

Barlaam et Josaphat

dans l'histoire des religions

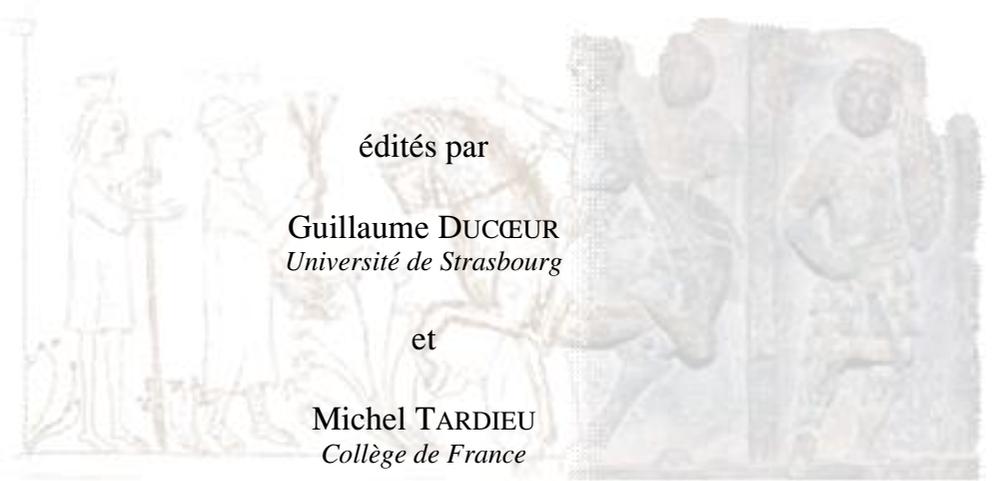
Actes du colloque international
(23 – 24 mai 2023)

édités par

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

et

Michel TARDIEU
Collège de France



Université de Strasbourg

2024

BARLAAM ET JOSAPHAT
DANS L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Actes du colloque international
(23-24 mai 2023)

édités par

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

et

Michel TARDIEU
Collège de France

Université de Strasbourg

2024

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

Responsable éditorial

Guillaume DUCŒUR
Professeur d'histoire des religions

Image de couverture

Montage à partir [à droite] d'un bas-relief du Gandhāra (II^e-III^e s. ap. J.-C.)
et [à gauche] d'une miniature médiévale (ms Ottobonianus latinus n^o 269 – XIV^e s.,
Bibliothèque du Vatican) relatant l'épisode des rencontres faites respectivement
par les princes Siddhārtha et Josaphat

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

© 2024 Institut d'histoire des religions de l'Université de Strasbourg

ISBN 978-2-494259-04-1

La parabole du paon et les successeurs du Budd
dans la version ismaélienne de *Barlaam et Josaphat*

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

À la différence des formulaires rituels, les récits édifiants et didactiques ont souvent fait l'objet de transferts culturels et religieux. Si leur structure et leurs éléments narratifs, qui assurent au discours un enchaînement intelligible, furent pour l'essentiel conservés, les relecteurs eurent cependant toute liberté, au préalable, de les acculturer, devrions-nous dire de les dé- ou ac-confessionnaliser, c'est-à-dire de leur ôter tout vocable doctrinal appartenant à la religion d'emprunt pour les accommoder à la leur propre. L'histoire des religions de l'Inde ancienne témoigne de ces emprunts mutuels entre systèmes religieux différents, un même récit ayant fait l'objet de recompositions successives, dans différentes régions du sous-continent indien, tant par les milieux intellectuels brāhmaniques, viṣṇuïtes ou śivaïtes que par ceux śramaniques, particulièrement bouddhiques¹. Dans le domaine de la littérature sapientiale, nombre d'histoires édifiantes, conservées aussi bien dans le *Pañcatantra* et l'*Hitopadeśa* que dans le *Mahābhārata* ou le *Rāmāyaṇa* ainsi que dans la littérature bouddhique des *Jātaka*, jouirent, quant à elles, d'une grande popularité et furent progressivement transmises et réécrites, tout au long des siècles, en dehors de l'Asie du Sud, notamment à partir des territoires centrasiatiques jusqu'en Europe occidentale dans des milieux religieux très différents².

De ce fait, qu'en fut-il dans le domaine plus spécifique de

¹ Citons, par exemple, les récits traditionnels d'inondation ou déluge. Voir DUCŒUR 2019.

² *Kalila wa Dimna* est l'exemple le mieux connu et documenté.

l'hagiographie, en particulier de l'histoire des réécritures successives de certains épisodes de la vie traditionnelle du Buddha et de ses vies antérieures par des littérateurs appartenant à des religions non-indiennes, c'est-à-dire pour l'essentiel non-dharmiques et non-saṃsāriques ? Notre contribution s'intéressera donc à la trame narrative issue des milieux intellectuels ismaéliens – connue par la recension dite de Bombay –, qui met en scène, d'un côté, la conversion du prince Būdāsf à la doctrine professée par Bilawhar et, de l'autre, l'évocation du Budd et de ses successeurs dont Būdāsf sera le continuateur. Unique dans l'histoire des réécritures barlaamiennes, cette recension ismaélienne, dans laquelle la parabole du paon apparaît comme une clé importante de compréhension de l'histoire des emprunts faits à la littérature bouddhique, probablement par l'intermédiaire d'une relecture manichéenne, offre l'opportunité de tenter une restitution des contextes historique et religieux d'émergence de certains des éléments narratifs qui la composent.

Néanmoins, une telle tentative de restitution historique se doit d'observer quelques prérequis méthodologiques. Il convient d'admettre que l'établissement de la spécificité religieuse d'une recension ne peut être établi que par une comparaison différentielle avec la recension d'emprunt, doublée d'une étude historico-critique desdites recensions dans leur milieu de composition. Ainsi serait-il tout à fait vain de vouloir retrouver des éléments doctrinaux bouddhiques, voire des patronymes ou des toponymes, là où les relecteurs eurent pour finalité de réécrire une trame narrative édifiante visant à illustrer et à rendre vivante leur propre doctrine religieuse. C'est assurément le cas, par exemple, entre les éléments narratifs bouddhiques et les recensions géorgienne et grecque christianisées. Il faut donc différencier la démarche générale qui vise à identifier les éléments narratifs qui structurent les récits des différentes versions de *Barlaam et Josaphat*, et qui proviennent, directement ou par le biais d'intermédiaires successifs, de différents textes bouddhiques – eux-mêmes issus de traditions rédactionnelles flottantes et s'échelonnant dans le temps –, de la démarche qui a

pour objectif d'analyser une version barlaamienne spécifique et qui ne peut être menée que par rapport au contexte d'émergence de cette dernière et à la doctrine religieuse à part entière que celle-ci cherche à transmettre. Or, si les auteurs des recensions géorgienne et grecque relurent la religion des ascètes à la lumière du monachisme chrétien, sans jamais avoir connu l'origine bouddhique et des éléments narratifs et des doctrines que ces derniers sous-tendent, les fragments manichéens mis au jour à Tourfan ainsi que les recensions arabes, issues des milieux imâmites et ismaéliens, semblent, par leur neutralité, « indétermination de l'ascétisme qui y est prôné, absence de références à telle ou telle religion établie »³, pour reprendre les propos de Michel Tardieu, donner à l'historien des religions l'occasion de réévaluer, paradoxalement, les milieux bouddhiques d'emprunt et les raisons de cette apparente neutralité.

Notre contribution se divisera en quatre parties. La première présentera rapidement la structure du récit de la conversion de Būdāsf en soulignant quelques incohérences avec les biographies traditionnelles du Buddha. La deuxième reviendra sur les problèmes d'identification des toponymes et de l'ensemble des patronymes de la recension ismaélienne parmi lesquels ceux de la généalogie royale de Ğunaysar et des successeurs du Budd. La troisième partie abordera la parabole du paon et sa place dans l'économie du récit ismaélien. Enfin, la quatrième et dernière partie proposera une nouvelle identification du personnage central connu sous le nom de Būdāsf et tentera d'expliquer cette apparente neutralité religieuse dont feraient preuve les recensions manichéennes et shī'ites et qui aurait assuré le succès de la diffusion des récits bouddhiques. En d'autres termes, nous souhaiterions répondre à une question fondamentale d'histoire des religions en matière d'emprunt, celle touchant aux raisons circonstanciées – à comprendre historiques et doctrinales – qui concoururent à la réécriture de la vie traditionnelle d'un fondateur par les tenants d'une autre religion, tout en dépassant l'argument facile d'un Ibn Bābūya (X^e s.) qui justifiait en partie sa

³ TARDIEU 2000, p. 548.

réécriture en affirmant que « tous aiment ce genre d’histoires »⁴.

De quelques éléments narratifs de la recension ismaélienne

Il ne nous appartient pas ici de revenir en détail sur l’histoire de la tradition manuscrite de la recension de Bombay. Celle-ci a été établie par Daniel Gimaret tout autant dans sa traduction *Le livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne*⁵ publiée en 1971 que dans son édition du texte arabe⁶ imprimée en 1972. Retenons simplement que le plus ancien manuscrit, appartenant à la collection Fyzee et conservé à l’université de Bombay, date de 1608, qu’il existe également deux autres manuscrits plus récents, du XIX^e s. (conservés au Yémen et aux États-Unis d’Amérique), ainsi qu’une édition lithographique publiée à Bombay en 1888-1889. Toutes ces copies proviennent des milieux ismaéliens du Gujarāt. Pour D. Gimaret, cette recension ismaélienne remonterait au plus tôt au VIII^e s., mais il convient aujourd’hui de la placer chronologiquement après la version d’Ibn Bābūya, c’est-à-dire pas avant le XI^e s.

Comme Gimaret l’a bien montré, la recension ismaélienne – de 286 pages dans la lithographie de Bombay – peut être scindée en quatre parties, à savoir un prologue, deux parties distinctes et un épilogue, le tout entrecoupé de paraboles qui n’est pas sans rappeler la structure de certains textes bouddhiques à l’exemple du *Mahāvastu* de l’école des Mahāsāṃghika-Lokotteravādin qui expose la vie du Buddha tout en y enchâssant régulièrement des *Jātaka* ou des *Avadāna*. Ce qui attirera notre attention dans le prologue de cette recension ismaélienne est le fait que le roi Ġunaysar est présenté comme un monarque cupide et cruel et qu’il fit chasser les ascètes de son royaume voire en fit exécuter en ordonnant de les brûler vifs. Ces éléments narratifs sont importants car ils permettent non seulement d’expliquer pourquoi le jeune

⁴ GIMARET 1971, p. 31.

⁵ *Ibid.*, p. 8-10.

⁶ GIMARET 1972, p. 11-20.

prince Būdāsf ne put, par la suite, rencontrer un seul ascète lors de ses sorties successives – il devra pour cela attendre de faire la connaissance de Bilawhar venu de Sarandīb (Śrī Laṅkā) pour le rencontrer, ce qui n'est pas sans faire écho à la vie, par exemple, du moine mahāyāniste Vajrabodhi (671-741) – mais encore d'assurer la cohérence de l'ensemble des parties du récit puisque cette religion des ascètes est dite avoir été fondée autrefois par le Budd. Ils attestent également une originalité par rapport à la tradition bouddhique puisque le roi Śuddhodana a toujours été présenté comme un roi vertueux, doux et juste. Ainsi, bien que la trame générale de la vie de Būdāsf reprenne à grands traits la biographie traditionnelle du Buddha, devrions-nous dire de tous les buddha – nous y reviendrons –, certains éléments narratifs ont été adaptés et n'appartiennent nullement aux recensions proprement bouddhiques. Si, par exemple, Daniel Gimaret reconnaissait déjà que le songe de la reine, passage original qui n'apparaît dans aucune autre recension barlaamienne, fut « emprunté à la légende bouddhique »⁷, il n'en demeure pas moins que ce récit n'est pas issu directement des textes sanskrits des écoles anciennes ou mahāyānistes puisque le *Mahāvastu* et le *Lalitavistara* donnent à lire que l'éléphant blanc « entra dans son ventre maternel »⁸ et non que cet éléphant blanc « volait dans l'air puis s'approchait d'elle, et se posait sur son ventre »⁹. Ces éléments narratifs apparaissent plus comme le résultat d'une tradition orale à partir d'une lecture visuelle de représentations figurées. D'ailleurs, là où les textes sanskrits ou leurs traductions chinoises indiquent que cet éléphant blanc était doté de six défenses¹⁰, le récit ismaélien n'en fait aucune mention à l'égal, par exemple, d'Āśvagoṣa (II^e s. ap. J.-C.) dans son *Buddha-*

⁷ GIMARET 1971, p. 12.

⁸ « kukṣāv avakrāmad » et « udaram upagato », Lv 6, l. 8 et gāthā 1 (cf. T.187.3.548c.10-11 : 入於母胎, rù yú mǔtāi) ; « mātuḥ kukṣimimḥ okrānto », Mhv 2.11, l. 21. Cf. *Buddhacarita* 1.4 : « viśantaṃ » ou encore le 佛本行集經, *Fó běnxíng jí jīng* du VI^e s. (T.190.3.683b.14) : « 入於右脇 (rù yú yòu xié) ».

⁹ GIMARET 1971, p. 66.

¹⁰ « ṣaḍdanta » et « ṣaḍviṣāṇaḥ », Lv 6, l. 6 et gāthā 1 (cf. T.187.3.548c.16 : 六牙 liù yá) ; « ṣaḍdanto », Mhv 2.11, l. 19.

*carita*¹¹. À l'inverse de l'évocation du songe de la reine, la naissance du futur Buddha par le flanc droit de sa mère, célèbre par ses représentations figurées et dont la renommée se répandit jusqu'à Bethléem à la fin du IV^e s. ap. J.-C.¹², ne fit l'objet d'aucune mention dans cette recension ismaélienne.

L'impression que donne le texte dans son ensemble est la reprise d'un certain nombre d'épisodes appartenant au cycle de Kapilavastu d'avant et d'après l'éveil de Śākyamuni. En effet, les récits de la quête de l'éveil appartenant au cycle du Magadha et ceux de la prédication et des pérégrinations relevant du cycle de Vārāṇasī n'occupent que très peu de pages (272 à 276). Il s'ensuit que la recension ismaélienne, tout comme les autres recensions, est basée exclusivement sur le cycle de Kapilavastu, c'est-à-dire le récit allant de la naissance au grand départ puis le récit de la conversion des Śakya lors du retour du Buddha dans son pays natal¹³. Pour le reste, loin d'avoir été calqué sur la vie de Śuddhodana, le roi Ğunaysar apparaît sous les traits des rois indiens qui tantôt soutenaient un mouvement religieux au détriment d'autres, tantôt se voyaient obligés d'intervenir directement dans les controverses doctrinales de certains courants religieux afin d'arbitrer les querelles internes et ramener la paix sociale dans son royaume. S'il semble bien que, dans le prologue et la première partie, le roi Ğunaysar ait soutenu le courant des idolâtres qui, par le fait de sacrifier du petit bétail aux dieux, peuvent être rapprochés des brāhmanes ritualistes, et ait pourchassé les ascètes, c'est-à-dire des śramaṇa [pré]bouddhiques, la seconde partie dont certains éléments narratifs ne se retrouvent dans aucune autre recension barlaamienne, particulièrement la mention du Budd, oblige à reconsidérer cette opposition brāhmanes/śramaṇes. Afin de mener à bien notre réflexion sur cette recension ismaélienne, nous prendrons donc en considération la

¹¹ « sitaṃ dadarśa dviparājam ekam svapne », *Buddhacarita* 1.4. Notons que les bas-reliefs bouddhiques du Gandhāra et de Nāgārjunikoṇḍa représentant l'éléphant à six défenses sont extrêmement rares.

¹² Jérôme de Stridon (347-420), *Contre Jovinien* 1.42.

¹³ Sur le retour du Buddha à Kapilavastu, voir BAREAU 1995, p. 189-194.

généalogie royale de Ğunaysar, puis la parabole du paon, deux passages dans lesquels le personnage du Budd tient une place fondamentale.

La généalogie royale de Ğunaysar et le Budd

L'introduction du personnage du Budd dans la seconde partie de la recension ismaélienne n'a pas laissé d'interroger les spécialistes de la littérature barlaamienne. Dans son introduction, D. Gimaret rappelle que Kuhn et Lang¹⁴ avaient voulu y voir une interpolation de passages d'un *Kitāb al-Budd* mentionné par Ibn al-Nadīm (X^e s.) dans son *Kitāb al-Firhist*¹⁵. Le savant français eut raison de douter d'un tel procédé et d'affirmer :

« En réalité, on ne peut guère admettre que des extraits d'un *K. al-Budd* aient été insérés après coup dans cette deuxième partie du livre, alors qu'elle était déjà écrite (en arabe). Tout le texte est visiblement d'une même main, et c'est l'auteur anonyme qui, dès le départ, aura fait l'amalgame. »¹⁶

Il est un fait que l'histoire générale de Būdāsf ne peut se comprendre qu'en relation avec celle du Budd. Vouloir omettre cette corrélation et ne voir dans ce récit qu'une relecture ismaélienne de la vie traditionnelle du Buddha, comme simple histoire édifiante et didactique, serait passer à côté des motivations premières qui furent celles des ismaéliens qui s'investirent dans cette réécriture. Ce serait passer à côté de l'histoire de ces deux religions, l'une bouddhique, l'autre shī'ite.

La première remarque qui peut être faite relève de l'impossibilité aujourd'hui encore d'identifier les toponymes et les patronymes qui apparaissent tout au long de l'œuvre à la lumière des textes bouddhiques. À part Būdāsf qui a toute probabilité de dériver de

¹⁴ LANG 1957, p. 32.

¹⁵ DODGE 1970, p. 717.

¹⁶ GIMARET 1971, p. 22.

bodhisattva, forme sanskrite ou gāndhārī (mais sans dentale géminée) et non pālie (bodhisatta), peut-être par l'intermédiaire d'une transcription manichéenne (bwdysf), les problèmes que posent tant les aphérèses que les apocopes rendent difficile toute équation linguistique. Depuis le XIX^e s., nombre de savants ont cherché de possibles correspondances, mais aucune n'est probante, que ce soit la ville natale Śawilābaṭṭ / Kapilavastu¹⁷ (sanskrit : Kapilapura, Kapilasāhvaya, Kapilāhvaya ; pāli Kapilavatthu ; chinois 迦毘羅衛 Jiāpílúowèi) ou le nom du roi Ğunaysar / jāneśvara. De même, certaines identifications furent déduites à partir de la vie traditionnelle du Buddha Śākyamuni, comme Abābīd / Ānanda (pāli Ananda ; chinois 阿難陀 Ēnántuó) ou Śāmil (شامل) / Rāhula (édit d'Aśoka : Lāghula ; pāli Rahula ; chinois 羅睺羅 Luóhóuluó). Pire fut de vouloir voir dans Kaśmīr (کشمیر) une déformation de Kuśinagara (pāli Kusinārā ; chinois 拘尸那 Jūshīnà). Nous verrons qu'il n'y a probablement pas lieu de forcer ainsi les concordances.

Et nous pourrions multiplier les exemples puisque les noms des ancêtres de Ğunaysar, à savoir le roi Baysam, successeur désigné du Budd, puis les souverains Šabhīn, Tildīn et Filanṭīn ne sont pas identifiables et ne peuvent être rapprochés des noms des rois de la lignée solaire d'Ikṣāku de laquelle descend, selon la tradition bouddhique¹⁸, Siṃhahanu, Śuddhodana et le prince Siddhārtha. Car le paradoxe est frappant. Comme l'avait déjà souligné Gimaret, « l'élément le plus original et le plus curieux de cette seconde partie est incontestablement le personnage du Budd, sorte de doublet de Būdāsṭ, puisque l'un et l'autre tirent leur origine du Bouddha »¹⁹. En effet, si Baysam fut désigné par le Budd comme son successeur, il conviendrait alors de rechercher des équivalences avec les lignées royales indiennes postérieures au fondateur du saṃgha bouddhique comme celle présentée dans l'*Aśokāvadāna*²⁰. Mais là encore, à

¹⁷ Une glose du manuscrit Fyzee indique par ailleurs que, dans la langue des Indiens, cette ville se nomme « Čūlnāṭ ». GIMARET 1971, note 2, p. 62.

¹⁸ Voir par exemple le rājavamśa du *Mahāvastu* ou le *Vinaya* des Mahīśāsaka.

¹⁹ GIMARET 1971, p. 22.

²⁰ Les rois Bimbisāra (V^e s. av. J.-C.), Ajātaśatru, Udayibhadra, Muṇḍa, Kākavarṇin, Sahālin, Tulakuci, Mahāmaṇḍala, Prasenaṅjit, Nanda, [Candragupta],

notre connaissance, aucune correspondance ne peut être établie. Il en est de même de Kahrařǧ, dernier des compagnons du Budd²¹, et de son disciple Qunṭus. Quant au *bahwan*, il semble qu'il s'agisse plutôt d'un terme générique pour désigner une catégorie d'ascètes de type *saṃnyāsin* et que nous pourrions rapprocher hypothétiquement du sanskrit *bhavān*, titre honorifique.

Mais l'intérêt du récit de la généalogie royale ne réside nullement dans les patronymes qu'il serait vain de chercher à identifier – d'autant plus au vu du caractère ésotérique du texte ismaélien qui joue probablement sur un double langage –, mais dans les éléments narratifs. En effet, le long discours tenu par le prince Būḍāsf au roi Ğunaysar a pour finalité de rappeler que le Budd fut un « serviteur de Dieu » et « un médecin des âmes » qui « a procédé avec douceur, et selon une méthode pleine de sagesse, appliquant à des maladies différentes des remèdes différents »²². Dès lors, si les deux antagonistes, père et fils, s'acharnent à revendiquer leur attachement à la doctrine du Budd, se réclamant chacun être son disciple véritable, il ressort de cette joute oratoire une soudaine tripartition du paysage religieux. La dichotomie idolâtres/ascètes, qui marquait fortement la première partie, cède dès lors la place à trois catégories distinctes selon Būḍāsf, à savoir [1] ceux qui ont suivi les « commandements du Budd », notamment le roi Baysam et les siens, [2] les ancêtres de Ğunaysar et Ğunaysar lui-même qui ont « une connaissance parfaite », mais « une pratique fautive », et enfin [3] « les aveuglés » ou « adorateurs d'idoles qui ignorent le remède et haïssent le médecin ». Si l'on dépasse le double langage visant à énoncer trois catégories opposant ismaéliens – à la connaissance parfaite –, aux autres courants de l'islam et aux autres religions non-islamiques, ces éléments narratifs ne sont pas sans faire écho dans l'histoire du bouddhisme, d'une part, au Buddha, qualifié de médecin du monde (*lokavaidya*) ou de roi des médecins (*vaidyarāja*), qui avait guéri la souffrance (*duḥkha*) des êtres par un remède (*bheṣaja*) fondé sur une

Bindusāra et Aśoka (III^e s. av. J.-C.).

²¹ Sur les noms des cinq premiers disciples du Buddha, voir BAREAU 1995, p. 175.

²² GIMARET 1971, p. 183.

voie graduelle²³, et, d'autre part, aux discordes doctrinales entre le courant des mahāyānistes et les pratiques des sthāvira-vādīn ainsi que celles des brāhmanes.

La parabole du paon et les successeurs du Budd

En 1893, Ernst Kuhn affirmait, au sujet de la parabole du paon qui n'est attestée que dans la recension ismaélienne, qu'« on reconnaît ici immédiatement le *Bāveru-Jātaka* »²⁴, une des vies antérieures du Buddha d'après la recension pâlie des Theravādīn conservée dans la *Jātakatthavaṇṇanā* (n° 339) fixée au V^e s. ap. J.-C. Néanmoins, précisons que cette recension qui fait aller, par voie maritime, des marchands jusqu'à la ville de Bāveru, toponyme qui fut rapproché dès la fin du XIX^e s. de *babir^uš* (Babylone)²⁵ – identification aujourd'hui remise en cause²⁶ –, n'est probablement pas celle qui fut transmise, d'abord, dans les milieux manichéens, puis, ensuite, dans la recension ismaélienne. En effet, pour s'en rendre compte, il faut prendre en considération la traduction chinoise du *Sūtra des naissances [antérieures]* (*Shēng jīng*, 生經, T.154.3) réalisée par Dharmarakṣa (233-311) en 285 ap. J.-C., durant le règne des Jin occidentaux. Originaire de Dunhuang, grand traducteur des *Sūtra* mahāyāniques, Dharmarakṣa donne à lire une recension (孔雀經, *Kōngqiǎo jīng*) certainement de l'Inde du Nord dans laquelle il n'est nullement question de voyage maritime²⁷. La contrée dans laquelle il n'existe aucun oiseau se trouve être localisée

²³ La métaphore du Buddha médecin a probablement conforté les manichéens dans leur propre vision du monde et de leur fondateur Mani comme médecin des âmes (cf. *Psaumes des errants* X). S'il y eut un intermédiaire manichéen à la recension ismaélienne, la parabole du Budd médecin a probablement été transmise par eux. Sur le manichéisme et le langage de la médecine, voir notamment SCOPELLO 2005.

²⁴ KUHN 1897, p. 31.

²⁵ LÉVI 1914 ; MEILLET 1915.

²⁶ SCHMITT 2014, p. 148.

²⁷ Cette lecture est confirmée par une autre traduction chinoise réalisée par les moines Sengmin (僧旻) et Baochang (寶唱) vers 516, sous la dynastie chinoise des Liang (梁), T.2121.53. L'interpolation pâlie, mettant en scène un voyage à travers l'océan, est probablement due au contexte insulaire du Śrī Laṅkā.

au Nord. Ce fut donc de ce grand pays frontalier septentrional, appelé Zhìhuàn (智幻), que des gens vinrent au pays de Bōzhēlí (波遮梨, = Bāveru ?) afin d'en rapporter un corbeau qu'ils admirèrent grandement. Plus tard, un marchand d'un autre pays vint à Zhìhuàn et y apporta trois paons (三孔雀, sān kǒngqiǎo, c.-à-d. tri-ratna [buddha, dharma, samgha]²⁸) sur lesquels les habitants portèrent leur admiration tout en délaissant les corbeaux. Selon la version chinoise, les corbeaux sont les hérétiques, à savoir śramanes et brāhmanes (外沙門 梵志, wài shāmén fànzhì), et le paon, le Buddha (佛, fó). C'est probablement cette recension du *Jātaka du paon* qui était connue des milieux manichéens d'Asie centrale. D'après l'histoire fragmentaire retrouvée à Turfan²⁹, narrant comment un roi envoya l'un des siens en Inde afin de lui rapporter un paon (fryšymwrw), il apparaît que la recension ismaélienne de l'histoire du paon proviendrait bien d'une réécriture manichéenne du *Jātaka* bouddhique entre le VIII^e s. et le X^e s., ce qui confirmerait alors la datation postérieure au X^e s. pour la version ismaélienne. Comme le souligna Werner Sundermann, ces paraboles fragmentaires représentent « une forme littéraire caractéristique du manichéisme d'Asie centrale, dont les recueils bouddhistes de *Jātaka* et d'*Avadāna* pourraient avoir été le modèle »³⁰. Les manichéens eurent alors toute liberté de réécrire l'histoire et d'y introduire d'autres éléments narratifs, notamment la duperie du ministre du roi ayant recouvert de peinture colorée le corbeau ainsi que la révélation de cette tromperie par le marchand, le lavage du corbeau et la mise en valeur finale du paon. Ce fut certainement une telle recension qui fut ensuite reprise par les milieux ismaéliens, car du côté indien, malgré de nombreuses sculptures figurant des paons sur des balustrades, voire le *Nacca Jātaka* à Bhārhut ou le *Mora Jātaka* à Sāñcī (II^e-I^{er} s. av. J.-C.) [Fig. 1 et 2], le *Bāveru Jātaka* ne semble pas avoir eu une grande postérité puisqu'on n'en connaît aucune représentation artistique ancienne, à l'exception de bas-reliefs bouddhiques de Birmanie qui

²⁸ La mention de trois paons semble être une interpolation tout à fait bouddhique.

²⁹ SUNDERMANN 1973, p. 86. Sur le rôle joué par le paon dans le manichéisme voir notamment KÓSA 2009, p. 135-148.

³⁰ SUNDERMANN 1973, p. 5.

datent du XI^e s. [Fig. 3 et 4].

Dans l'économie du récit dit de Bombay, la parabole du paon participe à faire tomber le dernier rempart des idolâtres par la conversion du *bahwan*, et révèle enfin la place que Būdāsf sera voué à tenir dans la lignée des successeurs du Budd afin d'assurer la propagation de l'ascétisme. Il apparaît dès lors que Būdāsf est la personnification du paon, c'est-à-dire de cette doctrine ascétique qui avait été remise en dépôt par le Budd à ses compagnons, dont le dernier survivant avait été Kahrariḡ, et qui fut alors, au cours des temps, remplacé par le corbeau. Il aura fallu finalement attendre trois cents ans, à partir de la mort du Budd, pour que le paon fût de nouveau parmi les hommes.

Būdāsf, le bodhisattva Mañjuśrī ?

Une des difficultés de compréhension de l'histoire des transmissions, emprunts et réécritures dans le cas des recensions barlaamiennes, et plus précisément des versions shī'ites, relève de la complexité de l'histoire du bouddhisme même entre le VII^e et le XI^e s., les Écoles bouddhiques issues tant du sthaviravāda et du mahāyāna que du vajrayāna ayant développé un grand nombre de figures de Buddha et de bodhisattva, le Buddha Śakyamuni n'apparaissant plus que comme l'un des innombrables buddha. Depuis au moins 254 av. J.-C. – date de l'édit royal d'Aśoka retrouvé à Nigliva –, des buddha du passé étaient déjà vénérés à l'égal de Konākamana. Ainsi, dans la littérature bouddhique des Écoles anciennes, tous les buddha étaient dits être passés par les mêmes épisodes de vie avant d'atteindre l'éveil (bodhi). Plus complexe encore est la conception mahāyānique qui considère que même certains bodhisattva ont pu, dans des existences passées, avoir déjà atteint l'éveil – avoir donc été un Buddha – sans pour autant avoir renoncé à leur statut de bodhisattva. Le témoignage d'al-Nadīm qui vécut au X^e s. est très éclairant à ce sujet, car il atteste des difficultés que rencontrèrent ceux qui essayèrent de saisir la nature même de celui que les Indiens appelaient Budd. Ce

témoignage reflète ainsi la richesse des doctrines des différentes Écoles bouddhiques sthaviravāda et mahāyāna, la nature du Buddha s'échelonnant de simple homme (puruṣa) à dieu créateur (mahāpuruṣa) en passant par bodhisattva, voire le célèbre Būdāsf lui-même :

« Les habitants de l'Inde ne sont pas d'accord sur ce sujet. Une partie affirme qu'il [Buddha] est à l'image du Créateur, que sa grandeur soit exaltée. Un autre groupe a affirmé qu'il était le portrait de l'apôtre qui leur avait été envoyé. Ils se sont ensuite opposés sur ce point. Une secte a dit que l'apôtre était l'un des anges. Une autre a dit que l'apôtre était un homme parmi les gens. Puis un groupe a dit qu'il était un démon parmi les démons, tandis qu'une autre secte a déclaré qu'il était une ressemblance du Būdāsf, le sage, qui leur est venu de la part d'Allāh, que son nom soit glorifié. Chaque secte parmi eux a un rituel pour l'adorer et l'exalter. »³¹

Dès lors, la question de savoir de quel buddha relève la figure de Būdāsf s'impose, et cela d'autant plus lorsque certains éléments narratifs, toponymes et patronymes ne semblent pas relever de la vie du Buddha Śakyamuni. Il y a maintenant plus d'une vingtaine d'années, Michel Tardieu ouvrait la voie à une réévaluation de l'identification de Būdāsf tel qu'il apparaîtrait dans la recension ismaélienne. L'orientation de la tête de Būdāsf au moment de sa mort, à savoir tête à l'Ouest regardant à l'Est, avait été l'un des éléments qui l'invita à soupçonner que le prince indien avait pu être construit à partir de la figure du Buddha Amitābha et non à partir de celle de Śakyamuni :

« Elle serait peut-être à comprendre, selon moi, en référence à l'orientation des représentations mahāyānistes de l'Avalokiteśvara, buddha-lumière régnant sur le Paradis occidental et regardant vers la Terre pure de l'Orient. Si mon identification est correcte, le prince de la *QBwY*, tête à l'Ouest et visage vers l'Est, serait donc le buddha Amitābha, que les manichéens

³¹ DODGE 1970, p. 831.

d'Asie centrale et de Chine assimilaient à Mani. »³²

Dans la continuité de cette hypothèse, nous souhaiterions ici proposer une autre identification possible, celle du bodhisattva Mañjuśrī, à une période (IX^e-XI^e s.) durant laquelle ce bodhisattva jouit d'une grande popularité de l'Inde jusqu'au mont chinois Wutai (五台山, 3058 mètres) que visitèrent nombre de bouddhistes indiens voire śri-laŋkais. Nous avançons cette hypothèse après avoir épuisé toutes les autres possibles à la lecture des littératures bouddhiques tant indiennes, centrasiatiques que chinoises.

Mañjuśrī³³ est avant tout un bodhisattva et l'un des plus anciens bodhisattva apparaissant dans la littérature de la *Prajñāpāramitā* (I^{er} s. ap. J.-C.) et est considéré comme le bodhisattva de la *Prajñā* ou Sagesse, ce qui n'est pas sans faire écho au thème littéraire et religieux du roman barlaamien. Il est également connu sous différentes épithètes comme *kumāra-bhūta*, « qui est devenu un jeune prince » ou bien encore *kumāra-rūpa*, « qui a l'apparence d'un jeune prince ». Mais ce qui caractérise ce bodhisattva est, qu'après avoir entendu le dharma de la bouche du Buddha³⁴, il réapparaîtra après le parinirvāṇa de ce dernier durant une période dénuée de Buddha. Ainsi, dans la traduction chinoise du *Mañjuśrīparinirvāṇasūtra* (佛說文殊師利般涅槃經, *Fóshuō Wénshūshīlì bānnièpán jīng*) réalisée entre 280 et 312 par Nie Daozhen (聶道眞) sous la dynastie des Jin occidentaux (西晉, Xījìn), il est narré que Mañjuśrī, prince du Dharma (法王子, fǎwángzǐ), qui vécut autrefois la vie de tous les Buddha – naissance par le côté droit de sa mère, éveil, extinction complète, partage des reliques – apparaîtra 450 ans après l'extinction complète du Buddha (佛涅槃後四百五十歲, fó nièpán hòu sībǎiwǔshí suì), se rendra sur la montagne enneigée [Himālaya] (當至雪山, dāng zhì xuěshān = Kaśmīr, کشمیر) où il convertira et fera

³² TARDIEU 2001, p. 545.

³³ Sur le bodhisattva Mañjuśrī, voir notamment LAMOTTE 1960, BAUTZE-PICRON 1993, Deyell 2011, HAMAR 2019, QUINTER 2019.

³⁴ Dans le *Vimalakīrtisūtra*, les grands disciples que sont Śāriputra ou Ānanda sont dépassés dans leur compréhension du saddharma. Le bodhisattva Mañjuśrī devise donc avec Vimalakīrti afin d'en expliquer la profondeur (ch. 7 et 8).

mûrir cinq cents ermites³⁵ (教化成熟五百仙人, jiàohuà chéngshóu wǔbǎi xiānrén). Si dans la recension ismaélienne, Būdāsf se trouve succéder au Budd trois cents ans après lui – ce qui semble correspondre au laps de temps entre la mort du prophète Muḥammad (mort en 632 ou 634) et l'avènement du douzième imam ismaélien al-Qā'im en 934 mettant fin à la période d'occultation – le chiffre de 450 ans, entre le temps du parinirvāṇa du Buddha et celui de la révélation de la vraie doctrine par Mañjuśrī, est égal à ces 300 années auxquelles il convient d'ajouter les 150 ans de durée de vie de Kahraṅg (150+140+120+40 = 450 ans). Il est un fait que, dans la tradition bouddhique mahāyānique, les nouveaux *Sūtra* mis dans la bouche du Buddha Śākyamuni afin de leur conférer toute autorité et ancienneté – c'est-à-dire authenticité –, étaient dits avoir été occultés durant 450 ans avant que Mañjuśrī ne les révélât enfin³⁶. Comme le précise justement le *Prajñāpāramitopadeśa*, à travers sa traduction chinoise, les *Mahāyānasūtra* furent compilés notamment par Mañjuśrī et « après le départ du Buddha, les saints se cachèrent et les hérétiques se disputèrent l'hégémonie »³⁷. L'étude qu'Étienne Lamotte a consacrée à la figure bouddhique de Mañjuśrī montre également que son Paradis était dit se trouver à l'Est³⁸, la direction dans laquelle regarde Būdāsf au moment de s'éteindre.

À ces différents éléments, il convient encore d'ajouter que Mañjuśrī est, aussi bien dans les textes bouddhiques du VIII^e s. que

³⁵ Chiffre conventionnel bouddhique.

³⁶ Voir également le *Mañjuśrīmūlakalpa* : « Mais quand je me serai éteint [et] que les gens seront dans la désolation sur toute la surface de la terre, alors Mañjuśrī fera de [tous les] êtres des éveillés. En vue de la préservation de la vraie Doctrine du roi d'entre les victorieux (Buddha), quand [je me serai] complètement éteint, Mañjuḥoṣa sera toujours et constamment son protecteur. » (nirvṛte tu mayā loka śūnyībhūte mahītale | mañjuśriyo'tha sattvānām buddhakṛtyaṃ kariṣyati || āraḥṣaṇārthaṃ saddharmām jinendrāṇām parinirvṛtā | satatā rakṣaṇā nityaṃ mañjuḥoṣo bhaviṣyati || Mmk 53.55-56 ||).

³⁷ LAMOTTE 1960, p. 42.

³⁸ « Dans la région de l'est (*pūrvasyām diśi*), il y a le mont Montagne herbeuse (*śādvalaparvata*) habité autrefois par des bodhisattva. C'est là que le bodhisattva Mañjuśrī, entouré de 10.000 bodhisattva, prêche la Loi », LAMOTTE 1960, p. 77.

dans l'iconographie des IX^e-XI^e s., le bodhisattva au paon³⁹, représenté sous sa forme personnifiée ou animale [Fig. 5 à 9]. Dans le *Mañjuśrīmūlakalpa*, datant du VIII^e s.⁴⁰ et appartenant au courant tantrique, il est affirmé que Kārttikeya-Mañjuśrī⁴¹ est assis sur un paon (mayūrāsanah) et qu'il a l'aspect d'un jeune prince (kumārārūpī)⁴². S'il est certain que les bouddhistes se sont inspirés de la figure de Kārttikeya[-Skanda]⁴³, jeune prince monté sur un paon [Fig. 10 et 11], pour concurrencer le culte śivaïte important qui était rendu à ce dernier dans le Nord de l'Inde, en particulier à partir du règne des rois Gupta qui le représentèrent sur leurs monnaies [Fig. 12 à 14], il semble que le paon regardant vers Mañjuśrī symbolise, d'après le récit du *Jātaka*, le Buddha lui-même et *a fortiori* la vraie doctrine (saddharma) mahāyānique qu'il incarne et que le bodhisattva Mañjuśrī doit révéler et enseigner aux êtres qui vivent en un temps dépourvu de Buddha.

Conclusion

Avant de conclure, nous tenons à rappeler que l'ensemble des éléments que nous avons mentionné ne vaut que dans l'analyse de la seule recension ismaélienne telle qu'elle est conservée dans les manuscrits en provenance du Gujarāt et dont certains épisodes de la seconde partie sont singuliers eu égard aux autres recensions barlaamiennes.

Aux questions que nous posions dans notre introduction, à savoir

³⁹ MALLMANN 1964, p. 44-46.

⁴⁰ MATSUNAGA 1985.

⁴¹ Sur Kārttikeya-Mañjuśrī, voir RUEGG 2008, p. 35-36.

⁴² *Mañjuśrīmūlakalpa*, ch. 2 (Vaidya ed., p. 31).

⁴³ Sur cet emprunt, voir également le *Mañjuśrīmūlakalpa* : « Alors Mañjuśrī, le magnanime, lui le prince qui a l'apparence d'un enfant, apparaîtra dans cette région quand la période mauvaise (kali) sera arrivée. Depuis les monts Vindhya attenants à l'océan d'eau salée, lui qui sera nommé Kārttikeya, exaucera les vœux de [tous les] êtres. » (mañjuśriyo'tha mähātma vai kumāro bālarūpiṇaḥ | sidhyate ca tadā deśe kaliprāpte ca tadā yuge || parvatavindhyam āśṛtaṃ sāgare lavaṇodake | kārttikeyeti samākhyātaḥ sattvānāṃ varadāyakaḥ || Mmk 53.581-582 ||).

quel avait pu être l'intérêt théologique qui avait motivé une telle relecture de la vie du Buddha dans les milieux ismaéliens et quelles en furent les raisons circonstanciées, il nous semble possible d'avancer que les polémiques internes entre les Écoles anciennes bouddhiques et le mahāyāna, voire externes contre les religions non-bouddhiques, ont pu donner matière à une telle réécriture. Les manichéens tout comme les ismaéliens, qui furent frappés en leur temps par des persécutions et pour lesquels l'ascèse relevait d'un idéal de vie, ont probablement trouvé un modèle d'ascétisme dans le mahāyāna qui prônait la pratique rigoureuse des six perfections ou pāramitā (don de soi [dāna], pratique morale [śīla], patience [kṣānti], effort [vīrya], concentration [dhyāna], sagesse [prajñā]) et qui s'opposait non seulement aux Écoles anciennes bouddhiques dont la vie monastique des śravaka était regardée comme dégénérée et quelque peu idolâtre, mais encore à tous les autres courants religieux indiens dont les pratiques étaient décriées comme hérétiques. À l'inverse, les śravaka dénoncèrent les procédés malhonnêtes des mahāsāṃghika, pour beaucoup devenus mahāyānistes, comme en témoigne ce passage du *Dīpavaṃsa*, rédigé au IV^e s. ap. J.-C., en un temps où le mahāyāna avait déjà pris un essor considérable en Asie du Sud et avait développé toute une exégèse des textes anciens en rédigeant de nouveaux *Sūtra* propres à leur doctrine ésotérique :

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

une partie des *Jātaka* sont autant de choses qu'ils mirent de côté, et qu'ils remplacèrent par d'autres ! »⁴⁴

Pour les ismaéliens dont la transmission de leur doctrine religieuse était assurée, durant les périodes de persécution, notamment sous les Abbassides à partir du VIII^e s. jusqu'au X^e s., par des imams cachés (*mastūr*) qui envoyaient des émissaires déguisés parfois en marchand, à l'égal de Bilawhar venant trouver le jeune prince pour l'instruire, l'histoire de l'occultation des *Sūtra* mahāyāniques durant plusieurs siècles avant leur révélation par des êtres comme le bodhisattva Mañjuśrī et leur victoire sur les Écoles anciennes du sthaviravāda fut certainement un argument de plus pour légitimer l'authenticité de leur courant shī'ite et leur propre conception de l'occultation (*ghayba*).

Dans l'introduction de son ouvrage contenant l'histoire de Bilawhar et Būdāsf, l'imāmite Ibn Bābūya (X^e s.) qui cherchait à prouver l'authenticité de l'occultation du douzième imām al-Qā'im, se justifiait de trouver dans de vieux récits non-musulmans des témoignages de « la réalité historique de l'occultation » et voyait en eux la preuve que l'occultation avait été « accordée par Dieu à nombre de Prophètes et d'Envoyés de Dieu »⁴⁵. Ainsi en était-il, selon lui, dans les temps anciens durant lesquels de pieux ascètes avaient su rester prudents en restant cachés et en révélant leur croyance lorsque l'opportunité s'y était prêtée :

« Tous ceux qui, dans les temps anciens, ont pratiqué la religion, le renoncement au monde, et le scrupule pieux, ont

⁴⁴ mahāsaṅgītikā bhikkhu vilomaṃ akaṃsu sāsanaṃ bhidivā mūlasaṅgahaṃ aññaṃ akaṃsu saṅgahaṃ | Aññatha saṅgahitaṃ suttaṃ aññatha akarimsu te athaṃ dhammañca bhidiṃsu vinaye nikāyesu pañcasu | pariyāya desitaṃ cāpi atho nippariyāya desitaṃ nītaṃ ce'va neyyathaṃ ajānīvāna bhikkhavo | aññaṃ sadhāya bhaṇitaṃ aññathaṃ ṭhāpayiṃsu te byañjanacchāyāya te bhikkhū bahuṃ athaṃ vināsayuṃ | chaḍḍevāna ekadesaṃ suttaṃ vinaya gambhīraṃ patirūpaṃ suttavinayaṃ tañca aññaṃ kariṃsu te | parivāraṃ athuddhāraṃ abhidhammaṃ chappakaraṇaṃ paṭisambhidañca niddesaṃ ekadesañca jātaṃ ettakaṃ vissajjevāna aññāni akarimsu te ||, *Dīpavaṃsa* 5.71-76.

⁴⁵ GIMARET 1971, p. 31.

tenu leur personne occultée et leur affaire secrète, se manifestant quand cela leur était possible et qu'ils étaient en sécurité, se cachant lorsque cela leur était impossible et qu'ils avaient à craindre. »

Aussi, loin d'une réécriture d'un simple récit édifiant, la recension ismaélienne s'enracine dans des débats théologiques et des oppositions marquées au sein même de l'islam en un temps où, de son côté, dans toute l'Asie du Sud et au-delà, le mahāyāna, fort de sa branche vajrayāna, tentait d'imposer sa suprématie sur l'ensemble des écoles bouddhiques en mettant en avant des enseignements ésotériques du Buddha qui étaient dits être demeurés longtemps cachés et avoir été révélés par de grands êtres tel le bodhisattva Mañjuśrī qui aura peut-être inspiré en partie, au X^e-XI^e s., la figure ismaélienne de Būdāsf.





Fig. 1 – *Mora Jātaka*
Stūpa de Sāñcī (I^{er} s. av. J.-C.)
(photographie : O. Bopearachchi)

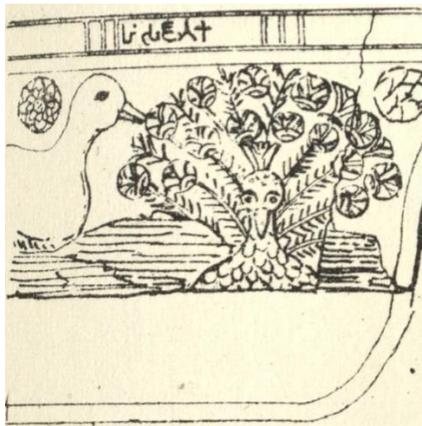


Fig. 2 – *Nacca Jātaka*
Stūpa de Bhārhut (II^e-I^{er} s. av. J.-C.)
CUNNINGHAM 1879, plate XXVII



Fig. 3 – *Bāveru Jātaka*
Shwezigon Pagoda – Birmanie (XI^e s.)
DUROISELLE 1916, plate LIII, fig. 21

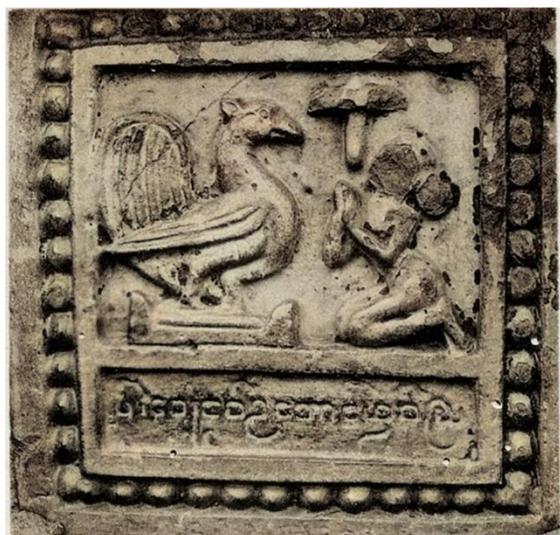


Fig. 4 – *Bāveru Jataka*
Shwezigon Pagoda – Birmanie (XI^e s.)
DUROISELLE 1916, plate LVIII, fig. 50



Fig. 5 – Mañjuśrī au paon (IX^e-X^e s.)
Gueri – Gaya Museum
(photographie : Osmund Bopearachchi)



Fig. 6 – Mañjuśrī au paon (IX^e s.)
Musée archéologique de Sāñcī
(photographie : R. Linrothe)



Fig. 7 – Mañjuśrī au paon (X^e s.)
Sāñcī – Temple 45
(photographie : R. Linrothe)



Fig. 8 – Mañjuśrī au paon
(bronze, IX^e s.)
Kaśmīr – Norton Museum
(photographie : O. Bopearachchi)



Fig. 9 – Mañjuśrī au paon (XI^e s.)
Tibet (collection privée)



Fig. 10 – Kumāra-Kārttikeya
(VIII^e - IX^e s.)
Népal – Art Institute Chicago
(photographie : O. Bopearachchi)



Fig. 11 – Kumāra-Kārttikeya
(XIII^e s.)
Népal – Rubin Museum of Art
(photographie : O. Bopearachchi)



**Fig. 12 et 13 – Monnaies en or du roi Kumāragupta I (399-455)
et Kumāra-Kārttikeya-Skanda assis sur le paon**
(photographies : O. Bopearachchi)



**Fig. 14 – Monnaie en argent du roi Skandagupta (450-475)
et le paon faisant la roue**
(photographie : O. Bopearachchi)



Références bibliographiques

BAREAU 1995

André Bateau, *Recherches sur la biographie du Buddha, dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens. III. Articles complémentaires*, Paris.

BAUTZE-PICRON 1993

Claudine Bautze-Picron, « Mañjuśrī au geste de l'enseignement », in Jacques Ryckmans (éd.), *Premier colloque Étienne Lamotte*, Louvain-la-Neuve (« Publications de l'Institut orientaliste de Louvain » 42), p. 149-160.

CUNNINGHAM 1879

Alexander Cunningham, *The Stūpa of Bharhut: A Buddhist Monument ornamented with numerous Sculptures, illustrative of Buddhist Legend and History in the third Century B.C.*, London.

DEYELL 2011

John S. Deyell, « Reinterpretation of a Samatata Coin – The First Numismatic Depiction of Bodhisattva Manjushri », in Shailendra Bhandare and Sanjay Garg (ed.), *Felicitas: Essays in Numismatics, Epigraphy and History in Honour of Joe Cribb*, Mumbai, p. 101-107.

DODGE 1970

Bayard Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm, A tenth-century survey of Muslim culture*, vol. 2, New York and London.

DUCŒUR 2019

Guillaume Ducœur, *Les mythes du déluge de l'Inde ancienne. Histoire d'un comparatisme sémitico-indien*, Louvain-la-Neuve (« Publications de l'Institut orientaliste de Louvain » 72).

DUROISELLE 1916

Charles Duroiselle, « Pictorial Representations of *Jātakas* in Burma », in John Marshall (ed.), *Archaeological Survey of India, Annual Report 1912–13*, Calcutta, p. 87-119.

GIMARET 1971

Daniel Gimaret, *Le livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne*, Paris.

GIMARET 1972

Kitāb Bilawhar wa Būdāsf, édité par Daniel Gimaret, Beyrouth.

HAMAR 2019

Imre Hamar, « The Mañjuśrī cult in Khotan », in *Studies in Chinese Religions*, 5/3-4, p. 343-352.

KÓSA 2009

Gábor Kósa, « Peacocks under the Jewel Tree: New Hypotheses on the Manichaean Painting of Bezeklik (Cave 38) », in *Journal of Inner Asian Art and Archaeology*, 2009/4, p. 135-148.

KUHN 1897

Ernst Kuhn, « Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie », in *Abhandlungen der Philosophisch-Philologischen Classe*, B. 20, p. 1-87.

LAMOTTE 1960

Étienne Lamotte, « Mañjuśrī », in *T'oung Pao*, vol. 48/1-3, p. 1-96.

LANG 1957

David Marshall Lang, *The Wisdom of Balahvar. A Christian Legend of the Buddha*, London.

LÉVI 1914

Sylvain Lévi, « Autour du *Bāveru-Jātaka* », in *Annuaire 1913-1914*, École pratique des hautes études, Section des sciences historiques et philologiques, Paris, p. 5-19.

MALLMANN 1964

Marie-Thérèse de Mallmann, *Étude iconographique sur Mañjuśrī*, Paris (« Publications de l'École française d'Extrême-Orient » 55).

MATSUNAGA 1985

Yukei Matsunaga, « On the Date of the *Mañjuśrīmūlakalpa* », in Michael Strickmann (ed.), *Tantric and Taoist Studies in honour of R.A. Stein*, Brussels, p. 882-894.

MEILLET 1915

Antoine Meillet, *Grammaire du vieux-perse*, Paris.

QUINTER 2019

David Quinter, « Mañjuśrī in East Asia », in Jonathan Silk (ed.), *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, vol. II: Lives, Leiden, p. 591-599.

RUEGG 2008

David Seyfort Ruegg, *The symbiosis of Buddhism with Brahmanism/Hinduism in South Asia and of Buddhism with "local cults" in Tibet and the Himalayan*, Wien.

SCOPELLO 2005

Madeleine Scopello, « Images et métaphore de la médecine dans les écrits manichéens coptes », in Véronique Boudon-Millot et Bernard Pouderon (éds), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris, p. 231-253.

SCHMITT 2014

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

SUNDERMANN 1973

Werner Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Berlin.

TARDIEU 2000

Michel Tardieu, « Les livres de paraboles : nouveaux matériaux pour l'étude du « roman de Barlaam » (recension d'Ibn Bābūya) », *Annuaire du Collège de France 1999-2000*, Paris, p. 547-557.

TARDIEU 2001

Michel Tardieu, « Les paraboles du renoncement au pouvoir », *Annuaire du Collège de France 2000-2001*, Paris, p. 537-547.

Table des matières

Guillaume DUCŒUR	
Avant-propos	1
Jessica ANDRUSS	
To Honor One's Father and Mother : Filial Piety in the Hebrew <i>Prince and the Ascetic</i>	5
Osmund BOPEARACHCHI	
La diffusion artistique des <i>Jātaka</i> bouddhiques et la réception du <i>Valāhassa-jātaka</i> dans <i>Barlaam et Josaphat</i>	25
Marie-Pierre COSTET-TARDIEU	
Le conflit entre pouvoir et religion dans les versions arabo-islamiques et le récit de la <i>Nihāya</i>	57
José CUTILLAS FERRER	
Le <i>Kitāb Bilawhar va Budāsf</i> et son instrumentalisation au service de l'islam šīīte dans l'Iran safavide	71
Max DEEG	
In Search of a Lost Version: The Problem of the Indian Template of "Barlaam and Josaphat" and Its Transmission	95
Guillaume DUCŒUR	
La parabole du paon et les successeurs du Budd dans la version ismaélienne de <i>Barlaam et Josaphat</i>	121
Marlène KANAAN	
Le débat entre chrétiens et idolâtres selon <i>Ḥabar Barlām wa Yūwāṣaf</i> , particularités, échos ecclésiastiques et utilisations apologétiques	151
	349

Elguja KHINTIBIDZE Unknown Georgian Source for the Introduction to the <i>Barlaam-romance</i>	169
Claudia ROSENZWEIG <i>Ben hammelekh vehannazir</i> . The Yiddish Versions	183
Gaga SHURGAIA The First Christian Version of the Bilawhar and Būdāsaf Legend	211
Michel TARDIEU Le Prince ivre, parabole manichéenne	277
Marion UHLIG Aimer à apprendre, apprendre à aimer : maître et disciple dans <i>L'Histoire de Barlaam et Josaphat</i> en prose (XIII ^e s.)	305
Michel TARDIEU Postface Diversité, ascèse, ascétisme. L'apport de <i>Barlaam et Josaphat</i> à l'histoire des religions	329
Table des matières	349

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT D'HISTOIRE DES RELIGIONS

- Vol. 1 *Religions et identités collectives*, Actes du colloque du centenaire de l'Institut d'histoire des religions (1919-2019), édités par G. Duceur et J.-M. Husser, 2022, 495 p.
- Vol. 2 Fr. Blanchetière, *Revisiter les origines du christianisme (30 à 135 ap. J.-C.)*, 2022, 170 p.
- Vol. 3 *Eugène Burnouf (1801-1852) et les études indo-iranologiques*, Actes de la Journée d'étude d'Urville (28 mai 2022), suivis du *Lalitavistara* (ch. 1 et 2) et du *Kāraṇḍavyūha* traduits par E. Burnouf, édités par G. Duceur, 2022, 292 p.
- Vol. 4 *Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā, la perfection de sagesse en huit mille stances*, traduite du sanskrit par Eugène Burnouf (1801-1852), éditée par G. Duceur, 2022, 441 p.

La collection *Publications de l'Institut d'histoire des religions* s'inscrit dans les travaux de l'Institut Thématique Interdisciplinaire HiSAAR du programme ITI 2021-2028 de l'Université de Strasbourg, du CNRS et de l'Inserm qui bénéficie du soutien financier de l'IdEx Unistra (ANR-10-IDEX-0002), ainsi que du financement du programme SFRI (projet STRAT'US, ANR-20-SFRI-0012) dans le cadre du Programme d'Investissements d'Avenir du gouvernement français.

ISBN 978-2-494259-04-1

Traitement des images et illustrations
Mong-Xeng LY

Tous droits réservés
Toute reproduction, même partielle de cet ouvrage,
est interdite sans l'autorisation préalable de l'éditeur.

Département Imprimerie
Direction des affaires logistiques intérieures
Université de Strasbourg

Dépôt légal – 1^{er} semestre 2024

Ce volume rassemble les contributions présentées lors du colloque international *Barlaam et Josaphat dans l'histoire des religions* qui s'est tenu les 23 et 24 mai 2023 à l'Université de Strasbourg. Dans une perspective interdisciplinaire et comparative, doublée d'une approche historico-critique, les intervenants ont mis en relief les particularités de quelques-unes des différentes recensions du récit de *Barlaam et Josaphat*. Ainsi, ils montrent comment chacune des communautés religieuses (manichéisme, islam, christianisme, judaïsme) s'est saisie de ce récit hagiographique dont la structure narrative eut pour base la trame générale de la vie traditionnelle du Buddha, pour orienter sa portée didactique en fonction des contextes religieux et politiques ainsi que des enjeux doctrinaux de leur temps.

Dès la réécriture du modèle bouddhique par les manichéens, puis de ses différentes recensions islamisées et christianisées tant géorgienne que grecque, ou encore judaïsée, le récit de *Barlaam et Josaphat* eut, tout au long des siècles, une postérité sans précédent que se partagèrent des cultures et des communautés religieuses, parfois rivales, mais qui voyaient néanmoins dans cette hagiographie malléable un modèle de vie ascétique, c'est-à-dire un moyen habile d'interrogation et de questionnement portant, si ce n'est à la conversion, du moins à un changement de mode de vie.

Ont contribué à ce volume Jessica ANDRUSS, Osmund BOPEARACHCHI, Marie-Pierre COSTET-TARDIEU, José CUTILLAS FERRER, Max DEEG, Guillaume DUCŒUR, Marlène KANAAN, Elguja KHINTIBIDZE, Claudia ROSENZWEIG, Gaga SHURGAIA, Michel TARDIEU et Marion UHLIG.

Histoire, sociologie, archéologie et anthropologie des religions | HiSAAR

Les Instituts thématiques interdisciplinaires
de l'Université de Strasbourg  Inserm
dans le cadre de l'initiative d'excellence 