

Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité

M. Michel TARDIEU, professeur

Cours : *Les paraboles du renoncement au pouvoir*

L'histoire du prince errant, qui est propre à la recension d'Ibn Babuya (Imâm. 629-635, ImâmBi. 434-440), et le récit de l'épilogue de la même recension (Imâm. 635-638, ImâmBi. 441-444) sont les fictions fondamentales de la *Qiṣṣa Balawhar wa-Yudasaf [QBwY]* (voir *Annuaire* 100, pp. 547-557) pour décrire ce type particulier de conversion des rois qu'a été l'abandon radical et immédiat du trône (ou, pour les princes, le renoncement à la succession) en vue de l'adoption d'un choix de vie ascétique et errant. Le préalable à cette décision est la prise de conscience de la caducité des choses humaines et de la proximité de la mort, qu'illustrent les deux paraboles du roi grisonnant et du crâne placées en introduction à l'histoire du prince errant. Dans cette perspective, renoncer au pouvoir reviendra à s'affranchir du déterminisme astral qui commande le remplacement (tous les vingt ans, disent les Iḥwan al-Ṣafa') des occupants du trône de la royauté, et qui régit la fondation des villes et la structure des palais royaux construit(e)s à l'image de la voûte céleste (horoscope de Bagdad recopié par Biruni). Le voyage au désert, sans but et sans retour, fait du prince l'égal de ceux qui se sont libérés de la forme de la terre, renonçants et saints sans étiquette religieuse précise, et qui, dès lors, n'ont plus à se prosterner devant les rois.

Les modèles culturels de cette « voie de la délivrance » à l'usage des rois (*sabil ila al-najah*), mise en œuvre dans la première des fictions étudiées (histoire du prince errant), apparaissent principalement bouddhiques ou, du moins, indiens. La parabole du roi à la barbe grisonnante (Imâm. 619-625, ImâmBi. 424-431) est l'histoire du poil blanc racontée dans Susima-jataka (n° 411), Culla-sutasoma-j. (n° 525), Makhadeva-j. (n° 9) et Nimi-j. (n° 541), ces deux derniers se combinant dans le n° 84 de la collection Chavannes (Sutra du roi Makhadeva). La parabole du roi qui épousa une ghoule (Imâm. 634, ImâmBi. 440) reproduit l'histoire de Singhala le marchand qui entre dans la légende de la colonisation de l'île de Ceylan (également conte du cheval volant, Valahassa-j., n° 196, et

collection Chavannes n° 37) ; le pèlerin bouddhiste Xuanzang a le même récit (résumé dans A. Foucher, *Vies antérieures*, pp. 252-258). La parabole de la cruche en or (Imâm. 632-633, ImâmBi. 438) est indienne et correspond dans la classification internationale au conte type AT 834A The Pot of Gold and the Pot of Scorpions.

La non-différenciation des ossements et la saturation du mort par la poussière sont des thèmes que met en lumière la parabole du crâne et du roi (Imâm. 626-629, ImâmBi. 431-434) : un homme pieux piétine un crâne trois jours de suite en présence du roi dans la salle du trône, puis revient le quatrième jour avec une balance et remplit la cavité de l'œil du crâne avec de la poussière correspondant au poids d'un seul dirham. Le piétinement a pour but de montrer qu'un crâne même authentifié archéologiquement comme appartenant à la dynastie régnante, puisqu'il provient, est-il dit, de la nécropole royale, est un détritius identique au crâne d'un pauvre. Quant à la leçon de la balance et du crâne saturé par de la poussière, elle réside dans l'idée que seule la mort peut mettre fin à l'insatiabilité et à la cupidité de l'œil des gouvernants. Dans le Talmud de Babylone, *Tamid*, 32b, puis dans la littérature islamique du *zuhd*, la leçon est illustrée par l'anecdote d'Alexandre le Grand pesant son or à la porte du Paradis. Par conséquent, la parabole barlaamienne du crâne et du roi, qui ne comporte pas, ainsi que le notent S. M. Stern et S. Walzer (*Three Unknown Buddhist Stories*, p. 6), de parallèle bouddhique ou indien, pourrait être mésopotamienne et d'origine sémitique. Heda Jason, toutefois, fait figurer l'histoire talmudique dans le supplément aux *Types of Indic Oral Tales* et la classe comme conte-type 910*T avec une attestation indienne (1989, p. 39). Si le thème du mort saturé est, comme il semble, judéo-araméen, il faut, en ce cas, penser à un intermédiaire manichéen qui expliquerait la présence du motif chez les bouddhistes chinois (conte des trois prodiges, collection Chavannes n° 465). Le retour d'un jeune homme chez la fiancée qui lui a été promise avant sa naissance lui donne l'occasion d'abord d'apercevoir sur le chemin un filet d'eau entrant dans un crâne sans jamais le remplir, puis d'entendre des fruits parler et des chiens aboyer alors qu'ils sont encore dans le ventre de leur mère. L'interprétation des prodiges par la fiancée désireuse de se marier au plus vite consiste à rejeter vers un futur lointain la réalité signifiée par chacun d'entre eux. Ainsi, le prodige du filet d'eau coulant indéfiniment dans un crâne (contrairement à la règle du mort rassasié) signifierait que, « dans les générations à venir, on rassemblera tout ce qu'il y a dans le monde de richesses et de bijoux pour le donner à un homme sans parvenir à le satisfaire ».

L'historiographie arabe classique a conservé un cas très intéressant, passé inaperçu, d'application politique du scénario de renoncement décrit par la *QBwY* pour les pays de tradition non bouddhique. Selon Ibn al-Kalbi, en effet, que recopie Tabarî (*Ta'rih al-rusul wa-l-muluk*, éd. M. Abu l-Faḍl Ibrahîm, t. 2, pp. 67-68), le souverain d'al-Ḥîra contemporain de Yazdegird et de Bahram Gur, al-Nu'man (I) b. Imri' al-Qays al-Bad', aurait, après avoir contemplé du haut du

Hawarnaq ses vergers, jardins et canaux s'étendant jusqu'à l'Euphrate, été convaincu par son vizir de la caducité de toutes ces richesses accumulées et décidé de renoncer à son pouvoir dès la nuit venue en revêtant la bure (musuḥ) et en disparaissant (même récit chez Ibn al-Faqīḥ al-Hamaḍani, *K. al-buldan*, BGA t. 5, pp. 177-178 ; Yaqut, *Mu'gam al-buldan*, s. v. al-Hawarnaq, éd. de Beyrouth, t. 2, p. 402). Selon al-Maḡḍisi, *K. al-bad' wa-l-ta'riḥ*, éd. Cl. Huart, t. 3, p. 202, lorsque le vizir se présenta à la porte du roi à l'heure fixée pour le grand départ, « le roi versa de l'eau sur lui pour se préparer au voyage ; ils partirent ensemble et voyagèrent jusqu'au terme fixé par Dieu à leur vie ». C'est le scénario décrit dans l'histoire du prince errant de la *QBwY* ainsi que dans l'épilogue du livre. Il comporte pareillement quatre séquences : prise de conscience de la caducité, présence d'un compagnon (le vizir), dépouillement et errance, et il est indifférencié religieusement.

Or l'adaptateur persan de Ṭabari en 352 H./963 et vizir du souverain samanide Maṣṣur b. Nuḥ, Abu 'Alī Bal'ami (sections préislamiques de la *Takmilah-e wa tarjumah-e Ta'riḥ-e Ṭabari* rééditées à Téhéran par M. T. Bahar et M. P. Gunabadi, 1974 ; trad. H. Zotenberg, Paris 1867), a christianisé ce passage de Ṭabari en en faisant un récit de conversion d'al-Nu'man au christianisme et à l'anachorétisme chrétien : « No'mân avait la religion des Arabes et adorait les idoles. Il avait un vizir originaire de la Syrie, qui était chrétien et suivait la religion de Jésus, fils de Marie. Un jour, No'mân, étant assis avec lui sur la terrasse du Khawarnaq, regarda autour de lui... (suite inchangée par rapport à l'arabe, fin :) No'mân descendit du Khawarnaq, adopta la religion de Jésus, se revêtit d'un froc et se retira du monde, en abandonnant la royauté. » Une telle interprétation est erronée puisque le premier roi chrétien d'al-Ḥira a été, non pas al-Nu'man I, mais deux siècles après lui, sous Xoşrow (II) Parwiz, al-Nu'man (III) b. al-Mundir, qui portait la kunya d'Abu Qabus.

Bal'ami a-t-il, dans cette affaire comme il le fait également dans sa section sur Jésus (2, 745-790 Bahar-Gunabadi ; 1, 537-572 Zotenberg), explicité et amplifié le point de vue chrétien, parce qu'il estime Ṭabari incomplet et que sur le problème particulier de la conversion et la disparition soudaine du roi naşride, il ne peut y avoir d'autre explication chronologiquement cohérente ? C'est possible. Mais on observera que les vers, cités par Ṭabari et tous les auteurs après lui, sur la contemplation de la puissance des rois, spectacle de la terre vu du haut du Hawarnaq, appartiennent à une poésie de 'Adī b. Zayd — il était chrétien et chargé des affaires arabes dans la chancellerie de Xoşrow Parwiz ; il fut un temps compagnon d'al-Nu'man III, avant que ce dernier ne le fasse incarcérer et exécuter — composée en prison (selon l'*Aḡani*), à la gloire d'al-Nu'man I comme fiction antithétique d'al-Nu'man III. C'est donc de cette réinterprétation chrétienne polémique qu'est tributaire Bal'ami dans sa réécriture du texte de Ṭabari sur l'histoire des rois d'al-Ḥira. Quant à la tradition commune, arrivée à Ṭabari via Ibn al-Kalbi, elle aussi est une construction historiographique sur le modèle des rois renonçants de la *QBwY* (prince errant anonyme ou Yuḍasaf de

l'épilogue, qui reproduisent la vie stylisée du Buddha) ; son but est de projeter sur l'un des plus grands rois d'une dynastie arabe prestigieuse des temps préislamiques l'idéal islamique d'ascèse, de renoncement au monde et d'application au service de Dieu, que quelques siècles plus tard et dans ces mêmes régions de la Mésopotamie du Sud et des confins nord-orientaux du désert arabe réaliseront les soufis de Kufa, de Basra et de Bagdad.

Selon ces multiples récits, la décision de renoncer au pouvoir est suivie d'une errance par montagnes et déserts, sorte de voyage de conversion et d'épreuve qui se présente sous deux formes différentes. Dans la *QBwY*, l'errance du héros, Yudasaf, a lieu, après abandon du cheval et échange des vêtements, dans la région de S/Sawilabaṭṭ (Imâm. 637, 11 ; ImâmBi. 443, 3), c'est-à-dire autour de Kapilavastu (Inde du Nord). Pareillement, selon 'Aṭṭar (*Tadkirat al-awliya'*, éd. R. A. Nicholson, 1, 87-88), Ibrahim b. Adham, né à Balḥ dans une famille arabe originaire de Kufa et devenu, dit la légende, prince de Balḥ et roi du Ḥurasan, fit son errance initiatique, qui devait l'amener au soufisme, de la Bactriane, où il abandonne son cheval et échange ses vêtements, à Marw al-Rud où il sauve un homme de la noyade puis, de là, à Nisapur où il passe neuf ans dans une grotte. L'itinéraire ici est indo-iranien. En revanche, l'errance du roi arabe al-Nu'man I et de son vizir décrite par l'historiographie arabe, à l'instar de celle du prince et de son sahib dans la première fiction de la *QBwY* (Imâm. 635, 2 ; ImâmBi. 440, 21), est non localisée et indéfinie, comme si le temps de l'épreuve ici était la mort elle-même, le dernier voyage. Dans les versions occidentales chrétiennes du roman, le thème de l'errance initiatique est omis ou modifié, parce que l'idéal ascétique prôné est le monachisme chrétien courant, qui se définit par la continuité de résidence dans un lieu donné, autrement dit par la non-errance. Ainsi, la recension grecque parle d'une pérégrination de Ioasaph à travers les déserts, qui dure deux ans (343-344 Boissonade). Mais celle-ci répond à un but précis qui est de retrouver Barlaam parti au « désert de la terre de Senaar » pratiquer le semi-anachorétisme et, par là, d'assurer la succession de maître à disciple pour maintenir dans cet endroit la continuité monastique.

Dans un des rares documents médiévaux où l'on voit une haute autorité s'expliquer et justifier son abandon du trône par référence explicite à l'œuvre littéraire (Jean Cantacuzène, *Histoire*, IV 42), le prince renonçant, un empereur de Byzance abdiquant en faveur de son gendre, Jean (V) Paléologue, pousse la mimésis barlaamienne du rite de dépouillement des insignes impériaux et de la prise d'habit monastique jusqu'à changer son propre nom de Jean en celui du héros du roman, Ioasaph. « A la même heure également, (sa femme), l'impératrice Irène, renonça elle aussi au pouvoir et revêtit l'habit monastique en changeant son nom en celui d'Eugénie ». Quant aux deux lieux de résidence monastique choisis, ils ne furent guère un dépaysement. Le basileus, qui fit retraite aux Manganes, se trouvait de la sorte à proximité du palais, dans un monastère impérial ; quant à l'impératrice, elle alla résider, écrit-il, au monastère de Martha, propriété de la famille Cantacuzène (sur la localisation de Martha :

A. Janin, *Géographie ecclésiastique*, 3, 336-338 ; pour les dates [novembre-décembre 1354] : R. Loenertz, *Les recueils de Lettres de Démétrius Cydonès*, p. 109).

La seconde partie du cours a été consacrée à l'étude du récit de l'épilogue de la *QBwY* (Imâm. 635-638, ImâmBi. 441-444), qui est tout à fait original par rapport aux épilogues des versions chrétiennes de l'œuvre. Ces derniers ont en commun de développer l'idée que le prince ne peut être exemplaire comme moine, que s'il a été auparavant exemplaire dans l'exercice de sa fonction royale. En renonçant au pouvoir, il ne fait finalement que passer d'un état de perfection à l'autre. On voit ainsi la recension géorgienne longue présenter en détail les mesures de gouvernement prises par Iodasaph ainsi que les réformes entreprises par lui dans l'administration, l'armée et l'Église lorsqu'il reçoit de son père la couronne royale en même temps que la moitié du royaume (*Balavariani*, ch. 52-63). Les résultats de cette politique sont remarquables puisque pauvreté, misère et hérésie disparaissent du royaume. Dès lors, de modèle de roi chrétien, Iodasaph peut devenir modèle chrétien de renoncement et d'ascèse « au pays de Sarandib » en compagnie de son vieux maître retrouvé, Balahvar (64-68). C'est le même itinéraire hagiographique, aboutissant au transfert des reliques des intéressés et à la construction de leur église-reliquaire, que l'on suit dans l'épilogue de la recension grecque.

Avec quelques différences, cependant. La politique de réformes mises en œuvre par le prince selon la version géorgienne est supprimée dans le grec au profit d'un programme de christianisation par éradication de la religion traditionnelle. En prenant possession de sa capitale, qui est « une grande et populeuse cité » anonyme, Ioasaph s'emploie à raser les temples et les autels des païens, à planter la croix du Christ sur chaque tour, et à élever au milieu de la ville un sanctuaire chrétien, où il convoque le peuple pour le sermonner (305-306 Boissonade). Prêtres, moines et quelques évêques, réfugiés dans les montagnes et les cavernes par crainte du père du roi, reviennent ; Ioasaph les accueille au palais, lave leurs pieds et leurs cheveux (307). Puis il procède à la dédicace de l'église nouvellement édifiée, et en confie le siège épiscopal à un évêque qui avait perdu le sien durant la persécution précédente, « un saint homme », est-il dit, « expert dans les canons ecclésiastiques ». Le prince baptise ensuite tous les convertis dans la piscine (κολυμβηθρα) qu'il vient de faire construire à cet effet : d'abord les gouverneurs, puis les soldats, enfin la foule. Il vend les trésors des temples païens et chasse du pays leurs desservants, l'idolâtrie est extirpée (308). Ce faisant, il réalise l'idéal du bon gouvernement et devient modèle à imiter et à aimer (309), il distribue des aumônes, visite les prisons et les captifs dans les mines (310). Félicité générale (311).

Comprenant que les succès politiques de son fils sont dus à la pratique religieuse, le roi Abenner lui écrit pour lui faire part de son intention de devenir chrétien (312-313). Joie de Ioasaph à la réception de cette lettre (314). Il se rend chez son père pour lui prêcher l'évangile et les dogmes chrétiens (315-318). Le

roi se convertit, détruit à son tour les sanctuaires païens et reçoit le baptême ; lorsqu'il sort de la piscine, son fils est là, qui l'accueille comme étant, en quelque sorte, « l'engendreur de son propre père » (319-321). Après quatre années d'une vie de repentance et de mérite, le vieux roi meurt (321-324). Son fils dépose son corps, revêtu de l'habit de pénitence, dans « un tombeau d'hommes pieux » (tombe monastique) et y passe sept jours en prières (324-325). La fin de l'histoire est semblable à celle de la version géorgienne : ayant réalisé la perfection du roi-prêtre, Ioasaph réalise celle de roi-moine en pratiquant le semi-anachorétisme « au désert de la terre de Senaar où habitait Barlaam » (343-344).

Dans l'épilogue ismaélien de la *QBwY* (Isma. 195, 11-17), le prince, après avoir été converti à l'ascétisme par Balawhar et vécu loin du palais familial, revient chez son père mourant et lui succède pendant une période limitée, le temps de « mettre fin aux idoles » et de préparer sa propre succession (d'abord son oncle Samṭa, puis son fils Samil), puis il repart chez les ascètes. En somme, il est bon gouvernant parce qu'auparavant il a fait ses preuves comme ascète. Nous avons là le schéma de ce que deviendront les versions chrétiennes. Dans l'épilogue de la recension imâmite, en revanche, comme dans la parabole qui le précède (histoire du prince errant), Yuḍasaf, fils de roi, qui décide de renoncer au pouvoir et de mener la vie de religieux errant, n'exerce jamais la royauté, ni avant son entrée en ascèse, ni après. D'autre part, contrairement au héros de la version ismaélienne, il échappe complètement aux contraintes du temps dynastique puisqu'il est sans femme et sans fils ; son entrée en ascèse est donc sans retour. Enfin, l'exposé du rituel de cette entrée et du cursus religieux se présente sous la forme d'un entrelacs de motifs édifiants empruntés, sauf erreur de ma part, aux biographies traditionnelles du Buddha et de Mani. Ce genre de vie renonçant, qui suit la séparation du prince d'avec son maître Balawhar, est décrit en six épisodes : *a*) les deux visites de l'ange, *b*) la rencontre d'un beau jeune homme, *c*) le dépouillement, *d*) la méditation sous l'arbre et l'élévation dans l'air, *e*) le premier sermon, *f*) la mort du prince (Imâm. 635,10-638,21 ; ImâmBi. 441,4-444,12).

a) Lors de sa première visitation, l'ange (*malak*) annonce au prince qu'il sera le guide de multitudes à condition qu'il renonce au monde et à la royauté ; à la seconde visitation, il lui donne l'ordre de sortir du palais et de la ville pour commencer sa vie d'ascète errant. Nous avons là les deux moments de l'appel prophétique de Mani, tels qu'il les décrivait dans la section autobiographique du *Sabuhrgan* : à douze ans annonce de la révélation, à vingt-quatre ans ordre du départ.

b) Une fois sorti de la ville, « voici que vint à lui un beau jeune homme : c'était le QD de leur État et de leur pays » (*kana QD milkihim wa-biladhim*). Il se prosterne devant Yuḍasaf et se plaint d'être désormais abandonné, voué à la ruine et au malheur. Le prince le fait taire et lui promet de revenir, une fois sa mission accomplie. La difficulté de l'identification de la séquence est ce QD énigmatique, suivi d'une annexion, que donnent les manuscrits et la lithographie

de Téhéran (Kasani, 357,15). Daniel Gimaret (1971, p. 23, n. 22) conjecture un autre substantif : *qa'id* (« le directeur ») ; les *éditeurs* d'Imâm. et ImâmBi., quant à eux, changent la grammaire de la phrase : *kana qad mallakahum biladahu* (« il les avait rendus possesseurs de son royaume »). La solution est à chercher dans le rôle respectif des personnages. Ils sont trois à vouloir retenir le prince dans sa cité : le vizir qui est aussi l'écuyer (dédoublé dans Isma.), le cheval et le beau jeune homme. Ce sont les trois personnages des traditions bouddhiques racontant ou représentant le Grand Départ de Siddharta, le futur Buddha : l'écuyer Chandaka, le cheval Kaṅṭhaka et la cité de Kapilavastu, ville natale du prince. D'après le récit biographique de la *Nidanakatha* (T.W. Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories*, p. 84), pour que le Buddha n'ait pas à se retourner en jetant un dernier regard sur sa ville et qu'ainsi il ne soit retardé, c'est la terre elle-même qui pivote sur son axe comme une roue de potier et place face au Buddha la figure explorée de sa ville natale, matérialisant ainsi le pouvoir à prendre mais auquel renonce le fugitif. Le beau jeune homme de la *QBwY* n'est donc rien d'autre que cette figure, personnification de la cité-État, et QD la graphie arabe, via le moyen-iranien, de *Gad*, autrement dit le *farn*. Comme l'a bien montré par ailleurs J. Teixidor (*The Pantheon of Palmyra*, 1979, pp. 89-100), ce *Gad* est soit féminin (type Tyché d'Antioche, portant une couronne tourelée) soit masculin (adolescent ou jeune homme). Sur le bas-relief jumelé du sanctuaire des Gaddé à Doura-Europes (159 ap. J.-C.), le *Gad* de Palmyre est féminin, alors que celui de Doura est masculin. Chez les manichéens iraniens, le génie tutélaire est pareillement des deux genres : la *Bayard waxš* du M 2, chargée de surveiller la frontière du Hurasan, est une jeune fille (*kanizag*) ; le *farn* du territoire du César dans l'histoire H des « Sogdian Tales » de Henning est un jeune homme portant des vêtements royaux. Sur le bas-relief bouddhique du Grand Départ, Peshawar 457 (H. Ingholt, *Gandharan Art in Pakistan*, New York 1957, n° 45), le *Gad* de Kapilavastu est représenté en Tyché d'Antioche.

c) L'épisode du dépouillement n'est guère original par rapport au récit bouddhique : le prince renonce aux insignes extérieurs du pouvoir, cheval, vizir (= écuyer), ceinture, vêtements et gemme ; plaintes du cheval qui baise les pieds de son maître et refuse de le quitter ; consolation du prince au cheval et au vizir. Matériaux comparatifs : A. Foucher, *Vie du Bouddha*, p. 106 ; A. Bareaux, *En suivant Bouddha*, pp. 41-43, et *Recherches sur la biographie du Buddha*, 3, pp. 90-104 ; iconographie : Ingholt n° 39, 46, 49-51. L'interrogation sur la douleur qu'illustrent les anecdotes des Rencontres, préalable au renoncement et au dépouillement dans la biographie du Buddha, apparaît à deux reprises dans la *QBwY* : prologue de l'histoire du prince errant (le mort, le vieillard et le malade, Imâm. 629,12-19 ; ImâmBi. 435,5-13) et prologue général de l'œuvre (les deux mendiants et le vieillard, Imâm. 589,11-21 ; ImâmBi. 395,8-18).

d) De la scène bouddhique de l'Illumination, le rédacteur de l'épilogue de la *QBwY* a conservé la disposition de l'aire avec l'arbre et la source, et il interprète l'arbre comme allégorie de la (vraie) religion. Puis, alors que le prince achève

sa méditation, il voit descendre du ciel quatre anges qui viennent le chercher et l'élèvent à travers les airs. Ce voyage céleste lui fait découvrir, est-il dit, les trois moments du temps. Les anges le ramènent ensuite sur la terre ferme mais l'un d'entre eux reste avec lui pour l'accompagner en tout lieu comme son associé (*qarin*). Dans cette séquence, le rédacteur manichéen a manifestement transposé l'imagerie bouddhique de l'assaut de Mara comme victoire du bien sur le mal en allégorie paradisiaque de la fondation de nouvelle religion. Nous voyons les mêmes procédés d'écriture syncrétique avec voyages aériens dans les récits parthes faisant état de conversions royales opérées par Mani en Mésène (Mihrsah, M 47 I) ou en Inde (Turansah, M 48). Sur les douze manifestations du Buddha représentées dans les bandes marginales de l'Assaut de Mara du Musée Guimet (Mme Nicolas-Vandier, *Bannières et peintures de Touen-houang*, n° 6, pp. 13-14), sept d'entre elles montrent des voyages aériens du Buddha. D'autre part, au cours des trois veilles de la nuit, le Buddha acquiert la connaissance du passé, du présent et du devenir (*Nidanakatha*, p. 102 Rhys Davids). Dès lors, l'élément spécifiquement manichéen dans le travail rédactionnel de l'auteur reste le thème de l'ange « associé », *qarin*, qui est le Jumeau du CMC et des récits prophétologiques.

e) Dans la biographie finale de la *QBwY*, le premier (et unique) sermon du prince suit immédiatement l'Illumination et a lieu à S/Sawilabaṭṭ, c'est-à-dire Kapilavastu. Son contenu doctrinal et sa phraséologie n'ont, en revanche, rien de bouddhique. Le prince y « pose le fondement » (Lettre de Mani à Édesse, CMC § 34) en énonçant des croyances religieuses nouvelles : dualisme, continuité de la prophétie, élection de la dernière communauté, foi dans « le Royaume des cieux et la Terre [de la lumière] » (lithographie de Téhéran, 358,23-24), jugement final, préceptes d'abstinence et de continence, règle d'or. L'épisode biographique bouddhique aura servi au rédacteur de cadre narratif pour y placer une homélie manichéenne.

f) De S/Sawilabaṭṭ, le prince se rend au Cachemire où « il redonne vie à ce qui était sans vie », autrement dit fonde des communautés, jusqu'à ce que se produisent « le dépouillement du corps et l'élévation vers la lumière ». Le récit de cette mort est celui de la mort bouddhique. Tout d'abord y assiste le disciple « parfait en toutes choses » appelé selon les versions B'YD, B''YD, 'B'BD, 'B''YD, 'B'BYD. Gimaret transcrit : *Ababid*, qui ne correspond à aucun nom propre connu. Ces différentes graphies sont erronées par suite du placement fantaisiste des points dans la tradition manuscrite. Il faut lire *Ananda*, disciple bien-aimé du Buddha, religieux modèle, compagnon du Buddha dans son prétendu voyage vers l'Inde du Nord-Ouest et témoin de la mort du fondateur (iconographie : Ingholt n^{os} 137, 139, 141). D'autre part, que signifie l'orientation du corps du prince que donne alors la *QBwY* imâmite : « tête à l'Ouest et visage vers l'Est » ? Il ne saurait être question d'y voir l'orientation chrétienne commune des défunts dans l'Antiquité et le Moyen Age, selon l'axe des églises, couchés sur le dos et tête calée par une brique. Selon les traditions relatives à la mort

du Buddha transmises dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* et l'*Ekottarāgama* (Bareau, *En suivant Bouddha*, 242-243 ; *Recherches*, 3, 367), le corps, couché sur le flanc droit, est placé tête au Nord et visage vers l'Ouest, position interprétée en référence à l'expansion géographique du bouddhisme après le nirvāṇa : Inde du Nord(-Ouest). L'orientation donnée dans la *QBwY* est hélas ! différente. Elle serait peut-être à comprendre, selon moi, en référence à l'orientation des représentations mahayanistes de l'Avalokitesvara, buddha-lumière régnant sur le Paradis occidental et regardant vers la Terre pure de l'Orient (exemples signalés par Xuanzang, chez Watters I 343, II 115. 121). Si mon identification est correcte, le prince de la *QBwY*, tête à l'Ouest et visage vers l'Est, serait donc le buddha Amitabha, que les manichéens d'Asie centrale et de Chine assimilaient à Mani.

Séminaire : *Contes et apologues des manichéens orientaux à l'usage des laïcs*

L'objet du séminaire était de rassembler et d'étudier, en lien avec le cours, les matériaux folkloriques manichéens provenant de Tourfan (Asie centrale chinoise), débris de littérature orale, publiés pour la plupart à l'état brut et qui n'ont guère depuis suscité d'intérêt. Il sont effectivement dépourvus d'histoire littéraire et de pensée théologique qui pourraient les faire entrer dans les genres sérieux définis comme exposés doctrinaux et mythologiques, narrations d'histoire ecclésiastique, homélies et liturgies. Si ces débris sont de la littérature orale, il en existe sûrement des témoins restés encore dans l'oralité ou bien passés à l'écriture hors du manichéisme. Tel était le point de départ de la recherche.

Une partie de ces matériaux est constituée de séries d'*exempla* tirés de la vie quotidienne et sociale pour l'instruction des laïcs. C'est ce que montrent, en effet, les restes subsistants du M 101 et du M 911, qui livrent un assez grand nombre d'histoires la plupart non identifiées : le Genévrier (fragment *h*), le Semeur (fragment *f*), la Présure dans le lait, l'Homme pauvre qui donna sa fille pour le harem du roi, la Manœuvre du bateau (fragment *a*), les Deux arbres, les Trois frères et la terre en héritage, le Portraitiste du roi (fragment *d*), l'Homme malade et le copiste, le Créancier, la Femme du légionnaire mal chaussé, la Mère qui perdit ses sept fils tués par l'ennemi (fragment *m*), l'Acquéreur d'un champ où il y avait un puits (fragment *M 911*), le Tailleur et le forgeron (fragment *n*). Les destinataires laïcs de ces histoires sont ici clairement désignés par l'intitulé général de l'œuvre : « Sermon sur les Auditeurs ». A titre de comparaison, le Traité Pelliot, qui est une version chinoise du *Sermon sur le Nouz-Lumière* destiné à l'instruction des élus, ne transmet aucune histoire de ce genre. Mais on y trouve une parabole savante, manichéenne ou gnostique, pour illustrer la vieille idée platonicienne du corps prison de l'âme : cage dont les barreaux sont des serpents, les têtes de serpents étant tournées vers un homme suspendu tête en bas à l'intérieur de la cage (530-531). Pourtant le même Traité Pelliot transmet aussi, pour expliquer les relations entre Esprit vivant, macrocosme et microcosme, la parabole réelle, non manichéenne, de l'orfèvre copiant la forme d'un

éléphant blanc et la gravant à l'intérieur d'une bague (527). Ce type d'exemples est certainement traditionnel, puisque le recueil des Kephalaia (B) a les paraboles analogues du Mot et de la monnaie (CVII), de l'Ébéniste et de l'architecte (LIV). L'historiographie officielle, qui était la mémoire vivante de la naissance de l'Église et des aventures missionnaires (M 2 I), cite un certain nombre d'histoires réelles répandues à l'époque des disciples araméens ou iraniens de Mani : la Gardienne du territoire et l'intrus, le Voyageur et le désert, les Assiégés avides de pitreries, le Marchand et les deux voleurs, la Jeune fille et le chanteur. Qui peut croire à un imaginaire manichéen duel : mythes et allégories savantes pour les élus, les histoires populaires pour les laïcs ? Le conte oral a été dans le manichéisme, comme il le fut dans le bouddhisme, le principal instrument de propagande et d'enseignement du fondateur et de ses disciples.

Cinq de ces contes non manichéens mais transmis dans la littérature manichéenne ont été lus et discutés cette année : la Fille du roi forgeron et le joueur de flûte (M 46, moyen-perse), le Perceur de perles qui jouait du luth (T I TM 148 + M 135, sogdien), le Garçon musicien de la rivière Ouga (chant XVII des Psaumes de Thomas, copte), le Ramasseur de bois mort (M 572a, parthe), le Moine, la fille et le loup (M 572b, parthe). Les deux derniers ont été choisis parce qu'ils appartiennent au même manuscrit et que j'avais pu dès le départ identifier l'un d'eux dans la classification internationale. Les trois premiers ont été retenus parce qu'il y est question de musiciens et d'instruments de musique, et que cela intéressait les recherches de Mme Lucie Rault, Maître de conférences au Musée de l'Homme et spécialiste d'organologie centrasiatique et chinoise. Elle-même présenta, à la suite de ces séances (14.3.2001), une communication intitulée : « Éléments d'iconographie musicale chez les manichéens d'Asie centrale ». Puis, le 21.3. : Georges Bohas (Directeur de la Section arabe et langues sémitiques à l'École Normale Supérieure de Lyon), « La mort du fleuve » ; le 28.3. : Mme Madeleine Scopello (CNRS), « L'âme en fuite d'après le traité gnostique de l'*Allogène* ».

Le résultat essentiel du séminaire a été de pouvoir identifier l'appartenance culturelle de plusieurs de ces histoires au folklore indien et, par là, en établissant le tableau des variantes principales, reconstituer le déroulement total de la narration, seul susceptible d'expliquer les *epimythia* manichéens. Cette découverte ouvre, aussi bien pour les études manichéennes que pour la recherche anthropologique et littéraire, un itinéraire non soupçonné de ces histoires sur une grande étendue et sur la longue durée, puisqu'il y a un silence écrit de plus ou moins quinze siècles (sauf repérage éventuel dans les littératures indienne ou persane) entre le passage, maintenant observable, de ces contes de l'oral à l'écrit avec leurs utilisateurs manichéens de Mésopotamie, d'Iran et d'Asie centrale, et le collectage des mêmes histoires dans l'Inde coloniale anglaise du XIX^e s.

L'histoire manichéenne parthe du Moine, de la fille et du loup (M 572b), qui est à identifier au conte type AT 896/TR 109-110 a pu être comparée à six versions orales indiennes : Devalli (tamil), la Princesse au pou (konkani, Salsette),

la Femme du chasseur (banjari), la Belle du palais (hindi occidental, Panna), Hanchi (kannada), le Guru vicieux (telugu). Ajouter à cela une transmission partielle dans le *Kathasaritsagara* de Somadeva (fin XI^e s.). L'examen de ces matériaux m'amène à restaurer les lignes 3 et 4 du verso du fragment parthe, de façon que l'on comprend que ce n'est pas une fille, ou sa fille, que la femme donne en aumône au moine lubrique, mais une jarre (*xwmb*) destinée normalement à la conservation des aumônes, mais que le saman (skr. boudhique : *sramaṇa*) utilise pour y cacher une fille.

Je pensais, en commençant l'étude du conte manichéen pehlevi de la Fille du roi forgeron et du joueur de flûte (M 46), que le garçon à la flûte magique était un *kiṃnara*, sorte de sylphe musicien vivant dans la compagnie des animaux sauvages et semblable à ceux de la Montagne de la lune décrits dans le Jataka pali n° 485. Deux séquences du conte manichéen parvenu en moyen-perse s'opposaient à cette mise en rapport. D'un côté, les soldats envoyés par le roi pour s'emparer du joueur de flûte sont tués au pied de l'arbre où s'est réfugié le garçon musicien ; de l'autre, ce dernier montre à la vieille femme comment s'y prendre pour égorger un agneau : toutes pratiques bien difficiles à placer chez des *kiṃnari* mangeurs de fleurs. Le garçon musicien n'est donc pas un sylphe, mais un petit berger parti vivre dans la forêt où il se lie d'amitié avec les bêtes sauvages. Le récit manichéen, même incomplet, pouvait dès lors être identifié correctement comme conte type AT 534/TR 79-80 et être confronté à huit versions orales indiennes : le Garçon, sa vache et sa marâtre (santal), Jhore (santal), le Tigre et le bouvier (Sonpar Hills), le Boucher et sa femme (hindi oriental, Songarha), la Mégère et la vache (id., Fayzābad), le Çacal, le tigre et le bouvier (id., Allahabad), le Semeur de paille, I (ho, Chota Nagpur Plateau), le Semeur de paille, II (id.).

En ce qui concerne, enfin, les débris du conte parthe du Ramasseur de bois mort (M 572a), qui précède celui du Moine, de la fille et du loup, il s'agit certainement aussi d'une histoire indienne (boudhique ?) que j'ai retrouvée, avec des variantes intéressantes, dans le Jataka de l'aumône n° 406 de la collection Chavannes. J'en poursuivrai l'étude l'an prochain.

M. T.

PUBLICATIONS

— *Ṣabi'at al-Qur'ān wa-Ṣabi'at Ḥarran*, traduit par Saḷman Ḥarḡus, Damas, Dar al-Ḥaṣad li-l-Naṣr wa-l-Tawzi'/Dar al-Kalima li-l-Naṣr wa-l-Tawzi', 1999, 84 p.

— « Mani et le manichéisme. Le dernier prophète », dans : *Encyclopédie des Religions*, nouvelle édition revue et augmentée, sous la direction de Fr. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier, Paris, Bayard Éditions, 2000, t. I, pp. 225-230.

— « Les Symmachiens de Marius Victorinus et ceux du manichéen Faustus », dans : *Le judéo-christianisme dans tous ses états*. Actes du Colloque de Jérusalem, 6-10 juillet 1998, édités par S. Cl. Mimouni, F. Stanley Jones et Cl. Geffré, Paris, Éditions du Cerf, 2001, pp. 322-334.

AUTRES ACTIVITÉS

— Conférences à bord du paquebot Azur, Méditerranée orientale, groupe Terre Entière/Nouvelles Frontières, du 24 septembre au 5 octobre 2000 : « l'Égypte des magiciens », « le Synchrétisme, rencontre des religions et des cultures », « Récits de naufrages », « Qu'est-ce qu'un citoyen romain ? ».

— Mission à Samarcande, du 9 au 20 octobre 2000, en collaboration avec l'équipe CNRS-Archéologies d'Orient et d'Occident et l'Institut d'Archéologie de Samarcande : relevé des inscriptions et graffiti syriaques d'Urgut.

— Participation au séminaire (maîtrise-DEA) « Sagesse barbares, sagesse hellénisées » de M. Pierre Chuvin (Université de Paris-X Nanterre, Maison René Ginouvès), le 14 mai 2001, conférence : « Les Oracles attribués à des nouveaux dans le Proche-Orient Antique ».

— 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)

Publications

— Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne. Réédition avec postface inédite de l'auteur, Paris, La Découverte, 2000.

— I misteri del gineceo, avec P. Veyne et F. Lissarrague, traduction italienne, Laterza, Rome-Bari, 2000.

— Sto Mati tou Kathrephité, traduction grecque de Dans l'œil du miroir (avec J.-P. Vernant), Athènes, 2001.

— « Le coffre et le miroir », Sigila, 6, Femme aux secrets, automne-hiver 2000, 41-52.

— « Narcisse, à travers le miroir », Miroirs, Jeux et reflets depuis l'Antiquité, Catalogue d'exposition, Rouen, Dieppe, Bernay, oct-2000, 27-43.

— « Disturbi della personalità e tragedia greca », Patologie della coscienza, ATQUE, 20/21 (dec 99-nov 2000), 7-22.

— « Corps féminin, corps virginal : images grecques » (avec F. Lissarrague), L. Bruit et alii, Le corps des jeunes filles, Paris, 2001, 51-61.

Activités

— Séminaire bi-mensuel (avec J-L. Labarrière et F. Lissarrague), Centre Louis Gernet, « Phantasia chez les Grecs ».

— 16-17 septembre 2000, Bordeaux, CAPA (Collège aquitain de psychologie de l'adolescent) ; colloque Adolescence, entre corps et parole. Table ronde sur « L'odyssée adolescente ». Communication : « Actéon, Atalante, Narcisse et autres recalés ».

— 10-12 octobre, Château de Ravenel, 88500 Mirecourt, Colloque Il était une foi... les croyances : les limites du pathologique, conférence « Croire aux mythes, croire aux dieux et aux héros chez les Grecs ».

— 19 octobre, Brésil, USP Sao Paulo, Museum de Archeologia e etnologia, conférence, « Le miroir et la quenouille, deux emblèmes de la femme ».

— 24-26 octobre, Brésil, Belo Horizonte, Faculdade de Letras de UFMG : Coloquio Imagem e Discurso na Antiguidade Classica, Conferencia de apertura : « La temporalité dans l'image : le cas de la métamorphose ».

— Commissaire de l'exposition, Miroirs, Jeux et reflets depuis l'Antiquité, Rouen, oct. 2000-janv. 2001.

— 15/11/00 : Séminaire du GRETOREP. Communication : Face et profil.

— 1/12/00 : Carré des sciences, Paris, Colloque Paris I L'espace et son miroir. Communication : « Catoptrique et différence des sexes ».

— 6/12/00 : Rouen Musée des Antiquités. Journée d'Études de l'École Doctorale de l'Université. Miroir et identité. Communication : « Masque, visage, miroir ».

— 8/01/01 : Rouen, Hôtel des Sociétés Savantes, les Lundis du Musée des Antiquités : « la femme grecque : entre miroir et quenouille ».

— 23/01/01 : Lyon, École Nationale des Beaux Arts, séminaire de G. Careri, « Anthropologie des représentations grecques ».

— 26/01/01 : Paris MSH Table ronde : Revue Sigila, 6, Femmes au secret.

— 29/01/01 : Paris, Mairie du IX^e arrondissement. Conférence dans le cadre de l'exposition Anne Lan : « Mythes grecs, violence et plaisir ».

— 31/01/01 : Paris INHA, séminaire de F. Lissarrague (EHESS), système symbolique des objets : « Bouclier, miroir et quelques autres ».

— 1/3/01 : Athènes, Institut Français, Conférence publique, présentation du livre Dans l'œil du miroir (avec J.-P. Vernant).

— 26/4/01 : séminaire « Athropologie à Suger » (Ch. Pradelles) : table ronde autour du livre de F. Dupont, « L'orateur sans visage ». Direction des débats.

— 9 mai : Barcelone, École d'architecture, séminaire de P. Azara : Figures du labyrinthe.

— 10 mai : Tarragone, Université. Conférence : Mythes grecs de création artistique.

— 11 mai : Tarragone, Université, séminaire de R. Mar : méthodologie d'analyse d'un mythe grec, le cas d'Actéon.

— 19/20 mai : L'Arbresle, Table ronde (organisation et intervention) « Avez-vous vu les Érinyes ? Images, imagination, apparitions, hallucinations ».

— 7 juin : Cahors. Société des Amis du Musée. Conférence : « Représentations et statuts de la femme en Grèce ancienne ».

— 6 juillet : Jury de thèse de Mme Sabina Crippa, Pour une anthropologie de la voix en Grèce ancienne, EPHE, Sciences religieuses.