BRETFELD, Sven et Jens WILKENS (éd.), Indien und Zentralasien. Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposions vom 7. bis 10. Mai 2001

Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2003, VIII-276 p. [Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica, Band 61]

Eugen Ciurtin

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/emscat/1048>

DOI : 10.4000/emscat.1048

ISSN : 2101-0013

Éditeur

Centre d'Etudes Mongoles & Sibériennes / École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 mai 2006

Pagination : 444-453

ISBN : 2-9518888-3-X

ISSN : 0766-5075

Référence électronique

Eugen Ciurtin, « BRETFELD, Sven et Jens WILKENS (éd.), Indien und Zentralasien. Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposions vom 7. bis 10. Mai 2001 », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 36-37 | 2006, mis en ligne le 25 février 2009, consulté le 13 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/emscat/1048> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/emscat.1048>

Ce document a été généré automatiquement le 13 juillet 2021.

© Tous droits réservés

BRETFELD, Sven et Jens WILKENS (éd.), Indien und Zentralasien. Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposions vom 7. bis 10. Mai 2001

Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2003, VIII-276 p. [Veröffentlichungen
der Societas Uralo-Altaica, Band 61]

Eugen Ciurtin

RÉFÉRENCE

Indien und Zentralasien. Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger
Symposions vom 7. bis 10. Mai 2001, BRETFELD, Sven et Jens WILKENS (éd.), Wiesbaden,
Harrassowitz Verlag, viii-276 p. [Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica,
Band 61]

- 1 La rencontre de Göttingen dont ce volume est le fruit a été initiée et dirigée par feu le professeur Heinz Bechert et par le professeur Klaus Röhrborn. Un résumé des travaux avait été auparavant publié par eux¹ et discuté par d'autres². (Ces sommaires préalables, qui incitaient déjà à la lecture, contenaient des communications dont certaines ont depuis paru ailleurs³.)
- 2 La Société ouralo-altaïque se trouve impliquée dans ce type de recherche depuis longtemps, et la composition même du présent volume rappelle un volume précédent issu d'un symposium hambourgeois et paru dans la même série en 1983, *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien*, édité par Klaus Röhrborn et Wolfgang Veenker. L'Inde ici transposée au centre de l'Asie est l'Inde bouddhique : l'organisation du bouddhisme et sa veine missionnaire embrassent des réalités linguistiques et culturelles d'une vive

diversité, dont le point d'aboutissement linguistique par excellence est l'ancienne culture ouïgoure. À Göttingen, on le sait, ce genre de travaux est particulièrement fiable grâce à deux importantes équipes de recherche d'indianistes et de turcologues. Cette fois-ci, nonobstant les interventions de S. Barutçu, H. Bechert, J. Chung, M. Ölmez, A. Rona-Tas, O. Sertkaya, N. Yakhontova et I. Yüsüp, ce sont quinze savants originaires de cinq pays d'Europe et d'Asie différents — dont la plupart étaient déjà connus pour leurs travaux allant de la lexicographie la plus ardue à l'édition inestimable de textes ou au catalogage de manuscrits — qui ont livré des contributions, en allemand (10), en anglais (4) et en français (1), éditées par des chercheurs de Berne et de Marburg. Outre un préambule, les deux sections — *Sprachkontakt* (pp. 13-163) et *Kulturkontakt* (pp. 165-276) — sont superbement introduites par Klaus Röhrborn dans « Kulturelle Verwandschaft der indischen und zentralasiatischen Sprachen » (pp. 1-10) : il y rappelle qu'est partout évidente grâce à l'ethnodrome de la Route de la soie l'influence du substrat linguistique et culturel, et il va jusqu'à vouloir interpréter les concepts de la religion dominante dans les termes de la religion dominée (p. 2), avant que soit présent l'islam oriental avec sa « besondere Antipathie gegenüber dem Buddhismus » (p. 8). Il discute aussi quelques exemples suggestifs (telle la façon dont les termes sanscrits *anuloma*, *rāga*, *rañj-*, *kuśala* ont été rendus en vieux turc). Les emprunts terminologiques ainsi que le multilinguisme à substrat confessionnel rendent vaste la tâche du philologue de l'Asie centrale, par le nombre et souvent l'opacité des « étapes » par lesquelles est passé un mot sanskrit au fur et à mesure de son travestissement en habit étranger lointain. Il reste que, comme le montrera ce recueil, les progrès enregistrés depuis deux décennies, essentiellement par l'école germanophone, ont permis de mettre au jour soit « l'intensité des contacts », soit le degré d'éloignement d'avec la culture source.

- 3 Partant cette fois d'exemples modernes, Jens Peter Laut présente quelques « Methoden und Möglichkeiten der Wiedergabe von indisch-buddhistischen Termini in alttürkischen » (pp. 13-24), et classe plusieurs groupes de mots d'origine sanskrite d'après le vocabulaire vieux turc. Juten Oda prend en compte les « Indian Buddhist Missions to Uighuristan, based on Chinese Sources » (pp. 25-31), grâce auxquelles il dresse la liste tant des moines indiens arrivés en Chine (x^e-xiv^e siècles) et traducteurs de sūtra que de leurs noms en *-śiri* (sk. śrī). Suit un appendice, « Notes on an Uighur Manuscript with Brāhmī Passages » (pp. 31-43), écrit en collaboration avec les professeurs Zieme et Kudara, dans lequel P. Zieme édite, traduit et reproduit un fragment bilingue (turc en écriture ouïgoure et sanskrit en brāhmī) identifié par K. Kudara comme fragments irréguliers (1.22, 18, 8 et 25) de l'*Udānavarga*. Plus loin, Tibor Porció complète le propos avec son article « On the technique of translating Buddhist texts into Uyghur » (pp. 85-94), l'« étape » ouïgoure et l'influence sur le mongol faisant plus loin l'objet de critiques de la part de Masahiro Shôgaito (« Uighur influence on Indian words in Mongolian Buddhist texts », pp. 119-143) qui se fonde essentiellement sur la version mongole du *Lalitavistara* ; il évoque également des mots sanskrits, sogdiens et chinois passés en mongol par l'intermédiaire de l'ouïgour. Le trajet du sanskrit bouddhique au mongol est discuté par deux spécialistes des plus connus, Klaus Sagaster (« Sanskritische Personennamen in Mongolischen », pp. 109-118) et Manfred Taube (« Sanskritische Lehnwörter in den Turfan-Mongolica und die Mahāvīyutpatti », pp. 145-151). À la même famille de riches observations philologiques à portée culturelle appartient la contribution de Simone-Christiane Raschmann, « Einige Bemerkungen zu den Buddhanamen im 8. Kapitel des

Goldglanzsutras » (pp. 95-107), qui montre comment les textes de Turfan conservés à Berlin, ici l'*Altun Yaruk Sudur* édité en 1996 par P. Zieme, offrent des parallèles systématiques et décisifs pour les 24 noms du Bouddha. L'article de Peter Zieme, « Indische Wörter in nichtbuddhistischen alttürkischen Texten » (pp. 153-163), procède à une incursion très pointue dans le vocabulaire, principalement médical, d'origine indienne — l'analyse lexicale d'un terme comme l'ouïgour *uragun* < sk.*dhātu* (pp. 157-160) justifiant le réexamen, après J. Filliozat et R. E. Emmerick, de la fortune qu'ont eu des traités médicaux assez importants et par ailleurs empreints de bouddhisme tels que le *Yogaśataka* et le *Siddhasāra āyurvédiques*.

- 4 Dans la seconde section — modèle d'érudition réunissant plusieurs disciplines — se trouve une nouvelle étude de Siglinde Dietz sur « Die Kosmologie nach den buddhistischen Sanskrit-Texten aus Zentralasien » (pp. 207-225). Elle y présente tous les fragments des fonds de Turfan qui correspondent soit à la cosmologie bouddhique redevable à l'hindouisme soit aux étapes de la méditation, dont les traces dans l'*Agāṇṇa-Suttanta* ont été étudiées plus récemment par Rupert M. L. Gethin⁴ — et même plus scientifiquement que l'auteur que cite S. Dietz, à savoir R. Kloetzli. S. Dietz offre un classement thématique complet et concis réparti selon la représentation générale du monde, celle de la terre, du ciel/des astres (non attestée dans les fragments préservés), du monde des dieux, de la région infernale, et enfin des âges bouddhiques du monde. Elle annonce en outre un livre sur les *Fragmente der Lokaprajñapti*, qui fera peut-être date comme l'avait fait l'édition ronéotypée de la *Lokapaññati* due au Père Eugène Denis (Lille/Paris, 1977). S'ajoutant à un ensemble d'études déjà très fourni, cette synthèse enrichira vraisemblablement nos connaissances sur le rayonnement du bouddhisme en Asie et l'imposition d'une *Weltbild* dont les liens cosmologiques tant theravādins que vieux turcs permettront de juger.
- 5 Foisonnant et complexe, l'article de Dieter Weber, « Regen und Wind : Probleme um den sogdischen Regenzaubertext P3 » (pp. 227-237) reprend la question de la diffusion (indo-)iranienne en sogdien et en turc ancien, à propos d'un texte à connotation magico-météorologique qui avait retenu l'attention des fondateurs des études sogdiennes. Ce texte, réédité après Reichelt et Benveniste par N. Sims-Williams (*III*, 18 [1976], pp. 43-74), comporte 304 lignes. Les 122 premières lui ont valu le nom de *Steinbuch*, par leur contenu semblable à celui des lapidaires antiques. Le reste, qui fait l'objet de l'analyse de D. Weber, relève d'une magie dont on a du mal à déterminer les origines et les voies de diffusion. L'auteur s'appuie sur les lignes 203-219 du P3, qu'il édite et traduit (pp. 230-231). Il rappelle (p. 228 notes 7 et 8) les discussions récentes concernant la « weather magic » en Asie centrale ; ainsi, selon la proposition de W. Sundermann⁵, la figure divine du « vent du Sud » aurait été une réplique manichéenne du « zoroastrischen Paradieswindes », l'analyse montrant une évolution vraisemblablement parallèle des termes sogdiens et pehleviens dénotant les neuf pierres du magicien. D. Weber nous l'expose en deux tableaux assez utiles (pp. 235-237), dont le premier contient les expressions en sogdien (d'après ses propres lectures et leur traduction), en pehlevi (d'après A. V. Williams 1990) et en turc (d'après V. Thomsen 1922). On a ainsi respectivement neuf, six (ou sept), ou encore cinq termes mis en parallèle, et les traductions montrent la variabilité considérable subie dans les trois contextes par la chromatique des gemmes à fin magico-météorologique. Il est très difficile de restituer les lacunes des rédactions pehlevie et turque, voire impossible sans repérer l'ancrage initial de la source et le processus de diffusion. Venons-en à la présentation du texte que nous offre D. Weber (p. 228). Celui-ci relativise d'abord les

étiquettes du Père de Menasce qui écrivait en 1945 : « étant donné son origine bouddhique, on peut se demander si, quant à la tradition magique, il ne se rattache pas plutôt aux lapidaires indiennes », ou celles de W. Sundermann, qui, en 1993, lui attribue un « volkstümlich-schamanistischen, nicht buddhistischen Charakter ». L'auteur propose alors l'existence d'un « Adstrat » indien face à un « Hintergrund » iranien (p. 229), ou encore suppose que le « vent » du texte sogdien serait un vent du sud (le P3 traduirait donc une influence indienne à base climatique sud-himalayenne, cf. p. 232), et termine en rappelant les termes avestiques *dašina*/vieux indiens *daṣiṇa* (p. 232 note 19 et p. 234), ceci afin d'en dégager non seulement un contenu pré-zoroastrien, mais son appartenance même au passé indo-iranien commun — ce qui semble un peu forcé, aléatoire ou prématuré. Toutes ces hypothèses négligent le côté médical du texte, pourtant manifeste ne serait-ce que lorsqu'on y évoque morsures de serpents et remèdes magiques. Certes, le précieux livre de Louis Finot sur *Les lapidaires indiens* (Paris, 1896) a paru à une date où l'indianisme n'avait pas encore beaucoup progressé dans la recherche interdisciplinaire sur l'Āyurveda. Néanmoins en Inde, les observations portant sur les lapidaires, même si elles sont fluctuantes, n'étaient pas faites sans référence à un savoir précis (le Père de Menasce traduisait : « pierres qui, à l'œuvre, sont le couteau du bon médecin ») — celui-là même qui est contenu dans les listes des *vidyāsthāna* que discute G.-J. Pinault dans le présent volume (en particulier pp. 66 et 71-73, à propos du turc *ratnadrak* < sk. *ratnadarsa*, *parikṣa*).

- 6 D. Weber reprend les correspondances astrologiques des pierres précieuses d'après Thomsen — ce qui ouvre une autre piste : planètes et couleurs se correspondent assez exactement. Ainsi, à partir de l'identification (§ 1 du Tableau 1) du sogdien *prnxwntk snk* au pehlevi *muhrag-ī sabz* et au turc *kök yürün taş*, on a la gamme colorée « glorienhafte Stein, schwarzfarbig », « green » et « blauer klarer Stein », la dernière étant de la « Merkurs Natur » ; d'après l'Āyurveda, il pourrait s'agir de l'émeraude (sk. *tārṣya*), qui correspond chromatiquement et astrologiquement à Mercure. De même (§ 2), pour le sogdien *ynty prnxwntk snk*, le pehlevi *muhrag-ī syāet* le turc *in²t²iz yürün taş*, on a la gamme colorée « der überaus glorienhafte Stein, weiß », « black » et « der ? klare Stein » = « Jupiters Natur [grün ?] ». Plus loin (§ 3), *kp'wt-β'm'k*, *muhrag-ī zard* et *s(a)riq taş* sont respectivement « bläulich », « yellow », « der gelbe Stein », la nature vénusienne de la gemme rappelant la pierre indienne qui est justement le diamant (sk. *hīraka*), d'autant plus haut dans la hiérarchie lithique que sa variété est plus lumineuse. Le changement chromatique le plus notable dans la transmission est celui entre *'xs'yn'k-β'm'k*, *muhrag-ī suxr* et *q(a)ra taş*, c'est-à-dire entre « grünlich », « red » et « der schwarze Stein », qui correspond à Saturne. Cette variation — la plus notable du P3 — est moins surprenante qu'il n'y paraît, si l'on se souvient que le saturnien saphir indien (sk. *nīla*) change de couleur selon les caractéristiques thermiques⁶. En § 5, on a une « hellglänzendes Stein » de nature lunaire, impossible à identifier ; les § 6-9 manquent dans le texte turc, mais d'après le pehlevi *muhrag-ī asmān-gōn*, rendu par « sky-coloured », on peut penser à une gemme de la famille des diamants, réputés pour leurs reflets arc-en-ciel. Comme le Soleil ne saurait manquer, on peut restituer en § 8, correspondant au sogdien « der erhöhte siegreihe (Stein), sandelholzfarbig », le rubis indien (sk. *māṇikya*). Le *Ratnaparīkṣā* du *Garuḍa-purāṇa* nomme l'émeraude *garudodgara*, c'est-à-dire « issu du vomissement de Garuḍa » (cf. P. Ray, *op. cit.*, p. 177), et la tradition āyurvédique l'applique, calcinée (*bhasma*), dans une série d'affections (fièvre chronique, vomissements, asthme, anémie, œdèmes) — ce qui est en accord avec les indications sogdiennes. Qui plus est, les indications pehlevies (« noxious creatures do not bite

him ») rappellent une observation de Susruta, *Kalpasthāna* 4.21 : le poison ne fait pas de mal dans les régions habitées par Garuḍa, celui-ci étant l'archer ennemi des serpents vénéreux⁷.

- 7 Le souhait exprimé par Jens Wilkens (« Indiens Beitrag zur Erzählliteratur der zentralasiatischen Manichäer », pp. 239-258) — que les indianistes s'intéressent davantage à la littérature manichéenne (p. 240 note 5) — est aujourd'hui moins facile à réaliser qu'il ne l'était à l'époque du comparatisme de Benfey, Gaster, Krappe et Pettazzoni, et ce en dépit des matériaux édités depuis lors. J. Wilkens s'interroge sur cette plaque tournante que fut la littérature manichéenne pour quelques types de contes répertoriés par Aarne-Thompson, tels celui des trois princes et des trois objets magiques (pp. 245-250) ou celui nommé « Epimythion » et « Mann in Brunnen » (connu via Friedrich Rückert), lié au genre dit de *Barlaam et Joasaph* (et dont on contestait autrefois l'origine manichéenne⁸ ; en fait sa transposition s'est opérée à partir de la littérature manichéenne d'Asie centrale et non d'Iran, p. 251). Il est en revanche symptomatique de voir combien, pour cette sorte d'enquête, la bibliographie usuelle diminue rapidement au XIX^e siècle et combien les références aux indianistes contemporains sont maigres — une étude comme celle, citée, de Nalini Balbir (1994) sur le narratif jaïn, qui ne néglige pas son tournant manichéen, étant à cet égard une rareté⁹. Les indianistes actuels sont plus timides, les spécialistes du manichéisme également, qui évitent trop souvent de voir dans l'Inde visitée par Mani en 240-242 non seulement l'Inde bouddhique, mais aussi l'Inde jaïne. En ce sens, la discussion de l'auteur (pp. 250-253) stimule la recherche future qui confirmera peut-être l'analyse de W. Sundermann, l'un des grands absents de ce volume¹⁰. Abdurishid Yakup clôt cette seconde section, avec un article « On the Newly Unearthed Uyghur Buddhist Texts from the Northern Grottoes of Dunhuang » (pp. 259-276), ces nouveaux textes provenant des fouilles chinoises portant sur 248 grottes situées au nord de Mo-kao-k'ou, effectuées par l'Académie de Dunhuang en 1988-1995 et publiées récemment.
- 8 Nous avons laissé pour la bonne bouche les contributions majeures des deux sections, celles de G.-J. Pinault et de S. Bretfeld. Georges-Jean Pinault est là dans une de ses spécialités : les « Contacts linguistiques en Asie Centrale à la lumière des textes tokhariens » (pp. 45-83). Même une lecture rapide suffit à montrer que sa contribution couvre les deux sections du symposium, *Sprachkontakt* et *Kulturkontakt* ; en effet, si elle repose sur une analyse philologique, elle n'en néglige pas pour autant les faits culturels. Les aires linguistiques ici considérées sont les aires tokharienne et turque ancienne, et pour leur étude l'auteur utilise parfois les sources nouvelles qu'il a récemment publiées¹¹. La difficile comparaison entre tokharien et ouïgour à partir des termes bouddhiques n'empêche pas l'auteur d'envisager en philologue d'autres comparaisons, non moins vastes, dans d'autres directions (Elam *versus* époque indo-iranienne¹²). La « brillante interprétation » (Paul Bernard) offerte par F. Grenet et G.-J. Pinault d'un rouleau astrologique très complexe provenant de ce même bassin du Tarim¹³ prouvait déjà la rapidité et l'accumulation des emprunts (dans leur parcours depuis la Méditerranée hellénistique jusqu'au Turkestan oriental), parfois viciés par toutes sortes d'erreurs et de manques. La méthode de déchiffrement est ici la même, mais les variétés lexicales et syntaxiques sont mises à l'épreuve à d'autres fins, l'auteur allant jusqu'à proposer « d'élaborer une stylistique comparée des langues du bouddhisme en Asie centrale » (p. 53) ; il en livre quelques éléments percutants (pp. 46-53), restés insoupçonnés des bouddhologues d'il y a vingt ans. Cette avancée décisive est due au choix fait de confronter le *Maitreyasamiti-Nāṭaka* (MSN) en

tokharien A et le *Maitrisimit nom bitig* en vieux turc d'après la recension de Hami (grâce à la « prédominance des concordances très précises », p. 47, qu'on y trouve, et à l'excellent résumé qui y est inclus, rendant ce traité « accessible au vaste public des laïcs, dans la région de Turfan », p. 77). La recherche actuelle s'inscrit dans la continuité des précédents travaux de l'auteur et a produit une grande quantité de résultats neufs : ainsi, le texte en question avait déjà eu « des conséquences importantes sur le plan de la lexicologie »¹⁴ en ce qui concerne les *lakṣaṇa* du *mahā-puruṣa* ; à présent, c'est une autre liste que celle des *lakṣaṇa* (voir cependant p. 70) et dont on connaît bien le point de départ — la liste des 18 *vidyāsthāna* « domaines du savoir » — qui donne son ossature à la deuxième partie de l'auteur (pp. 53-76). Enrichie par des avatars dont on commence à mesurer l'abondance, cette célèbre liste, qui exemplifie admirablement le titre du colloque, a été l'objet d'un examen minutieux du philologue, qui rend compte au préalable de l'« intense effort de terminologie dans les langues locales » qu'elle représente (p. 55). Il est ainsi parvenu à décortiquer « un vaste processus de transmission culturelle depuis le monde indien » (p. 53), dans lequel les versions symétriquement classiques — celle courte de 18 termes et celle longue de 64 — sont suivies de plusieurs transpositions : en 19 termes (qui distinguent les éléments du savoir ethniquement exogène contenus dans le *Milindapañha*), en 12+27 termes (princes et brahmanes), en 47 termes (*Sutrālaṃkāra*), en 86 ou bien 97 termes (les *kalās* du *Lalitavistara*), et enfin en 10 termes (*śāstra*/turc *śasatar-lar*, dans le MSN) et de nouveau en 18 termes (la liste étant préservée en tokharien A) — ces deux dernières classifications étant assez soigneusement restituées et analysées. Une conclusion s'impose quant à l'origine de ces variations qui dépendraient du mélange opéré entre les *vidyāsthāna* classiques (comme l'est le sk. *vyōtiṣa*, « l'astronomie ») et ceux qui sont mineurs (comme le tokharien *Akaumārabhṛt* < sk. *kaumārabhṛti*, par exemple, qui est « la pédiatrie »), mélange aboutissant à des termes parfois bizarres (sk. *gandhayukta*, l'art du « mélange des parfums ») mais populaires, et pour certains à double sens (sk. *laṃghita*, « l'art de sauter » ou bien « le traité sur la prestidigitation », évoqué en p. 60). On est surpris de constater que la liste tokharienne (pp. 66-67) contient non seulement *āyurveda* < sk. *āyurveda*, mais aussi *śalyāhart* < sk. *śalyāharaṇa* et, comme précédemment, « la pédiatrie ». Certes, il semble bien qu'un compendium āyurvédique était connu dans l'aire du tokharien A, et donc que l'était aussi la *Suśrutasaṃhitā*, car elle apparaît, parmi les *vidyāsthāna*, trois fois (et même quatre : *vedāyurvet*, dont le sk. *vedāyurveda* semble non attesté) : une fois génériquement — ce qui aurait pu suffire —, mais aussi, d'après deux passages du traité considérés comme définitoires, en tant que commencement (la chirurgie) et en tant que fin (ce qui est plus douteux, car provenant certainement d'un ajout ultérieur, l'*Uttaratantra*). Cela correspond au *vidyā* dit « médecine » — *cikitsā* (en Inde du Nord) —, mais nous sommes enclin à conjecturer que « la pédiatrie » (plutôt que l'obstétrique) s'appuyait discrètement sur la fortune des « saisisseurs démoniaques » (sk. *graha*, etc.), célèbres en Inde et en Asie centrale indianisée justement à travers l'*Uttaratantra* susrutien qui décrit des maladies relevant de la pédiatrie. La question, qui exige un comparatisme rigoureux, n'est documentée, pour autant que nous le sachions, que par le premier ouvrage āyurvédique de Jean Filliozat (JA 1935, puis en volume, 1937). Comme semble plus loin le démontrer l'enquête philologique de G.-J. Pinault, l'attitude hagiographique, qui intègre automatiquement tout savoir même futile pour cimenter l'omniscience du Bouddha par des *siddhi* domestiques, apporte ainsi son concours au travail canonique dans un but de légitimation — les deux techniques se justifiant d'ailleurs par la présence des publics

nouveaux auxquelles elles s'adressent, publics non homogènes quant à leur degré d'intégration de leur culture religieuse d'adoption. Somme toute, l'historien de la diffusion du bouddhisme en Asie centrale retirera de l'article de G.-J. Pinault un profit comparable à celui apporté par le livre de David Seyfort Ruegg (*Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet*, Paris, 1995) : grâce à ces travaux, on dépiste non seulement quels étaient les mots voyageurs et quels furent leur parcours et leurs étapes, mais aussi quelle a été la physionomie même du bouddhisme transplanté en terre tokarienne ou ouïgoure.

- 9 Ample et captivante pour les historiens des religions est l'étude de Sven Bretfeld, « Visuelle Repräsentation im sogenannten „buddhistischen Yogalehrbuch“ aus Qizil » (pp. 167-205). L'auteur replace ce manuel de yoga bouddhique sous le signe des « Vergessene Traditionen » (pp. 167-170 et 198). Étant donné que l'ouvrage a peu de parallèles dans la littérature existante et qu'il peut être associé, par son lieu de découverte, aux célèbres dépôts résurgents de Qumran, Nag Hammadi et Gilgit, S. Bretfeld en fait une sorte de fossile apte à répondre aux questions sur « la signification de la visualité en contexte de salut bouddhique », tout en distinguant soigneusement entre *thèmes* et *techniques* de méditation. Conformément à ce qu'il est convenu de nommer *Yogalehrbuch* (YL) depuis l'édition de Dieter Schlingloff (*Sanskrittexte aus den Turfanfunde*, 1964-1966, vol. VII-VIIa), les huit parties présentent quinze thèmes de méditation, à ranger en trois classes (pp. 170-181). S. Bretfeld se plonge ensuite dans un examen comparatif qui prend en compte les « visualisation, imagination et vision dans le *Visuddhimagga* de Buddhaghosa » (pp. 181-185, sur les *kasīṇa*), les « objets “imaginés” et “réels” dans l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu » (pp. 185-187), le *buddhānusmṛtimahāyāna* (pp. 187-190) ainsi que « les prétendus *sūtra* chinois “apocryphes” de visualisation et de méditation »¹⁵. Grâce à ce fragment centrasiatique, il se place ainsi au cœur de la problématique de la filiation des dogmes et de l'appartenance religieuse ; le YL lui semble présenter des indices tant *hīnayāna* que *mahāyāna*, qui rattachent l'origine de la pratique à un milieu intensément yogique (au Cachemire ?). Sur la question du statut de l'appui visuel dans la méditation bouddhique, l'auteur envisage dans un *finale* des plus pertinents (pp. 197-201) soit une manipulation inconsciente des adeptes, soit une fiction littéraire, soit une signification métaphorique plaquée sur une expérience méditative indescriptible autrement : trois éventualités entre lesquelles il ne tranche pas, restant dans les limites d'une recherche historico-philologique rigoureuse qui lui a permis de dresser ce synoptique magistral.
- 10 Les religions en Asie centrale ont fait naître, chez les chercheurs, l'évidence de la présence en cette région d'une « société pluraliste », qui subira au demeurant de profondes transformations dues à l'atonie des grandes villes du bassin de Tarim devant les conquérants et les missionnaires¹⁶. Le travail d'équipe que doivent mener les chercheurs sur l'Asie centrale est parfaitement illustré par ce nouveau recueil, édité avec beaucoup de soin¹⁷, qui, tout en fournissant l'état d'avancement de recherches très pointues, en donne une image synthétique. C'est sur cet ensemble, ou ce continuum, de civilisations — à l'ombre, ici, de l'Inde bouddhique — que repose l'orientation des études centrasiatiques contemporaines. Si chacun des contributeurs a réalisé un travail personnel tout à fait remarquable, la conclusion collective qui s'en dégage renforce davantage la perspective, car comme le rappelle J. P. Laut « Juwel geht mit Juwel zusammen » (*ratnaṃ ratnena saṃgacchate*, p. 22).

NOTES

1. Cf. l'annonce du « 5. Göttinger Symposium zur Buddhismus-Forschung der Kommission für buddhistische Studien und des Seminars für Turkologie », in *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* (2001), pp. 216-220.
2. Cf. Siglinde Dietz, *Internationales Asienforum*, XXXII, 3-4 (2001), pp. 417-420 ; Michael Knüppel, *Ural-Altaische Jahrbücher*, Neue Folge, 17 (2001-2002), pp. 240-243.
3. Par exemple, celle de Christiane Reck sur l'histoire de la *daēnā* comme exemple du syncrétisme centrasiatique dans la littérature manichéenne est paru dans la *Festschrift* plus spécifiquement iraniste en hommage à Gherardo Gnoli : Carlo G. Cereti, Mauro Maggi et Elio Provasi (éd.), *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli on the occasion of his 65th birthday* (Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2003).
4. R. Gethin, *Cosmology and Meditation : from the Agañña-Suttato the Mahāyāna*, *History of Religions*, XXXVI, 3 (1997), pp. 183-217.
5. Cf. « Eine Liste manichäischer Götter in soghdischer Sprache », *Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag* (Berlin/New York, 1994), pp. 452-462. Les listes de pierres, que l'on trouve dans le P3, sont en effet loin de la « traduction » islamique des couleurs.
6. Voir Vaidya Bhagwan Dash, *Alchemy and Metallic Medicines in yurveda* (New Delhi, Concept Publishing Company, 1986), pp. 148-154 ; et aussi P. Ray (éd.), *History of Chemistry in Ancient and Medieval India, incorporating the History of Hindu Chemistry by Acharya Prafulla Chandra Rāy* (Calcutta, Indian Chemical Society, 1956), p. 203.
7. Voir aussi G. Jan Meulenbeld, *A History of Indian Medical Literature* (Groningen, Egbert Forsten, 1999-2002), vol. IA, p. 293 *cum* IB, p. 396 note 26. N'oublions pas que, comme les diamants, les serpents sont répartis en trois sexes et quatre castes, et que la prophylaxie respecte la même taxinomie macro-microcosmique.
8. Voir à ce sujet Gianroberto Scarcia, « Di Yūdhasf/Būdhasf mufrad e del molteplice Giuda Tomaso », in G. Bellingeri et G. Vercellin (éd.), *Studi eurasiatici in onore di Mario Grignaschi* (Venezia, 1988), pp. 67-85. Pour des recherches nouvelles, voir Michel Tardieu, « Les livres de parabole : nouveaux matériaux pour l'étude du "Roman de Barlaam" (recension d'Ibn Bābāya) », *Annuaire du Collège de France*, 100 (1999-2000), pp. 547-557.
9. Voir aussi Nalini Balbir, « Le cœur de l'oiseau merveilleux. Adaptations jaina et bouddhiques du conte AT 567 », *Communications*, 39 (1984), p. 77-93 ; une autre exception est l'article de Hans-Joachim Klimkeit, « Das Pferd Kaṇṭhaka- Symbol buddhistischer Erzähl- und Kunstelemente im zentralasiatischen Manichäismus », in Jakob Ozols et Volker Thewalt (éd.), *Aus dem Osten des Alexanderreichs : Völker und Kulturen zwischen Orient und Okzident. Festschrift zum 65. Geburtstag von Klaus Fischer* (Köln, DuMont Verlag, 1984), pp. 91-97. La Société asiatique a organisé en mai 2005 un colloque ayant comme thème « Proverbes, contes et littératures sapientielles » en collaboration avec le Collège de France.
10. « The very fact that a text was or was not translated may contribute to solve a problem of literary history. [...] It would be an interesting task to compare the translation technique of all these works. [...] Prose works (other than canonical texts?) were treated less respectfully, being remade rather than translated » (W. Sundermann, « The Manichean Texts in Languages and Scripts of Central Asia », in *Gesammelte Schriften* (Rome, ISIAO, 2001), vol. I, pp. 537 et 541).
11. « Tocharian and Indo-Iranian : relations between two linguistic areas », in N. Sims-Williams (éd.), *Indo-Iranian Languages and Peoples* (Oxford, Oxford University Press, 2002), pp. 243-284 [Proceedings of the British Academy, 116].
12. Cf. « Contacts religieux et culturels des Indo-Iraniens avec la civilisation de l'Oxus », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, séance du 11 février 2005 (à paraître).

13. Frantz Grenet et Georges-Jean Pinault, « Contacts des traditions astrologiques de l'Inde et de l'Iran d'après une peinture des collections de Turfan », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (novembre-décembre 1997), pp. 1003-1061.
14. Voir Georges-Jean Pinault, « Philologie des textes bouddhiques d'Asie centrale. I. Lecture des textes tokhariens. II. Aspects du vocabulaire bouddhique », *Livret-Annuaire de l'EPHE 4^e section*, 12 (1996-1997), pp. 251-252.
15. Ces thèmes ont préoccupé récemment Florin Deleanu : « Srāvākayāna Yoga Practices and Mahāyāna Buddhism », *Bulletin of the Graduate Division of Literature of Waseda University*, Special Issue, 20 (1993), pp. 3-12 ; « A Preliminary Study on Meditation and the Beginnings of Mahāyāna Buddhism », *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology*, 3 (2000), pp. 65-113.
16. Voir Hans-Joachim Klimkeit, « Religion in a Pluralistic Society : The Case of Central Asia », in Ugo Bianchi (éd.), *The Notion of « Religion » in Comparative Research. Selected Proceedings of the 16th Congress of the IAHR* (Rome, L'« Erma » di Bretschneider, 1994), pp. 89-96 ; Luciano Petech, « The Silk Road, Turfan and Tun-huang in the first millenium A.D. », in Alfredo Cadonna (éd.), *Turfan and Tun-huang : the Texts. Encounter of Civilizations on the Silk Route* (Florence, Leo S. Olschki Editore, 1992), pp. 1-13 [Orientalia Veneziana, IV].
17. On relève très peu de coquilles : le nom de la revue où est paru en 1999 l'article important de N. Yamabe (p. 205) n'est pas seulement *Buddhist Culture*, mais aussi *BukkyōBunko* ; le nom de Jean Naudou est regrettamment orthographié « Nadou » à deux reprises (p. 89 note 43 et p. 93).

AUTEURS

EUGEN CIURTIN