de la loi, autrement dit des thèses religieuses. »[78]

[78] MINAYEFF 1894, p. 86.

Mais comment concilier cette idée de « thèse religieuse » avec le contexte de promulgation d'un tel édit royal qui vise justement à ne pas dévier de l'orthodoxie des écoles anciennes et donc à éviter toute interprétation – fût-elle simplement « synonymique » –, de ce que le Buddha a dit et bien dit (subhāsite) ? Car, quoi qu'en disent les sources textuelles bouddhiques, la notion même de buddhavacana est absente d'un tel édit qui contient néanmoins des termes très techniques appartenant au saṃgha bouddhique. Il apparaît donc qu'au moins un des critères de normativité développé par une ou plusieurs écoles anciennes ayant participé à l'élaboration de cet édit au côté de la chancellerie du roi Aśoka reposait sur la notion même de parole bien-dite énoncée par le Buddha lui-même. Le Buddha restant alors la seule et authentique autorité pour ces écoles anciennes. Car, là encore, il convient d'éviter tout anachronisme et de ne pas projeter, sur le sens à donner à « dhaṃmapaliyāyāni », celui que lui donnèrent des écoles anciennes et mahāyāniques en se l'appropriant. C'est ainsi que Beni Madhab Barua (1888-1948) s'aventura dans des corrélations hasardeuses allant jusqu'à affirmer que le terme même remonte au Buddha lui-même :

> « The name *Pariyāya* was suggested by the Buddha himself for a connected discourse or reasoned statement on a point of his Doctrine or Discipline. This has been replaced in the extant Pali Canon by *sutta*, which matches with sūkta ('well-said something') as well as *sūtra* ('threaded or aphoristic something'). In the Sarvāstivāda Canon we have *paryāya-sūtra* instead of a mere *pariyāya* or a mere *sūtra*, which, to say the least, is an overdoing of things. A *Pariyāya* with its methodical setting of propositions and logical sequence of thoughts bears out the true textual significance of the term Pāli. »[79]

Il nous semble plus prudent de restituer le sens de « dhaṃmapaliyāyāni » dans le contexte historique qui fut celui de la chancellerie des Maurya au milieu du IIIe s. av. J.-C. Or, pour bien saisir la place que tient ce composé dans l'économie de l'édit royal,

[79] BARUA 1955, p. 29.

il est nécessaire, au préalable, d'en estimer sa fréquence dans la littérature bouddhique. En effet, le composé n'est pas courant. Nous avons déjà indiqué qu'il n'apparaissait nullement dans le *Veda* et qu'il ne dérive donc pas de la tradition brāhmanique. Il s'agit donc probablement d'un néologisme qui, dans l'état actuel des sources datables, a pu être forgé par l'administration maurya. Force est de constater que ce composé n'est pas fréquent dans les sources textuelles bouddhiques. Il se rencontre, par exemple, dans le canon des theravādin aussi bien dans les *Vinaya* que dans les *Sutta*. Néanmoins, on ne compte que deux occurrences dans un seul *Vinaya*, le composé étant à l'accusatif singulier : « dhammapariyāyaṃ abhāsi » et « dhammapariyāyaṃ sutvā ». Il est intéressant de noter qu'il s'agit du *Vinaya* nommé *Upatissa-pasine*[80] (*Les questions d'Upatissa*), titre qui fait partie des sept compositions citées dans l'édit royal : *upatissapasine*. Le composé est un peu plus fréquent dans les *Sutta* avec neuf occurrences. Outre la même construction grammaticale[81] que dans le *Vinaya*, son emploi est accompagné d'un thème[82] qui a, en fait, servi à intituler le *Sutta* lui-même, ou bien, dans un seul cas, du titre d'un commentaire spécifique[83] sur la doctrine bouddhique introduit par nāma (« qui a pour nom »). Il peut également entrer en composition avec le thème traité comme dans le *Milindapañha*[84]. Dans le *Mahāvastu* de l'école mahāsaṃghīka, se

[80] *Mahāvagga* 1.23.1-10.

[81] *Ñātikasutta* (*Samyutta Nikāya*) : dhammapariyāyaṃ abhāsi ; *Anaṅgaṇasutta* (*Majjhima Nikāya*) : dhammapariyāyaṃ sutvā.

[82] *Mahācattārīsakasutta* (*Majjhima Nikāya* 117) : mahācattārīsakaṃ dhammapariyāyaṃ (« [Ce] dhammapariyāya relatif aux Quarante Grands ») *Sevitabbāsevitabbasutta* (Majjhima Nikāya) : sevitabbāsevitabbaṃ vo bhikkhave, dhammapariyāyaṃ desissāmi (« Je vais vous enseigner le dhammapariyāya de ce qu'on doit suivre et de ce qu'on ne doit pas suivre. ») ; *Samyogasutta* (*Aṅguttara Nikāya 7.51*) : saṃyogavisaṃyogaṃ vo bhikkhave, dhammapariyāyaṃ desissāmi (« Je vais vous enseigner, ô [religieux-]mendiants, le dhammapariyāya de l'attelage et du dételage. »)

[83] *Mahāparinibbānasuttanta* (*Dīgha Nikāya* 16.2.8) : *Dhammādāsaṃ* nāma dhammapariyāyaṃ desessāmi (« Je vais [t']enseigner le dhammapariyāya nommé *Le miroir de la doctrine*. »).

[84] dhammatādhammapariyāye (« Dans l'homélie sur la nature des choses », NOLOT 1995, p. 193) ; majjhimanikāyavaralañcake dhammadāyādadhammapariyāye (« Dans l'homélie sur les Héritiers de la Doctrine qui est incluse dans le

trouvent seulement deux occurrences dont l'une atteste l'emploi de l'enclitique nāma : svaguṇaparikīrtanena ca samyaksaṃbuddhena buddhānusmṛtir nāma dharmaparyāyo bhāṣitaḥ [85] (« Le dharmaparyāya nommé *Buddhānusmṛti* fut énoncé par le parfait et complet éveillé pour proclamer ses propres qualités. »).

Du côté des textes mahāyāniques, nous retrouvons le composé dans le *Lalitavistara* (2 occurrences), le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*[86] (3 occurrences) et le *Laṅkāvatārasūtra*[87] (2 occurrences), mais aussi dans le titre même de l'*Adbhutadharmaparyāya*[88]. C'est le seul cas où le terme dharmaparyāya a été utilisé pour désigner les ouvrages même dont il est question. Ainsi, le *Lalitavistara*[89] tout comme le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*[90] sont qualifiés par leur auteur de dharmaparyāya. Néanmoins, le sens de ce composé fut

très excellent Majjhima-nikāya. », NOLOT 1995, p. 241). À la différence de aggikkhandhūpame dhammapariyāye (« Dans l'homélie sur l'apologue de la masse de feu. », NOLOT 1995, p. 164). Édith Nolot traduisit toujours le terme pāli dhammapariyāya- par « homélie ».

[85] *Mahāvastu* 1.163. John James Jones (1892-1957) traduisit dharmaparyāya- par « the chapter of the dharma ». La seconde occurrence se trouve en Mhv 2.297 : evaṃ pi teṣāṃ kulaputrāṇāṃ karmavipākā pratibhāyanti yeṣām ayaṃ dharmaparyāyo hastagato bhaviṣyati (« De même, les maturations des actes deviendront lumineuses à ces fils de bonne famille [une fois que ce] dharmaparyāya leur sera acquis. »). Jones traduisit cette fois-ci le terme sanskrit dharmaparyāya- par « this exposition of the dharma ».

[86] SDhPS 1 (Cf. BURNOUF 1852, p. 3 et 12) : mahānirdeśaṃ nāma dharmaparyāyaṃ… bhāṣitvā (« après avoir énoncé le dharmaparyāya nommé la *Grande démonstration* »). E. Burnouf traduit ici dharmaparyāya- par le *Sūtra* « où est expliquée la Loi ». SDhPS 10 (Cf. BURNOUF 1852, p. 140) bahavo hi mayā bhaiṣajyarāja dharmaparyāyā bhāṣitāḥ, bhāṣāmi bhāṣiṣye ca (« Car, ô Bhaiṣajyarāja, de nombreux dharmaparyāya ont été énoncés [autrefois] par moi, j'en énonce [présentement] et j'en énoncerai [dans l'avenir]. ». Burnouf traduisit cette fois-ci le composé dharmaparyāya par « expositions de la loi ».

[87] *Laṅkāvatārasūtra* 2.126.9 (āryajñānavastupravicayaṃ nāma dharmaparyāyaṃ) et 2.137.1 (pañcadharmasvabhāvalakṣaṇapravicayo nāma dharmaparyāyaḥ).

[88] Yael Bentor traduit dharmaparyāya par « Discourse on Dharma », BENTOR 1988, p. 45.

[89] Lv 1 (éd. Okazono, p. 274, ligne 10) : lalitavistaro nāma dharmaparyāyaḥ ; Lv 27 : imaṃ lalitavistaraṃ dharmaparyāyaṃ.

[90] SDhPS 1 (Cf. BURNOUF 1852, p. 13) : saddharmapuṇḍarīkaṃ nāma dharmaparyāyaṃ.

certainement quelque peu difficile à saisir pour que les traducteurs chinois en vinssent à l'éluder, à moins qu'il ne fût aucunement présent dans la version qu'ils avaient eue sous les yeux. En effet, ni Dharmarakṣa, en 308 ap. J.-C., ni Divākara, en 683 ap. J.-C., n'ont traduit le composé apparaissant dans la version sanskrite du *Lalitavistara*[91]. De même, la prise en compte de ce dharmaparyāya dans les traductions chinoises du *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* n'est pas assez claire pour que l'on puisse être sûr que les traducteurs Dharmarakṣa[92] et Kumārajīva[93] (344-413) aient bien saisi le sens du composé pour le rendre véritablement intelligible en chinois. De fait, le composé dhammapariyāya, en pāli, et dharmaparyāya, en sanskrit, n'est aucunement commun dans la littérature bouddhique et le peu d'occurrences montrent qu'il n'a jamais eu la postérité d'autres termes comme « sutta »/« sūtra » ou « gāthā ». Ceci doit donc nous interroger et sur sa provenance et sur son sens premier.

Le substantif paryāya- est formé sur la racine verbale i- (aller), précédée du préverbe pari-, le verbe parī- voulant littéralement dire « aller autour », « tourner », d'où paryāya- signifie le fait d'aller autour, de tourner autour, et donc la révolution, notamment celle du temps[94]. Les paryāyiṇas (*Atharvaveda* 6.76.4) sont donc ceux qui exécutent une révolution, qui tournent autour de quelqu'un ou de quelque chose. Nous avons déjà indiqué que le composé dharmaparyāya- est absent du *Veda*, tout comme de la littérature d'expression sanskrite ultérieure. Cependant, son contraire dharmaviparyaya- est attesté une seule fois dans les deux épopées[95] et renvoie à la « perversion du dharma », dans le sens premier du verbe latin perverto, tourner à l'envers de la marche normale des choses, donc de l'ordre établi par les dieux (ṛta > dharma). Ce composé est employé dans un contexte de crainte que le dharma ne périsse par la faute de Saumitri (Lakṣmaṇa) que Rāma se vit alors dans l'obligation de bannir afin de maintenir stable l'univers même

[91] Voir DUCŒUR 2018, p. 26 et 27.
[92] T. 263, vol. 9, p. 63b25.
[93] T. 262, vol. 9, p. 2b8.
[94] *Mahābhārata* 6.2.5 ; 7,164,117 : kālaparyāyam.
[95] *Mahābhārata* 12.149.77 et *Rāmāyaṇa* 7.96.13.

(jagat svasthaṃ), le roi étant garant de l'ordre établi ou dharma.

Dans un tel contexte royal, il apparaît que l'inscription de Bhabra n'est pas la seule à attester l'emploi d'une telle expression. En effet, les inscriptions achéménides offrent également deux exemples qui ne sont pas sans faire écho à l'édit aśokéen. La première occurrence, dans l'ordre chronologique, se trouve dans l'inscription du roi Darius Ier (550-486) à Bisotun (DBI 20-24) :

θātiy dārayavahuš xšāyaθiya	Le roi Darius déclare :
antar imā dahyāva martiya haya	« Parmi ces peuples l'homme qui
agriya āha avam hubartam abaram	était loyal, je le récompensais ;
haya arīka āha avam hufrastam aparsam	celui qui était félon, je le punissais ;
vašnā ahuramazdāha imā dahyāva	grâce à Ahuramazdā, ces peuples
tayanā **manā dātā apariyāya**	**respectaient ma loi**[96] ;
yaθāšām hacāma aθanhiya avaθā	selon ce qui leur était dit de ma
akunavayantā.	part, ainsi ils agissaient. »[97]

La seconde occurrence est attestée dans l'inscription du roi Xerxès (519-465) à Persépolis (XPh 46-56), découverte en 1936 par Ernst Herzfeld (1879-1948). Un autre exemplaire identique, quant à lui, a été mis au jour en 1963 à Pasargades par David Stronach (1931-2020)[98] :

tuvam kā haya aparam yadiy maniyāhaiy	Toi qui seras plus tard, si tu penses :
šiyāta ahaniy jīva utā marta artāvā ahaniy	« Je veux être heureux de mon vivant et je veux être béni après ma mort »,
avanā dātā parīdiy taya	**respecte cette loi** qu'Ahuramazdā a
ahuramazdā niyaštāya	établie ;
ahuramazdām yadaišā artācā	vénère Ahuramazdā, au moment
brazmaniya	prescrit et selon le rite ;

[96] « By the favour of Auramazdā these countries obeyed my law », SCHMITT 1991, p. 50.
[97] LECOQ 1997, p. 187.
[98] BRIANT 2025, p. 202.

martiya haya **avanā dātā pariyaitiy** taya ahuramazdā nīštāya	l’homme qui **respecte cette loi**[99] qu’Ahuramazdā a établie
utā ahuramazdām yadataiy artācā brazmaniya	et qui vénère Ahuramazdā au moment prescrit et selon le rite,
hauv utā jīva šiyāta bavatiy utā marta artāvā bavatiy	il est heureux de son vivant et il est béni après sa mort. »[100]

Dans ces édits promulgués par les rois achéménides, les trois syntagmes dātā apariyāya (𐎭𐎠𐎫𐎠𐏐𐎠𐎱𐎼𐎡𐎹𐎠𐎹𐏐, d-a-t-a : a-p-r-i-y-a-y :), dātā parīdiy (𐎭𐎠𐎫𐎠𐏐𐎱𐎼𐎡𐎮𐎡𐎹𐏐, d-a-t-a : p-r-i-di-i-y :) et dātā pariyaitiy (𐎭𐎠𐎫𐎠𐏐𐎱𐎼𐎡𐎹𐎡𐎫𐎡𐎹𐏐, d-a-t-a : p-r-i-y-i-t-i-y :) sont tous composés de dātā, instrumental singulier du neutre dāta- (« ce qui a été posé [dès les origines] » < √dā- [= skt. √dhā- / √dhṛ- > dharma-], d’où « loi » ou « prescription ») et du verbe ay- (aller) précédé du préverbe pari- (autour). Le syntagme dātā pari-ay- renvoie donc, selon les spécialistes du vieux-perse, au fait de « respecter la loi » (« ein Gesetz befolgen »[101]), de s’y conformer. Dans les deux cas, il s’agit pour les rois achéménides d’imposer dans leur royaume le respect de l’ordre établi par le dieu Ahuramazdā. L’inscription du roi Xerxès est d’autant plus intéressante qu’elle se réfère à un contexte historique singulier, celui de la répression d’un peuple qui, adorateur de daiva – au sens certainement d’entités néfastes pour les mazdéens – dans des « sanctuaires (?) » (°dāna[102]), s’était révolté contre le pouvoir royal achéménide et, donc probablement, le mazdéisme étatique. Ce fut l’ordre même, établi par Ahuramazdā et dont le roi était le garant ici-bas (idā) – dans le monde des mortels (martiya) –, qui fut alors menacé, tout comme, nous l’avons vu, le dharma établi par les deva avait été menacé par Saumitri selon l’auteur du *Rāmāyaṇa*. Quoi qu’il en soit, les syntagmes indiens et vieux-perses sont employés

---

[99] « Obey that law, which Auramazdā has established! » et « The man who obeys that law, which Auramazdā has established. », SCHMITT 2000, p. 93.
[100] LECOQ 1997, p. 258.
[101] SCHMITT 2014, « ay », p. 146-147.
[102] XPh 37. Voir LECOQ 1997, p. 258. Sur le terme, voir SCHMITT 2014, « daivadāna », p. 163.

en période de crise et visent à rétablir la loi en vigueur, celle que les rois imposaient à leurs sujets et dont ils considéraient l'origine comme divine. Par ailleurs, les édits des rois achéménides et maurya insistent également sur les bienfaits apportés par le respect de leur loi respective, notamment en ce qui concerne les devenirs terrestre et *post mortem* de leurs sujets[103].

Comme pour le sanskrit dharmapariyāya- qui n'est aucunement attesté dans le *Veda*, le syntagme vieux-perse dātā pari-ay- ne l'est pas plus dans l'*Avesta*. Il semble donc qu'aussi bien du côté perse que du côté indien, ces termes forment une expression propre au milieu royal et plus encore des chancelleries tant achéménide que maurya. Or, il a été démontré que, parmi le vocable employé dans les édits du roi Aśoka, certains mots dérivent de ceux vieux-perses attestés dans les inscriptions achéménides[104] ou, tout du moins, qu'il semble y avoir eu des emprunts par la chancellerie maurya à l'ancienne administration achéménide des territoires du Nord-Ouest indien renversée par Alexandre le Grand, mais en partie laissée en place, au temps du grand-père d'Aśoka, le roi maurya Candragupta[105]. Aussi, l'existence de ces corrélations demande de s'interroger sur le sens à donner au composé asokéen dhaṃma-paliyāyāni. S'agit-il réellement de « discours sur la doctrine [bouddhique] » comme la tradition bouddhique elle-même le comprenait, puis, à sa suite, les bouddhologues, depuis la tentative de traduction d'E. Burnouf au milieu du XIXe. s. et sa reprise récurrente jusqu'à nos jours ?

Comme nous l'évoquions du point de vue de l'approche méthodologique, cette inscription doit être replacée dans son contexte d'époque. Bien qu'il fût dévot bouddhiste (upāsaka) et qu'il soutînt le saṃgha, le roi ne pouvait guère fermer les yeux sur les désordres sociétaux qu'engendraient inévitablement les querelles

[103] Voir à ce sujet DUCŒUR 2014, p. 106-108 et DUCŒUR 2015, p. 175-178.
[104] KHETRY 2005-2006.
[105] Les premiers édits royaux promulgués par Aśoka sont probablement ceux bilingues, en grec et en dialecte iranien, qui furent gravés dans les territoires du Nord-Ouest de son empire.

communautaires intestines. En effet, il ne s'agissait nullement que d'un problème intra-monastique qui n'aurait concerné que les seuls bhikṣu, voire bhikṣuṇī. Les discordes doctrinales et disciplinaires avaient des effets beaucoup plus conséquents, car les dévots et les dévotes bouddhistes demeuraient les seuls à soutenir matériellement les communautés monastiques. Or, leurs dons étaient autant d'actes méritoires. En cas de graves discordes au sein d'une communauté des moines, c'était donc tout l'équilibre social d'une localité plus ou moins importante qui était alors menacé. Lors d'un schisme communautaire, il s'en suivait souvent l'obligation qu'une des deux parties dût partir vers d'autres contrées pour s'y implanter et pouvoir ainsi bénéficier des dons de nouveaux laïcs protecteurs. Dans le cas, probablement assez grave pour qu'il préoccupât le roi Aśoka lui-même et qu'il l'obligeât à promulguer un édit spécifique, les dissensions sociétales devaient déjà avoir pris une certaine ampleur à Virāṭanagara, voire dans la région de l'ancien royaume des Matsya. Au sujet du contexte historique de cette inscription royale, É. Lamotte avait tout à fait raison lorsqu'il affirmait que :

> « Ses conseils ne sont pas dénués de toute arrière-pensée politique. […] Il entendait maintenir, sinon ramener, le Saṃgha à la juste compréhension de ses devoirs d'état. Il semble bien en effet que les faveurs accordées par le roi aient eu pour résultat inattendu d'attirer dans l'ordre des recrues indésirables, dont la cupidité et l'esprit frondeur menaçaient la tranquillité de l'état. C'est pour cette raison qu'Aśoka fut amené à contrôler les vocations religieuses et à prendre des mesures contre les fauteurs de schisme. »[106]

Dès lors, quelle fut la fonction première des sept compositions retenues et énumérées par la chancellerie royale ? Le composé dhaṃmapaliyāyāni en donne assurément l'explication : il s'agit probablement de ce qui était propre à faire respecter le dhaṃma, non pas à proprement parler la doctrine bouddhique (sadhaṃma), mais avant tout la loi royale (dhaṃma) qu'avait mise en place le roi Aśoka et qu'il comptait faire respecter par tous ses sujets, qu'ils fussent

[106] LAMOTTE 1976, p. 258.

bouddhistes ou non, sur l'ensemble de son territoire[107]. Et s'il avait grandement favorisé le saṃgha bouddhique, il attendait certainement l'exemplarité de ses membres, religieux et laïcs, pour assurer la cohésion sociale dans son empire.

Ainsi, si l'on s'en tient à l'image que suggère l'expression indo-iranienne employée par les chancelleries achéménide (dātā pari-ay-) et maurya (dharmaparyāya-), tout sujet se devait de tourner dans le même sens que celui dans lequel tournait l'ordre cosmique établi par les dieux et dont les rois étaient les garants. Dans le domaine du pouvoir royal exercé, et par extension sémantique, tout sujet se devait donc de tourner dans le même sens que celui dans lequel tournait également la roue du char du roi sur son vaste territoire et qui imprimait partout où elle passait sa loi. Il devait donc tourner avec elle et ainsi la respecter. Vouloir tourner à l'inverse (dharmaviparyaya-), c'était assurément aller contre la loi royale, c'était se révolter. Le composé dhaṃmapaliyāyāni rejoindrait ainsi les autres composés, forgés par la chancellerie royale à partir du premier terme dhaṃma° et qualifiant tous la loi mise en place par le roi Aśoka[108] que ce dernier comptait bien faire respecter dans son empire et dont le substrat reposait sur une base éthique, surtout familiale, et eschatologique individuelle, commune aux doctrines des brāhmanes et des śramanes[109].

---

[107] Aśoka promulgua d'autres édits visant à éviter toute polémique entre les différents courants religieux et ainsi maintenir l'ordre social. Il leur imposa à tous la « retenue du langage » (vaciguttī). Voir le douzième édit sur rocher. Il alla jusqu'à créer, treize ans après son sacre, une classe de « surintendants de la loi » royale (dhaṃmamāhamāttā) qui surveillaient tous les groupes religieux. Voir, à ce sujet, le cinquième édit sur rocher.

[108] Dans les édits aśokéens, nous comptons plus d'une trentaine de composés ayant pour premier terme dhaṃma° et se rapportant à la loi royale (dhaṃmacarana-, dhaṃmadāna-, dhaṃmaniyama-, dhaṃmalipi-, dhaṃmapalipucchā-, etc.). Il serait donc tout à fait étonnant que seul le composé dhaṃmapaliyāyāni fasse exception, alors que la doctrine bouddhique est, par ailleurs et dans le même édit, expressément désignée sous son appellation habituelle et confessionnelle sadhaṃma- (pā. saddhamma, skt. saddharma).

[109] Le paysage religieux évoqué par la chancellerie royale maurya se divise, en effet, en deux ensembles distincts et officiellement reconnus, d'où les composés bramaṇaśramaṇa, bramhaṇasamaṇa, brāmhaṇasramaṇa, śamaṇabramaṇa.

Ceci induit qu'il ne faut pas voir, dans l'expression royale dhaṃmapaliyāyāni, l'idée de commentaires sur la doctrine bouddhique[110], sens que la tradition bouddhique lui donna plus tard en se l'appropriant, mais qu'elle n'assimila jamais vraiment au vu du peu d'occurrences dans l'ensemble de son imposante littérature. De même, il ne faut pas voir dans cette liste de compositions les prémisses d'un quelconque canon bouddhique et l'établissement de nouveaux critères de normativité, celui de subhāsita étant déjà probablement antérieur à l'édit et issu de la tradition bouddhique primitive. Aussi est-il bien difficile de suivre E. Burnouf lorsqu'il supposait que le roi Aśoka avait posé, dans son édit, un modèle à suivre pour la formation d'un canon bouddhique :

> « C'est manifestement demander aux Religieux de fixer le canon des écritures authentiques. Soit d'accord avec eux, soit par respect pour des recueils déjà reconnus par le plus grand nombre des Religieux, le roi devance en quelque sorte, ou tout au moins trace en termes généraux la marche de leur travail, en énumérant les sujets qu'embrasse la loi, ou avec plus de précision, les exposés de la loi, les livres qui l'exposent. C'est un fait des plus curieux et des plus satisfaisants que de le voir rappeler les deux grandes divisions des écritures buddhiques sous les noms généraux de *Vinaya* et de *Sutta*. »[111]

[110] L'hypothèse d'y voir le fait de tourner dans le même sens que la doctrine bouddhique, c'est-à-dire d'être en accord avec cette dernière, puisque les sources bouddhiques qualifient le Buddha de roi cakravartin (« qui se tient [au centre de] la roue [qu'est son royaume] ») ne peut être ici retenue. En effet, le concept de Buddha cakravartin et la notion même de dharmacakravartana – comprise par la tradition bouddhique comme « le fait de faire tourner la roue de la doctrine » – sont assurément post-asokéens et furent certainement développés après la période maurya – qui fut un temps faste pour le développement des écoles bouddhiques anciennes –, avant le renouveau brāhmanique sous la dynastie des Śuṅga à partir de 185 av. J.-C. Sur le concept de cakravartin et son histoire, voir GONDA 1966, p. 123-143. Le terme cakravartin apparaît pour la première fois dans la *Maitrāyaṇīya Upaniṣad* (1.4) de l'école ritualiste du Yajur Veda noir. Cette *Upaniṣad* date probablement des alentours de l'ère chrétienne, période durant laquelle est également attestée la plus ancienne représentation figurée d'un roi cakravartin sur un relief de stūpa bouddhique retrouvé non loin d'Amarāvatī (Andhra Pradesh) et aujourd'hui conservé au musée Guimet.

[111] BURNOUF 1852, p. 728-729.

Il est un fait que cette liste de sept compositions n'a jamais fait école, c'est-à-dire qu'aucune communauté bouddhique ne s'est jamais réclamée de ces seuls *Vinaya*, *Sutta* et *Gāthā*, à la différence, par exemple, d'écoles bouddhiques que certains moines fondèrent sur un *Sūtra* particulier, tel Zhiyi 智顗 (538-597) qui fonda l'école Tiāntái (天台) en grande partie sur le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*. L'intérêt de cette inscription réside donc avant tout dans la terminologie utilisée par la chancellerie maurya et qui a pu être réinscrite dans une chronologie relative. Ceci a permis d'offrir un peu de profondeur historique à la restitution des procédés que les tenants du saṃgha bouddhique mirent en œuvre pour élaborer des critères de normativité en matière de transmission de savoir communautaire, et en premier lieu, des paroles du fondateur de leur mouvement religieux dès lors considérées comme authentiques. Car l'intervention du roi Aśoka fut occasionnelle et n'influença guère, du reste, l'autonomie des écoles anciennes. Elle se devait cependant d'être forte dans les moments de crises communautaires qui entravaient la cohésion sociale d'une localité, avant que ces dernières ne prissent trop d'ampleur et n'affectassent une plus large région. Rappeler la communauté des moines, des nonnes, des dévots et des dévotes à l'ordre, à leur devoir envers l'état maurya, tel fut l'objectif premier de cet édit royal. La collection sélectionnée par la chancellerie du roi Aśoka, à cette occasion, atteste, quant à elle, qu'il était d'ores et déjà possible de regrouper des *Vinaya*, des *Sūtra* et des *Gāthā* sur une thématique donnée afin de répondre à des préoccupations communautaires particulières et que ces compositions avaient déjà toutes été classées parmi les paroles bien-dites et ainsi mises sous l'autorité du Buddha lui-même. Avec le temps et le changement des critères de normativité propres à chacune des écoles tant sthavira, mahāsaṃghīka que mahāyāna, il semble néanmoins que certaines d'entre elles n'aient plus joui de cette même pleine autorité pour avoir été reléguées par les tenants de ces écoles bouddhiques dans des parties moins prestigieuses de leur canon.

Fig. 1

Fig. 1 Édit royal d'Aśoka dit de Bhabra ou de Bairat-Calcutta *ca.* 250 av. J.-C. (The Asiatic Society – Calcutta)

Nous tenons à remercier vivement le LCL Anant Sinha, administrateur de la Société asiatique de Calcutta, de nous avoir fait envoyer la photographie du bloc de pierre et de nous avoir accordé l'autorisation de la publier.

Fig. 2

Fig. 2 Localisation géographique de Bairat

Fig. 3

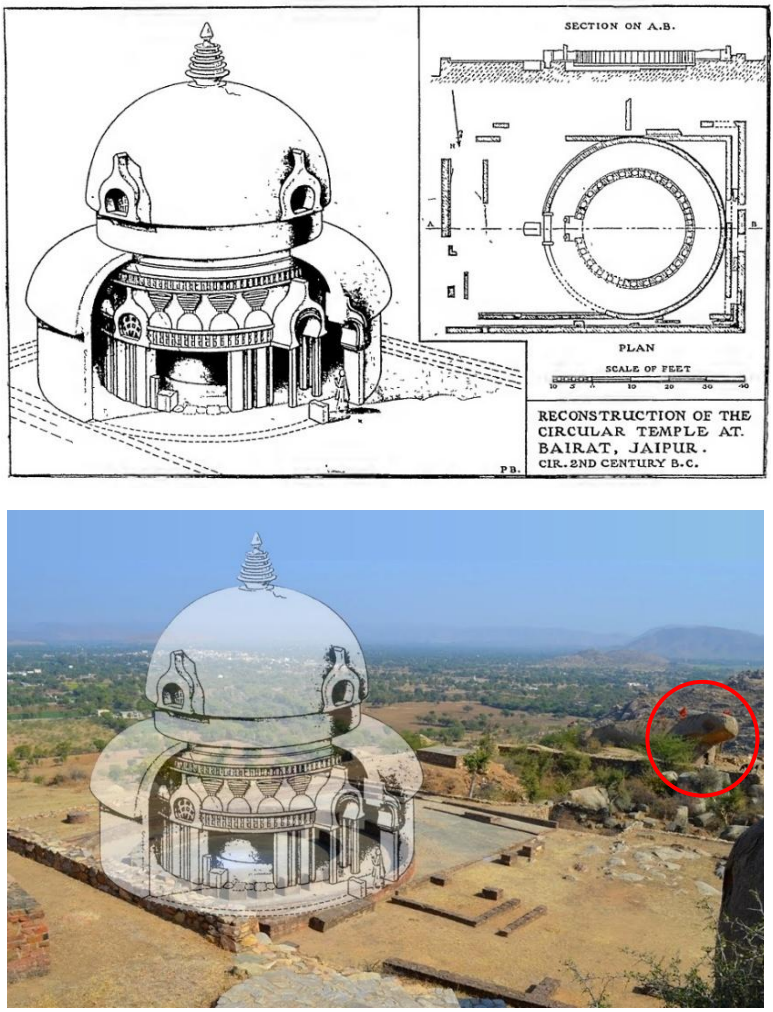


Fig. 3 Restitution du sanctuaire circulaire bouddhique de Bairat à partir de BROWN 1959, planche 6
Cerclé de rouge, le rocher sous lequel a été trouvé l'édit royal d'Aśoka par le capitaine Burt en 1840

Références bibliographiques

BABA 2025
Norihisa Baba, « アショーカ王以前の仏教：初期仏典の伝承構造を解明する » (« Ashōka-ō izen no bukkyō : Shoki butten no denshō kōzō o kaimei suru »), *東洋文化研究所 紀要*, vol. 187, p. 35-90.

BAREAU 1955[a]
André Bareau, *Les sectes bouddhiques du petit véhicule*, Saïgon.

BAREAU 1955[b]
André Bareau, *Les premiers conciles bouddhiques*, Paris.

BARTH 1882
Auguste Barth, « Bulletin critique des Religions de l'Inde », *Revue de l'histoire des religions*, t. 5, p. 227-252.

BARTH 1893
Auguste Barth, « Bulletin des Religions de l'Inde. Bouddhisme », *Revue de l'histoire des religions*, t. 28, p. 241-282.

BARUA 1915
Beni Madhab Barua, « The Bhabra Edict », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 47/4, p. 805-810.

BARUA 1955
Beni Madhab Barua, *Asoka and his inscriptions*, Parts I & II, *Calcutta*, (1st ed. 1946).

BENTOR 1988
Yael Bentor, « The Redactions of the *Adbhutadharmaparyāya* from Gilgit », *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11/2, p. 21-52.

BHATTACHARYA 1948
Vidhushekhara Bhattacharya, *Buddhist Texts as recommended by Aśoka*, Calcutta.

BLOCH 1950
Jules Bloch (éd. et trad.), *Les inscriptions d'Asoka*, Paris.

BRIANT 2025
Pierre Briant, *Sur les traces de l'Empire des grands rois. Enquête historiographique*, Paris.

BURNOUF 1844
Eugène Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, Paris.

BROWN 1959
Percy Brown, *Indian Architecture (Buddhist and Hindu Periods)*, 4th ed., Bombay.

BURT 1840
J. S. Burt, « Inscription found near Bhabra, three marches from Jeypore on the road to Delhi », *Journal of Asiatic Society of Bengal*, vol. 9/1, p. 616-619.

CUNNINGHAM 1871
Alexander Cunningham, *Archaeological Survey of India. Four reports made during the Years 1862-63-64-65*, vol. 2, Simla.

DUCŒUR 2014
Guillaume Ducœur, « L'eudaimonia iranienne et indienne chez les ethnographes grecs », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, vol. 40, n° 2, p. 103-114.

DUCŒUR 2015
Guillaume Ducœur, « Aśoka maurya, un roi face à sa dette karmique », in M. Deneken, Th. Legrand et A.-L. Zwilling (éd.), *Une certaine image de Dieu*, hommages à François Bœspflug, Strasbourg, p. 161-179.

DUCŒUR 2018
Guillaume Ducœur, *Lalitavistara sūtra. La vie du Buddha*, Strasbourg.

DUCŒUR 2022a
Guillaume Ducœur (éd.), *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā. La perfection de sagesse en huit mille stances*, traduite du sanskrit par Eugène Burnouf (1801-1852), Strasbourg.

DUCŒUR 2022b
Guillaume Ducœur, « Qui est le vrai brāhmane ? Brahmacarya et légitimation identitaire en Inde ancienne », in G. Ducœur et J.-M. Husser (éd.), *Religions et identités collectives*, Actes du centenaire de l'Institut d'histoire des religions (1919-2019), Strasbourg, p. 99-114.

EDGERTON 1953
Francklin Edgerton, *Buddhist hybrid Sanskrit*, vol. 2: Dictionary, New Haven.

FALK 2006
Harry Falk, *Aśokan Sites and Artefacts: A Source-Book with Bibliography*, Mainz am Rhein.

GONDA 1966
Jan Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, Leiden.

HINÜBER 1996
Oskar von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin.

HIRAKAWA 1959
Akira Hirakawa, « アショーカ王 の七種の經名より見た原始經典の成立史 » (« Ashōka-ō no nanashu no kyōmei yori mita genshi kyōten no seiritsushi »), *IBK* , vol.7, n° 2, p. 674-684.

HIRAKAWA 1990
Akira Hirakawa, *A History of Indian Buddhism, from Śākyamuni to Early Mahāyāna*, Hawaii.

JULIEN 1857
Stanislas Julien, *Mémoires sur les contrées occidentales, traduits du sanskrit en chinois, en l'an 648, par Hiouen-Thsang*, t. 1, Paris, 1857.

KHETRY 2005-2006
Sarita Khetry, « The Old Persian Traits in Asokan Inscriptions », *Proceedings of the Indian History Congress*, vol. 66, p. 85-93.

LA LOUBÈRE 1691
Simon de La Loubère, *Du royaume du Siam*, t. I, Paris.

LAMOTTE 1944
Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, t. 1, Louvain.

LAMOTTE 1956
Étienne Lamotte, « Problèmes concernant les textes canoniques "mineurs" », *Journal asiatique*, t. 244, p. 249-264.

LAMOTTE 1976
Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien des origines à l'ère Śaka*, Louvain-la-Neuve.

LAMOTTE 1984
Étienne Lamotte, « The Assessment of Textual Authenticity in Buddhism », *Buddhist Studies Review* 1/1, p. 4-15.

LASSEN 1840
Christian Lassen, « Journal of the Asiatic Society of Bengal. Edited by James Prinsep, F. R. S. etc. Vol. VI. January to December 1837. Calcutta. 8. », in *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Dritter Band, p. 152-178.

LA VALLÉE-POUSSIN 1930
Louis de La Vallée-Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas et des Barbares,*

Grecs, Scythes, Parthes et Yue-Tchi, Paris.

LECOQ 1997
Pierre Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris.

LEUMANN 1923
Ernst Leumann, « Das Bhadra-Edikt des Königs Asoka », *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, bd. 2, p. 316-317.

LÉVI 1911
Sylvain Lévi (éd. et trad.), *Asaṅga. Mahāyāna-sūtrālaṃkāra, exposé de la doctrine du grand véhicule selon le système yogācāra*, Paris.

LÉVI 1912
Sylvain Lévi, « Observations sur une langue précanonique du bouddhisme », *Journal asiatique*, 10e série, t. 20, p. 495-514.

MINAYEFF 1894
Ivan Pavlovitch Minayeff, *Recherches sur le bouddhisme*, traduit du russe par Raoul-Henri Assier de Pompignan, Paris.

NOLOT 1995
Édith Nolot (trad.), *Entretiens de Milinda et Nāgasena*, Paris.

OLDENBERG 1879
Hermann Oldenberg, *The Vinaya Piṭakaṃ: one of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pâli Language*, vol. I. The Mahâvagga, Edinburgh.

OLDENBERG 1898
Hermann Oldenberg, « Buddhistische Studien », *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, bd. 52, p. 613-694.

OLDENBERG 1912
Hermann Oldenberg, « Studien zur Geschichte des buddhistischen Kanon », *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, p. 155-217.

OZERAY 1817
Michel-Jean-François Ozeray, *Recherches sur Buddou ou Bouddou, instituteur religieux de l'Asie orientale*, Paris.

RHYS DAVIDS 1898
Thomas William Rhys Davids, « Asoka's Bhabra Edict », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 30/3, p. 639-640.

RHYS DAVIDS and STEDE 1921
Thomas William Rhys Davids and William Stede, *Pali-English Dictionary*, London.

SAHNI 1910
Rai Bahadur Daya Ram Sahni, *Archaeological Remains and Excavations at Bairat*, Jaipur.

SCHMITHAUSEN 1992
Lambert Schmithausen, « An Attempt to Estimate the Distance in Time between Aśoka and the Buddha in Terms of Doctrinal History », in Heinz Bechert (ed.), *The Dating of the Historical Buddha*, Part 2, Göttingen, p. 110-147.

SCHMITT 1991
Rüdiger Schmitt, *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great. Old Persian Text* (Corpus Inscriptionum Iranicarum 1.1.1), London.

SCHMITT 2000
Rüdiger Schmitt, *The Old Persian Inscriptions of Naqsh-i Rustam and Persepolis* (Corpus Inscriptionum Iranicarum 1.1.2), London.

SCHMITT 2014
Rüdiger Schmitt, *Wörterbuch der altpersischen Königsinschriften*, Wiesbaden.

SCHNEIDER 1982
Ulrich Schneider, « The Calcutta-Bairāṭ Edict of Aśoka », *Indological and Buddhist Studies*, p. 491-498.

SENART 1884
Émile Senart, « Étude sur les inscriptions de Piyadasi », *Journal asiatique*, 8e série, t. 3, p. 446-498.

SILK 2015
Jonathan Silk, « Canonicity », in Jonathan Silk (ed.), *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, vol. I: *Literature and Languages*, Leiden, p. 5-37.

SIRCAR 1967
Dinesh Chandra Sircar, *Inscriptions of Aśoka*, Delhi.

SKILLING 2010
Peter Skilling, « Scriptural Authenticity and the Śrāvaka Schools: An Essay towards an Indian Perspective », *The Eastern Buddhist*, vol. 41/2, p. 1-47.

STERNBACH 1974
Ludwik Sternbach, *Subhāṣita, Gnomic and Didactic Literature*, Wiesbaden.

SUBHŪTI 1865
Waskaduwe Subhūti (ed.), *Abhidhānappadīpikā, or Dictionary of the Pali Language by Moggallāna Thero*, Colombo.

TSUKAMOTO 1970
Keishō Tsukamoto, « アショーカ王の七種の法門　に関連して » (« Ashōka-ō no nanashu no hōmon ni kanren shite »), *BK* 1, p. 29-47.

WIJAYARATNA 2010
Môhan Wijayaratna (trad.), *Majjhima-nikāya (Recueil des 152 moyens suttas). Le deuxième livre du Sutta-piṭaka*, t. II, Paris.

WIJAYARATNA 2011
Môhan Wijayaratna (trad.), *Majjhima-nikāya (Recueil des 152 moyens suttas). Le deuxième livre du Sutta-piṭaka*, t. III, Paris.

WIJAYARATNA 2017
Môhan Wijayaratna (trad.), *Dīgha-nikāya (Recueil des 34 longs suttas). Le premier livre du Sutta-piṭaka*, t. II, Paris.

Inscription du shugendô dans le cadre normatif du Japon médiéval

Alexandre GOY
Université de Strasbourg

Ce qui caractérise le shugendô, « voie d'acquisition d'une efficace dans la pratique », c'est son rappel à des courants religieux divers et une édification particulièrement locale. Attirant de plus en plus l'attention à mesure que son récit personnel se rapproche de celui des écoles bouddhiques institutionnalisées qui ont dominé le Japon jusqu'à l'époque médiévale, le shugendô s'est trouvé un rôle de médiateur entre les élites de l'exo/ésotérisme bouddhique et les pratiquants locaux durant l'élan de reconsidération du religieux qui a accompagné la montée du régime féodal. Devenu l'un des fers de lance de la pratique mixte shinto bouddhique (*shinbutsu shûgo*), reconnu par le gouvernement de Tokugawa Ieyasu à travers sa loi de régulation de 1613 (*shugendô hatto*) au moment de son absorption partielle par les sectes tendai et shingon, le shugendô sera interdit en 1872 par le pouvoir nationaliste pro shinto, sans toutefois voir ses activités réellement étouffées.

À l'origine, le shugendô se définit avant tout comme une méthode. L'usage du terme *dô*, littéralement « le chemin », plutôt que celui de *ha* ou *shû* (« école », « secte » selon la nomenclature en vigueur) en est un marqueur. Elle promet l'obtention d'une efficace, une magie prophylactique ou la maîtrise de forces thaumaturgiques. Elle trouve un écho à la fois parmi les moines et parmi les laïques. Ses pratiquants, que l'on désigne comme des *shugenja*, des « gens du *shugen* », quittent le monde séculier pour traverser un environnement chargé de mythologies, rejoignant ainsi d'autres groupes déterminés dont le point commun est d'entretenir une certaine relation avec la nature sauvage : les prêtres (*kannushi*),

médiums (*reibai*), moines mendiants (*zuda*), porteurs de sûtras (*kyôshi*)[1], religieux non affiliés (*shidozô*)[2], guides de montagne (*sendatsu*), saints intouchables (*hijiri*), sans oublier certaines professions laïques[3] comme les chasseurs, potiers, herboristes, bûcherons, s'identifiant sous le nom de *yamabushi* « ceux qui se retirent en extérieur »[4], figures de proue du shugendô.

Issus de différents temples et sanctuaires, de différentes lignées de pratiquants, pendant longtemps les *yamabushi* ne se revendiquent d'aucune communauté indépendante. Avec la vivacité des structures religieuses locales, qui encadrent les pèlerinages et sorties en montagne, et la richesse des expressions de l'activité en extérieur dès le XIIe siècle lorsqu'apparaissent les premières assemblées de pratiquants (*shugen kyôdan*)[5], la recherche du *shugen* semble pourtant composer tout doucement un ordre à part entière[6].

Dans la région centrale du Japon, les pratiquants se concentrent principalement autour des régions du département de Nara. Par exemple, les montagnes de Katsuragi, de Yoshino ou Kumano sur la chaîne montagneuse Ômine. En périphérie des grands centres, on les retrouve dans les régions de Nikkô (département de Tochigi),

[1] Principalement du *Sûtra du Lotus*.
[2] Mais aussi *genza* (gens de l'efficace) ou *shingonshi* (maîtres de la parole vraie). Pour d'autres acceptations, voir HASEGAWA 2020, p. 66.
[3] Voir à ce sujet MIYAKE 1996.
[4] Terme emprunté à l'époque Heian (794-1185) où l'on désignait ainsi les profils religieux entrés en montagne.
[5] Dès 1134, des pratiquants se rassemblaient au Nagatoko du sanctuaire Hongû de Kumano. Là, ils priaient les émanations divines des figures bouddhiques (*honji suijaku*) et traversaient la rivière Kumano-gawa pour aller pratiquer en montagne. Ils s'équipaient déjà des accessoires revendiqués plus tard par le shugendô, comme le coffre, la conque ou le sistre. Certains s'isolaient dans des grottes durant le solstice d'hiver, et ne retrouvaient leur communauté religieuse d'origine qu'au moment des cérémonies du printemps. Dans le *Chôshuki* (1130, *Journal d'un long automne*), d'après MIYAKE 1996, p. 121.
[6] Un premier ouvrage fait état de la nature particulière des pratiquants à la recherche du *shugen* : le *Shugen tokudo sahô* de Jôken (1161-1231), moine shingon du Sanbôin. Il y décrit la tonsure durant l'ordination des moines et suggère que les pratiquants de la voie du *shugen* pouvaient garder leurs cheveux longs.

Hakusan (à cheval sur le département d'Ishikawa et de Gifu), Hikosan (département de Fukuoka), Hagurosan (département de Yamagata) par exemple. Ils s'organisent autour de temples et de sanctuaires qui administrent officiellement les lieux de pratique, les « montagnes de forces agissantes » (*reizan*)[7]. Il s'agit souvent de lieux préalablement « ouverts » par les sectes tendai et shingon prônant le retour à une pratique expérimentale en plus de l'étude théorique, délaissant ainsi la capitale où l'activité ritualiste se centrait autour de la figure de l'Empereur. Les pratiquants se sont donc tournés vers tel ou tel lieu capable de leur attribuer tel ou tel pouvoir selon la nature des forces qui l'habitent. Ils ont participé à confirmer l'influence de certains grands centres, mais aussi à maintenir un réseau de communications entre les régions.

La recherche suppose que le nom de « shugendô » dérive de « shugen » et « shugenja », intégrés de longue date, bien que le terme n'ait pas été fixé dans la nomenclature religieuse avant la fin du XVe siècle[8]. Le premier exemple de son intégration dans un ouvrage doctrinal dédié date de 1482 (complété en 1626) issu des enseignements du moine Ukai, le *Hikosan shugendô hiketsu kanjô kan* (Rouleau qui dévoile les secrets de l'onction du shugendô de Hikosan)[9]. Toutefois, durant l'époque médiévale (XIIe au XVIe siècle), les pratiquants s'organisent spontanément en collectifs (*shû*) ou confréries (*kô*), encadrant des pèlerinages dans les grands centres de pratiques comme Yoshino ou Kumano, et réalisant des exercices d'ascèse amenant à la bouddhéité à travers la figure transcendante de Dainichi-nyôrai (Mahavairocana).

---

[7] L'appellation *reizan* exprime surtout la présence d'une force agissante (essence vitale ?) (*rei*) qui, bien que n'appartenant pas au plan mondain et à qui il faut marquer le respect par le rite, peut entrer en interaction avec les hommes sous une forme sensible (*reigen*) : morts, divinités, esprits. Ainsi, plus que de désigner un espace réservé, il s'agit surtout d'indiquer que telles montagnes sont le cadre d'activités caractéristiques d'une force avec laquelle est envisagé un contact direct. Voir NAUMANN 1994.

[8] En contexte, il pouvait toutefois être utilisé pour opposer la pratique en extérieur à l'étude des doctrines.

[9] L'ouvrage relate les pratiques à Kumano et Katsuragi, donnant de multiples références sur leurs vénérés et les mœurs.

Sokuden et le processus d'écriture

Le shugendô, de tradition orale et secrète, a longtemps tenu un rapport distancié avec l'écrit, en dehors de son iconographie[10], expliquant, en partie, la grande diversité de ses pratiques. Pourtant, le *yamabushi* a évolué. De mage séculier, il est devenu mandataire religieux. De mystique thaumaturge, il est devenu corporatiste assermenté porteur d'un savoir érudit, c'est-à-dire instruit. Dans le shugendô, on fait usage de longues dates de *kirigami*, feuilles volantes décrivant dans les grandes lignes les arcanes souvent cryptiques du mouvement, et les règles de mise en forme de cérémonies dont le fond sotériologique était transmis oralement. Ces papiers, conservés dès l'époque Kamakura (1185-1333) par des familles de pratiquants et dans certains temples, n'avaient pas vocation à être archivés. Pourtant, c'est de cette base que sont nées les quelques rares compilations dès le XIVe siècle[11].

Moine issu de la communauté shugen de la région de Nikkô, pratiquant des monts Kinpusen, Akyûbô Sokuden[12] s'est attelé à déterminer le shugendô en sélectionnant et analysant, pour la première fois à l'écrit, des éléments de pratiques éparses. Ses travaux s'adressent aux pratiquants déjà engagés dans la voie et peuvent servir à éclairer le cérémonial d'un mouvement toujours actif de nos jours. Sur cinq de ses textes, deux ont été particulièrement mis en avant par les pratiquants dans une collection de cinq recueils, les S*hugen gosho*[13].

Arrivé dans les montagnes de Hikosan entre 1504 et 1524 pour étudier sous l'autorité du moine Shôun au pavillon Renzô-in du monastère Reisenji, Sokuden aurait au préalable obtenu le statut de

[10] Notamment avec sa figure la plus répandue, En no Gyôja (En no Ozunu/Kimi), ancêtre légendaire des yamabushi.
[11] Comme le Buchû kanjô honki (Règles fondamentales pour le rituel de lustration en montagne, fin du XIVe siècle), qui réunit en quatorze feuillets l'essentiel des conventions concernant l'exercice d'entrée en montagne dans les monts de Kinpusen.
[12] Voir à ce sujet GOY 2016.
[13] Édité en 1691 par le moine Fue, puis réédité en 1798. Pour plus de détails sur le fond théorique du travail de Sokuden, voir GOY 2019.

guide (*sendatsu*) dans la montagne Nikkô-yama dans la province de Shimotsuke (ou Yashû, actuel département de Tochigi). Là, il aurait décroché le grade suprême de « Vrai grand guide » (*shôdai sendatsu*) lui conférant une autorité de maître. D'après le dernier feuillet du *Sanbu sôshô hôsoku mikki* (Notes secrètes des lois et traditions des trois sommets) il aurait pris la route du Nord en 1525 en direction de l'île principale du Honshû, où son périple l'aurait amené à faire étape dans une grotte près du temple Natadera dans la province de Kaga (actuel département d'Ishikawa). Il aurait ensuite pratiqué sur les hauteurs du Senshusen, dans les montagnes de Hakusan, avant de reprendre sa route à travers tout le pays. Un peu avant l'année 1544, il serait reparti dans la région du Hikosan pour suivre l'enseignement du moine Akô, *sendatsu* du Reisenji. Entre 1550 et 1558, il aurait commencé à enseigner à son tour sur les routes. Il aurait alors eu plusieurs disciples, de la province d'Ômi (département de Shiga) à la province d'Izumo (département de Shimane). Ses pérégrinations l'auraient donc conduit de l'île de Kyûshû, à l'Ouest, à l'île principale du Honshû, au Nord-Est. Il semble donc peu risqué d'affirmer que les intentions de Sokuden, pratiquant particulièrement actif au sein de sa communauté, ont été influencées par des forces à la fois verticales (évènements culturels et politiques) et horizontales (rapports d'influences entre les différentes puissances religieuses).

Le moine Aren du temple Eikyûji, auteur du *Shugen hiôshô* (Aperçus des arcanes du shugen), nous donne une photographie des pratiquants du shugen aux alentours de la fin du XIVe siècle[14] :

> « Les yamabushi d'aujourd'hui n'ont d'yeux que pour leur propre montagne et négligent les autres. Au sein d'une même faction, et à fortiori entre différentes factions, la question de la pratique soulève des dissensions. Discuter inutilement des différences et des ressemblances, c'est perdre de vue ce qui

[14] Aren aurait vécu au XIIIe siècle, mais d'après une étude comparée du texte publié pour la première fois en 1890, son récit pourrait avoir été composé avant le début du XIVe siècle, ce qui en ferait une œuvre apocryphe. YAMASHITA 2005, p. 22.

> fait l'essence de l'entrée en montagne. En no Kimi ne peut être à l'origine de soixante factions différentes. Quelle est celle qui est dans le vrai ? Quelle est celle qui est dans le faux ? Cela, on ne peut le savoir qu'en écoutant son cœur, affuté à longueur de pratique. »[15]

À l'époque, une forte tension existe entre les différents pouvoirs étatiques composés de la cour, du gouvernement militaire, et des institutions religieuses. Quelques organisations locales, se basant pour la plupart sur de longues traditions, décident de gagner leur autonomie. Par exemple Kumano et Yoshino d'une part, Hikosan ou Togakushi (département de Nagano) d'autre part. Mais cette autonomie prend du temps pour être totalement établie. Sauf exception peut-être de la région de Hikosan, où s'est formé Sokuden, qui profite de l'éloignement du pouvoir central pour afficher de façon plus marquée son autodétermination. Dans tout le Japon, des moines lettrés, comme Sokuden, prennent alors l'initiative de sélectionner, raisonner et revendiquer les éléments qui, à leurs yeux, doivent figurer au cœur de l'identité de leur mouvement.

Arrière-plan contextuel du travail de Sokuden

Après le déclin du gouvernement militaire (le bakufu de Kamakura) épuisé économiquement par les tentatives d'invasions mongoles de 1274 à 1281, le pouvoir impérial connaît un nouveau sursaut en la personne de l'empereur Godaigo qui cherche à imposer son successeur. Malgré son échec militaire, il réussit en 1333 à retourner les forces guerrières des régions de l'Est contre le clan Hôjô, alors à la tête du bakufu. Mais déboutés en 1336 par le clan guerrier d'Ashikaga Takauji, Godaigo et ses partisans font sécession et provoquent un dédoublement du pouvoir impérial entre la cour du Nord (Kyoto) où monte sur le trône l'empereur choisi par la classe guerrière dominante et celle du Sud (Yoshino) où ce dernier va se retrancher. L'autorité du bakufu sur les seigneurs régionaux ayant

[15] Traduction personnelle d'après un extrait en japonais moderne donné par SASAKI 2002, p. 47.

été ébranlée par ce jeu d'allégeances, un fort déséquilibre se fait ressentir. Lorsqu'est composé le gouvernement militaire de Muromachi (1333-1582), les seigneurs locaux se concentrent presque exclusivement sur la gestion de leurs domaines. Ils étendent leur influence par les armes, provoquant confusion et repli sur soi. Ce nouvel ordre basé sur la création et la défense de microsociétés va être la source d'une instabilité qui durera plus de deux cents ans, jusqu'à la campagne d'unification du pays entamée par Oda Nobunaga (1534-1582).

Entre les vagues incessantes d'armées des différents lignages, les communautés civiles qui se maintiennent encore sont celles qui ont pris le parti de s'organiser, ou celles suffisamment isolées. Mais même au milieu du chaos guerrier, la vie s'organise. La fiscalité est raisonnée et des cadastres sont constitués pour le paiement de l'impôt. Les guerriers méritants deviennent officiers et se voient attribuer des terres par leur suzerain[16]. Celui-ci se protège derrière les murs de son château qui accueille à son tour les activités de guildes et s'entoure d'habitations et de sanctuaires. Des « villes sous le château » (*jôkamachi*).

Tisserands, teinturiers, forgerons, et même certaines professions marginalisées comme les charbonniers ou les tanneurs, se structurent. Les villes tirent pleinement parti de l'implantation au XIIIe siècle de la monnaie chinoise[17]. La recherche d'autonomie de la plupart des domaines attire de nombreuses activités. Avec la division du travail induite par le régime féodal, les petits marchands et artisans se spécialisent. Des commerçants de la mer intérieure et du nord Kyûshu tiennent une activité de grossistes en marchandant avec le continent. Ces grandes organisations dépendent toutefois de patronages. Comme le monastère Enryakuji de Kyoto qui contrôle par exemple 80 % de la production d'alcool de riz de la capitale,

[16] SOUYRI 2010, p. 302.

[17] La monnaie chinoise a déjà circulé entre le VIIIe et le Xe s., mais celle-ci n'a eu que peu d'impact sur l'économie du pays. On lui préférait le paiement en riz et en tissus. Le système monétaire n'était pas encore unifié à l'époque médiévale, mais les monnaies locales faisaient peu concurrence à la valeur étalon venue de Chine.

mais aussi une bonne partie des prêteurs sur gages dont l'activité s'appuie sur l'économie des guildes et les richesses des domaines. Dans les provinces, d'autres regroupements se développent. Les *monzenmachi*, des communautés de dévots, s'établissent devant les portes des temples et y développent le commerce et l'urbanisme. Les temples étant propriétaires des terres environnantes, ils recoivent un droit d'exploitation, les richesses n'étant donc plus simplement produites par la gestion agricole ou les droits de douane[18]. Certaines influences religieuses se propagent aussi à travers les commerçants ambulants, et les cultes aux divinités tutélaires en augmentation, amenant diverses communautés villageoises paysannes[19] à monter des ermitages et des halls de prières. Des cérémonies annuelles y sont données, soutenues par la riche paysannerie (*myôshu*), dont les privilèges viennent de contrats passés avec le propriétaire du domaine. Des regroupements de fidèles (*jiza*) en assurent l'entretien sous l'autorité d'un directeur du culte[20].

Du côté des guerriers, les seigneurs résidant en région bénéficient aussi de cultes locaux et, comme preuve de leur émancipation financière et culturelle, établissent leurs propres temples. Ceux-ci sont souvent destinés à la vénération de leurs ancêtres et à la cohésion du clan. Cette pratique pourrait avoir permis aux formations religieuses plus récentes, comme la secte de la Terre pure et la secte de Nichiren, au prosélytisme actif, ou plus communément les écoles zen, de s'intégrer au système religieux des provinces, malgré la mainmise des sectes ésotériques et exotériques sur les grandes institutions.

[18] Qui perduraient malgré l'interdiction décrétée par le gouvernement militaire.
[19] L'organisation villageoise à l'époque médiévale a connu de nombreuses formes, allant des hameaux épars aux communautés indépendantes régies par un directoire patriarcal (*sô*). Mais dans leur majorité, celles-ci étaient soumises de fait, ou par intérêt, au contrôle d'un seigneur (*ryôshu*). Voir KURODA 1996.
[20] Certains cultes particuliers pouvaient engager la participation de fervents autour de confréries (*kesshu* ou *kôshu*). C'est le cas notamment des cultes à Jizô ou Kannon, ou encore la pratique du *nenbutsu*. KURODA 1996, p. 295.

Réactions et oppositions religieuses

Les sectes dites exotériques[21] importées de Chine peu avant l'époque Nara (710-794) et les sectes de traditions ésotériques[22] comme le tendai ou le shingon, légèrement plus tardives (IXe siècle) sont longtemps restées dominantes dans les relations au pouvoir, principalement impérial. Là où les six sectes de Nara se sont fondées sur des oppositions de doctrine marquées, les deux sectes respectivement portées par Saichô et Kûkai, bien qu'indépendantes l'une de l'autre, se sont accordées sur la supériorité du Mahāyāna, arguant que tout être possède en soi la nature de bouddha (shingon), et que le sage et l'imbécile sont inséparables (tendai). Promouvant leur capacité à protéger l'autorité gouvernante en mettant en avant le concept de « bienfaits développés pour le bénéfice de tous » (*jiri rita*), elles répondaient à la spécificité du culte étatique sans pour autant rejeter l'importance du monde séculier. Elles présentaient la matière exotérique, celle qui expose des faits rationnels par l'étude, comme une forme respectable de la Loi, mais fatalement dépassée par la matière ésotérique qui, elle, était en résonnance avec un principe pur.

Les activités principales du bouddhisme d'état étaient la protection de l'Empereur et de la cour (*chingo kokka*), mais avec la décentralisation du pouvoir, de petits groupes menés par des figures charismatiques abandonnent cette fonction pour se concentrer sur la diffusion de la Loi et se tourner vers une part plus large de la population. On regroupe en général ces nouvelles formations sous le titre de « bouddhisme de Kamakura », car les sources historiques font remonter leur fondation aux XIIe et XIIIe siècles. Si la majorité des fondateurs de ces nouvelles sectes ont suivi le chemin du noviciat et de l'ordination dans les institutions religieuses dominantes[23], n'étant plus directement rattachés à l'appareil étatique leurs structures ne bénéficiaient d'aucun financement public.

[21] *Kengyô*, l'enseignement par la démonstration, centré sur l'étude et la réflexion.
[22] *Mikkyô*, l'enseignement par l'assimilation, centré sur l'intimité physique entre la Loi et le pratiquant à travers l'exécution de gestes et de formules.
[23] Après s'être présenté à l'une des trois plateformes d'ordinations en activité dès le XIe siècle : le Tôdaiji à Nara, le Kanzeonji à Fukuoka, et l'Enryakuji à Kyoto.

N'étant pas soumises non plus à des restrictions, elles pouvaient prendre la liberté de s'ouvrir aux dévots laïcs, même les plus modestes. Pour preuve, l'usage d'images prosélytiques (*soshi eden*) vantant principalement la valeur des figures fondatrices [24] qui servaient aussi à haranguer les foules durant les récoltes de fonds (*kanjin*). Les doctrines officielles et leurs enseignements y étaient souvent remis en question. On y jugeait le clergé éloigné des préoccupations de ce monde, enfermé dans de larges domaines. Pour autant, les doctrines des nouvelles religions mettent du temps avant de se révéler pleinement au public en prônant le retour à des valeurs issues du continent.

Avec l'arrivée des prêtres zen chinois, comme Rankei Dôryû (ch. Lanxi Daolong, 1213-1278) en 1246, puis Mugaku Sogen (ch. Wuxue Zuyuan,1226-1286) en 1279, de nouvelles accointances vont spécifiquement se former entre le pouvoir militaire et la secte rinzai implantée au Japon grâce à l'effort d'Eisai (1141-1215), ancien prêtre tendai. Un réseau de temples zen va se développer partout dans le pays, encouragé en cela par Hôjô Tokiyori (1227-1263, régent du shogun) puis son fils Tokimune (1251-1284). L'aboutissement, on le voit dès le XIVe siècle, avec la reproduction du système chinois des « cinq montagnes » (ou cinq temples, *gozan*), à Kyoto et à Kamakura, avec pour objectif de garantir la paix spirituelle du pays et, accessoirement, de continuer à étendre l'influence des Ashikaga, nouveau clan dominant de l'administration guerrière. En soulignant ses origines chinoises, des valeurs originelles, le zen souligne une forme de pureté, de continuité historique censée s'opposer, par principe, à la décadence des anciennes sectes liées au pouvoir impérial. La nouvelle élite intellectuelle de ce mouvement obtient très vite des postes de conseillers ou de diplomates dans l'administration guerrière, tout en participant au développement des arts. Au sommet de cette structure se tient le Nanzenji, monastère qui a sous son autorité près d'une soixantaine d'établissements dès la fin du XIVe siècle.

[24] Comme le *Hônen jôjin eden*, le *Shinran shôjin eden*, ou le *Ippen hijiri'e*. MATSUO 1997, p. 183.

Ordonné à l'Enryakuji en 1147, le moine Hônen (1133-1212), fondateur de l'école jôdo (de la Terre Pure) finit par quitter Kurodani, son ermitage sur le domaine de l'Enryakuji, en 1156. Inspiré par le commentaire du Sūtra de Vie-Infinie de Zendô (ch. Shandao, 613-681, moine de la Chine des Tang), le *Kanmuryôjukyô sho*, il s'établit au lieu-dit Yoshimizu près de Kyoto en 1175[25]. Il se concentre alors sur la diffusion du *nenbutsu* vocalisé *(kushô nenbutsu*, invocation du bouddha Amida) auprès de la population, jusqu'à obtenir l'adhésion d'aristocrates comme Kujô Kanezane (1149-1207), frère ainé du célèbre moine Jien (1155- 1225). Hônen enseigne que la pratique du *nenbutsu* permet à quiconque de renaître dans la Terre pure du bouddha Amida. Cette théorie, qui contrarie l'idée prônée par le shingon et le tendai de devoir s'investir pour progresser sur la voie du bouddha, par exemple par la combinaison des pratiques, s'attire la colère des autorités religieuses. Jusqu'à sa mort, Hônen s'oppose au concept d'une voie unique, qu'elle soit caractérisée par le monachisme, l'étude et la prière, les exercices ascétiques ou le rachat des péchés par les dons. Condamné à l'exil en 1207 il meurt deux mois après son amnistie en 1211.

Le moine Shinran entre lui en religion en 1181 (à l'âge de huit ans) au Shôren-in, temple de la capitale subordonné à l'Enryakuji. Mais il abandonne sa formation pour étudier auprès de Hônen dès 1201, et se mêle à son tour à la population en provinces. Selon lui, le Salut des hommes est garanti par le vœu d'Amida de sauver l'humanité (exposé dans le Sûtra de Vie-infinie, *Daimuryôkyô*). Il est plus important pour lui de se préoccuper de l'ici et du maintenant que du monde d'après. Le Salut, immédiatement à portée, repose sur l'unique commémoration du bouddha Amida (*senju nenbutsu*), sur le principe que « les personnes touchées par le mal sont les vrais moteurs [de sa compassion] » (*akunin shôki*). En 1207, il est banni en même temps que son maître, mais ne retourne à Kyoto qu'en 1231, dix-sept ans après la fin de son exil. Ce n'est qu'après sa mort, en 1262, que ses adeptes formeront une communauté instituée, le jôdo shinshû*,* « véritable secte de la Terre Pure », sous la forme de

[25] KITAGAWA 1966, p. 112.

sociétés d'apprentis (*monto*), réparties en régions.

Le moine Ippen (1239-1289) ira plus loin en prétendant qu'aucun investissement spirituel, aucune croyance en Amida n'est nécessaire, juste l'action mécanique de la récitation, l'usage de danses (*odori nenbutsu*, issues de traditions populaires) à vertus magiques, l'utilisation d'amulettes, qu'il diffuse avec succès à travers les pays malgré l'opposition du pouvoir en place. Sa théorie repose sur l'enseignement du *nenbutsu* du moine Kûya (903-972), connu aussi pour avoir parcouru tout le Japon. À l'âge de dix ans, il se fait moine et quitte la province d'Iyo (actuel département d'Ehime) pour étudier le bouddhisme jôdo dans un temple de Kyûshû. À la mort de son père en 1263, Ippen abandonne tout et part vivre en ascète. Au bout de onze ans, il jure avoir obtenu la certitude que seul l'usage du *nenbutsu* d'Amida peut sauver les êtres[26]. Au nom de son école, le jishû (l'école du temps), Ippen parcourt le pays, se proclamant *hijiri* et se réclamant des divinités de Kumano. On retrouve ses enseignements réunis notamment par ses disciples dans l'*Ippen shônin goroku* (*Paroles d'Ippen le vénérable*, XVIIIe siècle), dans lequel il encourage à abandonner les autres sectes et à accepter sa condition d'homme simple.

Le moine Nichiren (1222-1282), fondateur de la secte du même nom, ne s'est jamais caché de rejeter les autres courants pour faire du *Sûtra du Lotus* et sa théorie du *maka shikan* (la fin du Dharma), la seule et unique vérité, réclamant une « destruction des mauvais enseignements » (*shakubuku*). En 1242, il entre au monastère Enryakuji, mais prophétise, en 1253, la fin du Japon. Il s'oppose alors aux sectes selon lui hérétiques (shingon, ritsu et zen) et conjure l'administration de le soutenir si elle veut éviter la chute du pays. Pour appuyer son argument, il développe une philosophie s'appuyant sur la réunification des deux pouvoirs : politique (*ôbô*) et religieux (*buppô*). On peut la lire dans le *Risshô ankoku ron* (Théorie de l'établissement du bien et de la sécurité du pays, 1260). En 1261, il est arrêté à Kamakura et banni dans la péninsule d'Izu. Ce qui ne l'empêche pas d'assister à la première tentative d'invasion

[26] SATÔ 1995, p. 316.

mongole de 1268, qu'il conçoit comme une preuve. Après son exil dans l'île de Sado (entre 1271 et 1274), il s'en va prêcher dans les milieux populaires, puis dans les sommets de Minobusan, prônant la recherche d'un bénéfice immédiat de la Loi (*genze riyaku*). Lorsqu'il meurt, son enseignement, diffusé par ses disciples, revient en force à la capitale, malgré les attaques des sectes tendai et shingon.

Sokuden, quand il construit l'identité de son mouvement, fait très peu référence à une lignée ou à une école de pratique en particulier. Il ne rejette cependant aucune d'entre elles, préférant critiquer non pas les doctrines, mais les méthodes, jugées trop éloignées d'une forme originelle et pure de la pratique de la Loi. Ainsi, dans ses textes, il nous révèle certaines de ses inquiétudes et la nécessaire assimilation des préceptes des « deux courants » (*ryôryû*) désignant les tendances exotériques et ésotériques sur lesquelles repose encore une grande partie de la pensée de son époque.

> « Afin de ramener sur la voie les mobiles les plus faibles des pratiquants les plus récents, il faut s'en remettre un temps aux transmissions secrètes des deux courants, et composer en secret. »[27]

Prenant en exemple En no Gyôja, le yamabushi originel, Sokuden rappelle aussi que l'objectif du shugendô est de réconcilier les enseignements ésotériques, basés sur l'initiation et l'expérience individuelle, et les enseignements exotériques, basés sur l'édification et la compréhension par l'étude.

> « Le vénérable En, notre patriarche. En no Ozunu. En lui résidait l'intime réalisation de l'Éveil originel de Biru (Vairocana). En cheminant loin dans les montagnes escarpées, il accomplit la méthode secrète de l'Éveil instantané en ce corps. Venu de très loin, en suivant les sceaux divins du Grand Ryûjû (Mahāsattva Nāgārjuna) il pénétra profondément [les montagnes], et sillonnant nos sommets il y répandit largement

[27] Toutes les citations suivantes sont faites d'après Akyûbô Sokuden, *Shugen shûyô hiketsu-shû* (*Recueil des arcanes essentiels à la pratique du shugen*). Traductions personnelles.

> le style pénétrant développé dans les écoles du pays des Vastes cieux du Sud (l'Inde). [Ce style] réunit subrepticement en un seul élan, et avec quel brio, les activités de l'exotérisme et de l'ésotérisme et aussi les deux lois du phénomène et du principe. »

Pour lui, la méthode *shugen*, qui se base sur les éléments fondamentaux de la Loi, se définit par sa place médiane entre les différentes formes du bouddhisme. La méthode prônée par le shugendô ne s'appuyant que peu sur le respect des textes, il est normal pour les pratiquants de ne pas prendre parti pour une école de pensée en particulier, surtout si la doctrine se donne à lire dans de longs sermons ou à travers d'importants débats.

> « À la question, dans chacune des écoles on fonde sa doctrine en référence à des textes canoniques différents. Dans ce cas, pour ce qui est du shugendô, à quels textes et commentaires faisons-nous référence pour l'exposition de la doctrine ? La réponse est : la voie du shugen représente le stade ultime du corps de la Loi aux six éléments, l'incarnation de la connaissance originelle spontanée qui procède de l'origine.
> À la question : la voie du shugen est-elle identique à l'exotérisme ?
> La réponse est : elle n'est ni exotérique ni ésotérique. Elle est un procédé qui tranche avec les dispositifs philosophiques complexes [pour trouver] l'unité des deux enseignements. Éloignée [du principe] d'un enseignement basé sur les [trois] écrins, elle exprime directement l'essentiel de l'esprit du bouddha. C'est ce qu'on appelle "la transmission intime d'un esprit à un autre".
> Tous les sermons et leurs commentaires sont nés d'une conscience individuelle. Si on accède à cette conscience, on [saura] s'approprier l'ensemble des sermons et leurs commentaires. (…) Les personnes éclairées rendent hommage au raisonnement [duquel découlent les enseignements]. Celles non éclairées, elles, se conforment à leur représentation écrite. »

Sokuden prend aussi le temps d'évoquer parfois plus précisément ses « concurrents » pour revendiquer la position originale, mais non

exclusive, du shugendô, présentant en somme cette voie comme un fil conducteur essentiel aux activités de tous ceux qui prétendent s'ouvrir à la Loi.

> « À la question : toutes les autres communautés se revendiquent de l'appellation "école". Pourquoi cette appellation de "voie du yamabushi", ou "voie de passage" ? La réponse est : "école" ne désigne que la loi arbitraire [choisie] par telle ou telle communauté. Le terme de "voie" est une appellation qui inclut l'ensemble des écoles. Il prend son sens dans le fait de "suivre l'instruction". [La voie] ne s'établit pas comme une école à méthode unique. Elle en passe par les trois écoles de l'exotérisme, de l'ésotérisme et du zen. (…) La voie et l'école sont, dans leurs définitions, aussi différentes que le sont "large" et "étroit". »

Dans son discours, Sokuden ne cherche donc pas à se désolidariser, mais à émuler les forces religieuses en présence. Son propos n'est pas tant de marquer la différence que de faire reconnaître la transversalité de sa pratique, de lui fournir un biais de communication.

Conclusion

Dans une société qui connaît de larges mutations économiques, sociales et organisationnelles, un rappel constant à un système de valeurs chapeauté par trois autorités distinctes, mais interdépendantes, la confrontation des points de vue amène à s'interroger sur son identité et force, d'une certaine manière, à faire appel à des outils communs. L'écrit, qui est un objet transitionnel et donc limité, a tout de même une fonction d'autorité, de stabilité, mais aussi de communication. Il interroge directement le point de vue d'un auteur qui construit son « soi » à partir d'une forme antérieure à soi, c'est-à-dire « l'autre ». Se fermer à « l'autre » ce serait tirer un trait sur tout un fond conceptuel, une large boîte à outils. Et Sokuden semble l'avoir bien compris lorsqu'il entame ce voyage qui doit l'amener à réunir les éléments de « l'autre »

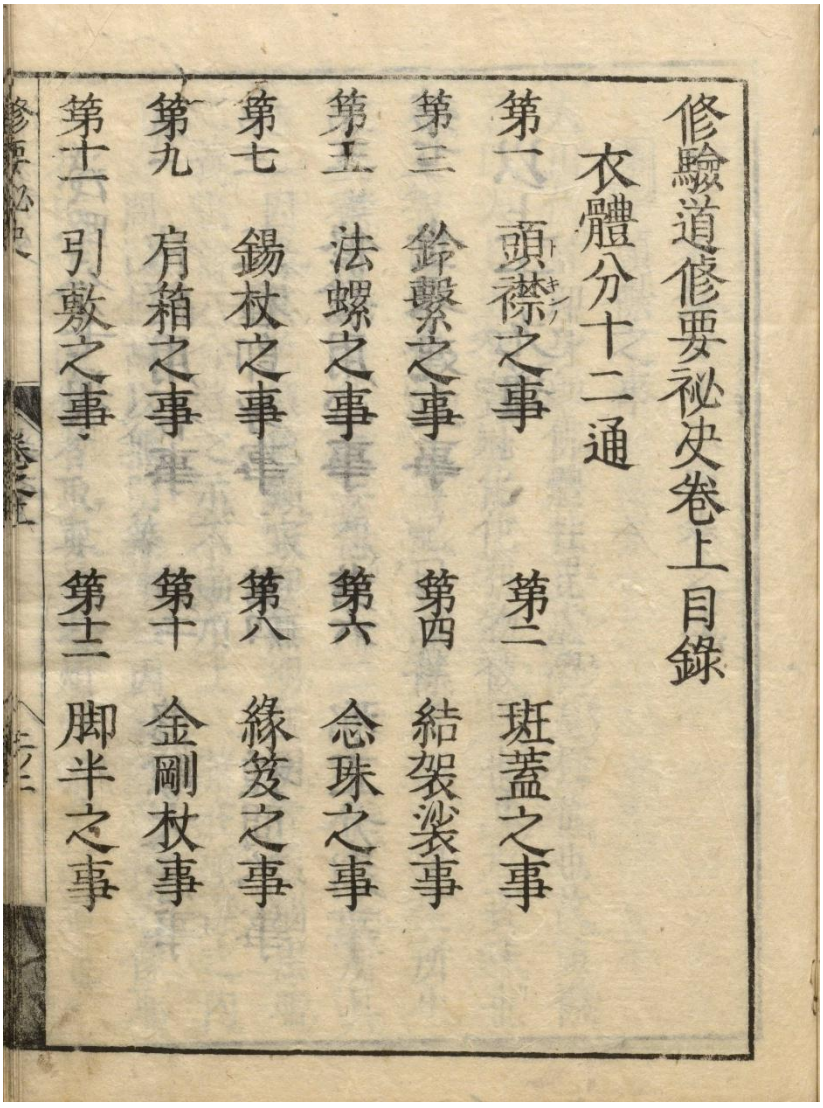
constitutifs de l'identité du shugendô. Ce mouvement, il s'inscrit dans la continuité d'une époque où chacun s'est déterminé par une forme de repli sur soi qui, même si cela paraît contradictoire, n'est en réalité qu'une démarche sélective de « ce qui est moi » par l'appel à « ce qui n'est pas moi ». Pour Sokuden :

> « Considérer que de la pensée naît la pensée, de la vie naît la vie, c'est se revendiquer de la conception "éternaliste". Considérer que de la non-réflexion vient l'absence de pensée, de la non-naissance vient l'absence de vie, c'est être attaché à la conception "terminaliste". [Concevoir que] de la pensée s'obtient la non-réflexion et que de la vie s'obtient l'absence de vie est le plus important des principes, celui de la vacuité. »

Dans cette époque médiévale, théâtre de bouleversements sociaux, les couches inférieures de la société gagnent en autonomie. Les guerriers, jusque-là simple bras armé de la cour impériale, obtiennent un rang à part entière avec le maintien de points d'autorité dans les provinces. Organisés en lignages, ils prennent le contrôle des domaines et développent leur influence à travers le gouvernement militaire. La population, face à une montée de l'impôt et un plus grand contrôle des terres, se regroupe en communautés urbaines. Les échanges commerciaux intérieurs et extérieurs facilitent les déplacements. De grands centres autour des relais, des ponts, au pied des monastères et des fortifications, fondent des microsociétés. De nouvelles formes culturelles, ne dépendant ni des armes ni de la terre, se développent au point de voir changer les priorités du quotidien. Chacun s'attache à se définir et s'investit dans des organisations toujours plus nombreuses, où le désir de cohésion est particulièrement fort. Le système religieux lui-même évolue de façon marquante. Les sectes ésotériques et exotériques conservent leur position malgré une perte de vitesse, en concentrant leurs efforts autour des grands centres. Les nouvelles formations, malgré une émergence timide, s'imposent dans la nouvelle société médiévale et illustrent parfaitement le mouvement de concentration identitaire qui se profile alors. Une identité formelle, sans contradiction notable, basée sur l'immédiateté et émancipée des valeurs philosophiques

qui procèdent d'un long exercice de la pensée. C'est dans ce contexte que Sokuden s'est penché sur sa voie, se questionnant sur ses apports possibles, afin de fournir aux pratiquants un matériau suffisamment solide pour connaître et faire reconnaître leur identité. Par exemple en faisant oublier toute dichotomie religieuse, et en instituant une place au shugendô dans le tronc commun de la société japonaise de l'époque.

Renkaku/Sokuden (ère Daiei 1521-1528)
Source : Shinshû daigaku toshokan (copie, ère Kansei, 1798)
Version numérique: https://doi.org/10.20730/100347388

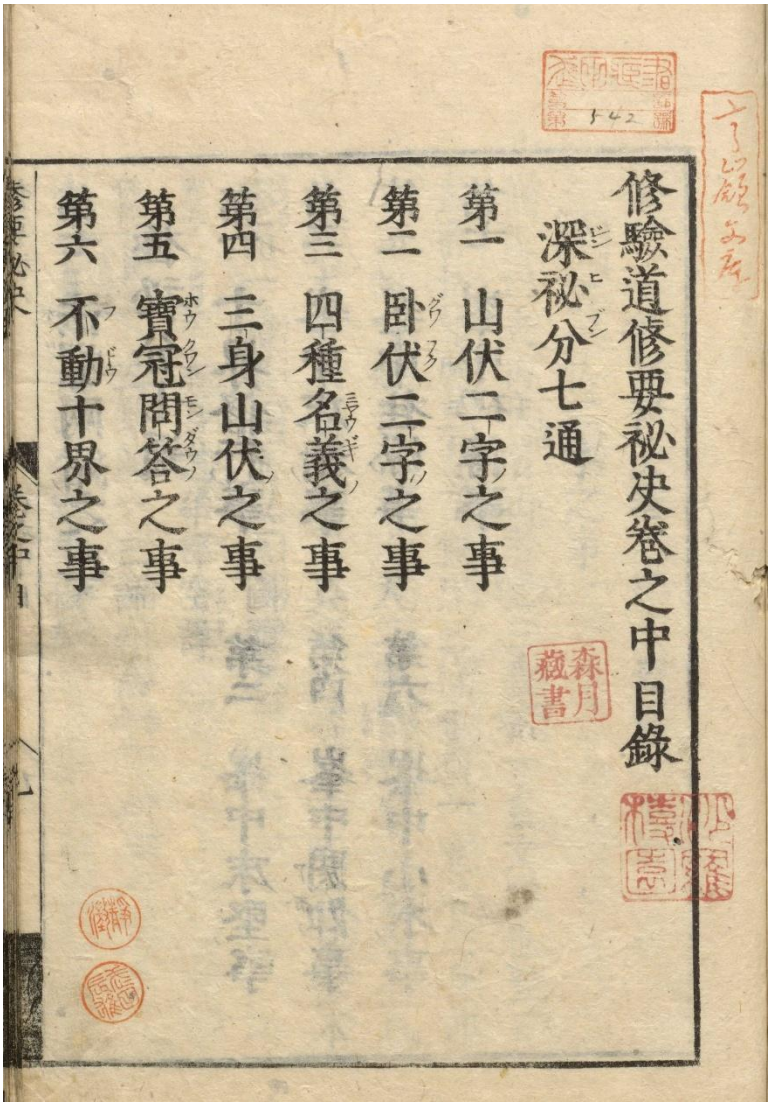


修驗道修要祕史卷上目錄

衣體分十二通

第一　頭襟（トキン）之事　第二　斑蓋之事
第三　鈴懸之事　第四　結袈裟事
第五　法螺之事　第六　念珠之事
第七　錫杖之事　第八　緣笈之事
第九　肩箱之事　第十　金剛杖事
第十一　引敷之事　第十二　脚半之事

Renkaku/Sokuden (ère Daiei 1521-1528)
Source : Shinshû daigaku toshokan (copie, ère Kansei, 1798)
Version numérique: https://doi.org/10.20730/100347388

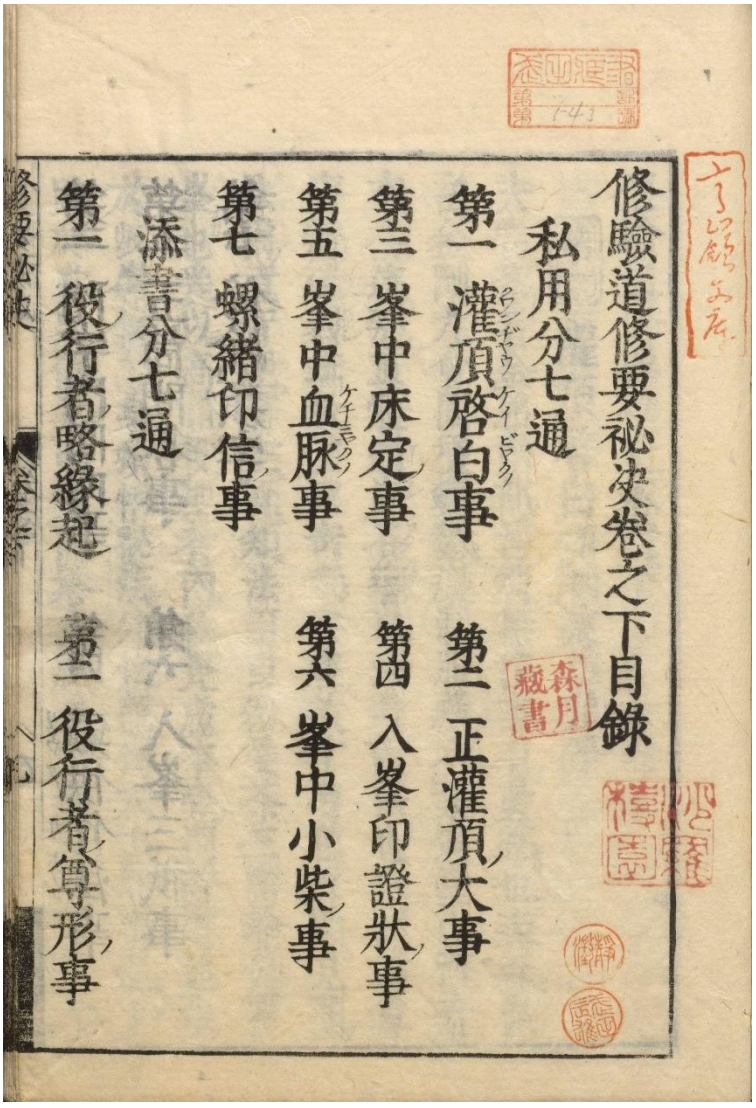


修驗道修要秘史卷之中目錄

深秘分七通

第一　山伏二字之事
第二　卧伏二字之事
第三　四種名義之事
第四　三身山伏之事
第五　寶冠問答之事
第六　不動十界之事

Renkaku/Sokuden (ère Daiei 1521-1528)
Source : Shinshû daigaku toshokan (copie, ère Kansei, 1798)
Version numérique: https://doi.org/10.20730/100347388



修驗道修要祕決卷之下目錄

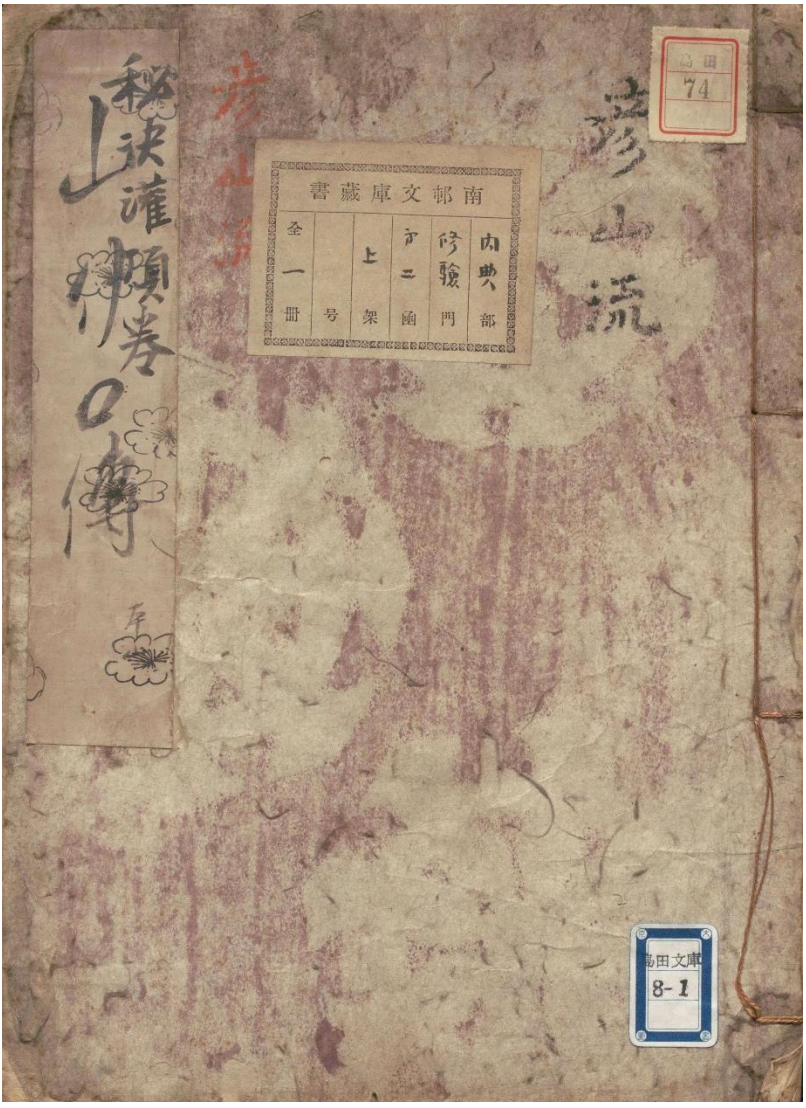
私用分七通

第一 灌頂（クワンヂヤウ）啓白（ケイビヤク）事
第二 正灌頂大事
第三 峯中床定事
第四 入峯印證狀事
第五 峯中血脈（ケチミヤク）事
第六 峯中小柴事
第七 螺緒印信事

添書分七通

第一 役行者略緣起
第二 役行者尊形事

Renkaku/Sokuden (ère Daiei 1521-1528)
Source : Shinshû daigaku toshokan (copie, ère Kansei, 1798)
Version numérique: https://doi.org/10.20730/100347388



Ukai/Yûkai (ère Bunmei 1482)
Source: Kyoto daigaku fuzoku toshokan (copie, ère Kanbun 1664)
Version numérique: https://doi.org/10.20730/100348801

Références bibliographiques

GOY 2016
Alexandre Goy, *Le shugendô d'Akyûbô Sokuden dans le Japon médiéval : construire et transmettre une identité,* thèse disponible sur https://theses.hal.science/tel-02927763 (décembre 2024).

GOY 2019
Alexandre Goy, « Corrélations entre le corps et la doctrine bouddhique dans le shugendô d'Akyûbô Sokuden », *Revue de l'histoire des religions*, tome 236/1, p. 90-120.

HASEGAWA 2020
Kenji Hasegawa, « Shugendô Within Japanese Buddhism: Considerations on the Formation of Shugendô », in Andrea Castiglioni, Fabio Rambelli et Carina Roth (ed.), *Defining Shugendô: Critical Studies on Japanese Mountain Religion*, London/New York, p. 63-73.

KITAGAWA 1966
Joseph Mitsuo Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York.

KURODA 1996
Toshio Kuroda, « Buddhism and Society in the Medieval Estate System », *Japanese Journal of Religious Studies*, n° 23/3-4, p. 287-319.

MATSUO 1997
Kenji Matsuo, « What is Kamakura New Buddhism? », *Japanese Journal of Religious studies*, n°24/1-2, p. 179-189.

MIYAKE 1996
Hitoshi Miyake, « Rethinking Japanese folk Religions: A Study of Kumano Shugen », in Peter Francis Kornicki et Ian James McMullen (ed.), *Religion in Japan: Arrows to Heaven and Hearth*, Cambridge, p. 121-162.

NAUMANN 1994
Nelly Naumann, *Yama no kami*, traduit de l'allemand par Shin'ichi Nomura et Yôichirô Hieda, Tokyo.

SASAKI 2002
Tetsuya Sasaki, « Shugendô hikosan-ha no buchû shugyô », in Hatayoshi Nakano et Gorai Shigeru (éd.), *Hikosan to kyûshû no shugendô* (collection Sangaku shûkyôshi kenkyû sôsho, réédition), vol. 13, p. 42-61.

SATÔ 1995
Kazuhiko Satô, « Des gens étranges à l'allure insolite. Contestation et valeurs nouvelles dans le Japon médiéval », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, volume 50 n° 2, p. 307-340.

SOUYRI 2010
Pierre-François Souyri, *Nouvelle histoire du Japon*, Paris.

YAMASHITA 2005
Takumi Yamashita, « Shugendô gotai honnu honrai busshin setsu : sono kyôri toshite no tainai goi to sono tenkai », *Tôkyô Seitoku tanki daigaku kiyô*, 38, p. 21-32.

Le roi Numa, figure fondatrice de normes religieuses dans l'État romain

Michel HUMM
Université de Strasbourg

La religion publique de l'État romain était de nature essentiellement « sociale » et « civique ». À la différence des religions « révélées », il s'agissait avant tout d'un « système religieux ritualiste et non dogmatique ». La tradition religieuse des Romains leur prescrivait des rites à accomplir, et non des choses auxquelles croire : « chacun restait donc libre de comprendre et de penser les dieux ainsi que le système du monde comme il l'entendait »[1]. Les seules « croyances » des Romains étaient que les dieux sont innombrables et se cachent derrière chaque force de la nature : il s'agissait d'un système religieux polythéiste et, dans une certaine mesure, animiste. Leurs « croyances » étaient aussi que les dieux sont des puissances lointaines et redoutables dont la colère peut avoir des effets terrifiants pour les hommes : les Romains vivaient par conséquent dans la crainte des dieux, et leur religion traditionnelle était avant tout une religion de la crainte. Les dieux pouvaient toutefois être apaisés grâce aux rites et aux sacrifices que prescrivaient les différents cultes : comme le disait Cicéron, la religion, c'est d'abord le culte rendu aux dieux[2]. L'objectif de la religion publique était d'abord d'assurer la bienveillance et la faveur des dieux (*pax deorum*) envers les humains, pour s'assurer leur protection. Il s'agissait d'« une religion qui recherche le bien terrestre d'une communauté et non le salut de l'individu et de son âme immortelle dans l'au-delà : les dieux aident les individus, mais d'abord en tant que membres d'une communauté. (…) Tout acte

[1] SCHEID 2019, p. 176.
[2] Cicéron, *La nature des dieux* II, 8 : *religio, id est cultus deorum*.

communautaire comporte donc un aspect religieux, et tout acte religieux possède un aspect communautaire » : le culte public comporte donc nécessairement des aspects politiques, et c'est pour cela qu'« on peut dire que la religion romaine est une religion politique »[3]. Pour l'historien John Scheid, la religion romaine était avant tout une orthopraxie, puisque le respect scrupuleux des rites religieux, c'est-à-dire des « pratiques verbales et gestuelles de la communication avec les dieux » (N. Belayche), constituait la véritable « croyance » des Romains[4]. Dans ce contexte, les rites ont du sens, puisque les pratiques rituelles énoncent et attestent des croyances, « quand faire, c'est croire »[5].

En l'absence d'un quelconque dogme ou d'une quelconque révélation, aucune autorité ne s'imposait d'elle-même : les principales autorités en la matière étaient les poètes et les philosophes. Pourtant, la religion des anciens Romains, c'est-à-dire l'ensemble de ses cultes et de ses rites sacrés (*sacra*), obéissait à des normes très précises. Il existait d'ailleurs tout spécialement un collège sacerdotal chargé de veiller au respect des normes et des règles religieuses pour la bonne application des rites : le collège des pontifes[6]. Cicéron proclamait que les pontifes, considérés comme les prêtres les plus importants, ont été, comme les magistrats, les piliers de l'État romain (*res publica*), d'autant qu'il s'agissait souvent des mêmes hommes :

> « Si un esprit divin, pontifes, paraît avoir inspiré à nos ancêtres un grand nombre de leurs inventions et de nos institutions, rien de ce qu'ils nous ont transmis n'est plus admirable que cette décision de nous confier à la fois la présidence de tout le culte des dieux immortels et la suprême direction de l'État (*res publica*), de façon que les hommes les plus considérables et les plus illustres, gérant sainement l'État comme citoyens et interprétant avec sagesse la religion comme pontifes, assurent doublement le salut de la patrie. »[7]

[3] SCHEID 2019, p. 28.
[4] BELAYCHE 2019.
[5] SCHEID 2005.
[6] VAN HAEPEREN 2002.
[7] Cicéron, *Discours sur sa maison*, 1 (trad. J. Scheid, 2001, p. 53-54).

Or, les auteurs romains attribuaient en général l'origine des pontifes à la figure mythique du roi Numa (entre 715 à 673 av. J.-C.), successeur de Romulus et fondateur, dans la tradition historique romaine, des principales institutions religieuses de la cité, des cultes et des collèges sacerdotaux[8]. De fait, en l'absence de religion « révélée » et d'un livre constituant le fondement de la religion romaine, s'il faut chercher une figure fondatrice des normes religieuses de l'État romain, c'est vers celle de Numa qu'il faut se tourner.

Avec Romulus, Tullus Hostilius et Ancus Marcius, Numa appartient au groupe des rois « mythiques », dont les historiens ont, depuis longtemps, démontré l'absence totale d'historicité (par opposition aux rois « étrusques », Tarquin l'Ancien, Servius Tullius et Tarquin le Superbe, dont l'historicité est un peu plus consistante)[9]. L'historien des religions Georges Dumézil avait défini, sur la base d'une méthode comparatiste de l'étude des mythes indo-européens, l'existence d'une idéologie trifonctionnelle indo-européenne dans laquelle la première fonction, liée à la souveraineté et à la sacralité, serait représentée par le couple Romulus-Numa[10]. La seconde fonction, définie comme guerrière, se trouverait représentée par le troisième roi de Rome, Tullus Hostilius, roi guerrier à l'origine de la destruction d'Albe[11]. Tandis que la troisième fonction, liée aux activités de reproduction et de prospérité, serait incarnée par la figure du roi Ancus Marcius, fondateur d'Ostie (le port de Rome), constructeur du premier pont sur le Tibre (le *pons Sublicius*) et instigateur des premières activités économiques liées au Tibre et à la mer (les salines d'Ostie)[12]. Les figures de Romulus et de Numa seraient donc, dans la transposition mythique de la plus ancienne

[8] Tite-Live I, 20 ; 21, 4-5 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* II, 64-73 ; Plutarque, *Numa* 9, 1-10 ; 10, 1-13 ; 12, 1-13, 7.
[9] POUCET 2000.
[10] Voir notamment : DUMÉZIL 1944 ; Id. 1949 ; Id. 1958 ; Id. 1995 (sur Romulus et Numa, voir p. 302 sq.) ; *contra* : MOMIGLIANO 1983 ; Id. 1984 ; Id. 1998. Synthèse et discussion des thèses en présence dans POUCET 2000, p. 371-449 ; voir aussi SCHEID 2001, p. 95-117.
[11] Voir aussi BRIQUEL 1997.
[12] Voir aussi BRIQUEL 1995.

histoire de Rome, des figures complémentaires similaires au couple Mitra-Varuna[13].

Numa a en fait apporté une contribution fondamentale à l'œuvre de fondation initiée par le premier roi. Romulus inscrivit la cité qu'il a fondée dans son territoire, régla ses rapports avec les peuples voisins et assura la pérennité de sa cité par l'enlèvement des Sabines et l'institution du mariage romain. Numa, de son côté, perfectionna la fondation initiée par Romulus en définissant les rapports entre les hommes (les citoyens romains) et les dieux (**Fig. 1**). Le deuxième roi de Rome est donc aussi fondateur que le premier : d'après Plutarque, qui a consacré une biographie à chacun des deux premiers rois de Rome, Numa serait né le jour même de la fondation de Rome par Romulus, le 11e jour avant les calendes de mai (21 avril 753 av. J.-C.) : le futur roi partageait donc son jour anniversaire avec le *dies natalis* de Rome[14]. Numa a un caractère civilisateur puisque, grâce à son action, la cité est passée d'un stade primitif à un stade socialement organisé[15]. Or, cette mutation fut rendue possible grâce à l'institution de « règles », par lesquelles la communauté des Romains est devenue une véritable institution civile qui vivait en accord avec ses dieux.

L'aspect et le nom de Numa[16]

D'après les traditions annalistique, poétique et érudite romaines, Numa se distinguait par son aspect physique et par son nom. Ainsi, d'après Virgile, quand Énée descendit aux Enfers et vit les futurs rois de Rome, il reconnut Numa grâce à certains détails :

> « Mais qui paraît là-bas, si imposant, paré de rameaux d'olivier, portant des objets sacrés ? Je reconnais la chevelure et le menton chenu du roi romain qui, parti de la petite Cures, sa pauvre terre, vers un grand empire, sera le premier à fonder notre ville sur des lois (*legibus*). »[17]

[13] DUMÉZIL 1940.
[14] Plutarque, *Numa* 3, 6. Voir PRESCENDI 2022, p. 38.
[15] LENTANO 2022.
[16] D'après PRESCENDI 2022, p. 39-46.
[17] Virgile, *Énéide*, VI, 808-812 (trad. d'après J. Perret, CUF, 1993).

Numa était reconnaissable parce qu'il portait des objets pour le culte et qu'il était paré d'un rameau d'olivier, un élément lié à sa fonction sacerdotale comme l'explique Servius, le commentateur de Virgile :

> « de même, c'est à cause de sa dignité de prêtre (*propter sacerdotium*) qu'il dit : « paré de rameaux d'olivier » (*'ramis insignis olivae'*)[18]

Sur le plan morphologique, le nom de Numa semble dériver de *Numasios* (= Numerius), nom archaïque attesté par une inscription archaïque figurant sur une fibule de Préneste, dont l'authenticité est désormais reconnue et qui est datée des années 670 à 630 av. J.-C.[19]. Toutefois, dans l'Antiquité, les auteurs donnaient une explication de nature étiologique au nom de Numa. Ainsi, Servius expliquait le nom par son étymologie supposée en le faisant dériver du grec *nomos* (νόμος : « norme », « loi ») :

> « (…) de là vient qu'il fut appelé Numa, à partir de *nomoi* (ἀπὸ τῶν νόμῶν : « de lois »), du fait qu'il a inventé et établi les lois (*ab inventione et constitutione legis*), car, de son vrai nom, il s'appelait Pompilius. »[20]

Servius laissait ainsi entendre que le nom même du roi contiendrait l'indication de son activité principale, celle d'établir des lois ou des règles. D'ailleurs, si on revient au passage de Virgile qui fait l'objet du commentaire de Servius, on note l'expression *primam qui legibus urbem / fundabit*, qui indique justement que les lois sont intrinsèquement liées à son acte de fondation : Numa fonda la cité avec des lois, quand Romulus l'avait fondée avec le sillon primordial (*sulcus primigenius*). Tite-Live exprime cette idée de manière peut-être encore plus explicite quand il écrit :

---

[18] Servius, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, VI, 808 (trad. d'après E. Jeunet-Mancy, CUF, 2012).

[19] *CIL* I^2, 3 = *ILLRP* 1 : *Manios med Fhe Fhaked Numasioi* < *Manius me fecit Numerio* (« Manius m'a fait faire pour Numerius »). Voir COLONNA 1976, p. 372-373 ; FRANCHI DE BELLIS 2009 ; Ead. 2011-2014.

[20] Servius, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, VI, 808 (trad. d'après E. Jeunet-Mancy, CUF, 2012).

> « S'étant ainsi emparé du pouvoir royal dans cette ville nouvelle qui avait été fondée par la force et les armes, Numa se dispose à la fonder une nouvelle fois par le droit (*ius*), les lois (*leges*) et les coutumes (*mores*). »[21]

Un peu plus loin, en présentant l'œuvre du roi Servius Tullius, auquel on attribuait la création romaine du système censitaire, Tite-Live précise que Numa avait été le fondateur du droit divin (*divinum ius*)[22]. Dans une de ses *Satires*, le poète Perse (34-62 ap. J.-C.) évoque les changements intervenus à son époque dominée par le luxe, si éloignée de la simplicité et de la frugalité que Rome aurait connues à ses origines :

> « L'or a chassé les vases de Numa (*vasa Numae*) et les bronzes de l'époque de Saturne, et transformé les urnes des Vestales et les pots en terre cuite des Étrusques. »[23]

Dans une scholie antique, un commentateur des *Satires* de Perse explicite le lien établi entre Numa et les vases cultuels (*vasa*), et donc la religion, en faisant dériver son nom de *numen*, la « volonté divine »[24] :

> « Numa Pompilius, roi des Romains, se servait de vases en terre cuite pour le culte des dieux, raison pour laquelle il est appelé Numa parce qu'il servait les *numina*. Car le premier, il découvrit les rites religieux (*religiones*) chez les Romains. »[25]

Même si le lien entre le nom de Numa et le mot *numen* n'est pas correct sur un plan linguistique, l'ensemble qui en résulte est

---

[21] Tite-Live, I, 19, 1.
[22] Tite-Live I, 42, 4 : « De même que Numa fut le créateur du droit divin (*Numa divini auctor iuris fuisset*), ainsi Servius fut considéré par la postérité comme le fondateur de toute distinction sociale ainsi que des ordres par lesquels se manifeste une différence entre les degrés de dignité et de fortune. »
[23] Perse, *Satires*, II, 60-61.
[24] *Schol. ad Pers. Sat*., II, 60 : *Numa Pompilius, rex Romanorum, vasis fictilibus usus est etiam ad religionem deorum, ex quo Numa dictus est, quod numinibus deserviret. Nam primus religiones invenit apud Romanos*.
[25] Scholion ad Persium, *Satirae*, II, 60.

significatif parce qu'il suggère l'image d'un roi en si étroite relation avec le culte des dieux et la volonté divine (*numen*), que son nom lui-même en porterait la trace. De plus, Numa est présenté dans ce passage comme celui qui « le premier, découvrit les rites religieux chez les Romains » : l'indication *apud Romanos* précise qu'il ne s'agit pas des rites religieux en général, mais de ceux qui sont propres aux Romains. Aux yeux de la tradition, Numa était donc bien l'inventeur du ritualisme qui fondait la religion romaine.

Numa, le droit et la peur des dieux

Numa avait aussi la réputation d'être un sage. Avant même de devenir roi, il était connu pour deux dons en particulier, selon Tite-Live :

> « Numa Pompilius jouissait alors d'une grande renommée à cause de son sens de la justice et de sa connaissance de la religion (*iustitia religioque*). Il habitait Cures, en Sabine, et connaissait parfaitement tout ce qu'on pouvait savoir à cette époque en matière de droit divin et de droit humain (*omnis divini atque humani iuris*). »[26]

Dès les premiers mots qu'il consacre à Numa, Tite-Live associe sa personnalité aux thèmes de la justice (*iustitia*) et de la religion (*religio*), et souligne son expertise aussi bien dans le droit humain (*humanum ius*) que dans le droit divin (*divinum ius*) : ce sont précisément ces qualités qui ont fait qu'il a été choisi roi et qui expliquent les innovations fondamentales qu'il apporta une fois qu'il fut au pouvoir. Cette idée était déjà développée par Cicéron dans le livre II du *De republica*[27]. Avec Numa, la communauté civique romaine commença une nouvelle phase de son existence : au lieu de faire continuellement la guerre à leurs voisins pour se livrer aux destructions et au pillage, il donna aux Romains le goût de la tranquillité et de la paix en apprenant à jouir du fruit de leur travail agricole, permettant ainsi l'essor de la justice et de la bonne

[26] Tite-Live, I, 18, 1.
[27] Cicéron, *La République* II, 24-27.

foi (*amoremque eis otii et pacis iniecit, quibus facillime iustitia et fides convalescit*). De même, après avoir institué les « auspices majeurs » (*auspiciis maioribus inventis*), il augmenta le nombre des augures, puis chargea cinq pontifes de présider les cultes. Grâce à des lois qui sont encore conservées dans les archives publiques (*propositis legibus his quas in monumentis habemus*) et à des cérémonies religieuses (*religionum caerimoniis*), il apaisa les esprits qu'enflammaient la pratique constante et la passion de la guerre (*animos … ardentis consuetudine et cupiditate bellandi religionum caerimoniis mitigavit*). Il organisa en outre les collèges des flamines, des vestales et des saliens, et régla tous les détails du culte en leur donnant un caractère absolument saint (*omnisque partis religionis statuit sanctissime*).

Bref, la vie ainsi réorganisée remplaça la vie plus sauvage de la période précédente, dans laquelle avait surtout prévalu le culte de la force : les Romains devaient donc à Numa d'avoir dompté le caractère sauvage de l'homme avec des règles et des rites. Les piliers de ce changement sont le sens de la justice, qui s'applique au travers des lois, ainsi que la religion qui se réalise à travers les rites. Cicéron précise que Numa « innova » (*invenit*) en instituant ce que nous appelons le « ritualisme romain », voire son orthopraxie religieuse, par une « observance difficile » (*diligentia difficilis*) des rites (*sacra*). Le substantif *diligentia*, par lequel Cicéron veut désigner l'exactitude scrupuleuse dans l'observance des rites religieux, se comprend en l'opposant à son contraire, la *neglegentia*, la « négligence », dont le mot est composé du préfixe *nec* (« ne pas ») et du verbe *legere* (« choisir », « prendre soin ») : la *di-ligentia* est le contraire de la *neg-legentia*, et la *neg-legentia* est à son tour l'opposé de la juste *re-ligio*, qui consiste précisément à cultiver et à s'occuper sans cesse (*re-legere*) du culte des dieux (*cultus deorum*) :

> « Ceux qui examinaient avec soin tout ce qui se rapporte au culte des dieux et, pour ainsi dire, le passaient en revue (*relegere*) ont été appelés religieux (*religiosi*), du verbe *relegere*, tout comme « élégant » vient du verbe « choisir » (*elegere*), « diligents » du verbe *diligere* (prendre soin), « intelligents » de *intellegere* (comprendre). On retrouve dans

> tous ces mots le même sens de *legere* (« choisir ») que dans religieux (*religiosus*). »[28]

Le ritualisme religieux romain s'appuyait sur la « crainte des dieux » (*metus deorum*), comme le précise clairement le poète Ovide qui attribue l'introduction de cette crainte chez les Romains à l'œuvre du roi Numa et à l'influence que la nymphe Égérie aurait eu sur lui :

> « C'est Égérie qui nous donne ces eaux, déesse chère aux Camènes : elle fut l'épouse et la conseillère de Numa. À l'origine, les Quirites étaient trop prompts à se battre ; Numa décida de les éduquer en leur inspirant le respect du droit (*ius*) et la crainte des dieux (*deum metus*). On fit donc des lois, pour que la force ne fût plus toute-puissante, et l'on se mit à observer scrupuleusement les rites traditionnels (*coeptaque sunt pure tradita sacra coli*). On dépouille la sauvagerie, la justice est plus forte que les armes (*armisque potentius aequum est*), et l'on a honte d'en venir aux mains avec un concitoyen ; tel ou tel, naguère brutal, voyant un autel, fait maintenant le demi-tour rituel et offre, sur le foyer encore chaud, du vin et de l'épeautre salé. »[29]

La crainte des dieux (*metus deorum*) n'est pas simplement le respect dû aux dieux, car il s'agit d'une émotion véritable qui ébranle l'âme, comme le souligne Varron[30]. En fait, les Romains étaient toujours conscients des dangers que comportaient les relations des humains avec les dieux, car ne pas honorer les dieux (la *neglegentia*) risquait d'entraîner des catastrophes incommensurables : l'intérêt immédiat interdisait cette solution. Mais trop les honorer menait à l'asservissement indigne du citoyen : cette « soumission irrationnelle », due à un excès de scrupule religieux

---

[28] Cicéron, *La nature des dieux*, II, 72 (trad. C. Auvray-Assayas, Les Belles Lettres, 2002).

[29] Ovide, *Fastes*, III, 275-284 (trad. H. Le Bonniec, Les Belles Lettres, 1990).

[30] Varron, *La langue latine* VI, 48 : *Metuere a quodam motu animi, cum id quod malum casurum putat refugit mens* (« *Metuere* [« craindre »] vient d'un certain ébranlement [*motus*] de l'âme, quand l'esprit [*mens*] fuit un malheur qui, croit-il, va se produire. » – trad. P. Flobert, CUF, 1985).

(*superstitio*), poussait les individus à des conduites frénétiques et à « l'angoisse paralysante », bref à des attitudes indignes d'un citoyen libre[31]. La vie religieuse idéale tâchait donc d'éviter ces deux écueils : l'athéisme d'un côté, et la « superstition » de l'autre. Cette hostilité à l'égard de la *superstitio* était intimement liée à la nature civique de la religion romaine, car les coutumes religieuses étaient censées assurer la liberté du citoyen et de la cité sur le plan des relations avec les dieux.

Un épisode célèbre, rapporté par plusieurs auteurs[32], montre comment le roi Numa a réussi à domestiquer la crainte des dieux, sans tomber ni dans la *neglegentia*, ni dans la *superstitio*. Le poète Ovide en donne la version la plus riche : après la découverte par les Romains du *metus deorum*, Jupiter fit tomber la foudre sur la terre ; Numa et le peuple romain en ont été terrifiés :

> « Mais voici que le père des dieux sillonne les nuages d'éclairs flamboyants, et assèche le ciel, tant il fait pleuvoir d'averses. Jamais on ne vit tomber si souvent la foudre ; le roi est épouvanté (*rex pavet*), et la terreur s'empare des cœurs de la foule (*et volgi pectora terror habet*). »[33]

Prenant son courage à deux mains, Numa va ensuite à la rencontre de Jupiter, pour lui demander le rituel d'expiation (*procuratio*) à observer pour détourner la foudre :

> « Nous ne chanterons que ce qui est autorisé, ce que peut dire la bouche pieuse du poète. Ils te font descendre (*eliciunt*) du ciel, ô Jupiter ; c'est pourquoi, aujourd'hui encore, la postérité te célèbre sous le nom d'*Elicius*. On sait comment trembla le

[31] SCHEID 2001, p. 160-174 ; Id. 2019, p. 176. Dans son traité *De la nature des dieux*, Cicéron a donné une définition de la *superstitio*, qu'il opposait à la juste *religio* (II, 71) : « ceux qui, pendant des journées entières, faisaient des prières et des sacrifices pour que leurs enfants leur survivent (*superstites*), ont été appelés superstitieux (*superstitiosi*) et le mot a pris ensuite une signification plus large. » (trad. C. Auvray-Assayas, Les Belles Lettres, 2002).

[32] Valerius Antias, fr. 8 Chassignet (*ap.* Arn., *adv. nat.*, V, 1) ; Ovide, *Fastes* III, 260-376 ; Plutarque, *Numa* 15.

[33] Ovide, *Fastes*, III, 288-290 (trad. H. Le Bonniec, Les Belles Lettres, 1990).

> sommet boisé de l'Aventin et comment la terre s'affaissa, écrasée sous le poids de Jupiter. Le cœur du roi palpite, le sang se retire de tout son corps et ses cheveux hérissés se dressent. Quand il se fut ressaisi : "Enseigne-moi, dit-il, un rite expiatoire infaillible pour détourner la foudre, roi et père des dieux d'en haut, si j'ai toujours touché tes autels avec des mains pures, si c'est une bouche pieuse qui formule cette demande". Le dieu exauça sa prière, mais il dissimula la vérité dans une énigme obscure et terrifia l'homme par des propos ambigus : "Coupe une tête" (*caede caput*), dit-il ; alors le roi : "Nous t'obéirons en coupant la tête d'un oignon arraché dans mon jardin" (*caedenda est hortis eruta cepa meis*). – "Celle d'un homme" (*hominis*), ajouta le dieu. – "Tu en auras les cheveux" (*sumes capillos*), dit l'autre. Jupiter demanda une vie (*postulat hic animam*) ; et Numa lui répond : "La vie d'un poisson (*piscis*)". Jupiter se mit à rire et dit : "Sers-toi de ce moyen pour conjurer mes traits, mortel qui n'est pas indigne de dialoguer avec les dieux. En tout cas, demain, quand le dieu du Cynthe aura élevé au-dessus de la terre son disque entier, je te donnerai un gage certain de domination (*imperii pignora*)". Il dit, et dans un grand bruit de tonnerre, il s'élève au-delà du ciel ébranlé et laisse Numa prosterné. Celui-ci s'en retourne, joyeux, et raconte aux Quirites ce qui s'est passé. »[34]

Le dialogue entre Jupiter et Numa est emblématique de la manière dont les autorités religieuses et politiques, à Rome, ont réussi à domestiquer le *metus deorum* : le dieu demandait, pour pouvoir conjurer la foudre, une tête d'homme, et donc un sacrifice humain. Mais ce dernier est incompatible avec le concept de cité (*civitas*) constituée de citoyens (*cives*) libres dont les dieux font partie. Le roi, incarnant le pouvoir politique en charge de la communauté civique, entra par conséquent en négociation avec le dieu, et proposa une tête d'oignon à la place du sacrifice demandé. Le dieu précise alors qu'il veut une vie (*anima*), mais Numa lui proposa à la place, en jouant sur l'anagramme des lettres du mot, la vie d'un petit poisson de mer (*maena*). À la fin du dialogue, le dieu rit de l'habileté astucieuse déployée par le roi, et lui concède

[34] Ovide, *Fastes*, III, 325-349 (trad. H. Le Bonniec, Les Belles Lettres, 1990).

l'expiation de la foudre avec les éléments proposés : une tête d'oignon, des cheveux d'homme et des sardines. J. Scheid a montré que cet épisode illustre le moment où les dieux deviennent des partenaires des hommes et commencent à faire partie de l'organisation sociale et spatiale de la ville de Rome[35]. Cet épisode raconte également comment les dieux et les hommes ont découvert la bonne distance qui les unit dans le culte (*religio*), tout en limitant les abus des uns (*superstitio*) et en contraignant les autres à respecter la supériorité divine avec un culte sans excès, mais précis et juste.

Les « livres de Numa » et le temple d'Hercule aux Muses : une tentative avortée pour imposer de nouvelles normes religieuses ?

Le roi guerrier Tullus Hostilius, successeur de Numa, est censé avoir péri pour ne pas avoir respecté à la lettre les prescriptions rituelles liées à la procuration de la foudre que Numa aurait consignées dans des *Commentarii* (un recueil de notes), en même temps qu'un certain nombre de sacrifices secrets et solennels (*quaedam occulta sollemnia sacrificia*) dédiés à Jupiter Élicius[36]. On note donc à ce propos que le deuxième roi de Rome aurait consigné par écrit certains rites religieux qui devaient rester secrets. L'importance de la figure de Numa dans la religion romaine a en effet conduit certains à lui attribuer la rédaction de livres dans lesquels il aurait fixé les règles de la religion de l'État romain. C'est ainsi qu'en 181 av. J.-C., on découvrit à Rome, au pied du Janicule, des livres attribués à Numa dont le contenu était pythagorisant[37].

---

[35] SCHEID 1985 ; Id. 2011, p. 20-23 ; voir aussi DUMÉZIL 1974, p. 57 ; PRESCENDI 2022, p. 46-48.

[36] Tite-Live I, 31, 8 : « On rapporte que le roi lui-même [*sc*. Tullus Hostilius], en feuilletant les *Commentaires* de Numa, y trouva certains sacrifices secrets, solennels, offerts à Jupiter Élicius, qu'il s'enferma pour les offrir, mais qu'il s'écarta du rite en commençant ou en accomplissant la cérémonie, et que non seulement il ne lui fut donné aucune apparition divine, mais que Jupiter, irrité d'avoir été troublé par cette cérémonie mal faite, le frappa de la foudre et le brûla avec sa demeure ».

[37] Cassius Hemina, fr. 37 Peter = 40 Chassignet = 35 Cornell (*ap*. Plin., *nat. hist*. XIII, 84-88) ; Calpurnius Pison, fr. 11 P. = 19 Forsythe = 13 Ch. = 14 Corn. (*ap*. Plin., *nat. hist*. XIII, 84-87) ; Sempronius Tuditanus, fr. 3 P. = 7 Ch. = 3 Corn. (*ap*. Plin., *nat. hist*. XIII, 87) ; Valerius Antias, fr. 7-8 P. = 9 Ch. = 9b-a Corn. (*ap*.

L'épisode, rapporté par des sources historiques du IIe siècle (Cassius Hémina, Calpurnius Pison, Sempronius Tuditanus), montre que le mythe du pythagorisme de ce roi était encore vivace à cette époque dans l'aristocratie romaine[38]. Mais l'autodafé des livres, décidé par le préteur Pétilius[39], témoigne de l'existence d'une résistance politique et idéologique, non seulement face à la prétention du mythe de faire du deuxième roi de Rome le disciple de Pythagore, mais surtout face au contenu philosophique et religieux de ces livres[40].

Ceux-ci semblent en effet avoir eu la prétention d'établir de nouvelles normes religieuses, inspirées de doctrines philosophiques d'inspiration néopythagoricienne, sous couvert de l'autorité vénérable du roi Numa[41]. Le fait que ces livres aient été placés dans un sarcophage, à la manière des livres rituels, mystériques, astrologiques et pythagorisants de la littérature sacrale apocryphe d'Alexandrie, se présentait comme une garantie d'authenticité[42]. Les « livres de Numa » qui furent alors découverts semblent avoir contenu une vision des dieux qui a été jugée dangereuse pour la religion traditionnelle par les autorités publiques romaines[43]. Il est en fait très vraisemblable que l'auteur de ces faux livres de Numa

---

Plut., *Num.* 22, 6 ; Plin., *nat. hist.* XIII, 87) ; fr. 9 P. = 10 Ch. = 57 Corn. (*ap.* Liv., XL, 29, 8) ; Varron, *Curio de cultu deorum* fr. 15 Krahner (*ap.* Plin., *nat. hist.* XIII, 87 ; Augustin., *civ. Dei* VII, 34) et fr. 16 Krahner (*ap.* Augustin., *civ. Dei* VII, 35) ; Tite-Live XL, 29, 3-14 ; Valère Maxime I, 1, 12 ; Plutarque, *Numa* 22, 2-8 ; *Les hommes illustres de la ville de Rome* III, 3. Sur les sources de cet épisode, voir notamment PAILLER 1988, p. 624-633.

[38] Voir HUMM 2004 [2014].

[39] Tite-Live XL, 29, 11-14.

[40] WILLI 1998 ; MUSIAL 2005.

[41] Voir HUMM 2025.

[42] Voir PAILLER 1988, p. 633, qui renvoie à une remarque de Plutarque [*Numa* 22, 2] selon laquelle les livres de Numa avaient été « écrits de sa main (ἐγράψατο μὲν αὐτός), comme les tablettes des législateurs grecs » (ὥσπερ οἱ τῶν Ἑλλήνων νομοθέται τοὺς κύρβεις).

[43] Tite-Live XL, 29, 11 : « Une lecture sommaire ayant fait remarquer au préteur que bien des points étaient susceptibles de détruire les sentiments religieux, il [*sc.* le préteur Pétilius] dit à Lucius Pétilius [le scribe propriétaire du champ où furent découverts les livres] qu'il avait l'intention de jeter ces livres au feu » (trad. Ch. Gouillart, CUF, 1986).

soit le poète Ennius, un pythagoricien originaire de Grande Grèce[44]. À l'époque augustéenne, Horace ironisait sur les *somnia Pythagorea* du poète qui, en bon pythagoricien, se prenait pour une réincarnation d'Homère (*alter Homerus*)[45]. Or, Ennius était le client et l'ami de M. Fulvius Nobilior, consul en 189 et censeur en 179, et il est très vraisemblable aussi que cet éminent représentant de la noblesse romaine n'ait pas été complètement étranger à la fabrication de ces « faux » (ou du moins qu'il ait été au courant de la supercherie)[46]. Ce dernier s'est en effet prévalu des « écrits de Numa » pour prétendre pouvoir chercher dans l'étude des astres la compréhension de la « nature des choses », des dieux et du monde, selon des spéculations mystiques néo-pythagoriciennes[47] :

> « L'étude des astres ne paraît pas non plus une recherche qui soit étrangère à la vénération du divin ; mais il est encore bien plus aisé de découvrir par les œuvres elles-mêmes la providence toute sage du Père ineffable de toutes choses et d'admirer que l'âme humaine puisse, guidée par le dieu, réfléchir aussi, autant qu'il est possible, sur les choses célestes. C'est ce que dit Fulvius, l'ayant recherché dans les écrits de Numa. »[48]

---

[44] Ennius et le pythagorisme : LIUZZI 1973-1974 ; FLORES 2000 ; Ennius auteur des faux livres de Numa : HERRMANN 1946 ; GARBARINO 1973, p. 64-69 et p. 244-258 ; PAILLER 1988, p. 682-698 ; HUMM 2025, p. 624 ; *contra* : FERRERO 1955, p. 231-235.

[45] Horace, *Épîtres* II, 1, 50-52 : « Ennius, à la fois sage et courageux (*et sapiens et fortis*), cet autre Homère (*alter Homerus*), comme disent les critiques, semble assez peu s'inquiéter de savoir où aboutissent ses promesses et ses rêveries pythagoriciennes (*somnia Pythagorea*) » (trad. d'après F. Richard, GF, 1967) ; voir aussi Cicéron, *La République*, VI, 10.

[46] Sur les liens entre Ennius et Fulvius Nobilior : Cicéron, *Des provinces consulaires* 21 ; *Les hommes illustres de la Ville de Rome* 52, 3. Sur Fulvius Nobilior, voir : GROAG 1910 ; LA ROCCA 2019 ; CAVALLERO 2019.

[47] Jean le Lydien, *De ostentis* (Περί Διοσημείων), 16a, 18-25 : Οὐδὲ τὸ περὶ τῶν ἀστέρων θεωρίαν διασχολεῖν (Wachsmuth : ἀπασχολοῦν mss.) ἔξω θεοσεβείας ποιεῖ ἀλλ᾽ ἔτι μᾶλλον τὴν πάνσοφον ἔστι διὰ τῶν ἔργων αὐτῶν θεωρῆσαι πρόνοιαν τοῦ πάντων ἀρρήτου πατρός, καὶ θαυμάσαι τὴν ψυχὴν ἀνθρώπου δύνασθαι ἡγουμένου θεοῦ, καὶ περὶ τῶν οὐρανίων, ὡς δυνατὸν, διαλέγεσθαι. Ταῦτα μὲν οὖν Φούλβιός φησιν, ἐκ τῶν τοῦ Νουμᾶ ἱστορήσας. Voir BOYANCÉ 1972a [1955], p. 227-228.

[48] Trad. P. Boyancé.

Or, pendant sa censure (en 179 av. J.-C.), Fulvius Nobilior construisit, avec le produit du butin de guerre fait sur les Étoliens lors de la guerre d'Ambracie, le temple d'Hercule aux Muses (*Hercules Musarum*) dans le secteur du cirque Flaminius, au sud du Champ de Mars[49]. Il intégra dans son temple une ancienne chapelle des Camènes (*aedicula Camenarum*), dont la tradition attribuait le culte à Numa[50]. Les Camènes étaient à Rome les nymphes des sources, mais ont ensuite été assimilées aux Muses : la première attestation littéraire d'une assimilation des Camènes aux Muses remonte à un fragment des *Annales* d'Ennius, qui pourrait bien être, finalement, l'auteur de cette assimilation[51]. Dans le temple d'Hercule aux Muses, Fulvius Nobilior fit exposer des Fastes, c'est-à-dire un calendrier d'une année de douze mois totalisant trois cent cinquante-cinq jours, qu'il attribua à Numa[52]. Dans la « constitution de Numa », on attribuait en effet au deuxième roi de Rome une réforme fondamentale du calendrier romain, en rupture avec le calendrier lunaire antérieur, par laquelle il aurait ajouté les mois de janvier et de février au calendrier de dix mois attribué à Romulus[53]. Selon Plutarque, Numa aurait touché « à l'étude de l'astronomie, s'y montrant peu exact, mais tout de même de manière assez expérimentée »[54]. En publiant ses Fastes, affichés sur les murs du temple d'Hercule aux Muses, Fulvius Nobilior a pu se prévaloir des recherches astronomiques que l'on prêtait à Numa pour identifier le calendrier de la République romaine au calendrier de Numa. Ces Fastes ont été annotés par son ami Ennius, qui semble leur avoir

---

[49] Eumène, *Discours panégyrique* VII, 3 ; voir MARTINA 1981 ; VISCOGLIOSI 1996 ; FONTANA 2006 ; DE STEFANO 2014 ; Id. 2019.

[50] Servius auctus, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile* I, 8 ; cf. Tite-Live I, 21, 3 ; Plutarque, *Vie de Numa* 4, 1-2 ; 8, 10-11 ; voir aussi RODRÍGUEZ ALMEIDA 1993.

[51] Ennius, *Annales* fr. 2 Vahlen^2 = 487 Skutsch (*ap.* Varr., *ling.* VII, 26) : *Musas quas memorant nosce nos esse Camena<s>* (« Tu sauras que les Muses dont ils nous parlent sont les Camènes »).

[52] RÜPKE 1995, p. 331-368 ; Id. 2011, p. 87-108.

[53] Plutarque, *Numa* 19, 1-8 ; *Les hommes illustres de la ville de Rome* III, 3 ; Macrobe, *Saturnales* I, 12, 3-38 – 13, 1-5.

[54] Plutarque, *Vie de Numa*, 18, 1 : Ἥψατο δὲ καὶ τῆς περὶ τὸν οὐρανὸν πραγματείας οὔτε ἀκριβῶς οὔτε παντάπασιν ἀθεωρήτως (trad. R. Flacelière, É. Chambry et M. Juneaux, CUF, 1993).

donné une dimension pythagoricienne en justifiant le nombre impair de jours qui composait l'année par les vertus que Pythagore aurait données au nombre impair[55].

En fait, la nature pythagoricienne du temple était avant tout liée à l'association d'Hercule et des Muses, qui faisait du héros le protecteur du chœur des Muses. En effet, les statues des Muses rapportées par Fulvius Noblior depuis Ambracie, considérée comme la cité d'Héraclès, ont été installées dans le temple pour être placées sous la protection du héros, devenu « Hercule Musagète » (« conducteur des Muses »)[56]. Or, dans la doctrine pythagoricienne, les Muses étaient les déesses des sphères, c'est-à-dire des planètes dont le mouvement était l'expression de l'harmonie de l'univers (*cosmos*) [57] . Les Muses étaient par conséquent expertes en astronomie, la science des astres, dont la connaissance pouvait donner accès à la connaissance du divin et à l'immortalité divine. Dans la doctrine pythagoricienne, Héraclès aurait obtenu l'immortalité en récompense de ses vertus personnelles et de ses exploits[58]. Le héros illustrait ainsi la croyance des Orphiques et des Pythagoriciens dans l'immortalité céleste et dans l'origine astrale des âmes[59]. Les Muses auraient donc enseigné à Hercule la science des astres, prélude à la connaissance du divin et à un « mysticisme astral » pour lesquels le héros pouvait servir de guide et de modèle à Fulvius Nobilior. Ce « pythagorisme astral » valorisait le mythe du héros devenu immortel grâce à ses exploits ou à ses mérites exceptionnels : devenu immortel, Hercule était désormais visible parmi les astres du *cosmos* dont l'harmonie est produite par les Muses, les déesses des sphères. Ennius avait d'ailleurs attribué à Romulus une apothéose comparable à celle d'Hercule et promis le

[55] Censorinus, *Le jour anniversaire de la naissance* 20, 4 ; Macrobe, *Saturnales* I, 12, 16.
[56] *CIL* VI, 1307 = I^2, 615 ; Ovide, *Fastes* VI, 812 ; Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* V, 66.
[57] BOYANCÉ 1936 ; Id. 1946.
[58] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien* 50 ; voir *ibidem* 152 et 155.
[59] BOYANCÉ 1936, p. 233-247.

ciel à Scipion l'Africain[60] : sa théorie de l'apothéose « permettait <donc> d'imaginer que le processus de la divinisation des héros bienfaiteurs pût être répété »[61]. La figure d'Hercule, héros d'origine mortelle qui a obtenu l'immortalité grâce à ses exploits exceptionnels, pouvait dès lors servir de modèle et de paradigme aux ambitions de Fulvius Nobilior, vainqueur des Étoliens[62].

Le sanctuaire d'Hercule aux Muses construit par Fulvius Nobilior perpétuait ainsi la tradition du pythagorisme de Numa en y associant des doctrines ésotériques sur l'immortalité de l'âme héritées du pythagorisme et de l'orphisme, et professées par le poète Ennius. On comprend mieux, dans ce contexte, la nature subversive des livres découverts en 181 et attribués à Numa. Les doctrines philosophiques et religieuses que professaient les « livres de Numa » auraient pu avancer l'idée que certains dieux étaient en fait des hommes divinisés… [63] Les « livres de Numa », qui évoquaient la connaissance du « Père ineffable de toutes choses » à laquelle permettrait d'accéder l'astronomie, auraient également contenu « certains secrets que le roi aurait appris des démons » (*daemonum secreta*)[64] ainsi que des « ordonnances sur les statues des dieux » par lesquelles Numa aurait « interdit aux Romains de représenter la divinité sous la forme d'un homme ou d'un animal »[65]. Plutarque explique par cet interdit l'absence d'« aucune image peinte ou sculptée de dieu pendant les cent soixante-dix premières années » de l'existence de Rome, reprenant par là un argument de Varron qui soutenait que, « pendant plus de cent soixante-dix ans, les anciens Romains adorèrent les dieux sans représentations figurées »[66]. Cet aniconisme professé par Varron provient probablement des

[60] Ennius, *Annales* fr. 63-64 Warmington = 54-55 Skutch (*ap*. Varr., *ling*. VII, 6) ; *Épigrammes* fr. 3-4 Warmington (*ap*. Lact., *instit*. I, 18, 10).
[61] SCHEID 2001, p. 131.
[62] BOYANCÉ 1972a [1955] ; PAILLER 1988, p. 682-689 ; SAURON 1994, p. 86-90.
[63] DELATTE 1936, p. 30-31 ; cf. BOYANCÉ 1972b [1955], p. 258.
[64] Varron, *Curio de cultu deorum* fr. 16 Krahner (*ap*. Augustin., *civ. Dei*, VII, 35) ; voir aussi Augustin, *La Cité de Dieu* VII, 34.
[65] Plutarque, *Numa*, 8, 12-14.
[66] Varron, *Antiquités divines* fr. I, 59 Agahd = fr. 8 et 76 Condemi (*ap*. Aug., *civ. Dei* IV, 31).

principes philosophiques et théologiques développés par Ennius et attribués par lui à Numa, et qui devaient se trouver dans les livres découverts en 181[67]. Cette critique philosophique de l'anthropomorphisme des dieux aurait pu aboutir à l'idée que les images des dieux qui remplissent les temples et l'espace public étaient fausses, ce qui ne pouvait que susciter l'hostilité des principales autorités politiques et religieuses[68]. D'autre part, la prétention de Fulvius Nobilior d'accéder à l'immortalité astrale en se prévalant de ses exploits militaires et de sa science de l'astronomie, à l'image d'Hercule obtenant l'immortalité grâce à ses exploits et à ses liens avec les Muses, les déesses des sphères, remettait directement en question les fondements théologiques et ritualistes de la religion publique de l'État romain dont Numa était censé être le garant. On comprend mieux que les plus hautes autorités de l'État aient décidé de détruire ces livres par le feu, afin que leur contenu ne pût jamais être divulgué.

Conclusion

La tradition sur Numa n'attribuait pas seulement à ce roi la création des principales institutions religieuses de la cité, mais aussi des institutions de nature plus politique et sociale, comme la répartition des citoyens en corps de métiers organisés en « collèges » (*collegia opificum*)[69], ou la réorganisation du calendrier civique, le calendrier dit « numaïque » (encore que, dans ce cas, il y ait aussi une dimension religieuse sur la nature faste ou néfaste des jours de chaque mois). Enfin, probablement depuis la fin du IVe s. av. J.-C., une tradition véhiculée par plusieurs familles de l'aristocratie républicaine romaine et enrichie par Ennius et par Fulvius Nobilior

[67] BOYANCÉ 1972b [1955].

[68] Cf. la critique de la théologie naturelle, qui était celle des philosophes, que faisait le grand pontife Mucius Scaevola à la fin du IIe siècle av. J.-C. : Varron, *Antiquités divines* fr. I, 7 Agahd = fr. 27 Condemi (*ap.* Augustin., *civ. Dei* IV, 27) ; *Id.*, fr. I, 6 Agahd = fr. 23 Condemi (*ap.* Augustin., *civ. Dei* VI, 5) ; voir SCHEID 2001, p. 129-137.

[69] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* XXXIV, 1 ; XXXV, 159 ; Plutarque, *Numa* 17, 1-4. Voir RICHARD 1978, p. 266-270 ; STORCHI MARINO 1999, p. 45-108 ; HUMM 2005, p. 558-564.

au IIe siècle, faisait du roi Numa, qui avait vécu de la fin du VIIIe au début du VIIe s., un disciple de Pythagore, le philosophe grec qui vécut en Italie du Sud à la fin du VIe et au début du Ve s. av. J.-C.[70] L'ensemble de ces traditions permettait de présenter Numa comme un nomothète, un faiseur de lois ou de normes à l'origine des principales institutions civiques et religieuses de la cité, et donc, par conséquent, des normes « canoniques » qui réglaient la religion publique de l'État romain. La force de ce modèle a pu pousser certains membres de l'aristocratie romaine à s'en servir pour tenter d'imposer de nouvelles normes religieuses en se réclamant de son autorité. Mais la tradition religieuse était devenue plus forte que le modèle dont elle se réclamait et ne pouvait plus être remise en cause sans remettre en cause la nature, et donc l'existence, de l'État dont elle était le pilier.

[70] HUMM 2004, p. 130-137 [= Id. 2014, p. 41-48] ; Id. 2005, p. 547-558.

Fig. 1

Figure 1 : Numa Pompilius sacrifiant une chèvre devant un autel où brûle un foyer : Numa tient un *lituus* dans la main ; la chèvre est conduite à l'autel par le victimaire (*victimarius*).
Denier (revers) frappé vers 97 av. J.-C. par Lucius Pomponius Molo (membre d'une famille qui prétendait descendre de Pompo, fils de Numa – cf. Plutarque, *Numa* 21, 2) : *RRC* 334/1.
Public Domain Mark 1.0. Berlin, *Münzkabinett der Staatlichen Museen*, n° 18201508. Photographs by Dirk Sonnenwald.

Références bibliographiques

BELAYCHE 2019
Nicole Belayche, « Aborder “la religion” dans le monde romain aujourd’hui : paradigmes renouvelés et nouveaux outils », *Pallas*, n° 111, p. 19-39.

BOYANCÉ 1936
Pierre Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d’histoire et de psychologie religieuses*, Paris, (BEFAR, 141).

BOYANCÉ 1946
Pierre Boyancé, « Les Muses et l’harmonie des sphères », in *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat,* vol. 1, Paris, p. 3-16.

BOYANCÉ 1972a [1955]
Pierre Boyancé, « Fulvius Nobilior et le dieu ineffable », in Id., *Études sur la religion romaine*, Rome, (CEFR 11), p. 227–252 [1ère publ. *RPh*, sér. 3, n° 29, 1955, p. 172-192].

BOYANCÉ 1972b [1955]
Pierre Boyancé, « Sur la théologie de Varron », in Id., *Études sur la religion romaine*, Rome, (CEFR 11), p. 253–282 [1ère publ. *REA*, n° 57, 1955, p. 57-84].

BRIQUEL 1995
Dominique Briquel, « Le règne d’Ancus Marcius : un problème de comparaison indo-européenne », *MEFRA*, n° 107, p. 183-195.

BRIQUEL 1997
Dominique Briquel, « Le règne de Tullus Hostilius et l’idéologie indo-européenne des trois fonctions », *RHR*, n° 214, p. 5-22.

CAVALLERO 2019
Fabio Giorgio Cavallero, « Fulvio Nobiliore e la politica romana all’indomani della secunda guerra punica », *BCAR*, n° 120, p. 229-249.

COLONNA 1976
Giovanni Colonna, « La diffusione della scrittura », in *Civiltà del Lazio primitivo. Palazzo delle esposizioni, Roma 1976* [catalogue d’exposition], Rome, p. 372-376.

DE STEFANO 2014
Francesco De Stefano, « *Hercules Musarum in circo Flaminio*, dalla dedica di Fulvio Nobiliore alla Porticus Philippi », *ArchClass*, n.s. 2.4, n° 65, p. 401-431.

DE STEFANO 2019
Francesco De Stefano, « *Aedes Herculis Musarum in circo Flaminio*. Connotati cultuali, ideologici e architettonici del monumentum di M. Fulvio Nobiliore », *BCAR*, n° 120, p. 141-158.

DELATTE 1936
Armand Delatte, « Les doctrines pythagoriciennes des livres de Numa », *BAB*, n° 22, p. 19-40.

DUMÉZIL 1940
Georges Dumézil, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, Paris.

DUMÉZIL 1944
Georges Dumézil, *Naissance de Rome (Jupiter, Mars, Quirinus, II)*, Paris.

DUMÉZIL 1949
Georges Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris.

DUMÉZIL 1958
Georges Dumézil, *L'idéologie tripartie des Indo-européens*, Bruxelles.

DUMÉZIL 1974
Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, deuxième édition revue et corrigée, Paris.

DUMÉZIL 1995
Georges Dumézil, *Mythe et épopée*, I, *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris.

FERRERO 1955
Leonardo Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Turin.

FLORES 2000
Enrico Flores, « Ennio e il pitagorismo », in Marisa Tortorelli Ghidini, Alfredina Storchi Marino & Amedeo Visconti (dir.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani (1996-1998)*, Naples, p. 507-512.

FONTANA 2006
Federica Fontana, « *Hercules Musarum* da M. Fulvius Nobilior a Q. Pomponius Musa », in Michele Faraguna & Vanna Vedaldi Iasbez (dir.), Δύνασθαι διδάσκειν. *Studi in onore di Filippo Càssola per il suo ottantesimo compleanno*, Trieste, p. 233-247.

FRANCHI DE BELLIS 2009
Annalisa Franchi de Bellis, « *Fibula praenestina*: fine della *fabula* », *Aion*, n° 31, p. 9-65.

FRANCHI DE BELLIS 2011-2014
Annalisa Franchi de Bellis, « La Fibula Praenestina è autentica: ulteriore conferma da recenti indagini archeometriche », in *La fibula Prenestina*, *Bullettino di Paletnologia Italiana*, n° 99, p. 103-112.

GARBARINO 1973
Giovanna Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a.C. Raccolta di testi con introduzione e commento*, t. I-II, Turin.

GAROFALO 2022
Luigi Garofalo (dir.), *Numa. I culti, i confini, l'omicidio*, Bologne.

HERRMANN 1946
Léon Herrmann, « Ennius et les livres de Numa », *Latomus*, n° 5, p. 87-90.

HUMM 2004 [2014]
Michel Humm, « Numa et Pythagore : vie et mort d'un mythe », dans Paul-Augustin Deproost & Alain Meurant (dir.), *Images d'origines. Origines d'une image. Hommages à Jacques Poucet*, Louvain-la-Neuve, (Transversalités, 4), p. 125-137 [= Id., « Numa and Pythagoras: the life and death of a myth », in James H. Richardson & Federico Santangelo (dir.), *Oxford Readings in Classical Studies. The Roman Historical Tradition. Regal and Republican Rome*, Oxford, 2014, p. 35-51].

HUMM 2005
Michel Humm, *Appius Claudius Caecus. La République accomplie*, Rome, (BEFAR 322).

HUMM 2025
Michel Humm, « Le contenu néo-pythagoricien des (faux) livres de Numa », in Constantin Macris, Tiziano Dorandi & Luc Brisson (éd.), *From the Pseudopythagorica to the Neopythagoreans. Further Studies on the Texts Attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*, Baden-Baden, (coll. « Alber Philosophical Studies », 83), p. 597-636.

LA ROCCA 2019
Eugenio La Rocca, « Marco Fulvio Nobiliore: un'introduzione », *BCAR,* n° 120, p. 137-139.

LENTANO 2022
Mario Lentano, « Un corpus normativo ispirato », in GAROFALO 2022, p. 7-35.

LIUZZI 1973-1974
Dora Liuzzi, « Ennio ed il pitagorismo », *Annali della Facoltà di magistero dell'Università degli studi di Lecce*, n° 3, p. 281-299.

MARTINA 1981
Mario Martina, « Aedes Herculis Musarum », *DArch*, n.s., n° 3, p. 49-68.

MOMIGLIANO 1983
Arnaldo Momigliano, « Aspetti dell'opera di Georges Dumézil », *Opus*, n° 2, p. 329-421.

MOMIGLIANO 1984
Arnaldo Momigliano, « Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization », *H&T*, n° 23, p. 321-330.

MOMIGLIANO 1998
Arnaldo Momigliano, « G. Dumézil e l'approccio trifunzionale alla civiltà romana », in Id., *Saggi di storia della religione romana. Studi e lezioni 1983-1986*, Brescia, p. 45-66.

MUSIAL 2005
Danuta Musial, « Les livres de Numa : remarque sur l'hellénisation de la culture romaine », in Ead. (dir.), *Society and Religions. Studies in Greek and Roman History*, Toruń, p. 63-75.

PAILLER 1988
Jean-Marie Pailler, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*, Rome, (BEFAR 270).

POUCET 2000
Jacques Poucet, *Les Rois de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles.

PRESCENDI 2022
Francesca Prescendi, « Culti e *pax deorum* », in GAROFALO 2022, p. 38-54.

RICHARD 1978
Jean-Claude Richard, *Les origines de la plèbe romaine. Essai sur la formation du dualisme patricio-plébéien*, Rome, (BEFAR 232).

RODRÍGUEZ ALMEIDA 1993
Emilio Rodríguez Almeida, « Camenae, Camenarum fons et lucus », in Eva Margareta Steinby (dir.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, vol. I (A-C), Roma, p. 216.

RÜPKE 1995
Joerg Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin-New York (RGVV, 40).

RÜPKE 2011
Joerg Rüpke, *The Roman Calendar from Numa to Constantine. Time, History, and the Fasti*, Malden (MA)-Oxford.

SAURON 1994
Gilles Sauron, *Quis deum ? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome*, Rome, (BEFAR, 285).

SCHEID 1985
John Scheid, « Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 59, p. 41-53.

SCHEID 2001
John Scheid, *Religion et piété à Rome*, 2e édition, Paris.

SCHEID 2005
John Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris.

SCHEID 2011
John Scheid, *Pouvoir et religion à Rome* (avec la collaboration de Jean-Maurice de Montremy), Paris.

SCHEID 2019
John Scheid, *La religion des Romains*, 4e édition, Paris.

STORCHI MARINO 1999
Alfredina Storchi Marino, *Numa e Pitagora*. Sapientia constituendae civitatis, Naples.

VAN HAEPEREN 2002
Françoise Van Haeperen, *Le collège pontifical (3e s. a.C. – 4e s. p.C.). Contribution à l'étude de la religion publique romaine*, Bruxelles-Rome.

VISCOGLIOSI 1996
Alessandro Viscogliosi, « Hercules Musarum, aedes », in Eva Margareta Steinby (dir.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, vol. III (H-O), Rome, p. 17-19.

WILLI 1998
Andreas Willi, « Numa's dangerous books: the exegetic history of a Roman forgery », *MH*, n° 55, p. 139-172.

L'Avesta ancien

Jean KELLENS
Collège de France

Le Yasna (Y), qui est la clef de voûte des cérémonies les plus importantes, illustre le cours complet d'un sacrifice depuis son annonce officielle (*ni+vid*) jusqu'à la désacralisation de ses acteurs (les officiants) et des éléments qu'il met en œuvre (eau et feu). C'est au cœur de ce récitatif en 72 chapitres qu'ont été introduits les textes reconnus depuis longtemps (surtout HAUG 1864) comme nettement plus anciens que les autres. Les uns, en vers, sont composés des cinq Gâthâs (*gāϑā-* « chant ») disposées en ordre de longueur décroissante, chacune caractérisée par un mètre spécifique et désignée par un dérivé de son premier mot : la Gâthâ *ahunauuaitī* (GA) de Y28 à 34 introduite par Y27.13, la Gâthâ *uštauuaitī* (GU) de Y43 à 46, la Gâthâ *spəṇtāmainiiu* (GS) de Y47 à 50, la Gâthâ *vohuxšaϑrā* (Y51) et la Gâthâ *vahištōišti* (Y53 + 54.1).

L'intervalle de Y35.2 à Y41 est dévolu à un texte en prose, le Yasna Haptaŋhāiti (YH) « sacrifice en sept chapitres »[1], lui aussi ancien et sur lequel il nous faudra revenir. Y35.1, Y42 et Y52 sont des intercalations en avestique récent.

L'introduction des Gâthâs au centre du Yasna a une raison précise indépendante de cette localisation qui les met à l'honneur. Le troisième et dernier pressurage de haōma dans le Yasna commence avec la récitation de Y33.4 et se termine avec celle de Y33.11 par la libation sur le sol[2]. Le passage immédiatement suivant, de Y34 à 58, correspond à la crémation de l'offrande carnée[3]. La récitation des

[1] Pour une traduction récente commentée, voir KELLENS 2025.
[2] KELLENS 2013, p. 61.
[3] KELLENS 2011, p. 113.

Gâthâs correspond donc, avec un décalage initial (Y28-32) sur lequel nous reviendrons, au moment culminant du sacrifice du Yasna qui coïncide parfaitement avec celui de la GA.

Cependant, cette coïncidence est exclusive. Le sacrifice du Yasna est un long rite unitaire et il y a cinq Gâthâs dont chacune observe, avec quelque variante, le même développement qui aboutit pour finir à l'offrande de haōma, puis à celle de chair. Cette disparité est le meilleur indice que les deux textes appartiennent à une époque historique différente et que les rites anciens étaient, dans leur multiplicité même, le modèle que se fixait le rite récent pour le zèle mis par ses acteurs, Zaraθuštra en tête, à observer les règles (*dāta-*) et les temps rituels (*ratu-*).

Or, le Y44.5 énumère trois temps rituels au lieu des cinq de l'Avesta récent : l'aurore, le midi et la nuit (à comprendre au sens large). J'ai fait l'essai risqué d'attribuer chacun d'entre eux à une Gâthâ polyhâtique[4]. Le rite du Y51 et celui du Y53 auraient un autre fondement. Le premier serait funéraire et le second matrimonial, mais ils seraient complémentaires en ce que le sacrifice pour le salut de l'âme issue du corps (*uruuan-*) serait suivi de celui de son mariage avec l'âme voyante et voyageuse (*daēnā-*) qui la conduira au paradis[5].

Il reste que l'Avesta ancien lui-même n'est pas un corpus homogène. Le Yasna Haptaŋhāiti en prose, qui interrompt deux fois le cours des Gâthâs (Y35.2-Y41 et répété sans être comptabilisé après le Y51), a été longtemps considéré comme un texte en langue récente ou, si elle était ancienne elle aussi, en tout cas plus récente que celle des Gâthâs. La réalité ne s'est imposée de manière générale qu'avec l'analyse décisive de Johanna Narten parue en 1986 : aucun trait de la langue du Yasna Haptaŋhāiti ne la dénonce comme plus récente ou plus ancienne que celle des Gâthâs.

Cependant le Yasna Haptaŋhāiti présente avec ces dernières un certain nombre de divergences d'ordre stylistique ou doctrinal qui

[4] KELLENS 2019, p. 134-138 ; KELLENS et REDARD 2021, p. 93-94.
[5] KELLENS 2022.

conduisent à s'interroger sur le rapport entre leur système religieux. Narten[6] en a méticuleusement dressé la liste (ainsi que celle des similitudes, qui n'ont de notre point de vue que peu d'importance)[7]. En négligeant les divergences qui peuvent être illusoires ou non décisives, on peut et doit s'interroger sur les faits suivants.

1. Le YH accorde une importance particulière au culte des eaux, auquel est consacré presque tout le Y38. Il révère aussi la terre, certaines phases rituelles et quelques abstractions qui lui sont propres (Y38 et 39).

2. Le YH atteste des désignations divines inusitées dans les Gâthâs et qui seront d'usage dans l'Avesta récent, comme *amәša-spәnta-* « immortel faste » et *yazata-* « digne du sacrifice ». Narten y joint curieusement *frauuaši-*, qui n'est pas un titre, mais le nom d'une troisième âme humaine, parfois déifiée, celle qui opère le bon choix religieux (nous dirons « âme élective »).

3. La liste des entités définies comme *amәša spәnta* diffère de celle de l'Avesta récent en ce que Fsәratū « ? » et Daēnā sont substituées à Hauruuatāt et à Amәrәtāt, qui ne sont jamais mentionnées alors qu'elles le sont dans les Gâthâs. Narten n'a pas pris en compte que chaque Gâthâ polyhâtique rassemblait une fois et une seule le groupe des entités récentes[8].

4. Le YH, positif d'un bout à l'autre, ignore le conflit antagonique. Narten a toutefois justement noté qu'il était discrètement évoqué par une allusion à d'éventuels « détracteurs » du bon rituel (Y35.2 **naēstar-*) et à la « douleur » (Y36.1 *axti-*) que pouvait parfois causer le feu.

---

[6] NARTEN 1986, p. 29-30.

[7] Certains arguments que j'ai fait valoir en 1991 (p. 19-20) sont à abandonner. Il n'y a dans les Gâthâs aucune condamnation de l'usage liturgique de la prose (on peut comprendre autrement Y46.17). Les quelques divergences d'ordre linguistique, pour réelles qu'elles soient, sont d'une autorité mal estimable. Nous nous en tiendrons donc à Narten.

[8] KELLENS 2014[a].

5. Narten ne dit rien de l'absence de noms-propres humains, dont celui de Zaraθuštra. Sans doute se prépare-t-elle discrètement à faire de celui-ci l'auteur du YH.

6. Narten reconnaît dans le Y36 une importance grandissante accordée au feu sacrificiel conçu comme forme lumineuse d'Ahura Mazdā. Il n'y a en fait aucune différence à cet égard avec les Gâthâs[9].

7. Hintze[10] ajoute à cette liste l'exclusivité de « nous » (à trois exceptions près) alors que les Gâthâs font alterner de manière équilibrée « je » et « nous ». Cette divergence est sans doute peu significative.

8. Il est une autre divergence, dont Narten ne pouvait percevoir l'importance en 1986 : l'absence du mot *ratu-*. Le YH n'évoque jamais le temps rituel. Or, le culte des eaux, auquel il accorde une si grande importance, est situé dans le temps rituel de l'après-midi, qu'ignorent les Gâthâs et que l'Avesta récent consacrera aux eaux[11].

Certaines de ces divergences ne sont pas significatives parce que, en dépit de leur apparence imposante, elles sont dans la norme du cursus sacrificiel. Souvenons-nous que le premier YH (Y35.2-Y41) est récité alors que le sacrifice a atteint son moment culminant : la libation de haōma a eu lieu et le yasna proprement dit, la crémation de l'offrande carnée, peut commencer. Comme je l'écrivais en 2021[12], le YH survient à point nommé pour offrir aux Gâthâs la forme verbale qui leur fait défaut : *yazamaidē* « nous sacrifions ». À ce moment, le *ratu* a été choisi, le conflit antagonique est achevé et les membres du collège sacrificiel, dont Zaraθuštra, ont été désignés (et sont devenus *saōšiiaṇt*, autre mot absent du YH). D'un certain point de vue, il est normal qu'il n'en soit plus question.

Il ne faut pas non plus se laisser impressionner par le destin que *frauuaṣi-* a connu dans l'Avesta récent. Les Gâthâs et le YH ont pareillement pour préalable la nécessité du choix rituel :

[9] KELLENS 2014[b], p. 280-282.
[10] HINTZE 2007, p. 1.
[11] KELLENS 2016, p. 14.
[12] KELLENS 2021, p. 162.

Y27.13 °*vairiiō* « qu'il faut choisir », Y35.3 *varəmaidī* « nous choisissons ». L'existence du principe mental qui l'opère n'est pas surprenante.

Il y a entre le YH et le passage gâthique qui le précède des traits de continuité garants de leur compatibilité doctrinale. Le Y35 consacre successivement un aphorisme à trois concepts de haute fréquence dans le Y34 : l'acte (*šiiaōϑana-* : Y35.3, 4 = Y34.1, 2, 5, 8, 10, 14, 15), le Pouvoir (*xšaϑra-* : Y35.5 = Y34.1, 3, 5, 10, 11, 15), le sacrifice (*yasna-* ou un autre dérivé de *yaz* : Y35.7 = Y34.1, 6, 12). Un facteur curieux, dont je comprends mal les ressorts, est la fréquence élevée des dérivés de *ah* « être » dans le Y35 : 3. *hātąm*, 6. *haiϑīm … aϑā haŋ … yaϑa īŋ astī*. Or *haiϑiia-*, en d'autres contextes « vrai », figure dans la strophe finale de chaque Gâthâ polyhâtique : Y34.15 *haiϑiiəm då*, Y46.19 *haiϑīm … varəšaitī*, Y50.11 *haiϑiiā varəštąm*.

Le YH inséré entre les deux Gâthâs monohâtiques est lui aussi bien intégré dans la continuité du Y51. Celui-ci s'achève par deux affirmations fermes de l'acte sacrificiel entre lesquelles font transition les notions d'acte et de Pouvoir. Y51.20 *yazəmnåŋhō* … 21 *šiiaōϑanā … xšaϑrəm* … 22 *yesnē … yazāi*. Et il y a deux traits propres à cette seconde insertion.

1. Le Y51.22 livre la seule attestation gâthique de *nāman-* « nom ». Son sacrifice comporte donc explicitement la mention du nom de ses bénéficiaires comme le YH le pratique avec insistance pour le feu (Y36.3), Ahura Mazdā (Y37.3) et les eaux (Y38.4). Il peut s'agir tacitement du nom des quatre ou six entités traditionnellement associées à Mazdā, mais on peut aussi se demander si le Y51 n'a pas été amputé d'une liste nominale ou si sa dernière strophe n'annonce pas ainsi le YH[13].

2. Si le Y51 est bien le récitatif d'un rite funéraire, on notera que celui du YH a aussi pour cible diverses âmes (*uruuan-*) : âme de la vache, des animaux domestiques, des animaux sauvages inoffensifs, des hommes et des femmes (Y39.1-2).

[13] KELLENS 2022, p. 46.

En toute rigueur, on peut considérer qu'un seul trait attesté semble différencier vraiment le mazdéisme haptahâtique du mazdéisme gâthique. Les six entités étroitement unies à Ahura Mazdā répondent au titre d'*ahura* dans les Gâthâs, d'*amәša spәnta* dans le YH et les deux entités féminines qui clôturent leur liste sont Hauruuatāt et Amərətāt dans les premières, Fsəratū et Daēnā dans le second. L'Avesta récent adoptera la liste gâthique et le titre haptahâtique (en réservant celui du *yazata*, absent des Gâthâs, aux autres personnalités divines).

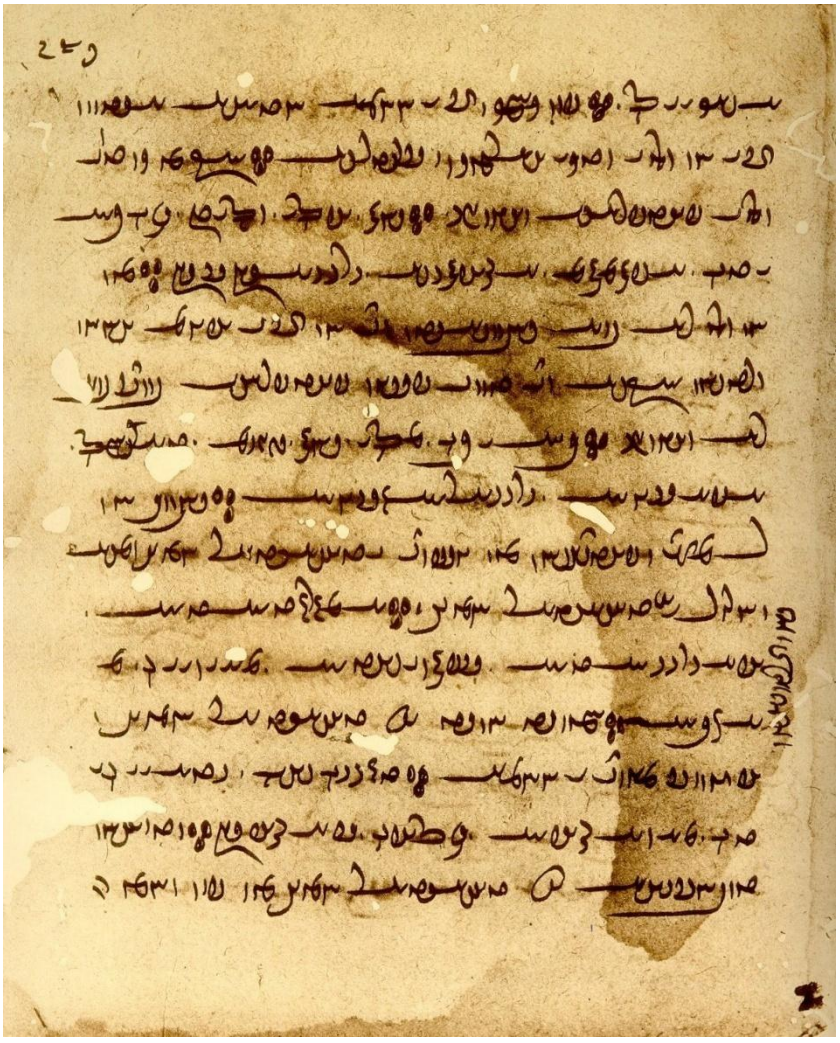
Si tout se résume à cela, on voit mal que les deux mazdéismes aient été inconciliables. Toutefois, à une certaine époque, il a paru nécessaire de leur manifester un respect égal. Nous disposons d'un témoignage précis sur cette opération. Les textes que Xavier Tremblay [14] a reconnus comme moyen-avestique présentent des caractéristiques communes révélatrices de la réflexion savante qui a aménagé la transition entre l'Avesta ancien et l'Avesta récent. Il s'agit d'une littérature exégétique qui procède soit par la citation, soit la recomposition de textes anciens. Or, il est clair que l'assemblage des citations et des recompositions veille méticuleusement à doser de manière équilibrée la matière empruntée aux Gâthâs et celle empruntée au YH[15].

Par ailleurs, on notera que la liste des entités de Y51.4 comporte Fsəratū et Marəždikā (« la Pitié ») au lieu de Hauruuatāt et Amərətāt pourtant évoquées par Y51.7. Cette similitude partielle avec le YH survient dans une Gâthâ dans un passage dont la ressemblance formulaire avec le Y43.1 semble tenir du renvoi plutôt que du parallélisme : Y43.1 *uštā … utaiiūitī təuuīšī gaṯ.tōi … aṣ̌əm dərəidiiāi* « Bonheur ! … aller à la Jouvence et à la Force … soutenir l'Agencement. » – Y51.7 *dāidī mōi … amərətātā hauruuatā … təuuīšī utaiiūitīm … 8. … uštā yə̄ aṣ̌əm dādrē* « Donne-moi l'Immortalité et l'Intégrité, la Force et la Jouvence. Bonheur à celui qui a soutenu l'Agencement ! » [16]. Si c'est bien le cas, le Y51

[14] TREMBLAY 2006, p. 233-281.
[15] KELLENS 2016, p. 12.
[16] KELLENS 2022, p. 47.

témoigne du fait que l'association du YH aux Gâthâs est antérieure à l'époque moyen-avestique, donc acquise à l'époque vieil-avestique, fût-elle tardive.

Ms. 230 (L17), folio 119v contenant les Y35.2-3
avec des indications rituelles en gujarati,
© British Library



Ms. 500 (J2) daté de 1323 de notre ère, folio 286r
contenant le Y51.7 en avestique
avec la traduction pehlevie intercalée,
© Bodleian Library, University of Oxford

Références bibliographiques

HAUG 1964
Martin Haug, *Essays on the sacred language, writings, and religion of the Parsis,* Bombay.

HINTZE 2007
Almut Hintze, *A Zoroastrian Liturgy. The worship in Seven Chapters (Yasna 35-41),* Wiesbaden.

KELLENS 1991
Jean Kellens, *Zoroastre et l'Avesta ancien,* Paris.

KELLENS 2011
Jean Kellens, *L'acmé du sacrifice. Les parties récentes des Staota Yesniia (Y27.13-Y59) avec les intercalations de Visprad 13 à 24 et la Dahmā Āfriti (Y60-61),* Paris.

KELLENS 2013
Jean Kellens, « Le jour se lève à la fin de la Gâthâ Ahunauuaitī », *Journal asiatique,* n° 301.1, p. 53-84.

KELLENS 2014[a]
Jean Kellens, « Sur l'origine des Aməṣas Spəṇtas », *Studia Iranica,* n° 43, p. 163-175.

KELLENS 2014[b]
Jean Kellens, « La Gâthâ Ahunauuaitī dans l'attente de l'aube », *Journal asiatique,* n° 302.2, p. 259-302.

KELLENS 2016
Jean Kellens, « Unité et diversité du rite avestique », *Studia Iranica,* n° 45, p. 7-15.

KELLENS 2020
Jean Kellens, *Lecture sceptique et aventureuse de la Gâthâ uštauuaitī,* Paris.

KELLENS 2021
Jean Kellens, *Essai sur la Gâthâ spəṇtā.mainiiu,* Paris.

KELLENS 2022
Jean Kellens, *Complémentarité des deux dernières Gâthâs (Y51 et Y53-54.1),* Paris.

KELLENS 2025
Jean Kellens, *Le Yasna Haptaŋhāiti*, Strasbourg (Collection « Publications d'Études indo-iraniennes », vol. 2).

KELLENS et REDARD 2021
Jean Kellens et Céline Redard, *Introduction à l'Avesta, le récitatif liturgique sacré des zoroastriens,* Paris.

NARTEN 1986
Johanna Narten, *Der Yasna Haptaŋhāiti,* Wiesbaden.

TREMBLAY 2006
Xavier Tremblay, « Le Pseudo-gâthique », in Antonio Panaino et Andrea Piras (dir.), *Proceedings of the 5th conference of the Societas Iranologica Europaea held in Ravenna, 6-11 October 2003. Vol. I: Ancient & Middle Iranian studies,* Milan, p. 233–281.

La canonisation du texte bouddhique *Boreboluomiduo xinjing* dit *Sūtra du cœur*

Kyong-kon KIM
Université de Strasbourg

Parmi plusieurs milliers de textes bouddhiques canoniques[1] conservés en langue chinoise, il existe un certain nombre de sūtra concis connus sous leur dénomination collective conventionnelle de *Sūtra du cœur*, dérivée de leur titre abrégé de *Xinjing* 心經[2], qui contiennent deux célèbres formules, à savoir « La forme est effectivement le vide, le vide est effectivement la forme 色卽是空 空卽是色 » et « gate gate pāragate pārasaṃgate bodhisvāhā », que quiconque intéressé par le bouddhisme extrême-oriental ou nord-asiatique peut aisément rencontrer, si bien que le *Sūtra du cœur*, nonobstant ses diverses versions existantes, est généralement considéré comme l'un des sūtra mahāyāniques les plus lus et les plus commentés, voire le sūtra le plus récité au sein du saṃgha bouddhique mahāyānique, désormais, du monde entier[3]. Notamment,

[1] NOTZ 2001 ; HARRISON 2003 ; HUREAU 2009, p. 449s. ; KLEINE 2011, p. 259-273 ; DEEG 2011, p. 321-330. Si l'on entend par le terme *canon* l'ensemble des textes faisant autorité dans une tradition religieuse ou fixant la règle de la foi et de la discipline religieuse, il est à reconnaître qu'au sein du bouddhisme, qui ne connut guère une autorité institutionnelle universelle mais seulement une autorité représentative d'un pays ou d'une école particulière durant une période historique, il existait et existe divers canons établis selon l'appartenance à l'école ou selon les langues de composition ou de compilation. Dans le berceau du bouddhisme, le fait d'être prononcé ou approuvé par le fondateur du bouddhisme, *buddhavacana*, constitua le critère principal de la canonicité textuelle, l'authenticité des textes bouddhiques dépendait, en Chine, fondamentalement de leur provenance indienne ou centrasiatique.

[2] D'après FUKUI 2007, cette forme abrégée du titre d'origine de 般若波羅蜜多心經 s'établit vers le XVIe siècle et symbolise l'évolution herméneutique de son contenu.

[3] FUKUI 1987, Postscript ; LOPEZ 1988, p. 3 ; 1996, p. 5s. ; NATTIER 1992, p. 153s. : KIM H.-s. 2006, p. 33 ; SILK 2021, p. 99.

la grande collection des textes bouddhiques canoniques compilée au début du XXe siècle au Japon, le *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經[4], consigne huit versions anciennes du *Sūtra du cœur*, dans sa troisième section comprenant quarante-deux sūtra relatifs à l'enseignement mahāyānique de la prajñāpāramitā 般若部. Or, au sein de ces huit textes qui affichent une dissemblance formelle relative[5] et exposent un contenu fondamentalement similaire fondé sur la doctrine de la vacuité 空 (śūnyatā) conjointement avec la dhāraṇī sus-citée, le *Boreboluomiduo xinjing* 般若波羅蜜多心經[6] (cor. *Panya paramilta simgyŏng* ; jap. *Hannya haramitta shingyō* ; T[aishō] 251, vol. 8), dont la réalisation est attribuée à l'illustre moine chinois pèlerin et traducteur, Xuanzang 玄裝 (602-664), se distingue des sept autres, puisque ce *Sūtra du cœur* brévissime constitué de deux-cent-soixante sinogrammes n'eut cessé de gagner en notoriété auprès des bouddhistes extrême-orientaux, au point de faire l'objet quasi exclusif de récitation, collective et individuelle, et de commentaires d'érudition[7]. Cependant, à l'opposé de l'incontestable reconnaissance officielle à son égard et de sa popularité panasiatique, qui confortèrent également la publication d'éditions critiques du *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* à partir des manuscrits sanskrits préservés au Japon et au Népal[8], on ne connaît ni la date, ni le lieu, ni la langue initiale de composition, ni l'auteur, ni la visée principale du texte d'origine du *Xinjing* (T 251), et à présent sa canonicité même est remise en question[9]. Diverses hypothèses

[4] TAKAKUSU et WATANABE 1924-1934.

[5] Trois d'entre eux – 摩訶般若波羅蜜大明呪經 (T 250), 般若波羅蜜多心經 (T 251) et 唐梵飜對字音般若波羅蜜多心經 (T 256 ; version translittérée) – présentent l'enseignement doctrinale et mantrique, sous une forme courte sans introduction ni conclusion, tandis que les cinq autres – 普遍智藏般若波羅蜜多心經 (T 252), 般若波羅蜜多心經 (T 253), 般若波羅蜜多心經 (T 254), 般若波羅蜜多心經 (T 255) et 佛說聖佛母般若波羅蜜多經 (T 257) – contiennent, de plus, un prologue et un épilogue.

[6] GRAND RICCI, vol. IV, 2001, p. 821 : les deux sinogrammes *ban* 般 et *ruo* 若 employés pour translittérer le terme sanskrit prajñā se prononcent *bore*.

[7] NATTIER 1992, p. 179, 193s. ; KIM H.-s. 2006, p. 34 ; JARRY 2013, p. 11s. ; TANAHASHI 2014 ; CHOI G.-p. 2017, p. 39.

[8] MÜLLER and NANJIO 1884 ; VAIDYA, 1961 ; NAKAMURA 1971 ; CONZE 1967.

[9] CONZE 1948 et 1967 ; FUKUI 1987 et 2007 ; LOPEZ 1988 et 1996 ; NATTIER 1992 ; KIM H.-s. 2007 ; JUNG S.-s. 2007 ; LEE J.-s. 2009 ; CHOI U.-y. 2015 ;

émises sur ces éléments restent chacune sujette à controverse et son histoire rédactionnelle est encore à établir. Ainsi, la *disputatio* se poursuit principalement dans les milieux académiques anglophone et japanophone autour des aspects à la fois substantiels et formels du *Xinjing* (T 251), dont notamment les trois questions : s'il s'agit prioritairement d'un sūtra conduisant à la connaissance (vidyā) de la quintessence de la prajñāpāramitā ou d'un mantra-dhāraṇī censé procurer des effets bénéfiques au récitant ; si le *Xinjing* est réellement une traduction réalisée par Xuanzang ; s'il est issu du *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* d'origine indienne ou un apocryphe chinois. Parallèlement, il nous paraît non seulement opportun, conformément à la thématique du présent ouvrage collectif, mais aussi primordial de nous intéresser plus particulièrement au processus de canonisation de cet opuscule, c'est-à-dire à son incorporation dans les canons bouddhiques chinois, à dessin de mettre davantage en lumière les éléments constitutifs d'un tel choix opéré, et ce par l'intermédiaire d'une relecture de l'histoire des traductions de la littérature prajñāpāramitā et celle des catalogues établis des textes bouddhiques qualifiés d'authentiques en Chine.

Le bouddhisme qui vit le jour en Inde aux alentours du Ve s. av. J.-C., s'implanta aussi dans la région de Gandhāra et celle de Kaśmīr au IIIe s. av. J.-C., sous le règne d'Aśoka des Maurya, puis se diffusa en Parthie, en Sogdiane, à Khotan et à Koutcha en Asie centrale, avant de s'introduire dans la contrée chinoise, vraisemblablement, au Ier s. apr. J.-C. au plus tard, durant la dynastie des Han postérieurs (25-220 apr. J.-C.), en tant que religion de marchands centrasiatiques qui empruntèrent les routes dites de la soie[10]. Or, sous les Han, dont le paysage philosophico-spirituel fut prédominé par le taoïsme et le confucianisme, cette nouvelle religion venue d'ailleurs resta confinée dans de petites communautés composées de bouddhistes étrangers et de quelques autochtones convertis, sans pouvoir se répandre pleinement, entre autres, en raison d'une décision politique impériale n'autorisant l'ordination de Chinois.

ZACCHETTI 2015 ; LEE T.-s. 2018 ; ATTWOOD 2019 et 2000 ; SILK 2021.
[10] KAMATA 1984, p. 26s. ; BUMBACHER 2018, p. 24-26.

Néanmoins, une similitude apparente de pratiques méditatives et de visions conceptuelles entre le taoïsme et le bouddhisme conduisit à la considération de ce dernier comme une variété du premier, tous les deux visant communément à l'obtention de la longévité et des bienfaits terrestres. Le *Hou Hanshu* 後漢書 rapporta notamment qu'à Pengcheng 彭城, le prince Liu Ying 劉英 (m. 71) du pays Chu 楚, demi-frère du troisième empereur de la dynastie Han postérieurs, Mingdi 明帝 (règ. 57-75), révérait les sages paroles de l'Empereur jaune et de Laozi 黃老, en observant le jeûne et en accomplissant des sacrifices en l'honneur du Buddha 爲浮屠齋戒祭祀[11] perçu vraisemblablement comme un immortel étranger, et que l'empereur Huan 桓帝 (règ. 146-168) vénérait, à la cour de Luoyang 洛陽, le Buddha et Laozi[12]. Les premiers chinois au contact de cette religion indienne semblent alors avoir réclamé la traduction des ouvrages bouddhiques relatifs aux pratiques spirituelles, si bien que le moine parthe An Shigao 安世高 (m. 168/170)[13], arrivé en Chine vers 148 sous le règne de Huandi, traduisit des sūtra courts portant essentiellement sur les exercices mentaux et respiratoires et les doctrines fondamentales bouddhiques. Puis, le moine kuṣāṇa Lokakṣema 支婁迦懺 (act. vers 164-186)[14], qui entré en Chine sous le règne de l'empereur Ling 靈帝 (règ. 168-189), traduisit une vingtaine de sūtra relevant du bouddhisme mahāyāna, réalisa la première version chinoise de la littérature prajñāpāramitā, notamment celle de l'*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*, *Sūtra de la perfection de sagesse en 8 000 stances*, sous le titre de *Daoxing bore jing* 道行般若經, *Sūtra de la* [*perfection de*] *sagesse* [*qui est*] *la pratique de la voie* (T 224, vol. 8 ; 10 tomes 卷).

Si la chute de la dynastie Han en 220 entraîna l'Empire unifié de nouveau dans une période de turbulence et de fraction, qui dura jusqu'à l'arrivée de la dynastie Sui à la fin du VIe siècle, le bouddhisme s'enracina progressivement dans la société marquée aussi par la crise des valeurs de la pensée confucéenne, et la

[11] KAMATA 1984, p. 35 ; ZÜRCHER 2007 (1959), p. 26.
[12] KAMATA 1984, p. 37 ; CH'EN 2015, p. 52.
[13] NATTIER 2008, p. 38-72 ; ZACCHETTI 2019, p. 630-641.
[14] NATTIER 2008, p. 73-89 ; HARRISON 2019, p. 700-706.

traduction des textes bouddhiques indiens et centrasiatiques, dont ceux de la prajñāpāramitā, se poursuivit. Ainsi, à Jingkang 建康 au royaume Wu 吳 (222-280) de la période des Trois Royaumes, outre le moine sogdien Kang Senghui 康僧會 (m. 280)[15], le bouddhiste laïc indo-scythe Zhi Qian 支謙 (act. 222-253)[16], disciple indirect de Lokakṣema, traduisit plusieurs dizaines de sūtra et présenta une deuxième version chinoise de l'*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra* sous le titre de *Daming du jing* 大明度經, *Sūtra conduisant vers la grande clarté* (T 225, vol. 8 ; 6 tomes), vers 225. Par ailleurs, il est à noter que les catalogues des textes bouddhiques des dynasties Sui (581-618) et Tang (618-907), tels que le *Lidai sanbao ji* 歷代三寶記, *Chronique des trois joyaux* (597 ; T 2034, vol. 49 ; 15 tomes)[17], le *Datang neidian lu* 大唐內典錄, *Record des textes bouddhiques de la grande dynastie Tang* (664 ; T 2149, vol. 55 ; 10 tomes), le *Kaiyuan shijiao lu* 開元釋教錄, *Catalogue des enseignements bouddhiques de l'ère Kaiyuan* (730 ; T 2154, vol. 55 ; 20 tomes), etc., attribuèrent à Zhi Qian la réalisation du *Mohe boreboluomi shenzhou* en un rouleau 摩訶般若波羅蜜神呪一卷, *Incantation divine de la grande perfection de sagesse* (*Mahāprajñāpāramitādhāraṇī* ; perdu), bien que ce texte fût d'abord classé comme l'œuvre d'un traducteur inconnu[18] dans le premier catalogue des textes bouddhiques chinois, *Zongli zhongjing mulu* 綜理衆經目錄, *Catalogue systématique des textes bouddhiques canoniques* (374 ; perdu)[19], de Dao'an 道安 (312-385)[20]. Certes, il est aujourd'hui peu aisé de vérifier la pertinence de cette attribution, mais on remarque une ressemblance entre l'intitulé du texte attribué à Zhi Qian et celui de la plus ancienne version

[15] NATTIER 2008, p. 102-109 et 149-155.
[16] NATTIER 2008, p. 116-148 ; NATTIER 2019, p. 818-825.
[17] NATTIER 2008, p. 14s.
[18] 出三藏記集 (T 2145, vol. 55, p. 21b17-31b9) : « 新集續撰失譯雜經錄第一 […] 摩訶般若波羅蜜神呪一卷 ».
[19] DEMIÉVILLE 1953, p. 428s. Le catalogue recensa les textes réalisés pendant la période allant de la dynastie des Han postérieurs à la deuxième année du règne de l'empereur Xiaowu (règ. 372-394) de la dynastie des Jin orientaux. Les contenus de ce catalogue perdu furent amplement repris dans le *Chu sanzang jiji* 出三藏記集 (518 ; T 2145, vol. 55 ; 15 tomes) de Sengyou 僧祐.
[20] ZÜRCHER 2007 (1959), p. 186-197.

chinoise existante du *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, *Mohe boreboluomi damingzhou jing* 摩訶般若波羅蜜大明呪經, *Sūtra de l'incantation de grande clarté de la mahāprajñāpāramitā* (T 250, vol. 8), attribuée à Kumārajīva (344-413), tous les deux combinant les termes prajñāpāramitā et dhāraṇī.

Durant la dynastie des Jin occidentaux 西晉 (265-316), où la Chine fut de nouveau réunifiée pour une courte durée, une première version chinoise du *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*, *Sūtra de la perfection de sagesse en 25 000 stances*, vit le jour en 286 sous le titre de *Guangzan boreboluomi jing* 光讚般若波羅蜜經, *Sūtra de la perfection de sagesse rayonnante et louable* (T 222, vol. 8 ; 10 tomes), sous la direction du moine indo-scythe Dharmarakṣa 竺法護 (ca. 233-310)[21], et en 291, une deuxième traduction chinoise du même sūtra fut réalisée par le moine khotanais Mokṣala 無羅叉, en collaboration avec le laïc indien Zhu Shulan 竺叔蘭 : le *Fangguang boreboluomi jing* 放光般若波羅蜜經, *Sūtra de la perfection de sagesse radieuse* (T 221, vol. 8 ; 20 tomes). Puis, après la prise de deux anciennes capitales des Han, Luoyang en 311 et Chang'an 長安 en 316, par les Xiongnu 匈奴, le bouddhisme se développa, dans une Chine divisée en deux parties, septentrionale et méridionale, durant presque trois siècles, en s'adaptant de manières différentes aux contextes socio-politiques[22], et la traduction de la littérature prajñāpāramitā se poursuivit. Ainsi, dans la dynastie méridionale des Jin orientaux (316-420), où le bouddhisme connut une reconnaissance grandissante à la cour de Jiankang, le *Mohe bore*

[21] ZÜRCHER 2007 (1959), p. 65-70.

[22] CH'EN 2015, p. 88-94. Dans le Sud, lieu d'exil des lettrés, des fonctionnaires et des moines érudits, gouverné par des dynasties chinoises, le saṃgha bouddhique jouit en général d'une reconnaissance de la cour et d'une indépendance à son égard. Dans le Nord soumis aux guerres incessantes entre diverses ethnies étrangères majoritairement d'origines turques ou tibétaines pour l'hégémonie politique et territoriale, les moines responsables du saṃgha admettant la nécessité du soutien et de la protection des souverains pour la propagation du bouddhisme dans ce contexte, proposèrent leurs services comme conseillers politiques, diplomatiques ou même militaires aux souverains. De ce fait, le saṃgha se trouva presque entièrement sous le contrôle du pouvoir et devint même un instrument étatique pour l'intérêt politique et hégémonique.

chao jing 摩訶般若鈔經, *Sūtra condensé de la grande* [*perfection de*] *sagesse* (T 226, vol. 8 ; 5 tomes), version abrégée de l'*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*, vit le jour en 382 grâce aux moines indiens Dharmapriya 曇摩蜱 et Zhu Fonian 竺佛念, tandis qu'à Chang'an, capitale du royaume des Qin postérieurs (384-417), le moine koutchéen Kumārajīva (344-413) qui y œuvra de 401 à 413 avec un patronage solide du monarque Yao Xing 姚興 (règ. 393-415)[23], réalisa entre autres une nouvelle traduction du *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*, *Mohe boreboluomi jing* 摩訶般若波羅蜜經, *Sūtra de la grande perfection de sagesse* (T 223, vol. 8 ; 27 tomes), en 403 ou 404, celle de l'*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*, *Xiaopin mohe boreboluomi jing* 小品般若波羅蜜經 *Sūtra succinct de la perfection de sagesse* (T 227, vol. 8 ; 10 tomes) en 408, une première traduction chinoise du *Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra*, sous le titre de *Jingang boreboluomi jing* 金剛般若波羅蜜經, *Sūtra de la perfection de sagesse du diamant* (T 235, vol. 8 ; 1 tome), en 401 ou 402 et celle du *Renwang boreboluomi jing* 仁王般若波羅蜜經, *Sūtra de la perfection de sagesse du roi bienveillant* (T 245, vol. 8 ; 2 tomes), entre 402 et 409, ainsi que celle du *Mahāprajñāpāramitopadeśa*, *Dazhidu lun* 大智度論, *Traité de la grande perfection de sagesse* (T 1509, vol. 25 ; 100 tomes), commentaire au *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitāsūtra* rédigé par Nāgārjuna (IIe-IIIe s.), entre 402 et 406. De plus, le *Kaiyuan shijiao lu* 開元釋教録 (730 ; T 2154 , vol. 55 ; 20 tomes) de Zhi Sheng 智昇 attribua pour la première fois à Kumārajīva la réalisation de la plus ancienne version chinoise existante du *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, *Mohe boreboluomi damingzhou jing* 摩訶般若波羅蜜大明呪經 (T 250, vol. 8)[24] [TRADUCTION 1]. Certes, cette attribution tardive ne conforte guère la pertinence de sa paternité, mais il est dans le même temps aisé de reconnaître une similitude littérale entre le paragraphe central

[23] HUREAU 2009, p. 438s. Le fait que l'empereur bouddhiste Yao Xing soutint le travail de traduction des écrits bouddhiques de Kumārajīva, en lui offrant un parc comme lieu de travail et en participant à la traduction, fut un avant-coureur à la fois de l'assistance et du contrôle des autorités politiques par rapport à la traduction des textes bouddhiques.

[24] 開元釋教録 (T 2154, vol. 55, p. 584a7s. ; 666c6s.) : « 摩訶般若波羅蜜大明呪經一卷 姚秦三藏鳩摩羅什譯 » ; « 摩訶般若波羅蜜大明呪經一卷 姚秦三藏鳩摩羅什譯 ».

doctrinal du *Mohe boreboluomi damingzhou jing* (T 250) et un passage du chapitre III « Instructions appropriées 習應品 » du *Mohe boreboluomi jing* (T 223)[25] traduit par Kumārajīva, nonobstant une dissimilitude contextuelle de ces deux textes : dans le *Mohe boreboluomi jing* (T 223), le Buddha lui-même enseigna longuement à Śāriputra comment les bodhisattva-mahasattva mettaient en pratique la prajñāpāramitā, en précisant les sept vacuités à discerner[26], tandis que le *Mohe boreboluomi damingzhou jing* (T 250) se présente comme l'exposé du bodhisattva Avalokiteśvara sur un seul aspect de la vacuité, celle de tous les êtres 諸法空 [**TABLEAU 1**]. Par ailleurs, notons que cette version du *Sūtra du cœur* ne donna lieu à aucun commentaire extrême-oriental[27], même s'il contient en effet seuls quelques éléments divergents par rapport au *Xinjing* de Xuanzang (T 251) [**TABLEAU 2**].

Au même Ve siècle, la traduction du *Nāgaśrīpāripṛcchāsūtra* fut réalisée sous le titre de *Rushou pusa wushang qingjingfen wei jing* 濡首菩薩無上淸淨分衛經, *Sūtra de la mendicité pure sans supérieur du bodhisattva Mañjuśrī* (T 234, vol. 8 ; 2 tomes), attribué au moine chinois Xianggong 釋翔公, actif sous les Liu-Song 劉宋 (420-479), dans le *Lidai sanbao ji* (597 ; T 2034)[28], bien que le *Chu sanzang jiji* 出三藏記集, *Collection des notices de publication du Tripiṭaka* (518 ; T 2145, vol. 50 ; 15 tomes)[29] le classât parmi les œuvres anonymes[30]. Ce sūtra correspond au huitième sermon du Buddha « Section de Nāgaśrī 那伽室利分, Nāgaśrīparipṛcchā » donné au parc d'Anāthapiṇḍada à Śarāvastī selon le *Da boreboluomiduo jing* 大般若波羅蜜多經 (660-663 ; T 220, vol. 8 ; 600 tomes) de Xuanzang. Puis, au début du VIe siècle, le *Saptaśatikāprajñāpāramitāsūtra*, *Sūtra de la perfection de sagesse en 700 stances*, fut traduit à deux reprises sous les Liang 梁 (502-557) par deux moines funanais 扶南國 : le *Wen-*

[25] NATTIER 1992, p. 158s.
[26] 摩訶般若波羅蜜經 (T 223, vol. 8, p. 222c28-223a2) : « 如是舍利弗 菩薩摩訶薩行般若波羅蜜 習應七空 所謂性空 自相空 諸法空 無所得空 無法空 有法空 無法有法空 是名與般若波羅蜜相應 ».
[27] NATTIER 1992, p. 188.
[28] 歷代三寶紀 (T 2034, vol. 49, p. 93c25-94a1).
[29] NATTIER 2008, p. 11-13.
[30] 出三藏記集 (T 2145, vol. 55, p. 21c19).

shushili suoshuo mohe boreboluomi jing 文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經, *Sūtra de la grande perfection de sagesse exposé par le bodhisattva Mañjuśrī* (T 232, vol. 8 ; 2 tomes) par Mandrasena 曼陀羅仙 en 503 et le *Wenshushili suoshuo boreboluomi jing* 文殊師利所說般若波羅蜜經, *Sūtra de la perfection de sagesse exposé par le bodhisattva Mañjuśrī* (T 233, vol. 8 ; 1 tome) par Saṃghavarman 僧伽婆羅 entre 506 et 520. En 509, sous les Wei 魏 (386-534), une deuxième traduction chinoise du *Vajracchedikāprajñāpāramitā-sūtra* vit le jour grâce au moine indien Bodhiruci 菩提流支 (VIe s.) : le *Jingang boreboluomi jing* 金剛般若波羅蜜經 (T 236, vol. 8). Quelques six décennies plus tard, en 562, sous la dynastie Chen 陳 (557-589), le moine indien Paramārtha 眞諦 (499-569)[31] réalisa une troisième traduction chinoise du *Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra*, aussi sous le titre de *Jingang boreboluomi jing* 金剛般若波羅蜜經 (T 237, vol. 8 ; 1 tome). Ce même sūtra fut traduit pour la quatrième fois par le moine indien Dharmagupta 達摩笈多 vers 600 sous les Sui 隋 (581-618) : le *Jingang nengduan boreboluomi jing* 金剛能斷般若波羅蜜經, *Sūtra de la perfection de sagesse du diamant trancheur* (T 238, vol. 8 ; 1 tome).

En effet, les Ve et VIe siècles marquèrent une étape importante dans l'histoire de la traduction des textes bouddhiques en Chine, caractérisée par un apport de précision grâce à la collaboration des moines d'origine étrangère maîtrisant davantage la langue chinoise et des bouddhistes chinois connaissant mieux leur religion et la langue sanskrite. De plus, durant ces mêmes siècles, qui furent également une période majeure dans l'histoire de l'établissement des catalogues des textes bouddhiques traduits en chinois classique, initiée au IVe siècle par le *Zongli zhongjing mulu* 綜理衆經目錄 (374) de Dao'an 道安, pas moins de six catalogues s'établirent : le plus ancien catalogue existant, *Chu sanzang jiji* 出三藏記集, *Collection des notices de publication du tripiṭaka* (518 ; T 2145, vol. 55 ; 15 tomes) réalisé par Sengyou 僧祐 (445-518) et contenant 2 162 titres ; le *Liangshi zhongjing mulu* 梁世衆經目錄, *Catalogue des textes*

[31] CHING and RADICH 2019, p. 752-758.

bouddhiques canoniques des Liang (518 ; 1 033 titres)[32] établi par Baochang 寶唱 sur l'ordre de l'empereur Wu des Liang; le *Weishi zhongjing mulu* 魏世衆經錄目, *Catalogue des textes bouddhiques canoniques des Wei* (532-534 ; 427 titres)[33] compilé par Li Kuo 李廓 sous le règne de l'empereur Xiaowu de la dynastie des Wei ; le *Qishi zhongjing mulu* 齊世衆經目錄, *Catalogue des textes bouddhiques canoniques des Qi* [*du Nord*] (570-575 ; 787 titres)[34] compilé par l'initiative du moine Fashang 法上 ; le *Da Sui zhongjing mulu* 大隋衆經目錄, *Catalogue des textes bouddhiques canoniques de la grande dynastie Sui* (594 ; T 2146, vol. 55)[35] compilé par une commission de bibliographes sous la direction de Fajing 法經 ; le *Lidai sanbao ji* 歷代三寶記, *Chronique des trois joyaux* (597 ; T 2034, vol. 49 ; 15 tomes) établi par Fei Zhangfang 費長房 sous les Sui, etc.

Durant la dynastie Tang (618-907), le bouddhisme vit son apogée et put pénétrer toutes les couches de la société, en se sinisant entièrement et en donnant lieu à des écoles bouddhiques autochtones[36]. Aussi, la traduction de textes bouddhiques indiens et centrasiatiques et la constitution de catalogues bouddhiques se poursuivirent. Alors, une nouvelle génération de traducteurs doués de faculté d'allier les cultures indienne et chinoise, comme Xuanzang 玄奘 (ca. 602-664), Yijing 義淨 (635-713), Amoghavajra 不空金剛 (704/5-774)[37], Divākara 地婆訶羅 (612/3–687) *et alii*, entreprirent une nouvelle traduction d'un certain nombre de textes déjà traduits, tout en introduisant des textes inédits. Ainsi, le moine chinois Xuanzang, qui s'engagea pour un voyage dans les contrées occidentales entre 629 et 645 en séjournant en Inde durant douze ans, traduisit, dès son retour en Chine jusqu'à la fin de sa vie, pendant dix-neuf ans, au moins soixante-quinze ouvrages, dont notamment le *Da boreboluomiduo jing* 大般若波羅蜜多經 (T 220, vol. 8 ; 600

[32] 歷代三寶紀 (T 2034, vol. 49, p. 126b5-c10).
[33] 歷代三寶紀 (T 2034, vol. 49, p. 126a9-21).
[34] 歷代三寶紀 (T 2034, vol. 49, p. 126a22-b4).
[35] NATTIER 2008, p. 13s.
[36] LEWIS 2009, p. 214-225.
[37] GOBLE 2019, p. 623-629. Ce moine d'origine indienne ou centrasiatique fut un traducteur prolifique surtout des textes du tantra.

tomes) entre 660 et 663[38]. Or, ce *magnum opus* à la fois de Xuanzang et de la littérature prajñāpāramitā ne contient parmi ses six cents rouleaux 卷 aucune traduction du *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, à savoir ni la version de Xuanzang lui-même, ni la version attribuée à Kumārajīva. Il est alors à s'interroger sur les raisons de cette omission ou exclusion, puisque les catalogues des textes bouddhiques canoniques de la dynastie des Tang établis autour de la date du décès de Xuanzang, survenu le cinquième jour du deuxième mois [lunaire] de l'année 664[39], tels que le *Zhongjing mulu* 衆經目錄, *Catalogue des textes bouddhiques canoniques* (663-664 ; T 2148, vol. 55) compilé par Jingtai 靜泰, le *Da Tang neidan lu* 大唐內典錄, *Catalogue des textes bouddhiques de la grande dynastie Tang* (664 ; T 2149, vol. 55 ; 10 tomes) compilé par Dao'xuan 道宣 et le *Gujin yijing tuji* 古今譯經圖紀, *Images et chroniques des textes bouddhiques traduits du passé et du présent* (664-665 ; T 2151, vol. 55 ; 7 tomes) compilé par Jingmai 靖邁, comptent le texte intitulé *Boreduo xinjing* 般若多心經 (T 2148 et T 2149) ou *Boreboluomiduo xinjing* 般若波羅蜜多心經 (T 2151) en un seul rouleau parmi les œuvres de Xuanzang [**TRADUCTION 2**]. Aussi, il existe trois commentaires au *Bore boluomiduo xinjing* (T 251) rédigés par deux de ses disciples directs et un moine de l'école bouddhique Huayan, contemporain de Xuanzang : le *Boreboluomiduo xinjing youzan* 般若波羅蜜多心經幽贊, *Éloge profond du Boreboluomiduo xinjing* (T 1710, vol. 33) de Kuiji 窺基 (632-682)[40], le *Boreboluomiduo xinjing zan* 般若波羅蜜多心經贊, *Éloge du Boreboluomiduo xinjing* (T 1711, vol. 33) de Wŏnch'ŭk 圓測 (ca. 613-696)[41] et le *Boreboluomiduo xinjing lüeshu* 般若波羅蜜多心經略疏, *Allocution sur le Boreboluomiduo xinjing* (702 ; T 1712, vol. 33) de Fazang 法藏 (643-712)[42]. De plus, le *Boreboluomiduo xinjing* en tant qu'œuvre de Xuanzang est consigné sur une des seize stèles conservées dans le temple Yunju 雲居寺 situé dans le district

[38] 貞元新定釋教目録 (T 2157, vol. 55, p. 910a23-911a11) : 大般若波羅蜜多經六百卷 ; DEMIÉVILLE 1953, p. 432s.
[39] *Da Tang daci'ensi sanzang fashi zhuan* 大唐大慈恩寺三藏法師傳 (T 2053, vol. 50, p. 277a25-b4).
[40] SPONBERG 2004.
[41] CHO 2019.
[42] BROUGHTON 2004.

de Fangshan 房山 près de Pékin, qui fut datée de 661, trois ans avant le décès de ce dernier[43]. De ce fait, il est à noter que l'attribution faite dans ces catalogues et la présence de commentaires contemporains, ainsi que la stèle de 661 manifestent du moins un lien étroit entre le *Boreboluomiduo xinjing* (T 251) et Xuanzang, bien qu'aucun de ces documents n'avance la date de traduction. Il peut donc s'agir de faits significatifs qui contribuèrent à l'établissement de notoriétés textuelles, en reconnaissant manifestement l'authenticité du *Boreboluomiduo xinjing* (T 251), qui ne fut cependant pas intégré dans le recueil des littératures prajñāpāramitā majeures, le *Da boreboluomiduo jing* (T 220) que Xuanzang paracheva à la fin de sa vie.

Or, si l'on compare le *Boreboluomiduo xinjing* de Xuanzang avec le *Mohe boreboluomi damingzhou jing* 摩訶般若波羅蜜大明呪經 (T 250) attribué à Kumārajīva [TABLEAU 2], il est aisé de constater une similitude fondamentale entre ces deux textes, à l'exception de deux phrases absentes dans le texte de Xuanzang et d'une divergence de traduction – Avalokiteśvara, Śāriputra, skandha, etc. – ou de translittération du mantra final, pour que l'on s'interroge sur la provenance du *Boreboluomiduo xinjing*[44]. D'autant plus que la biographie de Xuanzang, le *Da Tang daci'ensi sanzang fashi zhuan* 大唐大慈恩寺三藏法師傳, *Biographie du maître de la loi du tripiṭaka au monastère Ci'en de la grande dynastie Tang* (T 2053, vol. 50), dont la rédaction fut initiée par Huili 慧立 en 664 puis parachevée par Yancong 彦悰 en 688, n'indiqua nulle part la traduction du *Bore xinjing* 般若心經, tout en évoquant à deux reprises le même sūtra. La première occurrence apparaît dans le premier fascicule décrivant le voyage périlleux entrepris par Xuanzang pour arriver en Inde :

[43] LANCASTER 1989, p. 150 ; ATTWOOD 2019, p. 5-12. Son colophon précise le nom du traducteur du texte : « 三藏法師玄奘奉 詔譯 traduit par le maître de tripitaka Xuanzang en honorant l'ordre impérial », et la date de réalisation de gravure : « 顯慶六年二月八日 le huitième jour du deuxième mois [lunaire] de la sixième année de Xianqing (661) ». Le contenu du texte est identique à celui du T 251, l'exception de six sinogrammes homophones employés dans ce texte, surtout pour la translittération du mantra final.

[44] NATTIER 1992.

quelque part dans le désert Moheyan 莫賀延磧 faisant partie du désert de Gobi, avant d'arriver à la préfecture de Hami 哈密縣, Xuanzang repoussa diverses sortes de démons, qui ne disparaissaient pas malgré l'invocation 念 [du nom] d'Avalokiteśvara 觀音 et non 觀自在, grâce à la récitation 誦 du *Bore xinjing* 般若心經, dont il prit connaissance par l'intermédiaire d'un malade rencontré à Shu 蜀 (Sichuan) autrefois[45]. Or, la biographie nota aussi que Xuanzang se remémorait déjà le bodhisattva Avalokiteśvara et le *Bore xinjing* avant cette expérience bénéfique due à la récitation du dernier[46] et continuait de se remémorer Avalokiteśvara, 專念觀音 ou 默念觀音, même après cet événement[47]. Puis, le neuvième et avant-dernier fascicule de la biographie nota qu'un mois après la naissance du prince que Xuanzang nomma Roi de la lumière de buddha 佛光王, futur empereur Zhongzong 中宗, en 656, Xuanzang lui offrit un exemplaire du *Bore xinjing* en lettres d'or 金字般若心經 avec d'autres présents pour que le prince pût repousser les mauvais esprits et les démons 辟邪[48]. Il est donc notoire que les deux disciples biographes

---

[45] 大唐大慈恩寺三藏法師傳 (T 2053, vol. 50, p. 224b5-13) ; JULIEN 1853, p. 28 ; BEAL 1914, p. 21s. : « Having gone on from this he forthwith entered on the *Mo-kia-Yen* desert, which is about 800 *li* in extent. The old name for it is Sha-ho. There are no birds overhead, and no beasts below; there is neither water nor herb to be found. On occasions, according to the sun's shadow, he would, with the utmost devotion, invoke the name of Kwan-shai-yin Bôdhisattva, and also (recite) the Pan-jo-sin Sûtra [般若心經] (*Prajña-pâramitâ-hṛdaya Sûtra*). At first when the Master of the Law was dwelling in Shuh he saw a diseased man whose body was covered with ulcers, his garments tattered and filthy. Pitying the man lie took him to his convent, and gave him clothing and food; the sick man, moved by a feeling of deep gratitude, gave to the Master of the Law this little Sûtra-book, and on this account he was in the habit of reciting it continually. Arriving at the Sha-ho as he passed through it, he encountered all sorts of demon shapes and strange goblins, which seemed to surround him behind and before. Although he invoked the name of Kwan-Yin, he could not drive them all away; but when he recited this Sûtra, at the sound of the words they all disappeared in a moment. Whenever he was in danger, it was to this alone that he trusted for his safety and deliverance. »

[46] 大唐大慈恩寺三藏法師傳 (T 2053, vol. 50, p. 224b7s.) : « 是時顧影唯一但念觀音菩薩 及般若心經 ».

[47] 大唐大慈恩寺三藏法師傳 (T 2053, vol. 50, p. 224b18s. ; 224b24).

[48] 大唐大慈恩寺三藏法師傳 (T 2053, vol. 50, p. 272b12-17) : « 輒敢進金字般若心經一卷 幷函 報恩經變一部 袈裟法服一具 香爐 寶字香案 藻斛 經架 數珠 錫杖 藻豆合各一 以充道具 以表私歡 所冀簷載弄於半璋 代辟邪於蓬矢 俾夫善神見而踊躍 弘誓因以堅固 ».

de Xuanzang indiquant la traduction d'autres textes, passèrent sous silence celle du *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, tout en mentionnant les effets bénéfiques tutélaires de sa récitation que leur maître aurait vécus, et dont il aurait voulu faire bénéficier aussi le prince nouveau-né. De plus, le *Da Tang xiyuji* 大唐西域記, *Mémoires des contrées occidentales* [*à la période*] *de la grande dynastie Tang* (646 ; T 2087, vol. 51 ; 12 tomes)[49] composé par Xuanzang lui-même n'évoque nulle part le titre de *Xinjing*, ni l'expérience liée à ce sūtra.

En outre, la préface du *Tang fanfan duiziyin boreboluomiduo xinjing* 唐梵飜對字音般若波羅蜜多心經, *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra sanskrit translittéré en lettres des Tang* (T 256, vol. 8), texte redécouvert dans la grotte de Mogao dite bibliothèque murée près de Dunhuang au XXe siècle et acquis par Aurel Stein, attire notre attention, car le préfacier, maître du nom de Ci'en 慈恩, rapporta que le *Boreduo xinjing* 般若多心經 en sanskrit fut oralement transmis au maître du tripiṭaka de la grande dynastie Tang 大唐三藏, c'est-à-dire Xuanzang, de la part du bodhisattva Avalokiteśvra 觀音菩薩 sous l'apparence d'un moine malade au monastère Konghui 空惠寺 à Yizhou 益州 (Sichuan), un des lieux de passages au cours du voyage de Xuanzang vers l'Inde, et que cette version translittérée/traduite en sinogramme provenait du *Prajñā*[*pārami*]*tāhṛdayasūtra* en sanskrit[50]. La remémoration 念 à quarante-neuf reprises de ce *Prajñā*[*pārami*]*tāhṛdayasūtra* contenant la quintessence des portes de la loi de tous les buddha des trois temps 三世諸佛心要法門 aurait alors procuré des effets bénéfiques à Xuanzang durant son voyage périlleux vers le monastère de Nālandā 那爛陀寺.

> Préface écrite par le maître Ci'en en honorant l'ordre impérial [à l'occasion] de la publication [du *Xinjing* en sanskrit] gravé sur le mur du monastère Daxingshan à Chang'an
>
> « Le *Prajñā*[*pārami*]*tāhṛdayasūtra* en sanskrit fut traduit/translittéré par le [maître du] tripiṭaka de la grande

[49] JULIEN 1857-1858 ; BEAL 1884.

[50] 唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經 (T 256, vol. 8, p. 851a10) : « 梵本般若多心經者 大唐三藏之所譯也 ».

dynastie Tang. En allant vers l'Inde, le [maître du] tripiṭaka passa par Yizhou [Sichuan] et dormit au monastère Konghui. Dans ce monastère, il rencontra un moine malade qui lui demanda sa destination. Alors, il lui fit part de ses difficultés rencontrées lors de son voyage. Puis, faisant l'éloge du maître, [le moine malade] lui dit : « Il est louable que vous oubliez votre corps pour la loi. Mais les Cinq pays d'Inde sont à distance de cent mille *li*. […] il y aura de nombreuses difficultés dans ce voyage. Comment voulez-vous y arriver ? J'ai la quintessence des portes de la loi de tous les buddha des trois temps. Si vous la conservez, elle vous protégera sur le chemin à l'aller comme au retour ». Puis, il la transmit oralement au maître de la loi. À l'aube, ce moine disparut. Le [maître du] tripiṭaka fit son sac et traversa la frontière des Tang. Chaque fois quand il rencontrait des difficultés […], il la récita à quarante-neuf reprises. Lorsqu'il se perdait, il était guidé par un immortel, et lorsqu'il pensait à la nourriture, des légumes rares apparaissaient soudainement. […] Arrivé au monastère de Nālandā au pays Magadha en Inde centrale, il tourna autour de la collection des sūtra. Alors, le moine de jadis apparut subitement et dit : « Vous avez surmonté des difficultés et des dangers et êtes bien arrivé dans cette région. C'est grâce à la quintessence des portes de la loi de tous les buddha des trois temps que je vous ai transmise autrefois en Chine. […] Je suis le bodhisattva Contemplation-du-son. » Ayant ainsi dit, il s'éleva dans l'espace vide. […][51] »

Bien qu'il ne soit certain que le nom dharmique du moine préfacier de Ci'en désignait Kuiji 窺基 (632-682), disciple direct de Xuanzang, ou une autre personne postérieure, il est à relever que cette courte introduction indique à la fois l'existence du *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* en sanskrit, sa réception extraordinaire par Xuanzang et des effets bénéfiques apportés par sa récitation, comme décrits de manière similaire, mais non identique dans la biographie de ce dernier. Si ce document rédigé sur l'ordre impérial, dont le *terminus a quo* peut être le milieu du VIIIe siècle, eu égard à la louange des trois joyaux [bouddhiques] 讚歎三寶 d'Amoghavajra 不空金剛 (704/5-774) insérée entre la préface de Ci'en et le texte

[51] 唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經 (T 256, vol. 8, p. 851a6-28).

translittéré[52], rappelle la fonction tutélaire appréciée du *Prajñā-pāramitāhṛdayasūtra* censé en même temps contenir la quintessence de la loi bouddhique, il reste néanmoins silencieux par rapport à la date de traduction du texte sanskrit en chinois effectuée par Xuanzang.

En effet, ni la biographie de Xuanzang ni la préface du *Tang fanfan duiziyin boreboluomiduo xinjing* (T 265) ne confirment distinctivement la paternité de la version chinoise du *Bore xinjing*, tandis que l'histoire extraordinaire de sa réception et des effets bénéfiques de sa récitation semble avoir circulé durant la dynastie Tang, comme en témoigne le *Taiping guangji* 太平廣記, *Grand recueil de l'ère Taiping*, compilé par Li Fang 李昉 *et al*. en 978 sous les Song du Nord (960-1127)[53]. Néanmoins, comme dans les deux documents ci-dessus, il n'est nullement question de traduction du *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* dans cette anecdote de réception du *Xinjing* s'appuyant sur deux textes sources de la période des Tang, le *Duyizhi* 獨異誌 (IXe s.) et le *Tang xinyu* 唐新語 (IXe s.).

Or, il existe un monument[54] érigé en 672 en mémoire de

---

[52] NATTIER 1992, p. 87s. et 192s. ; JUNG S.-s. 2007, p. 273 ; CHOI G.-p. 2017, p. 143-146.

[53] 太平廣記, 異僧六, 玄奘 (https://ctext.org/taiping-guangji/92/xuanzang, consulté 22/04/2025) : 唐武德初往西域取經 行至罽賓國 道險虎豹不可過 奘不知爲計 乃鑰房門而坐 至夕開門 見一老僧 頭面瘡痍 身體膿血 牀上獨坐 莫知來由 奘乃禮拜勤求 僧口授多心經一卷 兮奘誦之 遂得山川平易 道路開闢 虎豹藏形 魔鬼潛跡 遂至佛國 取經六百餘部而歸 其多心經至今誦之 […] 出獨異志及唐新語 ; « Au début de l'ère de Wude (618-626) des Tang, il alla en Occident pour chercher des sūtra bouddhiques. Lorsqu'il arriva au pays Kaśmīr, la route était accidentée et il y avait beaucoup de tigres et de léopards, de sorte qu'il ne put passer. Xuanzang ne sachant pas comment passer, resta assis dans une pièce fermée à clé. Le soir, lorsqu'il ouvrit la porte, un vieux moine était assis, seul, sur un siège, dont la tête et le visage étaient couverts de boutons, et le corps, d'un mélange de pus et de sang. Xuanzang ne savait pas d'où il venait. Lorsque Xuanzang se prosterna devant lui avec respect et supplication, le vieux moine lui transmit oralement le [*Boreboluomi*]*duo xinjing* 多心經 et lui dit de le réciter oralement. Alors, les montagnes et les rivières s'aplatirent et les chemins s'ouvrirent. Les tigres et les léopards se cachèrent et les démons disparurent. Enfin, le moine se rendit au pays du Buddha et revint avec plus de six cents sūtra bouddhiques. Ce [*Boreboluomi*]*duo xinjing* est récité encore aujourd'hui. […] Issu du *Duyizhi* et du *Tang xinyu*. »

[54] 中國政法大學 中華法制文明虛拟博物館 : https://flgj.cupl.edu.cn/info/1092/3944.htm,

Xuanzang au sein du monastère Hongfu 弘福寺 à Chang'an[55] sur l'ordre de l'empereur Gaozong (règ. 649-683) des Tang, sur lequel figurent le *Da Tang sanzang shengjiao xu* 大唐三藏聖教序, *Avant-propos du saint enseignement du tripiṭaka de la grande* [*dynastie*] *Tang*, de Taizong (règ. 626-649)[56], un texte de Gaozong lui-même, *Huangdi zai chungong shu sanzang shengji* 皇帝在春宮述三藏聖記, *L'empereur écrit le saint mémoire du tripiṭaka au palais printanier*, et le *Boreboluomiduo xinjing* présenté comme étant traduit par Xuanzang sur l'ordre impérial. Cette stèle, érigée sous la direction du moine Huairen 懷仁, au douzième mois de la troisième année de Xianxiang (672) 咸亨三年十二月, indique la date de composition de la préface impériale – la vingt-deuxième année de Zhenguan 貞觀二十二年 (648) – ayant pour but de féliciter les œuvres traduites jusqu'alors par Xuanzang, dont le *Yuqieshidi lun* 瑜伽師地論 de Maitreya 彌勒, *Yogācārabhūmiśāstra* (T 1579, vol. 30 ; 100 tomes), et également la date précise de la traduction du *Boreboluomiduo xinjing* : le troisième jour du huitième mois de la vingt-deuxième année de Zhenguan 貞觀廿二年八月三日 (648)[57]. La stèle du Hongusi permet en effet de relever les trois points suivants en ce qui concerne le *Xinjing* (T 251) : il s'agit de la plus ancienne source de la date de traduction du *Boreboluomiduo xinjing*, bien qu'elle ne s'accorde pas avec les deux autres dates avancées postérieurement ; l'authenticité du *Boreboluomiduo xinjing*, c'est-à-dire son statut canonique, fut ainsi confirmée ; par cette élection, le *Xinjing* (T 251), autrefois exclu du *magnum opus* de Xuanzang, *Da boreboluomiduo jing* (T 220), devint désormais l'œuvre représentative par excellence de tous les textes bouddhiques traduits sous la direction de Xuanzang.

Environ deux décennies plus tard, en 695, un nouveau catalogue des textes bouddhiques chinois fut établi sous la direction du moine Mingquan 明佺, sous le règne de l'impératrice Wu Zetian 則天武后

consulté le 21/04/2025.

[55] WEINSTEIN 1987, p. 24 : le Hongfusi fut érigé en l'honneur de la mère de l'empereur Taizong, aussi le premier lieu de résidence de Xuanzang après son retour en Chine.

[56] WEINSTEIN 1987, p. 25s.

[57] 貞觀廿二年八月三日內出 般若波羅密多心經 沙門玄奘奉詔譯.

(624-705) : le *Da Zhou kanding zhongjing mulu* 大周刊定衆經目錄, *Catalogue révisé des textes bouddhiques canoniques de la grande dynastie Zhou* (T 2153, vol. 55 ; 15 tomes). Or, si le *Xinjing* figure bel et bien sur la liste des œuvres de Xuanzang[58], ce catalogue volumineux n'avança aucune précision ni sur la date ni sur les circonstances de la réalisation de cette œuvre emblématique du maître du tripiṭaka de la grande dynastie Tang. Alors, ce fut le *Kaiyuan shijiao lu* 開元釋教錄, *Catalogue des enseignements bouddhiques de l'ère Kaiyuan* (T 2154, vol. 55 ; 20 tomes), achevé en 730 par Zhisheng 智昇, qui précisa, pour la première fois dans un catalogue bouddhique officiel, la date et les circonstances de la mise en traduction du *Bore xinjing* par Xunzang : Xuanzang traduisit le *Sūtra du cœur* le vingt-quatrième jour du cinquième mois de la vingt-troisième année de Zhenguan 貞觀二十三年五月二十四日 (649) au palais Cuiwei 翠微宮 situé au mont Zhongnan 終南山[59]. Or, comme déjà indiqué, les informations notées dans ce catalogue ne correspondent à celles de la stèle du Honfusi de l'année 672, érigée un demi-siècle plus tôt. Par ailleurs, le *Kaiyuan shijiao lu* lista aussi deux autres traductions du *Sūtra du cœur* exécutées avant 730 : le *Mohe boreboluomi damingzhou jing* attribué à Kumārajīva, le *Boreloluomiduo na jing* 般若波羅蜜多那經 (perdu) réalisé en 693 par Bodhiruci 菩提流支 venu du sud de l'Inde[60].

En 741, une dizaine d'années après l'établissement du *Kaiyuan shijiao lu*, survint un autre fait significatif dans l'histoire du *Sūtra du cœur* : le moine magadhien Dharmacandra 法月 traduisit une première version longue du *Xinjing* intitulée *Pubianzhizang boreboluomiduo xinjing* 普遍智藏般若波羅蜜多心經, *Le Sūtra du cœur de la prajñāpāramitā* [*nommée*] *la grange de la sagesse universelle*

[58] 大周刊定衆經目錄 (T 2153, vol. 55, p. 379c1-5) : « 般若多心經一卷一紙 […] 右竝大唐玄奘譯 »

[59] 開元釋教錄 (T 2154, vol. 55, p. 555c3s.) : « 般若波羅蜜多心經一卷 見內典錄第二 出與摩訶般若大明呪經等同本貞 觀二十三年五月二十四日 於終南山翠微宮譯沙門知仁筆受 ». FITZGERALD 2008, p. 219 : ce palais Martin-pêcheur fut la résidence préférée de Taizong où il mourut.

[60] 開元釋教錄 (T 2154, vol. 55, p. 569c12s.) : « 般若波羅蜜多那經一卷 第三出與摩訶大明呪經等同本 長壽二年於佛授記寺譯 ».

(T 252, vol. 8) sur l'ordre impérial [**TRADUCTION 3**]. Cette parution est notoire dans la mesure où le *Sūtra du cœur* apparaît dans cette version, pour la première fois, sous forme d'un sūtra authentique, c'est-à-dire constitué de la formule liminaire, d'un prologue, d'une partie centrale dédiée à l'enseignement et d'un épilogue. Indépendamment de la question si une version longue du *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* existait avant sa version courte ou est une construction tardive circonstancielle[61], le *Pubianzhizang bore-boluomiduo xinjing* manifesta assurément, déjà dans son titre, une volonté d'universalisation du *Sūtra du cœur* et se dota du cadre traditionnel de sūtra, en réaffirmant ainsi son authenticité ou sa canonicité. Un texte transmis oralement par un inconnu ou le bodhisattva Avalokiteśvara devint ainsi un véritable buddhavacana par l'intermédiaire de cette version, dans laquelle le terme ting 聽 au sens d'approbation de la part du Buddha Śākyamuni apparaît à plusieurs reprises. D'autant plus qu'il est aisé, comme indiqué dans le passage dédié à cette traduction de Dharmacandra dans le *Zhenyuan xinding shijiao mulu* 貞元新定釋教目錄, *Catalogue révisé des enseignements bouddhiques de l'ère de Zhenyan* (800 ; T 2157, vol. 55 ; 30 tomes), de constater l'identité de la partie centrale avec celle de la version de Xuanzang (T 251)[62], à l'exception de la translittération du nom de Śāriputra 舍利弗 et du mantra final et de l'ajout d'une phrase complémentaire [**TABLEAU 3**]. D'où, de ce fait, l'expression de « retraduction 重譯 » dans son titre manifestant vraisemblablement la principale fonction visée du texte.

Environ un demi-siècle plus tard, en 790, sous le règne de Dezong 德宗 (règ. 779-805) des Tang, une nouvelle version longue du *Xinjing* intitulée simplement le *Boreboluomiduo xinjing* 般若波羅蜜多心經 (T 253, vol. 8) [**TRADUCTION 4**] fut présentée par le maître du tripiṭaka kaśmīrien Prajñā 般若 et le moine chinois Liyan 利言. Son contenu doctrinal ne différant pas foncièrement de ceux des autres *Sūtra du cœur* [**TABLEAU 4**], cette nouvelle traduction eut aussi pour

[61] WATANABE 2021.

[62] 續貞元釋教録 (T 2158, vol. 55, p. 1049b25-c3) ; 貞元新定釋教目錄 (T 2157, vol. 55, p. 878b12-879a5).

visée de compléter les parties manquantes dans la version de Xuanzang, notamment le prologue et l'épilogue, comme décrit dans le *Da Tang zhenyuan xu kaiyuan shijiao lu* 大唐貞元續開元釋教錄, *Catalogue complémentaire des enseignements bouddhiques de l'ère Kaiyuan de la grande dynastie Tang* (794 ; T 2156, vol. 55 ; 3 tomes)[63]. Or, deux éléments retiennent notre attention : le *Xinjing* ayant la vertu d'éliminer les doutes 誦者除疑 est considéré comme dépositaire du sens profond de l'enseignement mahāyānique 大乘祕旨 ; pourtant, l'existence de sa première version longue (T 252) réalisée aussi sur l'ordre impérial une décennie plus tôt y apparaît ignorée tant dans le saṃgha chinois qu'à la cour des Tang.

Par ailleurs, le *Kaiyuan shijiao lu* (730) fut complété à deux reprises par Yuanzhao 圓照 : d'abord en 794 par l'intermédiaire du *Da Tang zhenyuan xu kaiyuan shijiao lu* 大唐貞元續開元釋教錄 (T 2156, vol. 55 ; 3 tomes) nommé aussi simplement *Xu kaiyuan shijiao lu* 續開元釋教錄, puis en 800, par le *Zhenyuan xinding shijiao mulu* 貞元新定釋教目錄, *Catalogue révisé des enseignements bouddhiques de l'ère de Zhenyan* (T 2157, vol. 55 ; 30 tomes), qui contient quatre aspects notoires concernant le *Xinjing*, en plus des éléments évoqués *supra*. Premièrement, dans le passage dédié à Xuanzang dans le XXe fascicule de ce catalogue, une autre date de traduction du *Bore xinjing* par Xuanzang fut avancée, à savoir le vingt-quatrième jour du cinquième mois de la vingt-deuxième année de Zhenguan (648)[64]. Si le lieu de traduction, en l'occurrence au temple Cuiwei 翠微寺 situé au mont Zhongnan 終南山, correspond à celui indiqué dans le *Kaiyuan shijiao lu* (730) – au palais Cuiwei 翠微宮 situé au mont Zhongnan 終南山 –, la date n'est identique ni avec celle de la stèle du Honfusi de l'année 672 – le troisième jour du huitième mois de la vingt-deuxième année de Zhenguan (648) –, ni avec celle du *Kaiyuan shijiao lu* – le vingt-quatrième jour du cinquième mois de la vingt-troisième année de Zhenguan (649), bien que le jour et le mois soient identiques. Il est alors à s'interroger si ces trois dates

[63] 大唐貞元續開元釋教録 (T 2156, vol. 55, p. 757b23-c13) ; 貞元新定釋教目錄 (T 2157, vol. 55, p. 893c8-894a7).

[64] 貞元新定釋教目録 (T 2157, vol. 55, p. 855a28-b1) : « 般若波羅蜜多心經一卷 見内典録第二 與摩訶般若大明呪經等同本 貞觀二十二年五月二十四日 於終南山翠微宮譯 沙門智仁筆受 ».

différentes de traduction ne témoignent pas d'une tradition flottante, bien que recensée dans deux catalogues officiels. Deuxièmement, dans ce catalogue, les titres de vingt-et-un textes portant sur la prajñāpāramitā traduits (736 fascicules 卷) jusqu'alors firent l'objet d'une présentation générale systématique, basée sur une classification catégorielle, dont notamment les quatre traductions du *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* : les deux versions courtes, *Mohe boreboluomi damingzhou jing* de Kumārajīva et *Boreboluomiduo xinjing* de Xuanzang, seraient issues d'un même texte d'origine, et les deux nouvelles versions longues auraient été exécutées également à partir d'un même texte d'origine. Troisièmement, dans la section de présentation du moine kaśmīrien Prajñā 般若, traducteur du *Boreboluomiduo xinjing* (T 253), les circonstances de réception du *Xinjing* par Xuanzang sont brièvement décrites : le *Xinjing* aurait été transmis par un homme divin 神人 au moment du départ de voyage de Xuanzang[65]. Quatrièmement, le catalogue recense le *Tuoluoni jijing* 陁羅尼集經, *Recueil des dhāraṇī*, qui compte parmi ses douze fascicules un *Mohe boreboluomiduo xinjing* 摩訶般若波羅蜜多心經 comme le troisième[66]. S'il n'est guère clair de quelle version de *Xinjing* il s'agit, il est en même temps à noter que dans ce catalogue, un *Sūtra du cœur* fut aussi classé comme dhāraṇī.

Au cours du IXe siècle, la traduction du *Prajñāpāramitā-hṛdayasūtra* se poursuivit : le *Boreboluomiduo xinjing* 般若波羅蜜多心經 (T 254, vol. 8) réalisé par le moine Prajñācakra 智慧輪, en 861 à Chang'an sur l'ordre impérial [**TRADUCTION 5**], et le *Boreboluomiduo xinjing* 般若波羅蜜多心經 (T 255, vol. 8) exécuté par le moine tibétain Facheng 法成 (tib. Chos grub ; IXe s.) à Dunhuang 燉煌石室本, loin de la capitale [**TRADUCTION 6**]. Ces deux versions longues présentent chacune de nombreux éléments singuliers mineurs : dans le premier (T 254), on note la translittération du terme bhagavant, la traduction sémantique des termes tels que le nom du bodhisattva Avalokiteśvara, nirvāṇa, dhāraṇī, etc. ; dans le deuxième (T255), il

[65] 貞元新定釋教目録 (T 2157, vol. 55, p. 893c9-15) : « […] 玄奘法師當往西方臨發之時 神人授與 路經砂磧險難之中 至心諷持災障遠離 是大神呪 斯言不虛 後得梵夾譯出無異 […] ».
[66] 貞元新定釋教目録 (T 2157, vol. 55, p. 929b23-25).

est à remarquer la translittération du terme bhikṣu, l'épithète ajoutée au nom de Śāriputra, la répétition du terme wu 無, la traduction sémantique du terme d'anuttarāsamyaksam, l'absence du terme de shi 是 entre la prajñāpāramitā et dhāraṇī, etc. Ainsi, les deux textes se différencient réciproquement malgré la structure et la doctrine foncièrement identiques [**TABLEAU 5**]. Or, leurs titres respectifs ne se trouvent pas incorporés dans le *Xu zhenyuan shijiao lu* 續貞元釋教錄, *Catalogue complémentaire des enseignements bouddhiques de l'ère de Zhenyan de la grande dynastie Tang* (T 2158, vol. 55 ; 1 tome) compilé par Heng'an 恒安 en 945, qui recensa seuls les deux versions longues précédentes, le *Pubianzhizang boreboluomiduo xinjing* (T 252) et le *Boreboluomiduo xinjing* (T 253), tout en évoquant les deux versions courtes, le *Mohe boreboluomi daminzhou jing* (T 250) et le *Boreboluomiduo xinjing* (T 251).

Puis, au début du Xe siècle, où la dynastie Tang (618-907) toucha à son terme, la plupart des textes bouddhiques majeurs étant transmis et traduits en Chine, les composantes d'un futur canon bouddhique chinois furent presque complètes. Tous ces textes bouddhiques furent imprimés en 983 par l'intermédiaire de 130 000 planches xylographiques pour enfin former un ensemble organisé, c'est-à-dire une collection et non un catalogue des textes bouddhiques authentiques traduits en chinois classique, œuvre monumentale initiée en 972 par le premier empereur de la dynastie Song du Nord (960-1127), Taizu 太祖 (règ. 960-976), puis finalisée sous le deuxième empereur, Taizong 太宗 (règ. 976-997). Ce premier canon bouddhique chinois édité, le *Beisong guanban dazangjing* 北宋官版大藏經, *Édition royale de la grande collection des textes bouddhiques canoniques des Song du Nord*, nommé aussi *Kaibao zang* 開寶藏, *Collection des textes bouddhiques canoniques de l'ère impériale de Kaibo*, ou encore *Shuben* 蜀本, *Édition du Sichuan*, comporta 1 076 textes en 5 048 fascicules[67]. Il est certain que le *Bore xinjing* de Xuanzang fut intégré dans ce premier canon, étant donné que la structure classificatoire du *Kaiyuan shijiao lu* (730) servit de base au *Beisong guanban dazangjing*, dont les planches

[67] CH'EN 2015, p. 365s.

xylographiques furent détruites en 1126, lors d'une invasion des armées de la dynastie Jin 金朝 (1115-1234).

Peu de temps après la parution du *Beisong guanban dazangjing*, probablement en 1005, une autre version longue du *Sūtra du cœur*, *Foshuo shengfomu boreboluomiduo jing* 佛說聖佛母般若波羅蜜多經, *Le Sūtra prêché par le Buddha sur la prajñāpāramitā qui est la sainte mère des buddha* (*Bhagavatīprajñāpāramitāhṛdayasūtra* ; T 257, vol. 8), vit le jour grâce au moine indien Dānapāla 施護 (m. 1017) [**TRADUCTION 7**], qui traduisit d'ailleurs d'autres textes de la prajñāpāramitā, tels que le *Fomu chusheng sanfazang boreboluomiduo jing* 佛母出生三法藏般若波羅蜜多經 (*Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitāsūtra* ; T 228, vol. 8), le *Bianzhao boreboluomi jing* 遍照般若波羅蜜經 (*Adhyardhaśatikāprajñāpāramitāsūtra* ; T 242, vol. 8), le *Leyi boreboluomiduo jing* 了義般若波羅蜜多經, *Sūtra de la perfection de sagesse du sens clair* (T 247, vol.8), le *Wushisong sheng boreboluomi jing* 五十頌聖般若波羅蜜經, *Sūtra de la perfection de la sainte sagesse en quinze stances* (T 248, vol.8), le *Dishi boreboluomiduo xinjing* 帝釋般若波羅蜜多心經 (*Kauśikaprajñāpāramitāhṛdayasūtra* ; T 249, vol. 8), etc. Ce *Sūtra du cœur* contient également quelques particularités par rapport aux autres versions précédentes : notamment la translittération du terme bhikṣu, le samādhi nommé différemment, l'épithète ajoutée au nom de Śāriputra, la traduction sémantique du terme de nirvāṇa, etc.

À partir du XIe siècle, plusieurs éditions de canon bouddhique furent réalisées non seulement sur le continent chinois mais aussi dans la péninsule coréenne ainsi que sur l'archipel japonais. Ainsi, virent le jour, entre autres, le *Qidan zang* 契丹藏, *Collection des Khitan* (1031-1063) durant la dynastie des Liao 遼朝 (907-1125), le *Jin zang* 金藏, *Collection des Jin* (1148-1173) de la dynastie des Jin 金朝 (1115-1234), le *Ming jiaxing lengyansi fangceben dazangjing* 明嘉興楞嚴寺方冊本大藏經, *Grande collection des textes bouddhiques canoniques éditée au monastère Lengyan à Jiaxing* [*dès la dynastie*] *des Ming* (1589-1676), le *Koryŏ taejanggyŏng* 高麗大藏經, *Grande collection* [*du royaume coréen*] *Koryŏ* (1011-1087), le deuxième *Koryŏ taejanggyŏng* (1236-1251), le *Tenkaizo* 天海藏, *Collection*

[*des textes bouddhiques canoniques*] *de Tenkai* (1637-1648), l'*Ōbakuzo* 黃檗藏, *Collection* [*des textes bouddhiques canoniques*] *de l'école Ōbaku* (1681), le *Taishō issaikyō* 大正一切經, *Ensemble des textes bouddhiques canoniques de l'ère Taishō* (1924-1929)[68], etc. Or, toutes les planches xylographiques des canons bouddhiques chinois réalisées avant le XIIIe siècle étant perdues définitivement, les 81 137 planches de bois sculptées pour la deuxième édition du *Koryŏ taejanggyŏng*, dite *Tripiṭaka koreana*, établie en s'appuyant sur le *Beisong guanban dazangjing*, le premier *Koryŏ taejanggyŏng* et le *Qidan zang*, demeurent les plus anciennes plaques d'impression[69] [**Fig. 1**], parmi lesquelles se trouve le *Boreboluo-miduo xinjing* 般若波羅蜜多心經 (T 251) de Xuanzang [**Fig. 2**] avec trois autres versions du *Sūtra du cœur* : le *Mohe boreboluomi daminzhou jing* 摩訶般若波羅蜜大明呪經 (T 250), le *Pubianzhizang boreboluomiduo xinjing* 普遍智藏般若波羅蜜多心經 (T 252), le *Boreboluomiduo xinjing* 般若波羅蜜多心經 (T 253) et le *Foshuo shengfomu boreboluomiduo jing* 佛說聖佛母般若波羅密多經 (T 257).

À l'issu de cette observation sur l'incorporation du texte bouddhique chinois *Boreboluomiduo xinjing* dit *Sūtra du cœur* (T 251) dans les canons bouddhiques chinois anciens, certes un survol historique spatiotemporellement limité mais permettant d'apercevoir des aspects inédits, tels que les trois dates de traduction du *Boreboluomiduo xinjing*, le rapport entre les différentes versions courtes et longues du *Sūtra du cœur*, etc., nous revenons aux trois questions faisant partie des objets de controverse relatifs à l'histoire rédactionnelle relativement peu connue de cet opuscule si fameux, afin de proposer ou de rappeler, en guise de conclusion, quelques éléments de réflexion sur sa canonisation opérée durant la dynastie des Tang, conjointement avec sa propagation exceptionnelle.

Tout d'abord, par rapport à la question sur la primauté fonctionnelle du *Xinjing*, le fait de considérer ce texte portant le titre de sūtra essentiellement ou exclusivement comme un mantra-

[68] CH'EN 2015, p. 367s. ; KLEINE 2011, p. 278s.
[69] FABRE 2000, p. 217 s.

dhāraṇī, relèverait d'un paradoxe, voire d'une contradiction vis-à-vis de l'enseignement de la vacuité exposé dans le texte. La composition de plusieurs commentaires à ce sūtra par des bouddhistes issus de diverses écoles bouddhiques, contemporains de Xuanzang et de générations postérieures, n'aurait guère été nécessaire, si ce *Sūtra du cœur* était prioritairement un mantra-dhāraṇī. De plus, il est à s'interroger si le choix de l'empereur Gaozong des Tang, ancien disciple de Xuanzang, de faire figurer le *Boreboluomiduo xinjing*, et non un autre parmi les soixante-quinze textes bouddhiques traduits par Xuanzang, sur la stèle de commémoration de cet illustre maître du tripiṭaka de sa grande dynastie avait pour visée principale de manifester et d'espérer l'aspect tutélaire du *Xinjing*. Par ailleurs, la révélation du bodhisattva Avalokiteśvara relatée dans la préface du *Tang fanfan duiziyin boreboluomiduo xinjing* (T 256) présenta dans le même temps le *Xinjing* en tant que quintessence des portes de la loi de tous les buddha des trois temps. Néanmoins, il est à reconnaître que ce sūtra, chargé d'histoire personnelle d'un noble personnage tel Xuanzang, devint aussi un objet de récitation à laquelle on s'adonnait en s'intéressant aux effets bénéfiques mondains, sans même comprendre la raison de cette pratique ni l'effort pour acquérir la connaissance (vidyā) de la quintessence de la prajñā-pāramitā[70].

Ensuite, concernant la question cruciale sur la provenance du *Boreboluomiduo xinjing* (T 251), car son authenticité est en jeu, il est à rappeler que qualifier ce *Xinjing* d'apocryphe implique la mise en intégration des autres versions du *Sūtra du cœur* dans la même

[70] Un exemple se trouve dans la préface de la première traduction du *Boreboluomiduo xinjing* en coréen médiéval, dit 般若波羅蜜多心經諺解, exécutée en 1464 sur l'ordre du roi Sejo. La raison principale du choix du texte rapportée par le préfacier Han Kye-hee, haut fonctionnaire de la cour, démontre à la fois la diffusion de ce sūtra et également une pratique quotidienne de sa récitation sans porter attention à l'enseignement consigné dans le texte : « Sa Majesté a ordonné de traduire ce sūtra, puisque les moines l'apprennent habituellement. Or, sa Majesté a éprouvé de la pitié envers les moines qui récitent ce sūtra le matin et le soir, sans savoir pourquoi le réciter. ». 세종한글고전 : http://db.sejongkorea.org, consulté le 21/04/2025.

catégorie textuelle, puisqu'il n'est guère ardu de constater l'identité des parties centrales des trois versions (T 250, T 251 et T 252) ou du moins une similitude fondamentale des parties doctrinales de l'ensemble des huit versions consignées dans le *Taishō shinshū daizōkyō*. En outre, plusieurs catalogues officiels des textes bouddhiques chinois, tels que le *Kaiyuan shijiao lu* (730 ; T 2154, vol. 55) et le *Zhenyuan xinding shijiao mulu* (800 ; T 2157, vol. 55), indiquèrent la provenance unique des deux versions courtes existantes (T 250 et T 251) et celle de deux versions longues (T 252 et T 253) du *Sūtra du cœur*.

Enfin, n'étant en mesure d'attribuer pleinement à Xuanzang la paternité du *Boreboluomiduo xinjing* (T 251) dont l'origine reste insaisissable, nous constatons néanmoins un processus, intentionnel ou contingent, de canonisation de cet opuscule en tant qu'œuvre de Xuanzang, qui débuta par sa gravure sur une stèle à Fangshan en 661 et aboutit à son incorporation définitive dans le premier canon bouddhique chinois imprimé, *Beisong guanban dazangjing* (983), en passant par les événements consolidant ce lien, tels que l'intégration du *Boreboluomiduo xinjing* dans divers catalogues des textes bouddhiques chinois immédiatement après la mort de son traducteur (664), l'érection d'un monument de commémoration en l'honneur de Xuanzang en 672 au Hongfusi donnant un statut particulier à ce texte, l'exposé des effets bénéfiques de sa récitation dans la biographie du maître du tripiṭaka de la dynastie Tang (688), sa reconnaissance dans le *Da Zhou kanding zhongjing mulu* (695) et dans le *Kaiyuan shijiao lu* (730), la parution du *Pubianzhizang boreboluomiduo xinjing* (741 ; T 252) offrant au *Sūtra du cœur* un véritable cadre de buddhavacana, la provenance du *Boreboluomiduo xinjing* issu du *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* rapportée avec l'approbation impériale dans le *Tang fanfan duiziyin boreboluomiduo xinjing* (VIIIe s. ; T 256), etc. Ainsi, il s'avère que l'officialisation du rapport entre le *Boreboluomiduo xinjing* et Xuanzang s'opéra surtout entre la deuxième moitié du VIIe siècle et la première moitié du VIIIe siècle, durant l'apogée de la dynastie des Tang et du bouddhisme en Chine.

Par ailleurs, il est à reconnaître que le *Sūtra du cœur* de Xuanzang, le plus court parmi toutes les versions du *Xinjing*, est muni des éléments nécessaires[71] pour jouir d'une telle reconnaissance non seulement auprès des fidèles laïcs, puissants ou humbles, mais aussi chez des moines, spéculatifs ou contemplatifs : le bodhisattva Avalokiteśvara, la figure de compassion par excellence, y apparaît comme précepteur qui transmet l'enseignement condensé de la doctrine de vacuité, qualifiée de quintessence même de la doctrine du bouddhisme, conjointement avec un mantra permettant de mettre fin à toutes les souffrances ; la traduction de ce sūtra, très court donc aisément mémorisable, est attribuée à une des grandes figures bouddhistes, Xuanzang, qui lui-même aurait bénéficié des effets miraculeux de sa récitation. Alors, ce *Sūtra du cœur* semble avoir séduit aussi des hommes au pourvoir, qui lui rendirent publiquement hommage, tout en occasionnant ainsi sa propagation. *Ipso facto*, l'ensemble de ces éléments a dû contribuer à une diffusion exceptionnelle du *Boreboluomiduo xinjing* et à la reconnaissance de son authenticité, c'est-à-dire à sa canonisation.

[71] LOPEZ 1988, p. 3 ; NATTIER 1992, p. 153 ; KIM H.-s. 2006, p. 33 ; FUKUI 2007.

Traduction 1

摩訶般若波羅蜜大明呪經 姚秦天竺三藏鳩摩羅什譯 (T 250, vol. 8)
Le Sūtra de l'incantation de grande clarté de la mahāprajñāpāramitā
traduit par Kumārajīva, [maître] indien du tripiṭaka [sous la dynastie] des Yao Qin

觀世音菩薩行深般若波羅蜜時 照見五陰空 度一切苦厄	Lorsque le bodhisattva Contemplation-du-son-du-monde pratiqua la profonde prajñāpāramitā, il perçut clairement la vacuité des cinq agrégats et franchit l'ensemble des souffrances et des calamités.
舍利弗 色空故無惱壞相 受空故無受相 想空故無知相 行空故無作相 識空故無覺相	Ô Śāriputra, comme la forme [rūpa] est vide, elle n'a pas d'aspect d'affliction et de dépérissement. Comme les sensations sont vides, elles n'ont pas d'aspect d'acceptation. Comme les perceptions sont vides, elles n'ont pas d'aspect de connaissance. Comme les activités [mentales] sont vides, elles n'ont pas d'aspect d'action. Comme la conscience est vide, elle n'a pas d'aspect d'éveil.
何以故 舍利弗 非色異空非空異色 色卽是空 空卽是色 受想行識亦如是	Pourquoi cela ? Ô Śāriputra, la forme n'est pas différente du vide, le vide n'est pas différent de la forme. La forme est effectivement le vide, le vide est effectivement la forme. Il en va de même des sensations, des perceptions, des activités [mentales] et de la conscience.
舍利弗 是諸法空相 不生不滅不垢不淨不增不減. 是空法 非過去 非未來 非現在	Ô Śāriputra, tous les êtres ont l'aspect de vacuité ; ils ne ni naissent, ni disparaissent ; ils ne sont ni souillés, ni purs ; ils ne sont ni croissants, ni décroissants. Ainsi, ces êtres vides ne sont ni du passé, ni du futur, ni du présent.
是故空中無色無受想行識 無眼耳鼻舌身意 無色聲香味觸法 無眼界乃至無意識界 無無明亦無無明盡 乃至無老死無老死盡 無苦集滅道 無智亦無得 以無所得故	C'est pourquoi, dans le vide, il n'y a pas de forme, il n'y a pas de sensations, [il n'y a pas] des perceptions, [il n'y a pas] d'activités [mentales], [et il n'y a pas] de conscience ; il n'y a pas d'œil, [il n'y a pas] d'oreille, [il n'y a pas] de nez, [il n'y a pas] de langue, [il n'y a pas] de corps, [et il n'y a pas] d'esprit ; il n'y a pas de forme, [il n'y a pas] de son, [il n'y a pas] d'odeur, [il n'y a pas] de goût, [il n'y a pas] de toucher, [et il n'y a pas de tous] les êtres ; il n'y a pas de domaine de l'œil, ainsi de suite jusqu'au domaine de la conscience mentale ; il n'y a pas d'ignorance, il n'y a pas d'épuisement de l'ignorance non plus, et ainsi de suite jusqu'à la vieillesse et à la mort [et] à l'épuisement de la vieillesse et de la mort ; il n'y a pas de souffrance, [il n'y a pas] d'attachement, [il n'y a pas] de cessation [de la souffrance], [et il n'y a pas] de voie ; il n'y a pas de sagesse, [et] il n'y a pas d'obtention [de la sagesse] non plus, car il n'y a rien à obtenir.
菩薩依般若波羅蜜故心無罣導 無罣導故無有恐怖 離一切顚倒夢想苦惱究竟涅槃	Comme les bodhisattva se conforment à la prajñāpāramitā, leur cœur n'a pas d'obstacle. Comme ils n'ont plus d'obstacle, ils n'ont pas de peur. Libérés de l'ensemble des pensées déroutées et oniriques et des afflictions, ils accomplissent finalement le nirvāṇa.
三世諸佛依般若波羅蜜故 得阿	Comme tous les buddha des trois temps se conforment

耨多羅三藐三菩提 故知般若波羅蜜是大明呪 無上明呪 無等等明呪 能除一切 苦眞實不虛 故說般若波羅蜜呪 卽說呪曰 竭帝竭帝波羅竭帝 波羅僧竭帝菩提僧莎呵	à la prajñāpāramitā, ils obtiennent l'anuttarāsamyak-saṃbodhi. Alors, il faut savoir que la prajñāpāramitā est l'incantation de grande clarté, l'incantation de grande clarté sans supérieur et l'incantation incomparable, qui peut mettre fin à toutes les souffrances, et qui est véridique et non sans fondement. C'est pourquoi j'expose l'incantation de la prajñāpāramitā. En bref, l'incantation est [comme suit] : jiedi jiedi boluo jiedi boluo seng jiedi puti seng suohe [gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā : Allé, allé, allé sur l'autre rive/au-delà, allé ensemble sur l'autre rive/au-delà, ô l'éveil !].

Traduction 2

般若波羅蜜多心經 唐三藏法師玄奘譯 (T 251, vol. 8)
Le Sūtra du cœur de la prajñāpāramitā
traduit par Xuanzang, maître de la loi du tripiṭaka [sous la dynastie] des Tang

觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時 照見五蘊皆空度一切苦厄	Lorsque le bodhisattva Contemplation-inconditionnée pratiqua la profonde prajñāpāramitā, il perçut clairement que les cinq agrégats étaient tous vides et franchit l'ensemble des souffrances et des calamités.
舍利子 色不異空空不異色 色即是空空即是色 受想行識亦復如是	Ô Fils-de-Śārī, la forme n'est pas différente du vide, le vide n'est pas différent de la forme. La forme est effectivement le vide, le vide est effectivement la forme. Il en va de même des sensations, des perceptions, des activités [mentales] et de la conscience.
舍利子 是諸法空相 不生不滅不垢不淨不增不減 是故空中無色無受想行識 無眼耳鼻舌身意 無色聲香味觸法 無眼界乃至無意識界 無無明亦無無明盡 乃至無老死亦無老死盡 無苦集滅道 無智亦無得 以無所得故	Ô Fils-de-Śārī, tous les êtres ont l'aspect de vacuité ; ils ne ni naissent, ni disparaissent ; ils ne sont ni souillés, ni purs ; ils ne sont ni croissants, ni décroissants. C'est pourquoi, dans le vide, il n'y a pas de forme, il n'y a pas de sensations, [il n'y a pas] des perceptions, [il n'y a pas] d'activités [mentales], [et il n'y a pas] de conscience ; il n'y a pas d'œil, [il n'y a pas] d'oreille, [il n'y a pas] de nez, [il n'y a pas] de langue, [il n'y a pas] de corps, [et il n'y a pas] d'esprit ; il n'y a pas de forme, [il n'y a pas] de son, [il n'y a pas] d'odeur, [il n'y a pas] de goût, [il n'y a pas] de toucher, [et il n'y a pas de tous] les êtres ; il n'y a pas de domaine de l'œil, et ainsi de suite jusqu'au domaine de la conscience mentale ; il n'y a pas d'ignorance, il n'y a pas d'épuisement de l'ignorance non plus, et ainsi de suite jusqu'à la vieillesse et à la mort [et] il n'y a pas d'épuisement de la vieillesse et de la mort non plus : il n'y a pas de souffrance, [il n'y a pas] d'attachement, [il n'y a pas] de cessation [de la souffrance], [et il n'y a pas] de voie ; il n'y a pas de sagesse, [et] il n'y a pas d'obtention [de la sagesse] non plus, car il n'y a rien à obtenir.

菩提薩埵依般若波羅蜜多 故心無罣礙 無罣礙故無有恐怖 遠離顛倒夢想究竟涅槃 三世諸佛依般若波羅蜜多故 得阿耨多羅三藐三菩提 故知般若波羅蜜多是大神咒 是大明咒是無上咒 是無等等咒能除一切苦 眞實不虛 故說般若波羅蜜多咒 即說咒曰 揭帝揭帝 般羅揭帝 般羅僧揭帝 菩提僧莎訶	Comme les bodhisattva se conforment à la prajñāpāramitā, leur cœur n'a pas d'obstacle. Comme ils n'ont plus d'obstacle, ils n'ont pas de peur. Éloignés et libérés de l'ensemble des pensées déroutées et oniriques et des afflictions, ils accomplissent finalement le nirvāṇa. Comme tous les buddha des trois temps se conforment à la prajñāpāramitā, ils obtiennent l'anuttarāsamyaksaṃbodhi. Alors, il faut savoir que la prajñāpāramitā est l'incantation grandement surnaturelle, l'incantation de grande clarté, l'incantation sans supérieur, l'incantation sans comparaison, qui peut mettre fin à toutes les souffrances, et qui est véridique et non sans fondement. C'est pourquoi j'expose l'incantation de la prajñāpāramitā. En bref, l'incantation est [comme suit] : jiedi jiedi boluo jiedi boluo seng jiedi puti seng suohe.

Traduction 3

普遍智藏般若波羅蜜多心經 摩竭提國三藏沙門法月重譯 (T 252, vol. 8)
Le Sūtra du cœur de la prajñāpāramitā [*nommée*] *la grange de la sagesse universelle*
retraduit par Dharmacandra, moine [maître] du tripiṭaka du royaume des Magadha

如是我聞	Ainsi ai-je entendu.
一時佛在王舍大城靈鷲山中 與大比丘衆滿百千人 菩薩摩訶薩七萬七千人俱 其名曰觀世音菩薩 文殊師利菩薩 彌勒菩薩等以爲上首 皆得三昧總持住不思議解脫	À un moment donné, le Buddha demeurait dans le mont sacré du Vautour [Gṛdhrakūṭa] à la grande cité Maison-du-roi [Rājagṛha], ensemble avec une multitude de centaines de milliers de grands bhikṣu et les bodhisattva-mahāsattva [au nombre de] soixante-dix-sept mille, dont les noms étaient le bodhisattva Contemplation-du-son-du-monde, le bodhisattva Mañjuśrī, le bodhisattva Maitreya, etc. Ils étaient en tête [de la multitude]. Ils avaient tous obtenu le samādhi et la dhāraṇī et demeuraient dans [l'état de] la délivrance incommensurable.
爾時觀自在菩薩摩訶薩 在彼敷坐 於其衆中即從座起詣世尊所 面向合掌曲躬恭敬瞻仰 尊顏而白佛言	À ce moment-là, le bodhisattva-mahāsattva Contemplation-inconditionnée qui était assis dans cette multitude, se leva aussitôt de son siège, alla vers la place du Vénéré du monde, tourna son visage [vers lui], en joignant les mains, s'inclina respectueusement, regarda avec estime le vénérable visage du Buddha et lui dit :
世尊我欲於此會中說諸菩薩 普遍智藏般若波羅蜜多心 唯願世尊聽我所說 爲諸菩薩宣祕法要	« Ô Vénéré du monde, je désire exposer à tous les bodhisattva dans cette assemblée le cœur de la prajñāpāramitā recelant la sagesse universelle, et je souhaite seulement que le Vénéré du monde m'autorise à l'exposer, afin de proclamer à tous les bodhisattva l'essence de la loi secrète. »
爾時世尊以妙梵音 告觀自在菩薩摩訶薩言 善哉善哉具大悲者聽汝所說 與諸衆生作大光明	À ce moment-là, le Vénéré du monde informa, par l'intermédiaire de la merveilleuse voix de Brahmā, le bodhisattva-mahāsattva Contemplation-inconditionnée en disant : « Excellent, excellent, [toi qui es d']une grande

於是觀自在菩薩摩訶薩
蒙佛聽許
佛所護念入於慧光三昧正受
入此定已
以三昧力
行深般若波羅蜜多時
照見五蘊自性皆空
彼了知五蘊自性皆空
從彼三昧安詳而起
即告慧命舍利弗言
善男子
菩薩有般若波羅蜜多心
名普遍智藏
汝今諦聽善思念之
吾當爲汝分別解說
作是語已
慧命舍利弗白
觀自在菩薩摩訶薩言
唯大淨者 願爲說之
今正是時
於斯告舍利弗
諸菩薩摩訶薩應如是學
色性是空空性是色
色不異空空不異色
色即是空空即是色
受想行識亦復如是
識性是空空性是識
識不異空空不異識
識即是空空即是識

舍利子
是諸法空相
不生不滅不垢不淨不增不減
是故空中無色 無受想行識
無眼耳鼻舌身意 無色聲香味
觸法
無眼界乃至無意識界
無無明亦無無明盡
乃至無老死亦無老死盡
無苦集滅道
無智亦無得 以無所得故

compassion, je t'autorise avec une grande lumière à l'exposer à tous les êtres vivants. »
Alors, le bodhisattva-mahāsattva Contemplation-inconditionnée entendant l'autorisation du Buddha et bénéficiant de la protection du Buddha, entra dans le samādhi de la Clarté de sagesse. Étant entré dans cette concentration, il pratiqua la profonde prajñāpāramitā par l'intermédiaire de la force du samādhi. Alors, il perçut clairement que les natures propres des cinq agrégats étaient toutes vides. Ayant saisi que les natures propres des cinq agrégats étaient toutes vides, il resta paisiblement dans ce samādhi, puis se réveilla et dit aussitôt au sage Śāriputra : « Ô Fils de bonne [famille], le Bodhisattva a le cœur de la prajñāpāramitā, nommée la grange de la sagesse universelle. Écoute-le maintenant attentivement et réfléchis bien, [car] je te l'exposerai volontiers distinctivement. »
Ces mots étant prononcés, le sage Śāriputra, dit au bodhisattva-mahāsattva Contemplation-inconditionnée :
« Ô [toi qui es d']une grande pureté, je souhaite que tu l'exposes. Maintenant, c'est le moment approprié. »
Alors, celui-là annonça à Śāriputra : « Tous les bodhisattva-mahāsattva apprennent nécessairement ceux-ci : la nature de la forme est le vide ; la nature du vide est la forme ; la forme n'est pas différente du vide, le vide n'est pas différent de la forme ; la forme est effectivement le vide, le vide est effectivement la forme. Il en va de même des sensations, des perceptions, des activités [mentales] et de la conscience. La nature de la conscience est le vide, la nature du vide est la conscience ; la conscience n'est pas différente du vide, le vide n'est pas différent de la conscience ; la conscience est effectivement le vide, le vide est effectivement la conscience.
Ô Fils-de-Śārī, tous les êtres ont l'aspect de vacuité ; ils ne ni naissent, ni disparaissent ; ils ne sont ni souillés, ni purs ; ils ne sont ni croissants, ni décroissants. C'est pourquoi, dans le vide, il n'y a pas de forme, il n'y a pas de sensations, [il n'y a pas] des perceptions, [il n'y a pas] d'activités [mentales], [et il n'y a pas] de conscience ; il n'y a pas d'œil, [il n'y a pas] d'oreille, [il n'y a pas] de nez, [il n'y a pas] de langue, [il n'y a pas] de corps, [et il n'y a pas] d'esprit ; il n'y a pas de forme, [il n'y a pas] de son, [il n'y a pas] d'odeur, [il n'y a pas] de goût, [il n'y a pas] de toucher, [et il n'y a pas de tous] les êtres ; il n'y a pas de domaine de l'œil, et ainsi de suite jusqu'au domaine de la conscience mentale ; il n'y a pas d'ignorance, il n'y a pas d'épuisement de l'ignorance non plus, et ainsi de suite jusqu'à la vieillesse et à la mort [et] il n'y a pas d'épuisement de la vieillesse et de la mort non plus ; il n'y a pas de souffrance, [il n'y a pas] d'attachement, [il n'y a pas] de cessation [de la souffran-

	ce], [et il n'y a pas] de voie ; il n'y a pas de sagesse, [et] il n'y a pas d'obtention [de la sagesse] non plus, car il n'y a rien à obtenir.
菩提薩埵依般若波羅蜜多故 心無罣礙 無罣礙故無有恐怖 遠離顛倒夢想究竟涅槃	Comme les bodhisattva se conforment à la prajñāpāramitā, leur cœur n'a pas d'obstacle. Comme ils n'ont plus d'obstacle, ils n'ont pas de peur. Éloignés et libérés de l'ensemble des pensées déroutées et oniriques et des afflictions, ils accomplissent finalement le nirvāṇa.
三世諸佛依般若波羅蜜多故 得阿耨多羅三藐三菩提 故知般若波羅蜜多是大神呪 是大明呪 是無上呪 是無等等呪 能除一切苦眞實不虛 故説般若波羅蜜多呪 即説呪曰 揭諦揭諦波羅揭諦波 羅僧揭諦菩提莎婆訶	Comme tous les buddha des trois temps se conforment à la prajñāpāramitā, ils obtiennent l'anuttarāsamyaksaṃbodhi. Alors, il faut savoir que la prajñāpāramitā est l'incantation grandement surnaturelle, l'incantation de grande clarté, l'incantation sans supérieur, l'incantation sans comparaison, qui peut mettre fin à toutes les souffrances, et qui est véridique et non sans fondement. C'est pourquoi j'expose l'incantation de la prajñāpāramitā. En bref, l'incantation est [comme suit] : jiedi jiedi boluo jiedi boluo seng jiedi puti seng suopohe. »
佛説是經已 諸比丘及菩薩衆 一切世間天人阿脩羅 乾闥婆等聞佛所説 皆大歡喜 信受奉行 普遍智藏般若波羅蜜多心經	Le Buddha exposa ainsi ce sūtra. Tous les bhikṣu, la multitude de bodhisattva, l'ensemble de toutes les générations des dieux, des humains, des asura et des gandharva, etc., entendant ce que le Buddha exposa, se réjouirent grandement. Ils crurent au *Sūtra du cœur de la prajñāpāramitā* [*nommée*] *la grange de la sagesse universelle*, le réceptionnèrent et l'appliquèrent respectueusement.

Traduction 4

般若波羅蜜多心經 罽賓國三藏般若共利言等譯 (T 253, vol. 8)
Le Sūtra du cœur de la prajñāpāramitā
traduit collectivement par Prajñā, [maître] du tripiṭaka du royaume Kaśmīr et par Liyan

如是我聞 一時佛在王舍城耆闍崛山中 與大比丘衆及菩薩衆俱 時佛世尊即入三昧名廣大甚深	Ainsi ai-je entendu. À un moment donné, le Buddha demeurait dans le mont Gṛdhrakūṭa à la cité Maison-du-roi, ensemble avec une multitude de grands bhikṣu et de bodhisattva. Alors, le Buddha, le Vénéré du monde, entra instantanément dans le samādhi nommé Vaste-et-extrêmement-profond.
爾時衆中有菩薩摩訶薩名觀自在 行深般若波羅蜜多時 照見五蘊皆空離諸苦厄 即時**舍利弗**承佛威力 合掌恭敬白 觀自在菩薩摩訶薩言	À ce moment-là, dans l'assemblée il y eut le bodhisattva-mahāsattva nommé Contemplation-inconditionnée. Lorsqu'il pratiqua la profonde prajñāpāramitā, il perçut clairement que les cinq agrégats étaient tous vides et ôta l'ensemble des souffrances et des calamités. Immédiatement, Śāriputra, en suivant la puissance du Buddha, rejoignit les mains respectueusement et dit au bodhisattva-mahāsattva Contemplation-inconditionnée :

善男子
若有欲學甚深般若波羅蜜多行者
云何修行 如是問已
爾時觀自在菩薩摩訶薩
告具壽舍利弗言
舍利子
若善男子善女人
行甚深般若波羅蜜多行時
應觀五蘊性空

« Ô Fils de bonne [famille], s'il y a un quelqu'un qui désire étudier la prajñāpāramitā extrêmement profonde, comment peut-il la mettre en pratique ? » La question étant posée, le bodhisattva-mahāsattva Contemplation-inconditionnée dit alors au doyen Śāriputra : « Ô Fils-de-Śārī, si les fils de bonne [famille] et les filles de bonne [famille] pratiquent la prajñāpāramitā extrêmement profonde, il faut nécessairement contempler que les natures des cinq agrégats sont vides.

舍利子
色不異空空不異色
色即是空空即是色
受想行識亦復如是

Ô Fils-de-Śārī, la forme n'est pas différente du vide, le vide n'est pas différent de la forme. La forme est effectivement le vide, le vide est effectivement la forme. Il en va de même des sensations, des perceptions, des activités [mentales] et de la conscience.

舍利子
是諸法空相
不生不滅不垢不淨不增不減
是故空中無色無受想行識
無眼耳鼻舌身意
無色聲香味觸法
無眼界乃至無意識界
無無明亦無無明盡
乃至無老死亦無老死盡
無苦集滅道
無智亦無得 以無所得故

Ô Fils-de-Śārī, tous les êtres ont l'aspect de vacuité ; ils ne ni naissent, ni disparaissent ; ils ne sont ni souillés, ni purs ; ils ne sont ni croissants, ni décroissants. C'est pourquoi, dans le vide, il n'y a pas de forme, il n'y a pas de sensations, [il n'y a pas] des perceptions, [il n'y a pas] d'activités [mentales], [et il n'y a pas] de conscience ; il n'y a pas d'œil, [il n'y a pas] d'oreille, [il n'y a pas] de nez, [il n'y a pas] de langue, [il n'y a pas] de corps, [et il n'y a pas] d'esprit ; il n'y a pas de forme, [il n'y a pas] de son, [il n'y a pas] d'odeur, [il n'y a pas] de goût, [il n'y a pas] de toucher, [et il n'y a pas de tous] les êtres ; il n'y a pas de domaine de l'œil, et ainsi de suite jusqu'au domaine de la conscience mentale ; il n'y a pas d'ignorance, il n'y a pas d'épuisement de l'ignorance non plus, et ainsi de suite jusqu'à la vieillesse et à la mort [et] il n'y a pas d'épuisement de la vieillesse et de la mort non plus : il n'y a pas de souffrance, [il n'y a pas] d'attachement, [il n'y a pas] de cessation [de la souffrance], [et il n'y a pas] de voie ; il n'y a pas de sagesse, [et] il n'y a pas d'obtention [de la sagesse] non plus, car il n'y a rien à obtenir.

菩提薩埵依般若波羅蜜多故
心無罣礙
無罣礙故無有恐怖
遠離顛倒夢想究竟涅槃

Comme les bodhisattva se conforment à la prajñāpāramitā, leur cœur n'a pas d'obstacle.
Comme ils n'ont plus d'obstacle, ils n'ont pas de peur. Éloignés et libérés de l'ensemble des pensées déroutées et oniriques et des afflictions, ils accomplissent finalement le nirvāṇa.

三世諸佛依般若波羅蜜多故
得阿耨多羅三藐三菩提
故知般若波羅蜜多是大神呪
是大明呪
是無上呪是無等等呪
能除一切苦眞實不虛

Comme tous les buddha des trois temps se conforment à la prajñāpāramitā, ils obtiennent l'anuttarāsamyaksaṃbodhi. Alors, il faut savoir que la prajñāpāramitā est l'incantation grandement surnaturelle, l'incantation de grande clarté, l'incantation sans supérieur, l'incantation sans

故說般若波羅蜜多呪 即說呪曰 蘗諦蘗諦波羅蘗諦波羅僧蘗諦菩提	comparaison, qui peut mettre fin à toutes les souffrances, et qui est véridique et non sans fondement. C'est pourquoi j'expose l'incantation de la prajñāpāramitā. En bref, l'incantation est [comme suit] : bodi bodi boluo bodi boluo seng bodi puti suopohe.
如是舍利弗 諸菩薩摩訶薩 於甚深般若波羅蜜多行 應如是行	Ô Śāriputra, c'est ainsi. Tous les bodhisattva-mahāsattva qui mettent en pratique la prajñāpāramitā extrêmement profonde, doivent nécessairement pratiquer ainsi. »
如是說已 即時世尊從**廣大甚深三摩地**起 讚觀自在菩薩摩訶薩言 善哉善哉善男子如是如是 如汝所說 甚深般若波羅蜜多行 應如是行 如是行時一切如來皆悉隨喜	Ainsi [ceci] étant exposé, le Vénéré du monde sortit immédiatement du samādhi Vaste-et-extrêmement-profond et loua le bodhisattva-mahāsattva Contemplation-inconditionnée en disant : « Excellent, excellent, Ô Fils de bonne [famille], c'est ainsi, c'est ainsi. Comme tu l'as exposé, la pratique de la prajñāpāramitā extrêmement profonde est à mettre en pratique ainsi. Lorsqu'elle sera ainsi mise en pratique, l'ensemble des ainsi-venus se réjouiront tous pareillement. »
爾時世尊說是語已 具壽舍利弗大喜充遍 觀自在菩薩摩訶薩亦大歡喜 時彼衆會天人阿修羅乾闥婆等 聞佛所說皆大歡喜 信受奉行般若波羅蜜多心經	À ce moment-là, le Vénéré du monde l'ayant dit, le doyen Śāriputra fut comblé de joie, et également le bodhisattva-mahāsattva Contemplation-inconditionnée s'en réjouit grandement. Alors, l'assemblée de la multitude des dieux, des hommes, des asura, des gandharva, etc. entendant la parole du Buddha, se réjouirent tous grandement. Ils crurent au *Sūtra du cœur de la prajñāpāramitā*, le réceptionnèrent et l'appliquèrent respectueusement.

Traduction 5

般若波羅蜜多心經 唐上都大興善寺三藏沙門智慧輪奉詔譯 (T 254, vol. 8)
Le Sūtra du cœur de la prajñāpāramitā
traduit par Zhihuilun, moine [maître] du tripiṭaka au monastère Daxingshan à Chang'an [sous la dynastie] des Tang, en honorant l'ordre impérial

如是我聞 一時**薄誐梵**住王舍城 鷲峯山中 與大苾芻衆及大菩薩衆俱 爾時世尊入三摩地 名廣大甚深照見 時衆中有一菩薩摩訶薩 名**觀世音自在** 行甚深般若波羅蜜多行時 照見五蘊自性皆空 即時具壽舍利子承佛威神 合掌恭敬白觀 世音自在菩薩摩訶薩言	Ainsi ai-je entendu. À un moment donné, le Bhagavant demeurait dans le mont Pic-du-vautour à la cité Maison-du-roi, ensemble avec une multitude de grands bhikṣu et une multitude de grands bodhisattva. À ce moment-là, le Vénéré du monde entra dans le samādhi nommé Vision-vaste-extrêmement-profonde-et-éclairante. Alors, dans l'assemblée il y eut le bodhisattva-mahāsattva nommé Contemplation-du-son-du-monde-et-inconditionnée. Lorsqu'il pratiqua la prajñāpāramitā extrêmement profonde, il perçut clairement que les natures propres des cinq agrégats étaient toutes vides. Immédiatement, le doyen Fils-de-Śārī, en suivant la puissance divine du Buddha, rejoignit les mains respectueusement et dit au bodhisattva-mahāsattva

聖者
若有欲學
甚深般若波羅蜜多行
云何修行
如是問已
爾時觀世音自在
菩薩摩訶薩
告具壽舍利子言
舍利子
若有善男子善女人
行甚深般若波羅蜜多行時
應照見五蘊自性皆空
離諸苦厄
舍利子
色空 空性見色
色不異空空不異色
是色即空是空即色
受想行識亦復如是

舍利子
是諸法性相空
不生不滅不垢不淨
不減不增
是故空中
無色無受想行識
無眼耳鼻舌身意
無色聲香味觸法
無眼界乃至無意識界
無無明亦無無明盡
乃至無老死盡
無苦集滅道
無智證無得以無所得故

菩提薩埵依
般若波羅蜜多住
心無障礙
心無障礙故無有恐怖
遠離顛倒夢想究竟**寂然**
三世諸佛
依般若波羅蜜多故
得阿耨多羅三藐三菩提
現成正覺
故知般若波羅蜜多
是大**眞言**
是大明眞言是無上眞言
是無等等眞言

Contemplation-du-son-du-monde-et-inconditionnée :
« Ô Saint, s'il y a quelqu'un qui désire étudier la prajñāpāramitā extrêmement profonde, comment peut-il la mettre en pratique ? »
La question étant posée, le bodhisattva-mahāsattva Contemplation-du-son-du-monde-et-inconditionnée dit alors au doyen Fils-de-Śārī : « Ô Fils-de-Śārī, si les fils de bonne [famille] et les filles de bonne [famille] pratiquent la prajñāpāramitā extrêmement profonde, il faut saisir clairement que les natures propres des cinq agrégats sont toutes vides. Ils ôteront toutes les souffrances et toutes les calamités.

Ô Fils-de-Śārī, La forme est le vide. La vacuité s'appuie à la forme. La forme n'est pas différente du vide, le vide n'est pas différent de la forme. La forme est effectivement le vide, le vide est effectivement la forme. Il en va de même des sensations, des perceptions, des activités [mentales] et de la conscience.
Ô Fils-de-Śārī, tous les êtres ont l'aspect de vacuité ; ils ne ni naissent, ni disparaissent ; ils ne sont ni souillés, ni purs ; ils ne sont ni croissants, ni décroissants. C'est pourquoi, dans le vide, il n'y a pas de forme, il n'y a pas de sensations, [il n'y a pas] des perceptions, [il n'y a pas] d'activités [mentales], [et il n'y a pas] de conscience ; il n'y a pas d'œil, [il n'y a pas] d'oreille, [il n'y a pas] de nez, [il n'y a pas] de langue, [il n'y a pas] de corps, [et il n'y a pas] d'esprit ; il n'y a pas de forme, [il n'y a pas] de son, [il n'y a pas] d'odeur, [il n'y a pas] de goût, [il n'y a pas] de toucher, [et il n'y a pas de tous] les êtres ; il n'y a pas de domaine de l'œil, et ainsi de suite jusqu'au domaine de la conscience mentale ; il n'y a pas d'ignorance, il n'y a pas d'épuisement de l'ignorance non plus, et ainsi de suite jusqu'à l'épuisement de la vieillesse et de la mort non plus , il n'y a pas de souffrance, [il n'y a pas] d'attachement, [il n'y a pas] de cessation [de la souffrance], [et il n'y a pas] de voie ; il n'y a pas de preuve de la sagesse, [et] il n'y a pas d'obtention [de la sagesse], car il n'y a rien à obtenir.
Comme les bodhisattva demeurent en se conformant à la prajñāpāramitā, leur cœur n'a pas d'obstacle. Comme ils n'ont plus d'obstacle, ils n'ont pas de peur. Éloignés et libérés des pensées déroutées et oniriques, ils accomplissent finalement l'extinction calme.
Comme tous les buddha des trois temps se conforment à la prajñāpāramitā, ils obtiennent l'anuttarāsamyaksaṃbodhi, [c'est-à-dire] réalisent l'éveil juste.
Alors, il faut savoir que la prajñāpāramitā est la grande parole véritable, la parole véritable de grande clarté, la parole véritable sans supérieur, la parole véritable sans comparaison, qui peut mettre fin à toutes les souffrances, et qui est véridique et non sans fondement.

能除一切苦眞實不虛 故說般若波羅蜜多眞言 即說眞言 唵誐帝誐帝 播囉誐帝 播囉散誐帝 冒地娑縛二合賀	C'est pourquoi j'expose l'incantation de la prajñāpāramitā. En bref, l'incantation est [comme suit] : an edi edi boluo edi boluo san edi maodi suofuhe.
如是舍利子 諸菩薩摩訶薩 於甚深般若波羅蜜多行 應如是學 爾時世尊從三摩地安祥而起 讚觀世音自在菩薩摩訶薩言 善哉善哉 善男子 如是如是 如汝所說 甚深般若波羅蜜多行 應如是行 如是行時 一切如來悉皆隨喜	Ô Fils-de-Śārī, c'est ainsi. Tous les bodhisattva-mahāsattva qui mettent en pratique la prajñāpāramitā extrêmement profonde, doivent nécessairement étudier ainsi. » À ce moment, le Vénéré du monde sortit paisiblement et avec bonheur du samādhi et loua le bodhisattva-mahāsattva Contemplation-du-son-du-monde-et-inconditionnée en disant : « Excellent, excellent, Ô Fils de bonne [famille], c'est ainsi, c'est ainsi. Comme tu le dis, la pratique de la prajñāpāramitā extrêmement profonde est à mettre en pratique ainsi. Lorsqu'elle sera mise en pratique ainsi, l'ensemble d'ainsi-venus se réjouiront tous pareillement. »
爾時世尊如是說已 具壽舍利子 觀世音自在菩薩 及彼衆會 一切世間天人 阿蘇囉嚩默等 聞佛所說 皆大歡喜 信受奉行 般若波羅蜜多心經	À ce moment-là, le Vénéré du monde l'ayant exposé, le doyen Fils-de-Śārī, le bodhisattva-mahāsattva Contemplation-du-son-du-monde-et-inconditionnée, l'assemblée de toutes les générations des dieux, des hommes, des asura, des gandharva, etc. écoutèrent la parole du Buddha et se réjouirent tous grandement. Ils crurent au *Sūtra du cœur de la prajñāpāramitā*, le réceptionnèrent et l'appliquèrent respectueusement.

Traduction 6

般若波羅蜜多心經 燉煌石室本 國大德三藏法師沙門法成譯 (T 255, vol. 8)

Le Sūtra du cœur de la prajñāpāramitā, *version* [*retrouvée dans une*] *salle de pierre à Dunhuang*

Traduit par Facheng, moine maître des trois corbeilles et Grande-vertu de la Nation

如是我聞 一時**薄伽梵**住王舍城鷲峯山中 與大**苾芻**衆及諸菩薩摩訶薩俱	Ainsi ai-je entendu. À un moment donné, le Bhagavant demeurait dans le mont Pic-du-vautour à la cité Maison-du-roi, ensemble avec une multitude de grands bhikṣu et tous les bodhisattva-mahāsattva.
爾時世尊等入 **甚深明了三摩地**法之異門	À ce moment-là, le Vénéré du monde venait d'entrer dans le samādhi extrêmement profond et clair, une porte particulière de la loi.
復於爾時 觀自在菩薩摩訶薩 行深般若波羅蜜多時 觀察照見五蘊體性悉皆是空	De nouveau, à ce moment, le bodhisattva-mahāsattva Contemplation-inconditionnée pratiquant la profonde prajñāpāramitā, observa et perçut clairement que les essences et les natures propres des cinq agrégats étaient toutes vides.
時具壽舍利子承佛威力 白聖者觀自在菩薩摩訶薩曰	Alors, le doyen Fils-de-Śārī suivant la puissance du Buddha, dit au saint bodhisattva-mahāsattva Contem-

若善男子
欲修行甚深般若波羅蜜多者
復當云何修學
作是語已
觀自在菩薩摩訶薩
答具壽舍利子言
若善男子及善女人
欲修行甚深般若波羅蜜多者
彼應如是觀察五蘊體性皆空
色即是空空即是色
色不異空空不異色
如是受想行識亦復皆空

是故舍利子
一切法空性
無相無生無滅無垢離垢
無減無增

舍利子
是故爾時空性之中
無色無受無想無行亦無有識 無
眼無耳無鼻無舌無身無意
無色無聲無香無味無觸無法
無眼界乃至無意識界
無無明亦無無明盡
乃至無老死亦無老死盡
無苦集滅道
無智無得亦**無不得**

是故舍利子
以無所得故 諸菩薩衆依止般若
波羅蜜多
心無障礙
無有恐怖超過**顛倒**究竟涅槃
三世一切諸佛
亦皆依般若波羅蜜多故
證得無上正等菩提
舍利子
是故當知般若波羅蜜多
大蜜咒者
是大明咒 是無上咒
是無等等咒

plation-inconditionnée : « Si un fils de bonne [famille] désire pratiquer la prajñāpāramitā extrêmement profonde, comment faut-il l'étudier ? »
Ces propos étant prononcés, le bodhisattva-mahāsattva Contemplation-inconditionnée répondit au doyen Fils-de-Śārī : « Si les fils de bonne [famille] et les filles de bonne [famille] désirent pratiquer la prajñāpāramitā extrêmement profonde, ils contemplent nécessairement que les natures propres des cinq agrégats sont toutes vides. La forme est effectivement le vide, le vide est effectivement la forme. La forme n'est pas différente du vide, le vide n'est pas différent de la forme. Il en va de même des sensations, des perceptions, des activités [mentales] et de la conscience, tous vides.
Alors, ô Fils-de-Śārī, tous les êtres ont la vacuité ; il n'y pas de caractéristique, il n'y a pas de naissance, il n'y a pas de disparition, il n'y a pas de souillure ni de séparation de souillure, il n'y a pas de décroissance et il n'y a pas de croissance.
Ô Fils-de-Śārī, c'est pourquoi, dans le vide, il n'y a pas de forme, il n'y a pas de sensations, il n'y a pas des perceptions, il n'y a pas d'activités [mentales], et il n'y a pas de conscience non plus ; il n'y a pas d'œil, il n'y a pas d'oreille, il n'y a pas de nez, il n'y a pas de langue, il n'y a pas de corps, et il n'y a pas d'esprit ; il n'y a pas de forme, il n'y a pas de son, il n'y a pas d'odeur, il n'y a pas de goût, il n'y a pas de toucher, et il n'y a pas de [tous les] êtres ; il n'y a pas de domaine de l'œil, et ainsi de suite jusqu'au domaine de la conscience mentale ; il n'y a pas d'ignorance, il n'y a pas d'épuisement de l'ignorance non plus, et ainsi de suite jusqu'à la vieillesse et à la mort [et] il n'y a pas d'épuisement de la vieillesse et de la mort non plus : il n'y a pas de souffrance, [il n'y a pas] d'attachement, [il n'y a pas] de cessation [de la souffrance], [et il n'y a pas] de voie ; il n'y a pas de sagesse, et il n'y a pas d'obtention [de la sagesse], et il n'y a pas de non-obtention non plus.
Ô Fils-de-Śārī, c'est ainsi. Comme il n'y a rien à obtenir, les bodhisattva se conforment à la prajñāpāramitā et leur cœur n'a pas d'obstacle. Ils n'ont pas de peur, surpassent [les pensées] déroutées et accomplissent finalement le nirvāṇa.
Comme tous les buddha des trois temps se conforment à la prajñāpāramitā, ils obtiennent la bodhi juste et parfaite sans supérieur.
Ô Fils-de-Śārī, il faut alors savoir que la grande incantation secrète de la prajñāpāramitā est l'incantation de grande clarté, l'incantation sans supérieur, l'incantation sans comparaison, qui peut mettre fin à toutes les souffrances, et qui est véridique et sans inversion.

能除一切諸苦之咒 眞實**無倒**
故知般若波羅蜜多是祕密咒
即説般若波羅蜜多咒曰
羯帝羯帝 波囉羯帝
波囉僧羯帝 菩提莎訶
舍利子
菩薩摩訶薩應如是修學
甚深般若波羅蜜多

爾時世尊從彼定起
告聖者觀自在菩薩摩訶薩曰
善哉善哉 善男子 如是如是
如汝所説
彼當如是修學般若波羅蜜多
一切如來亦當隨喜

時薄伽梵説是語已
具壽舍利子
聖者觀自在菩薩摩訶薩
一切世間天人
阿蘇羅乾闥婆等
聞佛所説皆大歡喜
信受奉行般若波羅蜜多心經

Alors, sache que la prajñāpāramitā est l'incantation secrète. En bref, j'expose l'incantation de la prajñāpāramitā : edi edi boluo edi boluoseng edi puti suohe.

Ô Fils-de-Śārī, les bodhisattva et les mahāsattva doivent étudier ainsi la prajñāpāramitā extrêmement profonde. »
À ce moment-là, le Vénéré du monde sortit de cette concentration et annonça au saint bodhisattva-mahāsattva Contemplation-inconditionnée : « Excellent, excellent, Ô Fils de bonne [famille], c'est ainsi, c'est ainsi. Comme tu le dis, ils doivent ainsi mettre en pratique la prajñāpāramitā. L'ensemble d'ainsi-venus se réjouiront aussi. »
À ce moment-là, le Bhagavant l'ayant dit, le doyen Fils-de-Śārī, le saint bodhisattva-mahāsattva Contemplation-inconditionnée, l'ensemble de toutes les générations des dieux, des hommes, des asura, des gandharva, etc. entendirent la parole du Buddha et se réjouirent tous grandement. Ils crurent au *Sūtra du cœur de la prajñāpāramitā*, le réceptionnèrent et l'appliquèrent respectueusement.

Traduction 7

佛説聖佛母般若波羅蜜多經 西天譯經三藏朝奉大夫試光祿卿傳法大師賜紫臣施護奉詔譯 (T 257, vol.8)

Le Sūtra du Buddha de la prajñāpāramitā, la sainte mère des buddha

traduit par Shihu, traducteur indien, [maître] du tripiṭaka, grand maître au service de la cour, ministre par intérim superviseur des préposés, grand maître de transmission de la loi, vassal portant la robe de couleur pourpre, en honorant l'ordre impérial

如是我聞
一時世尊在王舍城鷲峯山中
與大**苾芻**衆千二百五十人俱
幷諸菩薩摩訶薩衆
而共圍繞爾時世尊

即入**甚深光明宣説正法三摩地**

時觀自在菩薩摩訶薩
在佛會中
而此菩薩摩訶薩
已能修行甚深般若波羅蜜多
觀見五蘊自性皆空
爾時尊者舍利子承佛威神
前白觀自在菩薩摩訶薩言
若善男子善女人

Ainsi ai-je entendu.
À un moment donné, le Vénéré du monde demeurait dans le mont Pic-du-vautour à la cité Maison-du-roi, ensemble avec une multitude de grands bhikṣu [au nombre de] mille-deux-cent-cinquante et avec une multitude de tous les bodhisattva-mahāsattva, qui entourèrent alors le Vénéré du monde.
[Le Vénéré du monde] venait d'entrer dans le samādhi extrêmement profond et rayonnant [permettant] la proclamation et l'exposé de la loi juste.
Alors, le bodhisattva-mahāsattva Contemplation-inconditionnée était dans l'assemblée du Buddha. Ayant déjà la capacité de pratiquer la prajñāpāramitā extrêmement profonde, il contempla et perçut que les natures propres des cinq agrégats étaient toutes vides.
À ce moment-là, le vénérable Fils-de-Śārī suivant la puissance divine du Buddha, dit devant le bodhisattva-mahāsattva Contemplation-inconditionnée : « Si les fils

於此甚深般若波羅蜜多法門
樂欲修學者
當云何學

de bonne [famille] et les filles de bonne [famille] souhaitent volontiers étudier par l'intermédiaire de la porte de la loi de la prajñāpāramitā extrêmement profonde, comment faut-il étudier ? »

時觀自在菩薩摩訶薩
告尊者舍利子言
汝今諦聽爲汝宣說
若善男子善女人
樂欲修學
此甚深般若波羅蜜多法門者
當觀五蘊自性皆空
何名五蘊自性空耶

Alors, le bodhisattva-mahāsattva Contemplation-inconditionnée informa le vénérable Fils-de-Śārī en disant : « Tu écouteras maintenant attentivement. Je vais l'exposer pour toi. Si le fils de bonne [famille] et les filles de bonne [famille] souhaitent volontiers étudier cette porte de la loi de la prajñāpāramitā extrêmement profonde, il faudra nécessairement contempler que les natures propres des cinq agrégats sont toutes vides. Qu'appelle-t-on la vacuité des natures des cinq agrégats ? Il est dit que la forme est effectivement le vide, et que le vide est effectivement la forme. La forme n'est différente du vide, le vide n'est pas différent de la forme. Il en va de même des sensations, des perceptions, des activités [mentales] et de la conscience.

所謂即色是空即空是色
色無異於空
空無異於色
受想行識亦復如是
舍利子
此一切法如是空相
無所生無所滅無垢染無清淨
無增長無損減
舍利子
是故空中無色無受想行識
無眼耳鼻舌身意
無色聲香味觸法
無眼界**無眼識界**
乃至無意界無意識界
無無明無無明盡
乃至無老死亦無老死盡
無苦集滅道
無智無所得亦無無得

Ô Fils-de-Śārī, tous ces êtres ont ainsi l'aspect de vacuité ; ils ne ni naissent, ni disparaissent ; ils ne sont ni souillés, ni purs ; ils ne sont ni croissants, ni décroissants.
Ô Fils-de-Śārī, c'est pourquoi, dans le vide, il n'y a pas de forme, il n'y a pas de sensations, [il n'y a pas] des perceptions, [il n'y a pas] d'activités [mentales], [et il n'y a pas] de conscience ; il n'y a pas d'œil, [il n'y a pas] d'oreille, [il n'y a pas] de nez, [il n'y a pas] de langue, [il n'y a pas] de corps, [et il n'y a pas] d'esprit ; il n'y a pas de forme, [il n'y a pas] de son, [il n'y a pas] d'odeur, [il n'y a pas] de goût, [il n'y a pas] de toucher, [et il n'y a pas de tous] les êtres ; il n'y a pas de domaine de l'œil, il n'y a pas de domaine de la perception de l'œil, et ainsi de suite jusqu'au domaine de la conscience mentale [et] il n'y a pas de domaine de la perception de la conscience mentale ; il n'y a pas d'ignorance, il n'y a pas d'épuisement de l'ignorance non plus, et ainsi de suite jusqu'à la vieillesse et à la mort [et] il n'y a pas d'épuisement de la vieillesse et de la mort non plus : il n'y a pas de souffrance, [il n'y a pas] d'attachement, [il n'y a pas] de cessation [de la souffrance], [et il n'y a pas] de voie ; il n'y a pas de sagesse, il n'y a pas d'obtention [de la sagesse], et il n'y a pas de non-obtention non plus.

舍利子
由是無得故
菩薩摩訶薩
依般若波羅蜜多相應行故
心無所著亦無罣礙
以無著無礙故無有恐怖
遠離一切顛倒妄想究竟圓寂
所有三世諸佛
依此般若波羅蜜多故
得阿耨多羅三藐三菩提

Ô Fils-de-Śārī, car il n'y a rien à obtenir. Comme les bodhisattva pratiquent ainsi en se conformant à la prajñāpāramitā, leur cœur n'a pas d'attachement ni d'obstacle. Comme ils n'ont plus d'obstacle, ils n'ont pas de peur. Éloignés et libérés de l'ensemble des pensées déroutées et oniriques, ils accomplissent finalement le calme complet.
Comme tous les buddha des trois temps se conforment à la prajñāpāramitā, ils obtiennent l'anuttarāsamyaksaṃbodhi.
Alors, il faut savoir que la prajñāpāramitā est la grande

是故應知
般若波羅蜜多是廣大明
是無上明是無等等明
而能息除一切苦惱
是即眞實無虛妄法
諸修學者 當如是學
我今宣說般若波羅蜜多
大明曰
怛𠺕他唵 誐帝誐帝
播囉誐帝 播囉僧誐帝
冒提莎賀
舍利子
諸菩薩摩訶薩
若能誦是般若波羅蜜多明句
是即修學甚深般若波羅蜜多
爾時世尊從三摩地安詳而起
讚觀自在菩薩摩訶薩言
善哉善哉 善男子
如汝所說 如是如是
般若波羅蜜多 當如是學
是即眞實最上究竟
一切如來亦皆隨喜

佛說此經已
觀自在菩薩摩訶薩
幷諸苾芻乃至世間天人
阿修羅乾闥婆等
一切大衆聞佛所說皆大歡喜
信受奉行
佛說聖佛母般若波羅蜜多經

clarté, la clarté sans supérieur, la clarté sans comparaison, qui peut mettre fin à toutes les souffrances, et qui est véridique et non sans fondement. Tous les étudiants doivent étudier ainsi.
Je vais maintenant exposer la grande clarté de la prajñāpāramitā : dan nie ta'an edi edi boluo edi boluo seng edi maoti sahe.

Ô Fils-de-Śārī, si tous les bodhisattva-mahāsattva peuvent réciter la stance de clarté de la prajñāpāramitā, c'est la pratique de la prajñāpāramitā extrêmement. »
À ce moment-là, le Vénéré du monde sortit immédiatement du samādhi Paisible-et-Précis et loua le bodhisattva-mahāsattva Contemplation-inconditionnée en disant : « Excellent, excellent ! Ô Fils de bonne [famille], comme tu le dis, c'est ainsi, c'est ainsi. Il faut étudier ainsi la prajñāpāramitā. Ainsi, ils atteindront la vérité suprême. L'ensemble d'ainsi-venus se réjouiront tous aussi. »

Le Buddha ayant exposé ce sūtra, le bodhisattva-mahāsattva Contemplation-inconditionnée, tous les bhikṣu, les dieux, les hommes, les asura, les gandharva, l'ensemble de la grande assemblée écoutèrent la parole du Buddha et se réjouirent tous grandement. Ils crurent au *Sūtra de la prajñāpāramitā*, *la sainte mère des buddha*, le réceptionnèrent et l'appliquèrent respectueusement.

Tableau 1

摩訶般若波羅蜜經 **後秦龜茲國三藏鳩摩羅什譯** **T 223, vol.8, p. 221c11-223a25**	**T 250**
摩訶般若波羅蜜經習應品第三 舍利弗白佛言 世尊 菩薩摩訶薩云何習應般若波羅蜜 與般若波羅蜜相應 […] 佛告舍利弗 菩薩摩訶薩習應七空時 不見色若相應若不相應 不見受想行識若相應若不相應 不見色若生相若滅相 不見受想行識若生相若滅相 不見色若垢相若淨相 不見受想行識若垢相若淨相 不見色與受合 不見受與想合 不見想與行合 不見行與識合 何以故 無有法與法合者 其性空故 舍利弗 色空中無有色 受想行識空中無有識	觀世音菩薩行深般若波羅蜜時 照見五陰空 度一切苦厄
舍利弗 色空故無惱壞相 受空故無受相 想空故無知相 行空故無作相 識空故無覺相 何以故 舍利弗	
色不異空空不異色	非色異空非空異色
色卽是空 空卽是色 受想行識亦如是 舍利弗 是諸法空相 不生不滅不垢不淨不增不減 是空法 非過去 非未來 非現在 是故空中無色無受想行識 無眼耳鼻舌身意 無色聲香味觸法 無眼界乃至無意識界	
亦無無明亦無無明盡 乃至亦無老死 亦無老死盡 無苦集滅道 亦無智亦無得 亦無須陀洹無須陀洹果 無斯陀含無斯陀含果 無阿那含無阿那含果 無阿羅漢無阿羅漢果 無辟支佛無辟支佛道 無佛亦無佛道 舍利弗 菩薩摩訶薩如是習應 是名與般若波羅蜜相應 […]	無無明亦無無明盡 乃至無老死無老死盡 無苦集滅道 無智亦無得 以無所得故 菩薩依般若波羅蜜故 心無罣導 無罣導故無有恐怖 離一切顚倒夢想苦惱究竟涅槃 三世諸佛依般若波羅蜜故 得阿耨多羅三藐三菩提 故知般若波羅蜜是大明呪 無上明呪 無等等明呪 能除一切苦 眞實不虛故說般若波羅蜜呪 卽說呪曰 竭帝竭帝波羅竭帝 波羅僧竭帝菩提僧莎呵

Tableau 2

T 250	**T 251**
觀世音菩薩行深般若波羅蜜時照見**五陰**空	**觀自在**菩薩行深般若波羅蜜**多**時照見**五蘊**皆空
度一切苦厄	
舍利弗 色空故無惱壞相 受空故無受相 想空故無知相 行空故無作相 識空故無覺相 何以故 **舍利弗** 非色異空非空異色	**舍利子** 色不異空空不異色
色即是空空即是色	

受想行識亦如是 舍利弗	受想行識亦**復**如是 舍利子
是諸法空相不生不滅不垢不淨不增不減	
是空法非過去非未來非現在	
是故空中無色無受想行識無眼耳鼻舌身意無色聲香味觸法 無眼界乃至無意識界無無明亦無無明盡乃至無老死亦無老死盡 無苦集滅道無智亦無得以無所得故	
菩薩依般若波羅蜜故	**菩提薩埵**依般若波羅蜜多故
心無罣礙無罣礙故無有恐怖	
離一切顛倒夢想苦惱究竟涅槃 三世諸佛依般若波羅蜜故	**遠離顛倒夢**想究竟涅槃 三世諸佛依般若波羅蜜多故
得阿耨多羅三藐三菩提 故知般若波羅蜜是	
大明呪無上明呪無等等**明**呪	**大神咒是**大明咒**是**無上咒**是**無等等咒
能除一切苦眞實不虛故	
說般若波羅蜜呪即說呪曰 竭帝竭帝波羅竭帝波羅僧竭帝菩提僧莎呵	說般若波羅蜜多咒即說咒曰 揭帝揭帝般羅揭帝般羅僧揭帝菩提僧莎訶

Tableau 3

T 251	T 252
	如是我聞 一時佛在王舍大城靈鷲山中 與大比丘衆滿百千人 菩薩摩訶薩七萬七千人俱 其名曰觀世音菩薩文殊師利菩薩 彌勒菩薩等以爲上首 皆得三昧總持住不思議解脫 爾時觀自在菩薩摩訶薩在彼敷坐 於其衆中即從座起詣世尊所 面向合掌曲躬恭敬瞻仰尊顏而白佛言 世尊我欲於此會中 說諸菩薩普遍智藏般若波羅蜜多心 唯願世尊聽我所說爲諸菩薩宣祕法要 爾時世尊以妙梵音 告觀自在菩薩摩訶薩言 善哉善哉具大悲者聽汝所說 與諸衆生作大光明 於是觀自在菩薩摩訶薩蒙佛聽許 佛所護念入於慧光三昧正受 入此定已
觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時 照見五蘊皆空度一切苦厄. 舍利子	以三昧力行深般若波羅蜜多時 照見五蘊自性皆空 彼了知五蘊自性皆空 從彼三昧安詳而起 即告慧命舍利弗言 善男子 菩薩有般若波羅蜜多心 名普遍智藏 汝今諦聽善思念之 吾當爲汝分別解說 作是語已 慧命舍利弗白觀自在菩薩摩訶薩言 唯大淨者 願爲說之 今正是時 於斯告舍利弗

	諸菩薩摩訶薩應如是學
	色性是空空性是色
色不異空空不異色 色即是空空即是色 受想行識亦復如是	
	識性是空空性是識
	識不異空空不異識
	識即是空空即是識
舍利子 是諸法空相 不生不滅不垢不淨不增不減 是故空中無色 無受想行識 無眼耳鼻舌身意 無色聲香味觸法 無眼界乃至無意識界 無無明亦無無明盡 乃至無老死亦無老死盡 無苦集滅道 無智亦無得 以無所得故 菩提薩埵依般若波羅蜜多故心無罣礙 無罣礙故無有恐怖 遠離顛倒夢想究竟涅槃 三世諸佛依般若波羅蜜多故 得阿耨多羅三藐三菩提 故知般若波羅蜜多是大神咒(呪) 是大明咒是無上咒(呪) 是無等等咒(呪) 能除一切苦眞實不虛 故說般若波羅蜜多咒(呪) 即說咒曰	
揭帝揭帝 般羅揭帝 般羅僧揭帝菩提僧莎訶	揭諦揭諦 波羅揭諦 波羅僧揭諦 菩提莎婆訶 佛說是經已 諸比丘及菩薩衆 一切世間天人阿脩羅乾闥婆等 聞佛所說皆大歡喜 信受奉行普遍智藏般若波羅蜜多心經

Tableau 4

T 252	T 253
如是我聞	
一時佛在王舍大城靈鷲山中 與大比丘衆滿百千人 菩薩摩訶薩七萬七千人俱 其名曰觀世音菩薩文殊師利菩薩 彌勒菩薩等以爲上首 皆得三昧總持住不思議解脫 爾時觀自在菩薩摩訶薩在彼敷坐 於其衆中即從座起詣世尊所 面向合掌曲躬恭敬瞻仰尊顏而白佛言 世尊 我欲於此會中說諸菩薩 普遍智藏般若波羅蜜多心 唯願世尊聽我所說 爲諸菩薩宣祕法要 爾時世尊以妙梵音告觀自在菩薩摩訶薩言 善哉善哉具大悲者聽汝所說與諸衆生作大光明	一時佛在王舍城耆闍崛山中 與大比丘衆及菩薩衆俱 時佛世尊即入三昧名廣大甚深
於是觀自在菩薩摩訶薩蒙佛聽許佛所護念 入於慧光三昧正受入此定已 以三昧力行深般若波羅蜜多時 照見五蘊自性皆空 彼了知五蘊自性皆空 從彼三昧安詳而起 即告慧命舍利弗言 善男子 菩薩有般若波羅蜜多心 名普遍智藏 汝今諦聽善思念之 吾當爲汝分別解說 作是語已 慧命舍利弗白觀自在菩薩摩訶薩言 唯大淨者 願爲說之 今正是時 於斯告舍利弗 諸菩薩摩訶薩應如是學 色性是空空性是色	爾時衆中有菩薩摩訶薩名觀自在 行深般若波羅蜜多時 照見五蘊皆空離諸苦厄 即時舍利弗承佛威力 合掌恭敬白 觀自在菩薩摩訶薩言 善男子 若有欲學甚深般若波羅蜜多行者 云何修行 如是問已 爾時觀自在菩薩摩訶薩告具壽舍利弗言 舍利子 若善男子善女人行甚深般若波羅蜜多行時 應觀五蘊性空 舍利子

色不異空空不異色 色即是空空即是色 受想行識亦復如是	
識性是空空性是識 識不異空空不異識 識即是空空即是識	
舍利子 是諸法空相 不生不滅不垢不淨不增不減 是故空中無色無受想行識 無眼耳鼻舌身意 無色聲香味觸法 無眼界乃至無意識界 無無明亦無無明盡乃至無老死亦無老死盡 無苦集滅道 無智亦無得 以無所得故 菩提薩埵依般若波羅蜜多故心無罣礙 無罣礙故無有恐怖 遠離顛倒夢想究竟涅槃 三世諸佛依般若波羅蜜多故 得阿耨多羅三藐三菩提 故知般若波羅蜜多是大神呪是大明呪 是無上呪是無等等呪 能除一切苦眞實不虛 故說般若波羅蜜多呪即說呪曰	
揭諦揭諦 波羅揭諦 波羅僧揭諦 菩提莎婆訶	蘗諦蘗諦 波羅蘗諦 波羅僧蘗 諦菩提
	如是舍利弗 諸菩薩摩訶薩於甚深般若波羅蜜多行 應如是行 如是說已 即時世尊從廣大甚深三摩地起 讚觀自在菩薩摩訶薩言 善哉善哉 善男子如是 如是 如汝所說 甚深般若波羅蜜多行 應如是行 如是行時一切如來皆悉隨喜 爾時世尊說是語已 具壽舍利弗大喜充遍
佛說是經已 諸比丘及菩薩衆一切世間天人阿脩羅 乾闥婆等聞佛所說皆大歡喜 信受奉行普遍智藏般若波羅蜜多心經	觀自在菩薩摩訶薩亦大歡喜 時彼衆會天人阿修羅乾闥婆等 聞佛所說皆大歡喜 信受奉行般若波羅蜜多心經

Tableau 5

T 254	T 255
如是我聞	如是我聞
一時**薄誐梵**住王舍城鷲峯山中	一時**薄伽梵**住王舍城鷲峯山中
與大**苾芻**衆及大菩薩衆俱	與大**苾芻**衆及諸菩薩摩訶薩俱
爾時世尊入**三摩地名廣大甚深照見**	爾時世尊等入**甚深明了三摩地**法之異門
時衆中有一菩薩摩訶薩名**觀世音自在**	復於爾時 觀自在菩薩摩訶薩
行甚深般若波羅蜜多行時	行深般若波羅蜜多時
照見五蘊自性皆空	觀察照見五蘊體性悉皆是空
即時具壽舍利子承佛威神	時具壽舍利子承佛威力
合掌恭敬白觀世音自在菩薩摩訶薩言	白聖者觀自在菩薩摩訶薩曰
聖者	若善男子
若有欲學甚深般若波羅蜜多行	欲修行甚深般若波羅蜜多者
云何修行	復當云何修學
如是問已	作是語已
爾時觀世音自在菩薩摩訶薩	觀自在菩薩摩訶薩 答具壽舍利子言
告具壽舍利子言	若善男子及善女人
舍利子 若有善男子善女人	欲修行甚深般若波羅蜜多者
行甚深般若波羅蜜多行時	彼應如是觀察五蘊體性皆空
應照見五蘊自性皆空離諸苦厄	
舍利子	
色空 空性見色	色即是空空即是色
色不異空空不異色	色不異空空不異色
是色即空是空即色	如是受想行識亦復皆空
受想行識亦復如是	是故舍利子
舍利子	一切法空性
是諸法性相空	**無相無生無滅無垢離垢無減無增**
不生不滅不垢不淨不減不增	舍利子

是故空中 無色無受想行識
無眼耳鼻舌身意無色聲香味觸法
無眼界乃至無意識界

無無明亦無無明盡乃至無老死盡
無苦集滅道 無智證無得以無所得故

菩提薩埵依般若波羅蜜多住 心無障礙
心無障礙故無有恐怖
遠離顛倒夢想究竟**寂然**
三世諸佛依般若波羅蜜多故
得阿耨多羅三藐三菩提**現成正覺**

故知般若波羅蜜多是大**眞言**
是大明眞言是無上眞言
是無等等眞言
能除一切苦眞實不虛
故說般若波羅蜜多眞言即說眞言
唵誐帝誐帝 播囉誐帝
播囉散誐帝 冒地娑縛二合賀
如是舍利子
諸菩薩摩訶薩
於甚深般若波羅蜜多行應如是學
爾時世尊從三摩地安祥而起
讚觀世音自在菩薩摩訶薩言
善哉善哉 善男子 如是如是
如汝所說 甚深般若波羅蜜多行
應如是行如是行時
一切如來悉皆隨喜
爾時世尊如是說已 具壽舍利子
觀世音自在菩薩及彼衆會一切世間天人
阿蘇囉嶷駄等 聞佛所說 皆大歡喜
信受奉行般若波羅蜜多心經

是故爾時空性之中無色無受無想無行亦無
有識 無眼無耳無鼻無舌無身無意
無色無聲無香無味無觸無法
無眼界乃至無意識界
無無明亦無無明盡乃至無老死亦無老死盡
無苦集滅道 無智無得亦**無不得**
是故舍利子
以無所得故 諸菩薩衆依止般若波羅蜜多心
無障礙
無有恐怖超過**顛倒**究竟涅槃。
三世一切諸佛亦皆依般若波羅蜜多故
證得無上正等菩提

舍利子
是故當知般若波羅蜜多**大蜜咒**者
是大明咒 是無上咒
是無等等咒
能除一切諸苦之咒 眞實**無倒**
故知般若波羅蜜多是祕密咒。
即說般若波羅蜜多咒曰
裟帝裟帝 波囉裟帝 波囉僧裟帝 菩提莎訶
舍利子
菩薩摩訶薩應如是修學甚深般若波羅蜜多

爾時世尊從彼定起
告聖者觀自在菩薩摩訶薩曰
善哉善哉 善男子 如是如是
如汝所說 彼當如是修學般若波羅蜜多
一切如來亦當隨喜

時薄伽梵說是語已具壽舍利子
聖者觀自在菩薩摩訶薩
一切世間天人阿蘇羅乾闥婆等
聞佛所說皆大歡喜
信受奉行般若波羅蜜多心經

Fig. 1 [à gauche] Les planches xylographiques en bois du *Koryŏ taejanggyŏng* (XIIIe s.).
[à droite] L'auteur lors de la mission de recherche de l'ITI HiSAAR en 2023 au temple bouddhique Haeinsa (해인사).
Photographies : G. DUCŒUR.

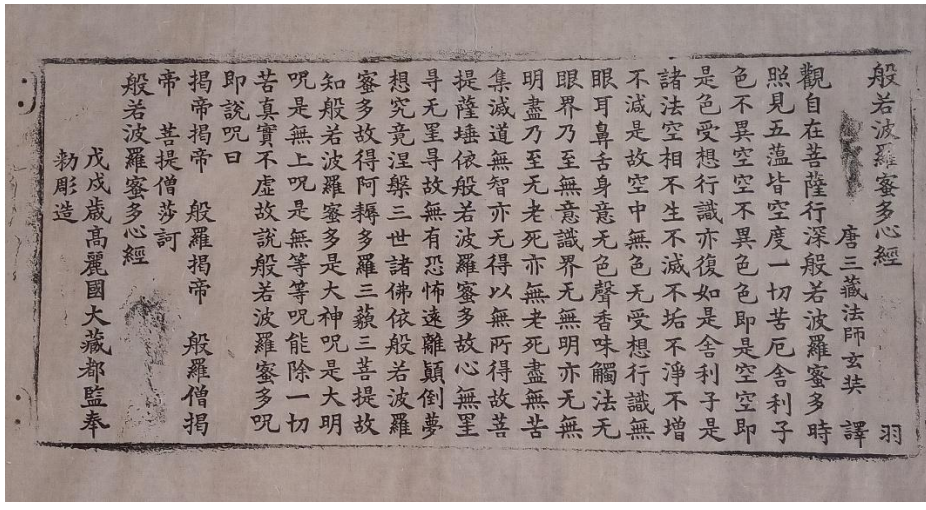

般若波羅蜜多心經
唐三藏法師玄奘 譯
觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時
照見五蘊皆空度一切苦厄舍利子
色不異空空不異色色即是空空即
是色受想行識亦復如是舍利子是
諸法空相不生不滅不垢不淨不增
不減是故空中無色无受想行識無
眼耳鼻舌身意无色聲香味觸法无
眼界乃至無意識界无無明亦无無
明盡乃至无老死亦無老死盡無苦
集滅道無智亦无得以無所得故菩
提薩埵依般若波羅蜜多故心無罣
导无罣导故無有恐怖遠離顛倒夢
想究竟涅槃三世諸佛依般若波羅
蜜多故得阿耨多羅三藐三菩提故
知般若波羅蜜多是大神呪是大明
呪是無上呪是無等等呪能除一切
苦真實不虛故說般若波羅蜜多呪
即說呪曰
揭帝揭帝 般羅揭帝 般羅僧揭
帝 菩提僧莎訶
般若波羅蜜多心經
戊戌歲高麗國大藏都監奉
勅彫造

Fig. 2 *Boreboluomidu xinjing* imprimé en 2023 au moyen de la planche xylographique du *Koryŏ taejanggyŏng* (XIIIe s.). Photographie : K.-k. KIM.

Références bibliographiques

Source

TAKAKUSU et WATANABE 1924-1934
Takakusu, Junjirō 高楠順次郎 et Watanabe, Kaigyoku 渡辺海旭 (ed), *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經, Tokyo, Taishō issaikyō kankōkai 大正一切經刊行會, 1924-1934.

Études

ATTWOOD 2019
Jayarava Attwood, « Xuanzang's Relationship to the Heart Sūtra in Light of the Fangshan Stele », *Journal of Chinese Buddhist Studies*, 32, 2019, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies, p. 1-30.

ATTWOOD 2020
Jayarava Attwood, « The History of the Heart Sutra as a Palimpsest », *Pacific World. Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 4-1, 2020, p. 155-182.

ATTWOOD 2021
Jayarava Attwood, « Preliminary Notes on the Extended Heart Sutra in Chinese, Asian Literature and Translation », *Asian Literature and Translation*, Vol 8, No. 1, 2021, Cardiff University Presse, p. 63-85.

BEAL 1884
Samuel Beal, *Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World*, London,1884.

BEAL 1914
Samuel Beal, *The Life of Hiuen-Tsiang by the shaman Hwui Li*, London 1914.

BROUGHTON 2004
Jeffrey Broughton, « Fazang », in Robert E. Buswell Jr. (ed), *Encyclopedia of Buddhism*, New York, 2004, p. 284.

BUMBACHER 2018
Stephan Peter BUMBACHER, « Buddhismus in China », in Manfred HUTTER (Hrsg.), *Der Buddhismus III. Ostasiatischer Buddhismus und Buddhismus im Westen*, Stuttgart 2018, p. 15-174.

CH'EN 2015
Kenneth CH'EN, *Histoire du Bouddhisme en Chine*, trad. par Dominique KYCH, Paris, 2015 (titre orig. *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton, 1964).

CHING and RADICH 2019
Keng Ching and Michael Radich, « Paramārtha », in J. A. Silk, R. Bowring, V. Eltschinger and M. Radich (eds), *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, *Volume II Lives*, Leiden-Boston, Brill, 2019, p. 752-758.

CHO 2019
Cho, Eun-su 조은수, « Wŏnch'ŭk », in J. A. Silk, R. Bowring, V. Eltschinger and M. Radich (eds), *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, *Volume II Lives*, Leiden-Boston, Brill, 2019, p. 908-912.

CHOI E.-y. 2015
Choi, Eun-yeong 최은영, « 반야신앙의 전승과 유포에 대한 일고찰. -한역 반야경전을 중심으로- A Study on the Transmission and Circulation of the Prajñā Faith: Around the Prajñā Scriptures Translated Into Classical Chinese », 동아시아불교문화, 21, 2015, 동아시아불교문화학회, p. 109-137.

CHOI G.-p. 2017
Choi, Gi-pyo 최기표, « 玄奘 譯 반야심경의 성행 내력 The History of the Popularity of Xuanzang's Translation of the *Prajñāpāramitāhṛdaya Sūtra* », 한국불교학, 81, 2017, p. 131-159.

CONZE 1948
Edward Conze, « Text, Sources, and Bibliography of the Prajñāpāramitā-hṛdaya », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 80/1, 1948, p. 33-51.

CONZE 1967
Edward Conze, « The Prajñāpāramitā-Hṛdaya Sūtra », in *Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays*, London, Bruno Cassirer, 1967, p. 147-167.

DEEG 2011
Max Deeg, « Der Einsatz der Stimmen. Formation und Erschaffung des chinesischen buddhistischen Kanons: vom doppelten Kriterium der Authentizität », in M. Deeg, O. Freiberger und Ch. Kleine (Hrsg.), *Kanonisierung und Kanonbildung in der asiatischen Religionsgeschichte*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011, p. 321-343.

DEMIÉVILLE 1953
Paul Demiéville, « Les sources chinoises », in Louis RENOU et Jean FILLIOZAT, *Inde classique. Manuel des études indiennes*, vol. II, Paris 1953 (rééd. 1996), p. 398-463.

FABRE 2000
André Fabre, *Histoire de la Corée*, Paris, 2000.

FITZGERALD 2008
Charles-P. Fitzgerald, *Tang Taizong. L'apogée de l'Empire chinois*, trad. par G. Lepage, Paris, Payot, 2008.

FUKUI 1987
Fukui, Fumimasa-Bunga 福井文雅, 般若心經の歷史的研究, 東京, 春秋社, 1987.

FUKUI 2007
Fukui, Fumimasa-Bunga 福井文雅, « L'état présent des études sur le Sūtra du Cœur », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 151ᵉ année, N. 2, 2007. p. 695-704.

GOBLE 2019
Geoffrey Goble, « Amoghavajra », in J. A. Silk, R. Bowring, V. Eltschinger and M. Radich (eds), *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, *Volume II Lives*, Leiden-Boston, Brill, 2019, p. 623-629.

GRAND RICCI 2001
Grand dictionnaire RICCI de la langue chinoise, vol. IV, Paris-Taipei, 2001, p. 821.

HARRISON 2003
Paul Harrison, « Canon », in Robert E. Buswell Jr. (ed), *Encyclopedia of Buddhism*, New York, 2004, p. 111-115.

HARRISON 2019
Paul Harrison, « Lokakṣema », in J. A. Silk, R. Bowring, V. Eltschinger and M. Radich (eds), *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, *Volume II Lives*, Leiden-Boston, Brill, 2019, p. 700-706.

HUREAU 2009
Sylvie Hureau, « Production et dissémination de textes bouddhiques : traductions et apocryphes », in J. Lagerway (dir.), *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, Paris, Cerf, 2009, p. 427-458.

JARRY 2013
Jacques Jarry, *Hannya Shingyo. The most famous of the sutras in Japan. Le plus célèbre des soutras au Japon*, Paris, ENS, 2013.

JULIEN 1853
Stanislas Julien (tr.), *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang*, par Hui Li et Yen-Tsung, Paris, 1853.

JULIEN 1857-1858
Stanislas Julien (tr.), *Mémoires sur les contrées occidentales*, Vol. 1, Vol. 2, Paris, Imprimerie impériale, 1857/1858.

JUNG S.-s. 2007
Jung, Seung-suk 정승석, « 범본 반야심경의 음역과 원문의 재조명 Renewed Discussion about the Transliteration and the Original Text of *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra* », 印度哲學, 23, 2007, p. 241-276.

KAMATA 1984
Kamata Shigeo 鎌田茂雄, 中國佛敎史, 鄭舜日 譯, 서울, 1984.

KIM H.-s. 2006
Kim, Ho-sung 김호성, « 반야심경의 주제에 대한 고찰 A Contemplation on the Subject of Prajnaparamitahrdayasutram », 불교학보, 44, 2006, p. 31-61.

KIM H.-s. 2007
Kim, Ho-sung 김호성, « 반야심경의 진언 (mantra)에 대한 고찰. 인도찬술 주석서들을 중심으로 Consideration on the Mantra of the *Prajñapāramitāhṛdaya Sūtra* », 印度哲學, 23, 2007, p. 33-71.

KLEINE 2011
Christoph Kleine, « Kanonisierungsansätze im ostasiatischen Buddhismus. Von der Kanon-Bibliothek zur buddhistischen Bibel? », in M. Deeg, O. Freiberger und Ch. Kleine (Hrsg.), *Kanonisierung und Kanonbildung in der asiatischen Religionsgeschichte*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011, p. 259-319.

LANCASTER 1989
Lewis R. Lancaster, « The Rock Cut Canon in China: Findings at Fang-Shan », in Tadeusz Skorupski (ed), *The Buddhist Heritage*, Tring, SOAS, 1989, p. 143-156.

LEE J.-s. 2009
Lee, Ji-soo 이지수, « 범본에 의거한 般若心經의 이해 An Understanding on the *Prajñāparāmitā-hṛdaya-sūtra* Based on the Sanskrit Text », 印度哲學, 27, 2009, p. 161-180.

LEE T.-s. 2018
Lee, Tae-seung 이태승, « 대.소본 반야심경의 비교를 통한 반야바라밀다주 고찰 A Study on whether or not the Prajñāpāramitā is a Spell through the Comparison of the Large *Heart sutra* version and Small *Heart Sutra* version », 印度哲學, 54, 2018, p. 271-302.

LEWIS 2009,
Mark Edward Lewis, *China's Cosmopolitan Empire. The Tang Dynasty*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2009.

LOPEZ 1988
Donald S. Lopez Jr, *The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*, State University of New York Press, 1988.

LOPEZ 1996
Donald S. Lopez Jr, *Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sutra*, Princeton University Presse, 1996.

MÜLLER and NANJIO 1884
F. Max Müller and Bunyiu Nanjio, *The Ancient Palm Leaves containing the Prajñāpāramitā-Hṛidaya Sūtra and Uṣniṣa-vijaya-Dhāraṇi*, Oxford, 1884.

NAKAMURA 1960
Nakamura, Hajime 中村元, « 般若心經 サンスクリット原本テクスト », in Nakamura Hajime and Kino Kazuyoshi 紀野一義, 般若心經·金剛般若經, 東京, 岩波書店, 1960, p. 171-174.

NATTIER 1992
Jan Nattier, « The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text? », *The Journal of the International Association of Buddhist Studies,* 15-2, 1992, p. 153-223.

NATTIER 2008
Jan Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations. From the Eastern Han to the Three Kingdoms Periods*, Soka University, Tokyo, 2008.

NATTIER 2019
Jan Nattier, « Zhi Qian », in J. A. Silk, R. Bowring, V. Eltschinger and M. Radich (eds), *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, *Volume II Lives*, Leiden-Boston, Brill, 2019, p. 818-825.

NOTZ 2001
Klaus-Josef Notz, « Kanon », in K.-J. Notz (Hrsg.), *Lexikon des Buddhismus. Grundbegriffe – Traditionen – Praxis*, Berlin 2001, p. 122-124.

SILK 2021
Jonathan A. Silk, « The Heart Sūtra as Dhāranī », *Acta Asiatica. Bulletin of The Institute of Eastern Culture*, 121, *The Heart Sûtra revisited: The Frontier of the Prajnaparamitahrdaya Studies*, Tokyo, The Tōhō Gakkai, 2021, p. 99-125.

SPONBERG 2004
Alan Sponberg, « Kuiji », in Robert E. Buswell Jr. (ed), *Encyclopedia of Buddhism*, New York, 2004, p. 441.

TANAHASHI 2014
Tanahashi, Kazuaki, *The Heart Sutra: A Comprehensive Guide to the Classic of Mahayana Buddhism*, Boston & London, Shambhala, 2014.

VAIDYA 1961
Paraśurāma Lakṣmaṇa Vaidya, « Prajñāpāramitāhṛidayasūtra », in *Mahayana-sutra-samgrahah*, Part I, Darbhanga, The Mithila Institute, 1961, p. 97-99.

WATANABE 2021
Watanabe Shōgo 渡辺章悟, « The Lineage of the Prajñāpāramitāhṛdaya: With a Focus on Its Introduction and Expressions of "Emptiness" », *Acta Asiatica. Bulletin of The Institute of Eastern Culture*, 121, *The Heart Sûtra revisited: The Frontier of the Prajnaparamitahrdaya Studies*, Tokyo, The Tōhō Gakkai, 2021, p. 23-52.

WEINSTEIN 1987
Stanley Weinstein, *Buddhism under the T'ang*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

ZACCHETTI 2015
Stefano Zacchetti, « Prajñāpāramitā Sūtra », in J. A. Silk, R. Bowring, V. Eltschinger and M. Radich (eds), *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, *Volume I*, Leiden-Boston, Brill, 2015, p. 171-209.

ZACCHETTI 2019
Stefano Zacchetti, « An Shigao », in J. A. Silk, R. Bowring, V. Eltschinger and M. Radich (eds), *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, *Volume II*, Leiden-Boston, Brill, 2019, p. 630-641.

ZÜRCHER 2007 (1959)
Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China. The spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*, with a foreword by Stephen F. Teiser, 3rd ed., Leiden, 2007 (1959).

ZÜRCHER 1989
Erik Zürcher, « The Impact of Buddhism on Chinese Culture in an Historical Perspective », in Tadeusz Skorupski (ed), *The Buddhist Heritage*, Tring, SOAS, 1989, p. 117-128.

« Moi, Esagil-kīn-apli, j'ai établi fermement la nouvelle édition… »

À propos de la stabilisation des textes religieux en Mésopotamie (fin IIe-Ier millénaire av. n. è.)

Anne-Caroline RENDU LOISEL
Université de Strasbourg

Au XIe siècle av. n. è., un certain Esagil-kīn-apli aurait produit un important travail d'édition de la série thérapeutique SA.GIG et de celle physiognomonique *Alamdimmû*. Les textes qu'il aurait établis seraient destinés non seulement aux experts du savoir médical mais aussi aux apprentis dans le cadre de leur formation. Esagil-kīn-apli aurait voulu une édition destinée à perdurer, dans une forme immuable et fixe, par-delà les siècles. C'est ce qui est affirmé dans un colophon exceptionnel, tant par sa longueur que par son contenu, et présent sur au moins deux tablettes datées de l'époque néo-assyrienne (IXe-VIIe siècle av. n. è.). Mais Esagil-kīn-apli n'est pas le seul savant de la fin du IIe millénaire qui aurait produit des éditions de textes dans leur version voulue définitive. La période – correspondant à la 2e dynastie d'Isin (1154-1027 av. n. è.) – de même que celle du début du Ier millénaire av. n. è., aurait été particulièrement propice à ces travaux de stabilisation des œuvres écrites, qu'il s'agisse des compositions narratives et mythologiques comme l'épopée de Gilgameš, ou des séries de savoirs divinatoires, astrologiques, médicaux, thérapeutiques, rituels etc. La tradition savante cunéiforme attribue la paternité de chacune de ces œuvres à un individu spécifique dont le travail aurait consisté à produire un texte fixe, faisant autorité dans le milieu des experts, et toujours recopié en l'état dans les siècles qui suivent ; des exemplaires identiques d'une même œuvre se retrouvent d'ailleurs dans les bibliothèques des savants en Assyrie et en Babylonie, jusqu'à

l'époque séleucide.

Pourtant, un simple coup d'œil à la documentation cunéiforme montre des variantes entre les différents témoins d'une même composition, ou encore des modifications d'une série au fil des siècles. La « fixité » revendiquée dans les colophons ne serait-elle qu'une façade ? Relèverait-elle d'une propagande savante ? Ou doit-on comprendre autrement le processus de stabilisation et de fixation voulu par les experts du savoir de la fin du IIe millénaire av. n. è. ?

Depuis les dernières décennies, les assyriologues ont renoncé à employer le terme de « canonisation » pour qualifier ce travail d'édition. Le terme avait été utilisé en raison de la proximité culturelle et historique avec le canon biblique. L'emploi du mot « canonisation », ou « canonique » en contexte cunéiforme s'est révélé non seulement impropre, mais surtout fallacieux[1]. Les textes écrits en cunéiformes contenant des savoirs religieux n'ont rien de comparable avec la Bible ; dans le système religieux suméro-akkadien, il n'y a pas de révélation ou de textes sacrés qui conserveraient les paroles divines et qu'il faudrait garder intacts. Les savoirs religieux sont consignés sur des tablettes d'argile, réparties en séries thématiques suivant différents domaines : cultuelles (hymnes, prières, rituels), thérapeutiques ou divinatoires. Les tablettes sont des outils destinés à être recopiés et lus par les experts

[1] LAMBERT 1957 ; ROCHBERG-HALTON 1984 ; ROCHBERG 2016 ; FRAHM 2011 ; RYHOLT and BARJAMOVIC 2016. Dans son ouvrage sur les commentaires, E. Frahm (FRAHM 2011, p. 318ss) fait le point sur la notion de « canonisation » et son traitement dans l'historiographie assyriologique : pour Rochberg-Halton et Lieberman, il ne faudrait parler de « canonicité » qu'avec parcimonie, voire pas du tout ; Hallo a postulé l'existence non pas d'un canon unique, mais de plusieurs canons selon les périodes : un canon paléo-sumérien (basé sur des textes mythologiques et de sagesse et connu grâce aux tablettes littéraires de Fara vers 2400 av. n. è.), un canon néo-sumérien (qui met l'accent sur la nature divine du roi, de la fin du IIIe millénaire av. n. è.), un canon paléo-babylonien (qui inclut pour la première fois des textes akkadiens au début du IIe millénaire av. n. è.), et enfin un canon formé à la fin du IIe millénaire av. n. è. où les compositions bilingues occupent une place de choix. Pour ces deux derniers « canons », l'importance de l'école n'est pas à négliger : on a pu reconstituer le programme d'enseignement suivi par les apprentis scribes paléo-babyloniens, et on a identifié une uniformisation des œuvres traitées que l'on soit à Nippur, à Ur, ou à Uruk.

de ce savoir religieux dans la pratique ou l'apprentissage de leur discipline.

Le présent chapitre propose de partir du travail d'édition d'Esagil-kīn-apli pour mieux définir le processus de stabilisation des textes religieux dans le monde suméro-akkadien. Après avoir analysé le colophon dans lequel il est affirmé que le savant a produit une œuvre définitive et fixe à la fin du IIe millénaire av. n. è., nous présenterons le contexte général dans lequel s'est développé ce travail de stabilisation qui touche l'ensemble de la production intellectuelle. Dans la dernière partie, nous explorerons le statut de ces compositions stabilisées au Ier millénaire av. n. è. En conclusion, nous évoquerons comment les scribes et savants ont pu détourner cette fixité pour produire de nouveaux savoirs religieux.

Le travail d'édition d'Esagil-kīn-apli

Les tablettes cunéiformes au contenu savant et religieux (divinatoire, lexical, narratif) peuvent présenter un colophon. Par colophon, on désigne les lignes placées à la fin d'une tablette, séparées du reste du contenu, et portant des informations sur le rédacteur, la composition elle-même et les circonstances de copie de l'original. Le colophon peut être limité à quelques informations comme le nombre de lignes du texte copié, ou être plus développé ; il dépend le plus souvent des pratiques scribales locales. À l'époque néo-assyrienne, mais surtout à l'époque babylonienne tardive (fin du Ier millénaire), ce colophon peut être très étendu[2]. C'est le cas de celui présent à l'identique sur deux tablettes d'époque néo-assyrienne, chacune de ces tablettes enregistrant une partie de la série thérapeutique SA.GIG et celle physiognomonique *Alamdimmû*[3]. Voici la traduction de ce colophon :

> À propos de ce qui, depuis des temps reculés, un nouveau texte n'avait jamais été fixé, et (qui) était comme des fils tordus, et qui n'avait pas reçu de duplicata, lors du règne d'Adad-apla-iddina, roi de Babylone, pour renouveler […],

[2] RYHOLT and BARJAMOVIC 2019, p. 28-30.
[3] FINKEL 1988.

> Esagil-kīn-apli, descendant d'Asalluḫi, sage d'Hammurabi le roi, le rejeton de Sīn, Lisi et Nanaya, le membre prééminent de (la cité de) Borsippa, l'échanson de l'Ezida, le prêtre-oint de Nabû, le porteur de la tablette des destins des dieux, celui qui réunit les opposés, prêtre purificateur et lavé de Ninzilzil, la maîtresse des soins affectueux, la sœur préférée de son chéri, le sage du pays de Sumer et d'Akkad, par l'intelligence ingénieuse qu'Éa et Asalluḫi lui ont offert délibéra en son for intérieur, et, la série SA.GIG depuis le crâne jusqu'aux pieds a édité/fixé une nouvelle édition, et il l'a établie fermement pour l'enseignement. Sois attentif ! Prends garde ! Ne sois pas négligent vis-à-vis de ton savoir ! Celui qui ne doit pas accéder au savoir ne doit pas prononcer la série de symptômes, il ne doit pas réciter la série physiognomonique ! La série de symptômes (concerne) toutes formes de maladies et toutes formes de détresse. La série physiognomonique (concerne) les traits faciaux et les apparences (extérieures) des destins de l'humanité qu'Éa et Asalluḫi ont décrétés. À propos de ces deux ouvrages, leur structure est unique. Que le conjurateur, celui qui rend les décisions, qui veille sur la vie des peuples, qui connaît complètement la série de symptômes et la série physiognomonique, qu'il inspecte, vérifie et délibère, et qu'il place (son) diagnostic pour (à la disposition du) le roi.[4]

Ce colophon est organisé en deux parties : la fin s'adresse au futur copiste qui lirait et copierait le texte. Le colophon vient clore l'énumération de près de 40 *incipit* de la série thérapeutique intitulée SA.GIG[5]. Ce savoir médical relève du secret et ne doit en aucun cas être partagé avec des personnes non-initiées : c'est une consigne récurrente dans les colophons du Ier millénaire et qui concerne toutes les formes de savoirs écrits. Il est en outre rappelé à l'expert son devoir de mettre son savoir au service du roi.

Dans la première partie du colophon, on apprend l'identité du tout premier compilateur, sa généalogie, mais aussi les conditions dans lesquelles il a travaillé, et les raisons qui l'ont animé. Le savant se

[4] Traduction de l'autrice établie à partir de la transcription composite disponible dans FINKEL 1988, p. 148-149 et FRAHM 2011, p. 326.
[5] SCURLOCK and ANDERSEN 2005 ; GELLER 2008 ; SCURLOCK 2014 ; STEINERT 2020.

nomme Esagil-kīn-apli ; il aurait vécu sous le règne du roi Adad-apla-iddina, huitième roi de la deuxième dynastie d'Isin qui régna sur la Babylonie entre 1069 et 1048 av. n. è. Les deux tablettes portant ce colophon sont d'époque néo-assyrienne : elles sont donc postérieures de plusieurs siècles au temps du travail d'Esagil-kīn-apli. Cependant, cette différence temporelle nous invite à considérer le contenu du texte copié comme étant stabilisé depuis cette période ancienne.

Esagil-kīn-apli se présente comme le descendant d'Asalluḫi-mansum qui était un « sage » (*apkallu* / NUN.ME[6]) du roi Hammurabi. Hammurabi est le sixième roi de la première dynastie de Babylone qui régna entre 1792 à 1750 av. n. è. environ. Près de 700 ans séparent Esagil-kīn-apli de l'ancêtre dont il revendique la filiation. Esagil-kīn-apli cherche à montrer l'ancienneté de sa famille, la généalogie constituant un instrument de prétention sociale et un marqueur identitaire fort[7]. Esagil-kīn-apli appartient à la famille des sages illustres qui conseillaient les rois. Il insiste aussi sur sa proximité avec le monde divin : il remplit des fonctions cultuelles de première importance et fait preuve d'une dévotion louable et exemplaire. Les dieux des savoirs et savoir-faire magiques, le grand dieu Éa et son fils Asalluḫi[8], l'ont doté d'une intelligence hors du commun qui lui permet de comprendre les secrets divins. C'est pour ces trois raisons – sa généalogie, son lien avec les dieux, son intelligence – qu'il a été en mesure de produire les versions SA.GIG et *alamdimmû* qui sont recopiées encore à l'époque néo-assyrienne.

À aucun moment dans ce colophon pourtant long, Esagil-kīn-apli n'est présenté comme étant l'auteur de ces traités thérapeutiques et physiognomoniques[9]. Il ne les a pas créés de toutes pièces, mais en

[6] Selon les conventions assyriologiques, les mots en akkadien, langue sémitique, sont transcrits en minuscules italiques ; les logogrammes sumériens sont donnés en caractères droits.
[7] GLASSNER 2015, p. 6.
[8] Pour une présentation de ces divinités, voir HEFFRON and BRISCH 2024 ; HORRY 2024.
[9] Dans les traditions suméro-akkadiennes, les seuls auteurs restent les dieux

a ordonné les versions qu'il avait sous les yeux pour fournir un unique texte. Esagil-kīn-apli est alors un compilateur, un maillon dans la chaîne de transmission d'un savoir religieux.

Pour comprendre comment Esagil-kīn-apli a travaillé, il faut regarder le vocabulaire qui est employé. Avant son travail, la série SA.GIG n'existait pas sous cette forme officielle que souhaite lui donner Esagil-kīn-apli : *ša ultu ulla zarâ* (SUR) *ešša* (GIBIL) *lā ṣabtu u kīma qâni/qî kappūtima gabarâ lā iršī «* Concernant ce qui depuis des temps reculés, un nouveau texte n'avait jamais été fixé, et (qui) était comme des fils tordus, et qui n'avait pas reçu de duplicata ». L'enjeu lexicographique se situe autour du logogramme SUR. Il est employé ici avec le logogramme GIBIL équivalent à l'akkadien *ešša* « nouveau » ; l'ensemble dépend du verbe akkadien *ṣabātu* « saisir, fixer » ici au statif, une forme de conjugaison décrivant un état : « être fixé ». Marten Stol a proposé de comprendre SUR comme « filer, tisser » en rapprochant le logogramme du latin *textus* « tissé »[10]. L'argument de Stol prend d'autant plus de force avec la comparaison qui suit[11]. Les « fils tordus » (GU.MEŠ GIL.MEŠ) désignent les différentes versions qu'Esagil-kīn-apli avait sous les yeux. Comme pour l'action de filer, Esagil-kīn-apli a produit un texte unique à partir de multiples traditions[12]. L'équivalent akkadien au logogramme SUR est *zarû* qui désigne aussi l'action de vanner ; comme le souligne Frahm, en contexte éditorial, les savants séparent « le bon grain de l'ivraie »[13]. Le tissage et la vannerie sont deux actions créatrices puissantes sur le plan cosmologique ; Jean-Jacques Glassner compare le travail d'édition des savants tels Esagil-kīn-apli à la création des dieux démiurges comme les grands dieux Enlil et Marduk[14].

(GLASSNER 2005 ; 2007 ; 2019).

[10] STOL 2007, p. 241-242.

[11] FRAHM 2011, p. 328.

[12] SUR peut aussi avoir comme autre équivalent akkadien *ṣaḫātu* « presser (huile, vin, etc.) ». SUR GIBIL pourrait dès lors désigner l'action d'extraire ce qui est de valeur dans une ancienne tradition (FRAHM 2011, p. 328, n. 1566).

[13] FRAHM 2011, p. 328.

[14] « Filer et vanner sont les deux arts que pratiquent les dieux créateurs du cosmos que sont Enlil et Marduk ; les nouveaux auteurs, apprentis démiurges,

Stabilisation de la tradition à la fin du IIe millénaire av. n. è.

Esagil-kīn-apli est allé au-delà de la simple transmission du savoir depuis les dieux jusqu'aux humains. Il a produit une œuvre cohérente à partir de traditions confuses et disparates, mûri par une réflexion intellectuelle conséquente (littéralement « dans ses entrailles, il tergiversa » *ina kabattīšu uštābilma*). Son autorité, qu'il doit à sa généalogie illustre et son statut de choisi par les dieux, lui permet de produire une œuvre unique et inégalée, mais aussi d'en assurer la stabilité et la pérennité (*kunnu*).

Le travail d'édition d'Esagil-kīn-apli ne s'est cependant pas limité aux seules séries SA.GIG et *alamdimmû*. On lui doit également ce que les assyriologues désignent comme le *Manuel de l'exorciste* ; il s'agit d'une liste exhaustive des connaissances requises pour être un exorciste accompli, liste mise par écrit sur des tablettes cunéiformes. La plupart des exemplaires de ce *Manuel* sont datés des époques néo-assyrienne, achéménide et séleucide, et proviennent aussi bien d'Assyrie que de Babylonie. Cette liste a une longue histoire et une grande diffusion : elle témoigne de la fixité et de la standardisation officielle des savoirs que devaient maîtriser les exorcistes tout au long de leur apprentissage. Plus d'une centaine de titres y sont énumérés, se rapportant aux gestes rituels ou aux savoirs théoriques. Les connaissances exposées dans ce *Manuel* dépassent le simple cadre de la pratique exorcistique : elles rendent possible une réussite socio-professionnelle qui allait de pair avec une telle profession dont les représentants occupaient des positions et fonctions élevées à la cour des rois néo-assyriens[15]. D'après ce *Manuel*, la formation dans l'art exorcistique se ferait en trois stades (*āšipūtu*, *kakugallūtu*, et *išippūtu*)[16]. Les titres énumérés dans le stade d'*āšipūtu* auraient été rassemblés par Esagil-kīn-apli lui-même :

---

reproduisent donc les gestes primordiaux dans le temps présent » (GLASSNER 2015, p. 7).

[15] « Au-delà de la formation professionnelle, il s'agissait de donner les moyens d'accéder à un milieu savant et érudit et d'être capable de débattre avec ses maîtres puis ses pairs », CLANCIER 2009[a], p. 112.

[16] JEAN 2006, p. 73-75.

> « Voilà la totalité des séries de l'*āšipūtu* d'Esagil-kīn-apli, fils d'Asalluhi-mansum, *apkallu* d'Hammurabi, roi de Babylone, descendant de Lisia, prêtre-*pašīšu* de l'Ezida. »
>
> (*Manuel de l'exorciste*, revers l.4)

Esagil-kīn-apli n'a pas compilé toutes les listes qui sont énumérées – même si SA.GIG et *alamdimmû* figurent dans cette liste – mais la tradition fait de lui celui qui a fixé le contenu des savoirs à connaître pour être un exorciste-*āšīpu* accompli. Les exemplaires du *Manuel* – tous postérieurs à la vie du savant – conservent le nom d'Esagil-kīn-apli jusqu'à l'époque séleucide : la référence à cet expert confère une légitimité à l'ensemble des savoirs qui sont contenus dans le *Manuel*.

Esagil-kīn-apli est cité dans les catalogues d'époque néo-assyrienne liant un savant (*ummānu*) à une œuvre spécifique[17]. Une liste, retrouvée à Uruk et datée de la fin de l'époque séleucide (165 av. n. è.)[18], est organisée en trois sections thématiques, séparées les unes des autres par des traits horizontaux, et s'achève par un colophon. La première partie rassemble les rois et les sages (ABGAL) qui auraient vécu avant le Déluge ; puis viennent les rois et savants historiques mais légendaires (comme le roi sumérien Enmerkar), et enfin, dans la dernière section, les rois et les savants des temps historiques sont énumérés. Ces derniers ne sont plus désignés par le logogramme ABGAL, mais par le terme *ummānu*, que l'on peut traduire par « expert ». Parmi eux, on retrouve Esagil-kīn-apli mais aussi Sîn-leqī-unninī, celui qui aurait compilé et organisé *l'épopée de Gilgameš* dans la version retrouvée dans la bibliothèque du roi Assurbanipal à Ninive au VIIe siècle av. n. è. Tout comme Esagil-kīn-apli, Sîn-leqī-unninnī pourrait avoir vécu à la fin du IIe millénaire av. n. è[19].

Esagil-kīn-apli se plaint de travailler à partir de bribes éparses et disparates. Ce qui existait de façon indépendante à l'époque paléo-

[17] LAMBERT 1957.
[18] W. 20030/7, dernière copie par Van Dijk dans MAYER 1980, planche 89.
[19] LAMBERT 1957, p. 4-5 ; GEORGE 2003, p. 28-33.

babylonienne (XXe-XVIe siècle av. n. è.), est alors petit à petit regroupé en recueils et séries thématiques. L'apogée de ce processus se situe aux XIIe-XIe siècles av. n. è. et remonterait à l'époque dite cassite (XVe-XIIIe siècle av. n. è.), les lettrés faisant remonter leurs origines à des ancêtres de cette période[20].

Le travail produit par Esagil-kīn-apli et ses collègues a conduit les premiers chercheurs à considérer leurs œuvres comme étant « canoniques », tandis que les versions anciennes du début du 2e millénaire seraient des « précurseurs » (ou proto-X, X remplaçant le titre de la série concernée). Peut-être les chercheurs ont-ils été trompés par les colophons. Cependant, ce terme « précurseur » conduit faussement à considérer ces versions comme étant des brouillons, ou des réflexions à l'état d'ébauche, alors qu'il n'en est rien. Les versions anciennes ne sont pas moins abouties, ni moins considérées par les experts assyro-babyloniens eux-mêmes. Dans leur forme, les deux versions – ancienne et récente – d'une même série ne présentent parfois que très peu de variations. La longue tradition cunéiforme et l'abondance des tablettes mises au jour sur les sites de Syrie et d'Irak permettent de suivre, au moins en partie, le développement de séries thématiques, depuis ces fameuses bribes paléo-babyloniennes jusqu'à la version officielle du 1er millénaire, en finissant par les copies tardives de l'époque séleucide. C'est le cas notamment du recueil d'incantations contre les méchants démons-*Utukkū Lemnūtu* ; la version récente (Ier millénaire av. n. è.) reprend quasiment mot pour mot la version ancienne pour certains passages, mais est organisée en une série cohérente de 16 tablettes : il y a donc eu des ajouts par rapport à la version du IIe millénaire de taille plus réduite[21]. Les raisons expliquant le choix de conserver, de supprimer ou d'ajouter des éléments échappent complètement aux

[20] ROCHBERG 2016, p. 222.

[21] Seules 5-6 tablettes ont pu être reconstituées pour la version ancienne. La version récente présente des traductions akkadiennes de certains passages, permettant d'établir un texte bilingue akkadien et sumérien, plus compréhensible pour les officiants akkadophones. Markham Geller (GELLER 1985 ; 2016) propose d'identifier la structure de la version récente à une *ring-composition*, selon les critères développés par l'anthropologue Mary Douglas (DOUGLAS 2007).

chercheurs modernes.

La période au cours de laquelle Esagil-kīn-apli et ses collègues ont travaillé représente un moment charnière pour la constitution des recueils de savoirs et leur mise par écrit sur les tablettes cunéiformes, à l'instar des deux disciplines divinatoires majeures que sont l'astrologie et l'extipicine[22]. Tous les domaines de la connaissance sont concernés par ce travail d'édition ; les experts rassemblent et consultent des versions dans toutes les grandes cités comme Sippar, Nippur, Babylone, et Uruk[23]. L'objectif n'est pas seulement de mettre de l'ordre dans un savoir diffus ou chaotique, il est aussi d'assurer la durabilité et le contrôle de la transmission de la forme de l'œuvre textuelle tels que ces savants l'ont fixée[24] ; leurs successeurs du Ier millénaire av. n. è. ont la charge de préserver ces textes.

Par-delà la fixité des œuvres au Ier millénaire av. n. è.

Assyriologue et spécialiste de l'histoire des sciences, de l'astrologie et de l'astronomie mésopotamiennes, Francesca Rochberg a cherché à établir la pertinence de la notion de « canonisation » pour les documents cunéiformes. Elle a pris pour exemple le grand traité d'astrologie, l'*Enūma Anu Enlil*, dans sa version considérée comme « canonique » ; cette version faisait autorité à l'époque néo-assyrienne pour les experts de ce savoir, souvent sollicités par le roi dans la gestion des affaires royales. Rochberg a comparé les tablettes cunéiformes transcrivant un même passage. Elle a constaté que les copies variaient entre elles : emploi de logogrammes différents pour le même signifiant, emploi de syllabogrammes à la place de logogrammes, etc. La tradition lexicale locale et dialectale peut alors être identifiée. Les copies

[22] ROCHBERG-HALTON 1984 ; GLASSNER 2009.
[23] GLASSNER 2015, p. 8.
[24] « Tout en fabriquant les outils de leur savoir auxquels ils confèrent l'autorité qu'ils revendiquent pour eux-mêmes, ils œuvrent à la constitution de réseaux pour en assurer la socialisation, la diffusion et la transmission. Ces réseaux sont adossés à des structures familiales ou locales qui s'attachent à en contrôler le contenu et la diffusion », GLASSNER 2015, p. 8.

varient, car le texte reste toujours plus ou moins flexible. La formulation exacte ne semble pas non plus avoir été un critère essentiel dans la transmission textuelle des œuvres littéraires[25]. Ainsi, si « canonisation » il y a, celle-ci ne porte pas sur le texte *stricto sensu*.[26] D'une manière générale, en assyriologie, on préfèrera dès lors le thème de « standardisation » plutôt que de « canonisation » comme le définit Jean-Jacques Glassner :

> « Pour qualifier les œuvres produites, les spécialistes se montrent réticents à utiliser le mot « canon », lui préférant celui de « standardisation ». Canon est une allusion à la stabilité d'une tradition textuelle ; le mot désigne un texte dont la forme est intangible, auquel il n'est théoriquement permis de rien ajouter ou retrancher, « maintenir la lettre en sa fermeté » disait Friedrich Hölderlin. Pour les Grecs, il n'avait qu'une dimension instrumentale. Ce n'est que dans le cadre du judaïsme et du christianisme qu'il prit une dimension normative. Le mot standardisation renvoie à la production, soumise à des normes, de modèles fabriqués en série. En Mésopotamie, le verbe *kunnu* insistait sur cette réalité nouvelle, le basculement vers une continuité textuelle, mais qui menaçait de geler le cours d'une tradition. Certes, les signes sont nombreux qui militent pour une stabilisation des textes, mais le moule des procédures de standardisation des textes ne fonctionna qu'imparfaitement. Seule certitude, une

[25] LAMBERT 1957.

[26] L'archéologie a livré un grand nombre de tablettes savantes pour le premier millénaire ; des bibliothèques, privées ou de temples, ont ainsi été mises au jour, permettant aux chercheurs de connaître, au moins en partie, le fonds de documentation des savants GLASSNER 2005 ; JEAN 2006 ; CLANCIER 2009[b] ; ROBSON and STEVENS 2019. Ces experts font un important travail de copies de textes savants, voyageant d'une ville à une autre pour compléter leur collection. Lors de leur travail de copie, ils peuvent donner des indications sur l'état de conservation de la tablette qu'ils ont sous les yeux. On trouve par exemple la mention *ḫepi* « cassé » aux endroits où les signes sont manquants : les savants se gardent parfois de toute restitution, même si les signes manquants sont évidents. Les copistes respectent alors la source première – la tablette en argile qui contient le texte – dans sa matérialité, la présence de cassures pouvant être à l'origine de difficultés d'interprétations FRAHM 2011, p. 319 ; GLASSNER 2023, p. 69. Ceci a inévitablement eu un impact dans la transmission du texte.

> telle volonté n'aboutit pas totalement et la permanence du texte peina parfois à s'imposer »[27].

Au Ier millénaire av. n. è., différentes éditions cohabitent et les caractéristiques philologiques témoignent de sources originelles diverses. Les savants assyro-babyloniens ont mis au point une classification pour distinguer ces courants de transmission textuelle, une classification qui apparaît dans les colophons[28]. Tout d'abord, les œuvres *iškāru* (littéralement « travail achevé » et par extension « série de textes ») incluent les œuvres dites « canoniques » ou « officielles » à l'instar des versions SA.GIG ou *Alamdimmû* compilées par Esagil-kīn-apli. Ce statut *iškāru* est attribué non en fonction du compilateur, mais parce que les œuvres représentent un consensus littéraire produit par les écoles de scribes et validé par les « grandes organisations » comme les temples ou les palais[29].

Viennent ensuite les versions qualifiées de *aḫû* « autre, étranger », à comprendre dans son sens premier de « venant de l'extérieur », extrinsèque ; il ne s'agit pas d'une tradition jugée « non pertinente » ou « superflue ». Le terme semble être d'abord appliqué aux listes divinatoires et aux textes scientifiques. Par exemple, une tablette provenant d'Uruk[30] rassemble des présages tirés de l'écoute du croassement du corbeau UGA.MUŠEN (=U_2.NAGA.GA/*āribu*). Comme l'indique le colophon, cette liste-*aḫû* appartient à la grande série divinatoire *Šumma ālu* qui enregistre les présages de la vie quotidienne et que l'on connaît dans sa version officielle :

> « Cette tablette (est) incomplète, de (la série) 'si une ville est établie sur les hauteurs' : extrinsèque (*aḫû*) »
>
> (*Sumer* 34 IM 74500, l.60)

Si ce n'était la désignation *aḫû* dans le colophon, rien ne permettrait de distinguer cette tradition extérieure de la série

[27] GLASSNER 2019, p. 35.
[28] ROCHBERG-HALTON 1984, p. 130.
[29] ROCHBERG-HALTON 1984, p. 137.
[30] IM 74500, publié par RASHID 1978.

officielle : les présages respectent la formulation casuistique caractéristique des listes divinatoires ; la thématique n'est pas surprenante, certaines des tablettes ou paragraphes de la version officielle de *Šumma ālu* étant aussi consacrés à des cris d'animaux. Contenu et forme sont donc respectés. Cette tablette témoigne de traditions existant en parallèle à la version standard. Même si ces versions *aḫû* étaient parfois consultées par les experts et citées dans les catalogues[31], elles semblent avoir été considérées comme faisant moins autorité que les textes *iškāru*[32]. *Ahû* désignerait donc une tradition moins répandue, moins diffusée, ou moins conforme aux autres versions[33]. Ces tablettes *ahû* n'ont pas été mises de côté ; elles ont pu servir de matériaux de bases pour des réflexions de la part des savants dans la production de nouveaux savoirs. L'origine du matériel *ahû*, la manière dont il est entré dans le répertoire et la raison pour laquelle il n'a jamais été directement incorporé dans la série *iškāru* sont des questions auxquelles il est impossible de répondre en l'état actuel de la documentation cunéiforme à disposition[34].

Le troisième courant est celui de la tradition orale des experts, désignée par l'expression *pî ummâni*, littéralement « de la bouche des experts » ; cette tradition est consignée essentiellement dans des commentaires écrits ou mentionnée dans les lettres des érudits aux rois Assarhaddon et Assurbanipal. Enfin, la quatrième branche de la transmission scribale serait constituée des réflexions des savants eux-mêmes sur les compositions qu'ils travaillent, à l'instar des commentaires (*mukallimtu*), des listes de mots explicatifs, des extraits et autres. Il n'existerait pas de hiérarchie explicite entre ces courants : pour composer leur œuvre, les savants appuient leur travail sur toutes ces traditions[35].

---

[31] ROCHBERG 2016, p. 226.
[32] FRAHM 2011, p. 319.
[33] Il en est de même pour la série astrologique : la 29e tablette *ahû* de l'*Enūma Anu Enlil* ne semble pas être reprise dans les tablettes de la série principale (ROCHBERG-HALTON 1984, p. 141-142).
[34] ROCHBERG-HALTON 1984, p. 144.
[35] Ainsi, les chroniqueurs royaux mentionnent aussi bien des présages historiques

Conclusion : De la canonisation à la stabilisation. L'émergence de nouveaux savoirs religieux

Constatant les limites de l'écriture cunéiforme elle-même (comme les variations possibles dans les pratiques scribales pour transcrire le même mot), Francesca Rochberg propose de dépasser la stricte forme textuelle, et d'interroger l'idéologie et le pouvoir à l'origine de la forme stabilisée d'un texte ; une œuvre dite « canonique » est produite et conservée par un groupe pour qui l'œuvre a une importance cruciale (les lettrés qui l'utilisent) ; cette communauté de savants a le pouvoir d'en établir les conditions de sa transmission[36]. Les savants sont les gardiens d'un savoir précieux, en particulier pour la divination dont le résultat des consultations était rapporté au roi. Les œuvres cunéiformes sont aussi des ouvrages pratiques, consultés, ce qui nécessite un certain degré de standardisation[37].

Le pouvoir exercé par la communauté des savants qui copiaient ces œuvres explique leur statut. Pour la tradition lexicale du début du IIe millénaire av. n. è., les versions d'une même liste ne sont jamais identiques, mais c'est l'utilisation d'une liste spécifique en contexte scolaire pour l'enseignement de l'écriture qui justifie son statut d'œuvre « officielle » dans le « canon » de l'époque. Ce n'est pas en raison de leur standardisation que ces textes avaient un statut particulier, mais leur forme a été stabilisée parce que ces textes avaient déjà force d'autorité pour la communauté des scribes, chaque membre devenant le gardien de cette stabilisation[38] :

> « Any given scribe that read, copied, studied, interpreted and re-interpreted the tradition, belonged to what Robert Alter has called a transhistorical textual community that participated in the continuous internal conversation that formed and reformed the meaning of its texts over the course of time. The texts that were forceful in the variety of practices for which

que des éléments oraux comme sources pour leur travail (GLASSNER 2023, p. 69-70).

[36] ROCHBERG 2016, p. 218 et p. 220.

[37] ROCHBERG 2016, p. 223-224.

[38] ROCHBERG 2016, p. 225.

> they were engaged, were by definition the canon. This is a dimension of canonicity that cannot be approached as long as canon is viewed merely as a textual category. In terms of a category of use, the canon of texts (or images, or any other canonical cultural form) has its status by virtue of its ability to communicate living ideas. And as the vehicle for a culture's ongoing conversation with itself, its own internal dialogue, canons are powerful: cultural artifacts. Therein lies the cultural power, or force, of certain texts over others. »[39]

Dans ce processus de stabilisation des textes religieux, le statut de l'écriture pour les savants assyro-babyloniens est à considérer. Les dieux « écrivent » leurs intentions dans l'environnement – ce sont les présages – et les destins de chacun sont inscrits sur des tablettes et profondément ancrés dans la matérialité. Sous le règne du roi assyrien Assurbanipal (668-631 av. n. è.), un haut fonctionnaire affirme dans une lettre qu'il adresse au souverain qu'il ne faut pas considérer les autres pratiques rituelles, car : « Seuls les rites écrits sont nôtres ! »[40]. Il ne s'agit pas de discréditer la tradition orale, puisqu'elle peut être un courant de transmission. Si elle nous est connue, c'est qu'elle a été mise par écrit par un savant qui en a donc changé le statut ; d'orale, elle est devenue écrite. Le savoir écrit était aussi un savoir contrôlé par une communauté d'érudits qui le conservaient et en restreignaient délibérément l'accès.

La première stabilisation des œuvres écrites a pu générer des contre-réactions au sein même du cercle de ces savants. L'apparition des commentaires cunéiformes dès la toute fin du IIe millénaire av. n. è. en serait un exemple[41]. Frahm rejoint ici l'idée de l'égyptologue Jan Assmann selon laquelle une culture de commentaires n'est possible qu'avec des textes canoniques. Les commentaires sont produits par les mêmes savants qui copient et stabilisent les éditions officielles. Près d'un millier de tablettes provenant de divers sites de Babylonie et d'Assyrie ont été identifiées comme étant des commentaires. Les tablettes seraient datées du VIIIe siècle au Ier

[39] ROCHBERG 2016, p. 227-228.
[40] Voir RENDU LOISEL 2022, p. 365 et FRAHM 2011, p. 324, n. 1545.
[41] FRAHM 2011, p. 318.

siècle av. n. è. Elles porteraient sur une grande variété de textes appartenant aux corpus standards de l'érudition, de la religion et de la littérature mésopotamiennes. La plupart des commentaires interprètent des mots ou des phrases précises, choisies par les savants. Les commentaires prennent la forme d'équations lexicales simples ou sophistiquées, de descriptions ou d'interprétations contextuelles. Ces commentaires seraient issus du processus même de stabilisation, écrits par des savants pour contrecarrer une fixité textuelle qu'ils ont pourtant eux-mêmes établie au fil des siècles. Ainsi, la stabilisation canonique des textes sur le savoir religieux dans les traditions suméro-akkadiennes génère elle-même de nouveaux savoirs sur le divin et favorise l'émergence de traditions nouvelles.

Liste médicale SA-GIG, avec le colophon mentionnant Esagil-kīn-apli

Ier millénaire av. n. è., provenance : Babylone

Tablette en argile conservée au British Museum, Londres, BM 41237+

© The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence

Exemplaire du *Manuel de l'exorciste* mentionnant Esagil-kīn-apli
Ier millénaire av. n. è., provenance : Sippar
Tablette en argile conservée au British Museum, Londres, BM 68658
© The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence

Références bibliographiques

CLANCIER 2009[a]

Philippe CLANCIER, « Le Manuel de l'exorciste d'Uruk », in Xavier Faivre, Brigitte Lion et Cécile Michel (éds.), *Et il y eut un esprit dans l'Homme. Jean Bottéro et la Mésopotamie*, Paris, p. 105-117.

CLANCIER 2009[b]

Philippe Clancier, *Les bibliothèques en Babylonie dans la deuxième moitié du 1er millénaire av. J.-C.*, Münster.

DOUGLAS 2007

Mary Douglas, *Thinking in Circles. An Essay on Ring Composition*, New Haven.

FINKEL 1988

Irving L. Finkel, « Adad-apla-iddina, Esagil-kin-apli, and the Series SA.GIG », in Erle Leichty, Maria DeJong Ellis et Pamela Gerardi (eds.), *A Scientific Humanist: Studies in Memory of Abraham Sachs*, Philadelphie, p. 143-159.

FRAHM 2011

Eckart Frahm, *Babylonian and Assyrian Text Commentaries. Origins of Interpretation*, Münster.

GELLER 1985

Markham J. Geller, *Forerunners to Udug-Hul. Sumerian Exorcistic Incantations*, Wiesbaden – Stuttgart.

GELLER 2008

Markham J. Geller, « Archaeology of Touch: Babylonian Magic and Healing », in Elizabeth Pye (ed.), *The Power of Touch. Handling Objects in Museum and Heritage Contexts*, Walnut Creek, p. 63-72.

GELLER 2016

Markham J. Geller, *Healing Magic and Evil Demons. Canonical Udug-hul Incantations*, Berlin – Boston.

GEORGE 2003

Andrew R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic, Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts*, Oxford.

GLASSNER 2005

Jean-Jacques Glassner, « Des dieux, des scribes et des savants. Circulation des idées et transmission des écrits en Mésopotamie », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 60e année/3, p. 483-506.

GLASSNER 2007
Jean-Jacques Glassner, « Lignées de lettrés en Mésopotamie », in Christian Jacob (éd.), *Lieux de savoir 1. Espaces et communautés*, Paris, p. 134-156.

GLASSNER 2015
Jean-Jacques Glassner, « Système de pensée en Mésopotamie », *Archiv für Orientforschung* 53, p. 1-8.

GLASSNER 2019
Jean-Jacques Glassner, *Le devin historien en Mésopotamie*, Leiden/Boston, 2019.

GLASSNER 2023
Jean-Jacques Glassner, *Chroniques mésopotamiennes. Nouvelle édition revue et augmentée*, Paris, 2023.

HEFFRON and BRISCH 2024
Yağmur Heffron and Nicole Brisch, *s. v.* « Asalluhi (god) », *Ancient Mesopotamian Gods Goddesses*.
(En ligne : http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/Listofdeities/Asalluhi/)

HORRY 2024
Ruth Horry, *s. v.* « Enki/Ea (god) », *Ancien Mesopotamian Gods Goddesses*.
(En ligne : http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/Listofdeities/Enki/)

JEAN 2006
Cynthia Jean, *La magie néo-assyrienne en contexte, recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu*, Helsinki, 2006.

LAMBERT 1957
Wilfred G. Lambert, « Ancestors, Authors, and Canonicity », *Journal of Cuneiform Studies* 11, p. 1-14.

MAYER 1980
Werner R. Mayer, *Texte aus dem Res-Heiligtum in Uruk-Warka*, Berlin.

RASHID 1978
Fawiz Rashid, « Crows: a Means to Tell the Future », *Sumer* 34, p. 22-39.

RENDU LOISEL 2022
Anne-Caroline Rendu Loisel, « 'Seuls les rites écrits sont nôtres !' Religion et pouvoir en Mésopotamie », in Guillaume Ducœur et Jean-Marie Husser (éds.), *Religions et identités collectives*, Strasbourg, (« Publications de l'Institut d'histoire des religions », vol. 1), p. 365-386.

ROBSON and STEVENS 2019
Eleanor Robson and Kathryn Stevens, « Scholarly Tablet Collections in First-Millennium Assyria and Babylonia, c. 700-200 BCE », in Kim Ryholt and Gojko Barjamovic (eds.), *Libraries before Alexandria. Ancient Near Eastern Traditions*, Oxford, p. 317-364.

ROCHBERG 2016
Francesca Rochberg, « Canon and Power in Cuneiform Scribal Scholarship », in Kim Ryholt and Gojko Barjamovic (eds.), *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Copenhague, p. 231-258.

ROCHBERG-HALTON 1984
Francesca Rochberg-Halton, « Canonicity in Cuneiform Texts », *Journal of Cuneiform Studies* 36/2, p. 127-144.

RYHOLT and BARJAMOVIC 2016
Kim Ryholt and Gojko Barjamovic, « Preface », in Kim Ryholt and Gojko Barjamovic (eds.), *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Copenhague, p. v-vii.

RYHOLT and BARJAMOVIC 2019
Kim Ryholt and Gojko Barjamovic (eds.), *Libraries before Alexandria. Ancient Near Eastern Traditions*. Oxford.

SCURLOCK 2014
Jo Ann Scurlock, *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*, Atlanta.

SCURLOCK and ANDERSEN 2005
Jo Ann Scurlock and Burton R. Andersen, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medecine. Translated and with Commentary*, Urbana – Chicago.

STEINERT 2020
Ulrike Steinert, « Disease Concepts and Classifications in ancient Mesopotamian Medicine », in Ulrike Steinert (ed.), *Systems of Classification in Premodern Medical Cultures: Sickness, Health, and Local Epistemologies*, London, p. 140-194.

STOL 2007
Marten Stol, « Remarks on Some Sumerograms and Akkadian Words », in Martha T. Roth, Walter Farber, Matthew W. Stolper, and Paula von Bechtolsheim (eds.), *Studies Presented to Robert D. Biggs, June 4, 2004*, Chicago, p. 233-242.

Retranscrire et réécrire la tradition orale insulaire

Le cas particulier du *Do fhaillsigud Tána bó Cúailnge* dans les listes des histoires préliminaires à la grande Razzia

Léo SCARAVELLA
Université de Strasbourg

Qui dit étude d'un processus de normativité de textes dit textes disponibles. Le peu de sources touchant à la mythologie et l'épopée irlandaises disponibles en langue française, ainsi que la difficulté d'accès à ces sources, que ce soit par la langue ou pour des questions éditoriales, sont déconcertants. L'ouvrage paru récemment avec l'objectif de fournir un recueil de traductions, introductif à cette littérature méconnue, a été le point de départ du présent article[1]. En effet, proposer un corpus de textes et en offrir la traduction a demandé un processus de sélection qui rappelait celui des scribes d'autrefois, décidant de faire apparaître tel ou tel récit dans leur manuscrit, selon les sources qu'ils avaient à leur disposition et qu'ils souhaitaient léguer à la postérité.

Proposant un corpus pour le moins gigantesque, la littérature irlandaise débutant avec les âges sombres, juste avant les invasions vikings, soit entre 600 et 900 de notre ère pour le vieil irlandais et entre 900 et 1200 pour le moyen irlandais, fait état de plus de quatre mille textes, principalement rédigés en langue vernaculaire quand, à cette période, l'on utilisait plutôt le latin ou le grec sur le continent. C'est un fonds très hétéroclite, avec surtout des annales, des listes de règnes et des vies de saints, mais aussi des récits (*scél,* pluriel *scéla*) s'inscrivant plus au rang de légendes de héros locaux, d'histoire de localités ou même de mythes de colonisation de l'île. Parmi eux, la célèbre épopée de la *Razzia des vaches de Cúalnge*

[1] SCARAVELLA 2024.

(*Táin bó Cúailnge*) se dégage comme l'un des récits irlandais majeurs et le nombre de ses retranscriptions et traductions témoigne de son intérêt transchronologique et remarquable[2].

Il s'agit de l'histoire d'Ailill et Medb, un couple royal régnant sur la province du Connaught. Ils se disputent pour savoir lequel possède le plus de biens et qui entretient l'autre. L'inventaire fait, Medb constate qu'il lui manque un taureau de même valeur que celui de son mari, le *Finnbennach* [= blanc cornu]. Son seul pareil est le *Donn Cúalngi*, le taureau Brun des Ulates, leurs ennemis jurés, qui se trouve sur les terres de Cúalnge. Medb va alors s'emparer de ce taureau et c'est une immense guerre qui éclate entre les deux provinces, soulevant toute l'Irlande. L'affaire sera close avec l'incursion du grand héros irlandais Cú Chulainn, le combat et la mort des deux taureaux, façonnant le territoire irlandais.

L'Irlande a également légué quantité de listes de récits, qui constituent un ensemble très classifié. Les *scéla* étaient divisées en deux catégories, les *prímscéla* et les *foscéla*, soit les histoires principales et les récits mineurs. Le genre du *Táin bó Cúailnge* (désormais TBC ou Razzia), comprenant l'ensemble des razzias (*tana*), fait partie des *prímscéla*, au même titre que les destructions (*togla*) et les courtises (*tochmarca*)[3]. Elles se distinguent des *foscéla*, qui n'étaient mémorisées seulement par les quatre plus hauts grades des poètes[4]. À ces deux catégories s'en ajoute une troisième, celle des *remscéla*, « histoires préliminaires », utilisée par les rédacteurs pour qualifier un ensemble de récits mineurs gravitant autour d'une *prímscél*. Plus que de simples récits indépendants présentant des événements antérieurs à la grande narration, ceux-ci se répondent, enrichissent et complètent l'épopée.

Dans le contexte du processus de normativité des textes, un de ces *remscéla* attire tout particulièrement notre attention. Il s'agit du

[2] Voir la liste des éditions et traductions de cette œuvre en annexe.

[3] *iss iat so na prímscéoil .i. togla ¬ tana ¬ tochmarca, etc.* (LL 189b52).

[4] *coic coícait de primscélaib ¬ da coícait do ḟoscélaib ¬ ni hármiter na fosceóil sin acht do chethri grádaib tantum .i. ollam, ¬ anrath ¬ cli ¬ cano, etc.* (LL 189b48).

récit intitulé *Do fhaillsigud Tána bó Cúailnge*, soit « De la récupération / de la révélation [du récit] de *la Razzia des vaches de Cúalnge* » (désormais DFTBC). Nous verrons comment celui-ci, dans ses différentes versions et leurs contextes respectifs, peut nous aider à comprendre le contexte de rédaction des textes irlandais et plus précisément celui du TBC. Il s'agira de comprendre comment la tradition orale autour de la Razzia a été transmise et pourquoi elle a été conservée, en tentant de distinguer les simples retranscriptions des potentielles réécritures à des fins d'instrumentalisation.

Pour ce faire, nous analyserons d'abord le processus de rédaction de ce texte, c'est-à-dire une analyse codicologique et rédactionnelle des différentes sources, en proposant une nouvelle traduction pour chaque version de ce récit. Nous rentrerons ensuite dans le contenu pour analyser cette œuvre comme un *remscél* – ou non – au TBC pour voir dans quelle mesure elle sert à sa légitimation et/ou à d'autres finalités. Enfin, nous creuserons plus en profondeur pour entrevoir le lien entre oralité et écriture et ce que peuvent apporter ces textes pour la redécouverte de la matière « celtique » insulaire derrière la traditionnelle couche classico-chrétienne. Nous espérons de la sorte enrichir le corpus de sources existant en proposant une nouvelle traduction de l'ensemble des versions de ce récit, certaines n'ayant jamais été éditées.

1. Analyse codicologique et processus de transmission du récit

1.1. Présentation des manuscrits et du processus de rédaction

De ce récit, trois versions principales sont parvenues jusqu'à nous, celle du Livre de Leinster (LL) du Trinity College de Dublin, celle du MS D iv 2 de la Royal Irish Academy et celle du MS Egerton 1782 de la British Library de Londres. Ces versions ont donné lieu à plusieurs copies, aux différences mineures, si ce n'est dans la liste qui accompagne chaque récit. En effet, chaque version contient un récit DFTBC ainsi qu'une liste des *remscéla* du TBC, différente selon le rédacteur.

La version du Livre de Leinster (LL)

Le Livre de Leinster contient la plus ancienne version du récit DFTBC et la plus ancienne liste de *remscéla*, qui forme la fin du récit. Cet ouvrage, qui aurait été rédigé au milieu du XIIe siècle à partir de nombreux livres, rassemble l'une des plus grandes collections de généalogies et de sagas, dont la Razzia. Sobrement décoré, on pense qu'il faisait office de recueil de textes dont le contenu était destiné à être recopié ou enluminé dans un beau manuscrit. Il est aujourd'hui conservé au Trinity College de Dublin. Fait intéressant sur lequel nous reviendrons, sa liste de *remscéla* en indique 12 mais n'en liste que 10.

> *Concomgarthá trá filid Herend do Senchán Torpeist. dús in ba mebor leo Táin Bó Cualngi inna ógi. & asbertatar nad fetar di acht bloga nammá Asbert iarum Senchán ria daltu dús cia díb no ragad ara bennacht i tíre Letha do foglaim na Tana berta in suí sair dar éis in chulmeinn. Dolluid Emine hua Ninene & Murgen mac Sencháin do thecht sair. iss ed dollotar do fertai Fergusa. meic Róig & sech a liic oc Énloch la Connachta. Suidid Murgein a oenur oc liic Fergusa. & luid cách úad do chungid taige oiged dóib colléic. Gabais Murgen tra laíd don lííc amal bid Fergus fessin adgladad a n-asbert riss iarum :*
> *Manib do liic luaich- thech malgel ma Róig rofessin fechtaib co n-éicsib imman immanachta laithiu bruidin bé Cuailngi in cech follus a Fergus.*
> *La sodain forrubai in ceó mór imbi connach fúair a muntir co cend tri laa & tri n-aidche. & dolluid a dochum iarum. intí Fergus. fo chongraimimm chain .i. brat uanide léine chulpaitech co nderggintliud. claideb órduirn. maelassai chredumai. folt dond fair. Adfét Fergus dó iarum in Táin uili amal doringned o thossuch co dead.*
> *Asberat alaili im is do Senchán adchoas iar troscud fri noebu síl Fergusa. & nibo machthad cid samlaid no beth. Tiagait uli co Senchán iarum & adfiadat a n-imthechta dó & ba buidechside díib iarum dano.*
> *Is héseo turem remscéla Tána Bó Cualngi .i. a dó déc .i. De Gabáil in tsíd. De Aslingi in Meic Óic. De chophur na da Muccida. De Tháin Bó Regamain. De Echtra Nerai. De Chompirt Chonchobuir. De Thochmurc Ferbae De Chompirt*

Con Culaind. De Thain Bó Flidais. De Thochmurc Emiri. Atberat dano is di remscelaib. De Thecht Con Culaind do thaig Culaind cherdda. De Gabail gascid do Choin Chulaind. & dia dul i carpat. Dia luid Cú Chulaind do Emain Macha cosna maccu. Acht is i curp na Tána adfiadtar na tri sceóil dedenchasa.

« Les poètes de l'Irlande furent rassemblés par Senchán Torpéist, afin de voir s'ils avaient encore en mémoire l'ensemble de la *Razzia des vaches de Cúalnge*. Comme ils dirent qu'ils n'en avaient que quelques souvenirs, Senchán demanda alors lequel parmi ses élèves irait avec sa bénédiction au pays de Letha [= la Bretagne] pour apprendre la Razzia que le sage aurait emportée à l'est pour succéder au Cuilmen [= les *Etymologiae* d'Isidore de Séville]. Emine petit-fils de Ninine et Murgen fils de Senchán prirent la direction de l'est [avec leurs compagnons]. Ils allèrent jusqu'au tertre de Fergus fils de Roech et passèrent devant sa pierre, à Enloch dans le Connaught. Murgen s'assit seul près de la pierre de Fergus et les autres le quittèrent pour chercher un abri pour la nuit. Murgen chanta un poème à la pierre, comme s'il s'était adressé à Fergus lui-même. Et c'est à lui qu'il s'adresse quand il dit :
« [Si] je ne reconnaissais pas cette pierre / Éminente, blanche et resplendissante / [Comme étant celle] du fils de Roech / [Comment] connaîtrais-je, ô Fergus / Tout témoignage des expéditions violentes / De la conduite qui emporta / Un jour funeste / Les vaches de Cúalnge ! ».
Alors un grand brouillard se répandit autour de lui, si bien que ses compagnons ne purent le retrouver pendant trois jours et trois nuits. Il vint alors à lui, Fergus, sous de splendides atours : un manteau vert paré d'une capuche brodée de rouge, une épée à la poignée d'or, des chaussures et des jambières de bronze et une lourde chevelure brune. Il lui raconta toute la Razzia, telle qu'elle s'est déroulée, du début à la fin. D'autres disent cependant qu'elle a été racontée à Senchán après son jeûne contre les saints de la lignée de Fergus et il ne serait pas surprenant que cela soit vrai. [Quoi qu'il en soit], tous se rendirent auprès de Senchán pour lui raconter ce qui leur était arrivé et il en fut ravi.

Voici le nombre des histoires préliminaires à la *Razzia des vaches de Cúalnge*, c'est-à-dire douze : *De la prise du síd* ; *Du rêve du Mac Og* ; *De la querelle des deux porchers* ; *De la razzia des vaches de Regamna* ; *Des aventures de Nera* ; *De la naissance de Conchobar* ; *De la courtise de Ferb* ; *De la naissance de Cú Chulainn* ; *De la razzia des vaches de Flidais* et *la Courtise d'Emer*, auxquelles ils ajoutent ces histoires préliminaires : *De la visite de Cú Chulainn à la maison de Culann le forgeron* ; *De la prise d'armes de Cú Chulainn et comment il monta sur son char* ; *Comment Cú Chulainn rejoignit les jeunes d'Emain Macha*. Mais c'est au sein de la Razzia que ces trois derniers récits sont racontés. »

Dublin : Trinity College
MS 1339 (H2.18 – Livre de Leinster)
245b

La version du MS D iv 2

Le récit se retrouve ensuite aussi dans le MS D iv 2 de la Royal Irish Academy. Constitué de 89 folios de velin, de 5 feuilles libres et de nombreuses pages manquantes, il aurait été rédigé au milieu du XVe siècle à Kilcormack, co. Offaly, par deux mains principales et plusieurs scribes non identifiés. Il contient une sélection de textes classiques tels que la *Guerre civile des Romains* ou la *Destruction de Troie*, ainsi que les récits du cycle d'Ulster et les poèmes des *Dinnsenchas*. Dans cette version, la liste apparaît avant le texte et n'est pas intégrée au récit, notifiant le fait qu'elle devait être transmise avec le texte mais pas forcément reliée à son contenu. Elle semble introduire le récit DFTBC dans sa version la plus longue. Au niveau structurel, le manuscrit donne une première version de l'histoire, puis reformule celle du Livre de Leinster.

Do remscelaibh na tana andso
[D]o remscelaib na tána .i. faillsiugud tana bó cuailgni. Do ghabail in tśídha. Do caupur in da mucaid Do thain bó reghamna. Do coimpert con culaind. Do thain bó dartadha. Do aislingthi conchobair. Do thain bó flidhaisi. Do tain bó fraich. Do fhochonn loingsi ferghusa. Do aislingthi ængha mheic in dagha. Do feis tigi beccfholtaigh. Don tseirc ro char

mac in oicc chaire heabarbaithi. Do comairle connacht o ro ghab medhbh líudh 7 biadh dí

Do faillsiugud Tána Bó Cuailngni in remscél-sa sís, iarsinní dia raibi etarport isna dáinib móraib ro bátar i n-Érinn; ar nír'-mair don Tháin acht blogha dí namá ro bói ac cách co coitcenn.

Is hé tra fotha dia raibe in scél-sa .i. Gúairi Aidhni mac Colmáin .i. ríg Connacht & Senchán Torpéist rob airdfili Érenn in tan sin. Is ann sin ro thotlaigh Gúairi for Senchán .i. Táin Bó Cúailngi do faisnéis. Is éiside dano forcaemnacair la Meidb & Ailill, fri h-Ultu im Concobar. Is becc nár'díbaidh uili a h-Érinn in scél sin, co ná raibi acht mádh foraithmed bec & mod cuimne dí i n-Érinn in tan sin.

At-bert Senchán fri Gúairi .i. eadh & cairde do lécud dó fri h-iaraidh in scéoil sin. 'Rodbia-su ón,' ar Gúairi. Is ed tra forúair dó-sum cuingid d'iarraidh in scéoil sin, dáig ní búi aici-sim féin in scél sin .i. do ceist & do ances for Senchán in scél sin & dia aimsiugud. & bo geis dono don fhilidh isin aimsir sin anfis do beith fair.

Is ann sin tra ro forcongradh ó Shenchán for filedaibh Érenn torachtain chuige, gur ra fhiarfaigh dóib inar' meabor léo Táin Bó Cúilngi ina h-óige imlán. Ad-rubradar uile na filid nárbo mebhor acht mádh tirúarsi & blogha beca dhí.

Is ann sin didu do rónadh tech la Gúairi do Senchán ótá Durlus n-Gúaire co Clúain Ferta Brénaind & Senchán i medón in tighi sin, co ná rísadh gemlóichet hé ná gaeth ná fleochud. In uair tra no benadh bainne don gemlóichet dar a aighid, no thócbadh builcc chorcra fair. Ro soich Senchán iar sin co Clúain Ferta & fúabrais troscud fa chétóir for Brénaind .i. glámadh digcenn & aera do dhénum dó, co túarcaibh Brénaind cenn in oidhchi sin dí araile céili Dé bói isin baile (ar nír'mhair Brénaind in inbhuidh sin) & at-bert Brénaind: 'Abair fri Senchán,' ar sé, 'coisced a ghlámadh & a aerad, & in eitchi connaigh, ní sunn atá dhó, acht a Clúain mic Nois & la Cíarán mac in t-sáir & tabrad hé budhéin & a clann & a cinél co bráth & do Chiarán.' At-bert in céle Dé fri Sencán inní sin.

Do-thaet Senchán roime co Clúain mic Nois & fúabrais iar sin ic troscadh for Ciarán fon samla cétna. Is ann sin tra ro faillsighed Cíarán di araile anmcharait bói isin baile & it-bert fris: 'Éirgidh Senchán co fert Fergusa mic Róigh fil ic

Findloch i Connachta & geibedh láidh dó amail nobeith béo ar a chind, co rafhaisneide do scélaib na Tána dhó amail do rónadh ó thús co deredh. Ar ro bói Fergus féin isin gliaid sin & atát a scéla do léir aigi & abradh fris co ná tardad gráin na h-irfhúath leis ina dochum, acht amail no thísadh do dháil nó aenach.'

At-bert in t-anmchara fri Senchán feib at-bert Cíarán fris, conadh ann sin ro idbair Senchán é fein do Chiarán & a shíl & a shéimedh dia éis. Conid de sin it-bert Senchán Ciaráin fris.

Rocheilebair Senchán do muintir Chlúana & do luidh iar sin a cóiced Connacht co riacht fert Fergusa for brúl Fhindlocha & at-gládhastar Fergus amail bíd béo no-beith ann & gabaidh in láidh si dó:

'Mainib do lucc lúaidtech mál geal mac Róigh rofesin fechtaibh co n-égnibh imman imanachta lúaithiu bruidin Bó Cúailngi hi cech follus, a Fergais.'

La sodhain imruba céo mór um Sencán a aenur co cend trí lá & teora n-aidche. Is ann sin do-luid Fergus ina dhochum fo comgraim cháin étrocht álaind .i. brat álaind úainidhe uime & léine gheal uime co n-dergindliud óir & claedeab órduirn ina láim. Dá mháelassa findbhruine uime co foraib óir forru. Folt cráebach órbuidi fair. Conidh ann sin at-fét Fergus do scélaib na Tána do Senchán ó thús co deired & comad amlaidh sin ro faillsigthea do Senchán scéla na Tána.

At-berat araile dono comadh iat a daltadha do-berta ar amus Sencháin dús cia dhíb no-raghadh ar bennachtain a tírib Leatha do foglaim na Tána rucc in sái rómánach á h-Ardmacha dar cend in cuilmin. Is ann sin ro aem Muirghein mac Sencháin do thecht tairis dar cend bennachtan Sencháin. Is ann sin tra do lotar gerbh áil gin corb áil léo, co riachtatar co fert Fergusa & secha in licc ic Findloch & luidh a muinter arcena coléig do iaraidh tighi áighedh. Gabais iar sin Muirghen láidh oc in leicc amail no-beith Fergus béo ann. Do luidh Ferghus chuigi iar tain & ro ghab for faisnéis na Tána dó ó tús co a dered. Do-taet iarum do ridisi co Senchán & ba buidhech sidein díb & at-fiadhatar a scéla & a n-imtechta dó co ro fhaisneidar in Táin ó tús co deredh & is é sin atá Faillsiugud Tána Bó Cúilgni. Conid ann sin ro chan Senchán in láid .i. do mhéid Fergusa iarna fhaicsin .i. 'húarescla' & rl. Finit in sin.

« Des histoires préliminaires à la Razzia.
Des histoires préliminaires à la Razzia, à savoir *De la récupération de la razzia des vaches de Cúalnge* ; *De la prise du síd* ; *De la querelle des deux porchers* ; *De la razzia des vaches de Regam[on]* ; *De la conception de Cú Chulainn* ; *De la razzia des vaches de Dartaid* ; *Du rêve de Conchobar* ; *De la razzia des vaches de Flidais* ; *De la razzia des vaches de Fraech* ; *De la raison de l'exil de Fergus* ; *Du rêve d'Oengus fils du Dagda* ; *Du festin de la maison de peu de biens* ; *De l'amour que le Mac Og voua envers Cáer Ibormeith* ; *Du conseil des Connaciens lorsque Medb s'abstint de boire et de manger*.
Ce récit préliminaire concerne la redécouverte de *la Razzia des Vaches de Cúalnge*, après qu'elle eut été un signe merveilleux pour les plus grands des nobles qui étaient en Irlande, car il ne restait de la Razzia seulement des fragments qui étaient [connus] de tout un chacun.
En effet, c'est [d'eux] que vient cette histoire, à savoir Guaire Aidne fils de Colmán, le roi de Connaught et Senchán Torpéist, qui était haut poète d'Irlande en ce temps-là. Guaire avait désiré que Senchán racontât *la Razzia des vaches de Cúalnge*, celle-là même qui fut menée par Medb et Ailill contre les Ulates de Conchobar. De cette histoire, peu de choses seulement n'avaient pas été oubliées de tous en Irlande, si bien qu'il n'en restait que quelques souvenirs et des bribes de mémoire en Irlande en ce temps-là.
Senchán demanda à Guaire de lui accorder du temps et un délai pour la recherche de cette histoire. « Tu l'auras », dit Guaire. En effet, c'est à lui que l'on demanda de rechercher cette histoire, car elle n'était plus auprès de lui – Senchán était perplexe et incertain à propos de celle-ci – et c'était pour le mettre à l'épreuve. Il y avait également un interdit sur le poète en ce temps-là de faire état d'ignorance.
Alors il fut ordonné par Senchán que les poètes d'Irlande vinssent à lui, afin de leur demander s'ils se souvenaient de *la Razzia des vaches de Cúalnge* dans son intégralité parfaite. Tous les poètes répondirent qu'ils n'en avaient seulement des restes et de petits fragments.
Aussi, Guaire fit une demeure fermée à Senchán depuis Durlus de Guaire jusqu'à Clúain Ferta Brénaind et Senchán [resta] au milieu de sa maison, jusqu'à ce qu'arrivassent sur

lui la lumière de l'hiver et le vent humide. Chaque fois qu'un rayon de lumière hivernale frappait son visage, il lui soulevait des cloques pourpres. Après cela, Senchán arriva à Clúain Ferta et se mit immédiatement à jeûner contre Brenann, c'est-à-dire qu'il fit des *glam digcenn* et des satires contre lui, jusqu'à ce que Brenann apparût à un autre des serviteurs de Dieu qui étaient dans la maison cette nuit-là – car Brenann ne vivait pas à cette époque – et Brenann dit : « Dis à Senchán », dit-il, « qu'il cesse ses *glam* et ses satires, et que l'objet de sa requête, ce n'est pas ici qu'il se trouve, mais à Clonmacnoise, aux mains de Cíarán, le fils du charpentier. [Dis-lui aussi] qu'il se donne lui-même à Cíarán, avec sa descendance et ses semblables ». Le serviteur de Dieu répéta tout cela à Senchán. Senchán partit aussitôt pour Clonmacnoise et, après cela, se mit à jeûner contre Cíarán de la même manière. C'est alors que Cíarán se découvrit à un autre compagnon d'âme qui était dans la cité et lui dit : « Que Senchán se rende à la tombe de Fergus fils de Roech à Findloch dans le Connaught. Qu'il lui entreprenne un poème comme [si Fergus] était vivant devant lui, jusqu'à ce qu'il lui relate les histoires de la Razzia telle qu'elle fut du début à la fin. Car Fergus était lui-même dans ce conflit et il sait ces histoires dans leur intégralité. Qu'il lui dise de ne pas venir à lui sous une forme inspirant l'effroi ou l'horreur, mais bien comme s'il venait à une réunion ou une assemblée ».

Le compagnon d'âme rapporta à Senchán ce que Cíarán lui avait dit, sous condition que Senchán offrît ensuite à Cíarán sa propre personne, sa race et sa descendance. Alors Senchán offrit cela à Cíarán.

Senchán prit congé de la communauté de Clon[macnoise] et alla après cela en province de Connaught, si bien qu'il atteignit la tombe de Fergus aux rives de Findloch ; à Fergus il s'adressa comme s'il eût été vivant et fit le poème suivant [sur lui] :

[même poème que LL]

Soudainement, un grand brouillard garda Senchán seul jusqu'à la fin de trois jours et trois nuits. C'est alors que Fergus vint en sa présence sous une belle apparence, resplendissant de beauté : un splendide manteau vert sur lui, une tunique de lin brillante avec des ornements d'or [rouge] et une épée à poignée d'or dans sa main. Il portait deux

chaussures d'électrum avec des fermoirs d'or sur elles. Il avait une chevelure tressée jaune or. Fergus relata alors les histoires de la Razzia à Senchán, du début à la fin. C'est de cette manière que les histoires de la Razzia furent révélées à Senchán.
D'autres disent que ce sont ses disciples qui auraient été envoyés par Senchán, pour voir qui d'entre eux irait avec une bénédiction sur les terres de Letha pour apprendre la Razzia que le sage romain avait emportée d'Armagh en échange du *Cuilmen*. C'est ainsi que Murgen fils de Senchán partit traverser [la mer] en échange de la bénédiction de Senchán. Alors, qu'ils le voulussent ou non, ils firent route, si bien qu'ils arrivèrent jusqu'à la tombe de Fergus et gagnèrent la pierre près de Findloch. Sa suite partit sans lui selon son conseil (?) à la recherche d'une demeure pour la nuit. Après cela, Murgen prononça un poème sur la pierre comme si Fergus eût été vivant devant lui. Alors Fergus vint à lui et accepta de lui raconter la Razzia du début à la fin. [Murgen] rentra ensuite auprès de Senchán et [ce dernier] fut satisfait de lui ; ils lui racontèrent leurs histoires et leurs pérégrinations ainsi que la Razzia, du début à la fin. C'est ainsi que s'est déroulée la récupération de *la Razzia des vaches de Cúalnge*. C'est de cela que Senchán fit le poème [décrivant] Fergus après l'avoir vu : « Húarescla, *et reliqua*[5]. »
Ceci est la fin. »

Dublin : Royal Irish Academy
MS Div2 (992)
47(49)vb-48(50)rb

La version du MS Egerton 1782

La troisième version de ce récit se trouve dans le MS Egerton 1782. Conservé à la British Library de Londres et rédigé aux alentours de 1516-1518, ce volume écrit par quatre scribes différents est une compilation considérable de textes irlandais relatifs à la religion, l'histoire, le droit et la mythologie. Sa version du récit de la Récupération est plus courte et sensiblement différente. Elle ne comporte aucune liste de *remscéla* mais, contrairement aux deux

[5] Fait référence à un poème qui existait ailleurs, dans le manuscrit ou non, mais que nous n'avons pas trouvé.

manuscrits précédents, le MS Egerton 1782 contient de manière effective dix récits des listes que nous avons citées, suivis du TBC. Notons que de cette version DFTBC ont été faites deux copies, par Aodh Ó Dálaigh, celles du MS 1284 (H5.12) et du MS 1384 (H1.13) du Trinity College.

> *Cethardo connadur da gach eladuin is cuinncesta don eladuin si na Táno. Loc dí cétamus lige Fergusa maic Róich áitt in rohadnucht ar Mag nÁi. Tempus autem Díarmato maic Ceruaill in regno Hibernie. Perso dí Fergus mac Róich, ar is hé rothirchan dona h-éxib archena. A tucaid sgríbinn dono dia n-dechaid Senchán Torpéist cona trí cóica rígécius mnáib maccuib scéo ingenuib léo do shaigid Gúaire ríg Connacht. Fuidis didu Gúaire essomuin friu & rusnothrastar mís for bliadain fo gléri gach maithiusa. Forellsid inn écis autem for mianuib decmuici ardáig enich Gúairi do brith & rofrestuil in Cuimdiu inechgresa in ríg tar a chent, gu m-but óga a n-ocobair.*
>
> *Maruhán mucaid immorro sanct n-amra, fáith is dech búi hi nÉri, is ann bátar na himtolta […] di ocus is hé rustairbir tar a chenn genmothá fír ind flatha fesin.*
>
> *Luidi didu Marbán laithi n-ann co tech na trommdaime iarna n-ógréir uli d'aithe a n-indligid foruib. Cuingis immorro ar na h-écsib risi boo Cúalgne do fhaisnés do.*
>
> *'Ro-m-gab imtholta im erscéluib Táno do fhaisnéis dam.' Ro-lá side socht for na h-éxib óthá ollamain gu mac forrm, ar rob ainfethaig firu h-Érenn a n-imthús Táno cosin anall. Ní fríth didu acu archena ícc na cesta sin. Dú-s-mbert Marbán iarum: 'ó nár'damuir dono fodeisni (dligi) don ríg imorna [...] indligthecha, gautuim-si nem & talam foirb & berid tríst & mallachtuin nóem nh-Érenn im beith dá oidchi i n-óenmaigin co tuidecht na Táno lib.'*
>
> *Cuirit immorro inn égis mórchúairt h-Érenn & Alban dia fochmurc. Sóut [...] co tech Gúaire aitherruch, conustann [...] allin náem m math;sc eisidi. 'Is hí mo airle dúib,' ol sé, 'naeim h-Érenn do accomul i n-óenmaigin for lige Fergusa maic Róich & tredan trí laa co n-aidchi for in g-Cuimdid imo thodúscud dúib, dús in fuigbithi in imcomurc. Gnísitt samlaid. Cinn teora laithe iarum atfraigh Fergus tria fertuib in Chuimded dóib et ro-chachuin Táin dóib ina lige […] ro-latur*

h-úad ina shesam ar a airdi. Conutaing didu Senchán & rocuir hi cairtlibur.

« Des quatre choses requises pour toute composition, il est nécessaire de demander comment a été composée la Razzia. Le lieu du départ, c'est la pierre de Fergus fils de Roech, là où il fut enterré sur la plaine d'Aí. C'était du temps où Diarmaid, fils de Cerball, régnait sur l'Irlande. Son auteur est Fergus fils de Roech, car c'est lui qui l'a prophétisée aux poètes restants. La raison de sa mise par écrit a été sa recherche par Senchán Torpéist avec ses trois fois cinquante poètes royaux, femmes, fils et jeunes filles venus attaquer Guaire, le roi de Connaught. Aussi, Guaire [réussit] à garder une trêve avec eux et les divertit un mois et une année sous une abondance de toute bonne chose. Les poètes se mirent à exiger des demandes impossibles à remplir pour ôter à Guaire son honneur, mais le Seigneur repoussa les attaques à la réputation du roi, jusqu'à ce que leurs désirs fussent comblés.
Marbán le porcher était un saint merveilleux, le meilleur qui fût en Irlande. Les hommes du royaume étaient très envieux de sa personne et c'est lui qui les faisait s'incliner devant lui. Aussi, Marbán alla un jour à la demeure de la lourde compagnie [des poètes] après que toutes leurs demandes aient été satisfaites, pour les punir de leur rapacité. Il demanda alors aux poètes de lui raconter les récits des vaches de Cúalnge.
« [Votre] grande cupidité empêche les célèbres histoires de m'être racontées » [, dit-il]. Il jeta la stupeur sur les poètes, des docteurs jusqu'aux jeunes, car les hommes d'Irlande, jusqu'à présent, avaient été ignorants du déroulement de la Razzia. Aussi, aucun d'entre eux n'avait de solution à ces problèmes. Marbán prit la parole en premier : « Puisque vous ne vous êtes pas soumis, de vous-mêmes, au roi […] sans loi, je vous retire le ciel et la terre en héritage et vous aurez malheur et malédiction des saints d'Irlande sur vous [si vous passez] deux nuits en un même endroit avant d'avoir trouvé la Razzia ».
Alors les poètes firent le grand tour de l'Irlande et de l'Écosse afin de la trouver. [Senchán] revint à nouveau à la maison de Guaire [et rencontra St Caillín]. « Tel est mon conseil pour toi », dit-il, « rassembler les saints d'Irlande en un même lieu, à la pierre [tombale] de Fergus fils de Roech et jeûner trois

jours et trois nuits, [tournés vers] le Seigneur, afin que [Fergus] se réveille pour vous, pour voir si tu recevras [réponse à] ta demande. [Senchán] exécuta cela. À la fin du troisième jour, le Seigneur réveilla Fergus de sa tombe pour [Senchán] et [Fergus] raconta [à Senchán] la Razzia [tout en étant] couché […] il exposa sa composition dans cette position à cause de sa grandeur. Aussi, Senchán la reconstruisit et la replaça dans un livre de parchemin. »

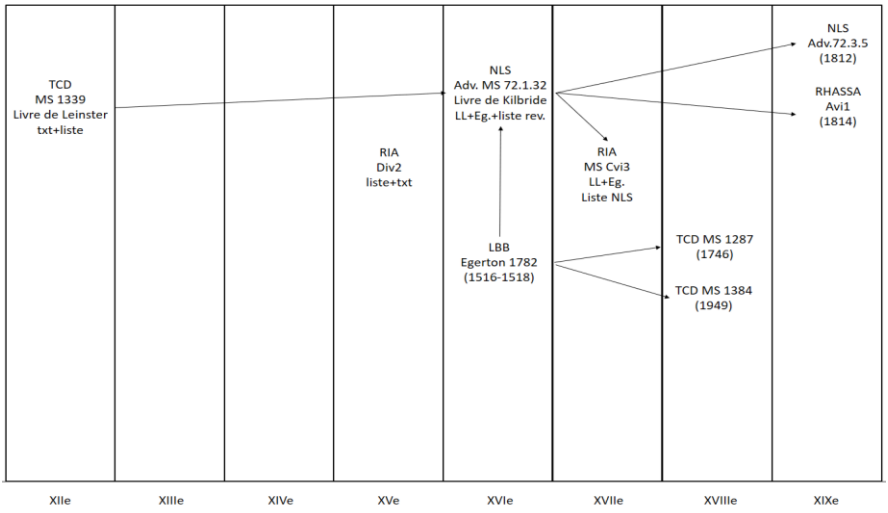
Londres : British Library
MS Egerton 1782
87v

Les autres copies

Mentionnons ensuite le manuscrit perdu du *Leabhar Chille Brighde*, Livre de Kilbride (Adv. MS 72.1.32), qui fut un temps à la Bibliothèque nationale d'Écosse avant de disparaître au début du XIXe siècle. Fort heureusement, cette institution et la Royal highland and agricultural society of Scotland archives en possèdent respectivement deux copies manuscrites rédigées *in extremis* entre 1812 et 1814. Celles-ci permettent de savoir que le Livre de Kilbride contenait la retranscription du récit du Livre de Leinster et celui du MS Egerton 1782, aux côtés de quelques autres récits mythologiques. Concernant la liste des *remscéla*, le manuscrit écossais fournissait la liste de Leinster, quelque peu remaniée.

Enfin, le MS C vi 3 de la Royal Irish Academy, du XVIIe siècle, contient les versions LL et Egerton, suivies d'une recension du TBC directement après la liste des *remscéla* tirée mot pour mot du manuscrit écossais perdu.

Voilà donc l'état de la reconstitution historique de la réécriture successive d'un récit qui a été plusieurs fois reproduit. Il faut toutefois garder à l'esprit qu'il a pu exister d'autres manuscrits qui contenaient ce récit et qui pourraient compléter ce schéma. À ce stade, nous n'indiquons pas les liens d'influence entre une version et une autre.



1.2. Comparaison des listes et rapports avec d'autres listes

Les listes citées dans le contexte DFTBC

Le souci d'accompagner le récit d'une liste de *remscéla* mérite leur analyse. Le tableau suivant liste les différents *remscéla* et indique à la fois leur présence au sein des différentes listes et ceux qui sont effectivement rédigés dans ces manuscrits.

Listes des remscéla	LL list	LL txt?	Div2 list	Div2 txt?	Eg list	Eg txt?	NLS* Cvi3 list	NLS* Cvi3 txt?
Do faillsiugud tana bó cuailgni	?	x	x	x		x		x
Do ghabail in tšídha	x	x	x	x			x	
Do caupur in da mucaid	x	x	x			X	x	
Do thain bó reghamna	x		x			X	x	
Do coimpert con culaind	x		x	x		X	x	
// Do feis tigi beccfholtaigh			x					
Do thain bó dartadha			x			x	x	
De Thochmurc Ferbae	x	x				x		
//Do aislingthi conchobair			x					
Do thain bó flidhaisi	x	x	x			x	x	
Do tain bó fraich		x	x			x		
Do fhochonn loingsi ferghusa		x	x					
//Longus nUlad								
Do aislingthi ængha mheic in dagha	x		x			x	x	
// Don tseirc ro char mac in oicc chaire heabarbaithi			x					
Do comairle connacht o ro ghab medhbh líudh 7 biadh dí			x					
De Chompirt Chonchobuir	x			x			x	
De Echtra Nerai	x					x	x	
De Thochmurc Emiri	x	x		x			x	
De Thecht Con Culaind do thaig Culaind cherdda.	x							
De Gabail gascid do Choin Chulaind. & dia dul i carpat	x						x2	
Dia luid Cú Chulaind do Emain Macha cosna maccu	x							

Plusieurs remarques s'imposent et nous prendrons chaque

manuscrit l'un après l'autre. Pour commencer, le Livre de Leinster annonce 12 titres mais n'en liste que 10. Face à cela, il est impossible de dire : s'il s'agit d'une erreur du scribe ou d'un oubli durant la copie ; si les trois récits relatifs à Cú Chulainn n'en forment qu'un et que DFTBC en est un sans le lister ; si le nombre douze est purement symbolique[6]. Au niveau des textes effectivement présents dans le manuscrit, il n'y en a que sept (sans compter DFTBC et les trois derniers contenus dans le TBC).

Le manuscrit D iv 2 contient quant à lui quatorze titres et témoigne d'une certaine confusion du scribe. En effet, si le récit du rêve de Conchobar (*Do aislingthi Conchobair*) est un autre titre du récit de la courtise de Ferb (*De Thochmurc Ferbae*), les récits de la naissance de Cú Chulainn (*Do coimpert Con Culaind*) et du rêve d'Oengus fils du Dagda (*Do aislingthi Aengha mheic in Dagha*) sont respectivement les mêmes que ceux du festin de la maison de Becfolthach (*Do feis tigi Beccfholthaigh*) et de l'amour que le Mac Og voua envers Cáer Ibormeith. Faire apparaître deux fois ces textes sous deux titres différents nous fait supposer que le rédacteur ne devait pas connaître le contenu de tous ces récits. Au niveau des textes effectivement présents dans le manuscrit, ils ne sont que quatre, en plus d'un *remscél* de la liste du Livre de Leinster, De la courtise d'Emer (*De thochmurc Emiri*), que le scribe n'a pas considéré de même nature puisqu'il n'est pas présent dans la liste du MS D iv 2.

Comme nous l'avons dit précédemment, le MS Egerton 1782 ne propose pas de liste mais dix textes précèdent le TBC, faisant du manuscrit une sorte d'anthologie centrée autour de ce dernier. Quant au Livre de Kilbride, il présente une liste de douze titres en remaniant la liste de LL qu'il a recopiée en ajoutant le récit de la razzia des vaches de Dartaid (*Do thain bó Dartadha*) et considérant les exploits d'enfance de Cú Chulainn comme deux récits.

À un niveau plus global, l'ensemble des données de ce tableau

[6] BACKHAUS 1990, p. 21. L'auteur va plus loin en tentant d'analyser la structure de cette liste selon les thématiques abordées mais, bien qu'intéressante, celle-ci ne servira pas notre propos.

nous livre quelques indications et informations intéressantes. La première est la constatation que très peu de textes sont à la fois dans une liste et effectivement rédigés dans le manuscrit qui la contient. Les listes ne constituent donc pas un sommaire au manuscrit et sont données à titre informatif. La seconde va plus loin en insistant sur le fait que le rédacteur devait faire état de sa connaissance de nombreux titres sans forcément connaître leur contenu (textes listés deux fois dans une même liste). Plus fortuitement, les listes de LL et D iv 2 couvrent tous les *remscéla* et les textes non rédigés dans ceux-ci le sont dans le MS Egerton, notamment le récit *Du rêve d'Oengus* qui n'existe que dans celui-ci. Certains récits sont inconnus, comme *Du Conseil des Connaciens lorsque Medb s'abstint de boire et de manger.* Enfin, le récit DFTBC est listé dans le MS D iv 2 seulement, peut-être implicitement dans LL, mais pas dans le MS C vi 3 puisqu'il reprend LL et a choisi de ne pas l'inclure.

À ce stade, l'on conclut aisément que l'intérêt de ces listes est de présenter un canon officiel de *remscéla* passant soit par la simple copie soit par une réflexion pour présenter une liste plus harmonieuse, sans connaître forcément le contenu des différents récits.

Présence des remscéla *dans d'autres listes de récits*

Il existe trois autres listes de titres de récits, intéressantes pour considérer la place des *remscéla* dans le corpus irlandais. Elles sont communément décrites sous les appellations Liste A (liste contenue dans le Livre de Leinster et dans le MS 1336 du Trinity College), Liste B (contenue dans le MS 23N10, le MS Rawlinson B512 et le MS Harleian 5280) et la Liste des textes légaux sur les poètes (MS7 et MS Harleian 432)[7]. Ces listes comportent environ 185 titres, ce qui est intéressant pour savoir quels récits existaient à tel moment et quels récits ont disparu. Elles montrent également que ces récits étaient classés par catégories d'histoires, selon un type d'événement (les courtises, les batailles, les razzia, etc.). Écrites avec des parties en vers, le but de ces listes était essentiellement d'offrir un moyen

[7] DOBBS 1953-1958, p. 45-58, MAC CANA 1980, TONER 2000, p. 88-120.

mnémotechnique pour les poètes. D'ailleurs la liste A du Livre de Leinster (ff. 189 à 190), fait partie d'un chapitre intitulé *Do nemthigud filed*, « De ce qui fait un poète », précisant les récits que celui-ci devait connaître. Plus précisément encore, les textes légaux sur les poètes fixaient ce nombre d'histoires en fonction de tel ou tel grade poétique et surtout la rémunération qu'on leur devait pour leur récitation[8]. Les manuscrits ne contenant pas tous les textes qu'ils mentionnent, il faut considérer ces listes comme une sorte de répertoire de récits populaires et réutilisables pour les poètes, dans les titres duquel ils pouvaient chercher l'inspiration. En comparant ces listes et en y recherchant nos *remscéla*, on obtient le tableau suivant :

	LISTE A		LISTE B			LISTE LEGAL	
	LL	TCD 1336	23N10	Raw B512	Harl 5280	MS7	Harl 432
Tain bó Cúalnge	x	x	x	x	x	x	x
Do faillsiugud tana bó cuailgni							
Do ghabail in tsídha			x	x	x		
Do caupur in da mucaid			x	x	x		
Do thain bó reghamna	x	x	x	x	x	x	x
Do coimpert con culaind	x	x	x	x	x		
// Do feis tigi beccfholtaigh	(x)	(x)	(x)	(x)	(x)		
Do thain bó dartadha	x	x	x	x	x		x
De thochmurc Ferbae	x	x	x	x	x		
//Do aislingthi conchobair	(x)	(x)	(x)	(x)	(x)		
Do thain bó flidhaisi	x	x	x	x	x	x	
Do tain bó fraich	x	x	x	x	x	x	x
Do fhochonn loingsi ferghusa			(x)	(x)	(x)		
//Longus nUlad			x	x	x		
Do aislingthi ængha mheic in dagha			x	x	x		
// Don tseirc ro char mac in oicc chaire heabarbaithi			(x)	(x)	(x)		
Do comairle connacht o ro ghab medhbh líudh 7 biadh dí							
De Chompirt Chonchobuir.	x	x	x	x	x		
De Echtra Nerai	x	x	x	x	x	x	
De Thochmurc Emiri	x	x	x	x	x	x	x
De thecht Con Culaind do thaig Culaind cherdda							
De gabail gascid do Choin Chulaind. & dia dul i carpat							
Dia luid Cú Chulaind do Emain Macha cosna maccu							

Ces listes soulignent de nombreux points intéressants, avec en premier lieu que les listes A et B contiennent toutes des *remscéla*, en particulier la liste B, à l'exception de ceux dont le caractère est ambigu : les récits des exploits d'enfance de Cú Chulainn, intégrés généralement au cœur du récit du TBC ; *Do comairle connacht o ro ghab medhbh líudh 7 biadh dí*, récit inconnu ailleurs ; le récit

[8] C'est, par exemple, tout l'objet du texte intitulé *Uraicecht na Ríar*, « La première instruction [concernant] l'entretien [des poètes] ». Voir BREATNACH 1987.

DFTBC. Il semblerait d'ailleurs que tous les titres de ces listes soient des *prímscéla*, des histoires principales, et que leur appellation de *remscéla* tiendrait du simple fait qu'elles ont un rapport avec le TBC. De même, si le récit DFTBC se dégage de ces listes par son absence, à un moment où le texte circulait déjà bien, le TBC, rare récit présent dans toutes ces listes, fait consensus. Le DFTBC est-il alors vraiment un *remscél*, une invitation à considérer la Razzia ou une introduction destinée à l'érudition plutôt qu'un récit pour le répertoire des poètes ? Comprendre les intentions des compilateurs, c'est ce que nous allons tenter de découvrir en analysant son contenu et en le replaçant aux côtés de la Razzia qu'il accompagne.

2. De la légitimation de *la Razzia des vaches de Cúalnge*

Avant d'aller plus loin dans l'analyse, rappelons quelques notes préliminaires. Le récit du TBC existe en trois recensions, qui sont toutes le résultat d'une collection d'épisodes divers autour des intrigues du trio Medb, Ailill et Fergus ; du rapt et du combat des taureaux ; de l'affliction des Ulates et des exploits de Cú Chulainn[9]. La Recension 1, consignée pour la première fois dans le *Lebor na hUidre*, Livre de la Vache Brune, avant 1106, est la plus ancienne et celle qui contient le plus d'éléments aptes au comparatisme indo-européen. La recension 2 est plus normalisée et est contenue dans le Livre de Leinster pour sa version la plus ancienne. Quant à la Recension 3, elle est beaucoup plus tardive (à partir du XVe siècle) et très incomplète. Plus long texte existant et le plus recopié, la rédaction du TBC devait être coûteuse et il fallait de bonnes raisons de le faire. Au niveau du contexte, la date probable de la *recollectio* des épisodes du TBC, soit entre 800 et 900 de notre ère, s'inscrit dans un contexte de lutte politico-religieuse pour la primauté des églises d'Irlande, revendiquée par la cathédrale d'Armagh en Ulster. Il est communément admis que cette *recollectio* d'épisodes relatifs

[9] Les deux premiers thèmes constituent la matière principale ou originelle du TBC. Diverses études ont montré comment la matière autour du héros Cú Chulainn s'est progressivement imposée au sein de celui-ci, pour contrebalancer le thème – grandissant lui aussi – de l'affliction des Ulates. Ó HÓGÁIN 2006, p. 491-492.

à l'Ulster en guerre, mais aussi tous les *remscéla* et récits du cycle d'Ulster, ait été menée dans le but d'asseoir la supériorité de l'Église de cette région en rappelant les exploits légendaires de l'aristocratie locale[10]. Sans diverger de cet angle de vue, nous étudierons donc les rapports pluri-thématiques entre les deux récits puis soulignerons les finalités de la fixation du récit DFTBC par rapport au TBC.

2.1. Des liens intrinsèques entre le récit DFTBC et le TBC

Analyse des éléments thématiques DFTBC et mise en lumière au prisme du TBC

Afin d'étudier les liens thématiques entre les deux récits, commençons par lister les différents éléments de chaque version DFTBC :

<table>
<tr><th>LL</th><th>D iv 2</th><th>Egerton 1782</th></tr>
<tr><td rowspan="5"></td><td>Liste des remscéla</td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="4"></td><td>Résumé de l'histoire</td></tr>
<tr><td>Senchán et sa compagnie de poètes viennent importuner Guaire avec des demandes impossibles</td></tr>
<tr><td>Le Seigneur garde le roi des attaques à sa réputation</td></tr>
<tr><td>Marbán le porcher - un saint - vient punir les poètes</td></tr>
<tr><td colspan="2">La Razzia a été oubliée,
elle n'est plus dans le répertoire des poètes</td><td rowspan="3"></td></tr>
<tr><td>Une version écrite aurait été emportée en Letha, échangée contre le Cuilmen, donc disparue</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td>Guaire demande le récit de la Razzia à Senchán, haut-poète d'Irlande</td><td>Marbán demande au poète le récit de la Razzia</td></tr>
</table>

[10] Ó hUIGINN 1992, p. 29-67. Contre l'idée d'une œuvre plus créative de TRISTRAM 1995, p. 61-81.

Le haut-poète Senchán réunit ses disciples, qui n'ont plus que des fragments du TBC		Stupeur sur les poètes, car la Razzia a été oubliée
	Tout l'hiver, le *geis* de Senchán lui soulève des cloques pourpres [malédiction de l'ignorance]	Malédiction de Marbán sur les poètes s'ils ne retrouvent pas la Razzia
Senchán les envoie pour la retrouver	Senchán part de lui-même à sa recherche	Les poètes font le tour de l'Irlande et de l'Écosse
en échange d'une bénédiction		
	Dans différents monastères, il jeûne contre les saints à l'aide de satires pour qu'ils se manifestent à lui [ses deux propres recherches sont infructueuses]	Senchán revient chez Guaire [sa propre recherche est infructueuse]
	D'abord Brenann à Clúain Ferta, qui lui dit de cesser ses satires et de s'offrir, avec sa descendance, à Cíarán	
	Puis saint Cíarán à Clonmacnoise, qui lui donne la bonne direction et lui dit que Fergus ne doit pas venir sous d'horribles atours	Saint Caillín lui donne la bonne direction et lui dit d'y rassembler tous les saints d'Irlande
Ils partent	Il part	Il fit cela
vers l'est		
jusqu'à la tombe de Fergus, un des principaux protagonistes de la Razzia		
à Enloch dans le Connaught	à Findloch dans le Connaught	sur la plaine d'Aí (dans le Connaught)
Poème qui semble évocatoire		Jeûne de trois jours

Brouillard, seul plusieurs jours		
Apparition de Fergus et description des vêtements		Le Seigneur ressuscite Fergus
Narration de la Razzia		
		en position couchée car il était très grand
Autre version du dévoilement de la Razzia, par un jeûne contre les saints de la lignée de Fergus (soit la version D iv 2)	Autre version du dévoilement de la Razzia, par l'envoi des disciples de Senchán (soit la version LL)	
Liste des *remscéla*		
	Poème *Húarescla 7rlq.*	
		Senchán met la Razzia par écrit dans un livre de parchemin

Laissons de côté les différences et les caractéristiques de chaque version ; nous y reviendrons au fur et à mesure du développement de notre propos. Si l'on cherche dans le récit DFTBC la présence des grands motifs du TBC, tels que listés par C. Cleary[11], on voit que ce dernier les a tous : quête solitaire du héros, orientée ou non par un guide[12] ; vol ou échange à l'origine de la quête ; présence de l'eau pour les transitions entre les actions importantes (la tombe de Fergus est sur ou près d'un lac, le tour de l'Irlande et de l'Écosse) ; question de l'honneur et des interdits ; alliance ou pacte (échange d'une bénédiction, promesse de malédiction, prescriptions des saints contre la bonne direction) ; prophétie et divination (Fergus revient de chez les morts, Fergus *prophétise* la Razzia) ; implication de l'autre-monde (le lieu est un tertre, près ou sur l'eau, c'est-à-dire un lieu du *síd*[13], en plus du grand brouillard, motif de l'arrivée des

[11] CLEARY 2018, p. 170-187.
[12] Si Senchán n'est pas toujours seul, il n'en demeure pas moins le personnage principal et le centre de l'attention.
[13] *Mont, tumulus, colline* ancienne et enchantée dédiée à l'ensevelissement ou à la

divinités, réveil de Fergus par le Seigneur) ; description riche des vêtements ; importance de la présence d'oiseaux (*Enloch* signifie « Lac de l'Oiseau ») et de chevaux (présent dans le nom *mac Roech*[14]). Le lien est donc extrêmement fort entre ces deux textes[15]. D'une certaine manière, en mettant de côté les faits et le déroulement du grand récit, DFTBC concentre l'essence même du TBC. Il met en un seul récit tous les codes symboliques et littéraires qui constituent l'épopée. Le récit DFTBC, s'il n'explique pas les causes de la Razzia, l'annonce à la manière d'un teaser ; il l'introduit, voire la résume. D'ailleurs, ces codes sont très présents dans les autres *remscéla*, mais pas dans le même ordre de grandeur. Le seul élément nouveau, propre au récit DFTBC et qui n'apparaît pas non plus dans le TBC, est le motif des saints.

Chronologie de composition par rapport au TBC

C. Cleary a tenté de préciser la datation de tous ces *remscéla* par rapport au TBC en analysant la linguistique de ceux-ci[16]. Les versions DFTBC de LL et du MS D iv 2 remonteraient à une ou deux sources (que nous appellerons x1 et x2) datant des années 800-900, soit au début de la *recollectio* de la Razzia. Les résultats de son étude[17] montrent aussi que la version du MS Egerton aurait pour origine une source datant de la fin du premier millénaire, découlant soit de x1/x2, soit d'une toute autre source x3, existant au même moment que la Recension 1 dans le Livre de la Vache Brune (LU). Quant à la 3e recension, elle date du XVe s. et ne semble pas liée au récit DFTBC.

Dans ce contexte de lutte politico-religieuse, le fait qu'il existait deux voire trois versions bien différentes de la Razzia, nous fait

commémoration d'un grand dirigeant. Qualificatif des lieux chtoniens où se retirèrent les Tuatha Dé Danann et où ils vivent. Il désigne plus généralement l'autre monde.

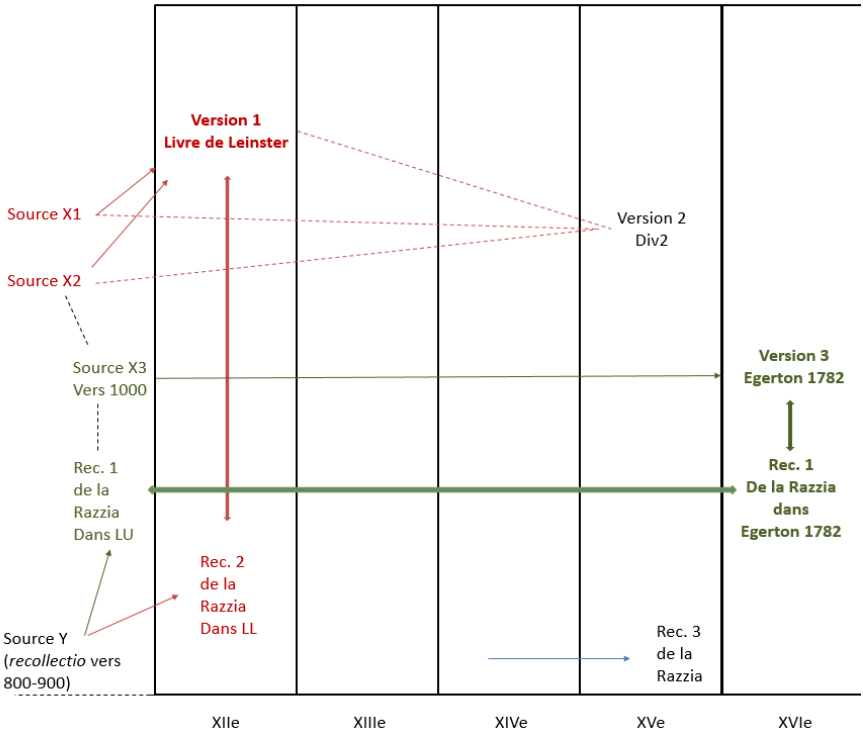
[14] *Ro* (préfixe pour dénoter la grandeur) + *ech* (cheval). Voir aussi *infra*, note 46.

[15] Une analyse des autres *remscéla* en lien avec le TBC a été menée par CLEARY 2016.

[16] CLEARY 2018, p. 55-60.

[17] CLEARY 2018, p. 60.

penser à un conflit de finalité sur qui avait la vraie version et que les DFTBC servaient justement à appuyer celle-ci ou celle-là. Cette hypothèse justifierait que les listes de *remscéla* proposées auraient été le reliquat d'un choix portant sur l'intégration de ces récits à la Razzia en qualité d'épisodes particuliers, au moment où celle-ci était en pleine *recollectio*.



Un passage de la recension III tend à confirmer cette hypothèse. Nous avons dit qu'elle n'avait pas de texte accompagnateur, au contraire des recensions 1 et 2. Les trois recensions relatent la mort des deux historiens, Róen et Roí, tués par Cú Chulainn au cours de la Razzia, de cette manière :

> *Is and sin geogain Cú Chulaind Crond & Cóemdele, & ro fer fuire n-imnaise. Atbath cét n-ánrod friss, rind ríg, im Róan im Roae im dá senchaid na Tána.*

« Alors Cú Chulainn tua Cronn et Cóemdele ; il livra un viril combat. Cent guerriers tombèrent par lui – lance suprême – dont Róen et Roí, les deux chroniqueurs de la Razzia. »

Dublin : Royal Irish Academy
MS 1229 (23E25 = Livre de la Vache Brune)
f. 65b

Lilis Cú Chulaind co mór dena slúagaib in lá sain ic iarair comraic & comluind forru & marbais cét láech díb im Róen & im Roí, im dá senchaid na Tána.

« Ce jour-là, Cú Chulainn suivit de près les troupes, les incitant continuellement au combat et à l'affrontement ; il tua une centaine de leurs guerriers, dont Róen et Roí, les deux chroniqueurs de la Razzia. »

Dublin : Trinity College
MS 1339 (H2.12 = Livre de Leinster)
f. 69b

Or la recension 3 a complété cet épisode par une courte phrase :

Dilis CuChulainn go mor arna sluaghaib in laithi sin 7 bertais amus arna sluaghaib 7 marbhais cet fer n-armarch n-innrightha dib im Raen 7 im Ri 7 im dha h-shenchaidh na tana, gurab ed sin ruc tain amugha 7 ar iaradh in fad roboi.

« Cú Chulainn suivit de près les troupes ce jour-là et porta un coup aux troupes. Il tua cent hommes armés faits pour devenir rois parmi eux, dont Róen, dont Roí, dont les deux chroniqueurs de la Razzia. Et c'est pour cette raison que la Razzia a disparu et que sa longueur comporte des manques. »

Dublin : Trinity College
MS 1319 (H2.17)
§ 1574[18]

Sans utiliser d'histoire préliminaire, le rédacteur a tout de même tenu à justifier sa *recollectio* d'épisodes. Tous ces éléments thématiques et chronologiques nous amènent à penser que ce *remscél* s'éloigne des autres récits de sa catégorie et, plus que

[18] Retranscription du texte irlandais dans THURNEYSEN 1912, p. 543.

d'expliquer le contexte des événements ayant conduit à la Razzia, il sert à justifier cette dernière. Nous allons voir que le contenu du récit nous amène plus loin encore, puisqu'il témoigne d'une véritable lutte d'authenticité entre versions.

2.2. Un *remscél* non conventionnel

Contrairement aux autres *remscéla*, le récit DFTBC n'explique pas pourquoi la Razzia s'est déroulée. Au contraire, il fait figure d'introduction à sa narration et explique son arrangement. Au niveau du contenu, ce qui distingue ses versions est le caractère de Senchán et la position du rédacteur, de plus en plus critique envers les poètes. En effet, dans la version 1, Senchán envoie gentiment ses disciples chercher la Razzia et ce sont eux qui réveillent Fergus. Loin de voir l'échange de la Razzia contre le *Cuilmen* seulement comme une critique de l'usage du latin et des influences classiques[19], il s'agit plutôt de remettre la Razzia au centre – dans sa recension 2 – et comme le plus important récit qui soit, aussi inestimable que le Cuilmen, dont le nom signifie « sommité [de la connaissance] »[20]. De la sorte, le rédacteur s'oppose directement à toute autre recension de la Razzia. Il met par écrit une source x1 et dit « d'autres disent », impliquant la source x2, définissable par l'introduction du roi Guaire et du jeûne contre les saints.

C'est précisément la version que présente le MS D iv 2 : le rédacteur déclare que c'est un interdit que de manquer de connaissance, un *geis*, un tabou dont la violation entraîne des conséquences funestes. Senchán essaie de s'en tirer en demandant un délai et en faisant comme si de rien n'était, mais la violation de son interdit fait naître des cloques pourpres sur son visage. Cette manifestation physique, conséquence classique des personnes

[19] Il aurait été d'une importance considérable pour la création de lexiques étymologiques tels que le *Sanas Cormaic* (Glossaire de Cormac), le *Cóir Anmann* (la Pertinence des noms de personnages) et les *Dinnsenchas* (poèmes relatifs à la tradition rattachée à certains lieux remarquables). Le plus ancien manuscrit des *Etymologiae* est d'ailleurs de main irlandaise et est conservé au monastère de Saint-Gall.

[20] Du latin *culmen, -inis,* « sommet, faîte, voûte ».

subissant la satire, le déshonneur, ou qui proclament de faux jugements est très présente dans les récits irlandais[21]. Senchán cesse alors de profiter du confort de la demeure royale. Il se met en route et jeûne contre les saints pour qu'ils l'aident à trouver la Razzia et, au final, Senchán réveille Fergus. Ce manuscrit dit également « d'autres disent », en parlant de la version de LL. Si nous ne saurons probablement pas ici si le rédacteur a brodé autour du texte de LL seulement ou à partir des deux sources x1 et x2, son exposé éloigne la question du simple recopiage en dénotant une volonté de dire vrai dès le départ de la mise par écrit de ce récit. Les textes qui, par la suite, auront pour source LL ou le MS D iv 2, ne feront que recopier purement et simplement celles-ci (à l'exception des listes de *remscéla*). Enfin, notons que le MS D iv 2 ne contient pas le récit de la Razzia, ce qui peut expliquer qu'il n'ait pas choisi qu'une seule version de l'histoire de sa récupération.

Egerton 1782 est le seul manuscrit contenant la recension 1 de la Razzia et qui a rajouté une troisième version du récit DFTBC pour la légitimer, basée sur une source x3. Dans celle-ci, retrouver la Razzia est une punition non pas contre l'ignorance du savoir poétique mais contre l'attitude des poètes, venus troubler la compagnie du roi Guaire. C'est un simple porcher qui va les confondre et les envoyer chercher la Razzia dont ils ne savaient rien. Enfin, ce sont les saints réunis en assemblée qui vont réveiller Fergus, et non les poètes.

Nous pensons que la création de cette source x3, intimement liée à la recension 1 de la Razzia et incluant des éléments externes, loin de sa vocation initiale de *remscél*, a dû pousser la mise par écrit des sources x1 et x2 dans le Livre de Leinster[22]. De manière générale, le Livre de Leinster a voulu donner une version qui serve son *Historia*. En effet, le codex commence par le *Lebor Gabala Erenn*, récit des origines tentant de concilier la tradition avec l'histoire biblique, dans

[21] MERONEY 1950, p. 212-226.

[22] Un autre argument en ce sens est la datation de la langue utilisée dans le TBC de Leinster, que Quiggin situe entre 1000 et 1050, soit à la même période que la rédaction de la source x3. QUIGGIN 2010.

lequel les rédacteurs ont voulu fixer par écrit leur compréhension de l'histoire de l'Irlande[23], suivi par les lignages des rois d'Irlande. À ce titre, le colophon à la recension 2 de la Razzia, dans ce même codex, insiste sur la conservation exacte de sa version :

> *Bendacht ar cech óen mebraigfes go hindraic Táin amlaid seo & ná tuillfe cruth aile furri.*
>
> « Bénédiction sur quiconque pourra mémoriser fidèlement la Razzia telle qu'elle se trouve écrite ici et n'en modifiera pas la forme. »
>
> Dublin : Trinity College
> MS 1339 (H2.12 = Livre de Leinster)
> f. 104b

Cette courte note forme un parallèle avec l'expression utilisée dans notre texte, *inna ogi*, « dans son intégralité », qui suggère également l'idée de version intacte, pure, inviolée, qui a quelque chose de plus que la somme des fragments diversement disponibles dans chaque poème particulier[24]. Le rédacteur, en prenant lui-même la parole, sous la forme de *Commentarius* à son texte et, en donnant une liste de *remscéla* officiels, assoit l'autorité du texte, dévoile sa démarche intellectuelle et ajoute un point à notre hypothèse que la Razzia de Leinster fut en compétition avec sa version plus ancienne (LU). Ce *remscél*, mis par écrit en même temps que le TBC, devait au départ servir à justifier cette recension 2 comme étant la plus authentique et la plus digne d'être retranscrite, la moins « composée de fragments » au moins, la moins païenne en tout cas.

D'autre part, la version DFTBC du MS Egerton appuie également sa propre version de la Razzia dans sa phrase finale, évoquant très clairement l'auteur du Livre de la Vache brune, saint Cíarán, dans lequel elle se trouve et qu'il a utilisé pour source !

Enfin, le MS C vi 3, qui présente à la fois la version DFTBC de

[23] DOWNEY 2010. Une des études les plus abouties en français est certainement OUDAER 2017.
[24] Selon l'expression utilisée à plusieurs reprises par DAVIS 2014, p. 81-108.

LL et celle du MS Egerton, à partir de ce que le scribe a recopié du livre perdu de Kilbride – avec la liste réarrangée des *remscéla* de celui-ci – est le seul manuscrit – avec LL et Egerton – qui contient également une recension du TBC. Il s'agit de la recension 2, celle de LL, soulignant le fait que le scribe, ayant deux versions sous la main et étant loin des préoccupations de légitimation de son TBC, s'est contenté de recopier les différentes versions de son *remscél* dans un souci de conservation.

Nous avons donc vu comment trois versions d'un même texte témoignent d'une lutte d'authenticité entre les recensions de l'épopée qu'ils soutiennent. En ce sens, le récit DFTBC s'éloigne de sa définition classique de *remscél.* Ouvrant la voie à la critique des poètes ayant oublié la version pure, complète ou intacte, nous verrons en effet que cet épisode introductoire a évolué au fil du temps jusqu'à s'éloigner complètement de ses finalités de légitimation.

2.3. Du *remscél* à l'argument d'autorité : évolution du motif DFTBC dans d'autres textes

À la vue des éléments particuliers de cette version 3, on peut la mettre en parallèle avec deux autres récits qui ont inclus l'épisode de la Récupération en dehors de toute relation avec la Razzia.

Influence ou inspiration du Tromdám Guaire *?*

Il s'agit tout d'abord de *Tromdám Guaire*, « la lourde compagnie de Guaire » (ci-après, abrégé TG), un long récit très populaire du Livre de Lismore (il en existe plus de 7 versions postérieures). Il relate les déboires du roi Guaire assailli par une armée de poètes profitant et abusant de son hospitalité et dont la fin est justement caractérisée par l'épreuve de la récitation de la Razzia impossible pour eux. Compte tenu de la datation de ce motif, l'on pourrait penser qu'il se soit inspiré d'une source de la version 3 du récit DFTBC, puisqu'il le précède et qu'il inclut le personnage de Marbán le porcher, soit entre 1000 (date supposée de x3) et le XVe siècle

(période de rédaction du Livre de Lismore)[25]. Dans ce récit, qui insiste beaucoup plus sur la mise à l'épreuve des poètes, ce sont Marbán et saint Cáilín qui rassemblent tous les saints d'Irlande pour, par leur intercession, réveiller Fergus. De même, comme dans le MS Egerton 1782, la Razzia est mise par écrit dans le Livre de la Vache Brune :

> *Agus is e do scribh uadha hi .i. Ciaran Cluana ; agus is e loc in roscribh hi for seiche na hUidhre.*
>
> « Aussi, c'est Ciarán de Clon[macnoise] qui la retranscrivit [selon les paroles de Fergus] et l'endroit dans lequel il l'écrivit, c'est sur la peau de la Vache brune. »
>
> Cork : University College
> Livre de Lismore
> f. 193r

Tromdám Guaire, qui est une création à part entière à partir de nombreuses sources[26], partage les thèmes de la malédiction des poètes et l'entremise des saints. Le passage concernant la récupération de la Razzia est assez court par rapport à la longueur du récit, centré principalement sur le concours de poésie entre Marbán et les poètes de Senchán. En effet, dans son entièreté, le récit constitue une satire des satiristes, selon l'expression de Fred Norris Robinson[27]. Le récit a d'ailleurs dû avoir un grand succès en Écosse, puisque l'on trouve au XVIIe siècle des actes du Parlement et du Privy Council mentionnant des bandes de poètes irlandais très remarqués – dans les deux sens du terme – dans ce pays, que l'on a affublées du quolibet de *Cliar Sheanchain*, la « confrérie de Senchán » ![28]. L'utilisation du motif DFTBC pour cette satire sert à renforcer à la fois le caractère humoristique et absurde de celle-ci[29] – réciter un aussi long récit – et la métaphore des bardes de jadis, au

[25] Plus vraisemblablement au XIIe siècle selon Ó BÉARRA 2010, p. 415. Voir aussi CARNEY 1955, p. 170.
[26] Ó COILEÁIN 1977, p. 32-70.
[27] ROBINSON 1912, p. 127.
[28] Voir SHAW 1992 et SHAW 2007, p. 3-11.
[29] MCMULLEN 2012, p. 198-213.

langage obscur, tels qu'on les imaginait des siècles plus tard à travers les fragments de vers parvenus jusqu'alors[30].

Reprise du motif pour l'éloge de Colum Cille

D'autre part, la tradition autour de la vie de Colum Cille (Saint Columba), rassemblée par Magnus O'Donnell au XVIe siècle, a inclus l'épisode de TG[31]. Dans ce récit hagiographique, l'épisode est raccourci et raconte que c'est à Colum Cille que Senchán s'adresse, sur le conseil de saint Cailín, « au nom de Dieu, du savoir poétique[32] et du droit légitime[33] » (*a hucht Día agus a hucht na hécsi agus na heludhan*), car « rien qui ne fut ou ne sera dans le ciel ou sur la terre n'était inconnu de lui » (*os air nach raibe enní 'na ainbhfis dá tainic reme no da tiucfadh 'na dhíaidh a nimh nó a talmain*). La suite est également légèrement différente :

> *Agus do bí C. C. ga smuaínedh aice fen cindus do gebadh na scela sin. Agus ass í comairli dorinde sé, dul ar fhert Ferghussa mic Róich agus a fhaghail ó Dia a aithbeoughádh d'indisin scela Tana dó; oir do bí a fhis aicce nach raibe 'sa domhan duine as ferr ga raibhe na scela sin iná hé, an uaír do bí se 'na bethaidh. Oir dobo tríd fen tainic an cocudh asa, rucadh tain a hUlltaib a Connachtaib, agus do bí se ar sluaigedh tana o thús co deredh.*
> *Teid Colum Cille go naemhaib Erenn uime ar fert Ferg[u]sa mic Roich, agus do troisc re Día fana cur ina bethaigh dó. Do*

[30] INNES, 2017, p. 281-300.

[31] Principalement dans le MS Rawlinson B514 de la Bodleian Library d'Oxford, f. 23. Voir O'KELLEHER and SCHOEPPERLE 1918, p. 160-165. Les retranscriptions du texte irlandais ci-après sont extraites de cette édition.

[32] *Éicse* a plusieurs sens et il est difficile de savoir auquel le rédacteur fait référence : (1) divination, faculté de prédiction ; sagesse, profession du devin ; (2) révélation, savoir, apprentissage, en particulier la poésie, la composition, l'art poétique et la faculté de faire des poèmes ; (3) plus généralement le poète, la profession de poète, l'ordre des bardes. eDil s.v. *éicse* [en ligne : https://dil.ie/19729].

[33] *Élúd*, en tant que terme légal, désigne l'idée de se soustraire à un droit légitime, de négliger des coutumes ou des décisions juridiques. eDil s.v. *élúd* [en ligne : https://dil.ie/20010].

erich Ferghus assan fert a fiadhnaise fer nErend iter laech agus clerech.
Agus iss e fad do bí sé marb 'sa bhfert remhe sin i. o aimsir Criost do beith a coluind daenna gusan aimsir sin Coluim Cille agus Grighóra beil-oír do beith 'na Papa 'sa Roim. Agus leghthor 'sa leabhur re n-abart[h]ar Tromdamh Guaire, co raibe do med Fergusa, nach clos a bec da comradh an ceín do bi sé 'na sesumh no cor leícc se ar a lethuillind é, agus do indes Taín Bo Cuailgne uile an uair sin. Agus do scrib Cíarán Clúana a seichidh na hUidhri Ciaraín uadh hí.
Agus do cuaidh Ferghas ina fert fen iar sin, agus do claídhedh air e. Agus do cuired techta on tromdaim ar cend Marbhain mucuide go Glend an Scail d'indesin scela Tána dó. Agus adubhairt Marbhan nach tiucfadh se cuca no co faghadh se a breth fen uatha fa shlánaib Coluim Cille agus naemh Erenn.
Agus ar ngelladh a brethe fen dó amlaidh sin, tainic cuca, agus do hinnesedh Tain dó. Agus iss í breth ruc orra, gach ollam acu do dul na tír duthaigh fen, agus gan an tromdhamh do beith faré celi co brath aris ag lot no ag milledh Erenn, agus gan beith ni ba lía doibh ina buidhen a farrudh gach allamhan. Agus nir coimhletar na filedha an gelludh sin tucutar do Marbhan acht do buailetar fán a n-ainbrethaibh fen aris no gur reidhich C.C. etorra 7 fir Erenn a mordhail Droma Cet, amail léghthor a lebhur na mordhála fein.

Oxford : Bodleian Library
MS Rawlinson B514
f. 23a

« Et C[olum Cille] se demanda en lui-même comment il pourrait obtenir ces histoires. Telle fut la décision qu'il prit : se rendre à la tombe de Fergus fils de Roech et demander à Dieu sa résurrection afin qu'il lui raconte les histoires de la Razzia, car il savait qu'il n'y avait pas au monde de meilleur connaisseur de ces histoires que lui, de son vivant ; que c'était à cause de lui que la Razzia avait été entreprise par les Connaciens sur les Ulates et qu'il était présent avec les troupes de la Razzia du début à la fin.
Colum Cille alla à la tombe de Fergus fils de Roech avec les saints d'Irlande autour de lui et jeûna contre Dieu pour le ramener à la vie. Fergus se leva de sa tombe en présence des

hommes d'Irlande, aussi bien [devant] les guerriers que [devant] les clercs.
Il était dans sa tombe depuis un moment, à savoir depuis le temps où Christ avait été dans son corps d'homme jusqu'au temps de Colum Cille et [du temps où] Grégoire Langue d'Or était Pape à Rome. Et tel que l'on peut le lire dans le livre appelé *la Lourde compagnie de Guaire*, Fergus était si grand qu'aucune de ses paroles ne pouvait être entendue tant qu'il restait debout et n'était pas couché sur son coude. Il relata alors toute *la Razzia des vaches de Cúalnge* et Cíarán de Cluain la retranscrivit sur la peau de la Vache brune de Cíarán. Après cela, Fergus retourna dans sa tombe et elle fut fermée sur lui. La compagnie envoya des messagers auprès de Marbán le porcher à Glenn an Scail [= la Vallée du Spectre] pour lui raconter les histoires de la Razzia. Mais Marbán déclara qu'il ne viendrait pas avant d'avoir reçu l'engagement [des poètes] selon ses propres termes et sous les garanties de Colum Cille et des saints d'Irlande.
[Les poètes] l'ayant assuré de leur parole selon ses propres termes, [Marbán] vint à eux et ils lui racontèrent la Razzia. Tel est la parole qu'ils lui avaient donnée, à savoir que chaque *ollam*[34] rentrerait dans son pays ; que la lourde compagnie ne serait jamais plus réunie pour porter atteinte et dépouiller l'Irlande ; qu'aucun d'entre eux ne ferait partie d'une bande menée par un *ollam*, quel qu'il fût.
Mais les poètes ne tinrent pas la promesse qu'ils avaient faite à Marbán. Au contraire, ils reprirent leurs demandes impossibles jusqu'au temps où C[olum] C[ille] fit un pacte entre eux et les hommes d'Irlande lors de la grande assemblée de Druim Ceat, comme nous pouvons le lire dans le livre de cette grande assemblée. »

S'il y avait matière à commenter ce passage, nous soulèverions deux points particuliers. Le premier est que le rédacteur affirme par deux fois s'être inspiré de TG[35]. Dans cette version, c'est Colum

[34] *Maître*, *docteur*. Grade le plus haut des poètes. L'*ollam* devait étudier pendant douze ans et connaître 350 récits. Il voyageait avec une suite de 24 hommes et la loi lui garantissait un rang égal à celui d'un petit roi.
[35] « Tel que cela est relaté dans le livre appelé la Lourde compagnie de Guaire (*amail leghthar 'sa lebur re n-abarthar Tromdhamh Guaíre*) ; « Tel que l'on peut

Cille qui réveille Fergus à l'aide de tous les saints et de Dieu et cet épisode n'est pas compris dans les autres *vitae* de saint Columba. Le rédacteur a pris la liberté de modifier les acteurs de la résurrection de Fergus en mettant Columba sous les projecteurs : il ne pouvait refuser ce qui était demandé au nom de Dieu (*nirbh urassa le C.C. duine ar bith d'eitech fá enni da n-íarfaide ar son Dé air*) ; il ne pouvait dire non à un homme de science (*fos nír urusa leis duine eladhna 'sa bith d'eitech*) ; personne ne l'avait jamais surpassé en générosité (*oir ni tainice riam duine ba deghenich ina sé*). Le second point découle du premier. L'insertion de cet épisode sert en réalité de justification au pacte fait entre les poètes et les hommes d'Irlande à l'assemblée de Druim Ceat : « les poètes n'ont pas respecté leur promesse faite à Marbán de cesser leurs injustes demandes et leurs rassemblements ; c'est devant Colum Cille qu'ils réitèrent leur promesse qui sera alors respectée grâce à lui. »

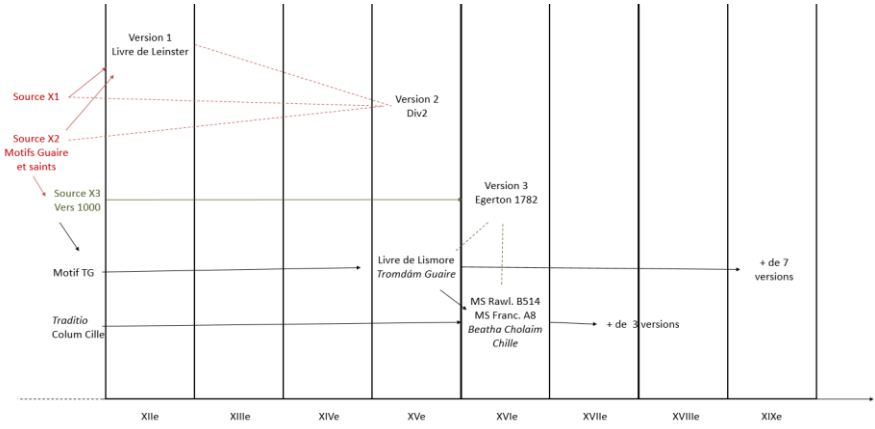
L'influence de *Tromdám Guaire* et d'une partie de la *traditio* autour de la vie de Colum Cille montre une autre version encore plus critique des poètes ; change l'épiphanie de Fergus en vraie résurrection passagère ; ne place plus le motif de la Récupération comme un *remscél*, mais comme un simple – et court – épisode à deux récits suivant d'autres finalités, à savoir un pamphlet contre les poètes et un récit hagiographique.

Nous verrons en troisième partie comment la matière orale a été traitée par les rédacteurs pour l'élaboration des récits DFTBC. En effet, le terme *Foglaimm*, apprentissage, utilisé dans le texte est d'ailleurs le nom verbal du verbe *fo-gleinn*, collecter[36], et nous verrons que l'attitude des rédacteurs, jamais isolés de la tradition orale qui imprégnait la société autour d'eux, est quelque peu ambiguë.

---

le lire dans le livre appelé la Lourde compagnie de Guaire » (*Agus leghthor 'sa leabhur re n-abarthar Tromdamh Guaire*).

[36] eDil, s.v. *foglaimm* [en ligne : https://dil.ie/22753]. eDil, s.v. *fo-gleinn* [en ligne : https://dil.ie/22768].



3. De la remémoration de la tradition orale

Il est désormais établi que la littérature irlandaise regorge de concepts préchrétiens et d'éléments aptes au comparatisme indo-européen[37]. Nous allons tenter de les déceler dans le récit DFTBC et de voir en quoi leur remémoration sert à la fois le propos du récit et les desseins du rédacteur.

3.1. Des éléments servant à la justification du récit

L'Autre-monde comme réservoir du savoir

Les éléments en faveur d'une transmission de l'ancien fonds celtique sont nombreux dans le récit DFTBC. Tout d'abord, le thème du grand brouillard, caractéristique de la venue des divinités, est très répandu dans cette littérature[38]. Les trois jours et trois nuits sont généralement utilisés pour qualifier une période très longue – souvent celle des banquets – dont l'action correspondante s'éternise jusqu'à créer une période hors du temps. De la même manière, un

[37] Par exemple, concernant le TBC : BRENNEMAN 1989, p. 340-354 ou MONETTE 2008, p. 99-147.

[38] C'est le cas par exemple dans le *Lebor Gabala Erenn*, Livre des Conquêtes de l'Irlande où les divinités préchrétiennes arrivent en Irlande dans de sombres nuages, dont l'interprétation a été bien exposée par OUDAER 2017, p. 514-522. Entre autres, le récit du *Baile in Scáil,* Vision du spectre, relate quant à lui l'apparition du dieu Lug au roi Conn Cétchathach, lorsque sa forteresse se retrouve entourée d'un épais brouillard (MURRAY 2004).

parallèle peut être fait avec la durée de la fête de Samain, période où la frontière entre ce monde et l'autre s'estompe. L'idée d'événement hors du temps ayant à voir avec l'autre-monde est elle-même explicitement contenue dans le voyage vers l'Est qu'entreprennent les protagonistes. En effet, cette direction géographique, qui inclut certes les îles britanniques et l'Écosse, voire la Scandinavie et plus largement l'Europe continentale et l'Asie, est souvent considérée comme celle de l'autre-monde, par-delà la mer[39].

Cette idée de passage dans un autre-monde réservoir de potentialités où le temps n'a plus de valeur sert métaphoriquement de lieu d'archives et de mémoire, où le poète vient puiser la connaissance. D'ailleurs, le verbe employé pour dire que Senchán fut entouré d'un brouillard est *imm-ruba*, littéralement « coucher, tuer », reliquat manifeste d'un passage entre un état et un autre[40].

Au niveau du comparatisme indo-européen, l'on retrouve l'idée de cette récupération d'une épopée mythique par un poète particulier au moyen d'une composition poétique et d'un transfert depuis l'autre-monde. En Inde, dans le *Rāmāyaṇa* de Vālmīki, le premier poète Vālmīki demande à Narada s'il existe un homme parfait, ce qu'affirme Narada : il s'agit de Rāma[41]. Vālmīki, après avoir vu deux oiseaux se faire abattre, crée une nouvelle forme de mètre appelée *śloka*, qui lui permet de composer un poème épique sur Rāma. L'*Adbhuta Rāmāyaṇa* comporte un récit comparable, mais qui n'a été que très peu étudié[42]. Ce texte se veut en effet un récit additionnel au célèbre *Rāmāyaṇa* de Vālmīki, ajoutant à certains extraits du second des épisodes qui n'y avaient pas leur place. Dans le premier *Sarga*, Bharadvāja approche le premier poète Vālmīki au

[39] Si les moines irlandais étaient bien habitués à voyager sur le continent, la mer n'en a pas moins gardé ses caractères hostiles et mystérieux, caractéristiques du genre des *imramma*, les navigations dans l'autre monde. TRACY 1996, p. 169-186. STIFTER 2001.
[40] eDil s.v. *imm-ruba* [en ligne : https://dil.ie/27916].
[41] Pour un aperçu de l'histoire de la composition de ce texte, voir THAPAR 1995, p. 143-168.
[42] JAISWAL 1993, p. 89. GRIERSON 1926, p. 11–27. Le texte original est contenu dans CHHAWCHHARIA 2010.

bord de la rivière Tamasa. Comme une grande partie de son œuvre aux *ślokas* innombrables a été cachée au monde des hommes, il lui demande de lui en réciter une partie. Gregory Bondarenko affirme que c'est en contemplant le *Rāmāyaṇa* et par sa maîtrise yogique que Vālmīki voit les héros et leurs exploits et reconstitue le *Rāmāyaṇa* dans son entièreté, mais il s'agit d'une extrapolation de citation en citation[43].

De même, dans la littérature scandinave, le récit de la *Vǫluspá* donne l'interrogation de la prophétesse décédée comme unique moyen d'Oðinn pour recouvrer la connaissance du récit de la mort de Baldr[44].

Fergus, le témoin parfait

Faire appel à un protagoniste de la Razzia pour qu'il la raconte souligne l'argument d'autorité. C'est un motif narratif bien répandu[45], comme c'est le cas par exemple dans *le Char fantôme de Cú Chulainn* – où c'est Cú Chulainn lui-même que Patrick fait revenir d'entre les morts pour que le haut roi Loegaire se convertisse à la foi[46] – ou dans *le Dialogue des anciens*, où Patrick restaure les histoires des *Fianna* d'Irlande en interrogeant Cáilte, ancien compagnon de Finn mac Cumaill, et les habitants de l'autre-monde, les *aes sídhe*[47]. Le choix de Fergus a été motivé par son statut de témoin. Bien que personnage secondaire, il joue un rôle clé dans la Razzia, manipulant les événements en coulisses. Il est souvent décrit comme étant doté d'une grande science et de compétences variées, capable de lire les ogams, prévoir les actions de Cú Chulainn,

[43] BONDARENKO 2009, p. 23. L'auteur cite REES 1966, p. 56-57, mais lui non plus n'indique pas la source textuelle du *Rāmāyaṇa* dont il s'inspire. Ce dernier cite COOMARASWAMY 1948, mais sans plus de précisions. Il s'agit en fait de la p. 45 qui renvoie elle-aussi (note 8) à une autre source, Balakandam du *Rāmāyaṇa*, c'est-à-dire le premier livre du *Rāmāyaṇa* de Vālmīki, dont le contenu n'en dit pas autant. Par ailleurs, nous n'avons pas non plus trouvé cette mention dans les différentes éditions du *Rāmāyaṇa*.
[44] LINDOW 1997, p. 31-33.
[45] NAGY 1997.
[46] SZÖVÉRFFY 1957, p. 69-77.
[47] CAREY 2014, p. 76-89.

identifier les guerriers, etc. Son nom est significatif : il peut se traduire par « le choix, l'élite des hommes », renforçant son autorité et son statut[48]. Le nom filial « fils de Roech » signifie « grand cheval » (*ro-ech*) mais *ross/russ* signifie également « face, joue, rougeur », qui renvoie à deux sens possibles : le rouge du guerrier sanguinaire d'une part, mais surtout le rouge de la honte qui suit la satire et la transgression d'un interdit d'autre part, en se manifestant sur les joues de la personne. Dans le texte du MS D iv 2, le poète plein de honte de ne pas connaître la Razzia se voit justement affublé de cloques rouges sur le visage ! De la sorte, loin de la description d'un simple guerrier d'un autre temps, le personnage de Fergus partage plusieurs caractéristiques avec les divinités, toujours décrites avec une pléthore de qualificatifs relatifs à leur accoutrement et leur équipement[49]. Gaël Hily avait, en ce sens, déjà évoqué les ressemblances entre Fergus et le Dagda, grand dieu des Irlandais, avec lequel il partageait l'aspect hideux, la taille disproportionnée et le membre viril[50]. La version du MS Egerton précise d'ailleurs que Fergus aurait fait le récit de la Razzia en position couchée, à cause de sa taille gigantesque[51]. Si l'on peut faire un rapprochement avec un épisode tiré des écrits de Tirechán à propos de saint Patrick[52] – dans lequel le saint et ses disciples trouvent une tombe immense et ressuscitent le mort afin qu'il raconte son histoire, car ses disciples ne pouvaient croire qu'il eût existé quelqu'un d'aussi grand – nous n'y voyons pas forcément un

[48] Analyse linguistique tirée de HILY 2014, p. 121 et de NÍ MHAOILEOIN 2015, p. 33-38.
[49] Telle est par exemple la description des trois dieux de Danu, qui ont eux aussi un manteau vert et une tunique rouge, ainsi que des armes et une chevelure remarquable. BEST, BERGIN, O'BRIEN and O'SULLIVAN 1954, p. 124.
[50] HILY 2014, p. 117-143.
[51] Lug, le Dagda « à la bedaine immense » ou son avatar Trefuilngid, « guerrier de grande taille », Ogma, Nuada « avec sa grande taille de héros », mais aussi leurs ennemis Balor et autres Fomoires, Cú Roi dans le cycle d'Ulster, Finn mac Cumaill dans le cycle des Fianna sont souvent décrits comme très grands, même si cette caractéristique relève plus de leur rang de héros. Dans la bataille de Mag Tuired Conga, les Fir Bolg décrivent les Tuatha Dé comme des hommes de grande taille, mais ces derniers disent la même chose des premiers.
[52] Tírechán, [III 1] §40 (3-8), in BIELER 1979, p. 154-155.

lien d'ordre inspirationnel. Au contraire, nous pensons que c'est le lien de Fergus à la divinité qui lui a conféré sa grande taille[53]. Plus qu'une simple apparition, il pourrait s'agir d'une véritable épiphanie de Fergus, dans toute sa gloire ; gloire que le rédacteur aurait préférée à son aspect repoussant habituel !

Reprise du motif de la tradition des lieux

Dans les manuscrits où l'on rencontre le récit DFTBC se trouve également un grand nombre de textes catégorisés sous le genre littéraire de *Dinnsenchas*, à savoir la tradition et l'histoire rattachées à certains lieux remarquables. Genre très prisé par les poètes et empreint d'une grande influence des *Etymologiae* d'Isidore de Séville, il répond de manière poétique à une interrogation relative à un lieu dont il explique l'histoire. Ces créations mytho-géographiques étaient ensuite récitées lors des grandes assemblées, elles-mêmes tenues sur les lieux de l'action relatée. Notre texte suit le même schéma, le poème constituant l'interrogation et le récit de Fergus l'explication, au lieu-dit même de sa mort.

Concernant ce poème, si l'on avait pu croire en premier lieu à une évocation sur la pierre – les poèmes irlandais ont souvent une vertu invocatoire pouvant jeter malédiction ou la mort – Johan Corthals a montré que la construction des vers utilisés parodiait une des phrases de Fergus dans la Razzia, au moment de sa plus grande humiliation[54] (il perd son arme par inadvertance en rejoignant une femme). Dans un tout autre registre, le poète, ou le rédacteur, se sert en réalité de sa bonne connaissance d'un fragment de la Razzia pour provoquer Fergus et on ne s'étonne guère qu'il soit revenu de chez les morts pour raconter la vérité. Ainsi, tout en reprenant les codes traditionnels, les rédacteurs ne pouvaient toutefois pas s'empêcher de faire étalage de leurs connaissances et de les prendre avec des pincettes, à l'instar de cette moquerie à peine dissimulée dans

[53] Même si Patrick refuse que le mort marche avec lui car il ferait peur aux Irlandais, c'est bien parce que c'est un revenant et non parce qu'il serait physiquement effroyable, contrairement à Fergus.
[54] CORTHALS 2008, p. 1-9.

quelques vers obscurs.

3.2. Critique de ce même fonds celtique

Des notes personnelles parlantes

Les rédacteurs chrétiens ont fait office de passeurs de la tradition, mais sont restés parfois un peu dubitatifs, voire se dégageaient personnellement de toute responsabilité personnelle quant au contenu de ces récits [55]. Plusieurs éléments codicologiques en témoignent de manière plus directe, à savoir les notes personnelles des scribes que l'on retrouve en marge de ces textes. Le premier, colophon qui termine le TBC du Livre de Leinster, est l'un des plus explicites :

> *SEd ego qui scripsi hanc historiam aut uerius fabulam quibusdam fidem in hac historia aut fabula non accommodo. Quaedam enim ibi sunt praestrigia demonum, quaedam autem figmenta poetica, quaedam similia uero, quaedam non, quaedam ad delectationem stultorum.*
>
> « Quant à moi qui ai retranscrit cette histoire, ou plutôt cette fable, je n'accorde que peu de crédit aux nombreux événements qui y ont cours. Car certaines parties y sont les œuvres des démons, d'autres sont des fragments poétiques ; certaines sont vraisemblables, d'autres douteuses ; d'autres encore sont destinées au ravissement des sots. »
>
> Dublin : Trinity College
> MS 1339 (H2.18 – Livre de Leinster)
> f. 104b

L'ajout de cette note personnelle juste après l'injonction de ne pas modifier la version du texte de la Razzia tel que retranscrit dans le manuscrit réaffirme le fait que sa mise par écrit a été commandée ou a été au moins d'un intérêt majeur pour le scribe. Aussi s'est-il senti lui-même le besoin de se détacher de son contenu. Le colophon fait peut-être également figure de mise en garde, car d'autres notes vont en ce sens. Par exemple, le MS RIA C place la formule « au

[55] Ó NÉILL 1999, p. 269-275.

nom de Dieu » juste devant le début du texte de la Razzia, tandis que le MS Egerton 1782 place l'invocation *Emanueale* (Dieu avec nous) en entête sur de nombreuses pages, formant une sorte d'encadrement religieux ou une formule apotropaïque relative soit à l'épreuve de l'écriture, soit à la protection quant à la lecture du contenu. Une autre mise en garde est plus explicite encore. En effet, la version copiée du Livre de Kilbride conclut la liste des *remscéla* par la phrase suivante :

> « Ceux-ci sont [appelés *remscéla* à] la Razzia, en raison de leur monstruosité et de leur pouvoir de séduction de l'auditoire. »[56]

Cette phrase est un exemple clairement critique vis-à-vis de cette catégorie de récits et souligne à nouveau la position du scribe face aux textes qu'il recopiait. Tous les scribes n'avaient peut-être pas le même pouvoir de réécriture ou de normalisation de ces textes qui leur étaient bien souvent commandés par d'autres injonctions aux desseins divers.

Critique d'une pratique de remémoration poétique

Au niveau du contenu du récit DFTBC, nous avons vu que l'histoire elle-même a constitué, au fil de ses réécritures, une critique des poètes plus ou moins marquée. Un élément qui s'est effacé progressivement au profit d'un réveil grâce à Dieu, pour ne pas dire une véritable résurrection, est le caractère rituel de l'épiphanie de Fergus. Elle nous rappelle la manière dont les poètes composaient leurs poèmes. En effet, le *Glossaire de Cormac*, dictionnaire irlandais du Moyen-Âge, précise que le poète, après avoir offert un sacrifice, se couchait et dormait, les mains sur le visage, attendant la *foillsigud*, la révélation[57]. L'ambiguïté autour de ce terme s'en trouve légèrement redressée, préférant une connotation magico-religieuse à une simple « récupération » d'un récit perdu à cause

[56] Selon retranscription de CLEARY 2018, p. 32 (*Tana sin a grainne atai ardo mellud*) et la note 85 page 33.
[57] NAGY 1986, p. 293-294.

d'un autre, en l'occurrence le *Cuilmen*, ou d'un récit simplement oublié par les poètes. De même, si Fergus est aussi en position couchée, le terme utilisé dans le MS Egerton pour la proclamation de la Razzia par Fergus est d'abord *do-airchain*, « prophétiser », puis *canaid*, « chanter, réciter », un terme utilisé pour les poèmes, les prophéties et les prières. Dans le MS D iv 2 le verbe utilisé est *aisnéis*, « raconter », qui peut avoir le sens de déclarer rigoureusement les faits avec un aspect légal ou religieux (utilisé pour citer des passages, des vers ou des satires mais également témoigner contre), là où la version de Leinster utilise le simple verbe *ad-fét*, « dire, raconter ».

Si l'on note le témoignage de Nicandre de Colophon à propos des Celtes, rappelé par Tertullien – « On dit qu'ils passent la nuit près des tombes de manière à recevoir des oracles particuliers de la part des morts[58] » – on se souviendra également de l'exemple irlandais des trois choses attendues d'un poète. Dans de nombreux textes, elles sont au nombre de trois. Par exemple, les *Macgnímartha Find,* Exploits d'enfance de Finn, racontent qu'en obtenant la connaissance, Finn « apprit les trois choses qui constituent un poète : le *teinm laída*, l'*imbas forosnai* et le *díchetal di chennaib* »[59].

Loin de vouloir s'attarder sur ces trois concepts, disons simplement qu'il s'agit de pratiques ou techniques de mémorisation et de récitation qui auraient, par ailleurs, été interdites par saint Patrick. La dernière se rapproche d'ailleurs de notre récit, puisqu'il pourrait s'agir d'une sorte de pratique nécromantique « à partir de têtes, près des têtes [des morts[60]] ».

---

[58] Nicandre de Colophon, ap. Tertullien, *De anima*, 57. Voir FREEMAN 1994, p. 45-48.

[59] MEYER 1881, p. 201, à partir du MS Laud Misc. 610. L'expression se retrouve également dans d'autres textes comme le *Corpus Iuri Hibernici* ou les *Triades d'Irlande*. Pour un résumé de l'analyse de ces trois indispensables aux poètes, voir CAREY 1997, p. 41-58.

[60] Un autre sens pourrait être une récitation *ex tempore*, c'est-à-dire inspirée, sans préparation. C'est d'ailleurs ce qui semble être demandé aux poètes au départ : réciter la Razzia immédiatement. Dans un autre contexte, le terme *do chennaib* est utilisé pour qualifier une satire improvisée, ceci afin de faire rougir les joues de son prochain (BINCHY 1978, 2219.32), précisément la conséquence de la demande

Notre récit DFTBC, version Egerton, reprend même ces prérequis du poète en y ajoutant un quatrième. Il commence par les mots : « Des quatre choses requises pour toute composition, il est nécessaire de demander comment la Razzia a été composée » (*Cethardo connadur da gach eladuin is cuinncesta don eladuin si na Táno*). L'inscription de la technique de composition – prophétique, poétique – de la Razzia comme indispensable au poète rompt avec la tradition et la symbolique ternaire. Oserions-nous dire qu'avec les trois pratiques païennes, la récitation de la Razzia qui est maintenant intégrale, le plus long texte jamais retranscrit, devient impossible sans technique prophétique, donc personne ne la récite (?). « Bénédiction sur quiconque pourra mémoriser fidèlement la Razzia telle qu'elle se trouve écrite ici [sans en modifier] la forme (!) », dit le scribe de LL, comme un défi à la fin du texte qu'il a lui-même épuré de quelques passages peu catholiques (!).

Des tentatives de normalisation chrétienne

L'évolution du récit DFTBC a été tributaire de ses différents contextes d'écriture. Comme la majeure partie des textes de cette littérature, il n'a pas échappé à la normalisation indue par le contexte chrétien. Certains éléments du fonds celtique ont changé et nous en soulignerons trois, passés respectivement par les processus de remplacement, d'intégration et de relégation.

Le premier et le plus précoce est le remplacement du caractère païen du récit. Si les poètes font l'objet d'une critique suggérée ou affirmée, ils sont rapidement remplacés par le pouvoir de Dieu et des saints. En effet, ces derniers deviennent les acteurs de la récupération de la Razzia et c'est Dieu lui-même qui ramène Fergus à la vie. Plus généralement, les poètes ne peuvent plus faire sans l'écriture ; c'est ce dont témoigne la majeure partie des versions. La mise par écrit des récits traditionnels est devenue nécessaire et le contexte chrétien, par ses rapports au Livre et à l'histoire, a joué un rôle considérable dans leur sauvegarde. D'un certain point de vue, l'écriture a été un remède aux défaillances techniques de la tradition

subite ayant dévoilé l'incapacité de Senchán.

orale. Les poètes, ayant perdu leurs facultés propres à l'exercice de leur fonction de gardiens et transmetteurs du savoir, se trouvent sauvés de la honte et de la défiguration par la seule façon de la recouvrer, à savoir mettre leurs histoires par écrit[61].

Le second est un processus d'intégration de l'ancienne tradition à la nouvelle par ceux qui les représentent. L'élément « jeûner contre les saints de la lignée de Fergus » est à interpréter comme une tentative de rattacher les saints à la tradition antérieure en s'en proclamant descendants légitimes. Il est vrai que Fergus est connu pour avoir de nombreux enfants, la plupart des ancêtres de peuples[62]. Il est en quelque sorte l'ancêtre, l'aîné de beaucoup, voire de tous et cette qualification désigne celui qui est le témoin des choses du passé. De nombreux saints se réclament de sa descendance, offrant une connexion basée sur l'érudition entre le passé préchrétien et la nouvelle légitimité chrétienne. C'est le cas par exemple pour Cainnech, Mochuta de Lismore, Brenann de Birr ou encore Erc Sláine[63]. D'autre part, que Senchán offre sa descendance aux saints souligne une action de rattachement des gardiens de l'ancienne tradition aux apôtres de la nouvelle. Dans le MS D iv 2, c'est même la condition *sine qua non* à la poursuite des actions permettant d'accéder à la Razzia, le rattachement aux disciples des saints devenant engagement à la fois à la cessation des satires, *glam* et incantations et valant autorisation de la poursuite du voyage et de la pratique menant à l'invocation de Fergus et à la récitation poétique de la Razzia.

Le troisième est à chercher dans un tout autre texte qui, à bien des égards, rappelle le récit DFTBC. Il s'agit de la *Visio Tnugdali*, Vision de Tondale, un texte irlandais du XIIe siècle racontant la transe d'un chevalier pendant trois jours et trois nuits, durant lesquels il sera guidé au Ciel et en Enfer par un ange. Dans ce récit, un élément bien curieux rappelle ce passage entre le monde des

[61] SAYERS 1998, p. 267.
[62] Ó HUIGINN 1993, p. 38.
[63] Voir la généalogie détaillée proposée par NÍ MHAOILEOIN 2015, p. 151-159 (annexe 4).

morts et des vivants : deux personnages tiennent grande ouverte la gueule de la bête de l'Acheron en Enfer. Ils portent les noms de Fergusius et Conallus, soit les deux grands héros Ulates du cycle épique irlandais[64]. Cette mention de Fergus et les similarités de structure entre ces deux récits de traditions différentes soulignent, d'une part, que la figure de Fergus eut pour fonction celle de passeur entre ce monde et l'autre – soit le personnage tout désigné pour chercher la connaissance dans l'autre-monde – et, d'autre part, la relégation de ce personnage en Enfer.

Ainsi, le rédacteur chrétien reprend les codes du vieux fonds celtique, connu de ses contemporains, pour asseoir l'autorité de son texte tout en minimisant son importance face à la nouvelle tradition. Le texte a ensuite évolué au fil des réécritures et de l'histoire en servant de près ou de loin des desseins particuliers. Enfin, son évolution est devenue normative par l'extinction du processus de réécriture, laissant la place à la simple copie de l'existant.

Conclusion

Le cas de la *Récupération [du récit] de la Razzia des Vaches de Cúalnge* s'inscrit donc dans un contexte plus large touchant à la transmission du savoir dans le contexte insulaire irlandais. Nous avons vu comment certains textes ou récits étaient repris et devenaient largement reconnus. Ce processus de normativité, conduit principalement par la portée du Christianisme, a pu être perçu à travers plusieurs éléments.

La fixation par écrit des récits oraux dans des manuscrits a permis de préserver et de standardiser des récits comme références autoritaires, notamment grâce à l'utilisation de listes. Le codex n'est pas le point final de la transmission d'un récit oral, il représente d'abord une reconstruction d'un passé sélectionné qui, rien que par sa mise par écrit, fait figure de canon d'une mémoire culturelle ayant un enjeu ou un message pour le présent. Ensuite, n'étant pas simplement recopié mais aussi réécrit, le codex n'est plus seulement

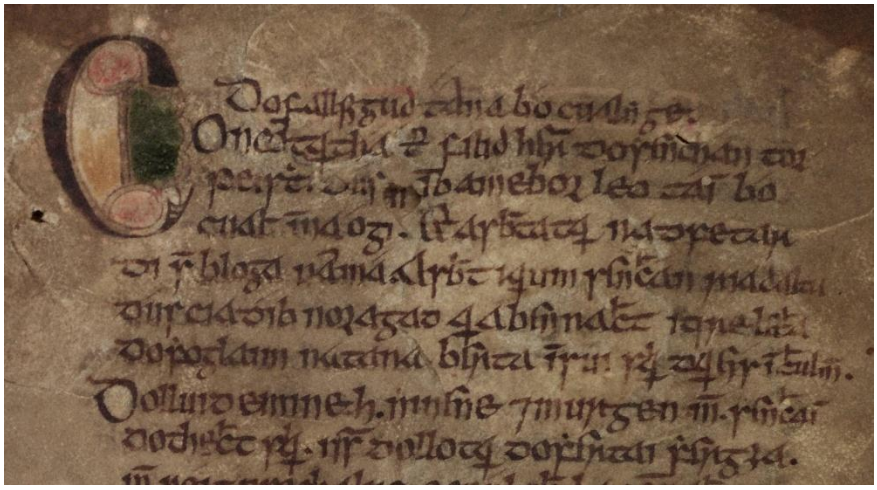
[64] PICARD 1989, p. 120-121, WAGNER 1882, p. 16-17.

une trace du passé mais un document de mémoire culturelle active. De plus, ces mêmes références enrichissaient un fonds commun réutilisable selon la finalité envisagée. Cette réutilisation est à comprendre comme une sécurisation et une réappropriation d'éléments culturels, tirés des archives dans toute leur autorité, pour être réadaptés, rendus acceptables, utiles ou nécessaires pour les temps nouveaux.

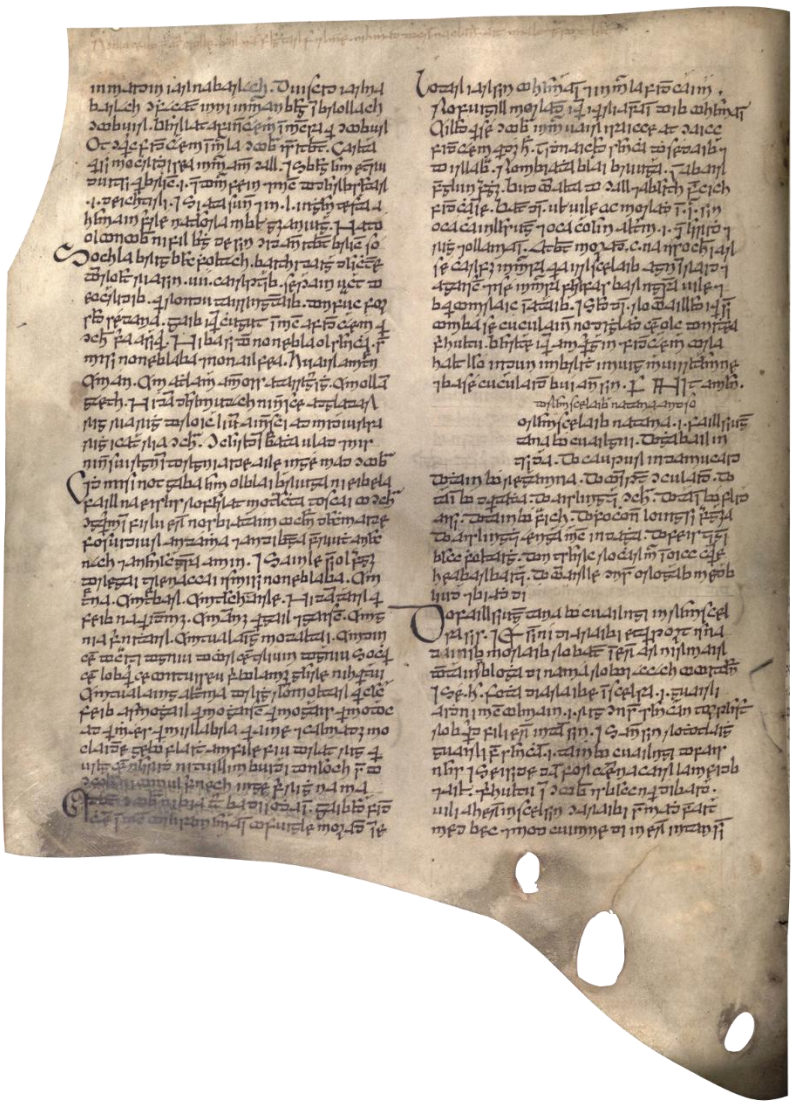
Au cours de ce processus, l'analyse du récit DFTBC a précisé le rôle des poètes et de la mémorisation, mais également le rôle des saints et l'usage de l'écrit, soulignant l'importance de l'influence chrétienne dans les rapports entre oralité et écriture. Enfin, l'analyse appuie l'importance des éditions critiques et des traductions. Elles permettent d'étudier et de comparer les différentes versions des récits et leurs contextes de rédaction sur lesquels on ne peut faire l'impasse, tout en offrant de la matière aux historiens des religions, philologues et linguistes pour recouvrer une partie de la matière celtique, voire indo-européenne, diffuse dans cette littérature encore si peu démocratisée.

Livre de Leinster – TCD MS 1339, p. 245.

© Trinity College Dublin. Mis en ligne par le Dublin Institut for Advanced Studies, projet *Irish Script on Screen* : https://www.isos.dias.ie/

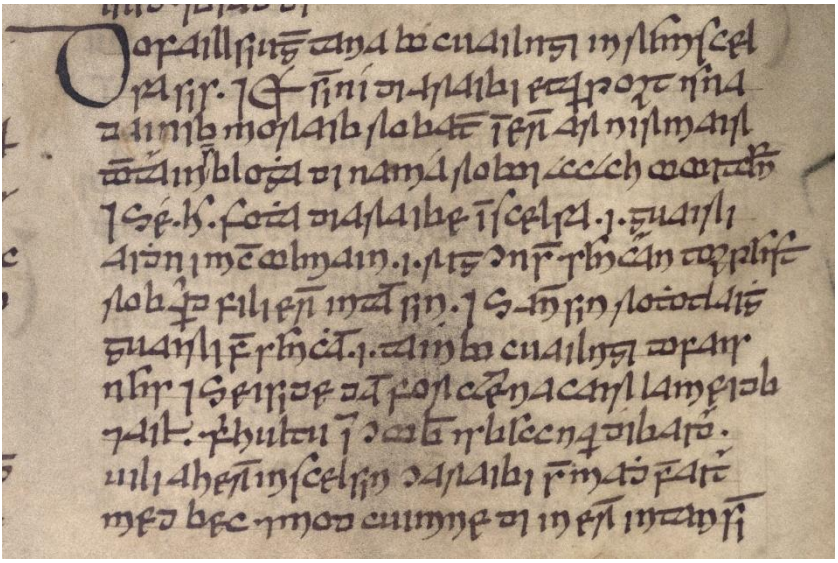


Livre de Leinster – TCD MS 1339, p. 245.
Début du récit de la Récupération de la Razzia.
© Trinity College Dublin. Mis en ligne par le Dublin Institut for Advanced Studies,
projet *Irish Script on Screen* : https://www.isos.dias.ie/



La Récupération de la Razzia – RIA MS D iv 2, f. 47v

© Royal Irish Academy. Mis en ligne par le Dublin Institut for Advanced Studies, projet *Irish Script on Screen* : https://www.isos.dias.ie/



Début de *La Récupération de la Razzia* – RIA MS D iv 2, f. 47v

© Royal Irish Academy. Mis en ligne par le Dublin Institut for Advanced Studies, projet *Irish Script on Screen* : https://www.isos.dias.ie/

Éditions et traductions de *La Razzia des vaches de Cúailnge* (par ordre chronologique)

NETTLAU 1893
Max Nettlau, « The fragment of Tain Bó Cuailnge in MS. Egerton 93 (ff. 26a 1-35b 2) [part 1] », *Revue Celtique*, n° 14, p. 254-266.

NETTLAU 1894
Max Nettlau, « The fragment of Tain Bó Cuailnge in MS. Egerton 93 (ff. 26a 1-35b 2) [part 2] », *Revue Celtique*, n° 15, p. 62-78, 198-208.

O'GRADY 1898
Standish H. O'Grady, « The Táin bó Cuailgne », in Eleanor Hull, *The Cuchullin saga in Irish literature: being a collection of stories relating to the hero Cuchullin*, n° 8, Londres, p. 109-227.

WINDISCH 1905
Ernst Windisch, *Die altirische Heldensage Táin Bó Cúalnge nach dem Buch von Leinster*, Leipzig.

STRACHAN and O'KEEFFE 1912
John Strachan and James G. O'Keeffe, *The Táin Bó Cúailnge from the Yellow Book of Lecan: with variant readings from the Lebor na Huidre*, Dublin et Londres.

THURNEYSEN 1912
Rudolf Thurneysen, « Táin bó Cúailghni nach H.2.17 », *Zeitschrift für celtische Philologie*, n°8, p. 525-554.

WINDISCH 1913
Ernst Windisch, « Táin bó Cúailnge nach der Handschrift Egerton 1782 », *Zeitschrift für celtische Philologie*, n° 9, p. 121-158.

DUNN 1914
Joseph Dunn, *The ancient Irish epic tale Táin bó Cúalnge*, Londres.

Ó FIANNACHTA 1966
Pádraig Ó Fiannachta, *Táin Bó Cuailnge: the Maynooth manuscript*, Dublin.

O'RAHILLY 1961
Cecile O'Rahilly, *The Stowe version of Táin Bó Cuailnge*, Dublin.

O'RAHILLY 1967
Cecile O'Rahilly, *Táin bó Cúalnge: from the Book of Leinster*, Dublin.

KINSELLA 1969
Thomas Kinsella, *The Tain: translated from the Irish epic Táin Bó Cuailnge*, Londres.

O'RAHILLY 1976
Cecile O'Rahilly, *Táin bó Cúailnge: Recension I*, Dublin.

GUYONVARC'H 1994
Christian J. Guyonvarc'h, *La Razzia des vaches de Cooley*, Paris.

Ó BÉARRA 1996
Feargal Ó Béarra, « Táin bó Cuailnge: Recension III », *Emania*, n° 15, p. 47-65.

DENIEL 1997
Alain Devniel, *La Rafle des vaches de Cooley. Récit celtique irlandais*, Paris.

CARSON 2007
Ciarán Carson, *The Táin: translated from the old Irish epic Táin Bó Cúailnge*.

SCARAVELLA 2024
Léo Scaravella, *Dieux, héros, rois et saints. Mythes, sagas et littérature épique de l'Irlande ancienne*, *t. 2 : Les exploits des héros*, Publishroom editions.

Références bibliographiques

BACKHAUS, 1990
Norbert Backhaus, « The structure of the List of Remscéla Tána Bó Cualngi in the Book of Leinster », *Cambrian Medieval Celtic Studies,* n° 19, p. 19-26.

BEST, BERGIN, O'BRIEN and O'SULLIVAN 1954
Richard I. Best, Osborn Bergin, Michael A. O'Brien and Anne O'Sullivan, *The Book of Leinster, formerly Lebar na Núachongbála*, vol. 1, Dublin.

BIELER 1979
Ludwig Bieler, *The Patrician Texts in the Book of Armagh*, Dublin.

BINCHY 1978
Daniel A. Binchy, *Corpus Iuri Hibernici*, Dublin.

BONDARENKO 2009
Gregory Bondarenko, « Oral past and written present in 'The Finding of the Táin' », *Ulidia,* n° 2, p. 18-25.

BREATNACH 1987
Liam Breatnach, *Uraicecht na Ríar. The poetic grades in early Ireland*, Irish Law Series, vol. II, Dublin.

BRENNEMAN 1989
Walter L. Brenneman Jr, « Serpents, Cows, and Ladies: Contrasting Symbolism in Irish and Indo-European Cattle-Raiding Myths », *History of religions*, n° 28/4, p. 340-354.

CAREY 1997
John Carey, « The three things required of a poet », *Eriu*, n° 48, p. 41-58.

CAREY 2014
John Carey, « Acallam na senórach: a conversation between worlds », in Kevin Murray et Aidan Doyle (ed.), *In dialogue with the Agallamh: essays in honour of Seán Ó Coileáin*, Dublin, p. 76-89.

CARNEY 1955
James P. Carney, *Studies in Irish literature and history*, Dublin.

CHHAWCHHARIA 2010
Sri Ajai Kumar Chhawchharia, *Adbhuta Ramayana*, Varanasi.

CLEARY 2016
Christina Cleary, « Observations about the textual relationship of the Remscéla Tána Bó Cúailnge to one another and to the Táin Bó Cúailnge itself », *CSANA Conference,* 2016, Nova Scotia.

CLEARY 2018
Christina Cleary, *An investigation of the remscéla Tána Bó Cúailnge and an edition and translation of Aislinge Óenguso with textual notes* (unpubl. PhD dissertation)*,* Dublin.

COOMARASWAMY 1948
Ananda Coomaraswamy, *The dance of Shiva. Fourteen Indian Essays*, Bombay.

CORTHALS 2008
Johan Corthals, « Why did Fergus rise from his grave? », *Cambrian Medieval Celtic Studies,* n° 55, p. 1-9.

DAVIS 2014
Morgan T. Davis, « Cultural memory, the finding of the Táin, and the canonical process in early Irish literature », in J. E. Rekdal et E. Poppe (ed.), *Medieval Irish perspectives on cultural memory*, n° 11, Münster, p. 81-108.

DOBBS 1953-1958
Margaret E. Dobbs, « Notes on the lists of Irish historic tales », *Journal of Celtic Studies* n° 2, p. 45-58.

DOWNEY 2010
Clodagh Downey, *Lebor Gabála Érenn: Textual History and Pseudohistory,* Irish Texts Society Subsidiary Series 20, Dublin.

FREEMAN 1994
Philip M. Freeman, « Visions of the Dead in Herodotus, Nicander of Colophon, and Tain Bó Cúailnge », *Emania*, n° 12, p. 45-48.

GRIERSON 1926
Sir George A. Grierson, « On the Adbhuta-Ramayana », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* n° 4, p. 11-27.

HILY 2014
Gaël Hily, « Du cycle mythologique au cycle épique : correspondances entre le Dagda et Fergus mac Róech », *Études celtiques*, n° 40, p. 117-144.

INNES 2017
Sím Innes, « Tromdámh Guaire and Obscuritas in late-medieval Irish bardic poetry », in Catherine Croizy-Naquet et Michelle Szkilnik (éd.), *Rencontres du vers et de la prose : conscience poétique et mise en texte*, *Opus II*, Paris, p. 281-300.

JAISWAL 1993
Suvira Jaiswal, « Historical Evolution of the Ram Legend », *Social Scientist*, n° 21, p. 89-97.

LINDOW 1997
John Lindow, *Murder and Vengeance among the Gods. Baldr in Scandinavian Mythology*, Helsinki.

MAC CANA 1980
Proinsias Mac Cana, *The learned tales of medieval Ireland*, Dublin.

MCMULLEN 2012
Albert Joseph McMullen, « Improper Requests and Unjust Satire: Problems with the Field of Cultural Production in "Tromdám Guaire" », *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium*, n° 32, p. 198-213.

MERONEY 1950
Howard Meroney, « Studies in Early Irish Satire II », *Journal of Celtic Studies,* n° 1, p. 212-226.

MEYER 1881
Kuno Meyer, « Magnimartha Find », *Revue celtique*, n° 5, p. 195-204.

MONETTE 2008
Connell Monette, « Heroes and Hells in Beowulf, the Shahnameh, and the Táin Bó Cúailnge », *The Journal of Indo-European Studies*, n° 36/1, p. 99-147.

MURRAY 2004
Kevin Murray, *Baile in Scáil: The Phantom's Frenzy,* Dublin.

NAGY 1986
Joseph Falaky Nagy, « Orality in medieval Irish narrative: An overview », *Oral Tradition*, n° 1/2, p. 272-301.

NAGY 1997
Joseph Falaky Nagy, *Conversing with Angels and Ancients. Literary Myths of Medieval Ireland*, Ithaca & Londres.

NÍ MHAOILEOIN 2015
Patricia Ní Mhaoileoin*, The heroic biography of Fergus Mac róich. A case study of the heroic-biographical pattern in Old and Middle Irish literature,* Galway.

Ó BÉARRA 2010
Feargal Ó Béarra, « Tromdhámh Guaire: a context for laughter and audience in Early Modern Ireland », in Albrecht Classen (ed.) *Laughter in the Middle Ages and early modern times*, p. 413-427.

Ó COILEÁIN 1977
Seán Ó Coileáin, « The making of Tromdám Guaire », *Ériu*, n° 28, p. 32-70.

Ó HÓGÁIN 2006
Dáithí Ó hÓgáin, *The lore of Ireland. A encyclopedia of myth, legend and romance*, Woodbrigde.

Ó HUIGINN 1992
Ruairí Ó hUiginn, « The background and development of Táin Bó Cúailnge », in James P. Mallory (ed.), *Aspects of the Táin*, Belfast, p. 29-67.

Ó HUIGINN 1993
Ruairí Ó hUiginn, « Fergus, Russ and Rudraige: A brief biography of Fergus Mac Róich », *Emania*, n° 11, p. 31-40.

O'KELLEHER and SCHOEPPERLE 1918
Andrew O'Kelleher and Gertrude Schoepperle, « Betha Colaim Chille: Life of Columcille. Compiled by Manus O'Donnell in 1532. Edited and translated

from manuscript Rawlinson B. 514 in the Bodleian Library, Oxford », *University of Illinois Bulletin*, n° 15.48, p. 160-165.

Ó Néill 1999
Pádraig Ó Néill, « The Latin colophon to the *Táin bó Cúailnge* in the Book of Leinster: a critical view of Old Irish literature », *Celtica*, n° 23, p. 269-275.

Oudaer 2017
Guillaume Oudaer, *La pseudo-histoire du mythe des invasions d'Irlande*, Thèse de doctorat, Paris.

Picard 1989
Jean-Michel Picard, *The Vision of Tnugdal*, Dublin.

Quiggin 2010
Edmund Crosby Quiggin, *On the date of the middle irish recension II Táin Bó Cúailnge*, Cambridge.

Rees 1966
Alwyn D. Rees, « Modern evaluations of celtic narrative tradition », *Proceedings of the Second International Congress of Celtic Studies held in Cardiff*, 6-13 juillet, Cardiff, p. 51-61.

Robinson 1912
Fred Norris Robinson, « Satirists and Enchanters in Early Irish Literature », *Studies in the History of Religions: Presented to Crawford Howell Toy,* New York, p. 95-130.

Sayers 1998
William Sayers, « Kingship and the Hero's Flaw: Disfigurement as Ideological Vehicle in Early Irish Narrative », *Disability Studies Quarterly,* n° 17, p. 263-267.

Scaravella 2024
Léo Scaravella, *Dieux, héros, rois et saints. Mythes, sagas et littérature épique de l'Irlande ancienne.* 2 t., Publishroom editions.

Shaw 1992
John Shaw, « Scottish Gaelic Traditions of the Cliar Sheanchain », *Celtic Languages and Celtic Peoples*, p. 141-158.

Shaw 2007
John Shaw, « Gaelic Oral Poetry in Scotland: Its Nature, Collection and Dissemination », *Folklore Fellows Network Bulletin,* n° 33, p. 3-11.

STIFTER 2001
David Stifter, *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*, Dublin.

SZÖVÉRFFY 1957
Joseph Szövérffy, « Siaburcharpat Conculainn, the Cadoc-legend, and the Finding of the Táin », *Bulletin of the Board of Celtic Studies*, n° 17/2, p. 69-77.

THAPAR 1995
Romila Thapar, « L'histoire de Rama. L'élaboration continue d'une tradition écrite », *Archives de la revue Enquête*, n° 2, p. 143-168.

THURNEYSEN 1912
Rudolf Thurneysen, « Táin bó Cúailghni nach H.2.17 », *Zeitschrift für celtische Philologie*, n° 8, p. 525-554.

TONER 2000
Gregory Toner, « Reconstructing the earliest Irish tale lists », *Éigse*, n° 32, National University of Ireland, p. 88-120.

TRACY 1996
Robert Tracy, « Sailing Strange Seas of Thought: Imrama, Mael Duin to Muldoon », *A Celtic Florilegium*, *Studies in Memory of Brendan Ó Hehir*, Celtic Studies Publications, p. 169-186.

TRISTRAM 1995
Hildegard L. C. Tristram, « The Cattle-Raid of Cuailnge in tension and transition: between the oral and the written, classical subtexts and narrative heritage », in Doris Edel (ed.), *Cultural identity and cultural intergration: Ireland and Europe in the early Middle Ages*, Dublin, p. 61-81.

WAGNER 1882
Albrecht Wagner, *Visio Tnugdali. Lateinisch unt Altdeutsch*, Erlangen.

Sitographie

eDIL 2019, *An Electronic Dictionary of the Irish Language, based on the Contributions to a Dictionary of the Irish Language* (Dublin: Royal Irish Academy, 1913-1976) [https://www.dil.ie].

Poésie eddique et processus de normativité à l'âge du Fer tardif et au Moyen Âge

Pierre-Brice STAHL
Sorbonne Université

Introduction

L'Edda poétique constitue notre principale source sur la mythologie nordique et est considérée comme une des principales œuvres de la littérature norroise. Cette œuvre peut se définir comme un recueil de poèmes traditionnels mythologiques et héroïques norrois dont l'identité est intrinsèquement liée au GKS 2365 4to, un manuscrit du XIIIe siècle. L'attribution du terme « edda » remonte à Brynjólfur Sveinsson (1605-1675), qui acquit ce manuscrit en 1643. Cette œuvre aurait, selon lui, été réalisée par Sæmundr Sigfússon au début du XIIe siècle[1], et aurait servi de source à Snorri Sturluson au XIIIe siècle lors de la rédaction de son manuel de poésie scaldique communément appelé l'*Edda de Snorri*[2]. Toutefois, il convient de souligner que seul ce dernier semble avoir été désigné par le terme « edda » durant le Moyen Âge[3]. Aucune source ne suggère que cette désignation ait été appliquée au GKS 2365 4to (Codex Regius) ou au corpus des poèmes eddiques. Les désignations « Edda poétique » et « poésie eddique » en vinrent rapidement à désigner un ensemble plus vaste que le seul GKS 2365 4to. En effet, d'autres poèmes

[1] Cette paternité est à présent écartée.
[2] Sur le terme « edda », voir FAULKES 1977 et SAYERS 2022.
[3] Deux manuscrits introduisent l'œuvre de Snorri Sturluson (ou, plus exactement, une partie de son œuvre) par le terme « edda ». Dans l'AM 757 4to il est possible de lire : « svá segir í bók fleirri sem Edda heitir » [il est dit ainsi dans le livre des enseignements qui s'appelle Edda]. La seconde attestation se trouve dans le Codex Upsaliensis qui introduit l'œuvre par ces termes : « Bók þessi heitir Edda » [Ce livre se nomme Edda].

furent progressivement incorporés dans les éditions sur la base d'analogies stylistiques[4]. Ces textes, issus d'autres œuvres norroises ou manuscrits, témoignent d'un processus de textualisation qui s'inscrit dans un contexte chrétien durant le Moyen Âge scandinave (fin XIe-XVe siècle). L'analyse du processus de normativité de ces poèmes se confronte cependant à un obstacle majeur : nous ne disposons d'aucune information directe quant à leur usage et leur fonction, que ce soit pour l'âge du Fer tardif (V^e^-XIe siècle) ou pour la période de leur mise par écrit. À partir d'une approche historiographique et anthropologique, le présent article propose d'examiner le processus de normativité de cette poésie, en interrogeant ses fonctions, son autorité et les enjeux qui lui sont associés, tant dans le contexte du Moyen Âge scandinave que durant l'âge du Fer tardif. Cette exploration qui part de la tradition manuscrite médiévale, seul témoignage de cette poésie, remontera jusqu'à l'âge du Fer tardif, déconstruisant progressivement l'idée d'une « Edda poétique ».

La tradition manuscrite médiévale

L'idée d'une *Edda poétique* repose, en premier lieu, sur le manuscrit acquis par Brynjólfur Sveinsson en 1643, dont il fit don à Frédéric III, roi du Danemark, et qui intégra alors la bibliothèque royale recevant la cote GKS (*Gamle kongelige Samling* [Ancienne collection royale]) 2365 4 to[5]. Également connu sous le nom de Codex Regius, ce manuscrit en vélin consiste en un recueil de poèmes comprenant quarante-cinq feuillets. Le manuscrit contenant à l'origine plus de feuillets. En effet, une lacune est présente entre les poèmes *Sigrdrífumál* (32 v) et *Brot af Sigurðarkviðusur* (33 r)[6]. Réalisé en Islande vers 1270, Gustaf Lindblad a émis l'hypothèse d'une origine liée au monastère de Þingeyrar[7]. Ainsi, ces poèmes,

[4] CHASE 2014 ; CLUNIES ROSS 2013 ; HEUSLER et RANISCH 1903 ; SCHORN 2016^a^ et 2016^b^.
[5] Le codex fut rendu à l'Islande le 21 avril 1971 où il est actuellement préservé à l'institut Árni Magnússon de Reykjavik.
[6] Ces feuillets portaient en toute probabilité sur la figure de Sigurðr.
[7] LINDBLAD 1954, p. 291.

composés en ljóðaháttr et en fornyrðislag[8], sont anonymes, tout comme l'est le manuscrit lui-même, qui ne comporte aucune mention de son compilateur. Ce dernier a organisé le recueil en deux parties : une première comprenant onze poèmes mythologiques, suivie d'une seconde regroupant dix-neuf poèmes héroïques[9].

Poèmes mythologiques	Poèmes héroïques
Vǫluspá	*Helgakviða Hundingsbana I*
Hávamál	*Helgakviða Hjǫrvarðssonar*
Vafþrúðnismál	*Helgakviða Hundingsbana II*
Grímnismál	*Frá dauða Sinfjǫtla*
Skírnismál	*Grípisspá*
Hárbarðsljóð	*Reginsmál*
Hymiskviða	*Fáfnismál*
Lokasenna	*Sigurdrífumál*
Þrymskviða	*Brot af Sigurðarkviðu*
Vǫlundarkviða	*Guðrúnarkviða hin fyrsta*
Alvíssmál	*Sigurðarkviða hin skamma*
	Helreið Brynhildar
	Dráp Niflunga
	Guðrúnarkviða II
	Guðrúnarkviða III
	Oddrúnargrátur
	Atlakviða
	Atlamál in grœnlensku
	Hamðismál

Le GKS 2365 4to ne constitue cependant pas l'unique recueil de poèmes eddiques qui nous soit parvenu. Un autre manuscrit islandais, l'AM 748 Ia 4to[10], daté de la première moitié du XIVe siècle, compile également plusieurs poèmes mythologiques. Il faisait partie d'un manuscrit composé de deux fragments (AM 748 I

[8] Sur ce type de mètres et leurs variations (málaháttr, galdralag), voir FULK 2016.
[9] Sur l'organisation du manuscrit, voir LINDBLAD 1954.
[10] Le manuscrit est conservé à l'Institut arnamagnéen de Copenhague.

et AM 748 II), transmis par Halldór Torfason à Árni Magnússon (1663-1730) en 1691. Par la suite, l'AM 748 I fut à son tour divisé en deux manuscrits : l'AM 748 Ia et l'AM 748 Ib[11]. Dans son état actuel, l'AM 748 Ia 4to comprend six feuillets transmettant les poèmes suivants :

Hárbarðsljóð (19:7-60),
Baldrs draumar,
Skírnismál (1-27),
Vafþrúðnismál (20:2-55),
Grímnismál,
Hymiskviða,
Vǫlundarkviða (les premières lignes de l'introduction en prose du poème).

Toutefois, seule une partie des poèmes du recueil nous est parvenue. Le manuscrit est en effet lacunaire, plusieurs feuillets faisant défaut sans qu'il soit possible d'établir le nombre de poèmes initialement inclus. Ces derniers se situaient en début du manuscrit – qui commence in medias res à la strophe 19 du *Hárbarðsljóð* –, entre le *Skírnismál* et le *Vafþrúðnismál*, et après la *Vǫlundarkviða*. Le manuscrit pourrait ainsi avoir contenu une collection de poèmes similaire à celle du Codex Regius, bien que cette hypothèse demeure spéculative. Si les poèmes *Hárbarðsljóð*, *Skírnismál*, *Vafþrúðnismál*, *Grímnismál*, *Hymiskviða,* et *Vǫlundarkviða* figurent également dans le GKS 2365 4to, l'AM 748 Ia 4to transmet un autre poème eddique absent du Codex Regius : *Baldrs draumar*. Les analyses paléographiques, conduites par Gustaf Lindblad, ont démontré que le GKS 2365 4to et l'AM 748 Ia 4to reposent, entre autres, sur un manuscrit commun plus ancien, probablement daté de la première moitié du XIIIe siècle[12]. Gustaf Lindblad a également avancé l'hypothèse, que nous rejoignons, de l'existence, au cours de cette

[11] Sur les liens entre ces deux manuscrits, voir notamment WESSÉN 1945, p. 14 et GUÐRUN NORDAL 2001, p. 48.
[12] LINDBLAD 1954, p. 236-273 ; WESSÉN 1945, p. 18-21.

période, de plusieurs collections de tailles variées de poèmes eddiques[13].

Le GKS 2365 4to et l'AM 748 Ia 4to ne constituent pas l'unique mode de transmission des poèmes eddiques. Plusieurs d'entre eux nous sont également parvenus au sein de compilations. C'est notamment le cas du *Hauksbók* (AM 371 4to, AM 544 4to et AM 675 4to), une compilation du début du XIVe siècle, qui comprend le poème eddique *Merlínusspá* ainsi qu'une version de la *Vǫluspá*, parmi d'autres sagas et textes à caractère géographique, théologique, mathématique et philosophique ; ou du *Flateyjarbók* (GKS 1005 fol.), un manuscrit du XIVe siècle qui transmet le poème eddique *Hyndluljóð*, aux côtés, entre autres, de sagas, de þættir, de textes historiques, et d'annales. Certains poèmes eddiques nous sont également parvenus à travers des manuscrits post-médiévaux. C'est le cas des poèmes *Gróugaldr*, *Fjǫlsvinnsmál*, *Sólarljóð,* et *Hrafnagaldur Óðins*. Si nous trouvons également de la poésie eddique au sein d'Íslendingasögur (sagas des Islandais) et de Konungasögur (sagas royales), la principale catégorie de sagas à transmettre ce type de poésie est les Fornarldarsögur (sagas des temps anciens)[14], dont plus des deux tiers contiennent de la poésie eddique[15]. Ainsi la *Hervarar saga ok Heidreks* comprend les *Gestumblinda gátur*[16], la *Hlǫðskviða* (*Hervararkviða*), et le *Chant funéraire de Hjálmarr* (également préservé dans l'*Qrvar-Odds saga*). Si certaines de ces sagas des temps anciens se fondent sur des poèmes eddiques pour leur contenu ou leur structure narrative, ou les transmettent dans leur intégralité, de nombreux poèmes eddiques ne sont attestés que par quelques strophes ou vers. À travers leur incorporation dans divers manuscrits et sagas, ce sont ainsi plus d'une douzaine de poèmes eddiques, non inclus dans le Codex Regius et l'AM 748 Ia 4to, qui nous sont parvenus. La liste exacte

[13] LINDBLAD 1980, p. 162.
[14] Voir à ce propos l'*Eddica minora* par Andreas Heusler et Wilhelm Ranisch. HEUSLER et RANISCH 1903 ; CLUNIES ROSS 2013.
[15] Leslie 2012 ; ROWE 2013.
[16] Également connues sous le nom de *Heiðreks gátur*.

de ces poèmes fait l'objet de débats et varie selon les éditions[17], mais elle inclut les textes suivants[18] :

Buslubœn,
Fjǫlsvinnsmál,
Gestumblinda gátur,
Grottasǫngr,
Grógaldr,
Hervararkviða,
Hrafnagaldr Óðins,
Hlǫðskviða,
Hugsvinnsmál,
Hyndluljóð (avec *Vǫluspá in skamma*),
Merlínússpá,
Rígsþula,
Sólarljóð.

Enfin, plusieurs poèmes eddiques sont également préservés au sein des manuscrits de l'*Edda de Snorri*. La poésie scaldique, dont l'un des principaux mètres à cette époque est le dróttkvætt, repose notamment sur l'usage des heiti, une forme de synonyme, et des kenningar, une circonlocution qui peut se rapprocher de la périphrase. Or, les heiti et les kenningar nécessitent, entre autres, une connaissance des récits traditionnels, notamment transmis par la poésie eddique. Les manuscrits de l'*Edda de Snorri* font ainsi usage de la poésie eddique de quatre manières distinctes. En premier lieu, Snorri Sturluson cite directement plusieurs strophes de poèmes eddiques, c'est le cas de la *Vǫluspá*, du *Grímnismál*, du *Vafþrúðnismál*, du *Skírnismál*, et de la *Lokasenna*. En second lieu, certaines strophes eddiques lui servent de source d'information pour des passages spécifiques de son œuvre[19]. On peut également

[17] Notamment quant à l'inclusion des poèmes eddiques médiévaux. Voir le troisième paragraphe de la deuxième partie de l'article.
[18] À noter que les éditeurs de l'ouvrage *A Handbook to Eddic Poetry* incluent également dans leur liste *Darraðarljóð* et *Eiríksmál*, *Hákonarmál*, *Haraldskvæði (Hrafnsmál), Hrókskviða*, et *Krákumál*, des poèmes traditionnellement considérés scaldiques. Sur la distinction entre la poésie eddique et scaldique, voir CHASE 2014 ; LESLIE-JACOBSEN 2016/17 ; THORVALDSEN 2006.
[19] C'est notamment le cas du chapitre 5 de la *Gylfaginning* qui se fonde sur la

observer l'influence de la poésie eddique sur la structure de la *Gylfaginning* et du *Skáldskaparmál*. Enfin, certains poèmes eddiques ont été incorporés dans des recueils contenant l'œuvre de Snorri Sturluson. C'est notamment le cas de la *Rígsþula*, dont la première ligne nous est parvenue dans le Codex Upsaliensis (DG 11)[20], tandis que la majeure partie du poème – à l'exception de sa conclusion – figure dans le Codex Wormianus (AM 242 fol.)[21].

Forn froeði, un savoir ancien

Les poèmes eddiques nous ont ainsi été transmis par des manuscrits islandais, c'est-à-dire dans un contexte chrétien. Si l'implantation du christianisme s'est effectuée à des périodes différentes selon les régions nordiques[22], avec l'âge Viking qui constitue déjà une phase de transition vers la nouvelle religion, l'Islande a officiellement adopté la religion chrétienne en 999 ou 1000 à la suite d'une décision du lǫgsǫgumaðr (récitateur de la loi) Þorgeirr Þorkelsson à Þingvellir lors de l'Alþing. Toutefois, cette adoption ne signifie pas pour autant un abandon immédiat des pratiques et traditions préchrétiennes, qui perdurèrent sous diverses formes[23]. L'installation du christianisme dans l'île s'accompagne également de l'adoption de l'alphabet latin, et du développement de la production de manuscrits sur vélin. L'Islande va devenir un véritable centre d'expertise, en particulier pour la production de textes vernaculaires norrois, mais aussi dans la formation des scaldes, des poètes, entre autres, lié à l'aristocratie et à la royauté.

strophe 33 du *Vafþrúðnismál*.

[20] Outre cette ligne du poème eddique, le manuscrit comprend l'*Edda de Snorri* (version condensée du prologue, la *Gylfaginning*, le *Skáldskaparmál*, les *Háttatal* [incomplets]), les *Skáldatal*, l'*Ættartala Sturlunga*, les *Lǫgsǫgumannatal*, le *Deuxième traité grammatical*, et la *Rígsþula* (première ligne). Le manuscrit date de la première moitié du XIVe siècle.

[21] L'AM 242 fol., comprend également l'*Edda de Snorri*, les quatre traités grammaticaux, l'*Ókennd heiti in Skáldskaparmál*, et les *Maríuvísur* (ajout plus tardif).

[22] Pour une introduction sur la question, voir SCHJØDT, LINDOW and ANDREN 2020.

[23] Voir la quatrième partie de l'article.

Cette période est également marquée par des enjeux de pouvoir en lien avec la couronne norvégienne, qui a pour intention d'étendre son emprise sur l'Islande. Dans cette perspective, Nicolas Meylan propose d'interpréter la production littéraire islandaise comme relevant d'une idéologie discursive politique[24]. Comme le note Carolyne Larrington la poésie scaldique est alors « la principale exportation culturelle de l'Islande »[25]. Cette interprétation s'appuie notamment sur les travaux de Kevin Wanner, qui applique la théorie du capital culturel à l'œuvre de Snorri Sturluson afin de mettre en évidence la valorisation de la poésie scaldique en tant que ressource stratégique dans la relation entre l'élite islandaise et la cour norvégienne[26]. Or, cette poésie demeure intrinsèquement liée à la poésie eddique et au savoir ancien, comme le souligne Snorri Sturluson dans le *Skáldskaparmál* :

> En þetta er nú at segja ungum skáldum þeim er girnask at nema mál skáldskapar ok heyja sér orðfjǫlða með fornum heitum eða girnask þeir at kunna skilja þat er hulit er kveðit: þá skili hann þessa bók til fróðleiks ok skemtunar. En ekki er at gleyma eða ósanna svá þessar sǫgur at taka ór skáldskapinum for[nar ke]nningar þær er hǫfuðskáld hafa sér líka látit[27].
>
> « Or, il faut à présent dire ceci aux jeunes poètes qui désirent acquérir la langue de la poésie et s'assurer une abondance de mots à l'aide d'anciens termes, ou qui souhaitent pouvoir comprendre ce qui est énoncé de manière voilée : qu'ils recourent alors à ce livre pour leur instruction et leur divertissement. Mais il ne faut pas non plus oublier ni dénigrer ces récits au point de retirer de la poésie les antiques *kenningar* que les grands poètes ont été heureux d'adopter. »[28]

En raison du rôle central joué par le manuscrit GKS 2365 4to dans

[24] MEYLAN 2020.
[25] « Iceland's major cultural export », LARRINGTON 2016, p. 7.
[26] WANNER 2008.
[27] FAULKES 1998, p. 5.
[28] Traduction personnelle.

la conceptualisation même d'une « Edda poétique », il est essentiel de s'interroger sur les choix et les motivations ayant présidé à la sélection des poèmes qu'il contient. Le premier élément qui ressort est la division du recueil en deux groupes thématiques, qui ont pu correspondre à deux collections ou traditions distinctes : l'une mythologique, l'autre héroïque centrée autour de la figure de Sigurðr[29]. Selon Gustaf Lindblad, l'union de ces deux ensembles au sein d'un même manuscrit pourrait être l'œuvre du compilateur du GKS 2365 4to[30]. Cette interprétation confèrerait à ce manuscrit et à son compilateur un rôle décisif dans le processus de normativité de cette poésie, et dans l'idée d'un genre eddique intégrant à la fois les poèmes mythologiques et héroïques. Différentes interprétations ont été avancées quant à l'agencement des poèmes au sein du manuscrit. Heinz Klingenberg y voit, par exemple, une « Endzeit-programmierung » (programmation de la fin des temps) : le recueil s'ouvre avec la prophétie de la Vǫlva annonçant notamment les événements du Ragnarǫk, et s'achève avec le Hamðismál, où le chercheur identifie un temps de meurtre faisant écho à cette prophétie[31]. En raison de la place prépondérante des poèmes liés à Óðinn en ouverture du recueil, Olaf Lindblad a, quant à lui, proposé d'y voir un agencement dicté par des motivations généalogiques :

> « Selon la proto-histoire savante qui avait cours dans l'Islande du XIIIe siècle, les Volsungar faisaient remonter leur lignée aux Ases, plus précisément à Odin. On peut supposer qu'il parut alors assez naturel et séduisant de rattacher l'histoire de la célèbre lignée des Volsungar à son ancêtre Odin, la figure la plus éminente de cet Olympe ouest-nordique. »[32]

[29] LINDBLAD 1980, p. 144-147 ; pour une présentation de l'histoire de la recherche sur la question, voir GUNNELL 1995, p. 204-205.
[30] LINDBLAD 1980, p. 160.
[31] KLINGENBERG 1974, p. 132-133 ; pour les critiques adressées à cette interprétation, voir HARRIS 1985, p. 77-78.
[32] « Enligt den lärde urhistoria som var i svang på 1200-talets Island ledde volsungarne sina anor från asarna, närmast från Oden, och det kan antas ha varit en ganska närliggande och lockande idé att föra den berömda volsungaättens historia tillbaka til dess stamfar Oden, den främsta inom den västnordiska olympen » LINDBLAD 1977, p. 20-21.

La volonté que l'on retrouve dans les textes évhéméristes nordiques de rattacher les lignages royaux à la guerre de Troie, à l'instar d'autres royaumes européens, pourrait avoir constitué un facteur supplémentaire pour la préservation des récits liés aux divinités. En outre, le lien étroit qu'entretient, à cette époque, la figure d'Óðinn, non seulement avec la poésie scaldique, mais aussi avec l'aristocratie et la royauté, explique également la forte présence des poèmes qui lui sont associés dans le recueil[33], illustrant ainsi un principe sélectif sous-jacent dans ce processus de normativité des poèmes eddiques.

L'usage des poèmes eddiques dans l'*Edda de Snorri*, ainsi que dans les sagas, témoigne de l'autorité attribuée à ces récits qui sont directement associés au « forn frœði » (savoir ancien). Une forme d'antiquarianisme, et d'une volonté de préservation, a ainsi pu participer conjointement aux aspects évoqués précédemment, à ce processus de normativité[34]. Parmi les différentes catégories de sagas, ce sont les Fornaldarsögur (sagas des temps anciens) qui contiennent le plus de citations de poésie eddique. Datant du milieu du XIIIe au XVe siècle, une trentaine d'entre elles nous sont parvenues, et elles situent leur action dans un passé lointain, antérieur à la colonisation de l'Islande, établie vers 870. De même, la désignation employée pour l'un des deux principaux mètres eddiques reflète cette association avec une tradition ancienne : « fornyrðislag », littéralement mètre des récits anciens[35]. Un autre élément témoignant de cet ancrage dans le passé réside dans l'usage du terme « edda », qui, comme nous l'avons vu, ne s'applique au Moyen Âge scandinave qu'à l'œuvre de Snorri Sturluson. Or, cette dernière repose en grande partie sur la tradition eddique, et l'un des sens possibles du mot « edda » – arrière-grand-mère – apparaît

[33] Par ailleurs, Óðinn apparaît ou est mentionné dans plusieurs autres poèmes mythologiques et héroïques. Sur la figure d'Óðinn dans la poésie eddique, voir LASSEN 2022, p. 197-247.
[34] *Cf.* la citation de Snorri Sturluson ci-dessus, ainsi que WESSÉN 1947, p. 11.
[35] Un point notamment souligné par Margaret Clunies Ross. CLUNIES ROSS 2016, p. 18.

particulièrement révélateur à cet égard[36]. Cette association de la poésie eddique au savoir ancien explique également pourquoi les mètres eddiques ont été employés pour des poèmes vraisemblablement composés à l'époque médiévale, tels que *Gullkársljóð*, *Hrafnagaldr Óðins*[37], *Hugsvinnsmál*, *Merlínússpá*, et *Sólarljóð*. Cet emploi de la poésie eddique est lié aux transformations de la société islandaise durant le Moyen Âge qui se tourne notamment vers son passé afin de répondre aux enjeux identitaires et mémoriels. Comme le souligne Jean-Marie Husser : « La tradition ne vient pas du passé, elle est une création du présent qui reconstruit le passé – passé historique ou mythique – pour servir de fondement identitaire à une communauté »[38]. Le contexte sociopolitique et religieux de l'époque joue ainsi un rôle déterminant non seulement dans le processus de textualisation de la poésie eddique, mais aussi dans la manière dont elle fut perçue et transmise.

Poésie « eddique » et religion préchrétienne

La question du processus de normativité de la poésie eddique durant l'âge du Fer tardif (V^e^-XIe siècle) est intrinsèquement liée à la problématique de la datation des poèmes. Celle-ci s'étend du IXe siècle, pour les compositions jugées les plus anciennes, au XIIIe siècle, soit contemporaines de leur mise par écrit. À l'exception de quelques rares poèmes, tels que la *Merlínússpá* – une adaptation en style eddique des *Prophetiae Merlini*, réalisée par le moine bénédictin Gunnlaugr Leifsson (mort en 1218 ou 1219) –, ces variations chronologiques dépendent essentiellement des critères d'analyse, de l'approche méthodologique et de l'interprétation

[36] Ce sens est notamment attesté au chapitre 68 du *Skáldskaparmál*. Même si l'on ne peut exclure d'autres significations pour ce terme, il a pu, en toute probabilité, également évoquer « arrière-grand-mère » pour l'auditoire de l'époque, et dès lors revêtir un double sens. Sur les différentes interprétations du terme « edda », voir FAULKES 1977 ; de LEEUW VAN WEENEN 2012 ; SAYERS 2022.

[37] Un poème qui est également considéré comme post-médiéval. HAUKUR ÞORGEIRSSON 2010 ; LASSEN 2011.

[38] HUSSER 2017, p. 160. Le lien avec le présent constitue également une composante du mythe (HUSSER 2017, p. 158-167) ainsi que de la mémoire collective (HALBWACHS 1950 ; ASSMANN 1988).

adoptée. Ainsi, un même poème peut, selon l'étude menée, être attribué à une période plus ancienne ou, au contraire, plus tardive[39]. Dans son ouvrage de 1964, Edward Oswald Gabriel Turville-Petre soulignait déjà cette situation : « De manière générale, il faut reconnaître que, pour dater les poèmes mythologiques, les critiques en viennent à s'appuyer sur des arguments subjectifs. »[40]. Soixante ans après, cette observation demeure d'actualité : la question de la datation des poèmes eddiques constitue toujours un sujet de tensions et de divergences entre chercheurs, comme en témoigne la réponse de Mikael Males aux datations des poèmes proposées par le projet Edda-Kommentar[41]. Si la datation des poèmes individuels fait l'objet de nombreux débats, les études philologiques s'accordent néanmoins sur le fait que le corpus eddique, dans son ensemble, intègre des poèmes issus de différentes périodes, s'échelonnant du IXe au XIIIe siècle[42]. Une tendance récente en histoire des religions consiste à dépasser les problématiques liées à la datation des poèmes eddiques pour se concentrer sur la tradition préchrétienne qu'ils reflètent en s'intéressant au matériel mythologique, c'est-à-dire à la tradition qu'ils préservent et transmettent. Cette approche est synthétisée par Jens Peter Schjødt, qui, en s'appuyant notamment sur Preben Meulengracht Sørensen[43], note qu'« afin d'utiliser ces poèmes comme sources pour l'histoire des religions, nous devrions détourner notre attention des poèmes eux-mêmes et nous concentrer sur les éléments d'information individuels qu'ils contiennent »[44]. En parallèle, une autre approche, présente notamment dans le domaine

[39] Ainsi, en fonction des interprétations, des poèmes tels que *Rígsþula*, *Þrymskviða*, *Vafþrúðnismál* sont tout aussi bien considérés comme datant du Xe ou du XIIIe siècle. Voir l'analyse comparative proposée par Christopher Sapp à la troisième section du chapitre 8 de son ouvrage : SAPP 2022, p. 186-195.

[40] « In general, it must be admitted that critics fall back on subjective arguments in dating the mythological lays », TURVILLE-PETRE 1964, p. 13.

[41] von SEE, LA FARGE, et al. 1997-2021 ; MALES 2023.

[42] FIDJESTØL 1999 ; SAPP 2022 ; SÄVBORG 2004 ; THORVALDSEN 2016.

[43] MEULENGRACHT SØRENSEN 1991.

[44] « [...] in order to use the poems as sources for the history of religions, we should turn our focus away from the poems themselves and towards the individual pieces of information related in them », SCHJØDT 2016, p. 133.

littéraire, mais également suivie par certains historiens des religions, consiste à délaisser la question de leur origine préchrétienne pour se concentrer exclusivement sur leur usage au XIIIe siècle. Dans une analyse du processus de normativité, la question de la datation – qu'elle concerne le poème dans son ensemble, ses strophes individuelles, ou son contenu mythologique – demeure toutefois centrale. En fonction de la réponse apportée à cette question, la perception de l'autorité, de la vision et de la fonction de ces textes varie considérablement, entraînant des interprétations radicalement différentes quant au rôle et au statut de la poésie eddique à l'âge du Fer tardif et à l'époque médiévale. Nous nous rattachons, dans le cadre de cet article, aux datations proposées par Christopher D. Sapp[45].

Dans l'état actuel de la recherche, la transmission et l'usage de la poésie eddique durant l'âge du Fer tardif semblent avoir été essentiellement liés à la tradition orale. Si certaines inscriptions runiques de l'âge du Fer tardif, bien que rares[46], contiennent des vers de style eddique, aucun passage identifiable d'un poème connu ne nous est parvenu sous cette forme. Les runes ne semblent pas avoir été utilisées pour consigner de manière pérenne des textes eddiques. Nous ne disposons ainsi d'aucune attestation, que ce soit dans les textes norrois ou dans les sources archéologiques, témoignant de l'existence d'un groupe spécifique de textes, d'un « canon religieux » qui aurait été utilisé par les communautés scandinaves de l'âge du Fer tardif. Si un tel ensemble a existé, il a, en toute probabilité, varié en fonction des époques, des régions, voire des communautés[47]. Ces variations ont également pu concerner les poèmes eux-mêmes. L'exemple le plus significatif est celui de la *Vǫluspá*, dont les différentes versions manuscrites présentent des divergences notables. Par ailleurs, la réalité de la tradition eddique dépasse, en toute probabilité, largement les textes conservés. Déterminer son ampleur véritable demeure une entreprise hautement

[45] SAPP 2022.
[46] LESLIE-JACOBSEN 2016-2017.
[47] BRINK 2007.

spéculative. Il est fort probable que la textualisation opérée au Moyen Âge scandinave ait inclus un plus grand nombre de poèmes, dont une partie ne nous est pas parvenue, la sélection actuelle étant largement conditionnée par les aléas de la transmission manuscrite. Si certaines traces subsistent – quelques vers isolés, des strophes éparses, des allusions, ou encore des récits semblant s'appuyer sur un poème initial –, il est vraisemblable que ces éléments ne constituent qu'une fraction d'ensembles bien plus vastes[48]. La textualisation de ces ensembles répond notamment, comme nous l'avons vu, aux enjeux politiques, économiques, culturels, identitaires et mémoriels liés à l'Islande médiévale qui ont mené à une préservation sélective des poèmes, qu'elle fût consciente ou non. Enfin, nous pouvons supposer que la période médiévale n'a eu conscience que d'une partie de la tradition eddique telle qu'elle était mobilisée par les différentes communautés de l'âge du Fer tardif.

L'étude des contextes liés aux poèmes eddiques soulève de nombreuses interrogations[49]. En effet, nous ne disposons d'aucun texte exogène contemporain, ni de source endogène plus tardive, qui traiterait de la transmission de ces récits, des spécialistes en charge de leur fonction[50], ou encore des modalités de leur performance – que ce soit en ce qui concerne le locuteur, l'audience, ou le lieu. Nous pouvons toutefois supposer que ces éléments ont fait l'objet de réponses distinctes selon les poèmes. En effet, une distinction a pu avoir lieu en fonction du type de mètre (entre notamment les poèmes en ljóðaháttr et ceux en fornyrðislag), du contenu (mythologique ou héroïque), et du genre (poèmes gnomiques (-mál), prophétiques (spá), d'insultes (senna))[51]. Plutôt que de former un

[48] HOPKINS 2021 ; LINDOW 2016, p. 128-129.
[49] Voir, par exemple, CLUNIES ROSS 2016, p. 16-21.
[50] Margaret Clunies Ross propose notamment une approche comparatiste avec le poème *Beowulf*, afin d'éclairer le contexte et la fonction sociale des poètes durant la période « prélittéraire ». CLUNIES ROSS 2016, p. 12-16.
[51] Se pose alors la question de savoir si cette classification, issue notamment des noms attribués aux poèmes, reflète une vision médiévale ou préchrétienne. Sur ces catégories et d'autres, telles que -kviða ou mannjafnaðr, voir SCHORN 2016[a], p. 239-241.

ensemble commun que nous nommons de nos jours « eddique », ces poèmes ont ainsi pu, durant l'âge du Fer tardif, appartenir à des ensembles distincts. Dans son étude, Lee M. Hollander évoque la possibilité que les poèmes eddiques aient pu être employés dans divers contextes, tels que les cours royales, les réunions de l'élite (dyngja), ou encore dans la formation des scaldes[52]. On peut en effet supposer que la poésie héroïque, en raison de son lien étroit avec la sphère des chefs, ait été récitée à l'occasion de rassemblements, d'événements politiques ou cérémoniels, voire dans le cadre de l'accession à une fonction. Lee M. Hollander mentionne également, sans toutefois développer cette idée, une possible utilisation de certains poèmes dans un cadre rituel[53]. Cette hypothèse, initialement formulée au début du XXe siècle par Magnus Olsen et Bertha Phillpotts[54], a été développée plus récemment par Terry Gunnell, qui propose que certains poèmes eddiques mythologiques aient fonctionné comme des scripts de performance dans des contextes rituels[55]. Contrairement à la poésie scaldique, où plusieurs noms de poètes de l'âge du Fer tardif nous sont parvenus, nous ne disposons d'aucune information directe concernant les administrateurs et les interprètes de ces poèmes. Cette fonction a pu être assurée par une classe spécifique de spécialistes [56], telle que les vǫlur (prophétesses)[57], les minnugir menn (hommes de mémoire)[58], les þulir (sages)[59], ou les goðar (chefs religieux et politiques)[60], voire par plusieurs classes selon les types de poèmes. Nous pouvons également supposer des contextes de performance de ces poèmes variés lors d'évènements forts de la communauté, tels que les rituels de passage (naissance, initiation, mariage, funérailles), rituels liés aux cycles saisonniers (équinoxes et solstices), ou des rituels

[52] HOLLANDER 1963.
[53] *Ibid*., p. 142.
[54] OLSEN 1909 ; PHILLPOTTS 1920.
[55] GUNNELL 1995, 2006, 2008, 2016.
[56] Sur la question des spécialistes, voir SUNDQVIST 2003, 2007.
[57] GARDEŁA, BØNDING and PENTZ 2023.
[58] BRINK 2014.
[59] TSITSIKLIS 2017.
[60] JON VIÐAR SIGURÐSSON 1999.

spécifiques dédiés à certaines entités (*álfablót* pour les elfes, *dísablót* pour les dísir). En fonction du type de rituel, les poèmes ont pu être employés dans des lieux différents, tels que la résidence familiale ; le hall du chef ; des sites extérieurs spécifiques (montagnes, bosquets, tourbières, îles) ; ou des édifices religieux (*hǫrgr*, *hof*, *vé*, *blóthús*, *goðahús*)[61]. Ainsi, il est possible d'envisager qu'un poème tel que le *Skírnismál* ait pu être associé à un rituel d'union[62], tandis qu'un poème gnomique, tel que le *Vafþrúðnismál*, ait pu être interprété dans le hall du chef, dans le cadre d'un rituel d'initiation[63].

Un entre-deux normatif

Si cette transmission des poèmes de la période préchrétienne à celle de leur textualisation a pu s'effectuer, c'est que le matériel (ou du moins, une partie) fut préservé et transmis. Se pose alors la question des systèmes de médiation de ces poèmes, qui, dans un contexte chrétien, ont permis de conserver les représentations cognitives de la religion préchrétienne nordique durant cette période d'entre-deux, s'étendant sur près de 250 ans. Très peu d'études ont été consacrées aux questions d'usage et de fonction des poèmes eddiques, que ce soit pour l'âge du Fer tardif ou pour le Moyen Âge scandinave[64]. Un écueil plus important concerne la période de transition entre le contexte d'emploi lié aux chefs et aux pratiques religieuses, et la textualisation de ces poèmes dans les manuscrits islandais. Cet entre-deux, pourtant central dans le processus de normativité de la poésie eddique, n'a fait, à notre connaissance, l'objet d'aucune étude approfondie, se réduisant généralement à une simple mention indiquant que les poèmes ont été transmis oralement. Or, la préservation de ces poèmes soulève la question des administrateurs de ce savoir ancien et, plus particulièrement, celle de leurs apprentissages et de leurs transmissions.

[61] BECK 1967 ; SUNDQVIST 2016.
[62] LÖNNROTH 1977 ; STEINSLAND 1991.
[63] STAHL 2025[a].
[64] STAHL 2025[b].

La poésie en ljóðaháttr et en fornyrðislag était alors intrinsèquement liée aux mécanismes de la mémoire et de la mémorisation[65], dont l'analyse est fortement influencée par l'*oral-formulaic theory* de Milman Parry et Albert Bates Lord[66], laquelle souligne la possibilité d'improvisation et d'adaptation des textes à partir de formules et d'expressions. Toutefois, l'approche comparative des religions démontre également la capacité des traditions orales à assurer la transmission stable de textes sur le long terme. C'est notamment le cas des textes védiques, transmis pendant deux millénaires grâce à des techniques mnémotechniques et au Sampradāya (tradition de transmission)[67]. Les textes norrois évoquent également l'existence de personnes associées à la mémoire et à la mémorisation, comme les minnugir menn[68]. Cela n'implique pas nécessairement que ces derniers aient assuré la transmission de ces poésies – transmission qui, comme nous l'avons vu, a pu être assurée par divers acteurs en fonction du type de poème –, mais cela atteste l'existence de spécialistes de la mémoire au sein de la société. De plus, les poèmes en ljóðaháttr et en fornyrðislag reposent sur des allitérations, des formules et des systèmes d'accentuation, autant d'outils mnémotechniques attestés et qui ont pu être complétés par d'autres dispositifs sensoriels, tels que l'usage d'objets, la gestuelle, l'environnement iconographique, la musique ou encore une possible cantillation. En l'absence de spécialistes dédiés ou d'un contexte d'énonciation spécifique, ces poèmes n'auraient pu survivre, par le biais de la mémoire communicative, que durant trois ou quatre générations (entre 80 et 100 ans)[69], et non sur plus de 250 ans. Or,

[65] Sur les travaux sur la mémoire dans le domaine des études norroises, voir GLAUSER, HERMANN and MITCHELL 2018 ; HERMANN and MITCHELL 2013 ; HERMANN, MITCHELL and ARNORSDOTTIR 2014 ; HERMANN 2017 ; LARRINGTON 2006.

[66] PARRY 1928 ; LORD 1960.

[67] Le nombre limité de témoins manuscrits pour un même poème eddique restreint notre compréhension du processus de transmission. Les divergences observées peuvent en effet résulter de l'activité des copistes – dans le cas des poèmes uniquement attestés par le GKS 2365 4to et l'AM 748 4to – ou d'adaptations tardives, à l'exemple de la version de la *Vǫluspá* de Snorri Sturluson.

[68] BRINK 2014 ; LARRINGTON 2006.

[69] ASSMANN 2008, p. 117.

si, dans la religion préchrétienne nordique, la transmission des poèmes mythologiques était, entre autres, liée aux cadres rituels, un changement significatif s'opère entre le XIe et le XIIIe siècle, période durant laquelle la fonction de la poésie et celle des acteurs chargés de sa transmission évoluent et se transforment. De nouveaux médiateurs ont également pu prendre en charge cette transmission, notamment tels que les scaldes, dans le cadre de leur formation ou les anciens. De plus l'éventuelle dimension musicale et mélodique des poèmes a également pu garantir leurs transmissions au sein de la communauté. Par leur lien avec les ancêtres et la poésie scaldique, leur inscription dans la mémoire collective[70], et leur rôle identitaire, les poèmes eddiques ont continué de légitimer des réalités sociales pendant cette période. Une transmission active et consciente de ces poèmes s'est ainsi mise en place, avec une adaptation de leur fonction et leur contexte d'usage au présent.

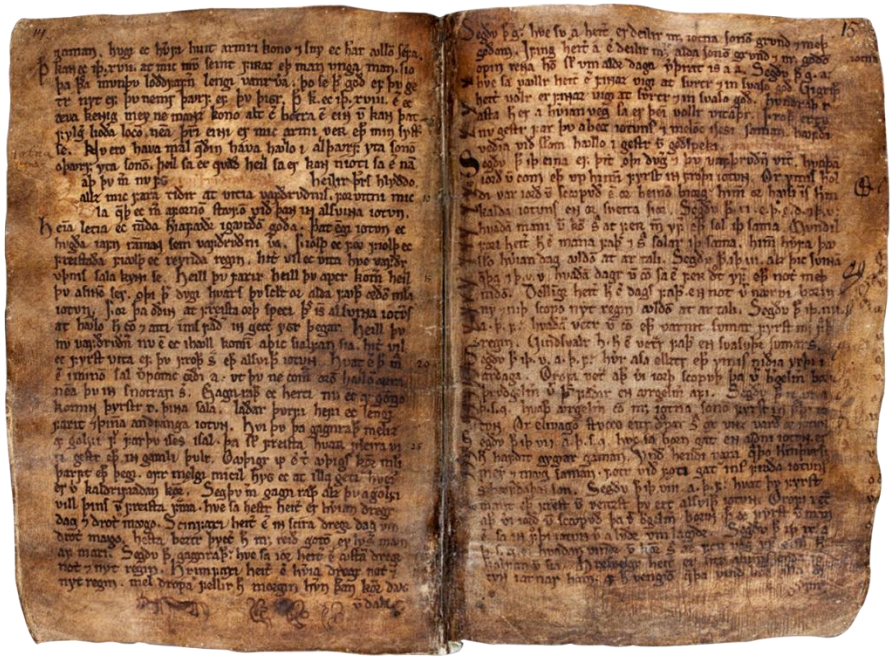
Conclusion

Ce que nous désignons aujourd'hui par « Edda poétique » résulte ainsi d'un long processus de normativité – un processus, d'une certaine manière toujours actif –, auquel ont contribué de multiples facteurs sociaux, politiques, religieux et économiques. Dans l'analyse de ce processus, nous avons identifié trois phases majeures durant l'âge du Fer tardif et le Moyen Âge. La première phase correspond au processus de normativité qui s'exerce au sein de la communauté religieuse préchrétienne. Entre le VIIIe et le XIe siècle, cette période se caractérise par d'importants changements : les contacts croissants et la transition vers le christianisme, la diaspora liée à la colonisation de nouveaux territoires – dont l'Islande –, et la formation d'identités politiques et territoriales distinctes. Au sein de cette communauté préchrétienne, ces poèmes n'ont, en toute probabilité, pas été perçus comme un ensemble homogène, mais relevant de regroupements distincts en fonction du type de mètre, du contenu, du genre et du contexte d'énonciation. Par ailleurs, ces ensembles ont dû varier selon les régions, les périodes et les

[70] HALBWACHS 1950 ; ASSMANN 1988.

communautés. La deuxième phase se situe dans une période centrale et liminale, entre la pratique orale des communautés préchrétiennes et leur textualisation dans les manuscrits islandais. Cette phase, véritable écueil dans la recherche, occupe à notre sens une place centrale dans le processus de normativité, avec une transmission sélective des poèmes qui a dû s'y opérer. Nous avons ainsi postulé que les changements liés à l'installation du christianisme induisirent une mutation de leur fonction et de leur usage, ainsi qu'une redéfinition du rôle des acteurs impliqués dans leur transmission – voire l'apparition d'autres médiateurs ou formes de médiations. Durant cette période, les poèmes, relevant encore de la tradition orale (voir également iconographique), conservent leur autorité grâce à leurs fonctions dans la poésie scaldique, à leur ancrage dans la mémoire collective et l'identité communautaire, ou encore par leur format d'énonciation. La troisième phase correspond à la textualisation des poèmes aux XIIIe et XIVe siècles, avec leur compilation dans des recueils (GKS 2365 4to et AM 748 Ia 4to), leur intégration dans les Fornaldarsögur, leur réemploi dans l'*Edda de Snorri*, ainsi que leur inclusion dans divers manuscrits. Cette période témoigne d'une interaction entre transmission orale et écrite. Les poèmes répondent alors à un enchevêtrement de facteurs – entre intérêts antiquaires, soucis de préservation, enjeux identitaires et culturels, relations avec la couronne norvégienne, et formations des scaldes – qui ont orienté leur sélection.

La compilation des poèmes « eddiques » ne résulte pas d'un acte décisionnel des groupes religieux préchrétiens dont ces récits sont issus, mais d'un processus de normativité intervenu après l'âge du Fer tardif, dans la période médiévale, avec une fixation tardive liée au contexte islandais et à son activité manuscrite. Toutefois, plus qu'un acte décisionnel issu d'une autre communauté religieuse (chrétienne), je propose d'y voir un processus propre à la communauté islandaise, répondant aux besoins du présent et au rôle du passé et de ses anciens savoirs dans la construction de son identité.



GKS 2365 4to, 7v et 8r, Institut Árni Magnússon de Reykjavík

Références bibliographiques

ASSMANN 1988
Jan Assmann, « Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität », in Jan Assmann und Tonio Hölscher (ed.), *Kultur und Gedächtnis*, Francfort-sur-le-Main, p. 9-19.

ASSMANN 2008
Jan Assmann, « Communicative and Cultural Memory », in Astrid Erll and Ansgar Nünning (ed.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin, p. 109-118.

BECK 1967
Inge Beck, *Studien zur Erscheinungsform des heidnischen Opfers nach altnordischen Quellen*, Munich.

BRINK 2007
Stefan Brink, « How Uniform Was the Old Norse Religion? », in Judy Quinn, Kate Heslop and Tarrin Wills (ed.), *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout, p. 105-136.

BRINK 2014
Stefan Brink, « *Minnunga mæn*: The Usage of Old Knowledgeable Men in Legal Cases », in Pernille Hermann, Stephen A. Mitchell and Agnes S. Arnórsdóttir, *Minni and Muninn: Memory in Medieval Nordic Culture*, Turnhout, p. 197-210.

CHASE 2014
Martin Chase (ed.), *Eddic, Skaldic, and Beyond: Poetic Variety in Medieval Iceland and Norway*, New York.

CLUNIES ROSS 2013
Margaret Clunies Ross, « The *Eddica minora*: A Lesser Poetic Edda? », in Paul Acker and Carolyne Larrington (eds.), *Revisiting the Poetic Edda. Essays on Old Norse Heroic Legend*, New York, p. 183-201.

CLUNIES ROSS 2016
Margaret Clunies Ross, « The transmission and preservation of eddic poetry », in Carolyne Larrington, Judy Quinn and Brittany Schorn (eds.), *A Handbook to Eddic Poetry: Myths and Legends of Early Scandinavia*, Cambridge, p. 12-32.

FAULKES 1977
Anthony Faulkes, « Edda », *Gripla*, II, p. 32–39. [Version révisée de l'article : http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Edda.pdf]

FAULKES 1998
Anthony Faulkes (ed.), *Skáldskaparmál 1. Introduction, Text and Notes*, Londres.

FIDJESTØL 1999
Bjarne Fidjestøl, *The Dating of Eddic Poetry: a Historical Survey and Methodological Investigation*, Copenhague.

FULK 2016
R. D. Fulk, « Eddic metres », in Carolyne Larrington, Judy Quinn et Brittany Schorn (eds.), *A Handbook to Eddic Poetry. Myths and Legends of Early Scandinavia*, Cambridge, p. 252-270.

GARDEŁA, BØNDING and PENTZ 2023
Leszek Gardeła, Sophie Bønding et Peter Pentz (eds.), *The Norse Sorceress. Mind and Materiality in the Viking World*, Oxford.

GLAUSER, HERMANN and MITCHELL 2018
Jürg Glauser, Pernille Hermann and Stephen Mitchell (eds.), *Pre-Modern Nordic Memory Studies: An Interdisciplinary Handbook*, Berlin.

GUÐRÚN NORDAL 2001
Guðrún Nordal, *Tools of Literacy: The Role of Skaldic Verse in Icelandic Textual Culture of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Toronto.

GUNNELL 1995
Terry Gunnell, *The Origins of Drama in Scandinavia*, Cambridge.

GUNNELL 2006
Terry Gunnell, « 'Til holts ek gekk...' The Performance Demands of *Skírnismál*, *Fáfnismál* and *Sigrdrífumál* in Liminal Time and Sacred Space », in Anders Andrén, Kristina Jennbert and Catharina Raudvere (eds.), *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions*, Lund, (« Vägar till Midagård », vol. 8), p. 238-242.

GUNNELL 2008
Terry Gunnell, « The performance of the Poetic Edda », in Stefan Brink and Neil Price (eds.), *The Viking World*, Londres, p. 299-303.

GUNNELL 2016
Terry Gunnell, « Eddic performance and eddic audiences », in Carolyne Larrington, Judy Quinn and Brittany Schorn (eds.), *A Handbook to Eddic Poetry*, Cambridge, p. 92-113.

HALBWACHS 1950
Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris.

HARRIS 1985
Joseph Harris, « Eddic Poetry », in Carol J. Clover et John Lindow (eds.), *Old Norse-Icelandic Literature: A Critical Guide*, Ithaca, (« Islandica », vol. 45), p. 68-156.

HAUKUR ÞORGEIRSSON 2010
Haukur Þorgeirsson, « Gullkársljóð og Hrafnagaldur: Framlag til sögu fornyrðislags », *Gripla*, 21, p. 299-334.

HERMANN 2017
Pernille Hermann, « Cultural Memory and Old Norse Mythology in the High Middle Ages », in Stefan Brink and Lisa Collinson (eds.), *Theorizing Old Norse Myth*, Turnhout, p. 151-173.

HERMANN and MITCHELL 2013
Pernille Hermann and Stephen Mitchell (eds.), *Memory and Remembering: Past Awareness in the Medieval North*, *Scandinavian Studies*, vol. 85:3.

HERMANN, MITCHELL and ARNORSDOTTIR 2014
Pernille Hermann, Stephen A. Mitchell and Agnes Arnórsdóttir (eds.)*, Minni and Muninn: Memory in Medieval Nordic Culture*, Turnhout.

HEUSLER und RANISCH 1903
Andreas Heusler und Wilhelm Ranisch (eds.), *Eddica Minora: Dichtungen eddischer Art aus den Fornaldarsögur und anderen Prosawerken*, Dortmund.

HOLLANDER 1963
Lee M. Hollander, « For Whom Were the Eddic Poems Composed? », *The Journal of English and Germanic Philology*, vol. 62, n° 1, p. 136-142.

HOPKINS 2021
Joseph S. Hopkins, « Phantoms of the Edda: Observations Regarding Items of Unknown Provenance in the Prose Edda », in Frog and Joonas Ahola (eds.), *Folklore and Old Norse Mythology*, Helsinki, (« Folklore Fellows' Communications », vol. 323), p. 633-652.

HUSSER 2017
Jean-Marie Husser, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris.

JÓN VIÐAR SIGURÐSSON 1999
Jón Viðar Sigurðsson, *Chieftains and Power in the Icelandic Commonwealth*, (« The Viking Collection », vol. 12), Odense.

KLINGENBERG 1974
Heinz Klingenberg, *Edda – Sammlung und Dichtung*, (« Beiträge zur nordischen Philologie », vol. 3), Bâle.

LARRINGTON 2006
Carolyne Larrington, « Myth and the Psychology of Memory » in Anders Andrén, Kristina Jennbert and Catharina Raudvere (eds.), *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions*, Lund, (« Vägar till Midagård », vol. 8), p. 272-275.

LARRINGTON 2016
Carolyne Larrington, « Introduction », in Carolyne Larrington, Judy Quinn and Brittany Schorn (eds.), *A Handbook to Eddic Poetry. Myths and Legends of Early Scandinavia*, Cambridge, p. 1-11.

LARRINGTON, QUINN and SCHORN 2016
Carolyne Larrington, Judy Quinn and Brittany Schorn (eds.), *A Handbook to Eddic Poetry: Myths and Legends of Early Scandinavia,* Cambridge.

LASSEN 2011
Annette Lassen, *Hrafngaldur Óðins (Forspjallsljóð). Edited with introduction, notes and translation by Annette Lassen*, Londres.

LASSEN 2022
Annette Lassen, *Odin's Ways A Guide to the Pagan God in Medieval Literature*, transl. by Helen F. Leslie-Jacobsen et Margaret Cormack, New York.

DE LEEUW VAN WEENEN 2012
Andrea de Leeuw van Weenen, « Another interpretation of the word Edda », *Gripla*, 23, p. 375-380.

LESLIE 2012
Helen Frances Leslie, *Prose Contexts of Eddic Poetry, Primarily in the Fornaldarsögur*, thèse de doctorat, Université de Bergen.

LESLIE-JACOBSEN 2016-2017
Helen Frances Leslie-Jacobsen, « The Ecology of 'Eddic' and 'Skaldic' Poetry », *RMN Newsletter*, vol. 12/13, p. 123-138.

LINDBLAD 1954
Gustaf Lindblad, *Studier i Codex Regius av Äldre Eddan,* (« Lundastudier i nordisk språkvetenskap », vol. 10), Lund.

LINDBLAD 1977
Gustaf Lindblad, « Centrala eddaproblem i 1970-talets forskningsläge », *Scripta Islandica*, 28, p. 3-26.

LINDBLAD 1980
Gustaf Lindblad, « Poetiska Eddans förhistoria och skrivskicket i Codex regius », *Arkiv för nordisk filologi*, 95, p. 142-167.

LINDOW 2016
John Lindow, « Eddic poetry and mythology », in Carolyne Larrington, Judy Quinn and Brittany Schorn (eds.), *A Handbook to Eddic Poetry. Myths and Legends of Early Scandinavia*, Cambridge, p. 114-131.

LÖNNROTH 1977
Lars Lönnroth, « Skírnismál och den fornisländska äktenskapsnormen », in Bent Chr. Jacobsen et al. (eds.), *Opuscula septentrionalia. Festskrift til Ole Widding, 10.10.1977*, Copenhague, p. 54-78.

LORD 1960
Albert Bates Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge (MA).

MALES 2023
Mikael Males, « Hear No Sievers, See No Sievers: Metrics and the Eddic Commentary Tradition », *Neophilologus*, vol. 107, p. 257-277.

MEULENGRACHT SØRENSEN 1991
Preben Meulengracht Sørensen, « Om eddadiktenes alder », in Gro Steinsland et al. (eds.), *Nordisk hedendom: Et symposium*, Odense, p. 217-228.

MEYLAN 2020
Nicolas Meylan, *Religion, mythe et politique en Islande médiévale*, Liège.

OLSEN 1909
Magnus Olsen, « Fra gammelnorsk myte og kultus », *Maal og minne*, p. 17-36.

PARRY 1928
Milman Parry, *L'épithète traditionnelle dans Homère*, Paris.

PHILLPOTTS 1920
Bertha S. Phillpotts, *The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama*, Cambridge.

ROWE 2013
Elizabeth A. Rowe, « Fornaldarsögur and heroic legends of the Edda », in Paul Acker and Carolyne Larrington (eds.), *Revisiting the Poetic Edda. Essays on Old Norse Heroic Legend*, New York, p. 202-218.

SAPP 2022
Christopher D. Sapp, *Dating the Old Norse Poetic Edda. A Multifactorial Analysis of Linguistic Features*, Amsterdam.

SÄVBORG 2004
Daniel Sävborg, « Om eddadikternas ursprung och ålder », *Arkiv för nordisk filologi*, 119, p. 55-104.

SAYERS 2022
William Sayers, « The Origin of the Old Norse Term Edda », *Journal of Indo-European Studies*, vol. 50, n° 3-4, p. 301-306.

SCHJØDT 2016
Jens Peter Schjødt, « Eddic poetry and the religion of pre-Christian Scandinavia », in Carolyne Larrington, Judy Quinn and Brittany Schorn (eds.), *A Handbook to Eddic Poetry*, Cambridge, p. 132-146.

SCHJØDT, LINDOW and ANDREN 2020
Jens Peter Schjødt, John F. Lindow and Anders Andrén (eds.), *The Pre-Christian Religions of the North: History and Structures, vol. 4. The Christianization Process, Bibliography, General Indices*, Turnhout.

SCHORN 2016[a]
Brittany Schorn, « Eddic modes and genres », in Carolyne Larrington, Judy Quinn and Brittany Schorn (eds.), *A Handbook to Eddic Poetry*, Cambridge, p. 231-251.

SCHORN 2016[b]
Brittany Schorn, « Eddic style », in Carolyne Larrington, Judy Quinn and Brittany Schorn (eds.), *A Handbook to Eddic Poetry*, Cambridge, p. 271-287.

VON SEE, LA FARGE, et al. 1997-2021
Klaus von See, Beatrice La Farge et al. (eds.), *Kommentar zu den Liedern der Edda*, 8 vol., Heidelberg.

STEINSLAND 1991
Gro Steinsland, *Det hellige bryllup og Norrøn kongeideologi. En undersøkelse av hierogamimyten i* Skírnismál, Ynglingatal, Háleyjatal *og* Hyndluljóð, Oslo.

STAHL 2025[a]
Pierre-Brice Stahl, *Étude sur le Vafþrúðnismál, édition critique, traduction et commentaires avec notes philologiques, précédés d'une analyse sur la tradition manuscrite*, Strasbourg, (« Publications de l'Institut d'histoire des religions », vol. 6).

STAHL 2025[b]
Pierre-Brice Stahl (ed.), *Eddic Poetry: Function and Authority*, Strasbourg (« Publications de l'Institut d'histoire des religions », vol. 9), (à paraître).

SUNDQVIST 2003
Olof Sundqvist, « The Problem of Religious Specialists and Cult Performers in Early Scandinavia », *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, p. 107-131.

SUNDQVIST 2007
Olof Sundqvist, *Kultledare i fornskandinavisk religion*, Uppsala, (« Occasional Papers in Archeology », vol. 41).

SUNDQVIST 2016
Olof Sundqvist, *An Arena for Higher Powers: Ceremonial Buildings and Religious Strategies for Rulership in Late Iron Age Scandinavia*, Leiden, (« Numen Book Series: Studies in the History of Religions », vol. 150).

THORVALDSEN 2006
Bernt Øyvind Thorvaldsen, « The generic aspect of eddic style », in Anders Andrén, Kristina Jennbert and Catharina Raudvere (eds.), *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions*, Lund, (« Vägar till Midagård », vol. 8), p. 276-279.

THORVALDSEN 2016
Bernt Øyvind Thorvaldsen, « The dating of eddic poetry », in Carolyne Larrington, Judy Quinn and Brittany Schorn (eds.), *A Handbook to Eddic Poetry. Myths and Legends of Early Scandinavia*, Cambridge, p. 72-91.

TSITSIKLIS 2017
Kieran R. M. Tsitsiklis, *Der Thul in Text und Kontext: Þulr/Þyle in Edda und altenglischer Literatur*, Berlin.

TURVILLE-PETRE 1964
Edward Oswald Gabriel Turville-Petre, *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*, New York.

WANNER 2008
Kevin J. Wanner, *Snorri Sturluson and the Edda: The Conversion of Cultural Capital in Medieval Scandinavia*, Toronto.

WESSÉN 1945
Elias Wessén, *Fragments of the Elder and the Younger Edda, AM 748 I and II 4:0*, Copenhague, (« Corpus Codicum Islandicorum Medii Aevi », vol. 17).

WESSÉN 1947
Elias Wessén, « Den isländska eddadiktningen. Dess uppteckning och redigering », *Saga och Sed*, p. 1-55.

Norme verbale et action cérémonielle dans le culte védique

Philippe SWENNEN
Université de Liège

La civilisation brahmanique n'a jamais éprouvé le besoin de donner un exposé historique ou juridique détaillant les moyens par lesquels elle définit ses normes. Ces dernières existent, voilà tout. Elles sont, mais n'ont pas eu à devenir. Pour l'historien, cet état de fait ne saurait qu'être une fiction. Les normes ont une histoire, il va de soi qu'elles connaissent une évolution. Lire les textes, c'est, notamment, en interroger le contenu pour y déceler les révélateurs des événements ou des accidents survenus à travers le temps. Or, la nature même des textes fondateurs de cette civilisation ne facilite en rien pareille enquête.

Nous trouvons d'abord, sous le titre générique de *véda-* « connaissance », un vaste corpus dont il faut d'emblée dire deux choses[1]. La première est que les textes constitutifs de ce corpus n'ont été confiés à l'écrit qu'après avoir fait l'objet d'une très longue tradition orale qui s'est seule occupée de leur transmission pendant plusieurs siècles, parfois même, pour les plus anciens d'entre eux, durant plus d'un millénaire. La seconde est que tous ces textes ont le même objet, qu'ils appréhendent sous des angles très différents : le rite religieux. Leur préoccupation n'est pas de nous informer de

[1] S'efforcer de donner une brève description du corpus védique est un exercice obligé, presque un genre en soi, maintenu obligatoire par le trop rare intérêt que suscitent ces textes, en particulier les plus anciens. Les trop brèves lignes que je consacre à cet exercice ne prétendent en rien faire oublier les nombreuses présentations de la littérature védique proposées au cours de presque deux siècles d'érudition. Ce n'est pas le lieu d'en dresser une liste, même brève. Pour m'en tenir à ce qui est le plus récent, je mentionnerai STAAL 2008 pour une introduction à l'ensemble de la littérature védique, et, encore très récent, BRERETON and JAMISON 2020, pour une présentation limpide du RV.

faits historiques saillants, auxquels ils font tout au plus de discrètes allusions. Elle ne porte pas davantage sur la description du quotidien. Il ne s'agit au contraire que de dépeindre les cérémonies, parfois très complexes, dont l'exécution met en œuvre les représentations mythologiques décrivant le drame originel, avec pour but principal l'installation des relations de commensalité rassemblant les acteurs humains du culte et le monde divin dans une société soustraite au temps.

Encore les textes ne montrent-ils nullement leur objet de façon systématique et synchronique. Un *véda-* reflète d'abord les connaissances et les compétences liturgiques d'une école sacerdotale particulière. Chacune d'elles relève de l'une des quatre équipes de prêtres dont la présence est nécessaire chaque fois qu'est organisé un sacrifice public comportant la préparation et l'offrande d'un breuvage sacré appelé *sóma-* « jus issu du pressurage », souvent présenté comme une divinité à part entière. Placés sous l'autorité du *hótṛ-* « libateur », les spécialistes du Ṛgveda « connaissance des strophes » ont pour mission première d'orner les offrandes accomplies en l'honneur des dieux de longues récitations scandées d'hymnes composés dans un style métrique. De même, l'*udgātṛ-* « chanteur » conduit ceux qui, comme lui, maîtrisent le Sāmaveda « connaissance des chants ». Lors des sessions de pressurage du *sóma-*, ces chants, soutenus par l'utilisation d'instruments de musique, accompagnent le filtrage du jus sacré et annoncent les récitations. Tout ceci vise évidemment à mettre en valeur une action cultuelle, dont les opérations matérielles sont accomplies par une troisième équipe, que dirige l'*adhvaryú-* « acolyte », lequel maîtrise parfaitement le Yajurveda « connaissance des formules sacrificielles ». Enfin, une quatrième équipe assure principalement une responsabilité de surveillance et de réparation. Elle est supervisée par un prêtre que l'on appelle *bráhman-*. L'exercice de ce devoir suppose cette fois que l'Atharvaveda n'ait plus aucun secret pour les membres de cette équipe[2].

[2] L'étymologie et la signification exacte des mots *átharvan-* et *bráhman-* restent

Chacun de ces *véda-* se présente sous la forme d'un corpus de textes relevant de différents genres littéraires. On trouve d'abord ceux qui sont réputés les plus anciens. Ce sont aussi les plus révérés, au point que la tradition les a finalement dotés d'un statut divin, les proclamant révélés. Ils forment dès lors la *śrúti-*, littéralement « l'audition », mais c'est ce mot qu'il est usuel de traduire par « révélation ». Elle inclut quatre types de textes. La *sáṃhitā-* « collection » rassemble ce que l'on dit, chante ou murmure durant les opérations du culte. Elle contient donc la parole sacrée par excellence. Le *brā́hmaṇa-* « exposé exégétique relatif à la science sacrée » explique sous différents points de vue la raison pour laquelle on dit ce que l'on dit au moment où l'on fait ce que l'on fait. C'est le type de texte attestant la plus ancienne prose sanskrite connue. On peut ensuite trouver un texte nommé *āraṇyaka-* « forestier ». À l'écart de la communauté villageoise, d'où le nom du texte, les prêtres devisent entre eux de questions techniques relatives à l'efficacité mystérieuse du sacrifice. Enfin, les *upaniṣád-* « homologies » approfondissent différents points, en marquant un intérêt tout particulier pour la rencontre entre l'âme individuelle et le principe spirituel originel.

À la *śrúti-* sont adjoints des exposés techniques visant à permettre la bonne compréhension et la correcte utilisation des textes réputés révélés. Ils relèvent tous du genre *sū́tra-* « traité ». On y trouve en particulier les *śrauta- sū́tra-* « traités relatifs à la *śrúti-* », qui décrivent systématiquement les opérations du culte dans leur ordre d'accomplissement, mais toujours en adoptant le point de vue d'une seule équipe sacerdotale.

La description complète d'une cérémonie consiste donc à lire la totalité des traités, afin d'avoir une vision globale de l'emboîtement harmonieux des interventions des quatre équipes sacerdotales. Ces traités mentionnent toujours les premiers mots des performances orales. Le recours aux collections permet d'en identifier le contenu intégral. Enfin, les exposés exégétiques ouvrent l'accès à la compréhension de la signification que les acteurs du culte donnaient

---

débattues (MAYRHOFER EWA I p. 60 et II p. 236).

à leurs cérémonies.

L'analyse de cette abondante littérature soulève de nombreuses difficultés techniques. Comme je l'ai dit d'emblée, nous ignorons comment une norme devient telle. Nous en constatons l'existence. Il est vrai que nous percevons ponctuellement certains débats, mais ils ont généralement un caractère marginal. Ce qui frappe, c'est la convergence de vues fondamentale entre les écoles. Il faut bien qu'elle vienne de quelque part, sans que nous sachions d'où, car le clergé brahmanique n'a jamais été soumis à une autorité centralisée semblable à celle du magistère romain, ce qui rend encore plus impressionnante cette univocité essentielle. Le consensus rituel donne aussi une impression de grande permanence, car les textes ne sont pas contemporains les uns des autres, leur production couvrant probablement une période de temps longue de plusieurs siècles[3]. Tel est le cadre général. La littérature védique offre donc l'illusion d'une sorte d'éternité des représentations, ce qui tient en grande partie au fait qu'elle a un objet unique qui est aussi un cadre strict : le sacrifice et son exécution correcte.

Pour mettre de l'ordre dans ce matériel, les spécialistes utilisent une première boussole : la grammaire. La langue védique est la forme archaïque du sanskrit. La littérature védique atteste à la fois la période ancienne du sanskrit et, surtout, sa période productive. Sa langue n'est pas parfaitement homogène, mais connaît des mutations successives documentées par les textes, ce qui permet leur classement en chronologie relative[4].

L'état de langue le plus ancien est documenté par ce que l'on appelle communément le Rigveda, plus précisément la collection du Ṛgveda (RV). Elle consiste en un corpus d'un peu plus de mille hymnes d'une longueur moyenne d'environ dix strophes, répartis entre dix *máṇḍala-* « cercle ». Ce sont ceux que l'on qualifie de « familiaux », du deuxième au septième, qui illustrent ce que les

[3] Pour la présentation de ce paysage général, RENOU 1947 reste une introduction parfaitement efficace.
[4] Sur la dialectologie, WITZEL 1989 est d'une particulière utilité. Pour une description succincte mais très claire de la langue védique, GOTŌ 2013.

sanskritistes perçoivent comme l'état initial de la langue, remarquablement archaïque tant du point de vue morphologique que du point de vue lexical. Un deuxième état de langue est exprimé par le reste de la littérature métrique : les *máṇḍala-* extrêmes du RV et le matériel hymnique ou formulaire des autres collections. Un troisième état correspond à la langue des traités exégétiques, même si une diachronie relative y est décelable. Les passages considérés comme les plus anciens sont ceux qui sont inclus dans les collections du Yajurveda (YV) noir. Cet état de langue est en principe le plus proche de la langue quotidienne, même s'il s'avère parfois raffiné et élitiste, comme c'est le cas de la prose élégante exprimée dans le Śatapatha Brāhmaṇa (ŚB), traité exégétique relevant du Yajurveda blanc. La langue des traités exégétiques est aussi celle des *āraṇyaka-* et des *upaniṣád-* les plus anciennes. Il est flagrant que les traités sont composés dans une forme plus tardive et d'ailleurs déjà artificielle de la langue.

La boussole grammaticale donne cependant une direction générale, non un itinéraire détaillé, ce qui n'est pas toujours correctement perçu. Les textes que nous lisons ont fait l'objet d'une fixation qui fige l'état final de leur transmission, mais les informations qu'ils contiennent peuvent être beaucoup plus anciennes que le moment de la fixation. En effet, aussi longtemps que le texte est transmis sans être fixé, sa langue évolue, ce qui ne prouve pas que la substance de l'information transmise soit altérée. Le jour où cette information est fixée, c'est inévitablement dans un état de langue tardif. Jusqu'à quel point des textes linguistiquement tardifs transmettent-ils des informations anciennes ? Jusqu'à quel point un texte ancien reste-t-il vraiment immuable ? J'ai déjà abordé cette question et résumerai mon exposé en en modifiant légèrement le point de vue[5].

La Taittirīya Saṃhitā (TS), collection du YV noir, commence par la formule *iṣé tvorjé tvā*, que l'on retrouve au début des autres collections, en Kāṭha Saṃhitā (KS), en Kapiṣṭhala Kāṭha Saṃhitā (Kap), mais aussi en Vājasaneyi Saṃhitā (VS), la collection du YV

[5] Je repars ici de la substance de SWENNEN 2016.

blanc. Défaisant le sandhi, il faut lire *iṣé* | *tvā* | *ūrjé* | *tvā* |. La structure parallèle unissant ces deux syntagmes saute aux yeux : le datif tonique d'un nom-racine de genre féminin (*iṣé*, *ūrjé*) précède l'accusatif atone du pronom de deuxième personne du singulier (*tvā*). Le rythme de la formule sacrificielle repose par ailleurs sur la polarité entre le caractère dissyllabique de chaque nom au datif et celui, monosyllabique, du pronom. Par contre, on relève l'existence d'une variante, *iṣé tvā subhūtā́ya*, au début de la Maitrāyaṇi Saṃhitā (MS), habituellement perçue comme la plus ancienne collection du YV noir, c'est-à-dire, encore une fois, celle qui aurait été figée le plus tôt.

Cette formule doit être récitée par l'acolyte au moment où il coupe de l'arbre sur lequel elle est prélevée la branche qui sert à éloigner des veaux de leurs mères afin de pouvoir traire ces dernières. Le lait ainsi récolté est voué à préparer l'aliment liquide destiné au sacrifiant : c'est le *vratá-* « vœu ».

Si la MS représente vraiment un état très archaïque du formulaire liturgique, il est surprenant qu'elle atteste une formule connue d'elle seule, alors que les collections réputées plus récentes ont une version commune qui peut difficilement avoir été inventée indépendamment par différentes écoles.

La lecture des exégèses en prose lève l'ambiguïté. On trouve d'abord le commentaire suivant en KS XXX 10, auquel correspond exactement le texte, cette fois inaccentué, de la Kap XLVI 8 : *íṣam evórjaṃ yajñé dadhāti* « Ainsi (l'acolyte) installe-t-il rafraîchissement et aliment sur le sacrifice ». La TS ne comporte pas de commentaire de cette séquence liturgique dans ses passages en prose. En revanche, une exégèse de ce rite est incluse dans le Taittirīya Brāhmaṇa (TB), un peu plus tardif, où l'on lit en III 2, 1 : *íṣam evórjaṃ yájamāné dadhāti* « Ainsi (l'acolyte) installe-t-il rafraîchissement et aliment sur le sacrifiant ». La similitude entre les deux phrases saute aux yeux. ŚB, à la fois plus récent et inspiré par une sensibilité sacerdotale différente, présente les choses autrement en I 7, 1, 2 : *vṛ́ṣṭyai tád āha yád ā́heṣé tvéty ūrjé tvéti yó vṛṣṭā́d ūrgráso jā́yate tásmai tád āha* « Quand il dit *ūrjé tvā*, il veut dire

“pour le suc qui, en qualité de vigueur, engendre hors de ce qui est tombé en pluie” ». Dans le commentaire exégétique équivalent, la MS dit en IV 1, 2 : *íṣam úrjaṁ yajñé ca yajñápatau cādhāt* « Il vient d’installer rafraîchissement et aliment sur le sacrifice et sur le patron du sacrifice ».

Cette phrase est décisive car elle prouve que le producteur de l’exégèse transmise en MS IV 1, 2 connaissait la même formule sacrificielle que celle attestée par les autres collections, sans quoi il n’aurait pas attesté le mot *úrjaṁ*. Il faisait de cette formule sacrificielle la même analyse que les commentateurs de KS, Kap et TB : les formes pronominales *tvā* renvoient au sacrifice, au sacrifiant, ou aux deux. Le verbe élidé est une forme de la racine *DHĀ* « poser, établir, installer ». Quand on lit la formule sacrificielle *iṣé | tvā | ūrjé | tvā |*, il faut comprendre « (Je) te (destine) au rafraîchissement, (je) te (destine) à l’aliment ».

L’information portant sur l’identité de la racine élidée mérite d’être prise au sérieux. C’est la racine commune aux deux noms qui apparaît comme la plus probable lorsqu’on examine les strophes du RV, la très maigre donnée vieil-avestique consolidant un peu cette constatation. Il est conséquemment douteux que cette formule sacrificielle ait initialement accompagné la section d’une branche d’arbre, même si cet état de la pratique est déjà connu de tous les commentaires exégétiques. Par le pronom *tvā*, elle ne s’adressait en tout cas pas à cette branche, mais bien au sacrifiant.

La perception complète des termes de la problématique passe aussi par la lecture de Mānava Śrauta Sūtra (MŚS), c’est-à-dire le traité de la même école sacerdotale que MS. Nous lisons en MŚS I 1, 1, 12-15 : *devā gātuvido gātuṁ vittvā gātuṁ yajñāya vindata | manasaspatinā devena vātād yajñaḥ prayujyatām | iti japitvā vratopetasya śākhām achaiti parṇaśākhāṁ śamīśākhāṁ vā prācīm udīcīṁ vāhatāṃ bahuśākhāṃ bahuparṇām aśuṣkāgrām asuṣirām* |12| *iṣe tveti chinatti* |13| *ūrje tveti anumārṣṭi* |14| *subhūtayeti saṃnamayati* |15| « Tout en murmurant “Ô dieux qui connaissez le passage, connaissant le passage, trouvez un passage pour le sacrifice. Dès le (lever du) vent, que le sacrifice soit mis en

mouvement par le dieu maître de la pensée", (l'acolyte) va vers la branche (qui doit devenir celle) de celui qui vient d'entreprendre l'observance. En disant "Pour le rafraîchissement vers toi", il coupe la branche d'un palāśa ou d'un acacia[6], (orientée) vers l'est ou vers le nord, sans coup, comportant beaucoup de rameaux et de feuilles, sans extrémité fanée (et) sans trou. Tout en disant "Pour l'aliment vers toi", il (la) frotte (pour la dépoussiérer). Tout en disant "Pour le bien-être", il (la) ploie ».

Le scénario de la chronologie relative est donc clair. L'apparence de la formule sacrificielle dans la MS (*iṣé tvā subhūtā́ya* | en I 1, 1a-b) est secondaire. Le commentaire exégétique et le traité liturgique se souviennent de l'existence initiale de *ūrjé tvā*. Les conditions de la disparition de ce syntagme sont inconnues, mais elles sont tardives, en tout cas postérieures à la fixation du MŚS. Le mot *subhūtā́ya* n'est pas non plus une variante de *ūrjé tvā*. C'est un ajout propre à l'école sacerdotale de MŚS, car il n'est pas connu des autres écoles. Il est probable que le mot explicite, avec valeur résultative, l'effet du cumul de *iṣé* et *ūrjé*. La formule initialement commune aux différentes collections est donc bien *iṣé* | *tvā* | *ūrjé* | *tvā* |.

Cet exemple montre la complexité des données méthodologiques qu'il faut sans cesse soupeser. Le début de la collection la plus ancienne est altéré. Sa restauration passe par la prise en compte de toutes les sources internes et externes qui, quoique plus récentes, permettent de définir un point de départ théorique propice à une comparaison argumentée. La permanence du matériel formulaire fondant les commentaires exégétiques prouve par la même occasion que le stock de formules sacrificielles était initialement accompagné d'un stock parallèle de succinctes formules exégétiques que les écoles sacerdotales pouvaient développer et nuancer. La perception correcte de l'histoire des cérémonies liturgiques à travers la diversité des écoles sacerdotales mobilise donc toutes les ressources

[6] Selon le statut et l'expérience du sacrifiant, la branche est prélevée soit sur un arbre appelé d'abord *parṇá-*, un mot qui veut aussi dire « plume », puis *palāśá-* (*Butea Frondosa*), produisant de belles fleurs rouges évoquant les flammes du feu, soit sur un *śamī́-* (*Mimosa Suma*), un type d'acacia (HILLEBRANDT 1879, p. 5).

classiques de la philologie.

Un point plus délicat encore porte sur la protohistoire des textes et des liturgies. Puisque les traités liturgiques ont été fixés bien plus tard que les collections, que pouvons-nous savoir de l'état de l'action cérémonielle à laquelle les hymnes et les formules étaient destinés ? Cette question classique s'applique tout particulièrement aux hymnes du RV qui, fixés à très haute date et classés en fonction de critères étrangers à l'ordre des synopsis liturgiques, apparaissent déracinés de leur contexte cérémoniel initial.

Au début du vingt-et-unième siècle, l'approche critique interne des hymnes a connu un approfondissement inspiré par deux savantes, Almut Hintze d'abord, Stephanie Jamison ensuite. Ce nouveau démarrage est parti des études avestiques. Cherchant à répondre à la question de savoir quelle était la légitimité des *hāiti-* « sections » des *gāθā-* « chants » du corpus vieil-avestique, Almut Hintze a avancé des arguments nouveaux permettant de démontrer la cohérence des *hāiti-* et, en ce sens, leur authenticité[7]. Chaque section est déployée de part et d'autre d'un noyau dur énonçant un thème central et des thèmes secondaires sertissent le thème central de façon symétrique. On relève ainsi la présence de mots-clés aux extrémités de la section, d'autres se trouvent de part et d'autre du noyau, mais à son contact direct, les strophes centrales énonçant le thème du noyau dur. Cette construction en anneau ou en palindrome est systématique, ce qui exclut qu'elle puisse être le fait du hasard. Almut Hintze y voit l'expression d'un savoir-faire poétique individuel, selon elle celui de Zarathushtra.

Stephanie Jamison démontrera ensuite que la même clé analytique peut être appliquée à un grand nombre d'hymnes du RV, ce qui revient à relativiser l'affirmation du caractère personnel des *hāiti-* gâthiques[8]. Il semble au contraire que le producteur de ces dernières ait pratiqué, avec il est vrai une compétence remarquable,

[7] HINTZE 2002.

[8] JAMISON 2004 et 2007 (en particulier p. 51-89), ainsi que BRERETON and JAMISON 2020 (surtout p. 140-157, résumant la méthode des publications antérieures).

un art dont certains protocoles structurels et formels étaient déjà définis avant l'apparition de l'isoglosse indo-iranienne. Par contre, les démonstrations d'Almut Hintze et de Stephanie Jamison se renforcent mutuellement pour caractériser ce qui fait la cohérence d'un poème indo-iranien archaïque. L'avancée est considérable, mais se heurte fatalement à cette forme spécifique d'absence de contexte suspendant les hymnes rigvédiques et gâthiques dans une sorte de nuit ārya. Leur point commun est en effet que leur action cérémonielle initiale, pour laquelle ils ont été composés, est perdue. Existe-t-il un moyen de mieux caractériser l'origine des principes régissant la production de ces poèmes ? La réponse ne peut passer que par des preuves indirectes. Cependant, l'examen global de la littérature liturgique ouvre des pistes de réflexion complémentaires, parce qu'il permet l'analyse de séquences où l'on voit comment la parole sacrée et l'action cérémonielle sont articulées l'une à l'autre. Je prendrai pour exemple la *prāyaṇī́yā- íṣṭi-* « offrande introductive », offerte au début de la deuxième journée de l'*agniṣṭomá-* « louange du feu », la forme la plus simple de culte comportant le pressurage de *sóma-*[9].

Quand un *yájamāna-* « sacrifiant » décide d'organiser cette cérémonie, il engage les quatre équipes de prêtres décrites plus haut, car ce sont elles qui sont capables d'accomplir les complexes opérations du culte. Le sacrifiant n'assiste pas passivement à cette cérémonie. Accompagné de son épouse, il est un acteur essentiel. Il reçoit d'abord une sorte d'initiation qui enclenche sa transformation. C'est pourquoi la première journée de l'*agniṣṭomá-* est entièrement dédiée à la *dīkṣā́-* « consécration » de ce sacrifiant. Cela fait, les membres du clergé se tournent vers les préparatifs de l'offrande solennelle et affectent à cette mise en place trois journées dont le nom générique est *upasád-* « session »[10]. Les offrandes majeures occupent le cinquième et dernier jour. Elles sont réparties entre les libations du *sóma-*, raison pour laquelle ce dernier jour est appelé

[9] CALAND et HENRY 1906, § 26 et 28.
[10] RENOU 1954, p. 45 ; MYLIUS 1995, p. 50. Voir aussi, sur l'origine du mot, MINARD 1949, § 237a.

sutyam ahaḥ « jour du pressurage » dans les traités. Les libations sont ornées des récitations et des chants, et alternent avec la cuisson des chairs d'une victime animale immolée sur l'espace cérémoniel. La fiction rassemblant les acteurs du rite est que les dieux sont les convives des hommes. On croit donc comprendre d'abord que l'*agniṣṭomá-* se compose de trois ensembles successifs : *dīkṣā́-*, *upasád-*, *sutyam ahaḥ*.

La lecture des commentaires exégétiques en prose qui nous donnent accès à la signification de ces antiques cérémonies enseigne que ce n'est pas le cas[11]. Une autre structure régit la distribution des actes répartis entre ces cinq journées. Le premier jour d'*upasád-*, donc le deuxième jour de la cérémonie complète, commence par l'accomplissement d'une *prāyaṇī́yā- íṣṭi-* « offrande introductive ». Les exégèses s'accordent à dire, en recourant au même matériel formulaire, que cette offrande introductive reçoit une réponse à la fin du *sutyam ahaḥ*, quand tout sera achevé, quand le sacrifiant et son épouse auront pris leur « bain final », l'*avabhṛ́tá-*. C'est alors seulement que l'on offrira l'*udayanī́yā- íṣṭi-* « offrande conclusive »[12]. Cette information nous enseigne qu'il n'y a en fait que deux grands ensembles liturgiques : la consécration, qui occupe le premier jour, et tout le reste, déployé sur quatre jours, mais borné par ces deux offrandes.

Le mot *íṣṭi-* est produit au départ du degré zéro de la racine *YAJ*, conventionnellement traduite par « sacrifier », auquel est adjoint un suffixe à valeur d'abstrait *-ti-* produisant un thème de genre féminin. La science liturgique védique identifie plusieurs types de cérémonies, que les traités décrivent chaque fois à partir d'un *prakṛ́ti-* « archétype ». De la même façon que l'*agniṣṭomá-* est l'archétype du culte *sauma-* « relatif au pressurage de *sóma-* », l'*íṣṭi-* a pour modèle l'offrande nommée *darśapūrṇamāsá-*, dont le calendrier est dicté par le cycle lunaire. Le culte est accompli tous les quinze jours, à la pleine lune ou juste après la nuit noire, quand

[11] Je n'ai pas la place pour traiter ici cette question en détail, qui imposerait une lecture détaillée d'Aitareya Brāhmaṇa I 11, 1-12 et de ses parallèles dans le YV.
[12] CALAND et HENRY 1907, § 255.

un mince rayon apparaît à nouveau dans le ciel. Un collège sacerdotal restreint suffit à son exécution. La réalisation complète de la cérémonie autonome n'excède pas deux jours. Les offrandes principales consistent en produits lactés et en gâteaux de céréales. On n'immole pas de victime animale et on ne procède pas au pressurage du *sóma-*[13].

Il est remarquable que l'*íṣṭi-* connaît plusieurs déclinaisons. Elle est déployée avec un certain faste quand elle constitue en elle-même une cérémonie complète, mais elle peut aussi être intégrée à une cérémonie de plus grande ampleur, ce qu'est l'*agniṣṭomá-*. Quand une *íṣṭi-* sert de séquence intermédiaire dans une cérémonie complexe, elle perd son autonomie et prend un sens circonstanciel. Elle sert alors de marqueur intermédiaire dans le déroulement du cheminement sacrificiel[14]. Quand tel est le cas, elle se présente sous une forme nettement simplifiée, réalisable en quelques minutes[15]. Ainsi en va-t-il quand commence la préparation de l'offrande introductive. Puisque l'aire sacrificielle a déjà été aménagée la veille, durant la consécration, les officiants peuvent immédiatement en venir aux offrandes principales sans devoir procéder à une mise en place des instruments du culte. L'offrande introductive est offerte à la déesse Aditi, qui est protectrice des engendrements parce qu'elle a elle-même donné la vie à certains dieux considérables du panthéon védique. L'acolyte met à cuire un gruau de céréales pour en faire une sorte de gâteau. Cette séquence est considérée comme l'attellement du sacrifice, qui est désormais perçu comme un moyen de transport.

Les offrandes principales sont distribuées en plusieurs phases. On verse d'abord dans le feu sacré les cinq libations de beurre fondu qui forment le *prayājá-* « pré-offrande ». L'acolyte verse chaque libation dans la flamme au moment précis où le libateur ponctue de l'exclamation *váṣaṭ* [16] la prière qu'il récite, nommée *yājyà-*

[13] HILLEBRANDT 1879 ; KANE 1941, p. 1009-1085.
[14] Sur la structure générale de l'*agniṣṭomá-*, HOUBEN 2002.
[15] CALAND et HENRY 1906, § 15, avec renvois à HILLEBRANDT 1879.
[16] MINARD 1956 § 178a, avec littérature.

« adorande »[17], celle qui comporte donc les mots *yé yájamāhe* « nous qui sacrifions » suivis du nom à l'accusatif de la divinité bénéficiaire de l'offrande[18].

Dans une *íṣṭi-* autonome, le *prayājá-* est toujours suivi d'une séquence nommée *ā́jyabhāga-* « part de beurre clarifié ». Ce sont deux libations de beurre supplémentaires, offertes au feu et au *sóma-*. L'habillage verbal de ces deux libations est plus solennel, car chaque adorande est précédée d'un appel à la divinité concernée, *anuvākyā̀-* « invitande »[19] en védique. Les traités liturgiques divergent sur la pratique correcte lorsque cette séquence fait partie de l'offrande introductive. Plusieurs d'entre eux considèrent qu'il est permis d'omettre l'*ā́jyabhāga-*[20]. Vient enfin l'offrande principale, un gâteau de céréales suffisamment solide pour être partagé en portions. L'acolyte honore différentes divinités en versant à nouveau des libations de beurre fondu sur les quatre points cardinaux du foyer, puis une cinquième au milieu du feu. Ici aussi, l'invitande précède chaque fois l'adorande. Le gâteau est découpé en plusieurs portions, que l'on appelle *íḍā-* « invigoration »[21]. Le sacrifiant et les prêtres reçoivent chacun une portion qu'ils graissent de beurre fondu puis consomment. Quand l'*íṣṭi-* est complète et autonome, on fait suivre la consommation du gâteau d'un long processus de sortie de la cérémonie, qui est omis lors d'un *agniṣṭomá-*. Il suffira de signaler qu'aux cinq libations de *prayājá-* répondent trois libations formant l'*anuyājá-* « post-offrande ».

Je voudrais maintenant ausculter le tissage verbal que forment les strophes récitées par le libateur au moment où les libations principales annoncent le partage du gâteau.

Sur l'injonction de l'acolyte, le libateur récite d'abord la formule

---

[17] RENOU 1954, p. 128 ; MYLIUS 1995, p. 110. Voir aussi MINARD 1956, § 178a.
[18] Le cœur de cette séquence liturgique a fait l'objet de nombreuses descriptions à partir de WEBER 1868, p. 330-336. Voir aussi LUDWIG 1878 § 100 (p. 411-415) et HILLEBRANDT 1901 § 62.
[19] RENOU 1954, p. 12 ; MYLIUS 1995, p. 30. Voir à nouveau MINARD 1956, § 178a.
[20] CALAND et HENRY 1906, § 28.
[21] Cette traduction s'appuie sur HUMBACH 1957.

invitant une supposée divinité nommée Pathyā Svasti. Le texte de cette invitation permet immédiatement de comprendre que le nom de la divinité n'est en fait rien d'autre qu'une citation du contenu de cette strophe auspicieuse souhaitant bonne route à ceux qui se mettent en chemin.

Invitande (*anuvākyā́-*) : RV X 63, 15

svastí *naḥ* ***pathyā̀su*** *dhánvasu*
svasty *àpsú vr̥jáne svàrvati* |
svastí *naḥ putrakr̥théṣu yóniṣu*
svastí *rāyé maruto dadhātana* ‖

Bien-être vers nous sur les chemins, dans les déserts !
Bien-être dans les eaux, sur le domaine ensoleillé !
Bien-être vers nous dans les confections de fils, dans les matrices !
Bien-être ! Ô Maruts, destinez (nous) à la richesse.

Ensuite, toujours sur injonction de l'acolyte, le libateur récite l'adorande. Quand il la conclut par *váṣaṭ*, l'acolyte verse la libation dans la partie orientale du foyer *āhavanī́ya-* « offertoire », qui est lui-même le feu le plus oriental[22].

Adoration (*yājyā́-*) : RV X 63, 16

svastír *íd dhí* ***prápathe*** *śréṣṭhā*
rékṇasvaty abhí yā́ vāmán éti |
sā́ no amā́ só áraṇe ní pātu
svāveśā́ bhavatu devágopā ‖

Le bien-être[23] vraiment meilleur en effet lors de la mise en route,
Le riche en héritage, celui qui va vers ce qui est appréciable,
Qu'il nous protège à la maison et à l'étranger,
Qu'ayant pour pâtres les dieux il soit d'un accès aisé !

La correspondance entre *anuvākyā́-* et *yājyā́-* repose sur la présence dans les deux strophes du mot *svastí-*. Par ailleurs, le

[22] RENOU 1954, p. 32 ; MYLIUS 1995, p. 43.
[23] Le mot *svastí-* est de genre féminin en védique, quand il est décliné, mais est aussi figé au neutre adverbial, comme on le voit dans l'invitande. L'usage de ce flottement est ici un indice discret du montage secondaire.

prápathe de la *yājyà-* crée une assonance avec le *pathyàsu* contenu par l'*anuvākyà-*.

Comme je l'ai déjà indiqué, ce mécanisme de montée vers l'offrande du gâteau par le versement de libations introductives se répète à trois reprises.

La deuxième libation a pour destinataire Agni. Elle est versée dans la partie méridionale du foyer. L'invitation et l'adoration se répondent par les deux mentions du nom d'Agni, d'une part, mais aussi par le fait qu'il est chaque fois qualifié de « savant », *vidvắn*.

Invitande (*anuvākyà-*) : RV I 189, 1

ágne *náya supáthā rāyé asmắn*
víśvāni deva vayúnāni ***vidvắn*** |
yuyodhy àsmáj juhurāṇám éno
bhűyiṣṭhāṃ te námauktiṃ vidhema ‖

Ô Agni, guide-nous par un chemin pour la richesse,
Ô dieu, connaissant tous les modèles.
Tiens-nous à l'écart de la faute au chemin tortueux.
Puissions-nous t'offrir l'hommage verbal le plus abouti.

Adorande (*yājyà-*) : RV X 2, 3

ắ devắnām ápi pánthām aganma
yác chaknávāma tád ánu právoḷhum |
agnír vidvắn *sá yajāt séd u hótā*
só adhvarắn sá ṛtűn kalpayāti ‖

Nous venons d'arriver au chemin des dieux,
Afin d'accomplir ce dont nous serons capables.
Agni est savant. C'est lui qui sacrifiera, lui (qui est) vraiment le libateur.
C'est lui qui arrangera les parcours liturgiques, lui les ordonnancements.

La troisième libation a pour destinataire Soma personnifié et est versée dans la partie occidentale du foyer. Les deux strophes récitées sont liées par la mention au vocatif du nom du Soma, ce qui est le plus banal des procédés, mais aussi, me semble-t-il, par un jeu subtil sur les formes de pronom de la deuxième personne du singulier, relayées dans la strophe d'adoration par la corrélation *yắ…tébhir*.

Invitande (*anuvākyà-*) : RV I 91, 1

tváṃ soma *prá cikito manīṣā́*
tváṃ *rájiṣṭham ánu neṣi pánthām* |
táva *práṇītī pitáro na indo*
devéṣu rátnam abhajanta dhī́rāḥ ||

C'est toi, ô Soma, qui te manifestes (à l'instant)[24] par la pensée inspirée.
Toi, guide (nous) au long du chemin très droit.
Sous ta conduite, ô Goutte, nos ancêtres
Perspicaces eurent part au trésor chez les dieux.

Adorande (*yājyà-*) : RV I 91, 4

*yā́ **te** dhā́māni diví yā́ pṛthivyā́ṃ*
yā́ párvateṣv óṣadhīṣv apsú |
tébhir no víśvaiḥ sumánā áheḷan
rā́jan soma práti havyā́ gṛbhāya ||

Tes établissements, ceux qui (sont) au ciel, ceux qui (sont) sur terre,
Ceux qui (sont) sur les monts, dans les plantes, dans les eaux,
Avec eux tous, bienveillant, sans rancœur,
Ô Roi Soma, accepte nos oblations.

Enfin, la quatrième libation, versée dans la partie septentrionale du foyer, est offerte à Savitar. Les deux strophes récitées, de mètre

[24] L'analyse de la forme verbale *prá cikitas* fait débat. Il s'agit d'une deuxième personne de singulier actif, ce qui paraît aller de soi avec un vocatif singulier. L'incertitude concerne le thème. Certains partent d'un thème de parfait, ce qui impose alors qu'il s'agisse d'un subjonctif : il est toutefois très étonnant que pareille forme se construise sur le degré zéro de la racine (KÜMMEL 2000, p. 176-177, prolongeant notamment THIEME 1929. J'ai aussi lu la note mise en ligne par JAMISON and BRERETON relative à ce passage de leur traduction de 2014). D'autres au contraire y voient un thème d'aoriste, ce qui revient à dire qu'il s'agit d'un injonctif, mais l'existence de ce thème d'aoriste n'est pas certaine et un redoublement *cī-* serait meilleur, encore que dans le passage cité on puisse invoquer l'abrègement métrique, ce qui, cependant, ne permet pas d'améliorer *prā́cikitat* en VII 80, 2, qui semble bien devoir être compris comme indicatif aoriste (LUBOTSKY 1997, p. 533 ; WITZEL und GOTŌ 2007, p. 632). C'est cette deuxième interprétation que je trouve la plus facilement recevable. L'ellipse du nom du chemin, suggérée par Witzel et Gotō, n'est pas indispensable, mais convient très bien au contexte du montage verbal habillant l'offrande inaugurale. Voir aussi RENOU 1961, p. 120.

gāyatrī, se répondent bien sûr par l'énoncé du nom de ce dieu, les deux fois en position finale de la strophe. On note aussi, à chacun des vers initiaux, la présence du thème *viśva-*. On peut aussi se demander dans quelle mesure les mots *sūktaír* et *ślókena* reflètent la totalité de l'habillage verbal de l'offrande.

Invitande (*anuvākyà-*) : RV V 82, 7

á ***viśvá****devaṃ sátpatiṃ*
sūktaír adyá vṛṇīmahe |
satyásavaṃ ***savitā́ram*** ‖

Par (nos) hymnes, nous choisissons aujourd'hui
Le maître de ceux qui sont, en charge de tous les dieux,
Savitar, dont l'impulsion (est) vraie.

Adorande (*yājyà-*) : RV V 82, 9

yá imā́ ***víśvā*** *jātā́ny*
āśrāváyati ślókena |
prá ca suvā́ti ***savitā́*** ‖

Celui qui fait entendre[25]
Toutes ces créatures par son appel (matinal),
(C'est celui qui les) met en mouvement, Savitar[26].

Vient enfin l'offrande principale proprement dite, durant laquelle le gâteau est découpé et partagé entre les acteurs du culte. Une libation versée au milieu du foyer est offerte à Aditi. Les deux strophes récitées sont unies par le syntagme commun *áditiṃ supráṇītim*.

Invitande (*anuvākyà-*) : RS X 63, 10

sutrā́māṇam pṛthivī́ṃ dyā́m anehásaṃ
suṣármāṇam áditiṃ supráṇītim |
daívīṃ nā́vaṃ svaritrā́m ánāgasam
ásravantīm ā́ ruhemā svastáye ‖

[25] En sanskrit, le sens du causatif ne souffre d'aucune ambiguïté : Savitar rend les créatures capables d'entendre.
[26] Le poète joue délibérément sur la racine *SŪ* « impulser », qui donne aussi son nom à Savitar, « l'impulseur ».

Puissions-nous monter, pour (notre) bien-être,
(Comme sur) une nef divine dotée de bonnes rames, sans défaut (et) insubmersible,
(Sur) la terre protectrice, sur le ciel sans péché,
(Sur) Aditi (qui offre) bonne protection (et) bonne guidance.

Adorande (*yājyà-*) : TS I 5, 11s = AV VII 6, 2

mahī́m ū ṣú mātáraṃ suvratā́nām
ṛtásya pátnīm ávase huvema[27] |
tuvikṣatrā́m ajárantīm urūcī́ṃ
suśármāṇam áditiṃ supráṇītim ‖

Puissions-nous appeler à l'aide l'épouse de l'ordre,
La haute mère favorable aux bonnes observances,
Au fort pouvoir, inaccessible à la vieillesse, large,
Aditi (qui offre) bonne protection (et) bonne guidance.

L'acolyte prononce enfin une brève strophe conclusive après avoir versé cette cinquième libation.

RV VIII 7, 11

máruto yád dha vo diváḥ
sumnāyánto hávāmahe |
ā́ tū́ na úpa gantana ‖

Ô Maruts, quand, recherchant votre bienveillance,
Nous vous appelons (à descendre) du ciel,
Venez donc jusqu'à nous !

Tandis que l'acolyte découpe le gâteau, le prêtre *prastotṛ́-* « laudateur », qui appartient à l'équipe dirigée par le chanteur, entonne le *bhārgavám sā́man*. Les traités insistent sur le fait que le texte de ce chant comporte le préfixe *prá* : il convient donc particulièrement bien à l'offrande introductive, *prāyaṇī́yā-*[28]. Cela

[27] La strophe de l'AV donne l'indicatif *havāmahe*.
[28] En effet, la traduction par « introductive » n'est pas étymologique. Il s'agit en réalité de l'offrande « relative au départ, relative à la mise en mouvement vers l'avant ». Les locuteurs du védique entendaient que cette séquence était celle du départ du convoi sacrificiel vers le ciel.

ne signifie nullement que ce soit la seule justification de ce texte, qui est le suivant.

Texte du chant = RV IX 86, 16-18

pró ayāsīd índur índrasya niṣkṛtáṃ
sákhā sákhyur ná prá mināti saṃgíram |
márya iva yuvatíbhiḥ sám arṣati
sómaḥ kaláśe śatáyāmnā pathā́ ‖16‖

La goutte s'est avancée au rendez-vous d'Indra.
L'ami ne transgresse pas l'accord (pris) avec l'ami.
De même que le gaillard court avec les jeunes filles,
(Ainsi) Soma dans le vase, par le chemin aux cent voies.

prá vo dhíyo mandrayúvo vipanyúvaḥ
panasyúvaḥ saṃvásaneṣv akramuḥ |
sómam manīṣā́ abhy ànūṣata stúbho
'bhi dhenávaḥ páyasem aśiśrayuḥ ‖17‖

Vos réflexions ont avancé pas à pas, enthousiasmantes, laudatrices,
S'émerveillant dans les demeures communes.
Les pensées inspirées, les rythmes ont rugi vers Soma ;
Les vaches laitières l'ont mélangé au lait.

ā́ naḥ soma saṃyátam pipyúṣīm íṣam
índo pávasva pávamāno asrídham |
yā́ no dóhate trír áhann ásaścuṣī
kṣumád vā́javan mádhumad suvī́ryam ‖18‖

Ô Soma Pavamāna, ô goutte, purifie-toi, nous
(Procurant) un rafraîchissement[29] continu, gonflant, infaillible,
Qui, sans tarir, nous procure trois fois par jour
(Abondance en) bétail, en prix-de-victoires, en miel, en bons guerriers.

Cette première présentation du matériel verbal a consisté à l'associer aux libations qui en exigeaient la récitation, tout en mettant en exergue le lien unissant chaque invitation à sa strophe d'adoration. Il est toutefois possible d'aller plus loin et de confronter ces prières aux hymnes du RV. Il faut pour cela extraire les strophes

[29] Le mot védique *íṣ-* est lui aussi de genre féminin.

de leur contexte cérémoniel et les appréhender comme si elles formaient un authentique *sūktá-* « hymne » extrait du RV. Tel n'est pas le cas, j'en ai bien conscience. L'exercice est formel, mais a pour objet de répondre à la question de savoir comment acte cérémoniel et parole liturgique se répondent et se complètent quand ils sont tous deux documentés de façon détaillée. La présentation des prières récitées accomplies ci-dessus n'a pas dissimulé que l'habillage verbal de l'offrande introductive repose majoritairement sur la mobilisation de strophes tirées du RV. Il résulte en ce sens du montage de différents emprunts. Le travail n'en est pas moins mené avec une très délicate habileté, qui lui donne toutes les apparences de l'authenticité. L'hymne fictif procédant de l'extraction des prières de leur contexte matériel se présente donc comme suit.

Strophe 1 (= première invitande)

svastí naḥ pathyàsu dhánvasu
svasty àpsú vr̥jáne svàrvati |
svastí naḥ putrakr̥théṣu yóniṣu
svastí ***rāyé*** ***maruto*** *dadhātana* ‖

Strophe 2 (= première adorande)

svastír íd dhí prápathe śréṣṭhā
rékṇasvaty abhí yā́ vāmán éti |
sā́ no amā́ só áraṇe ní pātu
svāveśā́ bhavatu devágopā ‖

Strophe 3 (= deuxième invitande)

ágne náya supáthā ***rāyé*** *asmā́n*
víśvāni deva vayúnāni vidvā́n |
yuyodhy àsmáj juhurāṇám éno
bhū́yiṣṭhāṃ te námauktiṃ vidhema ‖

Strophe 4 (= deuxième adorande)

ā́ devā́nām ápi pánthām aganma
yác chaknávāma tád ánu právoḷhum |
agnír vidvā́n sá yajāt séd u hótā
só adhvarā́n sá r̥tū́n kalpayāti ‖

Strophe 5 (= troisième invitande)

tváṃ soma prá cikito manīṣā́

tváṃ rájiṣṭham ánu neṣi pánthām |
táva práṇītī pitáro na indo
devéṣu rátnam abhajanta dhī́rāḥ ||

Strophe 6 (= troisième adorande)

yā́ te dhā́māni diví yā́ pṛthivyā́ṃ
yā́ párvateṣv óṣadhīṣv apsú |
tébhir no víśvaiḥ sumánā áheḷan
rā́jan soma práti havyā́ gṛbhāya ||

Strophe 7 (= quatrième invitande)

ā́ viśvádevaṃ sátpatiṃ
sūktaír adyā́ vṛṇīmahe |
satyásavaṃ savitā́ram ||

Strophe 8 (= quatrième adorande)

yá imā́ víśvā jātā́ny
āśrāváyati ślókena |
prá ca suvā́ti savitā́ ||

Strophe 9 (= cinquième invitande)

sutrā́māṇam pṛthivī́ṃ dyā́m anehásaṃ
suṣármāṇam áditiṃ supráṇītim |
daívīṃ nā́vaṃ svaritrā́m ánāgasam
ásravantīm ā́ ruhemā svastáye ||

Strophe 10 (= cinquième adorande)

mahī́m ū ṣú mātáraṃ suvratā́nām
tásya pátnīm ávase huvema |
tuvikṣatrā́m ajárantīm urūcī́ṃ
suśármāṇam áditiṃ supráṇītim ||

Strophe 11 (= prière conclusive de l'acolyte)

máruto *yád dha vo diváḥ*
sumnāyánto hávāmahe |
ā́ tū́ na úpa gantana ||

L'impression d'être devant un hymne authentique résulte d'abord de l'invocation des mêmes divinités aux strophes inaugurale et finale, puisque le vocatif *maruto* apparaît dès la première strophe (première invitation = RS X 63, 15) puis dans la dernière, correspondant à la prière conclusive que prononce l'acolyte (RV VIII 7, 11).

L'ensemble est donc placé sous la protection de dieux compétents quand il s'agit d'assurer l'accompagnement d'Indra entre le monde des dieux et celui des hommes. Or, la rencontre des hommes avec Indra est bien l'intention du rite : c'est explicite à l'initiale du *bhārgavám sā́man*.

L'architecture de l'espace ainsi balisé se révèle bâtie sur d'autres mécanismes verbaux.

L'ajustement précis du montage ne se limite nullement à une connexion entre strophes d'invitation et d'adoration. Les bâtisseurs de cette séquence liturgique ont veillé à ce qu'un rappel verbal lie les quatre libations entre elles. Les deux premières fois, ce rappel est fait au niveau de l'invitation : *rāyé* « pour la richesse » est commun aux deux premières invitandes (RV X 63, 15d et I 189, 1a), tandis qu'au *náya* de la deuxième (RV I 189, 1a) répond le *neṣi* de la troisième (RV I 91, 1b). Par contre, le rappel entre les deux dernières libations s'effectue par le biais des adorandes, *víśvaiḥ* (RV I 91, 4c) ayant pour écho *víśvā* (RV V 82, 9a). Ce glissement des rappels entre invitations et adorations met en exergue la place centrale de la libation à Soma. L'offrande principale à Aditi n'est pas connectée au complexe de strophes habillant les quatre premières libations, mais elle est par contre doublement liée à la formule conclusive prononcée par l'acolyte. L'invitande comporte un *dyā́m* (RV X 63, 10a) auquel répond le *diváḥ* de la formule conclusive (RV VIII 7, 11a). L'adorande contient un *huvema* (TS I 5, 11 s/b) auquel fait écho le *hávāmahe* de la formule conclusive (RV VIII 7, 11b).

Si l'habillage verbal de l'offrande introductive a une unité perceptible, c'est parce que cette dernière surmonte une division centrale qui passe exactement au milieu de l'invitation à Soma, soit RV I 91, 1. Je viens de montrer que *neṣi*, au pada b, répond à *náya*. Or, *neṣi* régit *pánthām*, dernière mention de ce qui était le fil rouge de la première moitié de la séquence verbale : on avait en effet déjà entendu *pathyàsu* en RV X 63, 15a, *prápathe* en X 63, 16a, *supáthā* en I 189, 1a et un premier *pánthām* en X 2, 3a. Ce second *pánthām* à la fin de I 91, 1b clôture donc un premier morceau, celui du parcours du chemin. Or, en c, le premier mot après *táva* est *práṇītī*,

qui ouvre le deuxième morceau en lui donnant son thème : la conduite en avant qui doit déboucher sur la rencontre effective. J'ai déjà indiqué que le mot réapparaît deux fois dans l'adjectif *supráṇītim*, qui qualifie *áditim*.

La répartition des ensembles est désormais claire, et rien n'impressionne plus que le caractère archaïque des principes mis en œuvre, principes fidèles tant à la poésie du RV qu'à la composition des *hāiti-* gâthiques. Les deux premières libations déclarent une intention générale et évoquent les mouvements qui permettent aux deux parties d'aller à la rencontre l'une de l'autre. Il est remarquable que *DHĀ* soit la première racine verbale employée (*dadhātana*) : curieusement, c'est la racine élidée dans la formule *iṣé | tvā | ūrjé | tvā |*. C'est aussi, côté vieil-avestique, celle du verbe principal de la première strophe gâthique, en Y27.13 : *vaŋhāuš dazdā manaŋhō šiiaōϑananąm aŋhāuš mazdāi.* Se pourrait-il qu'il ait existé une théologie de la succession des racines verbales ? Il est également remarquable que la présentation de ce cadre culmine avec les syntagmes *sá yajāt séd u hótā* et *sá ṛtűn kalpayāti*, évoquant tous deux, au subjonctif, l'action d'Agni qui, instauré libateur, s'apprête à accomplir la libation allant de pair avec l'arrivée de Soma, celle qui consacre l'échange entre la dimension humaine et la divine.

Le matériel verbal est alors là pour dire l'échange, la prise de position, le désir de prendre part à la vie divine. Il est enclenché et rendu possible par ce déclic mental et visuel dont le caractère immédiat est, à mon avis, dit par le recours à l'injonctif aoriste *prá cikitas* « à l'instant, tu rends manifeste ». Aussitôt, c'est après *práṇītī* qu'apparaissent *abhajanta* « ils eurent part », *práti gṛbhāya* « prends en retour », *vṛṇīmahe* « nous choisissons », *āśrāváyati* « il fait entendre », *á́ ruhemā* « puissions-nous monter ». Des ordres, des vœux, du présent ou de l'imparfait, mais plus de subjonctif. L'échange a effectivement lieu. Le *sámman-* dit pourquoi Soma est si important : cet échange devient possible en même temps que le principe spirituel que représente Soma infuse l'espace physique terrestre sur un mode qui est métaphoriquement celui d'un accouplement.

Quant à l'enjeu général de l'offrande, c'est l'obtention et l'accomplissement de tout ce qui est bon. Le *svastí* appelé dès le début commence à se réaliser à partir de la quatrième libation, comme le prouvent les multiples mentions du préfixe mélioratif culminant dans le *svastáye* clôturant RV X 63, 10 (*sūktaír, sutrā́māṇam, suṣármāṇam, svaritrā́m, ṣú mātáraṃ, suvratā́nām*). Il y a plus. La quatrième libation et l'offrande principale semblent consacrer une union conjugale, par le biais d'un jeu de mots identifiant Savitar à l'époux porteur de l'existence comprise par le mot *svastí* (*sátpatim*, RV V 82, 7) et Aditi à l'épouse dont l'ordre harmonieux est inséminé par Soma (*ṛ́tásya patnīm*). Ainsi les offrandes introductive et conclusive sont-elles beaucoup plus qu'un simple signe de ponctuation liturgique structurant l'espace sacrificiel[30]. Elles délimitent efficacement le sacrifice pour la double raison qu'elles en contiennent tous les principes et toute la doctrine de l'échange, tout en montrant par des subtiles interversions les mouvements aller et retour du voyage suprême.

Ainsi est-il vérifié que tout se tient, ce qui n'est pas une découverte, mais reste rarement décrit de façon détaillée. Cela tient en partie à l'abondance des textes védiques, dont la lecture attentive exige du temps. Ils relèvent de genres littéraires différents, figés dans plusieurs états dialectaux successifs de la langue védique, ce qui suscite des spécialisations provoquant elles-mêmes une étanchéité entre les textes. C'est légitime du point de vue linguistique, mais c'est un défaut méthodologique sur le plan religieux, car ces textes ont toujours été destinés à dialoguer les uns avec les autres. Restaurer ce dialogue permet de mieux mesurer la richesse des informations disponibles. Deux choses ont été sous-estimées : la cohérence des discours interprétatifs contenus par les commentaires exégétiques et, par conséquent, la possibilité d'évaluer plus favorablement ce qu'il serait excessif de nommer

[30] L'offrande conclusive reprend le même matériel verbal mais en intervertissant les invitandes et les adorandes, ce qui est une manière d'exprimer le fait qu'elle orne le voyage retour accompli par le sacrifiant. Cette technique, fruit de l'évolution liturgique, conforte la conviction que l'assemblage des strophes exprime un parcours.

« histoire », mais qui constitue assurément une évolution.

Surtout, la prise en compte attentive de l'ensemble des textes liturgiques complète la perception que nous pouvons avoir du processus de production de la parole normée dans le monde védique. L'analyse de l'habillage verbal formé par les prières ornant l'offrande introductive dans la cérémonie d'*agniṣṭomá-* permet la formulation de certaines remarques qui sont moins des conclusions fermes, en raison de la modicité statistique de l'échantillon retenu, que des suggestions de perspectives pour les recherches futures.

Dans la mesure où ces prières sont appréhendées comme si elles constituaient un hymne original, il apparaît que le maillage textuel reconnaissable ne se heurte en rien aux principes récemment dégagés par la recherche lorsqu'il s'agit de décrire la structure, et partant l'unicité d'un hymne védique ou d'une *hāiti-* vieil-avestique. On retrouve en effet le principe de la structure en palindrome organisant l'apparition de thèmes récurrents de part et d'autre d'un noyau central. La vérification de la systématicité du recours à ce procédé dans d'autres séquences liturgiques permettrait d'exclure définitivement l'hypothèse du hasard, qui n'est de toute façon pas crédible. Tout indique au contraire que les procédés rhétoriques mis en lumière par Almut Hintze puis Stephanie Jamison sont non seulement conscients, mais surtout persistants, même si cela ne facilite en rien l'identification, même ponctuelle, d'un authentique savoir-faire individuel. Il est clair que le mécanisme repose sur la récupération et le placement opportun de mots-clés tenus pour décisifs. Cette technique est du reste identifiée depuis longtemps : Hermann Oldenberg et Abel Bergaigne savaient déjà qu'elle permet de reconnaître les hymnes *āprī́-*, initialement des pré-offrandes spécifiques aux sacrifices comportant une immolation animale datant de l'époque des familles sacerdotales archaïques du monde védique, séquences remarquables par la constance de l'organisation de ces mots-clés, unissant ces familles archaïques au-delà de leur pluralité[31]. Deux observations supplémentaires se dégagent cepen-

[31] Voir en particulier OLDENBERG 1888, p. 243-247 et BERGAIGNE 1889, p. 17-20. Pour une approche plus récente de la question, assortie d'une riche bibliographie,

dant de l'expérience tentée.

D'une part, l'existence du palindrome et de son noyau ne relève pas d'un simple procédé rhétorique régissant. Il s'agit en fait de l'habillage verbal éloquent ayant pour vocation de mettre en exergue et de toujours exprimer le caractère symétrique constant de l'action cultuelle, qui comporte par hypothèse toujours une pré-offrande, une offrande centrale et une post-offrande. La parole proclame inlassablement ce schéma, de manière à rendre cette structure manifeste, même quand une unité liturgique mineure est insérée dans un plan général plus large, quoique présentant toujours cette structure palindromique. Ainsi le noyau de l'habillage verbal correspond-il à la libation médiane, offerte à Soma, alors que la libation versée au milieu du foyer correspond à la récitation finale du libateur.

Mais, d'autre part, s'il est exact que le maillage par mots-clés met en exergue ce palindrome, ceci ne justifie pas que l'on perde de vue la linéarité de l'action au travers de laquelle se déroule le synopsis liturgique, linéarité dont on cherchera cette fois l'énoncé du côté du système verbal, car c'est lui qui dit la montée vers l'invocation des dieux et leur rencontre. Deux données s'avèrent là encore importantes.

La première est l'identité des racines utilisées, qui ne paraissent en aucun cas choisies au hasard. Au moins ceci est-il évident dans la caractérisation de la mise en marche que signale l'offrande introductive dans le synopsis de l'*agniṣṭomá-*. Nous assistons bien à une mise en mouvement (*éti*) appelant une protection (*pātu*) et un guidage (*náya*, *neṣi*) d'origine divine, permettant que, dans le contexte d'un partage (*gṛbhāya*) dont le modèle est ancien (*abhajanta*), un choix soit proclamé (*vṛṇīmahe*), suivi d'une invocation (*huvema*, *hávāmahe*). Par-delà ce point culminant auquel correspond l'adoration récitée à Soma, de part et d'autre de laquelle se répartit le maillage des mots-clés, les racines verbales nomment les étapes d'un parcours cérémoniel progressif.

VAN DEN BOSCH 1985.

La seconde procède cette fois du choix des formes, c'est-à-dire du contenu sémantique inhérent aux thèmes produits par le recours aux mécanismes dérivationnels. Après qu'aient dominé les prières à l'impératif et les déclarations d'intention au subjonctif paraît un *prá cikitas* qui serait d'autant plus culminant que serait certain le caractère immédiat de l'action qu'il nomme, puisque c'est l'une des valeurs de l'injonctif aoriste. Par ailleurs, cette réflexion suggère aussi la liberté interprétative que semblent s'autoriser les bâtisseurs de cette séquence : quelle que soit l'analyse de *cikitas*, les liturgistes ont délibérément mis au cœur de leur montage une strophe qui inaugure un hymne dans la collection qu'ils se transmettent. L'impératif qui accompagne *cikitas*, donc *gṛbhāya*, invite Soma à prendre ce qui lui est présenté, ce qui concrétise l'offrande. C'est l'indicatif présent qui prévaut alors nettement, ce qui n'empêche pas la recours à des optatifs à valeur précative.

Tout ceci souligne deux points capitaux : le caractère central de Soma d'une part, car c'est lui qui est bien le cœur et l'enjeu de l'échange, la linéarité du parcours mettant en contact les hommes avec les dieux d'autre part.

Ceci ne nous dit évidemment pas, du moins de manière immédiatement perceptible, pourquoi ce sont les hymnes rassemblés dans le RV qui ont été définis pour règle. Par contre, cela peut nous donner un indice des principes régissant leur production : pour ceux d'entre eux dont l'affectation liturgique est perceptible, la structure palindromique répond au devoir qu'a le poète d'orner les actes cultuels. Ce qui est plus important encore, c'est que, ce stock une fois défini puis établi en norme collective, les modalités de l'usage qu'il était impératif d'en faire n'ont jamais été oubliées, ce qui n'inhibait nullement une grande liberté dans la réutilisation des strophes. On reste frappé par le bonheur et le raffinement du montage opéré par les libateurs qui ont déterminé l'habillage verbal de l'offrande introductive. S'ils n'avaient plus le droit de produire des strophes nouvelles, il semble qu'ils aient cherché à pousser encore plus loin la complexité des montages nouveaux qu'il était possible de faire au départ des prélèvements qu'il leur revenait de

choisir au sein de la collection du RV. Cet habillage verbal n'est en aucun cas une vulgaire forgerie : tout le monde sait d'où viennent les strophes, en tout cas parmi les prêtres. La règle était cette fois, semble-t-il, qu'un assemblage nouveau de ces strophes devait leur apporter un surcroît de sens, de manière à forger des sortes d'hymnes nouveaux plus raffinés encore que ceux nés de l'improvisation initiale dans les écoles archaïques.

Références bibliographiques

BERGAIGNE 1889
Abel Bergaigne, « Recherches sur l'histoire de la liturgie védique », *Journal asiatique* 13, 5-32 et 121-197.

BRERETON and JAMISON 2020
Joel P. Brereton and Stephanie W. Jamison, *The Rigveda. A guide*, New York.

CALAND et HENRY 1906
Willem Caland et Victor Henry, *L'Agniṣṭoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique (tome premier)*, Paris.

CALAND et HENRY 1907
Willem Caland et Victor Henry, *L'Agniṣṭoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique (tome second)*, Paris.

GOTŌ 2013
Toshifumi Gotō, *Old Indo-Aryan Morphology and its Indo-Iranian Background*, Wien.

HILLEBRANDT 1879
Alfred Hillebrandt, *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer in seiner einfachsten Form*, Jena.

HILLEBRANDT 1901
Alfred Hillebrandt, *Rituallitteratur*, Strassburg.

HINTZE 2002
Almut Hintze, « On the literary structure of the Older Avesta », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65, p. 31-51.

HOUBEN 2002
Jan Houben, « Memetics of Vedic Ritual, Morphology of the Agniṣṭoma », in Jan Houben and Arlo Griffiths (eds.), *The Vedas: Texts, Language & Ritual; Proceedings of the Third International Vedic Workshop*, Leiden (« Groningen Oriental Studies » 20), p. 385-415.

HUMBACH 1957
Helmut Humbach, « Milchprodukte im Zarathustrischen Ritual », *Indogermanische Forschungen* 63, p. 40-54.

JAMISON 2004
Stephanie W. Jamison, « Poetry and Purpose of the Rigveda: Structuring Enigmas », p. 237-249.

JAMISON 2007
Stephanie W. Jamison, *The Rig Veda between Two Worlds / Le Ṛgveda entre deux mondes* (« Publications de l'Institut de civilisation indienne » 74), Paris.

JAMISON and BRERETON 2014
Stephanie W. Jamison and Joel P. Brereton, *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*, 3 volumes, New York.

KANE 1941
Pandurang Vaman Kane, *History of Dharmaśāstra (Ancient and Madiæval Religious and Civil Law), Volume II, Part II,* Poona.

KÜMMEL 2000
Martin Kümmel, *Das Perfekt im Indoiranischen*, Wiesbaden.

LUBOTSKY 1997
Alexander Lubotsky, *A Ṛgvedic Word Concordance*, Two Parts, New Haven.

LUDWIG 1878
Alfred Ludwig, *Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brâhmana, Dritter Band*, Prag.

MAYRHOFER EWA
Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen* (zwei Bänder), Wien, 1986-1996.

MINARD 1949
Armand Minard, *Trois énigmes sur les cent chemins*, Paris.

MINARD 1956
Armand Minard, *Trois énigmes sur les cent chemins (Tome II)*, Paris.

MYLIUS 1995
Klaus Mylius, *Wörterbuch des altindischen Rituals*, Wichtrach.

OLDENBERG 1888
Hermann Oldenberg, « Über die Liedverfasser des Ṛigveda. Nebst Bemerkungen über die vedische Chronologie und über die Geschichte des Rituals », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 42/2, 1888, p. 199-247.

RENOU 1947
Louis Renou, *Les écoles védiques*, Paris.

RENOU 1954
Louis Renou, *Vocabulaire du rituel védique*, Paris.

RENOU 1961
Louis Renou, *Études védiques et pāṇinéennes IX*, Paris.

STAAL 2008
Frits Staal, *Discovering the Vedas. Origins, Mantras, Rituals, Insights*, New Delhi.

SWENNEN 2016
Philippe Swennen, « Archéologie d'un *mantra* védique », in Céline Redard, Juanjo Ferrer-Losilla, Hamid Moein et Philippe Swennen (éd.), *Aux sources des liturgies indo-iraniennes*, Liège, p. 81-104.

THIEME 1929
Paul Thieme, *Das Plusquamperfektum im Veda*, Göttingen.

VAN DEN BOSCH 1985
Lourens P. Van den Bosch, « The Āprī Hymns of the Ṛgveda and their Interpretation », *Indo-Iranian Journal* 28/2, p. 95-122 et 28/3, p. 169-189.

WEBER 1868
Albrecht Weber, « Zur Kenntniss des vedischen Opferrituals », *Indische Studien* X, p. 321-396.

WITZEL 1989
Michael Witzel, « Tracing the Vedic Dialects », in Colette Caillat (éd.), *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, Paris (« Publications de l'Institut de civilisation indienne » 55), p. 97-266.

WITZEL und GOTŌ 2007
Michael Witzel und Toshifumi Gotō, *Rig-Veda: Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis*, Frankfurt am Main.

Le canon manichéen d'après les listes normatives*

Michel TARDIEU
Collège de France

Méthodologie

Dans les préliminaires à la *Critique de la raison pure* (1781), Kant reconnaît qu'« il est humiliant pour la raison humaine d'avoir besoin d'une discipline qui réprime ses écarts et la préserve des illusions qui en résultent »[1]. Contraignant mais nécessaire, puisqu'il s'agit de gérer des choix textuels et de contrôler l'étendue des corpus pour faciliter leur circulation. Kant n'est pas si loin de la critique alexandrine. Des canons d'œuvres classiques, j'en compte cinq parmi les plus célèbres et les mieux étudiés — aristotélicien, hippocratique, homérique, ésopique, biblique — proviennent de la critique philologique mise en place par les bibliothécaires d'Alexandrie (IIIe s. av. n. è.). L'image compartimentée de la philosophie et de la science par divisions et subdivisions hiérarchiques a son modèle, d'après les grammairiens du Musée, dans les différents types de classement des œuvres en fonction des programmes de lecture[2]. Ce catalogage, qui a pour but de faciliter l'enseignement, dépend, en grande partie, de l'organisation de

*Je remercie mes collègues de l'Université de Strasbourg, Céline Redard et Guillaume Ducœur, pour leur invitation à participer à cette recherche collective sur la canonisation ; leurs conseils et encouragements ont été pour moi une aide précieuse.

[1] KANT 1976, p. 597. De là, la définition kantienne du canon comme aboutissement du criticisme : « J'entends par canon l'ensemble des principes a priori du légitime usage de certaines facultés de connaître en général. Ainsi la logique générale dans sa partie analytique est un canon pour l'entendement et la raison en général, mais seulement quant à la forme, car elle fait abstraction de tout contenu ».

[2] Ces types de classification sont l'objet de l'étude fondamentale de HADOT 1979, reprise dans HADOT 1998, p. 125-158.

chaque corpus et, à l'extérieur, de l'agencement des coffres à livres qui se font face dans les bibliothèques selon les disciplines[3]. Les éléments de la définition de la règle (κανών), qui préside alors à la réunion d'un corpus par conservation et exclusion d'éléments matériels, sont constitutifs d'une liste de livres à établir (τάξις, *ordo*) et du dénombrement (ἀριθμός, *numerus*) des intitulés qui entrent dans la liste. L'*ordo* est l'organisation et la classification des écrits pour obtenir un raisonnement et une didactique renouvelée ; le *numerus* est le total des écrits susceptible de correspondre à une donnée symbolique, arithmologique, astrologique, alphabétique, etc... Au premier siècle de notre ère, Quintilien rappelle ce type de règle dans l'*Institution oratoire*. Il y explique que :

> *quo quidem ita seuere sunt usi ueteres grammatici ut non uersus modo censoria quadam uirgula notare et libros qui falso uiderentur inscripti tamquam subditos summouere familia permiserint sibi, sed auctores alios in ordinem redegerint, alios omnino exemerint numero* (I 4, 3).
>
> « les anciens grammairiens (i.e. les savants réviseurs du Musée d'Alexandrie) ont fait montre, il est vrai, d'une telle rigueur critique qu'ils ne se sont pas contentés de signaler les lignes (des passages défectueux) au moyen d'une petite verge de censeur[4] et de retirer les livres dont titres et contenus leur

[3] Ainsi la disposition idéale du palais de l'émir samanide de Bukhārā, Nūḥ b. Manṣūr, que découvre le jeune Avicenne (*Autobiographie*, dans ACHENA-MASSÉ 1955, p. 16 ; GOHLMAN 1974, p. 36-37). Sur le catalogue précurseur du canon : VAN DER TOORN 2006, p. 13.

[4] L'expression est attestée aussi chez JÉRÔME, *Lettre*, L 4, que J. Labourt dans son édition de la correspondance (t. 2, 1951, p. 153) traduit par « martinet du censeur » ; également *Lettre*, LXXXIV 7, mais cette fois, moins inspiré, par « virgule du censeur » (t. 4, 1954, p. 133). La *uirgula* est au sens propre une petite verge (*uirga*) stylisant le manche du fouet au bout duquel pend la lanière (la virgule), c'est l'instrument traditionnel de l'éducateur, du maître d'école, ou encore le fléau qui sert à battre le blé ; au sens figuré, le mot désigne une marque faite dans les marges par les réviseurs des textes pour indiquer un passage défectueux et corrompu, qui doit être corrigé ou bien supprimé (d'où la métaphore du censeur correcteur). Signes grecs de révision critique : DEVREESSE 1954, p. 74 : la *censoria uirga* correspond à l'obel grec (—), marque de correction ou d'athétèse (suppression).

> paraissaient falsifiés à la façon d'intrus que l'on rejette de la famille, mais aussi, en ce qui concerne les auteurs, ils en ont fait rentrer certains dans un ordre de classement, et en ont éliminé complètement d'autres du nombre (total des livres). »[5]

Prenons comme exemple concret le cas de la Bible, aujourd'hui bien exploré[6]. Une position, alliant une certaine fluidité dans les ordres de classement des livres retenus et sur leur nombre, est intervenue en premier lieu avec la multiplication des Bibles juives[7]. L'unique auteur chrétien à faire état d'exemplaires de la Bible hébraïque selon trois ordres (*ordines*) est Jérôme dans le Prologue dit "casqué" (*galeatus*) aux livres de Samuel et des Rois (*Vulgata*, éd. Weber, p. 365, ligne 52) : l'ordre de la Loi (Thorath) qui comprend les 5 livres de Moïse (Gn Ex Le Nb Dt) ; cette première liste est suivie de l'*ordo Prophetarum* avec 8 livres (I.Josué, II.Juges + Ruth, III.1-2 Samuel, IV.1-2 Rois dits aussi 3-4 Règnes, V.Esaïe, VI.Jérémie avec Lamentations (*Cinoth*), VII.Ezéchiel, VIII.les Douze Prophètes) ; troisième liste : les Hagiographes (Écrits) avec 9 livres (I.Job, II.David auteur des Psaumes, III-V.Salomon auteur de trois livres [Proverbes/Paraboles, Ecclésiaste, Cantique des cantiques], VI.Daniel, VII.1-2 Chroniques dites Paralipomenon, VIII.1-2 Esdras, IX.Esther), d'où un *nombre* total de 22 livres, correspondant au nombre de lettres de l'alphabet hébreu

[5] QUINTILIEN, *Institution oratoire*, I 4, 3 (traduction personnelle). Texte édité par Eduard Bonnell, t. I, Leipzig, Teubner, 1894, p. 18 (*De grammatice*). Ce passage de Quintilien est utilisé par RENSWOUDE 2018, p. 588 ; ainsi que, antérieurement, par DORIVAL 2004, p. 103 et n. 42.

[6] Parmi les ouvrages à signaler dans une bibliographie pléthorique : AUWERS and DE JONGE 2003 ; MCDONALD 2007 (3e édition seulement) ; NICKLAS and SCHRÖTER 2019 ; FREY, CLIVAZ and NICKLAS 2019. BRODERSEN 2022 observe à propos de Ben Sira hébreu/grec, ch. 38-39 et ch. 44-50, que ces chapitres offrent des analogies avec d'autres textes anciens qui ne sont pas reconnus aujourd'hui comme canoniques mais que transmettent les manuscrits de la mer Morte. On aurait là, selon Anna Brodersen, l'indice d'un enseignement oral et la pertinence de poser un éventail de traditions précanoniques. Un collectif des plus utiles pour étudier les interactions canon/corpus/synopse est l'ouvrage publié par DORIVAL 2005 sur la notion de corpus.

[7] Fluidité déjà notée par DORIVAL 2003, p. 90.

(exemplaire *a*)[8]. Jérôme ajoute que l'ordre d'emplacement dans ce cadre tripartite reste malgré tout assez élastique, puisque, selon certains Juifs (*nonnulli*, ligne 45), autrement dit selon un autre manuscrit (exemplaire *b*), Ruth et les Lamentations (Cinoth), qui appartiennent à la liste des Prophètes selon l'exemplaire *a*, relèvent des hagiographes et que, du coup, on a 11 hagiographes, le nombre de Prophètes restant inchangé puisqu'il s'agit de doublons, d'où le nombre total rectifié de 24 livres, correspondant cette fois au nombre de lettres de l'alphabet grec. Dès lors, un supplément symbolique est à expliciter en conséquence du même nombre des livres en disposition tripartite (manuscrit *b*) : ce qui est obtenu est un nombre total figuré, autrement dit représentable par des figures géométriques, qui ont leur point de départ dans un gnomon (γνώμων) arithmologique, d'où la règle de la progression des nombres : Pentateuque (5) + ordre des Prophètes (8) + Hagiographes (11) = 24 au total[9]. Le nombre étant au principe de toutes choses (ἀρχὴν τῶν πάντων)[10], la canonisation dont le récit se construit en trois listes à partir du gnomon constitue en quelque sorte la mesure et le nombre de l'écoulement du temps raconté, à la façon du déplacement des ombres et des figures géométriques projetées par la tige (style) d'un cadran solaire. La canonisation reproduit ainsi une disposition pythagoricienne. Dans l'éloge salomonien lui-même, le Dieu de la Loi (premier ordre) est salué aussi comme Sagesse démiurgique au moyen d'une claire et forte formulation de

[8] Si l'on compare cette disposition avec celle d'un manuscrit chrétien de l'époque de la naissance de Jérôme, le *Vaticanus graecus 1209*, l'un des plus anciens témoins complets du canon (sur parchemin, onciale, exemplaire provenant d'Égypte et mis en chantier pour être offert par Athanase à l'empereur Constant, *ca* 340), seul l'ordre de la Loi y est commun, les deux autres sont mélangés et augmentés. Table synoptique des onciaux pour l'Ancien Testament chez HAHNEMAN 1992, p. 82.

[9] L'accroissement de la figure sans altération de celle-ci selon les principes de l'*Introduction à l'arithmétique* de Nicomaque de Gérasa est étudié par PIERI 2005, p. 81. Dans le commentaire de Jamblique à l'*Introduction*, le gnomon est défini comme le nombre qui fait augmenter (ὁ αὐξητικός) par addition chaque forme des nombres polygonaux tout en conservant la même forme (ROMANO 2006, p. 708, *ad* 58, 20).

[10] JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 155.

philosophie hellénistique : « Mais tu as tout disposé avec mesure, nombre et poids », ἀλλὰ πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξας (Sag XI 20).

La canonisation manichéenne, tributaire des cultures judaïque et chrétienne, ne fonctionne pas autrement que ce que nous constatons avec les pratiques lettrées et intellectuelles des bibliothécaires d'Alexandrie et des fabricants de corpus, bibliques, littéraires, scientifiques, ou philosophiques : les livres rassemblés y sont disposés comme partout selon un certain ordre et en fonction d'un nombre[11]. L'étude de ce processus chez les manichéens se heurte cependant à une difficulté majeure. En raison de la non-continuité religieuse, les œuvres fondatrices sont dans la plupart des cas à l'état fragmentaire et sans suivi de la réception sur le temps long[12]. Le manichéisme échappe, de ce fait, à l'histoire critique de ses textes initiaux. Néanmoins, à en juger par la fréquence des listes internes[13], la canonisation a été de tout temps chez les littérateurs manichéens un sujet de forte préoccupation. Le but visé était de répondre, avant tout, à la nécessité d'avoir comme les communautés concurrentes une littérature normative ordonnée et chiffrée, mais aussi ensuite, de façon impérative, de se différencier par une particularité portant sur le statut canonique de l'Écriture sacrée. C'est ce double objectif que je souhaite faire apparaître en tentant de comprendre les raisons qui ont présidé aux inventaires d'œuvres présents dans les documentations occidentales et orientales : pièces littéraires provenant d'Égypte, notice du *Compendium* chinois sur le canon de

[11] D'autant que, selon le témoignage d'Augustin (*Conf.*, III 6, 10), resté neuf ans manichéen, les livres produits dans cette religion sont nombreux et énormes, *libris multis et ingentibus*. D'où la nécessité d'avoir des *kephalaia*, inventaires des chapitres, pour se repérer dans cette littérature.

[12] Inventaires provisoires des œuvres : WURST 2005, DUBOIS 2006 ; le travail serait à refaire, en tenant compte des nouvelles attributions et identifications repérées en copte et dans les langues écrites à Turfan. De nouveaux inventaires et compléments sur la documentation globale disponible en ce qui concerne le turc ancien et les fragments sogdiens en écriture manichéenne sont l'objet de synthèses de la part de LIEU and MORANO 2023.

[13] Fréquence déjà observée par HALOUN and HENNING 1952, p. 204-212 (« The Manichaean Canon »).

Dunhuang, et liste de livres originaire de la région iranienne de Hamadhān et transmise par la *Risāla* d'al-Bīrūnī sur le répertoire des traités de Muḥammad b. Zakariyyā' al-Rāzī.

Répertoire des listes

Liste *a* : *Kephalaia*, Prologue, ed. POLOTSKY 1940, p. 5, 22-26 (texte énoncé par Mani lui-même) : « Grand Εὐαγγέλιον, Θησαυρός de la vie, Πραγματεία, Τὰ τῶν Μυστηρίων, la Γραφή que j'ai écrite à la demande (ⲗⲁⲓⲃⲉ) des Parthes, toutes mes Ἐπιστολή, les Ψαλμός et les prières ». — Total VII. — L'expression « la Γραφή que j'ai écrite à la demande (ⲗⲁⲓⲃⲉ) des Parthes » ne peut désigner, si l'on compare l'emplacement des intitulés, que le *Livre des Géants*. Les nouveaux documents suggèrent une raison historique à cette formulation. Ce *Livre des Géants* est la version manichéenne récrite du *Livre* juif *des Géants*, attesté à Qumrān. Le titre par lequel elle est mentionnée dans cette liste ***a*** signifie qu'elle aurait été exécutée à la demande d'un groupe de Parthes passés au manichéisme et chez qui le livre judéo-araméen était très apprécié ; le lien entre Elchasaï et la Parthie figure, semble-t-il, dans la série des prophètes nommés dans les *Kephalaia*, ainsi que la restituent les éditeurs du *Kephalaion* CCCXLII, ed. GARDNER, BEDUHN and DILLEY 2018, p. 423, 9-11 : « El[chasai] vint à la Parthie, il révéla la Loi de la vérité dans la Parthie entière ». Le terme « Parthie » désigne les régions occidentales (Babylonie, Mésopotamie, Susiane) conquises par les Parthes venus du NE de l'Iran au IIe s. av. n. è.

Liste *b* : Koustaios, *Sermon de la Grande Guerre*, dans les *Manichäische Homilien*, ed. POLOTSKY 1934, p. 25, 1-6 : « Εὐαγγέλιον, Θησαυρός de la vie, Πραγματεία, le Livre (ϫωⲙⲉ) des Μυστηρίων, le Livre (ϫωⲙⲉ) des Géants (γίγας), les Ἐπιστολή, les Ψαλμός et les Prières de mon Seigneur ». — Total VII + 1 son Image (Εἰκών) et ses Révélations, ses Paraboles et ses Mystères.

Liste *c* : *Thrène de Salmaios*, dans les *Manichäische Homilien*, ed. POLOTSKY 1934, p. 94, 18-22 (Mani est le narrateur) : « Mon Grand Εὐαγγέλιον d'Alpha à Omega (i.e. disposé en chapitres ou logoi

selon les 22 lettres de l'alphabet araméen d'Aleph à Taw), le Θησαυρός de la vie, toutes les Ἐπιστολή, le Livre (Ⲭωⲙⲉ) des Μυστηρίων, [les Ψαλμός ?], la sublime (ⲉⲧⲁⲓ) Πραγματεία ; la Γραφή [des Géants (γίγας)] ». Cette dernière mention peut être conçue également sous la forme suivante : « la Γραφή [que j'ai écrite à la demande (ⲗⲁⲓⲃⲉ) des Parthes] ». — Total VII. — Les 22 Logoi de l'*Évangile vivant* sont paraphrasés par des séquences du mythe manichéen introduites dans la première partie des *Psaumes* manichéens 41-42[14].

Liste *d* : *Kephalaia*, Kephalaion CXLVIII « Des cinq livres en tant qu'ils appartiennent aux cinq Pères » ; le narrateur est Mani, annonce partielle dans SCHMIDT und POLOTSKY 1933, p. 35-36 ; édition définitive par FUNK 1999, Codexseiten p. 355, 2-25 : « Le Grand Εὐαγγέλιον est le don du Messager (Πρεσβευτής, lequel serait le Troisième Messager père de la Colonne de la gloire ou Jésus céleste) ; le Θησαυρός de la vie est le don de la Colonne (στῦλος) de la gloire (ⲉⲁⲅ) ». Suite de la citation : « La Πραγματεία ainsi que le Livre (Ⲭωⲙⲉ) des Μυστηρίων et la Γραφή des Géants (γίγας), trois Écrits saints qui n'en forment qu'un seul, sont les dons du Jumeau (ⲥⲁⲓⲱ) lumineux ; mais toutes les Ἐπιστολή que je vous ai écrites à diverses occasions sont mes dons et mes cadeaux ; c'est le bon fruit que je vous ai donné de l'arbre bon » [manquent les Ψαλμός et les Prières]. — Total VI/VII. — On remarquera ici deux particularités : le regroupement canonique de la *Pragmateia*, des *Mystères* et des *Géants* comme formant un seul et unique écrit, et, d'autre part, la distinction qui est faite entre les écrits considérés comme provenant du monde divin, descendus avec les Envoyés et réceptionnés par Mani. Les cinq premiers ont une valeur transcendante et universelle, les deux derniers sont des écrits personnels de circonstances.

Liste *e* : *Kephalaia*, Kephalaion CLI, qui a pour titre : « Des dix points sur lesquels le manichéisme est supérieur aux autres religions » ; le narrateur est Mani ; 2e point : le statut des Écritures ; édition définitive FUNK 2000, Codexseiten p. 371, 20-30 : « Cette

[14] Voir l'introduction de RICHTER 2021.

sagesse qu'on ne peut mesurer, je l'ai écrite pour les livres (ⲁⲛⲬⲙⲉ) saints, dans le Grand Évangile et les autres écrits, afin qu'elle ne soit pas altérée après moi. De la même façon que je l'ai écrite pour les livres (ⲁⲛⲬⲙⲉ), de même j'ai demandé aussi qu'elle soit peinte. Car tous les Envoyés (ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ), mes frères, qui sont venus avant moi [= Zoroastre, Bouddha, Jésus], n'ont pas écrit leur sagesse pour les livres (ⲁⲛⲬⲙⲉ) ainsi que je l'ai écrite, ni ils n'ont peint leur sagesse pour l'image (ⲁⲧⲍⲓⲕⲱⲛ) ainsi que je l'ai peinte. Mon Église est supérieure sur ce point aux Églises antérieures ». — Total 1+.

Liste *f* : *Psautier*, Part II, *Psaumes du Bema*, Psaume CCXLI, ed. ALLBERRY 1938, p. 46, 19-47, 4. Ici, chaque œuvre de Mani est mise en relation avec un objet de l'équipement du médecin[15] : « Le Grand Εὐαγγέλιον, qui offre un contrepoison (ἀντίδοτος) à vingt-deux composants, le Θησαυρός de la vie, la Πραγματεία, le Livre (Ⲭⲱⲙⲉ) des Μυστηρίων, le Livre (Ⲭⲱⲙⲉ) des Géants (ⲅⲁⲗⲁⲱⲓⲣⲉ) ». La cassette de tous les remèdes (ⲡⲛⲁⲣⲑⲏϫ ⲙⲡⲁϩⲣⲉ ⲛⲓⲙ), est-il ajouté, est « le Livre (Ⲭⲱⲙⲉ) des Ἐπιστολή » (p. 46, 31), coffret où étaient rangés les médicaments, même interprétation pour les Lettres/Niwan dans la liste de Dunhuang, *infra* liste **i**) ; « les deux Ψαλμός et les Prières ». — Total VII.

Liste *g* : Psaume des Errants n° 2 [Hymne au panthéon], in *Psautier*, Part II, *Sarakoton-Psalm*, ed. ALLBERRY 1938, p. 139, 54-140, 16 ; VILLEY 1994, p. 69. « Ses cinq livres saints : le roi des écrits, son Grand Εὐαγγέλιον (est) son nouveau testament ; la manne des cieux, l'héritage de [la vie][16], le Θησαυρός de la vie, (est) son second grand livre ; le Livre (Ⲭⲱⲙⲉ) des [Μυστηρίων] ; le Livre (Ⲭⲱⲙⲉ) de la Πραγματεία ; le Livre (Ⲭⲱⲙⲉ) des Géants (ⲅⲁⲗⲁⲱⲓⲣⲉ) ; la cassette de ses remèdes (ⲡⲛⲁⲣⲑⲏϫ ⲛⲛⲉϥⲡⲁϩⲣⲉ) est le Livre (Ⲭⲱⲙⲉ)

[15] D'après le *Psautier* (II, p. 46, 19-31), l'équipement rudimentaire du médecin itinérant était composé d'une trousse, comportant bistouri (ⲁⲕⲙⲁⲇⲓⲟⲛ, ἀκμάδιον), éponge (ⲥⲡⲟⲅⲅⲟⲥ, σπόγγος), linges/bandages (ⲱⲗ) ; d'un coffret à remèdes, avec antidote à 22 composants (métaphore des livres par le nombre de lettres de l'alphabet araméen) ; d'un récipient à eau chaude et froide (ⲗⲁⲕⲁⲛⲏ, λακάνη, sorte de bassine à deux compartiments).

[16] Restitution fondée sur *CMC*, p. 63, 5-6 (ἡ κληρονομία τῆς ζωῆς). La coupure des sentences diffère par rapport à l'édition d'Allberry.

des Ἐπιστολή » (p. 140, 7-8) ; les Prières et les deux Ψαλμός ». — Total VII.

Liste *h* : Dunhuang, article 3a-b. Le *Compendium des doctrines et règles de la religion du Bouddha de lumière, Mani*, provenant de Dunhuang (Asie centrale chinoise), a été rédigé par des manichéens locaux à la demande des autorités chinoises. La datation du document est controversée : VIIIe siècle selon CHAVANNES et PELLIOT 1913, première moitié du Xe siècle selon HALOUN and HENNING 1953. Le troisième article du *Compendium* présente la liste des livres canoniques manichéens selon leur ordre et leur nombre, puis affiche pour l'ensemble la caution de leur canonicité.

I. *Da-Yinglun*. C'est-à-dire : « Le livre de la sagesse qui traite à fond des racines et origines des doctrines complètes ». — *Le Grand* (da) *Évangile* (ying-lun), syriaque *'wnglywn* (HALOUN and HENNING 1952, p. 205), transcription chinoise du grec Εὐαγγέλιον probablement à travers le syriaque.

II. *Xintihe*. C'est-à-dire : « Le saint livre du trésor de la vie pure ». — *Le Trésor*. Le titre pinyin est la transcription chinoise de l'araméen *sīmat-ḥayyā*, « le Trésor de la vie » ou *sīmat-ḥayyē*, « le Trésor des vivants » (HALOUN and HENNING 1952, p. 206-207).

III. *Niwan*. C'est-à-dire : « Le saint livre des instructions », dit aussi : « Le saint livre des remèdes ». — *Les Lettres*. D'après HALOUN and HENNING 1952, p. 207, « the name represents Middle Persian *dēwān* (**dēβān*) "archive" (Persian *dīvān*) and appears a happy choice for a collection of letters, each of which could be called *dyb* (the word from which *dēwān* is derived). As *dēwān* was borrowed also by Syriac and Mandaean, it is not impossible that this was the very name Mani himself gave to the book ».

L'interprétation chinoise du corpus des *Lettres* comme « livre des remèdes » figure en copte dans le *Psaume* du Bema CCXLI, p. 46, 31 (cf. liste ***f***) et dans le Psaume des Errants n° 2, p. 140, 7-8 (cf. liste ***g***). Comme le montre l'anecdote biographique célèbre d'Alexandre le Grand mû par la dévotion au texte homérique, la « cassette à remèdes », νάρθηξ, où sont rangés les médicaments

propres à l'équipement du médecin devient, et pas seulement au sens figuré, l'instrument littéraire et philosophique des poètes et enseignants pour y conserver leurs créations et instructions : « On raconte, en effet, à propos d'une recension de la poésie d'Homère, dite Recension de la cassette à médicaments, que, d'après ce que rapportent Callisthène et Anaxarque, Alexandre l'avait lue avec soin et en avait annoté quelques passages, puis qu'il l'avait déposée dans une cassette à médicaments trouvée par lui dans le Trésor royal des Perses somptueusement ouvragée »[17]. Selon Plutarque, « Alexandre avait reçu une version de l'*Iliade* corrigée par Aristote, qu'on appelle l'édition "de la Cassette", et, selon Onésicrite, il la gardait toujours sous son oreiller avec son poignard[18] ». Dans la recension du *Balawhar wa-Yūdhāsaf* chez Ibn Bābūya, il est raconté que Balawhar, l'ascète de Sarandīb, se présente à la cour du jeune prince indien vêtu en marchand exerçant la médecine et transportant avec lui le coffret aux remèdes, autrement dit les livres de son enseignement[19].

IV. *Eluozan.* C'est-à-dire : « Le saint livre de la loi secrète ». — *Les Mystères*. Le titre pinyin est la transcription chinoise du moyen-perse ou parthe *rāzān*, « "secrets", not attested as a book-title », selon HALOUN and HENNING 1952, p. 207 (inexact, voir *infra* Le *muṣḥaf* de Hamadhān, liste *i*/IX).

V. *Bojiamodiye*. C'est-à-dire : « Le traité qui témoigne du passé ». *La Pragmateia* : le titre pinyin est une transcription chinoise du grec *Pragmateia*, "Traité", passé tel quel en araméen.

VI. *Juhuan*. C'est-à-dire : « Le livre des vaillants ». — *Les Géants* : le titre pinyin est la transcription chinoise du nom moyen-perse et parthe Kawān, les Géants (HALOUN and HENNING 1952, p. 207-208).

VII. *Afuyin*. C'est-à-dire : « Le livre des hymnes et prières ». —

[17] STRABON, *Géographie*, XIII 1, 27, 594C ; je tire la référence à Onésicrite de la traduction des *Vies parallèles* par Anne-Marie Ozanam, Paris, 2001, p. 1233.
[18] PLUTARQUE, *Vies parallèles, Alexandre*, VIII 1.
[19] *Balawhar wa-Yūdhāsaf*, § 31, ed. GHAFFĀRĪ 1985, p. 591, lignes 10-11.

Les Psaumes : le titre pinyin est, selon HALOUN and HENNING 1952 (p. 208), une transcription chinoise du moyen-perse « *āfrīn* (distinct from Parthian *āfrīwan*) »

+ VIIa : *Damen-heyi*. C'est-à-dire : « L'image des deux grands principes ». [*Ardhang*].

La liste canonique manichéenne se termine par un codicille, d'une importance capitale, concernant le statut des livres mentionnés. J'en reproduis trois traductions courantes. Comme j'ignore le chinois, je suis incapable de trancher entre les différentes interprétations. Mon collègue strasbourgeois, M. Kyong-kon Kim, expert dans les langues asiatiques et en histoire des religions, a bien voulu me proposer, pour l'information des lecteurs, un autre choix de traduction précédé de la transcription pinyin du passage en question. Je lui exprime ma gratitude la plus vive.

Traduction HALOUN and HENNING 1952, p. 195

> « The seven great scriptures and the (one) drawing mentioned above, Mani, the Buddha of Light, at the very time when He was about to descend into the world and, all Sanctities approving, responded by birth to the causes attained[20], on the day of the establishment of the law (He himself) transmitted (them) to the five grades (of believers). As to the authorized teachings (*dharma*) stated during the remainder of (His) sixty years, the disciples noted them down according to opportunity. Those (we) do not enumerate. »

Traduction SCHMIDT-GLINTZER 1987, p. 73

> « Die großen Schriften in sieben Abteilungen und die eine Karte, die oben genannt werden, wurden von Mani, dem Buddha des Lichts, als er in die Welt hinabstieg und - mit Unterstützung der Heiligen – durch neue Inkarnation seinem angehäufen Karma entsprach, am Tage der Einsetzung des Gesetzes der fünf Graden der Gläubigen übermittelt. Das wahre Gesetz, das er in seinen dann folgenden sechzig Jahren

[20] Note de HALOUN and HENNING 1952, p. 195 n. 63 : « The religious merits acquired in previous existences, according to Buddhist terminology ».

darlegte, wurde von seinen Schülern entsprechend den Umständen aufgezeichnet. Diese Aufzeichnungen sind hier nicht aufgeführt worden. »

Traduction TAJADOD 1990, p. 57

« /66/ Les sept grands ouvrages ainsi que l'*Image* ont été mentionnés plus haut (à droite). Mani, le Bouddha de Lumière, au moment où il était sur le point de descendre dans le monde et /67/ avec l'approbation de tous les saints, répondait par sa descente à l'accomplissement des causes secondaires. Le jour de l'accomplissement de la loi, il les transmit par enseignement aux cinq classes. /68/ Durant tout le reste de ces soixante années, il promulgua sa doctrine ainsi que la loi correcte. Au fur et à mesure, tous ses disciples les mirent par écrit. /69/ Celles-ci nous ne les exposons pas. »

Transcription et traduction K.-k. Kim 2025

摩尼光佛教法儀略 (Taishō tripiṭaka, n° 2141A, vol. 54)

Transcription en pinyin (p. 1280b23-26)	Traduction littérale
右 七部 大經 及圖 yòu qībù dàjīng jí tú	« Les grands livres canoniques de sept sections et l'*Image* [mentionnés] à droite
摩尼 光佛 當 欲 降 代 móní guāngfó dāng yù jiàng dài	Mani, le Buddha de lumière, au moment où il voulut descendre dans le monde
衆 聖 贊 助 zhòng shèng zàn zhù	de nombreux saints firent l'éloge et assistèrent
出 應 有 緣 chū yìng yǒu yuan	naître en acceptant/pour suivre les liens [de causalité]
置 法 之 日 zhì fǎ zhī rì	le jour de l'établissement de la loi
傳受 五 級 chuánshòu wǔ jí	transmis aux cinq classes.
其 餘 六十 年 間 宣說 正法 qí yú liùshí nián jiān xuānshuō zhèngfǎ	Durant le reste de ses soixante années, [il] exposa la loi juste.

諸 弟子 等 隨事 記録 zhū dìzǐ děng suíshì jìlù	L'ensemble des disciples [la] mirent par écrit suivant/selon les événements/responsabilités.
此不 載 列 cǐ bù zài liè	Cela n'est pas exposé/étalé. »

Traduction littéraire K.-k. Kim 2025

Phrase 1 :
右七部大經及圖, 摩尼光佛當欲降代, 衆聖贊助, 出應有緣, 置法之日, 傳受五級.
« Les grands livres canoniques de sept sections et l'*Image* [mentionnés] à droite furent transmis aux cinq classes [de fidèles], le jour de l'établissement de la loi, [c'est-à-dire] au moment où Mani, le Buddha de lumière, voulut descendre et naître dans le monde en acceptant les liens [de causalité], [et accompagné de] l'éloge et de l'assistance de nombreux saints. »

Phrases 2 et 3 :
其餘六十年間宣説正法. 諸弟子等隨事記録.
« Durant les soixante années qui lui restaient [à vivre], [Mani] exposa la loi juste. L'ensemble de ses disciples mirent par écrit [les contenus de cette loi] suivant les événements. »

Phrase 4 :
此不載列.
« Ceux-ci ne sont pas exposés [ici en détail]. »

L'opacité des formules employée dans ce document officiel provenant de manichéens réels et destiné à l'administration chinoise des cultes peut prêter à bien des conjectures. Dans leurs notes de commentaire, Haloun et Henning avancent l'idée que le codicille vise à affirmer que les Écritures manichéennes seraient, à l'instar du Coran, préexistantes à la descente de Mani dans le monde sensible par sa naissance charnelle[21]. S'agit-il pour autant d'une doctrine théologique ferme, caution de canonicité selon laquelle les livres

[21] HALOUN and HENNING 1952, p. 208, et d'ajouter : « Anyone with access to the Epistles, at any rate, should have been able to convince himself that they had been written in the course of Mani's life ».

manichéens préexisteraient dans le monde divin intelligible comme textes pré-écrits, puis descendus sur Mani, ensuite reçus et ré-écrits par lui et/ou enseignés oralement ? Cela ne semble pas difficile à concevoir car il n'y a qu'une seule Église manichéenne depuis les origines jusqu'à la fin du monde (dualistes en philosophie et théologie, les manichéens sont monistes en ecclésiologie et économie du salut). En conséquence de quoi, Mani aurait pu presque se penser lui-même en annonciateur de Muḥammad et produire un avatar. Précisons le processus.

En tant qu'Écritures sacrées fondatrices des communautés, les *ordines* et les *numeri* manichéens participent du caractère « céleste »[22] de révélations prophétiques que le codex de Cologne (grec sur parchemin, IVe/Ve s.) enchâsse dans sa reconstitution de la biographie de Mani entre ses 12 et 24 ans. Ce dernier se place dans une lignée et une continuité d'« auteurs » dont les extraits et citations vont d'Adam à Hénoch et Sem, puis qui reprennent avec les *Lettres* pauliniennes pour constituer, en quelque sorte, la préhistoire de l'Église manichéenne, un manichéisme d'avant le manichéisme[23]. À mon avis, le codicille du *Compendium* chinois ne cherche pas à signifier autre chose que ce qu'on trouve dans le *CMC*. La mise en place de la caution de canonicité par rapport à la biographie du fondateur et, d'autre part, la conception de celle-ci par mode d'étapes progressives sont explicitement marquées dans les deux documents. D'autre part, l'origine des livres de fondation est évoquée, dans le *Compendium* comme dans le *CMC,* sous la figure identique d'une *descente* « avec l'assistance de nombreux saints »,

[22] Autrement dit, de nature incréée ou divine, ainsi que le montre WIDENGREN 1955, dans le ch. VI de *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension* (p. 115-139).

[23] Cette chaîne d'auteurs, à l'intérieur de laquelle s'insèrent selon Mani les prophètes qui n'ont laissé que des traditions orales mises par écrit par leurs disciples (Zoroastre, Bouddha, Jésus), est étudiée dans TARDIEU 1996. Elle enjambe le prophétisme biblique en dépendance de Moïse et d'Abraham et dont se réclamaient les dénominations juives et chrétiennes. Les autorités biographiques qui procédèrent à la canonisation sont collectées principalement dans le Codex manichéen de Cologne (CMC) mais aussi dans les *Kephalaia* coptes.

ainsi que le dit le *Compendium*. Selon le *CMC* avec Baraiès pour garant, Mani racontait sur lui-même l'événement clé de ses douze ans : « à l'époque où la croissance de mon corps avait atteint son terme, à l'improviste, *descendit* et apparut devant moi (παραχρῆμα καταπτὰς ὤφθη ἔμπροσθέν μου) ce très beau et très sublime miroir (κάτοπτρον) de ma face »[24]. L'analyse doit ici tenir compte du principe élémentaire selon lequel un texte est à interpréter en fonction du genre littéraire auquel il appartient. Mani n'est pas logicien, encore moins métaphysicien, c'est un poète qui joue avec les allégories et les métaphores. Le « miroir de [sa] face » est un sémitisme désignant l'εἴδωλον du Jumeau, confident et conseiller prophétique, double de Mani, ὁ σύζυγος (*CMC*), ⲡⲥⲁⲓⲱ (*supra*, liste normative copte ***d***).

Il est celui censé avoir, non pas exactement *écrit*, mais archivé, détenu, préservé les textes du canon à l'aide d'un classement et d'un nombre, opération nécessaire lorsque Mani combattait les « religions de l'erreur », c'est-à-dire lorsqu'il était en situation missionnaire. La même figure intervient quand Mani débat avec les Elchasaïtes mésopotamiens[25]. On la retrouve aussi en contexte indien, ainsi dans les *Synaxeis*[26]. La page 60 de ce codex précise l'identité religieuse régionale des adversaires alors visés : « In that place I took a close look at the caste of Brahmans (and found out) that they were strong and settled in their …… in the land of the Orientals ».

L'examen des procédés littéraires de Mani écrivain et chantre de sa prophétie montre que le personnage du Jumeau a une valeur purement symbolique. Il signifie allégoriquement l'oracle divin, la réponse céleste aux interrogations et au désarroi qui surgissent des conflits intérieurs et extérieurs. Il correspond exactement à la voix

[24] *CMC*, p. 17, 7-16, ed. Koenen et Römer 1988, p. 10 ; les premiers chiffres renvoient aux pages et lignes du parchemin.
[25] En particulier, *CMC,* à partir de la page 72, 8, ed. Koenen et Römer 1988, p. 50 : tradition dont le garant est toujours « Baraiès le Maître ».
[26] *The Manichaean Synaxeis Codex*, Provisional Translation, FUNK 2019, p. 62 (envoi personnel de l'auteur, aujourd'hui décédé, je ne dispose pas de l'original copte).

d'enfant non différenciée sexuellement (*uocem… quasi pueri an puellae*) qu'entend Augustin dans le récit autobiographique de sa conversion et qui lui ordonne de lire[27]. La seconde descente de la révélation, qui intervient lorsque Mani a atteint ses vingt-quatre ans[28], donne au compilateur de la tradition biographique, toujours le même Baraiès, l'occasion de qualifier le Jumeau comme étant ὁ μνήστωρ καὶ μηνυτής, « celui qui remet en mémoire et qui explique ». Sa fonction consiste à collecter et à rassembler, autrement dit à mémoriser, les traditions prophétiques *écrites* que le *CMC* met sous les noms d'Adam (mais jamais sous celui d'Abel qui a été christianisé), Seth, Enosh, Hénoch, Sem, et *in fine* Paul (déchristianisé), ceux-là même que le codicille du *Compendium* appelle « les nombreux saints » (*zhòng shèng*). Étant placés « à droite » du codicille, aux colonnes 58-65, les septenaires qui détaillent l'ordre et le nombre de livres canoniques sont des réalités de la spatialité, tandis que selon la codicologie du *CMC* ils appartiennent à la verticalité. Ainsi, l'espace fonctionne dans le *Compendium* en représentation symbolique du temps de la droite vers la gauche, alors que selon le *CMC* le temps a pour objet de hiérarchiser la succession des prophètes du haut vers le bas. Autrement dit, temporalité et spatialité sont des notions qui se projettent l'une sur l'autre.

Le muṣḥaf *de Hamadhān*

Le témoignage qui suit diffère des listes précédentes par le contexte, la provenance et les destinataires. Il ne s'agit plus d'exposés manichéens didactiques, homilétiques ou liturgiques s'adressant à des coreligionnaires, mais des informations provenant de milieux lettrés musulmans désireux d'accroître leurs connaissances en histoire des religions. La source littéraire de ce témoignage exceptionnel est fournie par l'*Épître* d'al-Bīrūnī portant

[27] AUGUSTIN, *Confessions*, VIII 12, 29.

[28] *CMC*, p. 18, 1-16, ed. Koenen et Römer 1988, p. 10-12. Pour les correspondances en ères mondiales et régionales des données chronologiques situées par le *CMC* dans le cadre de l'histoire dynastique sassanide, voir TARDIEU 1998.

sur le catalogue des livres du célèbre philosophe et médecin iranien, Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā' al-Rāzī, le Rhazès des auteurs médiévaux (IIIe-IVe s. H/IXe-X^e)[29]. Composée en 427 H/1036, cette source a l'avantage rare de comporter une notice bio-bibliographique rédigée par al-Bīrūnī sur les circonstances qui ont amené son auteur à repérer le document puis à l'acquérir. La liste normative des livres manichéens fait partie de la notice. J'en donne la traduction, suivie d'un commentaire :

> « J'ai lu le livre d'al-Rāzī sur *La science divine*[30], où il renvoie souvent à des livres de Mani, en particulier à l'un d'eux qu'il appelle *Sifr al-asrār*, "Le Livre des Secrets". Le titre me trompa, comme dans l'alchimie ce qui est teint en blanc ou jaune en égare plus d'un[31]. La nouveauté (du titre), ou plutôt l'opacité du véritable contenu, m'incita à chercher des informations sur ces "Secrets" auprès de mes connaissances dans tous pays et régions. Pendant plus de quarante ans, je restai dans une incertitude impatiente, jusqu'à ce que me rende visite à Xwārezm un messager[32] venu de Hamadhān, lequel voulut gagner mes bonnes grâces avec des livres qu'il s'était procuré chez Faḍl b. Sahlān et dont il savait que j'étais très désireux de les avoir. Parmi eux, se trouvait un codex (*muṣḥaf*) contenant les livres des manichéens. Les voici :
>
> [Liste *i*] : (I) *Fraqmāṭiyyā*, *wa* (II) *Sifr al-jabābira*, *wa* (III) *Kanz al-iḥiyyā*, *wa* (IV) *Ṣubḥ al-yaqīn* ; *wa* (V)*'l-Ta'sīs*, *wa*

[29] Al-Bīrūnī, *Risāla li-l-Bīrūnī fī fihrist kutub Muḥammad b. Zakariyyā' al-Rāzī* ; manuscrit : Leiden, Or. 133/2, fol. 33-48, disponible en ligne http://hdl.handle.net/1887.1/item:3370861 (UB Leiden) ; édition : KRAUS 1936 ; bibliographie : RUSKA 1923 ; BOILOT 1955, n° 168, p. 236 ; AFSHĀR 1956, n° 36, p. 208-210 ; MONNOT 1972, n° 49, p. 33 ; STROHMAIER 1988, p. 146-148 ; REEVES 2011, p. 92-94.

[30] *Kitāb al-'ilm al-ilāhī* : l'expression désigne la théologie en interprétation néoplatonicienne, autrement dit la métaphysique dans la mouvance de la *Théologie d'Aristote*.

[31] Sauf, bien entendu, s'il possède le discernement du vrai savant, tel al-Rāzī. « Personne ne peut se dire bon philosophe, s'il ne connaît pas l'alchimie » (IBN AL-NADĪM, *Fihrist*, ch. X, Dodge 1970, p. 844, à propos d'al-Rāzī).

[32] *Barīd* ; je suis ici le texte publié par KRAUS 1936, p. 4, ligne 1 ; STROHMAIER 1988, p. 147 et p. 279 n. 357, lit *aḥadun*, « quelqu'un ».

(VI) *'l-Injīl*, *wa* (VII)*'l-Šābūrqān*, *wa-'idda* (VIII) *Rasā'il* de Mani ; et dans leur ensemble (*wa fī jumlataha*), *ṭilbatī* (mon désir) : (IX) *Sifr al-asrār*. C'est-à-dire : (I) Πραγματεία, et (II) le Livre des Géants, et (III) le Trésor de la vivification, et (IV) l'Aube de la certitude[33], et (V) le Fondement, et (VI) l'Évangile, et (VII) le Šābuhragān, et nombre de (VIII) Lettres de Mani, et (IX) le Livre des Mystères.

Une joie m'envahit alors, comme elle prend l'assoiffé à la vue d'un mirage ; et ensuite une tristesse, de la même façon qu'elle atteint celui qui a soif, en raison de la désillusion quand il s'approche du mirage[34]… De ce qui était en pure sottise et plate bêtise dans ce livre, je fis un condensé[35], grâce auquel quiconque victime de la même maladie que moi peut trouver un appui et ainsi hâter rapidement sa guérison comme cela a été mon cas ».

La principale information qu'apporte la *Risāla* de Bīrūnī est qu'au XIe siècle, sous la dynastie des Būyides, il était encore possible de trouver en Iran le corpus quasi-complet des écrits canoniques manichéens. Bien des points restent cependant dans l'obscurité. Le corpus en question provient-il de manichéens réels, de convertis, d'une bibliothèque, d'un libraire, d'un amateur d'antiquités, du bazar des livres ? Qui est ce Faḍl b. Sahlān, qui fit envoyer le recueil à Bīrūnī ? On ne sait rien de lui. Quant au commissionnaire qui fit le voyage du Xwārezm, c'était selon toute vraisemblance un proche de l'écrivain iranien. Il connaissait son intérêt pour l'histoire des religions et savait quel cadeau lui ferait plaisir, entre autres curiosités littéraires. Il résidait à Hamadhān, à 340 km au sud-sud-ouest de Téhéran, dans les montagnes du Zagros, au pied du mont Elvend (3 900 m), sur la route menant vers la Mésopotamie et Bagdad. Célèbre dans l'histoire de la littérature sous le nom d'*Ecbatana* comme séjour d'Esther, épouse du roi perse

[33] Le texte n'est pas sûr.
[34] Al-Bīrūnī justifie cette impression par la sentence du Coran XXIV/40 (« À qui Dieu n'accorde pas de lumière, n'a pas de lumière ».
[35] Ici *'iḫtaṣaratu* (VIIIe forme), il s'agirait donc d'un *muḫtaṣar*, résumé, épitomé, abrégé.

Assuérus, selon le roman juif éponyme, et dans l'histoire de la philosophie comme ville refuge d'Avicenne (mort en 1037) et lieu de son tombeau-mausolée. Le recueil manichéen entre les mains de Bīrūnī est-il à rattacher à Hamadhān ou à ses environs ? Viendrait-il d'ailleurs ? C'est indémontrable dans un sens comme dans l'autre.

Ce qui est certain, en revanche, c'est qu'il s'agissait matériellement d'un *muṣḥaf* (pl. *maṣāḥif*), corpus faisant autorité et en format de livre, assemblage en recueil et mise en ordre de feuillets écrits, *ṣuḥuf* (sg. *ṣaḥīfa*), pour constituer la forme matérielle et le contenu d'un livre dont on tourne les pages, à l'instar d'un *codex* gréco-égyptien[36]. Le *muṣḥaf* désigne le texte écrit tel qu'il est assemblé, transmis et reçu, exemplaire livresque que concrétisent une origine géographique ou un personnage politique, commanditaire de l'ouvrage ou encore autorité exerçant un pouvoir religieux. Par exemple, on dira « le *muṣḥaf* du calife 'Uthman », pour désigner l'édition du Coran réalisée sur ordre de ce calife (644-656)[37], ou bien « le *muṣḥaf* du roi Fu'ad » pour désigner l'édition égyptienne officielle du Coran établie en 1923 par la commission de l'université d'al-Azhar. Le terme *muṣḥaf* est absent du Coran ; en revanche, les *ṣuḥuf* (sg. *ṣaḥīfa*), feuilles écrites, y sont mentionnées à six reprises[38]. Mohammed Arkoun définit le *muṣḥaf* comme corpus officiel clos, autrement dit livre (avec minuscule) ainsi que l'avant et l'après du livre, ce sur quoi porte l'exégèse historico-critique, à la différence du Livre (avec majuscule) qui correspond à la Parole de Dieu révélée, le Coran, le domaine de l'incréé, objet de la croyance[39]. La constitution d'un *muṣḥaf* en corpus officiel clos a pour conséquence, selon Arkoun, d'éliminer les autres *maṣāḥif*. Ainsi, écrit-il :

> « La recension de 'Uthman a entraîné un certain nombre de décisions regrettables : destruction des corpus individuels antérieurs et des matériaux sur lesquels

[36] C'est la traduction habituelle qu'adopte PRÉMARE 2002, p. 281 et suivantes.
[37] Sur cet exemplaire : COMERRO 2012.
[38] Coran XX/133 ; LIII/36 ; LXXX/13 ; LXXXI/10 ; LXXXVII/18-19.
[39] ARKOUN 1992 ; voir aussi ARKOUN 2007, p. 80-81.

> avaient été consignés certains versets ; réduction arbitraire des lecteurs à cinq ; élimination de la très importante recension d'Ibn Mas'ud, un compagnon respecté dont le corpus a pu être, cependant, conservé à Kūfa jusqu'au Xe siècle[40]. Toujours selon Arkoun, le concept de *sociétés du Livre-livre* vise à restituer les dimensions linguistiques, sociologiques, politiques, culturelles au phénomène global du Livre intensément sublimé. »[41]

Comparée aux listes normatives en provenance de communautés manichéennes, la série attestée par le *muṣḥaf* de Hamadhān présente un certain nombre de particularités. La première d'entre elles est d'y voir figuré un titre authentiquement manichéen mais absent de toutes les autres listes, le *Šābuhragān*. Cette œuvre de Mani avait été rédigée en moyen-perse à l'intention du souverain régnant, Šābuhr Ier fils d'Ardašīr, dans le but de lui annoncer la fondation de la religion ultime et de l'inviter à la rejoindre. Il s'agit donc d'un écrit de circonstance, rédigé en moyen-perse, récent et à visée politique. Trois raisons de ne pas le tenir pour canonique : il ne fait pas partie des livres rédigés en araméen, il n'est donc pas à prétention universelle et indépendant du pouvoir en place, bien que son autorité manichéenne soit reconnue, c'est-à-dire qu'il peut être lu, commenté et copié dans les communautés. Le *Šābuhragān* est authentique mais pas canonique.

Dans l'histoire générale de la canonicité, un cas analogue au *Šābuhragān*, mais inversé, se présente avec le problème du statut de l'Évangile de Jean chez les Aloges. Cet écrit est déclaré par eux inauthentique (Jean n'en est pas l'auteur) mais il est maintenu comme canonique, c'est-à-dire en tant que nombre, donc quatrième évangile. Épiphane de Salamine signale le cas dans sa reconstruction des Aloges (hérésie 51 du *Panarion*), courant chrétien antimontaniste et orthodoxe mais en désaccord sur l'identité de l'auteur. Selon eux, l'évangile de Jean ainsi que l'apocalypse dite de

[40] ARKOUN 2010, p. 13-14.
[41] ARKOUN 1992, p. 215.

Jean relèveraient d'un corpus établi dans les premiers temps du christianisme sous l'influence de la personnalité énigmatique de l'hérétique Cérinthe[42]. Épiphane : « Ils (les Aloges) font entendre que l'Évangile de Jean est inauthentique (ἀδιάθετον), il y manque ce qui est relatif à la tentation des quarante jours »[43], c'est-à-dire l'épisode de la tentation de Jésus rapporté par les Synoptiques. La raison avancée est exégétique (rupture de l'harmonie évangélique), et non théologique (théorie adoptianiste de la prophétie). Dès lors, que faut-il comprendre par inauthentique, ἀδιάθετον ? Cela implique-t-il que l'Évangile selon Jean serait non-canonique et donc à supprimer du nombre des quatre ? L'exclusion scripturaire semble difficile à mettre en avant, étant donné l'histoire de la réception de cet évangile depuis l'Église primitive et même dans les courants marginaux (gnostiques, encratites, montanistes). Geoffrey Mark Hahneman remarque dans son étude du fragment du canon de Muratori : « These Alogi, as Epiphanius called them, may not have been a heretical group rejecting the long-accepted Gospel of John, but rather an orthodox element protesting against the introduction into the Church's usage of a gospel which heretics had long used »[44]. L'inauthenticité signifierait en ce cas, non l'appauvrissement du nombre de livres par rejet de l'un d'eux, mais seulement une mise en garde hérésiologique[45].

---

[42] L'énigme (non résolue) de cette personnalité, que l'on fait virer à tous vents, est l'objet d'une étude stimulante chez PÉTREMENT 1984, p. 409-430.

[43] ÉPIPHANE, *Panarion*, LI, 18, 6, éd. K. Holl, p. 275, 22-276, 3 (GCS 31, 1922).

[44] HAHNEMAN 1992, p. 102.

[45] Je laisse de côté les listes antimanichéennes fournies par les abjurations imposées aux manichéens (VIe-XIe s.). Elles sont le parent pauvre de la documentation actuellement disponible, parce qu'incomplètes, fautives, non établies de façon critique, non datées ni localisées. Elles restent précieuses malgré tout parce qu'elles proviennent, avant leur manipulation ecclésiastique, des manichéens eux-mêmes. Leur but consiste à montrer que le canon manichéen présente un caractère diversifié, variable, culturel et régional, donc non immuable contrairement au canon chrétien censé être intangible. Cette doctrine hérésiologique a reçu l'aval d'ALFARIC 1918-1919 dans sa thèse complémentaire sur les Écritures manichéennes. Par opposition à la conception orthodoxe, qui définit la normativité par l'autorité ecclésiale, la diversité du libre choix serait au principe de l'hérésie : « Dans les communautés dualistes dont chacune entendait à sa façon la pensée du Maître, le Canon a constamment varié. On ne peut donc

Parmi les autres anomalies de la liste ***i*** propre à la littérature arabo-musulmane, on peut y noter l'absence du recueil des *Hymnes*. Ceux-ci seraient-ils représentés par les intitulés (IV) et (V) regroupés : *Ṣubḥ al-yaqīn wa-'l-ta'sīs*, l'Aube de la certitude et du fondement ? Rien ne permet de le dire[46]. Quant au *Livre des Mystères*, dénommé *Sifr al-asrār*, « le Secret des secrets », il n'est visiblement pas à sa place en dernière position. Le citateur l'a situé en queue de liste pour insister sur la représentativité de la discipline nommée. La figure obtenue est rhétorique et anhistorique. Elle a pour but de mettre en évidence la pointe ou sommet des sciences cachées (*al-'ulūm al-khafiyya*), probablement dans la ligne de la tradition arabe des *Secrets des secrets* du Pseudo-Aristote. Le *Secret des secrets* se trouvait-il en compagnie des deux autres livres, la *Pragmateia* et les *Géants*, avec lesquels il figure en tant que livre unique (liste ***d***) ? Si c'était le cas, on aurait là l'indice d'une provenance manichéenne d'un *muṣḥaf* en contexte historiographique iranien, plus intéressé par le fil narratif de la mythologie des origines déroulé par ces trois livres que par les exposés proprement doctrinaux, éthiques ou liturgiques.

Conclusions

La fréquence de listes normatives scripturaires répond pour des autorités religieuses à la nécessité d'être prises au sérieux. Chez les manichéens aussi bien que chez leurs concurrents, controverses et compétitions ont présidé à ces listes et favorisé les assimilations. Les emprunts au Nouveau Testament et aux biographies romancées des préabrahamites sont mis en évidence par le *CMC*. La popularité d'écrits juifs, jointe à la doctrine de l'origine du mal dans le monde, a favorisé l'intégration allégorisée du *Livre des Géants*. Ce dernier, bien propre de la littérature de Qumrân, avait l'avantage de situer le début des générations dans le péché des anges et non plus dans une

en donner une formule unique » (t. I, p. 31). Critique de la thèse d'Alfaric : MONCEAUX 1921.

[46] Reeves bloque les deux intitulés (REEVES 2011, p. 92), mais ne propose pas d'identification. STROHMAIER 1988, p. 147, les sépare sans proposer d'identification.

faute humaine[47]. Selon les dires d'Émile Puech[48], il est représenté à Qumrân jusqu'à onze manuscrits. « Delighted with its narrative charm and moved by some underlying metaphysical truths, Mani decided to give it a place among his own literary works. » Je souscris totalement à cette opinion de Milik[49].

Les listes ***a-g*** sont les formes normatives de discours s'exprimant dans la ritualité propre aux liturgies et lectures exégétiques particulières à l'Église manichéenne, en tant que présidées réellement ou de façon symbolique par le fondateur, porteur des remèdes et médecin des communautés. La liste transmise par le *Compendium* chinois est également normative, bien qu'elle réponde à une demande extérieure, politico-policière, d'information et d'éclaircissement des autorités chinoises. En revanche, celle attestée par le *muṣḥaf* de Hamadhān ne remonte pas à des manichéens directs. Elle est un produit à reverser à la curiosité érudite des savants musulmans.

Les nouveaux documents, orientaux et occidentaux, font découvrir également, aujourd'hui, maints aspects de la méthode exégétique qu'ont employés Mani et ses successeurs, à l'instar des auteurs de l'Antiquité, pour rédiger leurs livres. Ces derniers sont souvent faits de commentaires allégoriques, cosmologiques ou psychologiques, de telle fable ésopique, voire de la *Vie d'Ésope* entière prise comme parabole biographique ascétique[50], ou bien de tel conte indien provenant de la tradition orale (histoire lepcha, remaniée en fonction de la morale manichéenne, de la princesse amoureuse d'un joueur de nāy)[51], ou bien encore d'un mythe à enchâssements multiples tirés du folklore international (récits des géants antédiluviens, mi-anges mi-humains, chers aux qumrâ-

[47] Gn 6, 1-4 ; Jude 14-15 ; la réévaluation des traditions hénochiques par l'*Épître de Jude* est à mettre au crédit de GENTRY and FOUNTAIN 2017 à la suite de REED 2005.
[48] PUECH 2000, p. 10.
[49] MILIK 1976, p. 310.
[50] ASMUSSEN 1966 ; ZIEME 1968 et 1971 ; TARDIEU 2001-2002 et 2002-2003.
[51] TARDIEU 2018.

niens)[52]. Grâce aux codex des *Kephalaia* et des *Synaxeis*, on dispose aussi de renseignements au quotidien sur les pratiques de la lecture et de l'écriture, qui ne sont pas différentes de celles mises en œuvre dans les écoles des grammairiens de culture grecque ou sémitique : les disciples, parmi lesquels le dénommé Goundesh, un nouveau converti aux idées manichéennes, se tiennent assis avec le Maître qui leur commente le *Trésor de la vie*[53] ; ailleurs, ce sont des scribes qu'on trouve assis devant Mani qui leur dicte les lettres à envoyer en divers lieux[54].

L'examen comparé des listes normatives fait apparaître deux traits à expliquer.

Le premier concerne le nombre des intitulés. La figure numérique qui émerge de l'ensemble des listes est le septénaire. Mani, qui était un Babylonien de naissance et de culture, aura transposé à sa production littéraire personnelle l'idée fondamentale portée par le mythe local des débuts des générations humaines, idée selon laquelle la somme des savoirs scientifiques, des principes et connaissances qui permettent d'instaurer la vie civilisée a été mise en place une fois pour toutes par les Sept Sages antédiluviens : « depuis lors, écrit Bérose, on n'a trouvé rien d'autre d'important », ἀπὸ δὲ τοῦ χρόνου ἐκείνου οὐδὲν ἄλλο περισσὸν εὑρεθῆναι[55]. Pareillement, le mythe du *Protagoras* attribue aux Sept Sages grecs primordiaux la perfection de la *paideia* et de la science[56].

Le second trait est relatif à l'écrit placé en tête. Dans les huit listes relevées (**a-h**), y compris celle du *Compendium* chinois, c'est toujours l'*Évangile* de Mani, dit aussi *Évangile vivant*, *Grand*

[52] Thématique chez VIAN 1960, complétée dans les contributions du collectif réuni par MASSA-PAIRAULT et POUZADOUX 2017, et en particulier dans l'article du même volume dû à Pierre Chuvin sur le géant Typhée (p. 263-276) ; les développements récents sur les *Géants* manichéens sont l'objet, entre autres, de MORANO 2009, 2011, 2016 ; WILKENS 2018 ; MORANO 2024.
[53] *Kephalaia* CCCXXXII, ed. GARDNER, BEDUHN and DILLEY 2018, Codexseiten, p. 374, 10-17.
[54] *Kephalaia* CCCXXXIII, ed. GARDNER, BEDUHN and DILLEY 2018, Codexseiten, p. 381, 5-11.
[55] BÉROSE, *Babyloniaca*, fragment 1b (4), ed. Jacoby [Vol. III C] 1958, p. 369-370.
[56] PLATON, *Protagoras*, 343 a-b.

Évangile, qui occupe la première position, alors que dans la liste du *muṣḥaf*, qui provient de la littérature islamique, elle ne figure qu'en sixième place. Cela donne à penser que le souci codicologique majeur des manichéens a consisté à mettre leur canonisation en ordre et nombre présentables face à la concurrence (elchasaïtes, zoroastriens, bouddhistes, chrétiens). Le soin du *CMC* à reconnaître comme prémanichéens des écrits dépourvus de l'estampille du prophétisme biblique a été un pas décisif pour s'affranchir de la règle elchasaïte. D'après l'épisode biographique rapporté en parthe par le M 5569, lignes 38-42, Sisinnios reçut après la mort de Mani comme marques symboliques de sa fonction de nouvel ἀρχηγός de l'Église l'*Évangile vivant* de Mani, accompagné de la tunique du fondateur et de sa crosse, autrement dit de son bâton de marche[57]. On pourrait en induire que l'écrit cité circulait de façon autonome parmi les groupes manichéens. Mais une autre solution est envisageable. Le rédacteur du M 5569 aura formulé une synecdoque désignant le tout par la partie, le canon des listes normatives (**a-h)** par l'écrit nommé en tête de ces listes. La construction et l'organisation globale du *CMC* en fonction d'autorités de l'Église garantes des traditions biographiques relatives au fondateur font pencher en faveur de la seconde hypothèse, semble-t-il. Nous avons vu que le regroupement partiel de trois écrits canoniques en un seul (*Pragmateia*, *Mystères*, *Géants*) est expressément évoqué par la liste ***d***. Le *Grand Évangile* est aussi le seul livre du canon, nommé dans le *Kephalaion* CLI (liste ***e***) en tant que trait distinctif de l'Église manichéenne : ϩⲙ ⲡⲛⲁϩ [ⲛⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓ]ⲟⲛ ⲙⲛ ⲛⲕⲉⲅⲣⲁⲫⲁⲩⲉ[58], « dans le *Grand* [*Évangile*] et les autres écrits ». Le transfert à Sissinios du canon complet des livres saints manichéens sous la modalité de la seule dénomination du premier d'entre eux, l'*Évangile vivant* ou *Grand Évangile*, est à considérer comme l'assise symbolique du nouveau pouvoir qui s'exerce désormais dans l'Église de l'après Mani.

[57] Sur ces lignes : SUNDERMANN 1981, p. 30-31 ; TARDIEU 1991, p. 8, n. 25.
[58] *Kephalaia* CLI, FUNK 2000, Codexseiten, p. 371, 22-23.

Références bibliographiques

ACHENA-MASSÉ 1955
Avicenne. Le Livre de science, *I (Logique, Métaphysique)*, traduit par M. Achena et H. Massé, Paris, Les Belles Lettres.

AFSHĀR-E SHĪRĀZĪ 1956
Ahmad Afshār-e Shīrāzī, *Motūn-e 'arabī va farsī dar bāra-ye Mānī va mānaviyyat*, Téhéran, Société d'Iranologie, 1335 HS.

ALFARIC 1918 et 1919
Prosper Alfaric, *Les Écritures manichéennes.* I. *Vue générale*, Paris, Nourry (1918) ; II. *Étude analytique*, Paris, Nourry (1919).

ALLBERRY 1938
Charles R. C. Allberry (ed.), *A Manichaean Psalm-Book: Part II*, Stuttgart, Kohlhammer.

ARKOUN 1992
Mohammed Arkoun, « Le concept de *sociétés du Livre-livre* », dans J.-P. Jossua et N.-J. Sed (dir.), *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Paris, Cerf, p. 211-223.

ARKOUN 2007
Mohammed Arkoun, *ABC de l'Islam. Pour sortir des clôtures dogmatiques*, Paris, Grancher.

ARKOUN 2010
Mohammed Arkoun, *La question éthique et juridique dans la pensée islamique*, Paris, Vrin.

ASMUSSEN 1966
Jes P. Asmussen, « Der Manichäismus als Vermittler literarischen Gutes », *Temenos,* 2, p. 5-21.

AUWERS and DE JONGE 2003
Jean-Marie Auwers and Henk Jan De Jonge (eds.), *The Biblical Canons*, Louvain, Peeters, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lavaniensium 163).

BEDUHN, DILLEY and GARDNER 2023
Jason BeDuhn, Paul Dilley and Iain Gardner (eds.), *The Medinet Madi Library of Manichaean Codices at 90. Papers from the Symposium at the Chester Beatty Library in Dublin, 18-19 October 2019*, Leiden, Brill (Nag Hammadi and Manichaean Studies 104).

BÖHLIG 1940
Alexander Böhlig, *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin: Kephalaia I, 1. Hälfte, Lieferung 1-10*, Stuttgart, Kohlhammer.

BOILOT 1955
Jacques-Dominique Boilot, « L'œuvre d'al-Bērūnī : Essai bibliographique », *MIDEO*, 2, p. 161-256.

BOYCE 1954
Mary Boyce, *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian*, London, Oxford University Press.

CHAVANNES et PELLIOT 1913
Édouard Chavannes et Paul Pelliot, « Un traité manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté (deuxième partie) », *Journal asiatique*, vol. 11/1, p. 99-199 (*Compendium* : p. 129-145).

CHUVIN 2017
Pierre Chuvin, « Typhée, ultime avatar des Géants ? Pérégrinations d'un mythe à travers l'Anatolie », dans F.-H. Massa-Pairault et C. Pouzadoux (éd.), *Géants et gigantomachies entre Orient et Occident*, Naples, Publications du Centre Jean Bérard, p. 263-276.

COMERRO 2012
Viviane Comerro, *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'Uthmān*, Beyrouth, Orient-Institut Beirut, & Würzburg, Erlon Verlag.

DEVREESSE 1954
Robert Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris, Kincksieck.

DORIVAL 2003
Gilles Dorival, « L'apport des Pères de l'Église à la question de la clôture du canon de l'*Ancien Testament* », dans Auwers & De Jonge (eds.), *The Biblical Canons*, p. 81-110.

DORIVAL 2004
Gilles Dorival, « La formation du canon biblique de l'*Ancien Testament* », dans E. Norelli (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel,* Lausanne, Éditions du Zèbre, p. 83-112.

DORIVAL 2005
Gilles Dorival (dir.), *Qu'est-ce qu'un corpus littéraire ? Recherches sur le corpus biblique et les corpus patristiques*, Paris-Louvain, Peeters, (Collection de la Revue des Études Juives 35).

DUBOIS 2006
Jean-Daniel Dubois, « Un *Kephalaion* copte sur le canon des Écritures manichéennes (*Keph.* Berlin, 148) », dans Simon C. Mimouni et I. Ullern-Weité (dir.), *Pierre Geoltrain, ou comment "faire l'histoire" des religions ?*, Turnhout, Brepols, p. 215-221 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses 128).

FREY, CLIVAZ and NICKLAS 2019
Jörg Frey, Claire Clivaz and Tobias Nicklas (eds.), *Between Caconical and Apocryphal Texts. Processes of Reception, Rewriting, and Intepretation in Early Judaism and Early Christianity*, Tübingen, Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 1. Reihe, 419).

FUNK 1999
Wolf-Peter Funk (ed.), *Kephalaia* I, *Zweite Hälfte, Lieferung 13/14*, Stuttgart, Kohlhammer.

FUNK 2000
Wolf-Peter Funk (ed.), *Kephalaia* I, *Zweite Hälfte, Lieferung 15/16*, Stuttgart, Kohlhammer.

GARDNER, BEDUHN and DILLEY 2015
Iain Gardner, Jason BeDuhn and Paul Dilley (eds.), *Mani at the Court of the Persian Kings. Studies on the Chester Beatty* Kephalaia *Codex*, Leiden, Brill (Nag Hammadi and Manichaean Studies 87).

GARDNER, BEDUHN and DILLEY 2018
Iain Gardner, Jason BeDuhn and Paul Dilley (eds.), *The Kephalaia Codex. The Chapters of the Wisdom of My Lord Mani. Part III: Pages 343-442 (Chapters 321-347)*, Leiden, Brill (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Library, Nag Hammadi and Manichaean Studies 92).

GENTRY and FOUNTAIN 2017
Peter J. Gentry and Andrew M. Fountain « Teassessing Jude's Use of Enochic Traditions », *Tyndale Bulletin*, 68, p. 261-286.

GHAFFARĪ 1984-1985
'Ali Akbar Ghaffarī, *Qiṣṣa Balawhar wa-Yūdhāsaf*, dans : Ibn Bābūya, *Kitāb kamāl al-dīn wa-tamām al-ni'ma fī iṯbāt al-ghayba wa-kašf al-ḥayra*, Téhéran et Qumm (édition en cours par Michel Tardieu et Francine Costet-Tardieu).

GOFF, STUCKENBRUCK and MORANO 2016
Matthew Goff, Loren T. Stuckenbruck and Enrico Morano (eds.), *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan. Contexts, Traditions, and Influences*, Tübingen, Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 360).

GOHLMAN 1974
William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina. A Critical Edition and Annotated Translation*, Albany, State University of New York.

HADOT 1979
Pierre Hadot, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum*, 36, p. 201-223.

HADOT 1998
Pierre Hadot, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres.

HAHNEMAN 1992
Geoffrey Mark Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford, Clarendon Press.

HALOUN and HENNING 1952
Gustav Haloun and Walter B. Henning, « The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light », *Asia Major*, N. S., 3, p. 184-212 + 4 pl.

HENNING 1943 (1977)
Walter B. Henning, « The Book of the Giants », *BSOAS*, 11, 52-74 [= Id., *Selected Papers*, Vol. 2, Leiden, Brill, 1977, p. 115-137 (Acta Iranica 15 / Hommages et Opera Minora V-VI)].

JACOBY 1958
Felix Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, IIIc : *Geschichte von Städten und Völkern (Horographie und Ethnographie)*, Leiden, Brill.

KANT 1976
Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduction de J. Barni revue par P. Archambault, Paris, E. Flammarion.

KRAUS 1936
Paul Kraus, *Épître de Bērūnī contenant le répertoire des ouvrages de M. b. Zakarīyā ar-Rāzī*, Paris, G. P. Maisonneuve.

LIEU and MORANO 2023
Samuel N. C. Lieu and Enrico Morano (ed.), *Varia Manichaica*, Turnhout, Brepols (Corpus Fontium Mnaichaeaorum. Analecta Manichaica III).

MCDONALD 2007
Lee Martin McDonald (ed.), *The Biblical Canon. Its Origin*, *Transmission and Autority,* 3e ed., Peabody, Hendrickson Publishers.

MILIK 1971[a]
Józef Tadeusz Milik, « Turfan et Qumran. Livre des Géants juif et manichéen », dans G. Jeremias, H.-W. Kuhn, H. Stegemann (ed.), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt*, Göttingen, Vandenhoeck, p. 117-127.

MILIK 1971[b]
Józef Tadeusz Milik, « Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân », *Harvard Theological Review*, 64, p. 333-378.

MILIK 1976
Józef Tadeusz Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4,* Oxford, At the Clarendon Press.

MONCEAUX 1921
Paul Monceaux, « Compte rendu de P. Alfaric 1918-1919 », *Journal des Savants*, 5, p. 193-204.

MONNOT 1972
Guy Monnot, « Les écrits musulmans sur les religions non-chrétiennes », *MIDEO*, 11, p. 5-48.

MORANO 2009
Enrico Morano, « "If they had lived…" A Sogdian-Parthian Fragment of Mani's *Book of Giants* », dans W. Sundermann, A. Hintze and F. de Blois (eds.), *Exegisti monumenta. Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, p. 325-330 (Iranica 17).

MORANO 2011
Enrico Morano, « New Research on Mani's *Book of Giants* », dans Z. Özertural, and J. Wilkens (ed.), *Der östliche Manichäismus Gattungs- und Werksgeschichte*, Berlin, W. de Gruyter, p. 101-111 (Abhandlungen der Akademie der Wissenchaften zu Göttingen, Neue Folge, 17).

MORANO 2016
Enrico Morano, « Some New Sogdian Fragments Related to Mani's *Book of Giants* and the Problem of the Influence of Jewish Enochic Literature », dans GOFF, STUCKENBRUCK and MORANO 2016, p. 187-198.

MORANO 2024
Enrico Morano, « Where the Demons Fell. A Manichaean Sogdian Manuscript in Sogdian Script from Mani's *Book of Giants* », *Journal of Iranian Linguistics*, 1, p. 8-20.

NICKLAS and SCHRÖTER 2019
Tobias Nicklas and Jens Schröter (eds.), *Authoritative Writings in Early Judaism and Early Christianity. Their Origin, Collection, and Meaning*, Tübingen, Mohr Siebeck.

ÖZERTURAL und ŞILFELER 2018
Zekine Özertural und Gökhan Şilfeler (hrsg. von), *Der östliche Manichäismus im Spiegel seiner Buch- und Schriftkultur*, Berlin, W. de Gruyter (Abhandlungen der Akademie der Wissenchaften zu Göttingen, Neue Folge, 47).

PÉTREMENT 1984
Simone Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris, Cerf.

PIERI 2005
Silvia Pieri, *Tetraktys. Numero e filosofia tra I e II secolo d. C.,* Firenze, Ermes.

POLOTSKY 1934
Hans Jakob Polotsky (ed.), *Manichäische Homilien*, Stuttgart, Kohlhammer.

POLOTSKY 1940
Hans Jakob Polotsky (ed.), *Kephalaia. 1. Hälfte (Lieferung 1-10)*, Stuttgart, Kohlhammer [Codexseiten 1-102].

PRÉMARE 2002
Alfred-Louis de Prémare, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil.

PUECH 2000
Émile Puech, « Les songes des fils de Šemiḥazah dans *Le Livre des Géants* de Qumrân », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 144, p. 7-26.

REED 2005
Annette Yoshiko Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.

REEVES 2011
John C. Reeves, *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism*, Sheffield, Equinox.

RENSWOUDE 2018
Irene van Renswoude, « The Censor's Rod. Textual Criticism, Judgment and Canon Formation in Late Antiquity and the Early Middle Ages », dans M. Teeuwen and I. van Renswoude (ed.), *The Annotated Book in the Early*

Middle Ages. Practices of Reading and Writing, Turnhout, Brepols, p. 555-595 (Utrecht Studies in Medieval Literacy 38).

RICHTER 2021
Siegfried G. Richter, *Liber Psalmorum. Pars I/Fasc. I*, Turnhout, Brepols (Corpus Fontium Manichaeorum. Series Coptica III).

ROMANO 2006
Francesco Romano, *Giamblico. Summa Pitagorica*, Milano, Bompiani.

RUSKA 1923
Julius Ruska, « Al-Bīrūnī als Quelle für das Leben und die Schriften al-Rāzī's », *Isis*, 5, p. 26-50.

SCHMIDT-GLINTZER 1987
Helwig Schmidt-Glintzer, *Chinesische Manichaica. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar*, Wiesbaden, Harrassowitz.

SCHMIDT und POLOTSKY 1933
Carl Schmidt und Hans Jakob Polotsky, « Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler », *Sitzungsberichte des Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl.*, p. 4-90.

SKJÆRVØ 1995
Prods Oktor Skjærvø, « Iranian Epic and the Manichean *Book of Giants.* Irano-Manichaica III », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae,* 48, p. 187-223.

STROHMAIER 1988
Gotthard Strohmaier, *Al-Bīrūnī. In des Gärten der Wissenschaft*, Leipzig, Reclam.

STUCKENBRUCK 1997
Loren T. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran. Texts, Translation, and Commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck (Texts and Studies in Ancient Judaism 63).

STUCKENBRUCK 2007
Loren T. Stuckenbruck, *1 Enoch 91-108*, Berlin, de Gruyter (Commentaries on Early Jewish Literature).

STUCKENBRUCK 2014
Loren T. Stuckenbruck, *The Myth of Rebellious Angels. Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts*, Tübingen, Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 335).

SUNDERMANN 1973
Werner Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Berlin (Berliner Turfan Texte 4).

SUNDERMANN 1981
Werner Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin (Berliner Turfan Texte 11).

SUNDERMANN 1991
Werner Sundermann, « Eine buddhistische Allegorie in manichäischer Überlieferung », dans R. E. Emmerich and D. Weber (ed.), *Corolla Iranica. Papers in Honour of Prof. Dr. David Neil MacKenzie*, Frankfurt am Main, Peter Lang, p. 198-206.

TAJADOD 1990
Nahal Tajadod, *Mani le Bouddha de Lumière*, Paris, Cerf (Sources Gnostiques et Manichéennes 3).

TARDIEU 1991
Michel Tardieu, « La nisba de Sisinnios », *Altorientalische Forschungen*, 18, p. 3-8.

TARDIEU 1996
Michel Tardieu, « La chaîne des prophètes », *Cahiers d'Asie centrale*, 1-2, p. 357-366.

TARDIEU 1998
Michel Tardieu, « Le cycle duodécennal des révélations manichéennes et la datation de la chute de Hatra », dans F. Briquel-Chatonnet, H. Lozachmeur (éd.), *Proche-Orient ancien : temps vécu, temps pensé*, Paris, Jean Maisonneuve, p. 153-176 (Antiquités Sémitiques 3).

TARDIEU 2001-2002
Michel Tardieu, « Ésope grec, juif, manichéen », *Annuaire du Collège de France*, 102, p. 603-613.

TARDIEU 2002-2003
Michel Tardieu, « Vie et fables d'Ésope, de l'Égypte à l'Asie centrale », *Annuaire du Collège de France*, 103, p. 581-586.

TARDIEU 2018
Michel Tardieu, « La réécriture manichéenne de la Princesse amoureuse d'un joueur de nāy », dans Z. Özertural und G. Şilfeler (hrsg. von), *Der östliche Manichäismus im Spiegel seiner Buch- und Schriftkultur*, Berlin, W. de Gruyter, p. 105-114.

TARDIEU 2019
Michel Tardieu, « Le manichéisme : recherches actuelles », dans M.-A. Amir-Moezzi, G. Dye (dir.), *Le Coran des historiens*, tome I, *Études sur le contexte et la genèse du Coran*, Paris, Cerf, p. 469-495.

VAN DER TOORN 2006
Karel Van der Toorn, « From Catalogue to Canon? An Assessment of the Library Hypothesis as a Contribution to the Debate about the Biblical Canon », *Bibliotheca Orientalis*, 63, col. 5-15.

VIAN 1960
Francis Vian, *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, PUF, p. 17-37.

VILLEY 1994
André Villey, *Psaumes des Errants*, Paris, Cerf.

WEBER 1969
Robertus Weber (osb), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, I-II.

WIDENGREN 1955
Geo Widengren, *Muhammad, the Apostle of God and his Ascension (King and Saviour V)*, Uppsala-Wiesbaden, Harrassowitz.

WILKENS 2018
Jens Wilkens, « The Old Uyghur Version of the Manichaean *Book of Giants* », dans Z. Gulácsi (ed.), *Language, Society, and Religion in the World of the Turks. Festschrift for Larry Clark at Seventy-Five*, Turnhout, Brepols, p. 281-299 (Silk Road Studies, 19).

WURST 2005
Gregor Wurst, « L'état de la recherche sur le canon manichéen », dans G. Aragione, E. Junod, et E. Norelli (éd.), *Le canon du Nouveau Testament : regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genève, Labor et Fides, p. 237-267 (Le Monde de la Bible 54).

ZIEME 1968
Peter Zieme, « Die türkischen Yosïpas-Fragmente », *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, 14, p. 45-67.

ZIEME 1971
Peter Zieme, « Äsop in Zentralasien », *Das Altertum*, 17, p. 40-42.

Table des matières

AVANT-PROPOS
Guillaume DUCŒUR
Céline REDARD 1

Guillaume DUCŒUR
Normativités bouddhiques et collection de subhāsita. Pour une terminologie de l'édit royal de Bhabra 11

Alexandre GOY
Inscription du shugendô dans le cadre normatif du Japon médiéval 63

Michel HUMM
Le roi Numa, figure fondatrice de normes religieuses dans l'État romain 87

Jean KELLENS
L'Avesta ancien 113

Kyong-Kon KIM
La canonisation du texte bouddhique *Boreboluomiduo xinjing* dit *Sūtra du cœur* 125

Anne-Caroline RENDU LOISEL
« Moi, Esagil-kīn-apli, j'ai établi fermement la nouvelle édition… » : à propos de la stabilisation des textes religieux en Mésopotamie (fin IIe-Ier millénaire av. n. è.) 177

Léo SCARAVELLA
Retranscrire et réécrire la tradition orale insulaire. Le cas particulier du *Do fhaillsigud Tána bó Cúailnge* dans les listes des histoires préliminaires à la grande Razzia 199

Pierre-Brice STAHL
Poésie eddique et processus de normativité à l'âge du Fer tardif et au Moyen Âge 257

Philippe SWENNEN
Norme verbale et action cérémonielle dans le culte védique 285

Michel TARDIEU
Le canon manichéen d'après les listes normatives 317

TABLE DES MATIÈRES 351

Publications de l'Institut d'histoire des religions

Vol. 1 : G. DUCŒUR et J.-M. HUSSER (éd.), *Religions et identités collectives*, Actes du centenaire de l'Institut d'histoire des religions (1919-2019), Strasbourg, 2022, 495 p.

Vol. 2 : Fr. BLANCHETIÈRE, *Revisiter les origines du christianisme (30 à 135 ap. J.-C.)*, Strasbourg, 2022, 172 p.

Vol. 3 : G. DUCŒUR (éd.), *Eugène Burnouf (1801-1852) et les études indo-iranologiques*, Actes de la Journée d'étude d'Urville (28 mai 2022) suivis des *Lalitavistara* (ch. 1-2) et *Kāraṇḍavyūha* traduits par E. Burnouf, Strasbourg, 2022, 292 p.

Vol. 4 : G. DUCŒUR (éd.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. La perfection de sagesse en huit mille stances*, traduite du sanskrit par Eugène Burnouf (1801-1852), Strasbourg, 2022, 443 p.

Vol. 5 : G. DUCŒUR et M. TARDIEU (éd.), *Barlaam et Josaphat dans l'histoire des religions*, Actes du colloque international (23-24 mai 2023), Strasbourg, 2024, 350 p.

Vol. 6 : P.-B. STAHL, *Étude sur le Vafþrúðnismál, édition critique, traduction et commentaires avec notes philologiques, précédés d'une analyse sur la tradition manuscrite*, Strasbourg, 2025, 284 p.

« La collection *Publications de l'Institut d'histoire des religions* s'inscrit dans les travaux de l'Institut Thématique Interdisciplinaire HiSAAR du programme ITI 2021-2028 de l'Université de Strasbourg, du CNRS et de l'Inserm qui bénéficie du soutien financier de l'IdEx Unistra (ANR-10-IDEX-0002), ainsi que du financement du programme SFRI (projet STRAT'US, ANR-20-SFRI-0012) dans le cadre du Programme d'Investissements d'Avenir du gouvernement français. »

ISBN 978-2-494259-27-0

Traitement des images et illustrations
Mong-Xeng LY

Tous droits réservés
Toute reproduction, même partielle de cet ouvrage,
est interdite sans l'autorisation préalable de l'éditeur.

Département Imprimerie
Direction des Moyens Généraux
Université de Strasbourg

Dépôt légal – 1er semestre 2025

Ce volume rassemble une série de contributions qui ont animé les travaux de l'Institut d'histoire des religions (IHR) de la Faculté des Sciences historiques ainsi que ceux de l'Institut Thématique Interdisciplinaire d'histoire, de sociologie, d'archéologie et d'anthropologie des religions (ITI HiSAAR) de l'Université de Strasbourg au cours de l'année universitaire 2024. Dans le cadre des recherches sur les interactions entre traditions orale et écrite dans l'histoire complexe des religions, une attention particulière a été portée sur l'histoire de la mise par écrit de la transmission orale des savoirs religieux afin de mieux cerner les processus de normativité qui furent développés à cet effet par les adeptes d'un groupe religieux donné pour en fixer les limites, les ordonner, en déterminer le statut et en assurer la légitimité et l'autorité intracommunautaires, mais aussi pour définir l'identité même dudit groupe dans son milieu sociétal d'émergence ou d'acculturation.

Ont contribué à ce volume Guillaume DUCŒUR, Alexandre GOY, Michel HUMM, Jean KELLENS, Kyong-kon KIM, Céline REDARD, Anne-Caroline RENDU LOISEL, Léo SCARAVELLA, Pierre-Brice STAHL, Philippe SWENNEN et Michel TARDIEU.

Histoire, sociologie, archéologie et anthropologie des religions | HiSAAR

Les Instituts **thématiques interdisciplinaires** de l'**Université** de Strasbourg & CNRS & Inserm dans le cadre de l'**Initiative d'excellence**