

Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité

M. Michel TARDIEU, professeur

Cours : *Les livres de paraboles : nouveaux matériaux pour l'étude du « roman de Barlaam » (recension d'Ibn Bābūya)*

La multiplication des paraboles dans l'enseignement des sages est un des traits littéraires de la fin de l'Antiquité. Ce sont souvent de petites histoires dont l'auditeur pressent la leçon, parce que les comparaisons, tirées de la vie quotidienne et sociale, ou empruntées aux réalités de la nature, y sont simples. La parabole de l'enfant au bol d'orge, laquelle interrompt le discours d'Apollonios de Tyane à Éphèse (Philostrate, IV 3), est sans surprise, de même que la centaine de paraboles qui mécanisent l'exégèse de la Loi dans Tanna d-bē Eliyyahu (IX^e s. selon E. Urbach). Lorsqu'elles ne sont plus des accidents de l'expression mais des allégories didactiques ou des faux-fuyants, et qu'il y a quelque imagination dans le récit, chaque élément devient une énigme et requiert une explication pour être compris. Tel est le cas de la parabole du palais fugitif chez R. Ammi (Talmud de Babylone, Sanhédrin, 91a) ou celle de la branche de dattier dans la Lettre apocryphe de Jacques (Nag Hammadi Codices, I, 7,23-28). Relèvent de cette catégorie les paraboles, contemporaines (milieu II^e s.), du Pasteur d'Herma (Sim. I-V) et de R. Meir (ces dernières commodément rassemblées par Wilhelm Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, II, Strasbourg 1890, pp. 57-60). Celles, bien connues, des évangiles sont à la fois simples et didactiques. Une troisième catégorie, que l'on peut qualifier de « paraboles à tiroirs », ajoute diverses comparaisons à l'histoire initiale, sortes de paraboles dans la parabole, qui donnent à l'ensemble l'allure d'un conte, ou d'une rêverie parlée. Ainsi l'histoire du planteur de caroubiers, que rapporte le Talmud de Babylone (Ta'anit, 23a). Le sage, qui ici est Hōni dit le Traceur de cercle (ha-Me'aggel) parce qu'il était faiseur de pluie (il aurait vécu à Babylone à l'époque de Siméon b. Šeṭaḥ, au début du I^{er} s. avant notre ère), voit un homme occupé à planter un caroubier et apprend qu'il faut soixante-dix ans pour que l'arbre porte du fruit. Le sage s'assoit, mange et s'endort près de son ânesse et du plant de caroubier. Lorsqu'il se réveille, il comprend qu'il a dormi pendant soixante-dix ans puisqu'il constate qu'un homme

cueille des caroubes à l'arbre même qu'il a vu planter et que, d'autre part, sa propre ânesse lui a enfanté des troupeaux d'ânes. Lorsqu'il se rend à l'Académie et y déclare son identité, les rabbis, qui sont en train de discuter sur le déclin de la science depuis la disparition du fameux Traceur de cercle, le prennent pour un fou. Déconcerté par le décalage entre son rêve (regarder le monde sous un caroubier) et la réalité (la médiocrité du débat académique), le sage rend son âme à Dieu...

Les paraboles qui composent le « roman de Barlaam » sont construites selon ces trois modèles. Mais la difficulté de l'œuvre ne tient pas à son genre littéraire qui n'a intéressé personne, mais à l'histoire controversée de sa genèse et à la divergence de ses recensions manuscrites sur une aire de très grande diffusion. Il existe, en effet, des versions du « roman » dans la quasi-totalité des langues régionales de l'Europe médiévale, versions qui remontent, directement ou par des chaînons non identifiés ou manquants, à la recension latine (celle-ci réalisée, pour la première fois semble-t-il, en 1048-49 au monastère des Amalfitains de l'Athos à partir de la rédaction grecque). On en trouve aussi dans plusieurs langues orientales : géorgien, éthiopien, hébreu, arabe, persan, etc., ainsi que, sous forme de fragments, en ouïgour et en persan archaïque. Paul Pelliot (*Notes on Marco Polo*, II, 1963, p. 752) en signale même une version japonaise de la fin du XVI^e s., faite par les Jésuites portugais, et des versions chinoises du début du XVII^e qui dépendraient d'une des recensions italiennes. L'histoire racontée est celle de la conversion du fils unique — appelé *Yūdāsaf* [*Būdāsaf*] en arabe, qui est la forme conservée en géorgien (*Iodasaf*), *Ἰωάσαφ* en grec, *Iosaphat*/*Josaphat* en latin et dans les langues européennes — d'un roi idolâtre du pays de l'Inde à la « religion des ascètes », sous l'influence d'un sage — appelé *Balawhar*/*Balahvar* en arabe et en géorgien, *Βαρλαάμ*/*Barlaam* en grec et en latin —, qui l'instruit à l'aide de paraboles et de discours sapientiaux relatifs aux grandes questions de l'existence (la fuite du temps, la souffrance, le vieillissement, la mort, le meilleur choix de vie). Une fois converti, le fils du roi convertit à son tour son père mourant, puis lui succède sur le trône, au moins le temps de convertir tous les sujets du royaume et de voir la naissance d'un successeur. Cela réalisé, il se retire pour embrasser totalement la vie ascétique au désert.

Telle est l'esquisse du récit édifiant que transmettent les recensions arabes (imâmite et ismaélienne, d'où dérivent les témoins persan et hébreu) et auquel se rattachent les fragments manichéens de l'œuvre retrouvés dans l'oasis de Tourfan. À la différence de cette version que l'on peut qualifier de neutre (indétermination de l'ascétisme qui y est prôné, absence de références à telle ou telle religion établie), le « roman » occidental, attesté par le latin, le grec, le géorgien, l'éthiopien, ainsi que par les langues romanes, celtiques et slaves, se présente d'un bout à l'autre comme une œuvre chrétienne : la « religion des ascètes » y est devenue le monachisme chrétien, le processus de conversion aboutit au baptême et à la confession de foi trinitaire, les instructions préparatoires contiennent quelques-unes des paraboles de la version neutre mais surtout un nombre impor-

tant de citations bibliques et d'exégèses patristiques — ainsi, la totalité du chapitre 27 (discours de Nachor à Barlaam) de la rédaction grecque reproduit l'Apologie d'Aristide d'Athènes, dédiée à l'empereur Hadrien (découverte de J. Armitage Robinson, Cambridge, 1891) —. Cet exotisme recouvert d'un enduit chrétien assura au « roman » le succès que l'on sait en Occident. Au XIII^e s., l'abrégé du récit entra dans le *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais et dans la Légende dorée de Jacques de Voragine. Au XVI^e s., honneur suprême enfin, les deux héros de la fiction étaient inscrits au Martyrologe romain, à la date du 2 avril pour saint Barlaam et à celle du 29 octobre pour saint Josaphat, mais fêtés aussi ensemble à la date du 3 août (*apud Indos Persis finitimos, passio sanctorum monachorum et aliorum fidelium, quos Abenner rex [le père de Barlaam], persequens Ecclesiam dei, diversis afflictos suppliciis caedi jussit*) et à celle du 27 novembre (*apud Indos Persis finitimos, [commemoratio] sanctorum Barlaam et Josaphat, quorum actus mirandos sanctus Joannes Dasmascenus conscripsit*). Pour achever ce pataquès hagiographique, et vu qu'il n'y a pas de vrais saints sans bonnes reliques, un morceau de l'épine dorsale de Barlaam, conservé à Venise, fut offert en 1571 par le doge au roi du Portugal puis transféré en 1633 au monastère de Saint-Sauveur à Anvers (aujourd'hui dans la châsse dite des Trente-six saints de l'église Saint-André d'Anvers) !

De l'histoire de la recherche, seuls deux moments utiles à notre propos ont été retenus : son point de départ dans les dernières décennies du XIX^e s. où se mettent en place les hypothèses textualistes sur l'origine du « roman », et les années 1969-72 qui voient leur abandon avec les travaux de Daniel Gimaret.

De la constatation de motifs thématiques communs à l'Histoire édifiante de Barlaam et Josaphat, connue en Occident, et aux vies légendaires du Bouddha, alors accessibles par des traductions du *Lalita Vistāra* (tibétain) et d'extraits des *Jātaka* (pāli), M. Steinschneider (1851), M. Laboulaye (1859) et surtout F. Liebrecht (1860) tirèrent la conclusion que le « roman » grec, qui avait pour auteur Jean Damascène (VIII^e s.), était la christianisation de motifs bouddhiques et dépendait, en conséquence, d'un original indien perdu. Le premier à signaler l'existence de témoins en langues orientales (arabe, hébreu, éthiopien) est Hermann Zotenberg. Il publie en 1886 dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* (t. 28) une longue étude (166 p.) dans laquelle il s'efforce de montrer, en invoquant des raisons d'ordre doctrinal (théorie du libre arbitre, culte des images, théologie trinitaire, absence de polémique anti-islamique), que le Barlaam grec est antérieur à Jean Damascène et qu'il présuppose politiquement l'existence de l'Empire sassanide. Selon les vues de Zotenberg, la légende indienne originaire (littérature orale) avait été transmise en Palestine au début du VII^e s. par des « Indiens, chrétiens de naissance ou bouddhistes nouvellement convertis, versés dans la connaissance de la littérature bouddhique, probablement des pèlerins, visitant les lieux saints » (p. 71). Mise alors par écrit au monastère de Saint-Sabba par un moine hellénophone du nom de Jean (non précisé et non identifiable) — tel est effectivement ce qu'indique le lemme

majoritaire de la rédaction grecque (70 manuscrits, XI^e-XV^e s., sur les 141 aujourd'hui repérés) ; seuls 13 autres, XIV^e-XVI^e s., précisent qu'il s'agit de Jean Damascène —, l'Histoire édifiante en sa mouture grecque serait la source de toutes les autres recensions, tant orientales qu'occidentales.

Tel ne fut pas l'avis de l'arabisant russe de Saint-Petersbourg, V. R. Rosen. Dans son compte rendu de l'étude de Zotenberg (*Zapiski vostočnogo otdělenija imper. russ. archeologičeskago obščestva*, II, 1887), il tient pour fiables le témoignage de la Vita Euthymii de Georges l'Athonite (composée ca. 1042) et les lemmes de deux manuscrits de la rédaction grecque (*Marc. gr. VII 26* [XI^e s. selon P. Peeters, XII^e s. selon Fr. Dölger] et *Paris. gr. 1771* [XV^e s.]; on y ajoutera aussi le témoignage du prologue de la recension latine de l'Athos, *Neapol. lat. VIII B 10* [XIV^e s.]). D'après ces données, l'Histoire édifiante aurait été traduite au IX^e s. en géorgien (selon Rosen, à partir d'une rédaction syriaque ; en fait, à partir de l'arabe) ; ce n'est que bien plus tard, au début du XI^e s., qu'elle aurait été rédigée en grec à l'Athos par Euthyme l'Hagiorite (ob. 1028) à partir de la version géorgienne. Contre cette théorie basée pourtant sur l'historicité du lemme minoritaire — dans le même sens, entre autres, P. Peeters, 1931, pp. 309-310 ; D. M. Lang, 1957-67 ; V. Tiftixoglu, 1980) —, Ernst Kuhn élabore en 1893 son étude critique fondamentale, parue en 1897 dans les *Abhandlungen* de l'Académie des Sciences de Munich (t. 20, pp. 1-88). L'analyse comparée (onomastique et thématique) de la recension arabe ismaélienne (alors accessible par une lithographie de Bombay) et des rédactions grecque, géorgienne et hébraïque l'amène à la conclusion que la patrie de la légende bouddhique à l'origine du « roman » proche-oriental et occidental ne serait pas l'Inde du Sud, comme le pensait Zotenberg, mais l'Iran du Nord-Est et son voisinage (Inde du Nord-Ouest et Asie centrale), régions dénommées par toute la tradition lemmatique grecque « Éthiopie intérieure c'est-à-dire l'Inde » (ἐνδοτέρα τῶν Αἰθιόπων χώρα ἢ Ἰνδῶν λεγομένη), et qu'en conséquence, le texte original — d'où dériveraient directement la version arabe (déchristianisée) à l'origine des recensions arabes connues et, par le syriaque, les versions chrétiennes géorgienne et grecque — serait dû à un Iranien écrivant en pehlevi au tournant des V^e-VI^e s., mais nécessairement chrétien puisque la parabole du semeur commune à toutes ces versions est, dit-il, « spezifisch christliche » (p. 39).

Passons sur l'étrangeté qu'un Iranien chrétien écrive en pehlevi, plutôt que dans la langue de sa « nation », le syriaque. Le travail remarquable de Kuhn propose de la légende et de la tradition textuelle une migration vraisemblable, analogue à celle du Kalila wa Dimna et des autres « histoires » de sagesse indienne arrivées à l'arabe via le pehlevi. Il servira surtout à expliquer la présence fragmentaire du « roman » dans les collections manichéennes de Tourfan : un feuillet ouïgour en écriture manichéenne, traduit d'une langue iranienne et racontant l'aventure d'un jeune homme qui se croit au gynécée alors qu'il est dans un tombeau (T II D 176), publié par A. A. von Le Coq (*Türkische Manichaica aus Chotscho*, I, 1911, Nr. 6, pp. 5-6) et republié par W. Radloff en transcription

cyrillique (Altürkische Studien, VI, 1912, pp. 751-756), sera identifié par Sergius von Oldenburg (ibid., pp. 779-782) comme appartenant à la parabole du prince ivre attestée par l'une des recensions arabes. On tenait là, désormais, l'intermédiaire centrasiatique et moyen-iranien entre les vies légendaires du Bouddha et le Barlaam proche-oriental : non plus chrétien, comme le pensait Kuhn, mais manichéen. Prosper Alfaric conjectura en 1918-19 que l'ouvrage n'était qu'« une forme nouvelle de la vie gnostique du Bouddha que le fondateur [des Manichéens] avait dû lire en pehlvi » (Les Écritures manichéennes, II, p. 219). W. B. Henning publiait en 1962 dans les mélanges Taqizadeh trois fragments poétiques manichéens en persan archaïque et en écriture manichéenne (M 581, M 613, M 9010), où sont mentionnés les noms de Bylwhr et Bwdysf, et attirait l'attention « to the Manichaeian character of an important part of the "wisdom" of the book as it appears in the Arabic texts, in spite of superficial islamisation » (p. 93). Dans le même sens : D.M. Lang, *EF*², I, p. 1253 (stemma de diffusion plaçant la version manichéenne entre un « original sanskrit bouddhique » et les premiers témoins connus) ; également, A. & J.-P. Mahé, « Le relais manichéen » (La Sagesse de Balahvar, 1993, pp. 29-34). L'hypothèse d'Alfaric amènera, en outre, certains occitanisants (Déodat Roché, 1952 ; René Nelli, 1960), à attribuer une paternité cathare à la recension provençale (*BN fr. 1049*) éditée par Ferdinand Heuckenkamp (Halle, 1912) ; thèse réfutée par Raoul Manselli (1957), par Monique Bonnier Pitts (1976 et 1989), et, dans un mémoire excellent de l'Université de Zurich, par Toni Bräm (1990).

Une tout autre perspective s'ouvre avec les travaux de Daniel Gimaret (« Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane », *JA*, 1969 ; « Traces et parallèles », *BEO*, 1971 ; Introduction et traduction de la recension arabe ismaélienne, Genève-Paris, 1971, suivies de l'édition du texte, Beyrouth, 1972). Estimant insuffisamment démontrée l'existence d'un relais manichéen et, d'autre part, jugeant totalement invraisemblable, en raison de son contenu même, que la recension arabe ismaélienne puisse être une adaptation ou une compilation de textes bouddhiques indiens, il met en évidence, par l'analyse des extraits de l'œuvre dans les *Épîtres des Iḥwān al-ṣafā'*, par l'étude des notices du *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm (ed. Tağaddud, pp. 132, 186 et 364) et par celle de l'*isnād* en tête de la recension d'Ibn Bābūya, que ces faits de transmission ont en commun de permettre de localiser l'apparition du Barlaam ismaélien en Mésopotamie du Sud (région de Baṣra et de Kūfa) dans la première moitié du VIII^e s. Le livre serait donc « un des premiers monuments de la prose arabe, contemporain du *Kalīla wa Dimna* » d'Ibn al-Muqaffa' (Introduction, p. 61), son origine étant à chercher « d'une part dans l'Iran sassanide (surtout pour la deuxième partie), d'autre part dans le Proche-Orient judéo-chrétien (surtout pour la première partie). Mais de cela », ajoute-t-il, « malheureusement, nous n'avons encore aucune preuve » (« Traces et parallèles », p. 133).

L'idée originale à explorer était de faire apparaître l'écrit en contexte mésopotamien pré-islamique. En revanche, les deux objections de Gimaret contre une

origine manichéenne ne tiennent pas. La première consiste à relever que la doctrine de Dieu et de l'au-delà, que l'on trouve dans l'écrit, « ne laisse rien transparaître des mythes fondamentaux — cosmologiques et cosmogoniques — du manichéisme. Si l'on compare le *K. Bilawhar* avec l'ensemble des textes manichéens actuellement connus, la différence de ton et de contenu saute aux yeux » (« Traces et parallèles », p. 97, n. 2). C'est exactement le contraire car ces mythes ne sont que la partie ésotérique et scolastique de l'enseignement de Mani et de ses premiers disciples à l'intention des religieux de l'Église, les Élus, et répondent le plus souvent aux nécessités de la polémique contre les autres religions (judéo-chrétienne, marcionite, zoroastrienne et bouddhique) ; ils sont la façade raisonnable et figée du manichéisme, celle que retiendra pour les commodités de la caricature l'hérésiographie occidentale et byzantine. Or l'essentiel est ailleurs, dans une riche littérature poétique, narrative et hymnique. La seconde objection est chronologique : antériorité de la version en prose arabe par rapport aux fragments manichéens de Tourfan (Introduction, p. 61, n. 11). Effectivement : seconde moitié du IX^e s. pour le feuillet turc ouïgour édité par Radloff, époque de Rūdākī (première moitié du X^e s.) pour les fragments en persan archaïque édités par Henning. Et Gimaret de conclure : « L'existence de ces textes n'est donc nullement, selon nous, une preuve que les Manichéens d'Asie centrale seraient à l'origine des traditions constituant le *K. Bilawhar*. Il nous paraît beaucoup plus vraisemblable de supposer qu'elles ont été apportées de Mésopotamie en Asie centrale par des Manichéens de Bagdad réfugiés à Samarqand » (ibid.). Mais c'est précisément en cela que réside l'intérêt de ces fragments, qui ne sont pas des créations centrasiatiques, mais des témoins d'une tradition bien antérieure qui a ses racines en Mésopotamie.

Élargissons donc l'enquête, sur des exemples précis, à l'ensemble de la littérature manichéenne disponible et aux deux recensions du Barlaam arabe, l'ismaélienne éditée par Gimaret en 1972 (citée Isma.), et l'imâmite transmise par Ibn Bābūya al-Qummī al-Ṣadūq (ob. 381 H./991) dans son *Kamāl al-dīn wa tamām al-ni'ma fī iṭbāt al-ḡayba wa kaṣf al-ḡayra* et aisément accessible par l'édition récente de 'A. A. al-Ġaffārī, Téhéran, 1363 H.S./1405 H.L./1985, pp. 577-637 (citée Imâm.). Le même texte est reproduit par M. Bāqir al-Maġlisī (ob. 1111 H./1699) dans la section des « Conseils et maximes », ch. 32, de ses *Biḥār al-anwār*, 2^e éd. de Beyrouth, 1403 H./1983, vol. 75, pp. 383-444 (cité ImâmBi).

Parmi les paraboles de conversion communes aux deux recensions, six d'entre elles, qui forment bloc (le jardinier, l'oiseau QDM, les animaux domestiqués, les deux soleils, la source et le puits), servent à illustrer la fonction prophétique. La venue des prophètes de période en période est comparée à l'activité saisonnière d'un jardinier. L'appel prophétique est comparé au cri de l'oiseau appelé QDM. Nous trouvons dans le même sens la parabole du jardinier dans le Keph. I des Kephalaia manichéens coptes de Berlin (9,24-10,7). Celle, plus originale, du QDM (Imâm.) ou Q'DM (Isma.) est l'histoire d'un oiseau qui vient pondre ses œufs sur le rivage de la mer et que fait fuir le mauvais temps, puis, lorsque

les vents ont cessé, il revient disperser ses œufs dans les nids des autres oiseaux qui les élèvent avec les leurs et s'en va à nouveau, à sa troisième visite il lance son cri sur le rivage et tous ses petits dispersés reconnaissent sa voix et se rassemblent autour de lui (Imâm. 601-602, ImâmBi. 407, Isma. 50-51). La troisième visite de l'oiseau est mentionnée dans les Homélies manichéennes coptes ainsi : « La voix que tu entendas appeler... [c'est] mon oiseau d'or ; une fois qu'il vient, [il appelle les siens] à lui ; s'il appelle une autre [fois, des milliers] le suivront, et des dizaines de milliers » (IV, 92, 4-8). Dans une tradition mise sous l'autorité de Baraïès, le Codex manichéen de Cologne rapporte que le jeune Mani, lorsqu'il habitait chez les Baptistes du Sud-Babylonien, était comparable à « un oiseau vivant avec des oiseaux autres, n'ayant pas le même langage » (73, 13-16). Mais le plus intéressant est certainement le nom donné à l'oiseau dans l'Homélie manichéenne : « mon oiseau d'or » (ΠΑΖΑΛΗΤ ΝΝΟΥΒ). C'est le nom araméen, traduit en copte et qui s'est conservé tel quel dans le Barlaam arabe : QDM/Q'DM < aram. KTM « or ».

Aucune de ces six paraboles prophétologiques n'est attestée dans le « roman » chrétien, absence qui ressemble fort à une élimination. Si, en outre, on regarde de près la parabole du semeur commune à toutes les recensions, chrétiennes ou non, on y notera que les divergences significatives concernent seulement l'épimythion de la parabole. Chez les Synoptiques (Mt 13,18-23 = Mc 4,13-20 = Lc 8,11-15), il est, comme on sait, une allégorie de la réception de la parole de Dieu (le semeur) : le chemin sont ceux qui se contentent d'écouter la parole, le sol pierreux ceux qui s'en écartent, les épines ceux qui l'étouffent, la bonne terre ceux chez qui elle porte du fruit. Dans l'arabe (Imâm. 593, ImâmBi. 399, Isma. 38) — et très proche de lui les deux recensions géorgiennes —, le semeur est le prophète porteur de la sagesse (hāmīl al-ḥikma), le chemin ce que l'on en perçoit par les sens, le sol pierreux ce qui est seulement perçu et compris, les épines est la non-mémorisation de ce qui est perçu et compris, la bonne terre est ce qui réunit perception, compréhension, mémoire, intention ferme (niyya) et intelligence ('aql). L'allégorie ici est construite en référence à la théorie des cinq membres intellectifs de l'âme et remonte à l'exégèse spécifique qu'en proposait Mani dans son enseignement oral et dans ses œuvres. Un épimythion mutilé de cette parabole est, en effet, conservé dans le fragment manichéen parthe M 500 c R édité par W. Sundermann (BTT IV, n° 29, p. 95). La bonne terre y est désignée comme étant mnwhmyd, c'est-à-dire le νοῦς ; le sol pierreux et pentu est 'ndyšyšn t'ryg, c'est-à-dire l'ἐνθύμησις ténébreuse. Nous penserions volontiers que cette parabole du semeur, « spezifisch christliche » comme disait Kuhn et qui donnait au livre un air si évangélique (le remanieur grec [Boissonade 39] la mentionne explicitement comme parole de Jésus et la déplace pour qu'elle serve d'introduction à toutes les paraboles barlaamiennes), aura constitué pour lui le point d'ancrage néotestamentaire et paratristique de sa réécriture de l'Histoire édifiante.

L'intrigue romanesque et les dialogues, qui forment la deuxième partie de la recension ismaélienne et dont la trame s'est assez bien conservée dans la recen-

sion géorgienne longue, tranchent avec la mosaïque de la première partie. Ce changement de ton n'existe pas dans la recension imâmite, où se poursuivent les entretiens entre le sage et le fils du roi par enchaînement de récits de paraboles et d'exégèses allégoriques, inconnus par ailleurs. Or, pour préciser Gimaret (Introduction, p. 59), il est possible aujourd'hui de dire laquelle de ces deux « suites » différentes est la plus ancienne. Toutes nos recherches pour identifier des matériaux manichéens explicites en emploi dans la seconde partie (Isma. 93-187) ayant été infructueuses, nous avons pris comme texte de référence et ensemble indissociable des entretiens précédents la série des paraboles propres à la recension d'Ibn Bābūya (Imâm. 619-635, ImâmBi 424-440).

Les deux premières histoires (le poil grisonnant de la barbe du roi, et le crâne humain) sont des récits de conversions de rois régnants. Ils se convertissent mais ne changent pas de statut. En revanche, dans la troisième histoire (le prince errant), la conversion implique le renoncement radical au pouvoir. Après un prologue où sont racontées l'enfance et l'adolescence d'un prince héritier (anonyme comme tous les autres personnages), celui-ci disparaît la nuit même de ses noces et s'enfuit avec un compagnon de route (šāhib). Par malchance, la princesse d'un royaume lointain l'aperçoit au souk en habit de mendiant et tombe amoureuse de lui. Tout le reste du conte est occupé par les paraboles qu'expose le prince pour justifier son choix de vie chaste, pauvre et errant. La scène de ces paraboles internes à la parabole se déroule dans l'eyvân où se tiennent, en deçà du rideau, le prince et le roi étranger. De l'autre côté du rideau, il y a la reine et sa fille. Le compagnon de route est hors de l'eyvân. Chaque personnage est introduit pour écouter la parabole qui le concerne : celle du prince ivre est destinée au roi étranger, celle de la cruche en or est dite à l'intention de la reine, puis c'est le tour de la fille d'entendre la parabole du prince captif. La parabole finale (histoire du roi qui épouse une ghoule) est destinée au compagnon de route. Après ces leçons, le prince et le compagnon se retirent pour accomplir leur destin, qui est de servir Dieu et d'errer sur la terre (ya'budāni Allāha wa yasīhāni fī al-'arḍ).

Le début du conte, consacré à l'enfance du prince errant, rapporte un oracle énigmatique prononcé par celui-ci peu après sa naissance. Je lis ainsi (Imâm. 629, ImâmBi. 434) : « Il fit un jour un pas et dit : “ Votre lieu de retour (ma'ādūkum) [est] vous-êtes-diminués ” (taḥiffūn ; et non tuḡfaūn, “ vous êtes maltraités ”, comme lisent à tort les éditeurs d'Imâm. et ImâmBi.). Puis il en fit un autre et dit : “ Vous-êtes-décépits ” (tahrāmūn). Puis il fit le troisième et dit : “ Ensuite vous-êtes-morts ” (tumma tamūtūn). Puis il se remit, comme avant, à faire comme font les bébés », c'est-à-dire ne pas marcher et ne pas parler. Cet oracle du nourrisson est l'énoncé manichéen du cycle bouddhique des renaissances. Le « retour » ou « lieu de retour », ar. ma'āda (cf. Coran XXVIII 85), est le parthe manichéen 'zwrdyšn, qui désigne la non-délivrance par retour à l'existence corporelle. Angad Rōšnān, VIII 11 : « Et ils retournent, ceux qui ont même apparence que les démons, / à toute prison et retour de mort ». VII 7 :

« Ne retourne ni ne prête attention aux apparences corporelles / qui ne sont que misère, elles et leurs compagnes ». 8 : « Et voilà qu'ils retournent à toute renaissance, / à toute angoisse et prison suffocante ». 14 : « Et ne retourne pas à toutes les formes, / au désir de mort qui mène à la ruine ». Les trois verbes à l'inaccompli, qui ponctuent la marche de l'enfant, sont l'illustration du naître-vieillir-mourir dans un corps charnel que l'anthropologie manichéenne, à la suite des apocalypiciens juifs et des gnostiques, concevait comme fortement diminué en taille et allégé en poids (c'est le sens littéral du verbe ḥaffa) par rapport au corps primitif d'Adam. Cette théorie du rapetissement est l'objet d'un exposé didactique détaillé dans le Keph. LVII des Kephalaia manichéens coptes de Berlin (144-147). Tradition dans le même sens, attribuée au Prophète d'après Abū Hurayra, chez al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ, LX 1,1 (édition du Caire, 1401 H./1981, IV 102 ; Houdas & Marçais, II 461) : « Quiconque entrera dans le Paradis y entrera avec la forme qu'avait Adam [taille que le ḥadīṭ estime à soixante coudées], bien que jusqu'ici la stature des hommes (al-ḥalq) n'ait cessé d'aller en diminuant ». Cette même théorie explique pourquoi le Codex de Cologne classe les apocalypses juives en usage chez les Baptistes de la Babylonie, non pas en suivant l'ordre biblique des générations, mais en fonction du rapetissement des âges : d'abord Adam, puis Seth, Énosh, Sem, et enfin, le patriarche qui est mort le plus jeune (à 365 ans), Énoch (CMC 48, 16-60, 12).

La parabole du prince ivre, dite à l'intention du roi étranger, est, comme nous l'avons vu, attestée par le feuillet turc ouïgour en écriture manichéenne T II D 176. Le passage conservé concerne les ébats d'un fils de roi (le turc l'appelle tözün är, « homme noble »), pris de boisson, avec celle qu'il croit être sa femme (ar. ahl, turc yutuz) mais qui n'est en réalité qu'un cadavre anonyme en putréfaction dans un tombeau (seule analogie avec le conte du Satiricon, 111-112 : le lieu des ébats). Il correspond à ce que l'on a dans l'arabe (Imâm. 631-632, ImâmBi. 437), quoique la description des ébats eux-mêmes s'y trouve quelque peu édulcorée (par Ibn Bābūya ou un transmetteur antérieur ?). La parabole suivante (histoire d'un fils de roi retenu en terre étrangère mais que son frère vient délivrer, Imâm. 633, ImâmBi. 438-439), qui est l'avant-dernière du livre et dite à l'intention de la princesse amoureuse, était connue des premiers Manichéens mésopotamiens. Elle figure, en effet, dans une série de paraboles qu'utilise le fondateur pour expliquer les diverses fonctions des entités du panthéon. Ainsi, est-il dit dans le Keph. XXVI des Kephalaia coptes de Berlin (77,8-10), « l'Esprit vivant est comparable à un homme combatif, parti à la recherche d'un fils de roi qui a été fait captif, et qui le délivre des mains de ses ennemis ».

Nous considérons donc comme une création originale du manichéisme moyen-oriental la totalité de l'œuvre représentée par la recension d'Ibn Bābūya. Le discernement des trois temps (le commencement, le milieu, la fin) et de la dualité des natures (le bien propre opposé aux aliéna, la voie droite à l'égarement), critère de la profession de foi manichéenne, y est énoncé en toutes lettres (Imâm. 637, ImâmBi. 442). De même, aisément reconnaissable la phraséologie qui en

découle, servant à désigner la (vraie) religion et la patrie céleste comme « royaume de la lumière » (malakūt al-nūr, Imâm. 638, ImâmBi. 444), ou bien ceux qui n'y ont pas part, les non-manichéens, comme étant les « aveugles ». *Nec caecis sol exortus est*, déclarait Secundinus, un laïc manichéen contemporain d'Augustin (Secundini epistola, 6) ; même formulation dans le même contexte sous la plume du Barlaam arabe : yanbu ɗau' al-šams 'an al-'umyān (Imâm. 603, ImâmBi. 409). La comparaison du maître de sagesse, Balawhar, à un médecin dont le coffret (safat) contient des livres (Imâm. 591, ImâmBi. 397) est un thème de l'hymnologie manichéenne. Selon le Psaume CCXLI du Bêma (ed. C.R.C. Allberry, 46,1-47,5), le contenu de la trousse chirurgicale et du coffret (𐭌𐭕𐭎𐭓) de Mani, « le grand médecin venu guérir les hommes », sont les livres qu'il a écrits (suit leur inventaire dont chaque titre est comparé à un élément du matériel utilisé en médecine). La polémique anti-chrétienne du Barlaam arabe, en particulier lorsqu'elle porte sur la contradiction entre pratique chrétienne et énoncé de la foi, et sur l'absence chez les chrétiens d'examen critique de leur « livre », c'est-à-dire le Nouveau Testament (Imâm. 600, ImâmBi. 406), — Isma. 49 distingue bien entre la teneur de ces livres et l'interprétation qu'en proposent les adversaires : min al-kutub wa 'l-fiqh allatī yuqirrūn bi-hā — rappelle la méthode des Capitula de Faustus, l'évêque manichéen d'Afrique du temps de la jeunesse d'Augustin (règles 4 et 6 de mes « Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament », 1987, pp. 130-1).

Parmi les matériaux de remplissage, un grand nombre sont des emprunts néotestamentaires ou apocryphes. On a là le judéo-christianisme araméen dans lequel s'enracine la pensée du fondateur. Le thème du renversement des situations et des âges s'y développe selon l'imagerie traditionnelle du puer/senex (Imâm. 608, ImâmBi. 414, Isma. 65). L'oracle, que nous avons vu, sur le lieu du retour et le cycle des renaissances, est mis dans la bouche d'un nourrisson ; pareillement, dans l'Évangile selon Thomas, c'est un petit enfant de sept jours qu'interroge l'homme vieux dans ses jours, non pas cette fois sur le lieu du retour (la mort), mais sur le lieu de la vie (logion 4). La règle d'or (Imâm. 611, ImâmBi. 417, Isma. 69) combine l'énoncé positif qu'en donnent les Synoptiques (Mt 7,12 = Lc 6,31) et Marcion (ap. Tertullien, adv. Marcionem, IV 16,13), et l'énoncé négatif qu'on a dans la Didachè des Apôtres et le Codex Bezae (A. Resch, Agrapha, n° 37, p. 60).

Quant aux thèmes proprement bouddhiques, qui ne sont pas limités au prologue du livre (« navigation » de l'ascète de Sarandīb jusqu'à la terre de Swl'bt, Imâm 590, ImâmBi. 396) et à son épilogue (méditation sous l'arbre de l'illumination et élévation dans l'air, Imâm. 637, ImâmBi. 442), et aux données iraniennes provenant des recueils de conseils et livres de paraboles (là-dessus : Ch.-H. de Fouchécour, *Moralia*, 1986, pp. 459-62 et Fr. de Blois, *Burzōy's Voyage to India*, 1990, pp. 34-7), ils ont leur place dans le milieu syncrétique qui a été celui du manichéisme en Mésopotamie du Sud à la fin de la période sassanide. Le nom propre du disciple princier de l'ascète indien, que transmet la recension imâmite,

Yūdāsaf (d'où Iodasaf en géorgien), est un baluvrihi : *ywd-aspā-, « celui qui possède des chevaux combattifs ». Cet anthroponyme, attesté par les Kephalaia manichéens coptes de Dublin sous la forme **ΙΩΔΑΣΦΗΣ**, est porté par un interlocuteur de Mani à Séleucie-Ctésiphon (déjà signalé dans mes *Études manichéennes*, Téhéran, 1988, n° 46, p. 110). Il est important de noter que les mêmes sources font état, dans l'entourage de Mani et de Šābuhr, de la présence de bouddhistes qui ont des noms araméens ou persans (*Studia Iranica*, 17, 1988, pp. 160-1).

Ces préliminaires achevés, il s'agit de rendre compte du type particulier de rapport qu'entretient la recension imâmite avec l'autorité royale et le temps dynastique selon les modes de leurs représentations. Cette question, qui permettra d'approfondir l'insertion régionale du livre (y compris lors de l'islamisation), sera traitée l'an prochain.

M. T.

Séminaire :

Théories de l'interpolation et allégorie : les précurseurs de Marcion

5 janvier 2000 : Michel TARDIEU, La lettre et l'esprit selon Marcion.

12 janvier : Jean-Marie DURAND, La mythologie de Bérose de Babylone.

19 janvier : Michèle BROZE (Université Libre de Bruxelles et FNRS), La cosmogonie d'Esna et ses interprétations judéo-grecques.

26 janvier : Bernard BARC (Université Jean Moulin-Lyon III), La notice de Genèse 2,10-14 est-elle une allégorie ?

2 février : Françoise FRONTISI-DUCROUX (Collège de France), Le Prince et le faux prophète. Quelques cas de *lectiones vitiosae* en iconographie grecque.

9 février : Didier PRALON (Université de Provence, Aix-Marseille I), Anomalistes et allégoristes : problèmes de la fixation du texte d'Homère.

16 février : Liliane VANA (EPHE, Sciences Religieuses), De la fixation du canon à la fixation du texte : la Bible massorétique.

23 février : Guillaume ROCCA-SERRA (CNRS), Quelle date de naissance pour l'allégorie ?

1^{er} mars : Guillaume ROCCA-SERRA (CNRS), Théorie et pratique de l'allégorie : l'*Abrégé* de Cornutus.

8 mars : José MONTERRAT-TORRENTS (Université Autonome de Barcelone), Andronicus de Rhodes éditeur d'Aristote.

15 mars : Françoise BRIQUEL-CHATONNET (CNRS), La relecture de la mythologie phénicienne par Philon de Byblos.

22 mars : Madeleine SCOPELLO (CNRS), Les penseurs gnostiques face à l'allégorie.

29 mars : Michel TARDIEU, Les deux arbres et le fils perdu.

PUBLICATIONS

— « L'apport d'A. von Harnack à la recherche sur l'histoire du christianisme », dans : *De Renan à Marrou. L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique (1863-1968)*, édité par Yves-Marie Hilaire, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1999, pp. 47-55.

— « L'imitation du monde selon Marcion d'après les auteurs orientaux », dans : *Ressembler au monde. Nouveaux documents sur la théorie du macro-microcosme dans l'Antiquité orientale*, édité par Philippe Gignoux, coll. Bibliothèque de l'École des Hautes Études-Sciences Religieuses 106, Turnhout, Brepols, 1999, pp. 41-53.

— « Gnostiques », dans : *Dictionnaire de l'histoire du christianisme*, Paris, Encyclopædia Universalis & Albin Michel, 2000, pp. 453, 463-474.

AUTRES ACTIVITÉS

— Mission à Durham, University Library, 18-26 septembre 2000 : recherches dans le fonds ancien (géographie historique de l'Azerbayjân).

— Conférence à l'Institut Cervantès de Paris, « Les travaux récents d'Ignacio Gómez de Liaño sur la pensée symbolique », 24 novembre 1999.

— Membre du jury de soutenance pour la thèse de doctorat de Milles Christelle Jullien et Florence Jullien, « Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'Empire iranien. Histoire et tradition », EPHE-Sciences Religieuses, 29 janvier 2000.

— Organisation de la table ronde « Hommage à Jean Baruzi, philosophe et historien de la mystique (Professeur au Collège de France, 1933-1951) », Collège de France, 10 mars 2000 (avec la participation de François Angelier, Dominique de Courcelles, Maurice de Gandillac, Antoine Guillaumont, Jacques Le Brun, Jacques Maître, Bruno Neveu, Émile Poulat) ; communication : « Le catholicisme de Baruzi d'après son *Reisetagebuch* (Munich, mai 1937) ».

— Participation à la Deuxième journée du monde iranien (CNRS/UMR 7528, Sorbonne Nouvelle/Université de Paris III, INALCO, EPHE), Collège de France, 17 mars 2000 ; communication : « Dépouilles du manichéisme chez Ibn Bābūya. Recherches en cours sur l'identité culturelle des paraboles barlaamiennes du renoncement au pouvoir ».

— Participation à la table ronde « Impies et païens entre Antiquité et Haut Moyen-Age », organisé par l'EP 1990 CNRS, Université de Paris-X Nanterre, 3-4 avril 2000 ; communication : « Les thèmes de l'éloge de la cité païenne chez Tābit b. Qurra ».

— Présidence de l'Assemblée générale annuelle de l'Association pour l'avancement des études iraniennes, Collège de France, 4 mai 2000, avec une communication de W. Sundermann, « Cent ans d'études des textes de Tourfan ».

— Président du jury de soutenance pour la thèse de doctorat de M. Guillaume Ducœur, « La doctrine brahmanique selon Hippolyte de Rome. Étude d'*Elenchos* I 24,1-7 », Université de Strasbourg II — Marc Bloch, Faculté de Théologie Catholique, 23 juin 2000.

— Directeur de l'Institut d'Histoire des christianismes orientaux du Collège de France.

— Membre du Conseil scientifique de l'*Archiv für Religionsgeschichte*, Verlag B. G. Teubner, Stuttgart et Leipzig.

ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

Françoise FRONTISI-DUCROUX (Sous-Directeur)

— Séminaire bimensuel, Centre Louis Gernet, avec J.-L. Labarrière et F. Lissarague, « Phantasia chez les Grecs : les représentations de l'image ».

— 25-28 octobre 1999 : Castellana del Mar (Espagne), Journées d'études « Les traces GRETOREP (Psychanalyse et préhistoire) » ; communication sur : « Figurations de l'hybridité ».

— 6-13 novembre : Université de Princeton, conférence : « The Myth of Acteon ».

— 4-7 décembre : Skopje (Macédoine), Center of Gender Studies, conférence : « Figures du corps féminin en Grèce ancienne ».

— 10 décembre : Metz, Lycée Fabert, conférence : « Femmes et déesses ».

— 2 février 2000 : Collège de France, séminaire du Professeur M. Tardieu : « Le Prince et le faux prophète. Quelques cas de *lectiones vitiosae* en iconographie grecque ».

— 27 mars : Créteil, Festival des films de femmes, Forum d'images, conférence : « Naissances d'images ».

— 5-6 juin : Paris INHA, Journées d'études (EHESS, ENS) « Masque, maquillage, visage », communication : « Masque ou miroir : l'homme n'est pas une femme ».

— 8-10 juin : Barcelone, Centre de Cultura Contemporànea, colloque « Mythes de fondations », communication : « En marge des fondations grecques : le cas de Dédale ».

— 4 mars 2000 : jury de thèse de doctorat (EPHE-Sciences Religieuses) ; 13 juin : jury de DEA (EHESS).

Publications :

— « Signe, objet, support : regard privé, regard public », avec F. Lissarague, *Ktéma*, 23 (1998) 137-144.

— *En el ojo del espejo*, avc J.-P. Vernant, traduction espagnole, Buenos Aires, 1999.

— Interview avec K. Kolosova, dans *Lettre internationale* (éd. macédonienne), 13-14 (1999), 118-120.

— « L'offrande de Pénélope », *Le Nouvel Observateur*, hors série, « La pudeur », n° 39, janvier 2000, p. 71.

— « Dionysos, ordre et désordre », *Théâtre et rituel. Rue de la Folie*, 07-2000/1, 32-35.

— « Figures du temps : la métamorphose », *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, sous la direction de C. Darbo-Peschanski, Paris, CNRS, 2000, 49-63.

— « Considérations préliminaires et provisoires sur la marginalité de Dédale dans son rapport aux fondations », *La fundación de la ciudad. Mitos y ritos en el mundo antiguo*, edd. P. Azara et alii, Barcelone, ETSAB, 2000, 49-63.

— « Désirables déesses » (en espagnol, catalan et anglais), Catalogue de l'exposition « Diosas. Imágenes femeninas del Mediterraneo de la prehistoria al mundo romano », MHCB, Barcelone, 2000.

Olivier PERDU (Ingénieur d'études)

— 31 mars 2000 : Bruxelles, Institut des Hautes Études de Belgique, conférence : « Psammétique I^{er} et la Haute Égypte ».

— 31 mars : Université Libre de Bruxelles, conférence : « Incitations à agir sur une statue privée saïte ».

Publications :

— « Un appel à Isis (statue Londres, BM 1162) », *Chronique d'Égypte*, 74 (1999), 231-239.

— « L'Osiris de Ptahirdis reconstitué », *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 27 (1999), 270-300, pl. 8-13.