

*Emmanuel GUILLON*

## **A PROPOS DE DIFFÉRENTES VERSIONS DU JĀTAKA HATTHIPĀLA**

Il me semble que l'étude systématique, et croisée de différentes versions des textes communs à la péninsule indochinoise (considérés aussi dans leur histoire), pourrait livrer des séries de renseignements sur les langues, les cultures qu'elles expriment, la stylistique, l'approche du sentiment religieux, des faits historiques parfois. En d'autres termes : comment les Môn, les Khmer, les Birman, les Lao, les Thai, etc., ont-ils écrits, traduits, des textes dont on pense communément qu'ils viennent de l'Inde ?

À titre de sondage j'ai choisi d'examiner différents états d'un jātaka, l'Hatthipāla, en birman et en môn.

On sait qu'à l'origine les jātaka étaient constitués de deux éléments : un noyau fixe, composé d'un certain nombre de *gāthā*, ou stances, de forme ancienne, contenant la Parole, autour desquelles s'organisait un récit, variable selon les conteurs, et qui développait une Parabole. Les jātaka à une *gāthā* étaient groupées dans une première série de 150 (car c'est pour celles-là qu'il y avait le moins à apprendre par cœur) ; ceux à deux *gāthā* formant une deuxième série (au nombre de 100) ; puis venaient ceux de 3, puis de 4 *gāthā*, etc., jusqu'à la dernière série à 80 *gāthā*. Le jātaka d'Hatthipāla contient, si l'on suit la version pāli, 26 *gāthā* (cf. *Mémorial Sylvain Lévi*, Paris, Hartmann, 1937, p. 42).

Cet aspect didactique et mnémonique semble être passé peu à peu au second plan : nous ne le traiterons pas ici, aussi, comme il est impossible d'être exhaustif dans un article, je ne m'attarderai que sur certains aspects,

certains passages de ce texte, selon différentes versions.

### I. LE JATAKA D'HATTHIPALA, VERSION PALI

Il porte le numéro 509 dans la recension Fausböll (Fausböll IV, pp. 473-491), c'est-à-dire la tradition de Ceylan. Cowell l'a traduit en anglais. Comme on a souvent pris cette version comme vulgate, et que, à ma connaissance, elle n'a jamais été traduite en français, je reprendrais ici l'essentiel de cette traduction, librement, mais, je l'espère, fidèlement.

\* \* \*

En ce temps là régnait à Bénarès un roi nommé Esukari. Son chapelain était, depuis sa jeunesse, son compagnon favori. Tous deux étaient sans enfants. Un jour le roi, se plaignant d'avoir le pouvoir mais pas de fils ni de fille, fit à son ami la proposition suivante : « Si un fils naît dans votre maison il sera le maître de mon royaume. Mais si j'ai un fils il sera le seigneur de votre fortune ». L'accord fut conclu en ces termes entre les deux hommes. Un jour, alors que le chapelain s'approchait du village dont il tirait ses revenus, et qu'il y entra par la porte Sud, il aperçut une femme misérable pourvue de nombreux enfants ; elle en avait 7, frais et gaillards [...]. Le chapelain demanda à la femme où était le père de si beaux et si désirables enfants.

« Ils n'ont pas de père, répliqua la femme ». – « Mais alors comment avez-vous fait pour obtenir sept fils ? »

Négligeant le reste de la forêt, elle fixa un banyan qui se dressait près de la porte du village et dit : « J'ai prié, Sire, la divinité qui habite cet arbre et il m'a exaucé en me donnant ces enfants ».

Ayant alors congédié la femme, le chapelain descendit de son charroi, et, secouant une branche de l'arbre, il lui dit :

« Divinité, qu'est-ce que le roi ne vous a pas donné ? Année après année il vous a offert des milliers de pièces d'argent, et vous ne lui avez pas donné de fils. Qu'est-ce que la femme vous a donné pour que vous lui ayez accordé 7 enfants ? Vous allez donner un fils au roi dans les 7 jours, ou sinon je vous couperai jusqu'aux racines. »

Il partit, revint chaque jour renouveler sa menace, et le sixième jour encore rappela l'échéance. La divinité, effrayée, alla trouver les 4 Seigneurs (des quatre directions) qui lui dirent ne pas pouvoir donner un fils à l'homme. Elle alla rendre visite aux 28 Seigneurs de guerre, qui lui firent la même réponse. Alors elle alla implorer le roi des dieux. Celui-ci se souvint que 4 fils de dieux allaient naître [...] et il leur transmit la requête de naître de la reine

principale de Bénarès. Ceux-ci acceptèrent finalement de renaître, mais dans la famille du chapelain, car, peu intéressés par le pouvoir, ils avaient l'intention de renoncer au monde très jeunes.

Le jour suivant, alors que le chapelain, accompagné d'hommes de peine, s'apprêtait à déraciner l'arbre, la divinité lui annonça qu'elle lui accorderait quatre fils, mais qu'ils renonceraient au monde très jeunes. Après une brève dispute, le chapelain accepta et depuis lors la divinité fut grandement honorée.

La femme du brahmane conçut donc un fils, qui fut appelé Hatthipāla, c'est-à-dire le Gardien des Éléphants. Afin d'éviter qu'il ne s'attache à l'idée de renoncement au monde, on le fit élever parmi les gardiens des éléphants. Quand le premier fut assez grand pour marcher, le second naquit de la même femme. On le nomma Assapala, c'est-à-dire le conducteur des chevaux, et il grandit parmi les palefreniers. Le troisième fut appelé Gopala, le conducteur des vaches, et il grandit parmi les vachers ; et Ajapala, ou conducteur des chèvres, fut le nom donné au quatrième, quand il naquit à son tour, et il grandit parmi les gardiens de chèvres. Quand ils furent plus âgés, ils montrèrent sur leur corps les signes auspicious.

Afin qu'ils n'aient pas l'idée de renoncer au monde à la vue des renonçants, on chassa du royaume tous les ascètes, et dans tout le royaume de Kasi, il n'y en eut bientôt plus un seul [...]

Quand Hatthipāla eut 16 ans, le roi et le chapelain, voyant sa beauté corporelle, s'entretenaient de lui : « les jeunes gens grandissent. Quand l'ombrelle royale sera dressée, qu'advient-il d'eux ? Aussitôt que la cérémonie de l'Aspersion sera accomplie ils deviendront tout puissants : les ascètes reviendront, ils les verront et voudront devenir comme eux. Dès lors le pays entier sera dans le chaos. Eprouvons-les donc, et ensuite nous pourrions avoir la cérémonie de l'Aspersion. »

Ils se déguisèrent en ascètes, et, demandant ils atteignirent la demeure d'Hatthipāla. Celui-ci, en les voyant, éprouva une grande joie. S'approchant d'eux respectueusement, il s'écria :

Enfin je vois un brahmane tel un dieu, à l'abondante coiffure, les dents sales, souillé de poussière, lourd d'allure.

Enfin je vois un sage, qui fait sa joie de la Vertu, avec des robes d'écorce pour le couvrir, avec l'habit jaune.

Acceptez un siège, et pour vos pieds l'eau fraîche ; il est poli d'offrir des présents de bouche à nos hôtes. Acceptez-les, je vous y convie.

Alors le chapelain lui dit : « Hatthipāla mon fils, tu parles ainsi parce que tu ne nous connais l'un. Tu penses que nous sommes des sages de l'Himalaya, mais c'est ce que nous ne sommes pas, mon fils, lui, c'est le roi Esukari, et je suis ton père le chapelain. »

– « Mais alors, dit le garçon, pourquoi vous habiller comme des sages ? »

– « Pour t'éprouver. »

– « Pourquoi m'éprouver ? »

– « Parce que, si tu nous vois tels que nous Hommes, qui ne renonçons pas au monde, nous sommes prêts à faire la cérémonie de l'aspersion et à te faire Roi. »

– « Oh mon père, refusa-t-il, je ne veux pas de la royauté ; je vais renoncer au monde. »

Alors son père répliqua : « il n'est pas temps de renoncer au monde », et il récita :

Apprends donc les Vēda, procure-toi fortune, maîtresses, enfants, jouis de la  
vie, des biens délicieux  
Parfums, saveurs, et tous les sens ; alors dans l'allégresse,  
Tu vivras dans la forêt, alors tu seras sage et heureux

À quoi Hatthipāla répliqua :

La vérité ne vient ni des Vēda ni de l'opulence ;  
Avoir des enfants n'empêchera pas de s'user ;  
Des sens on se délivre, comme le sait l'homme avisé ;  
À notre prochaine naissance nous moissonnerons selon nos présentes  
semences

Le roi répliqua [...] en acquiesçant à cette dernière assertion, mais en souhaitant que les parents, avant de mourir, puissent être sûrs que pendant des centaines d'années encore la fortune soit engrangée pour lui, Hatthipāla.

L'aîné du chapelain réfuta cela par deux *gāthā* [...] où il montrait que l'argument du roi supposait que l'on ne meure pas vraiment. Or la vie, ajoutait-il, est comme la traversée d'une rivière, où l'on tend inévitablement à la maladie, à la vieillesse et enfin à la mort.

Et il termina en demandant à ses interlocuteurs d'être vigilants. Puis, les saluant, et emmenant avec lui tous ceux qui l'entouraient, il quitta le royaume de Bénarès et s'en alla avec l'intention d'embrasser la vie religieuse. Et un grand nombre de gens vint avec le jeune homme Hatthipāla, « car, se disaient-ils cette vie religieuse doit être une noble chose ».

Puis, arrivant au bord du Gange, il rentra en transe en regardant l'eau

fixement. « Un jour, pensa-t-il, il y aura ici un grand concours de gens. Un jour mes parents, le roi, la reine, tous, avec leur entourage, viendront ici embrasser la religion. Et Bénarès sera vide. Je resterai ici jusqu'à ce qu'ils viennent. »

[...] Le roi et le chapelain recommencèrent leur initiative auprès d'Assapāla. Et tout se déroula comme avec l'aîné. Quand ils eurent expliqué leur objectif, et comme il s'étonnait que l'on n'ait pas proposé le parasol blanc à son frère aîné d'abord, ils lui dirent où il était parti. Le cadet décida alors de faire de même, et il leur dit :

*Plaisirs des sens sont comme marais et fondrières ;*

Délices du cœur n'apportent que mort, troubles, misères ;

Qui tombe dans ces marais s'éloigne davantage ;

En sa sottie folie du plus lointain rivage.

Me voilà déjà de peines et de chagrins affecté ;

Captif maintenant et ne sachant comment me libérer

Afin de ne jamais retrouver chose semblable,

Je bâtirai autour un mur impénétrable.

« Là où vous vous tenez, ajouta-t-il, et alors que je vous parle, la maladie, la vieillesse et la mort s'approchent de plus en plus près. »

Après cette prédiction, entraînant avec lui une foule de compagnons, il alla rejoindre son frère.

Le jour suivant le roi et le chapelain allèrent de la même manière à la demeure du prince Gopala. Ayant reçu le même accueil que lors des deux premières démarches, ils expliquèrent la raison de leur visite. Et lui, comme Assapala, refusa leur offre.

« Il y a longtemps, dit-il, que je désire embrasser la vie religieuse ; tel une vache qui erre égarée dans la forêt, je vais cherchant ma propre vie. J'ai vu le chemin par lequel mes frères sont passés, comme le sentier délivreur pour une vache perdue ; et par ce même chemin je vais, moi aussi, sortir ». Puis il récita une *gāthā* sur ce même thème. « Mais, répliquèrent-ils, viens avec nous au moins une journée, au moins deux ou trois jours viens avec nous ; rends-nous heureux, fais-nous plaisir, et alors, ensuite, tu pourras renoncer au monde. »

Il leur répondit qu'il ne fallait pas reporter au lendemain ce qu'on peut faire le jour même [...] Et, accompagné d'un grand nombre de gens il rejoignit ses frères.

Le jour suivant, et de la même manière, le roi et le chapelain allèrent à la maison du prince Ajapala. Ils lui expliquèrent finalement pourquoi ils étaient

venus et lui proposèrent l'Ombrelle Royale. Le prince demanda : « Où sont mes frères ? ». Et ils lui expliquèrent : « Tes frères n'ont plus rien de commun avec ce royaume. Ils ont renoncé à l'Ombrelle Blanche, et, avec leurs gens, sont assis sur les rives du Gange. »

- « Je ne peux accepter ce que mes frères ont refusé. Moi aussi je vais embrasser la vie religieuse. »

- « Mon fils, tu es très jeune. Nous devons te protéger. Quand tu seras plus grand tu pourras embrasser la vie religieuse. »

- « La mort peut venir aussi dans l'extrême jeunesse. Personne n'a un signe sur la main ou le pied qui montre s'il mourra jeune ou vieux. Je ne connais pas le moment de ma mort, aussi je vais renoncer au monde. Il récita deux *gāthā* et partit rejoindre ses frères [...]

Le lendemain, se retrouvant seul au monde, le chapelain décida de suivre ses fils. Il dit à son épouse :

Celui qui a des rameaux et des branches, un arbre ils le nomment  
 Mais ce n'est plus un arbre, ce n'est plus qu'un tronc lorsqu'il est ébranché  
 Ainsi est un homme sans fils, ô mon épouse de haute lignée  
 Il est temps pour moi de quitter le monde des hommes

Et il entraîna avec lui les autres brahmanes, et remit tous ses biens à son épouse.

Celle-ci à son tour décida de rejoindre ses fils. Elle récita une *gāthā* qui se réfère à la légende des Oies d'Or, enfermées dans un filet tissé par une araignée, dans la pluie. À la fin de la saison des pluies, deux des oiseaux les plus jeunes déchirèrent le filet, permettant à tous les autres de se libérer.

Le jour suivant le roi demanda où était son chapelain. On lui expliqua alors où celui-ci, ainsi que son épouse et leurs suites, étaient partis. « De l'argent sans maître me revient », dit le roi, et il envoya quérir le trésor du chapelain. La reine alors vint aux nouvelles. Lorsqu'elle apprit que le roi venait de s'emparer des biens du chapelain, elle en conçut une vive honte et décida de lui donner une leçon sous forme de parabole. Elle fit dresser un tas de viande de chien dans la cour du palais, et elle le fit entourer d'un filet, de telle sorte que la seule voie d'accès au tas de viande soit par les airs. Les vautours s'approchèrent aussitôt. Mais les plus avisés s'aperçurent de la forme du filet. Ils déglutirent ce qu'ils avaient mangé, afin d'être plus légers et sans être pris, purent sortir en s'envolant directement du tas de viande. Mais les autres, aveuglés par leur concupiscence désordonnée, mangèrent les vomissures des premiers, et, ainsi alourdis, ne purent se dégager et furent pris au piège. C'est

l'un de ceux-ci que la reine montra au roi, et récita deux *gāthā* [...], où elle comparait les vautours avisés au brahmane, et les vautours avides au roi lui-même :

Un homme qui mange les vomissures, Sire, mérite le pire des blâmes.

Alors le roi se repentit, et décida d'abandonner son royaume et d'embrasser la vie religieuse. Il remercia la reine de l'avoir éclairé [...]. Sa suite partit avec lui et il donna Bénarès à ses serviteurs, recommandant de donner la grande ville à qui la voudrait.

Ici le Maître insista sur la valeur de cet abandon, comparant Esukari à un éléphant qui abandonne sa horde [...]

Ensuite le peuple laissé dans la cité se rassembla devant la porte du palais et vint en délégation voir la reine. Ils lui demandèrent de prendre la place du roi [...]

Elle leur répondit à l'aide de cinq *gāthā* où elle prêche la Loi et le renoncement. Entraînant ses suivantes, elle distribua tous les trésors du palais, abandonnant tout. Dans toute la ville la confusion fut extrême après ce double abandon. Alors le peuple sortit des maisons, y laissant tout, et partit, tenant les enfants par la main. Toutes les boutiques restèrent ouvertes, mais personne n'y prêta attention. La ville toute entière devint vide.

Et quand tous eurent rejoint Hatthipāla, ils se dirigèrent ensemble vers l'Himalaya.

Et bientôt tout le monde s'y retrouva.

Sakka dans sa méditation vit ce qui se passait en bas, et ordonna à Vissakamma de fabriquer un ermitage où tout ce qui est nécessaire à la méditation serait installé. Ce qu'il fit : chaque hutte de feuilles avait un endroit pour dormir, et un endroit pour la journée, tout y était blanchi à la chaux, et chacun avait un lieu de promenade ; on y trouvait un puits, et des arbres où pendaient toutes sortes de fruits. Et il inscrivit sur un mur, en lettres vermeilles : « ceux qui embrassent la vie religieuse sont bienvenus ici », et il écarta les bruits désagréables, et les animaux et les bêtes pleines de hargne.

Hatthipāla vit que ce lieu lui était destiné, et installa sa communauté, plaçant au milieu les vieilles femmes, les femmes avec enfants, puis les femmes sans enfants, et tout autour les huttes pour les hommes.

Puis un certain roi, ayant entendu dire qu'il n'y avait plus de roi à Bénarès, vint voir cette cité et la trouva belle et ornée. En entrant dans le palais il vit le trésor abandonné en tas. « Ceci, dit-il, est le fait d'un grand roi ! » Et à son tour il alla rejoindre Hatthipāla, suivi bientôt par six autres rois. Et tous vécurent dans la Communauté [...] Et les deux tiers d'entre eux renaquirent dans le monde de Brahma, tandis que le tiers restant se divisa en trois parts : l'une renaquit dans le monde de Brahma, une autre dans les six cieux des sens, et la troisième fut envoyée en mission dans le monde des hommes. Ainsi ils jouirent chacun de leur propre mérite. Et c'est ainsi que l'enseignement d'Hatthipāla les sauva des enfers, d'une renaissance animale, du monde des fantômes, et d'être réincarné en Titan.

\* \* \*

### *Eléments d'interprétation*

a) On notera rapidement certaines invraisemblances, issues d'abord d'autres jātaka qui font allusion à celui-ci. Ainsi, à la fin du jātaka n° 70 de la recension Fausböll, où il est aussi relaté que Vissakamma construit un ermitage, le texte renvoie à notre jātaka « où tous les détails y seront donnés », ce qui n'est guère le cas.

Cependant l'Hatthipāla sert aussi de référence, et pour le même épisode, au jātaka 525 de la même série Fausböll, ce qui est plus troublant, car cela tendrait à considérer que cette description de l'élaboration d'un ermitage a bien été considérée comme un modèle du genre.

Par ailleurs, au sein même de l'histoire, on notera que la déité de l'arbre se voit refuser de l'aide par les quatre Seigneurs des directions, parce qu'ils ne peuvent donner de fils à un homme. Or c'est la femme du chapelain qui conçoit, évidemment, les quatre frères. Comment expliquer alors les 7 fils de la pauvresse ?

b) La version du *Tsa p'i yu king* (n° 164 dans Édouard Chavannes, *Cinq cent contes et apologues extraits du Tripitaka chinois*, Paris, Leroux, 1934, t. II, (1911), p. 14 et sq. ; t. IV, p. 26 (analyse sommaire) ; p. 150 (références), si elle traite bien du même thème, le Grand Renoncement, est toute différente : il n'y a pas de roi, et un seul fils, Açyapa. Toute l'histoire



s'articule autour du vœu de chasteté, et des obstacles qui risquent d'empêcher sa réalisation, entre le héros et son épouse. Le même thème est développé dans le texte tibétain traduit par Scheifner. Par contre l'épisode du début – celui de la divinité de l'arbre qui donne un fils – est de toutes les versions.

Or cet épisode est assez étrange, et demanderait sans doute une étude à soi seul. Cowell fournit, en une interprétation : cet épisode serait une allusion à la croyance, en Inde, que les courtisanes épousent le génie d'un arbre. Cette explication est-elle suffisante ? Et comment, dès lors, justifier le rôle d'intermédiaire et d'informatrice que joue cette femme, ce qui va permettre de faire revivre celui qui deviendra plus tard le Buddha ? Il me semble qu'il faudrait plutôt insérer cet épisode dans autre sous-ensemble du système Bouddhiste, celui du culte des arbres. Mais il faudra alors le relier à d'autres séries de faits, ce qui excède mon propos ici.

Par ailleurs, et toujours pour le même épisode, dans toutes les versions que j'ai lues on retrouve la mention du banyan *de la porte sud*. (Mais je n'ai pas pu trouver l'étude de Charpentier, in *Z.D.M.G.* LXII, 1908).

Autre question : pourquoi est-ce dans la famille du chapelain, et non dans celle du roi, que naissent les quatre frères ? Une autre voie d'interprétation du texte pâli, d'une part, et l'étude d'une version môme, d'autre part, nous livrera peut-être une réponse.

c) Pourquoi quatre frères ? Il nous semble que, là, l'interprétation est possible. Il s'agit de la représentation symbolique des quatre castes.

- L'aîné est le gardien des éléphants, c'est-à-dire qu'il est de sang royal ; le Maître, en évoquant le renoncement du roi de Bénarès, le compare à un éléphant. En outre, mais ceci me semble plutôt brouiller les données, il est brahmane par la famille où il est né.

- Le second, gardien des chevaux, représente les guerriers, les *kshatriya*.

- Le troisième, gardien des vaches, représente les paysans, les *vaiçya*, ou propriétaires terriens.

- Le quatrième, au symbolisme, je l'avoue, moins évident, gardien des chèvres, équivaldrait alors aux *çûdra*, aux artisans et ouvriers.

Et en effet chacun grandit parmi les gens de son groupe, dans une même activité – et ceci, insistons-y, pour tenter d'éviter qu'ils ne pratiquent le vrai renoncement, le renoncement Bouddhiste.

De plus, si on examine le type d'argumentation propre à chacun, l'hypothèse se renforce singulièrement : à l'aîné, l'intellectuel, que dit le chapelain ? Son discours peut être rendu ainsi : « Tu t'es trompé sur notre *identité*, nous qui semblions être les ascètes que tu admires, et qui étions en réalité roi et chapelain royal. En d'autres termes tu te trompes sur la nature

des ascètes, qui sont autres que ce que tu penses. lis donc plutôt les Vēda, etc. » (Dans le vinaya des Mūlasarvastivādin, dans le jātaka correspondant, le jeune garçon est initié aux « quatre vēda »).

« Si tu nous vois tels que nous sommes », dit le chapelain : allusion aux faux ermites, ou allusion sectaire ?

Quant au deuxième, c'est par une image guerrière qu'il illustre son désir de quitter le monde profane : il parle de prisonnier et de remparts.

Le troisième évoque une vache qui s'égare, un bien perdu, et le quatrième renvoie l'argument de son jeune âge, de sa faiblesse donc, pour justifier son départ.

Par ailleurs le roi et le chapelain usent à chaque fois de ce que la psychologie moderne appellerait un chantage affectif, mais ils en usent différemment selon l'interlocuteur qu'ils veulent convaincre.

En fin de compte, si mon interprétation est la bonne, ce serait donc *toute* la société qui, symboliquement, et successivement, selon un ordre d'importance décroissante, prendrait le chemin du monastère.

d) Le thème propre à ce jātaka est donc celui du renoncement. Or une image m'a frappé, car elle se retrouve au début de l'épisode principal – lorsque Hatthipāla a vraiment tout quitté et se retrouve près du Gange – et à la fin, lorsque les habitants de Bénarès le rejoignent en masse. Cette image, c'est celle de la ville vide. La forêt est lieu de renoncement, on pourrait peut-être parler ici de purification par la forêt, et l'on voit combien on pourrait épiloguer sur cette notion. Le *salut par le vide* en est son corollaire. Cette façon d'appréhender le salut (car il ne s'agit pas du simple salut individuel, mais justement d'un *passage* de toute la société, un rêve qui concerne la totalité du corps social) n'est pas sans évoquer les événements récents du Cambodge, mais où une telle notion y était profondément pervertie. Bien entendu, en évoquant cette notion de salut par le vide de toute une société, on parle de tout autre chose que de la doctrine de la vacuité, *sunnatā*, qui relève d'un discours différent.

e) On laissera, enfin, pour une autre sorte de travail l'étude de la progression des *gāthā* dans ce Jātaka. Cette progression existe, mais il n'est pas sûr que certaines des *gāthā* n'aient pas été rajoutées, ou déformées. Elle va d'une sorte d'illumination qu'Hatthipāla a en voyant des ermites (alors reine en annonçant qu'elle aussi elle va renoncer au monde.

## 2. LE KO GAN PYO BIRMAN

Dans la dernière livraison du *Journal of the Burma Research Society* (Rangoun, février 1980, vol. LXII, part I & II), le Dr Hla Pe a publié un remarquable article intitulé *Myth and the Mystical in Burmese literature*, où il est question de la célèbre version du jātaka Hatthipāla en birman et en vers, écrite en 1562 à la cour d’Ava.

L’objectif du professeur Hla Pe est de mettre en garde ses concitoyens cultivés, et de les inciter à plus d’esprit critique en matière d’histoire littéraire.

En effet une légende tenace, reprise dans les histoires de la littérature birmane, y compris celle de Pe Maung Tin (*Myanmā cāpesamuin*, Rangoun 1938, p. 56 pour la biographie de l’auteur, pp. 61 *sq.* pour l’oeuvre, édition de 1955), affirme que, d’une part, l’auteur de cette version en vers de notre jātaka a été censuré, et, d’autre part, qu’il dut subir un ostracisme de la part du roi d’alors, car la communauté des *thera* menaçant de s’abstenir d’assister à la cérémonie de consécration, en 1480, si cet auteur était présent, on dut la lui interdire.

Le Dr Hla Pe ne nie pas le premier point (la censure), mais – et un coup d’œil sur les dates montre bien que c’est lui qui a raison – il prouve facilement que le deuxième point (l’ostracisme) ne tient pas : en 1480, si l’on suit toutes les traditions, l’auteur n’avait que 12 ans, et il ne composera son grand poème que 46 ans plus tard

L’auteur de cette légende semble bien être Maha Damma Thin Gyan (1761-1835), qui a été, un temps, conseiller du roi Bo Daw Hpaya (1781-1819). Or ce même *thera* fut un des compilateurs, sinon le principal, de la célèbre *Glass Palace Chronicle* sur laquelle ont reposé longtemps la plupart des données sur ce dernier ouvrage.

On pourrait se demander pourquoi cet auteur, un moine médiéval dont le nom était *Mahā Rathasāra*, a été censuré pour avoir rédigé cette version poétique de l’Hatthipāla. Il s’agit en effet d’un des chefs d’œuvre de la littérature birmane, que le Dr Hla Pe appelle un « tour de force » stylistique (il en a publié de courts extraits, traduits par le Dr John Okell, dans son grand article *Burmese Poetry*, p. 91 du *Journal of the Burma Research Society*, Rangoun, déc, 1971, vol. LIV, part I & II). Il s’intitule *Kui: khan pyui*, c’est-à-dire le *pyo* des 9 épisodes : ces neuf épisodes étant les 8 renoncements successifs, plus la correspondance avec les personnages du Buddha historique. C’est la plus ancienne version connue de la littérature birmane, la première faite en vers, et l’un des premiers *pyo* que l’on connaisse. Les *pyo*

sont des poèmes en vers de 4 syllabes, que l'on réserve d'habitude pour célébrer les mérites d'un futur Buddha. Or il semblerait qu'on ait reproché précisément à cet écrivain d'avoir, en l'occurrence, fait œuvre poétique ! Écrire un jataka en vers était donc un manquement aux *dasasikṣāpada* pour la communauté bouddhique de cette époque, en Birmanie ? Ce pourrait être en application à un commentaire de la 7<sup>e</sup> règle concernant la danse, la musique ou les spectacles. Aucun *Prātimokṣasūtra* n'évoque ce point, à ma connaissance. Tout au plus aurait-on pu se référer au n° 6 des 90 *Pāṭayantika* : « Si un bikkhu donne l'enseignement par stances à un homme qui n'a pas encore reçu l'ordination, il y a *ptayantika*. » Il faudra attendre, pour en savoir plus, que soit achevée la traduction, en cours, des *Tripitaka* birmanes. Mais ce fait méritera une enquête.

À moins de reprendre l'hypothèse du Dr Hla Pe, qui explique cela par des jalousies et des intrigues de cour – quand l'auteur était protégé par deux rois successifs, et fort admiré de son vivant – et ce type d'explication psychologique est précisément ce qui fait la faiblesse des chroniques birmanes.

Mais tout ceci, qui pourrait apparaître comme un point obscur d'histoire de la littérature birmane, va nous apporter quelques renseignements inédits dans un tout autre domaine.

En effet ce célèbre Ratharasa était môn, et de lignée royale. Plus exactement, si l'on en croit ses biographes, son père était ministre de *bana* Ain, roi de Bassein (ou, selon Pe Maung Tin, de son grand-père, mais ce doit être une erreur), et en même temps le neveu de la reine mère de Pégou, Shin Saw Phu. Shin Saw Phu est le nom que lui ont donné les Birmanes ; elle régna sous le titre mon de *bana* Thau de 1453 à 1470, et fit surélever le stupa de Shwe Dagon à Rangoun. Par ailleurs notre poète serait, par sa mère, arrière-petit-fils d'un roi birman.

Ces deux petits faits me semblent d'une grande importance, en ce sens qu'ils ouvrent la voie à des recherches futures, d'ordre historique cette fois. La tradition – établie par les chroniques mêmes – veut que ce soit le père de *bana* Thau, le célèbre Rajadhi-raj, qui ait rétabli le royaume môn médiéval des Trois Royaumes (en mon *pi dun*). L'un de ces royaumes avait Bassein pour capitale (Bassein est un nom récent). Or on ignorait jusque là les généalogies dynastiques de ce royaume. Le titre de *bana* Ain ne peut avoir été inventé : voilà donc un premier maillon à une chaîne qu'il va falloir remonter.

Par ailleurs, on connaît mal encore les systèmes d'alliance entre ces différents royaumes. Ceux-ci relèvent, me semble-t-il, d'alliances entre clans,

de mariage de *kalok* à *kalok*. Que le ministre du roi de Bassein ait été le neveu de la reine Bana Thau, cela jette, là aussi, une nouvelle lueur sur ce problème.

Enfin l'histoire traditionnelle, telle qu'elle a été fixée par G. E. Harvey dans son *History of Burma*, met surtout en valeur les conflits qui ont opposé les royaumes successifs birmans et môns. Il serait intéressant d'essayer d'établir, inversement, quelles ont été les formes d'alliance entre ces deux puissances. La double appartenance, chez notre poète, aux deux familles royales, prouve que ces alliances existaient bel et bien. Il restera à en esquisser le tableau et les règles.

Mais revenons à un fait qui nous semble capital: l'auteur de la version versifiée du jataka Hatthipāla birman était môn. Participait-il des deux cultures, môn et birmane ? Seule une analyse stylistique de ses œuvres, qui rechercherait des influences mônes, serait à même de répondre à cette question : un gros volume y suffirait à peine. Mais il faudra bien, un jour, ouvrir ce champ de recherches, celui des influences littéraires en birman médiéval, avec toutes les données sociologiques que cela livrera.

Maha Rathasara a inventé la forme *pyo* de la poétique birmane. S'est-il inspiré d'une poétique môn ? On ne peut encore répondre à ce genre de question : en effet, si l'on dispose de bonnes histoires de la littérature birmane, il n'en est pas de même pour la littérature môn.

### 3. TROIS ETATS MONS DU MEME JATAKA

En 1970 est paru à Rangoun le Volume VIII des 550 jātaka, version môn, publié par Nai pan Hla (*Nuin pan: hla*). On y trouve, pages 92 à 119, le texte, en môn, du jātaka Hatthipāla. La fin semble conforme à la version pâli ; (rappelons que la fin livre la « clef » des personnages de l'apologue). En voici le texte, ainsi que la traduction que j'en propose :

*smin esukārī gah klun dah smin suddhodana ra / gna kyāk smin esukārī klun dah siri māyā mi kyāk lmuh va ra / prohit gah klun the kasāpa ra / bamnih bvau gah klun dah bhaddakāpīlanī ra / ajapala kumma gah klun dah anuruddha ther ra / gopāla gah klun dah mamuggalan ra / asāpāla gah klun dah the sariput ra / pūrisat smin gamluin gah klun dah purisat kyāk lmuh vva ra / Hatthipāla gah klun dah 'ai kyāk ra /*

Le roi Esukārī devint (*klun dah*, littéralement « venir-être »), le roi Suddhodana, son Altesse la reine devint Māyā. Le chapelain (*prohit*, du pâli *purohito*) devint le *thera* Kasapā L'épouse du brahmane devint

Bhaddakāpilanī, Ajapala devint le *thera* Anuruddha, Gopāla devint Muggalan, et Asāpa, Sāriputta (= *sariput*), l'innombrable et sainte assemblée devint la sainte assemblée, et Hatthipāla c'était moi le Buddha.

Ce texte n'offre guère de difficultés, si ce n'est la traduction du terme *Imuh*, que l'on traduit généralement par « indolente », ce qui ne convient pas ici.

Dernier avatar de toute une série normalisée plus ou moins selon la tradition pâli, cette version mône, tirée de manuscrits récents, ne nous livre guère, par ailleurs, d'éléments supplémentaires autres que philologiques. Cependant on notera çà et là des notations que l'on ne trouve pas dans le texte de Fausböll : l'histoire gagne en concision, mais aussi en précision. Ainsi, par exemple, lorsque toute la communauté, ayant achevé cette existence, va renaître, le texte précise :

*kuiv ktuiv ba dah jhān abhinān 'uit ra*

C'est-à-dire :

Voici ce qu'ils devinrent par la méditation des 6 pouvoirs spirituels supérieurs (*abhinān/ pāli abhinna*) en entier.

Cette notation n'existe pas dans le texte pâli. Pour aller plus loin, on se référera à un article du même compilateur, Nai Pan Hla. Dans une revue bilingue birman-môn (bilingue dans ce sens que la première moitié de la revue est composée d'articles en birman, et la seconde d'articles rédigés en môn, mais sur d'autres sujets), parue à Moulmein en 1971, intitulée *takkasuil mvan maggajan* : notre auteur a publié une belle étude, en birman avec des citations en môn, sous le titre *Hatthipāla pyui mvan-mranmā hnas bhāsā hnuin* : *hyan khyāk*, c'est-à-dire « étude comparative du poème Hatthipāla (version) mône et birmane » (p. 9-12, puis 15, puis 19 à 23).

Dans ce travail nous apprenons qu'un savant moine môn, du nom d'Uttamarambha, était établi, dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, à Pégou, où sa piété et sa stricte observance des règles du vinaya l'avaient rendu célèbre. À la suite de la révolte mône de 1740 à Pégou, Martaban et Syriam, il alla s'installer à Wow, l'un des hauts lieux de la culture môn en basse Birmanie. Il fut appelé dès lors le Maître de Wow. À l'âge de 73 ans il restitua le *parami khan* en môn (restitua, d'après moi, et non traduisit du birman : encore une légende ! En effet, ce texte se trouve sur une longue inscription môn, encore inédite, dite « Inscription du Lac des Trois Terrasses », à Bassein, et datable des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles). Il restitua également toute une série de jātaka en môn et en vers, ainsi que d'autres

poèmes et une version mône, en vers, de l’Hatthipāla, en 1776, soit 250 ans après la version birmane citée plus haut.

Il ne s’agit pas d’une simple traduction : l’histoire, quoique identique dans ses grandes lignes, n’est pas traitée de la même manière. Sur le plan de la versification, dans le *ko gan pyo*, les vers sont de quatre syllabes, avec des rimes identiques (cf. l’étude du Dr Hla Pe de 1971, déjà citée, pp. 80-81). La version mône de 1776 est composée de vers de quatre syllabes également, mais la même rime réapparaît toutes les huit syllabes. À la fin de chaque strophe, dans le texte birman, le vers se compose de 7 syllabes, et non de quatre, ce qui n’apparaît pas dans la version mône.

Le choix du vocabulaire diffère également : ainsi dans le premier paragraphe le texte môn accompagne le terme Buddha (*kyāḅk*) d’un certain nombre de qualificatifs qui n’apparaissent pas en birman ; dans la sixième strophe, où sont présentés Esukārī et son chapelain, le roi est qualifié abondamment dans le texte môn, par des qualités de sagesse et de force, ce qui n’apparaît pas dans le texte birman.

Un dernier exemple, pris parmi d’autres, illustrera des différences de traitement : dans la 16<sup>e</sup> strophe, le texte birman cite seulement l’ombrelle (*thī:*) comme attribut du roi, alors que la version mône précise « ombrelle d’argent » (*tala kduin sran*), c’est-à-dire « ombrelle blanche », ce qui est à la fois plus précis et plus conforme à la tradition.

L’un des traits marquants de la version mône est donc l’économie de moyens : la conclusion, en birman, représente 10 strophes, et recouvre 10 pages imprimées, alors qu’en môn elle est réduite à 2 stances qui tiennent sur une petite page. Enfin le poème birman représente 311 strophes, pour 30 strophes en môn, ce dernier ne comportant ni numérotation ni citation pāli.

Ainsi tous ces éléments – mais il faudra faire une étude parallèle complète pour aboutir à des conclusions plus définitives ce qui excède le cadre de mon modeste projet – m’amèneraient à penser que la version rédigée par le Maître de Wow reprenait un texte plus ancien, et dont s’était également inspiré Maha Rathasara.

Il existe en effet deux témoignages beaucoup plus anciens du jātaka Hatthipāla, en môn, à Pagan.

Le premier est représenté par une plaque sculptée du temple Hpetleik (elle figure dans *l’Old Burma, Early Pagan*, du regretté H.G. Luce, New York 1970, volume III, planche 111 a). On y voit les quatre frères assis, du plus petit au plus grand en partant de la gauche ; au dessous, et suivant le même ordre, sont sculptés les quatre animaux ; à gauche, debout, deux personnages suppliant ou exhortant. En haut de la plaque est gravé *Hatthipāla jāt 512*. Ce

dernier numéro ne correspond pas, on le voit, à celui de la recension Fausböll. Il existe par ailleurs une abondante littérature sur les jātaka en Birmanie, mais je ne l'évoquerai pas ici : il me semble que la plupart des problèmes soulevés à leur propos (nombre total exact, existence de 50 jātaka dits « de Chieng mai », ordre et classement enfin) seraient résolus, ou en tous cas mieux exposés si l'on tenait compte avant tout de leur signification mnémorique, et de leur variation sectaire.

Le second témoignage est une inscription dite « à l'encre » à l'intérieur du temple du Nagayon. Une traduction en avait été livrée dans l'*Old Burma, Early Pagan*, volume 1, page 317, et le texte n'a été publié qu'en 1975, dans le *Journal of the Burma Research Society*, page 156.

Mes propres notes de terrain, qui datent de 1971, me pousseraient à proposer une lecture différente

1 – (pāl) ku(m)ci aja imo' (assa)pāl moy gopāl (moy aja) pāl moy smin aja  
aba pdas rup risi tlun bibat na skumīn 'aja t-eh sak mic... tit... risi.

2 - 'ut smīn ('ambo 'aba 'aja k)um ci mu (nyov)... ba... trus brow j-it jnok...  
t... r... das risi 'asta

Ce que je traduirais ainsi :

1. – Ses frères plus jeunes s'appelleraient l'un Assapala, l'autre Gopala, et l'autre Ajapala. Le roi, leur père prend la forme (*pdas rup*) d'un ermite, et vient pour les tenter avec le trône. Ils refusent... ils se mettent en route (et deviennent) ermites.

2. – Tous les rois, leurs mères, leurs pères et leurs jeunes frères et sœurs... en grande procession deviennent ermites de la forêt.

Cette inscription a plusieurs intérêts

a) Le terme *kumci*. Le professeur H.L. Shorto, dans son *Dictionary of the Mon Inscriptions*, page 48, le traduit par « sœur », le classe dans les termes de môn moyen (*middle mon*), et évoque une hypothétique reconstitution d'un vieux-môn *kamci* qui remonterait au XIV<sup>e</sup> siècle.

En fait le mot *kumci* existait bien dans le vieux môn dit « de Kyanzittha », et il ne peut être traduit ici par sœur, mais bien par « frère cadet », alors que *kumci munyov*, dans ce même texte, signifie « frères et sœurs ». Mais le problème que soulève ce terme de parenté en vieux-môn est beaucoup plus complexe et a, me semble-t-il, entraîné à toute une série d'erreurs d'interprétation. En effet dans le même temple de Pagan, une autre inscription « à l'encre », et de la même époque, résume le jātaka Kusa (numéro 531 de la série Fausböll), et on y trouve le terme *kwnci dnal* dans le



sens de « belle-sœur », ce qui implique que *kumci* a donc aussi le sens de « sœur ». Or dans un autre texte du même temple, résumant le jataka Sonananda (numéro 532 de la série Fausböll), le mot *kumci* est utilisé pour renforcer le sens du mot pour « frère » et on y utilise *minyov* au lieu de *munyov* pour exprimer « frère ».

En môn moderne on a, pour « belle-sœur plus jeune que l'époux ou l'épouse » *de'sīgnī*, mais ce terme peut aussi signifier « beau-frère plus jeune que l'époux ou l'épouse ». En effet *de'* signifie « frère » ou « sœur » en môn moderne, et il semble bien que son équivalent en vieux-môn soit, précisément, *kumci*. En d'autres termes on peut traduire *kumci deh*, vieux-môn par « frère » ou par « sœur », en fonction du nom qui suit ce mot. Ainsi dans l'inscription n° 68 du musée de Pagan, face ouest, ligne 22-23, on a, successivement *kamcideh 'ui' ran* et *kaincideh yadac*, que l'on traduira respectivement par « sa sœur 'ui'ran » et « son frère cadet *yadac* ». E.O. Blagden, en 1920, U Pe Maung Tin, en 1955, et U Chit Thein en 1965 ont tous traduit le passage suivant de la grande inscription de la pagode de Shwezigon à Pagan (face C, ligne 35) : *dūs kumci mun yov* par « les fautes du neveu et du beau-frère », alors que la bonne traduction doit être rétablie en « fautes contre les frères et les sœurs », ce qu'a d'ailleurs fait le professeur Shorto. Le mot de la fin, dans cette affaire, pourrait être emprunté à U Tun Shwe, alors au département de birman à l'Université de Rangoun, mais en retournant son argument. Dans un petit dictionnaire des inscriptions mônnes, qu'il a édité en 1968, à *kumci mun yov*, cet auteur fait correspondre « tante et oncle ; grand-mère et grand-père », parce que, explique-t-il, dans son village les gens utilisent cette expression dans ce sens. On voit donc qu'en près de huit siècles des termes de parenté se sont transformés, pour passer de « frères et sœurs (cadets) », à « oncles et tantes » : il faudra systématiser ce genre de recherche pour tenter d'élaborer une ou des lois.

b) *Skumin* « rendre roi, faire roi », n'est donc pas hypothétique, comme le pensait H.L. Shorto, dans son dictionnaire, déjà cité, page 47.

c) Ce dernier texte que je viens de présenter a, enfin, une particularité qui le distingue de tous les autres : le roi est le père des quatre frères. Qu'on lise cette inscription *aja 'aba* ou *'aba 'aja*, il n'en demeure pas moins que le père des quatre frères n'y est pas le chapelain, mais le roi. Ceci me semble plus conforme à la signification sociologique de ce jātaka, ainsi qu'à la « clef » de la fin : Maya était bien la mère de Buddha.

Ceci tendrait à prouver que la version pâli de ce texte n'est qu'une version parmi d'autres, représentant un courant parmi d'autres du Bouddhisme du petit véhicule.

Pour confirmer ou infirmer cette dernière hypothèse, et affiner les connaissances qu'elle induit, il faudrait interroger les textes, les variantes et les différentes versions en Lao, en Tham, en Khmer, peut-être en Thai, domaines où je ne suis pas compétent : si cette courte étude pouvait inciter ceux qui le sont à poursuivre le chemin, il aurait atteint un de ses buts.

Répetons-le pour terminer : il ne s'agit, ici, que de brefs sondages ayant pour but de montrer tout ce que pourrait apporter une étude complète – et donc complexe – des textes tels que les *jātaka* dans la Péninsule indochinoise. Elle peut faire remonter à la lumière des séries de faits négligés par ailleurs.

On considère en effet que tout fait religieux, même minime, même considéré comme enfantin, est une partie d'un système, au sens où l'utilisait Durkheim (« Une religion est un système de croyances, de pratiques... »), qui renvoie à des séries d'autres sous-systèmes inhérents à celui-ci. Le cœur du système, c'est le numineux.

Paris, octobre 1981