

Barlaam et Josaphat

dans l'histoire des religions

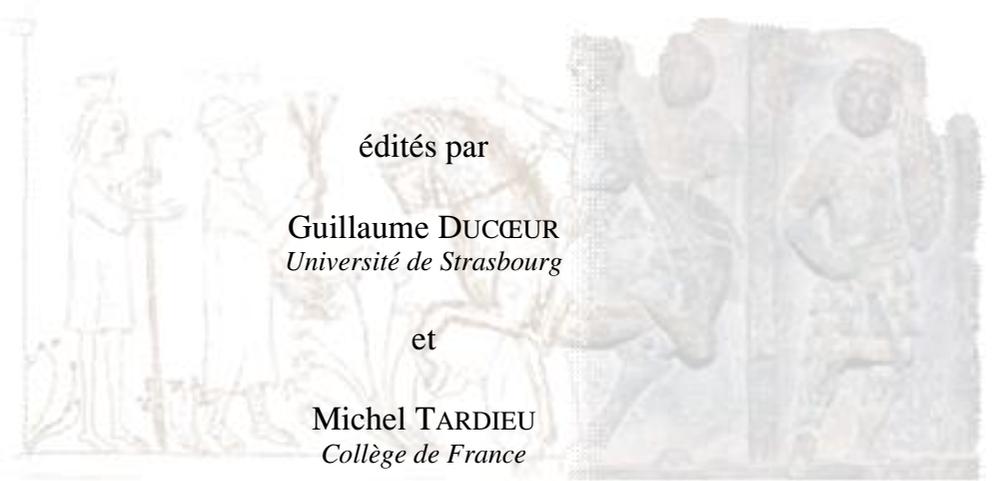
Actes du colloque international
(23 – 24 mai 2023)

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)

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° 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

Avant-propos

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

Bien que le roman de Barlaam et Josaphat connût en Europe une très grande popularité durant tout le Moyen Âge, il fallut attendre la période moderne et la présence des Européens sur les territoires indiens pour s'interroger sur ses origines¹. Ce fut le cas du portugais Diogo do Couto (1542-1616), archiviste à Goa, qui visita le Sri Lanka et dont l'attention fut attirée par les parallèles saisissants qu'il avait pu constater entre les épisodes des vies de Josaphat et du Buddha. Ces convergences étaient si évidentes qu'il se demanda si le Buddha, qui était encore vénéré par les Sri-lankais, n'aurait pas été à l'origine le saint chrétien Josaphat qui vécut autrefois en Inde et qui fut converti par saint Barlaam. Et l'origine tout orientale de cet ouvrage romanesque n'échappa pas à la sagacité de Pierre-Daniel Huet (1630-1721), qui, en 1652, dans son traité *De l'origine des romans*, en était arrivé à reconnaître que « l'invention [du roman] en est due aux Orientaux »². Il voyait dans cette œuvre, alors attribuée à Jean de Damas, un Syrien, « l'esprit fabuleux de la Nation de l'Auteur, par le grand nombre de paraboles, de comparaisons et de similitudes qui y sont répandues »³.

Mais ce fut au cours du XIX^e s., en un temps où Eugène Burnouf (1801-1852) ouvrait le monde savant européen à l'histoire du bouddhisme indien, où Theodor Benfey (1809-1881) établissait les premières corrélations entre les recensions indiennes de l'homme tombé dans le puits et l'apologue barlaamien, que le travail des

¹ Pour une rétrospective historique de l'identification de l'origine du roman de Barlaam et Josaphat, voir ALMOND 1987.

² HUET 1652, p. 11.

³ *Ibid.*, p. 50.

bouddhologues, tant indianistes que sinologues, aboutit très vite à l'identification définitive de l'origine du saint chrétien Josaphat. La figure construite de ce dernier relevait d'une christianisation de celle du Buddha. Aussi, fort de ses lectures des traductions inédites en langues occidentales des récits traditionnels relatifs à la vie du Buddha, Édouard Laboulaye (1811-1883) put, en 1859, ajouter le roman de Barlaam et Josaphat à la liste indienne des différentes biographies du fondateur du bouddhisme :

« À ces collections citées partout qu'il me soit permis d'en ajouter une qui n'est pas moins ancienne et qu'on a moins remarquée, collection d'autant plus curieuse qu'elle garde visiblement la marque d'une influence bouddhique. Il existe un roman grec, qu'on croit du huitième siècle, et qui porte le titre de *Barlaam et Josaphat*. »⁴

Dès lors, dans les dernières décennies du XIX^e s., les savants européens tentèrent d'analyser les différents épisodes de la vie de Josaphat à la lumière de ces biographies traditionnelles du Buddha et de rechercher dans la vaste littérature bouddhique des *Jātaka* et des *Avadāna* l'origine de nombre de paraboles barlaamiennes. La question touchant à l'histoire de la transmission du modèle indien se posa immédiatement. En 1917, Prosper Alfaric (1876-1955), premier professeur d'histoire des religions à la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, s'interrogeait encore sur ces possibles transmissions entre mondes indien et gréco-latin en ces termes :

« Si on s'accorde à reconnaître que la vie grecque de saint Joasaph et de son maître Barlaam n'est qu'une adaptation de celle du Bouddha, on s'explique assez mal comment elle a pu se former. [...] Un tel syncrétisme serait bien étrange et, pour mieux dire, inexplicable, si la vie des saints Barlaam et Joasaph était directement inspirée de la légende bouddhique. Entre l'une et l'autre, quelque œuvre intermédiaire a dû se présenter »⁵.

⁴ LABOULAYE 1859.

⁵ ALFARIC 1917, p. 270 et 271. Voir également sa thèse secondaire, *Les écritures*

Ses recherches l'amenèrent à envisager, comme passeurs, les manichéens dont Mani (216-274), le fondateur de leur communauté, se réclamait le continuateur, entre autres, du Buddha, et devait donc, pour ce faire, avoir eu connaissance de la vie de ce sage indien. Mais, les recherches sur l'origine de la transmission qui s'orientaient vers l'Asie centrale et les diverses communautés religieuses qui y avaient essaimé, ne représentaient qu'une partie des nombreuses recherches qui furent dès lors entreprises sur les différentes recensions tant en langues arabe, grecque ou hébraïque qu'en langues européennes médiévales et modernes. Un vaste champ d'étude auquel participèrent également les spécialistes de l'iconographie et qui commença à renouveler l'histoire des différentes versions du roman de Barlaam et Josaphat, deux saints chrétiens de l'Inde que les Églises orthodoxe et catholique avaient inscrit dans leur calendrier.

Le colloque qui s'est tenu les 23 et 24 mai 2023 à l'Université de Strasbourg dans le cadre des recherches de l'opération 8 (*Sources épigraphiques, textuelles et iconographiques bouddhiques*) de l'axe 1 (*Texte, intertextualité et tradition*) de l'Institut Thématique Interdisciplinaire d'histoire, de sociologie, d'archéologie et d'anthropologie des religions (ITI HiSAAR) eut pour objectif premier de s'interroger sur les différentes productions relatives au récit « romanesque » de *Barlaam et Josaphat*, tant manuscrites, textuelles que figuratives, dans une perspective d'histoire comparée des religions et des doctrines. Les interventions de qualité ont apporté des éléments de réflexion importants et nouveaux sur la portée de ces nombreuses recensions dans leurs contextes religieux, théologiques, philosophiques et politiques de leur époque. Elles ont permis de mieux cerner les particularités doctrinales de ces différentes versions afin d'apprécier le travail de réécriture de l'œuvre, au cours de ses transmissions successives, dans des cultures différentes et, surtout, dans des milieux religieux disparates, souvent divergents, qui s'en sont emparés afin d'illustrer à travers une hagiographie leur propre système de pensée et d'ascétisme. Cette approche thématique d'histoire des religions offre aujourd'hui une

manichéennes, 1918, couronnée par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

meilleure compréhension, en fonction des vestiges littéraires et iconographiques parvenus jusqu'à nous, des différents éléments narratifs et doctrinaux et de leur potentielle adaptabilité qui donnèrent occasion à chacun des groupes religieux concernés de rendre vivante leur propre croyance religieuse.

Nous tenons à remercier vivement le professeur Michel Tardieu de son aide dans l'organisation scientifique de ce colloque ainsi que tous nos éminents collègues qui ont pris le temps de venir à l'Université de Strasbourg afin de travailler ensemble sur les différentes recensions du roman de Barlaam et Josaphat dans l'histoire des religions.



Références bibliographiques

ALMOND 1987

Philip Almond, "The Buddha of Christendom: A Review of the Legend of Barlaam and Josaphat", *Religious Studies* 23/3, p. 391-406.

ALFARIC 1917

Prosper Alfaric, « La vie chrétienne du Bouddha », *Journal asiatique* (sept.-oct.), p. 269-288.

HUET 1652

Pierre-Daniel Huet, *De l'origine des romans*, Paris.

LABOULAYE 1859

Édouard Laboulaye, « Les Avadânas », *Journal des débats*, 26 juillet.

**To Honor One's Father and Mother:
Filial Piety in the Hebrew *Prince and the Ascetic****

Jessica ANDRUSS
University of Virginia

The translation of Arabic scholarship into Hebrew was among the defining projects of late medieval Jewry. In the twelfth and thirteenth centuries, Jewish intellectuals of northern Spain and Provence rendered classical works of science and philosophy into a new Hebrew idiom, transferring their knowledge from one cultural environment to another and establishing an intellectual legacy that continued to shape Jewish discourse for centuries afterward. In the initial stages of this translation movement, scholars focused on producing Hebrew translations of texts with particularly Jewish content, such as works of Jewish ethics, religious philosophy, and biblical grammar. Judah ibn Tibbon, the “Father of Translators”, devoted his career to the translation of such Judaic literature, from Bahya ibn Paquda’s pietistic *Duties of the Heart* in 1161 to Saadia Gaon’s theological *Beliefs and Opinions* in 1186. The next generation of Jewish translators expanded their efforts to translate a broader philosophical and scientific corpus, including the Aristotelian tradition and works on medicine, physics, and metaphysics that were authored by non-Jews¹.

One such philosophically-minded translator was Abraham ibn Ḥasday of Barcelona². In the first decades of the thirteenth century, he translated a range of texts into Hebrew, each of which was useful

* I wish to thank Caroline Kahlenberg for her helpful feedback on earlier drafts of this essay.

¹ On the Arabic to Hebrew translation movement, see FREUDENTHAL 2012; HARVEY 2003; PEARCE 2017; ROBINSON 2005 and ZONTA 2011.

² On Ibn Ḥasday, see ANDRUSS 2019 and DECTER 2006.

to Jewish thinkers of a rationalist bent. He translated two Maimonidean works – the *Book of Commandments* and the *Epistle to Yemen*; two Neoplatonic texts – Isaac Israeli’s *Book of the Elements* and the pseudo-Aristotelian *Book of the Apple*; and al-Ghazālī’s ethical treatise, the *Scales of Justice*. Remarkably, alongside these philosophical works, Ibn Ḥasday also translated a literary work: the life story of the Buddha. He referred to his Hebrew adaptation as the book of *the Prince and the Ascetic* (*Sefer ben ha-melekh ve-ha-nazīr*)³.

By the time Ibn Ḥasday encountered the tales of the Buddha in thirteenth-century Barcelona, the classic hagiography had been reworked and reimagined to the point that its Buddhist origins were no longer recognized. The story, which was known in Arabic as *Kitāb Bilawhar wa Būdhāsaf* and in the West as *Barlaam and Josaphat*, had entered the Islamic world through Persian versions and circulated widely⁴. In each recension, the narrative centers on the intellectual and spiritual journey of a prince. The prince’s father fears that one day his son will abandon his political responsibilities and familial commitments in order to embrace a life of asceticism. To prevent this outcome, the king exiles all ascetics from his kingdom and confines his son to a palace, protected from any experiences that would draw him away from the life of this world. In spite of the king’s precautions, however, the prince is attracted to spiritual matters and finds an ascetic to instruct him. This story serves as the frame for an eclectic collection of parables and lessons that the ascetic teacher uses to instruct his royal student – a collection that shifts with each new adaptation, reflecting the religious vision and pedagogical purpose of the translator.

Indeed, the elastic structure of the tales makes them a ready medium for educating readers on the doctrines and history of a given religious tradition. Often, the content of the ascetic’s curriculum

³ Modern editions include HABERMANN 1950 and most recently, OETTINGER 2011. The English translations below are my own, with references given to the Oettinger edition.

⁴ For an Arabic edition and its French translation, see GIMARET 1972 and 1971.

changes to reinforce specific dogmas or ritual practices, and the details of plot, setting, or characterization are altered to transform the prince and his teacher into card-carrying adherents of a known religious creed. Yet Ibn Ḥasday seems uninterested in representing the prince and the ascetic as Jews or refashioning their dialogue into a script for Jewish religious instruction. To the contrary, his modifications advance a universal philosophical outlook rather than a traditional Jewish curriculum of Torah and Talmud.

Ibn Ḥasday emphasizes the universality of the ascetic's teachings by stripping the narrative of its cultural specificity. He notes the ancient Indian provenance of the tales only in passing⁵, and he identifies the main characters, who have proper names in other versions, generically as “the prince” (*ben ha-melekh*) and “the ascetic” (*ha-nazīr*). In this way, Ibn Ḥasday crafts characters who are neither identifiably Jewish, nor are they representatives of any other religious community. He inserts six original chapters (9, 17, 27, 29-31) into the text and concludes the work with his translation of a Neoplatonic treatise on the soul (chapters 32-35)⁶. Further, he opens the text with two new prefaces: one that he claims as his own, and the other that he ascribes to an earlier, anonymous translator of the tales from Greek into Arabic. In spite of this attribution, the second preface, too, must be Ibn Ḥasday's original composition, because it contains a list of each chapter of the text, including those that exist only in Ibn Ḥasday's Hebrew adaptation⁷.

In effect, Ibn Ḥasday's interventions efface and obscure any distinctively Jewish elements from his adaptation. Modern scholars have characterized his composition as “almost devoid of any religious or cultural references” for most of the narrative⁸ and noted that “there is no explicit theology, open quoting of the Bible or of

⁵ IBN ḤASDAY 2011, p. 13.

⁶ STERN 1960.

⁷ Moreover, the idea of a Greek vorlage for the Arabic versions is not supported by current research on the genealogy of transmission between languages; see DE BLOIS 2009 p. 26.

⁸ ALBERT 2008 p. 280.

rabbinic authorities, no reference to liturgy nor to other Jewish religious practices”⁹. Moreover, no prophets or religious figures are mentioned, no miracles or revelations are reported, and no law is explicated. The ethical teachings that the text conveys through parables, poetry, and the conversations between the prince and the ascetic are presented as universal wisdom, without ties to a particular religious curriculum¹⁰.

Given Ibn Ḥasday’s philosophical approach to wisdom and spiritual formation, it is surprising to find, toward the end of the narrative, that the ascetic quotes directly from the Bible. Before taking his final leave of the prince, the ascetic instructs him to honor his parents, using the exact words of Scripture: *Honor your father and your mother, that your days may be long in the land which the LORD your God gives you* (Exod 20:12). In Jewish sources, this verse is counted as the fifth of the “Ten Commandments”, due to its location in that biblical code of revealed law¹¹.

While Ibn Ḥasday embeds biblical phrases throughout his work, he typically uses such references to guide Jewish readers to a more nuanced understanding of the narrative’s ethical message, or simply to ornament his Hebrew prose in biblical style¹². Here, by contrast, Ibn Ḥasday’s ascetic quotes the Bible directly to convey a fundamental teaching to the prince at a climactic moment in the narrative. This teaching constitutes the ethical centerpoint of chapter 29 – an original chapter composed by Ibn Ḥasday, which he entitles “To Honor Father and Mother and Fear them: The Obligation to Have Compassion for them and Serve them”¹³. Thus, the ascetic directs the prince to practice filial piety in unmistakably biblical

⁹ CORDONI 2015.

¹⁰ The lack of religious specificity in Ibn Ḥasday’s adaptation is especially clear in comparison to Christian versions from the same period. In the thirteenth-century Old French translation of Gui de Cambrai, the prince and the ascetic are Christian saints who review the catechism, perform baptism, and recount the life of Jesus. See GUIDE CAMBRAI 2014.

¹¹ On the Jewish reception of this commandment, see BILDSTEIN 2019.

¹² On Ibn Ḥasday’s use of biblical citation, see ANDRUSS 2020 p. 545-549.

¹³ IBN ḤASDAY 2011, p. 187-192.

terms.

The placement of this overtly biblical teaching in a work that usually articulates its message in universal terms is all the more perplexing because there is no narrative justification for this precise formulation of filial piety. The biblical verse mentions father and mother, but the prince of Ibn Ḥasday's composition has no mother. No maternal character – whether affectionate or hostile, long-lived or short-lived – appears within the narrative, and there is no reference to conception, pregnancy, childbirth, nursing, or weaning. Simply put, the text does not provide the prince with a mother to honor¹⁴.

The biblical directive to honor one's father is also incongruent within the context of the story. The relationship between the prince and his father is marked by tension and conflict, and the prince grows in wisdom only to the degree that he separates himself from his father and opposes his father's values. In this sense, the ascetic's instruction contradicts the message of the frame story. Why should he command the prince to honor the person who represents wealth, power, and material possessions – the very antithesis of the spiritual virtues that the ascetic has inculcated in his student?

In order to understand why Ibn Ḥasday includes this biblical teaching in *The Prince and the Ascetic*, we must read the text through the lens of Jewish discourse on filial piety. Ibn Ḥasday may have adapted the Arabic tales to form an ethical guidebook based on

¹⁴ By omitting a mother, Ibn Ḥasday indicates that the prince's spiritual inclinations are innate, and not inspired by the nurturing guidance of a maternal figure. In this way, the prince recalls the feral hero of Ibn Ṭufayl's *Ḥayy Ibn Yaqzān*, who spontaneously generated on an island off the coast of India or washed up there soon after his birth, without awareness of any human mother (IBN ṬUFAYL 2009, p. 103-105). Ibn Ṭufayl's philosophical narrative appeared in the 1160s and became influential in Jewish circles. It circulated in Hebrew translation through the commentary by Moses Narboni, who followed Ibn Ḥasday by a century and, like him, hailed from Catalonia. The character Ḥayy lacks not only a mother but a teacher as well, which makes him a radical autodidact, in contrast to Ibn Ḥasday's prince. On *Ḥayy Ibn Yaqzān* in the Jewish tradition, see BEN-ZAKEN 2011.

philosophical principles, but he did so in Hebrew, for a Jewish readership. By reading across the Jewish tradition – from the rabbis of antiquity to the philosophers of the Islamic world – we see that Ibn Ḥasday pushed against particularist readings of the commandment in order to demonstrate that honoring one’s parents was not only a revealed commandment, but also a rational obligation incumbent upon all human beings. In so doing, he situates Jewish law within a rational ethical system.

Filial Piety and God as Father

The ascetic instructs the prince to honor his parents at a climactic moment in the frame narrative. After devoting himself to the prince’s education, the ascetic prepares to leave his student forever. At first, the prince expresses gratitude for all that the ascetic has taught him. But his appreciation is soon overshadowed by his frustration over the imminent departure of his spiritual master. The prince begs to accompany his teacher but the ascetic insists that he must remain with his father the king. The prince then retorts, “Truly, my father is my father who is in heaven. [...] He is the one whom I call father; before his throne do I give thanks, and to him do I prostrate myself”¹⁵.

The prince’s rejoinder plays on the ambiguity of the word father, which often refers to God in Jewish sources. Biblical metaphors identify God as the father of Israel, and the Jewish tradition builds on this association by calling on God as father in prayer and liturgy. In this vein, one might expect the prince’s words to please the ascetic. After all, the ascetic has taught the prince to recognize the transcendent deity as the only being who is worthy of obeisance. He has encouraged the prince to fear no human being, and to privilege devotion to God over loyalty to any human person.

Within the narrative, however, the prince’s response is a deliberate misinterpretation of the ascetic’s words, calculated to thwart his

¹⁵ IBN ḤASDAY 2011, p. 188.

teacher's instructions. By claiming that God alone is his father, the prince seeks the ascetic's permission to abandon his human father and continue his spiritual journey unencumbered by familial responsibilities. He speaks with the exasperation of an impetuous youth rather than the sincere piety of a committed religious practitioner, as the ascetic easily recognizes.

The prince continues to praise God at the expense of his human father, dodging the ascetic's instruction with the claim that his father is God rather than a human being. He tells the ascetic, "The one whom you call my father is not a father for me, as one would think, for *his ways are not like my ways, and his thoughts are not like my thoughts* (cf. Isa 55:8)"¹⁶. The prince inverts a verse from the biblical book of Isaiah in order to emphasize his point. In the biblical context, God uses these words to distinguish himself from human beings. By contrast, the prince speaks these words in his own voice in order to align himself with God, in opposition to his human father.

The ascetic rejects the prince's attempts to honor God in place of his father. His insistence on filial piety, narrowly construed, serves the narrative because the prince of Ibn Ḥasday's version does not abandon his royal station to seek truth beyond his family, as he does in other versions. The ascetic's position on filial piety has significance beyond the plot of the story as well. By promoting respect for one's parents in ethical terms, the ascetic indicates that maintaining familial bonds is a rational obligation, required of all human beings regardless of their religious commitments.

Filial Piety and the Teacher as Father

In affirming the responsibility of children toward their parents, Ibn Ḥasday emphasizes a rational approach to filial ethics. He rejects the notion that one can transfer the honor owed to parents to anyone else – whether to God or, alternatively, to one's teacher. In Jewish rabbinic culture, there are tensions between parents and teachers,

¹⁶ *Ibid.*, p. 188-189.

and the respective honor due to them. Ibn Ḥasday's ascetic tacitly argues against rabbinic attitudes about the displacement of parents by teachers.

As the chapter opens, the prince juxtaposes his love for his teacher – the ascetic – against his commitments to his father. He dismisses and diminishes his father while pouring affection onto his teacher. He claims that the only thing the ascetic ever did that harmed him – indeed, that “frustrated [his] desires to the point that [he] despised [his] life” – was to deny his request to follow his teacher and abandon his father¹⁷. The prince declares his loyalty to the ascetic by asserting, “It would be good for me to forfeit all my honor and glory, my property and my wealth. I love my lord”¹⁸. In other words, the prince claims a dual rationale for leaving his father: he wishes to leave in order to reject his inheritance of wealth and power, and because he is more devoted to his teacher than he is to his father.

The prince wants to be a son to his teacher, not to his father. To be sure, there are filial elements in the master-disciple relationship, which the ascetic implicitly acknowledges by addressing the prince as “my son” throughout the chapter. However, even while the ascetic follows the rhetorical convention of addressing the student as his child, he rejects the prince's attempts to treat him with the honor that is rightly due to his father.

Here again, Ibn Ḥasday engages in Jewish debates through his adaptation of the story of the prince and the ascetic. There is a longstanding conflict in Jewish culture between honoring one's father and one's teacher. The tension between these respective duties appears even in the earliest strata of rabbinic literature. In the words of legal scholar Yishai Kiel:

Rabbinic law fosters two complementary ethical categories, which demand personal commitment on the part of their adherents: the traditional ethos of filial piety, which is directed toward the biological parents, and the emerging ethos of

¹⁷ *Ibid.*, p. 187.

¹⁸ *Ibid.*, p. 187.

rabbinic discipleship underlying the pursuit of *talmud torah*, which is directed toward the master-sage. By simultaneously advancing these ethical categories, the rabbis sought to maintain and further the inherited biblical heritage of filial ethics, while at the same time advancing a new system of personal commitment toward the master-sage.¹⁹

These two ethical models – respect for the father and respect for the teacher – came into conflict especially in the Babylonian context, as relationships between master and disciple became more intimate. Disciples would travel great distances to study with a master sage, leaving their family homes for extended periods. This historical reality had legal implications, and the rabbis came to argue that responsibilities toward the sage superseded the obligation of filial piety to one's biological parents²⁰. This displacement was justified, at times, by the conflation between the teacher and the object of his study, Torah. According to one rabbi whose words are recorded in the Talmud, “The study of Torah is greater than honoring father and mother”²¹.

Ibn Ḥasday's ascetic rejects such a redirection of filial piety as a distortion of the obligation to honor one's parents. In contrast to the rabbinic sages who considered the master-disciple relationship superior to the biological parent-child relationship, the ascetic affirms that the prince's primary responsibility is to his father and his kingdom. He does not accept the prince's declarations of love for him, because they threaten to displace the prince's responsibilities to his father.

Unlike many other versions of the tales of the Buddha, Ibn Ḥasday's adaptation tells of a prince who remains a prince in his father's household. He does not abandon his natal family to join a mystical brotherhood, nor does he renounce familial ties altogether by embracing the solitary life of a hermit. He mourns the departure

¹⁹ KIEL 2014, p. 297.

²⁰ *Ibid.*, p. 305-314.

²¹ BT Megillah 16b, attributed to Rav Isaac bar Samuel bar Marta.

of his teacher, who has taught him much, but he does not forfeit the throne or abandon his father the king. Neither does he convert to another religion or inspire a new religious movement. He has gained wisdom; perhaps he has achieved an internal spiritual transformation. But he remains in his familial, social, and political roles.

Initially, the prince considers it a spiritual loss to stay in the palace. If the ascetic will not permit him to abandon his worldly obligations and take up the life of an ascetic, he believes, then his spiritual purpose will remain unfulfilled. In this way, Ibn Ḥasday's prince echoes the transcendent yearnings of the princes from other versions of the Buddha's life story, although the alternatives that he proposes – devotion to God or to his teacher – resonate strongly with the Jewish tradition. Even so, Ibn Ḥasday's ascetic refuses to legitimize any expression of piety that diminishes the prince's attachments to his human father.

The ascetic encourages the prince to be an example for his father, who could observe his good conduct and follow it, perhaps improving conditions throughout the kingdom. Other versions may present such socio-political developments as an intermediate step, eventually surpassed when the prince reunites with the ascetic and withdraws from society permanently. In Ibn Ḥasday's version, however, the prince achieves his spiritual purpose precisely by remaining in society and fulfilling his duties as a prince and a son. After finally accepting these obligations, the prince becomes an exemplar of filial piety. But does the prince provide a distinctively Jewish model for observing the fifth commandment, or a more generic model of respect for one's parents?

Is Filial Piety a Jewish Commandment or a Rational Obligation?

One aim of this volume is to consider the legends of the Buddha in their many permutations, and to ask whether and how they were adapted to convey religious instruction to particular communities. The ascetic's invocation of the commandment to honor one's

parents suggests that the Hebrew adaptation indeed transmitted biblical teachings and Jewish laws. However, it is difficult to read *The Prince and the Ascetic* as a textbook of Jewish religious thought in part because Ibn Ḥasday did not mark the characters as belonging to any known religious tradition. They are universal characters. Their ethical conclusions neither represent nor contravene Jewish law. Both characters paraphrase or quote from the Hebrew Bible, but without indicating any awareness of revealed Scripture as such. What does it mean for a character without any knowledge of the Bible or any connection to Judaism to present a biblical commandment as an ethical obligation?

Once again, rabbinic discourse provides an entry point into the question. Non-Jewish exemplars of Jewish attitudes and values are not unique to Ibn Ḥasday's adaptation of the Buddhist tales. The chief exemplar of filial piety in the Talmud, for example, is the non-Jewish character of Dama ben Netinah²². The ancient rabbis recounted stories about Dama when their disciples asked them how far one must go to observe the commandment of honoring father and mother.

In one oft-repeated story, Dama's respect for his father leads him to forego a lucrative business opportunity. Dama possesses valuable merchandise – in some versions, a precious stone needed for the breastplate of the high priest – and the rabbis offer to purchase it from him at a high price. Initially Dama agrees to the sale, but he cancels it when he realizes that his father is sleeping on top of the key to the place where the merchandise is stored. In some versions, Dama loses the sale when he refuses to wake his father²³. In other versions, the rabbis misinterpret Dama's refusal as a bargaining tactic and raise their offer. In these versions, Dama concludes the sale after his father awakens, but he insists on collecting only the amount of money that he originally agreed to, rather than the rabbis' highest offer. Dama explains his actions in the vocabulary of the

²² LEVINE 2013; see PT *Peah* 1:1 and *Kiddushin* 1:7; BT *Kiddushin* 31a. English translations from the Talmuds follow Levine.

²³ BT *Kiddushin* 31a.

fifth commandment, rhetorically asking the rabbis, “Shall I sell for pennies my father’s honor?”²⁴.

The Talmudic rabbis were well aware of Dama’s identity as a non-Jew: in every version of the story, they identify him as a “gentile” (*goy*) or “foreigner” (*nokhri*) from Ashkelon. As a non-Jewish exemplar of the commandment to honor one’s parents, Dama provides a precedent for the prince and the ascetic of Ibn Ḥasday’s adaptation. The rabbis commend Dama for his astonishing filial piety, yet they also display some ambivalence about demonstrating exemplary adherence to a Jewish precept through the example of a pagan.

The Talmud hints at this anxiety in a coda to the story of Dama’s lost sale. At some point after Dama lost the sale by honoring his father, a red heifer was miraculously born into his herd. Dama knew that the rabbis would pay an exorbitant amount for the heifer because it was uniquely suitable for Jewish ritual purposes. But instead of inflating the price, he sold the heifer for no more than the amount that he had forfeited by cancelling the previous sale. Once again, Dama justified his reasoning in terms of filial piety: “I know of you that even were I to ask from you all the money in the world, you would give it. But I do not ask of you any but that money which I lost for the honor of my father”²⁵.

The rabbis consider the birth of the red heifer to be Dama’s reward for honoring his father. Yet since Dama is not Jewish – and therefore not commanded to honor his parents – the rabbis wonder why God rewarded him for his act of filial piety. In one account, Rabbi Shabtai explains that God gives a reward (*śachar*) to gentiles who fulfill commandments²⁶. In another account, Rabbi Ḥanina focuses on the respective rewards of Jews and non-Jews: “If one who is not commanded [receives such a reward], all the more so one who is obligated. One who is commanded and fulfills is greater than one

²⁴ PT *Peah* 1:1 and *Kiddushin* 1:7.

²⁵ BT *Kiddushin* 31a.

²⁶ PT *Peah* 1:1 and *Kiddushin* 1:7.

who is not commanded and fulfills”²⁷.

Rabbi Ḥanina’s interpretation distinguishes between a Jew and a non-Jew who perform the same act. Dama may have behaved ethically by honoring his father, but he did not fulfill a commandment, since only Jews are commanded to honor their parents. Nevertheless, the righteous actions of a non-Jew are instructive for Jews, who may earn greater reward by performing the same action.

The same distinction informs the writings of Saadia Gaon (ca. 882-948). Saadia’s book of *Beliefs and Opinions* was among the first volumes to be translated from Arabic into Hebrew, and it contains his treatises on Jewish theological questions. In the treatise on reward and punishment, Saadia explains: “Certain good deeds (Arab.: *ḥasanāt*) are always rewarded in the world, even when [performed by] an unbeliever. [...] The first of them is reverence for parents (Arab.: *birr al-wālidayn*), as it is said, *Honor your father and your mother* (Exod 20:12)”²⁸.

Like the rabbis, Saadia presents the obligation to honor one’s parents in biblical or Jewish terms by citing Exodus 20:12 as his proof-text. Yet Saadia, too, distinguishes between the responsibilities of Jews and non-Jews in matters of filial piety. He characterizes the act of honoring one’s parents as a “good deed” – not a commandment – when it is performed by an unbeliever. Further, he notes that non-Jews receive their reward in this world, rather than the world to come.

Ibn Ḥasday also operates within this dual framework. When the ascetic teaches the prince to honor his father and mother, he refers to this duty as an obligation (*ḥiyuv*) rather than a commandment (*mišvah*), even though he communicates this teaching by quoting the commandment verbatim. Through this word choice, Ibn Ḥasday presents the biblical commandment in universal garb, as an ethical imperative for all human beings. Yet, since neither the prince nor

²⁷ BT *Kiddushin* 31a.

²⁸ SAADIA GAON 2003, p. 186; SAADIA GAON 1976, p. 226.

the ascetic are commanded by God, through revealed law, to observe the precept for honoring one's parents, how would they come to realize this obligation? In other words: Jews must honor their parents because the commandment to do so was revealed through Moses at Sinai; but how do non-Jews, who did not receive revealed law, know that they too should honor their parents? This question does not seem to interest the rabbis; the Talmudic passages record no discussion about how Dama ben Netinah, as a pagan, came to know that he should honor his father. However, this question did concern Ibn Ḥasday and his fellow thirteenth-century scholars, as well as the Jewish thinkers of the Arabic intellectual world whose works they translated. Their scholarship preserves a robust discourse on the intersections of rational and revealed law. Ibn Ḥasday's chapter on filial piety addresses these questions in narrative form.

Honoring One's Parents as Revealed Law and Rational Obligation

The ascetic explicates his teachings in philosophical terms throughout *the Prince and the Ascetic*. After teaching the prince to honor his father and mother, he explains that filial piety is a rational obligation. Human beings are uniquely capable of discerning the need to honor their parents, he asserts, because it is rational to express gratitude to one's benefactors. He imparts this ethical teaching to the prince as a matter of logic:

Know, my son, that honoring the father and the mother is precious and more excellent than parents' compassion for their children, because parents' compassion for their children is a natural act [...] whereas the honor of the son for his parents is an intellectual act. It compensates them for a little of their goodness and repays them a small portion of their many kindnesses, their growing weary and their labor for him, and his being nourished by their blood and their milk – his drink and his food. Therefore, truly the intellectual practice of compensating them is more precious and honorable than the

natural practice.²⁹

Ibn Ḥasday distinguishes between parents' compassion for their children, which is natural, and children's respect for their parents, which is rational. The same distinction appears in the *Duties of the Heart*, a Jewish ethical composition by Baḥya ibn Paqūda (ca. 1050-1120), who lived in Zaragoza the century before Ibn Ḥasday and whose works appeared in Hebrew early in the translation movement. Baḥya elaborates:

The parent's intention is to benefit himself through the child, for the child is a part of the parent, who places great hopes in him. Remark how he gives preference to the child in food, drink, and clothing, how he guards him against all misfortunes and finds all the pain and trouble involved in safeguarding his peace a trifle, so strongly is his mercy and compassion toward his children impressed on a parent's nature. Nevertheless, both the Law and Reason oblige the children to obey, honor, and fear their parents, as it is said: *Honor your father and your mother, that your days may be long in the land which the LORD your God gives you* (Exod 20:12).³⁰

Both Ibn Ḥasday and Baḥya contrast parental obligations toward children – which are natural – with children's obligations toward their parents – which are dictated by revealed law as well as reason. The human intellect necessarily grasps the need to respect one's parents because honor is a rational response to extreme generosity and existential care. Ibn Ḥasday's ascetic introduces the duty of honoring one's parents in its biblical formulation, for it is indeed a commandment. But it is not only a commandment. It is also a rational obligation, a basic ethical commitment, required of all human beings, in recognition of the benefits that each of us has received from our parents.

²⁹ IBN ḤASDAY 2011, p. 189.

³⁰ BAḤYA IBN PAQŪDA 2007, p. 177.

Conclusion

Ibn Ḥasday engages in the intellectual discussions of thirteenth-century Judaism through his adaptation of the tales of the Buddha. Initially, his retelling of the ancient narrative seems to eschew specifically Jewish teachings and traditions. However, by including a biblical commandment among the ascetic's teachings, Ibn Ḥasday offers biblical interpretation in the guise of narrative and also affirms the compatibility of revealed and rational law.

By foregrounding filial piety within the ascetic's curriculum, Ibn Ḥasday situates Jewish norms of familial responsibility within an ostensibly neutral philosophical system. The prince's departure from his father may pose no conflict for religious communities in which spiritual growth requires the adept to reject human attachments. For Ibn Ḥasday, however, such an act would violate the commandment to honor one's parents. The characters of the prince and the ascetic are not identifiably Jewish, but their story would not be an ethical resource for Ibn Ḥasday's readership if their behavior was antithetical to Jewish law. Not only does the prince of Ibn Ḥasday's narrative remain with his father, but the ascetic provides him with a compelling rational mandate for doing so. Through this narrative intervention, Ibn Ḥasday aligns the ethical philosophy of the text with Jewish tradition.



Références bibliographiques

ALBERT 2008

Sharon Albert, "The Hebrew Barlaam and Joasaph: An Experiment in Jewish Adab?" in F. Bauden, A. Chraïbi and A. Ghersetti (eds.), *Le Répertoire Narratif Arabe Médiéval: Transmission et Ouverture*, Geneva, p. 273-285.

ANDRUSS 2019

Jessica Andruss, "Abraham ibn Ḥasday," in *Encyclopedia of Islam 3*, Leiden, p. 50-52.

ANDRUSS 2020

Jessica Andruss, "Wisdom and the Pedagogy of Parables in Abraham Ibn Ḥasday's *The Prince and the Ascetic*," in S. Günther (ed.), *Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change*, vol. 1, Leiden, p. 539-564.

BEN-ZAKEN 2011

Avner Ben-Zaken, "Climbing the Ladder of Philosophy: Barcelona, 1348," in *Reading Hayy Ibn Yaqzān: A Cross-Cultural History of Autodidacticism*, Baltimore, p. 42-64.

BILDSTEIN 2019

Gerald Bildstein, *Honor Thy Father and Mother: Filial Responsibility in Jewish Law and Ethics*, Brooklyn.

CORDONI 2015

Constanza Cordoni, "The *Book of the Prince and the Ascetic* and the Transmission of Wisdom," in *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, vol. 29.

DE BLOIS 2009

François De Blois, "On the Sources of the Barlaam Romance," in D. Durkin-Meisterernst, C. Reck and D. Weber (eds.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in Mitteliranischer Zeit: Kolloquium Anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*, Wiesbaden, p. 7-26.

DECTER 2006

Jonathan P. Decter, "The Rendering of Qur'anic Quotations in Hebrew Translations of Islamic Texts," in *Jewish Quarterly Review*, vol. 96, p. 336-358.

FREUDENTHAL 2012

Gad Freudenthal, "Arabic into Hebrew: The Emergence of the Translation Movement in Twelfth-Century Provence and Jewish-Christian Polemic," in D. Freidenreich and M. Goldstein (eds.), *Beyond Religious Borders: Interaction and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World*, Philadelphia, p. 124-143.

GIMARET 1971

Daniel Gimaret, *Le livre de Bilawhar et Būdāsf*, Beirut.

GIMARET 1972

Daniel Gimaret, *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsf*, Beirut.

GUI DE CAMBRAI 2014

Gui de Cambrai, *Barlaam and Josaphat: A Christian Tale of the Buddha*, in P. McCracken (trans.), New York.

HARVEY 2003

Steven Harvey, "Arabic into Hebrew: The Hebrew Translation Movement and the Influence of Averroes on Medieval Jewish Thought," in D. H. Frank and O. Leaman (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge, p. 258-280.

IBN ḤASDAY 1950

Abraham Ibn Ḥasday, *The Prince and the Ascetic*, in A. M. Habermann (ed.), Tel Aviv.

IBN ḤASDAY 2011

Abraham Ibn Ḥasday, *The Prince and the Ascetic*, in A. Øttinger (ed.), Tel Aviv.

IBN PAQŪDA 2004

Bahya Ibn Paqūda, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, in M. Mansoor (ed. and trans.), Oxford.

IBN ṬUFAYL 2009

Abu Bakr Ibn Ṭufayl, *Ḥayy Ibn Yaqzān*, in L. Goodman (trans.), Chicago.

KIEL 2014

Yishai Kiel, "Filial Piety and Educational Commitments: Talmudic Conflict in its Cultural Context," in *Jewish Studies Quarterly*, vol. 21, p. 297-327.

LEVINE 2013

Nachman Levine, "Dama ben Netinah's Weighted Transaction in Ashkelon: A Literary and Archaeological Reading," in *Jewish Studies Quarterly*, vol. 20, p. 182-96.

PEARCE 2017

S. J. Pearce, *The Andalusī Literary and Intellectual Tradition: The Role of Arabic in Judah ibn Tibbon's Ethical Will*, Bloomington.

ROBINSON 2005

James T. Robinson, "The Ibn Tibbon Family: A Dynasty of Translators in Medieval 'Provence,'" in J. M. Harris (ed.), *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge, p. 193-224.

SAADIA GAON 1976

Saadia Gaon, *Beliefs and Opinions*, in S. Rosenblatt (trans.), New Haven.

Barlaam et Josaphat dans l'histoire des religions

SAADIA GAON 2003

Saadia Gaon, *Beliefs and Opinions*, in Y. Qafih (ed.), Jerusalem.

STERN 1960

Samuel Miklos Stern, "Ibn Ḥasday's Neoplatonist: A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle," in *Oriens*, vol. 13, p. 58-120.

ZONTA 2011

Mauro Zonta, "Medieval Hebrew Translations of Philosophical and Scientific Texts: A Chronological Table," in G. Freudenthal (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge, p. 17-73.

La diffusion artistique des *Jātaka* bouddhiques et la réception du *Valāhassa-jātaka* dans *Barlaam et Josaphat*

Osmund BOPEARACHCHI
UMR 8546 CNRS – Université PSL

La présente contribution est divisée en deux parties distinctes. Dans la première partie, je présenterai les modalités des iconographies relatant les vies antérieures du Buddha ou *Jātaka* attestées dès le II^e s. av. J.-C. par un grand nombre de représentations figurées sur des bas-reliefs de stūpa comme ceux de Bhārhut et de Sāñcī. J'examinerai brièvement comment ces représentations varient selon les récits en sanskrit et en pāli. Ces histoires édifiantes furent transmises par les différentes écoles bouddhiques anciennes sur l'ensemble des territoires de l'Inde (Kanaganahalli et Amarāvātī) et de l'Asie centrale (Gandhāra) au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne. Il conviendra de présenter ces diffusions textuelles et figurées bouddhiques en Asie du Sud à partir du II^e s. av. J.-C. jusqu'au temps de l'émergence des premières versions barlaamiennes à partir du VIII^e s. Dans la seconde partie, je porterai plus particulièrement mon attention sur la parabole intitulée « L'homme parmi les goules » du roman de Barlaam, qui a été inspirée de *Jātaka* bouddhiques connus sous les noms de *Valāhassa Jātaka* ou *Dharmalabdhajātaka*.

Pour ma démonstration, j'ai sélectionné trois récits de *Jātaka* et leurs représentations sur des reliefs des stūpas de Bhārhut, de Sāñcī, de Kanaganahalli, d'Amarāvātī, de Mathurā et du Gandhāra.

Le stūpa de Bhārhut a probablement été construit à l'origine par l'empereur Aśoka de la dynastie Maurya, au III^e s. av. J.-C., mais de nombreuses frises datant du II^e s. av. J.-C. ont été ajoutées pendant la période Śuṅga. Une épigraphe sur le portail du stūpa mentionne

son érection « pendant la suprématie des Śuṅga par Vatsiputra Dhanabhūti » (II^e ou I^{er} s. av. J.-C.)¹.

Le grand stūpa de Sāñcī a également été construit par Aśoka, comme en témoignent la colonne et l'inscription d'Aśoka. Cependant, les sculptures des quatre toraṇa dateraient du I^{er} s. av. J.-C. Cette chronologie est attestée par une inscription gravée sur le toraṇa du sud faisant référence au roi Rajan Siri Sātakaṇi de la dynastie des Śātavāhana dont le règne se situe au milieu du I^{er} s. av. J.-C.².

Les sculptures des stūpa de Kanaganahalli et d'Amarāvati dateraient du I^{er} s. av. J.-C.³. Seuls quelques reliefs de Bhārhut représentant les *Jātaka* sont identifiés par une inscription⁴, mais tous les panneaux de Kanaganahalli portent le nom de chaque représentation⁵. Comme nous le verrons par la suite, ces noms varient d'un stūpa à l'autre et diffèrent souvent du nom donné par la tradition pālie.

L'art de Mathurā et celui du Gandhāra dateraient de la période kuṣāṇa, c'est-à-dire du II^e au V^e s. ap. J.-C. et, contrairement aux stūpa de Bhārhut, de Sāñcī et de Kanaganahalli, très peu de récits sur les vies antérieures du Buddha sont représentés dans l'art de l'époque kuṣāṇa⁶.

L'une des méthodes de représentation d'une histoire dans l'art indien ancien est la narration synoptique. Dans le mode de narration synoptique, plusieurs épisodes d'une histoire sont représentés dans un seul cadre, mais leur séquence temporelle n'est pas

¹ LÜDERS, WALDSCHMIDT and MEHENDALE 1963, p. 11-2.

² MARSHALL 1918, p. 48 ; MARSHALL et FOUCHER, vol.I, p. 272-276, vol.II, pl. 15 : *Rāṇo Siri Sātakaṇisa āvesaṇisa vāsithīputasa Ānaṃdasa dānaṃ* ("Gift of Ananda, the son of Vasithi, the foreman of the artisans of rajan Siri Satakarni").

³ Pour les datations du stūpa de Kanaganahalli, voir POONACHA 2011 et NAKANISHI and VON HINÜBER 2014 et pour celui d'Amarāvati, voir KNOX 1992 et SHIMADA 2013.

⁴ CUNNINGHAM 1879.

⁵ Pour ces inscriptions, voir NAKANISHI and VON HINÜBER 2014.

⁶ DEHEJIA 2005 et BOPEARACHCHI 2020.

communiquée et il n'y a pas d'ordre cohérent ou formel de présentation en ce qui concerne la causalité ou la temporalité. Les multiples épisodes d'une histoire contiennent généralement la figure répétée du protagoniste⁷.

Prenons à titre d'exemple, le *Ruru Jātaka*. Contrairement à la tradition pâlie, cette représentation du stūpa de Bhārhut est nommée en écriture brāhmī comme *Miga jātaka* (**fig. 1**). Selon le *Ruru Jātaka*, une fois, à Bénarès, vivait Mahādhanaka, fils d'un homme riche. Ses parents ne lui avaient rien appris et, après leur mort, il a dilapidé toute leur fortune et s'est endetté. Ne pouvant échapper à ses créanciers, il les convoque et les emmène sur les rives du Gange, leur promettant de leur montrer un trésor enfoui. Arrivé là, il se jette dans le fleuve. Le Bodhisattva était alors un cerf au pelage doré qui vivait sur les rives du fleuve. Entendant les gémissements d'angoisse de l'homme, il nage dans le fleuve et le sauve. Après l'avoir soigné, le cerf le mit sur la route de Bénarès et lui demande de ne parler à personne de l'existence du Bodhisattva. Le jour où l'homme atteint Bénarès, on annonce que la reine, Khemā, ayant rêvé d'un cerf doré qui lui prêchait, désirait ardemment que son rêve se réalise. Mahādhanaka propose d'emmener le roi auprès d'un tel cerf et une chasse est organisée. Lorsque le Bodhisattva voit le roi avec sa suite, il s'approche du roi et lui raconte l'histoire de Mahādhanaka. Le roi dénonce le traître et accorde au Bodhisattva le don de mettre désormais toutes les créatures à l'abri du danger. Le Bodhisattva est ensuite emmené à la ville, où il peut voir la reine⁸.

Sur le médaillon du stūpa de Bhārhut seule une partie de l'histoire est représentée. On y voit le cerf qui sauve Mahādhanaka (**fig. 1. A**) ; ensuite, Mahādhanaka qui montre avec son doigt le Bodhisattva-Cerf au roi qui s'apprête à viser le cerf avec une flèche (**fig. 1. B**). À la fin, le cerf réapparaît devant le roi qui, à son tour, le vénère en añjali mudrā (**fig. 1. C**).

⁷ DEHEJIA 2005, p. 21-24.

⁸ *Jātaka Stories*, vol. IV, p. 161-166, n° 482.

Quant à la représentation de *Mahākapi jāta* également du stūpa de Bhārhut, même en absence de légende, l'iconographie permet de reconnaître immédiatement qu'il s'agit de ce *jāta*. Dans le récit visuel synoptique du *Mahākapi jāta*, le sculpteur donne la priorité à l'épisode où les singes ont échappé aux flèches des archers du monarque. Le Bodhisattva, en étirant son corps, fait un pont sur la large rivière (**fig. 2. A**). Le deuxième événement important consiste à faire descendre le roi-singe blessé sur un morceau de tissu (**fig. 2. B**). Le troisième événement représenté au bas du médaillon est le Bodhisattva instruisant le roi avant qu'il ne succombe à la douleur insupportable causée par Devadatta (**fig. 2. C**).

Le toraṇa de l'ouest du stūpa de Sāñcī porte aussi une figuration synoptique de cette histoire (**fig. 3**)⁹. Au-dessus du fleuve du Gange qui coule au milieu du relief avec ses poissons d'une taille exagérée, le roi-singe fait un pont entre les deux rives. Tandis que les soldats du roi de Bénarès et les villageois assistent au spectacle en jouant d'instruments de musique, un soldat est prêt à décocher une flèche sur le Bodhisattva-singe, sur l'ordre du roi à cheval. Enfin, convaincu par l'acte héroïque et le dévouement du Bodhisattva-singe, le roi s'entretient avec lui.

Sur le kañcuka ou panneau d'encaissement du stūpa de Kanaganahalli, dans le registre supérieur, on voit parfaitement le roi-singe faisant un pont entre les deux rives avec son corps, et deux soldats orientant leur arc vers le singe, et au registre inférieur le singe-bodhisattva engageant une discussion avec le roi de Bénarès (**fig. 4**)¹⁰. Cependant, l'inscription identifie l'iconographie comme *Arindama-jāta*. Ce *jāta* du roi Arindama qui conclut le *Mahāvastu* n'a aucun lien avec le *Mahākapi-jāta*. C'est donc une erreur de la part du scribe¹¹.

⁹ MARSHALL et FOUCHER 1940, vol. II, pl. 64, a1.

¹⁰ POONACHA 2011, p. 376, pl. LXX. A. Pour un dessin de relief, voir ZIN 2018, p. 187, pl. 29, n° 45.

¹¹ Pour plus de détails, voir NAKANISHI and VON HINÜBER 2014, p. 75.

Le *Viśvaṃtarā jātika* est à la fois l'incarnation la plus populaire et la plus récente de Siddhārtha Gautama, illustrant sa vertu de générosité (*dāna-pāramitā*). Cette histoire est figurée par plusieurs modes de représentation. Le mode monoscénique qui consiste à centrer sur un événement unique dans une histoire. Cette scène est généralement un événement facilement identifiable de l'histoire et sert de référence au récit. La plus ancienne représentation du *Viśvaṃtarā jātika* connue jusqu'à aujourd'hui est sculptée sur une pierre de couronnement d'une balustrade du stūpa de Bhārhut (**fig. 5**)¹². On voit sur ce panneau, le Bodhisattva-Viśvaṃtarā offrant son éléphant à un brāhmane après lui avoir versé de l'eau dans les mains.

Les artistes du Gandhāra ont souvent préféré une narration séquentielle pour mettre en valeur les récits de la vie du Buddha et de ses vies antérieures. Selon ce mode, la narration continue avec les apparitions répétées du protagoniste à différents moments et endroits. Le relief qui orne un escalier provenant de Jamālgaṛhī au Gandhāra représente différents événements relatifs au *Viśvaṃtarā jātika*¹³. Même s'il manque plusieurs scènes, il n'est pas difficile de les classer chronologiquement. Les épisodes sont encadrés par des arbres. Les scènes suivantes peuvent être identifiées : des brāhmanes demandant à la fois les chevaux et le char (**fig. 6. A**) ; le couple princier poursuit son chemin, chacun portant un enfant (**fig. 6. B**) ; le brahmane Jūjaka demandant à Viśvaṃtarā de lui donner ses deux enfants comme esclaves (**fig. 6. C**) ; le méchant Jūjaka s'enfuit avec les deux enfants – le prince Jāli et la princesse Kanhajinā – en les maltraitant (**fig. 6. D**) ; Maddī, épouse de *Viśvaṃtarā*, dans la forêt, effrayée par un lion, afin qu'elle ne soit pas témoin de la scène (**fig. 6. E**).

La représentation la plus ancienne après celle du stūpa de Bhārhut que nous venons d'évoquer ci-dessus se trouve de part et d'autre de

¹² DEHEJIA 2005, p. 4, fig. 1 ; SPAGNOLI 1970, fig. 23-25.

¹³ Voir ZWALF 1996, vol. I, p. 139-140 ; vol. II, p. 86-87, fig. 137-40, pour ce panneau conservé aujourd'hui au Musée britannique de Londres.

l'architrave inférieure du toraṇa du nord du grand stūpa de Sāñcī¹⁴. L'histoire entière est représentée de manière vivante en utilisant le mode narratif continu. Selon ce mode, les images temporelles consécutives sont présentées dans un seul champ visuel, sans séparateur pour les distinguer les unes des autres, mais la succession temporelle et le mouvement spatial sont clairement indiqués.

Sur les faces externe et interne (face au dôme du stūpa) de l'architrave inférieure toutes les scènes se déroulent de droite à gauche. Sur la face externe, une narration synoptique de l'*Alambusā jātaka* ou *Isiṅga jātaka* est représentée (**fig. 7. A**). Le récit du *Viśvaṃtarā jātaka* commence par le don de l'éléphant à la délégation du royaume voisin du Kaliṅga pour mettre fin à la terrible sécheresse qui sévit dans leur pays. Viśvaṃtarā, debout sur un balcon, verse de l'eau sur les mains de leur chef, accordant ainsi la permission d'emporter l'éléphant miraculeux (**fig. 7. B**). Ce geste révolte la population du royaume qui exige et finit par obtenir le bannissement du prince. La scène suivante est celle des adieux aux parents (**fig. 7. C**). Puis Viśvaṃtarā, Maddī, Jāli et Kanhajinā partent à bord d'un quadriges (**fig. 7. D**). Mais en chemin, plusieurs brāhmanes demandent qu'on leur donne les chevaux qui tirent le véhicule. Au-dessus du quadriges, on voit les brāhmanes heureux de rentrer chez eux avec les quatre chevaux (**fig. 7. E**). Selon le récit, à ce moment-là, les dieux lui offrent des cerfs pour tirer le char, mais cette scène n'est pas représentée. Ensuite, un autre brāhmane arrive et demande le char. Viśvaṃtarā accède à nouveau à cette demande. On voit ainsi le brāhmane, heureux, traînant le char princier (**fig. 7. F**). La famille continue à pied. Mais les dieux raccourcissent le voyage de sorte que la famille arrive à destination en une journée.

Les quatre protagonistes arrivent ensuite dans le royaume voisin de Ceta (**fig. 7. G**). Informé de leur arrivée, le roi de Ceta se précipite pour accueillir le prince. Le prince et sa famille refusent de séjourner dans un palais. Sur ce relief, on voit Maddī en train de jouer gaiement avec son fils et sa fille. La forêt est remplie d'arbres,

¹⁴ MARSHALL et FOUCHER 1940, vol. II, pl. 23a ; 25 ; 27 ; 28 ; 29 et 31.

notamment des manguiers, et la vie du village se poursuit avec les chasseurs (**fig. 7. H**). Le roi de Ceta ordonne à un chasseur de patrouiller à l'entrée du mont Vañka, afin d'empêcher quiconque de déranger la famille.

L'histoire du prince Viśvaṃtarā et de sa famille se poursuit sur la face intérieure de l'architrave. La vie de la famille s'organise dans les montagnes de Vañkagiri, avec des animaux bienveillants et des arbres fruitiers qui leur offrent de la nourriture (**fig. 8. I**). Ils s'installent rapidement dans deux ermitages, l'un est destiné à Viśvaṃtarā, l'autre à sa femme et à ses enfants. Le couple princier pratique le brahmacarya. Les enfants ne semblent pas troublés par la vie en forêt (**fig. 8. J**).

Comme on le sait, Amittatāpanā, la jeune et jolie épouse du brāhmane Jūjaka, harcèle son mari en lui demandant de lui trouver des serviteurs. Le moment où Jūjaka rencontre le chasseur qui gardait l'entrée du mont Vañka est représenté en haut de ce relief (**fig. 8. K**). Finalement, le brāhmane Jūjaka se rend dans la forêt auprès du prince Viśvaṃtarā en l'absence de sa femme Maddī qui a été effrayée par des lions (**fig. 8. L**). Jūjaka demande à Viśvaṃtarā ses deux enfants, qu'il lui donne volontiers (**fig. 8. M**). Jūjaka traîne les deux enfants en les frappant (**fig. 8. N**). C'est alors qu'Indra se fait passer pour un brāhmane et vient demander à Viśvaṃtarā la main de sa femme. Une fois de plus, Viśvaṃtarā accepte (**fig. 8. O**). Mais Indra, impressionné par cette générosité, rend Maddī à son mari et lui accorde huit vœux (**fig. 8. P**). Viśvaṃtarā demande, entre autres, à retourner chez lui et à devenir roi. Puis nous assistons à la fin heureuse avec le retour des deux enfants et des parents au palais (**fig. 8. Q**). Tandis que la famille princière observe la scène depuis le balcon, le maléfique Jūjaka quitte le palais avec une énorme rançon (**fig. 8. R**). La mort de Jujaka par indigestion, en punition de sa glotonnerie, n'est pas prise en compte dans cette représentation.

L'histoire de Viśvaṃtarā est donc racontée avec force détails, mais le choix des événements est volontaire. La question se pose de savoir comment comprendre les scènes dans un seul champ visuel, sans séparateur pour les distinguer les unes des autres. La tâche est

encore plus difficile lorsqu'il s'agit d'une variété complexe de narration qui peut être décrite comme un système de réseaux.

Le *Siṃhala-jātaka* peint sur un mur de la grotte n° 17 d'Ajantā en est un exemple. Une inscription en écriture brāhmī retrouvée dans cette grotte fait état de son excavation par un prince vassal du roi Hariṣeṇa (r. v. 480-510 ap. J.-C.) de la dynastie Vākāṭaka. Ce monastère (34,5 m x 25,63 m) se compose d'un hall spacieux entouré de dix-sept cellules sur trois côtés, d'un vestibule et d'un sanctuaire contenant l'image du Buddha. La grotte abrite des peintures de l'ère Vākāṭaka, dont le *Viśvaṃtarā Jātaka* ainsi que les *Chhaddanta*, *Mahākapi* (en deux versions), *Hasti*, *Haṃsa*, *Mahā-Sutasoma*, *Sama*, *Mahisa*, *Sibi* et *Ruru Jātaka*¹⁵.

Avec cette histoire complexe, nous abordons maintenant la seconde partie de notre contribution. La parabole intitulée « The Man among the Ghouls » (« L'homme parmi les goules ») a été citée par Joseph Jacobs dans sa traduction de *Barlaam and Josaphat. English Lives of Buddha*, publiée en 1896¹⁶. Malheureusement, Jacobs ne donne pas la référence exacte du manuscrit où cette parabole est narrée. Il indique simplement que « only in one form of Arab ».

Une autre version arabe, peut-être mieux connue, est celle qui se trouve dans les manuscrits d'Ibn Bābūyā al-Qūmmī, du X^e s., dans son œuvre *Kamāl al-dīn wa-tamām al-ni'mah*. On y trouve trois récits qui ne figurent pas dans l'édition de Bombay. La traduction anglaise de ces trois récits a été publiée par S. M. Stern et S. Walzer (*Three unknown Buddhist stories in an Arabic version*, Columbia, University of South Carolina Press) en 1971. Ces auteurs estiment, à juste titre, que ces histoires ne font pas partie du texte original, mais qu'elles ont été ajoutées par la suite. Ils lui accordent cependant un certain caractère d'authenticité. Notre collègue Marlène Kanaan que je remercie vivement, m'a communiqué la traduction française

¹⁵ SCHLINGLOFF 2013, p. 254-266.

¹⁶ JACOBS 1896, X.c. iv.

de la parabole d'Ibn Bābūyā al-Qūmmī. Je reviendrai plus tard sur ces deux versions de la même parabole.

Examinons tout d'abord l'histoire du *Siṃhala Jātaka* peinte sur un mur de la grotte n° 17 d'Ajantā. L'histoire de *Siṃhala* a plusieurs versions. Elle apparaît en pāli dans la *Jātakamālā*, et en sanskrit dans le *Mahāvastu* et le *Divyāvadāna*¹⁷. Il existe aussi de nombreuses versions ultérieures dans les traditions jaïnes et népalaises.

L'histoire, telle qu'elle est racontée dans la version pālie, se déroule en partie sur une île nommée *Tambapaṇṇīdīpa* (Sri Lanka) habitée par les *yakkhini* en pāli¹⁸. Ces *yakkhini* sont des êtres démoniaques qui prennent forme humaine pour attirer les marins ayant survécu à un naufrage. Un jour, cinq cents commerçants naufragés ont été rejetés sur le rivage près de la ville de ces *yakkhini*¹⁹. Elles les ont approchés et les ont séduits jusqu'à ce qu'elles aient pu les emmener dans leur ville. La cheffe des *yakkhini* a pris le patron des marchands, et les autres démons le reste de ses hommes²⁰. Mais le vertueux chef des marchands a rapidement compris que, durant la nuit, ces belles femmes se transforment en *rākṣasī* qui mangent les humains ou les jettent dans une tour de tourments²¹. Au matin, il avertit ses hommes du danger et leur propose de s'enfuir. Ceux qui ont été séduits par leur beauté et qui sont déjà devenus leurs maris refusent, mais les autres acceptent de s'enfuir. À ce moment, le Bodhisatta Valāhassa qui possède des pouvoirs surnaturels, apparaît sous la forme d'un cheval volant, sauve deux cent cinquante marins et les ramène chez eux en toute sécurité. Les *yakkhini* tentent de persuader les marins en leur montrant leurs progénitures (voir **fig. 9, 10 et 11**)²². Les *yakkhini*

¹⁷ Il existe également une recension mahāyānique dans le *Kāraṇḍavyūha*. Voir DUCŒUR 2022, p. 243-249.

¹⁸ COWELL [1895] 2003, n° 196, p. 89-90.

¹⁹ SCHLINGLOFF 2013, p. 269, n° 1.

²⁰ *Ibid.*, p. 269, n° 2 et 3.

²¹ *Ibid.*, p. 270, n° 4-7.

²² *Ibid.*, p. 270, n° 11.

tuent les deux cent cinquante marins qui restaient et les dévorent. Dans cette version pâlie, l'histoire se termine ainsi²³.

Dans la recension du *Mahāvastu*, l'histoire commence de la manière suivante :

« Il était une fois, il y a bien longtemps, dans la ville de Bénarès dans la province de Kasi, il y avait un marchand nommé Dharmalabdha²⁴. Il était un marchand au long cours et avait l'habitude de traverser le grand océan et de revenir après un voyage prospère. »

Cette version ne comprend pas l'intervention du cheval volant. Au lieu de cela, le chef des marchands, désormais nommé Dharmalabdha, poursuit son voyage de retour en bateau pour être suivi par une rākṣasī qui prétend être sa femme et avoir donné naissance à son enfant²⁵. L'esprit malin persuade les villageois de cette ruse. Elle apparaît devant le roi, qui veut savoir qui dit la vérité, et il est séduit par sa beauté malgré les avertissements de Dharmalabdha²⁶. Cette nuit-là, elle mange le roi et tous les autres habitants du palais. Dharmalabdha est consacré roi parce qu'aucun autre démon n'a pu le tenter.

Cette histoire est bien développée dans le *Divyāvadāna* (« Siṃhala et le démon »)²⁷. C'est cette histoire qui est mise en valeur dans la peinture d'Ajantā. Après avoir raconté l'enfance et les exploits du prince Siṃhala dans la *Siṃhalkalpā*, le *Divyāvadāna* raconte comment il est revenu dans son royaume grâce au roi des chevaux nommé Bālāha. Selon cette version, tous les marins tombent du cheval et sont mangés par les démons²⁸. C'est bien ce qui apparaît sur la peinture (voir **fig. 9, 10 et 11**)²⁹. Seul Siṃhala

²³ *Ibid.*, p. 270, n° 11.

²⁴ JONES 1949, vol. III, p. 274-287.

²⁵ SCHLINGLOFF 2013, p. 271, n° 14-15.

²⁶ *Ibid.*, p. 271, n° 17-8.

²⁷ LIENHARD 1993, p. 93.

²⁸ SCHLINGLOFF 2013, p. 270, n° 8-10.

²⁹ *Ibid.*, p. 271, n° 13.

parvient à retourner sain et sauf au Jambudvīpa. La femme de Siṃhala, qui est également une démonsse, est interpellée par les autres démons : « Ma sœur, chacune de nous a mangé son propre mari, et pourtant tu as laissé ton mari s'échapper. Il serait préférable que tu nous l'amènes. Sinon, nous te mangerons ». La démonsse prend alors la forme d'une jeune femme extrêmement belle et fait naître par magie un fils à l'allure séduisante qui ressemble à Siṃhala. Elle arrive à la capitale Siṃhalkalpā avec son fils. Le roi, séduit par sa beauté, réplique aux avertissements que Siṃhala lui a formulé (« Chef de caravane, toutes les femmes sont des démons ! ») : « Pardonnez à cette femme. Ou, si tu ne l'aimes pas, donne-la-moi. » (voir **fig. 9** et **12**). Pendant la nuit, les démons viennent au palais en prenant leurs véritables formes, absolument terrifiantes, avec des mains, des pieds et des nez déformés. Là, ils mangent le roi et toutes les femmes du palais ainsi que les serviteurs (voir **fig. 9** et **13**)³⁰. Les citoyens du royaume apportent une échelle, et Siṃhala prend son épée et grimpe. Les démons ont peur de lui et s'enfuient, certains emportant des mains et des pieds, d'autres des têtes. Les citoyens demandent à Siṃhala de devenir leur roi, ce qu'il accepte (voir **fig. 9** et **14**)³¹. Ainsi couronné, Siṃhala décide alors de faire la guerre aux rākṣasī de l'île. Ses troupes, montées sur des chevaux et des éléphants, se rendent sur l'île des démons. Les démons se rendent au bord de la mer et constatent que des centaines de bateaux ont atteint le rivage. Les démons ont été massacrés par les maîtres archers. Les survivants se prosternent aux pieds du roi Siṃhala et lui demandent pardon (voir **fig. 9** et **12**)³². Les démons abandonnent le contrôle de la ville et vont vivre ailleurs. Depuis que le roi Siṃhala s'est installé dans la région, celle-ci est connue sous le nom de Siṃhaladvīpa (l'île de Siṃhala). L'histoire rappelle bien sûr l'arrivée légendaire de Vijaya, qui était aussi un marchand à la recherche de nouveaux marchés et qui comptait cinq cents adeptes lorsque le yakkhini Kuveni régnait sur l'île.

³⁰ *Ibid.*, p. 272, n° 19-21.

³¹ *Ibid.*, p. 273, n° 24-26.

³² *Ibid.*, p. 274, n° 27-29.

Il va sans dire que la peinture d'Ajantā, la représentation la plus complexe et la plus détaillée de ces *Jātaka* dans l'art indien, n'a en rien inspiré les récits des versions arabes. Il est cependant intéressant de noter que le récit relatif au *Valāhassa Jātaka* est inclus dans la parabole intitulée « L'homme parmi les goules » du roman de Barlaam citée par Joseph Jacobs³³. Selon ce récit, un prince, fils unique d'un roi, s'est vu prédire par les astrologues qu'il deviendrait un grand saint. Le roi le fait garder pour qu'il ne soit jamais laissé seul. Un jour, il leur échappe, assiste à des funérailles et apprend que tous les hommes doivent mourir. Les astrologues conseillent au roi de marier son fils. Lors de la nuit de noces, le prince demande du vin pour sa fiancée et, lorsqu'elle dort, il se lève et la quitte. Il trouve une compagne et tous deux se réfugient dans le château d'un autre roi, où la princesse tombe amoureuse du prince ; mais celui-ci rejette ses avances et s'enfuit. Le roi le fait poursuivre et ramener. Il raconte les paraboles suivantes :

Le fils du roi ivre qui tomba dans une tombe.

Les voleurs qui ont dérobé un vase d'or contenant des serpents.

Le prince libéré de prison tombant dans une fosse avec des dragons.

L'homme tombé parmi les goules.

Dans cette recension, il est narré qu'un bateau fait naufrage sur une île habitée par des goules, qui se transforment en belles jeunes filles pour séduire les marins naufragés. Ils vivaient heureux pendant un certain temps, jusqu'à ce que le capitaine rencontre une ancienne victime des goules, qui lui révéla leur vraie nature. Il lui expliqua également que leur seule chance de s'échapper était un oiseau gigantesque qui visite l'île une fois par an. Cependant, le capitaine fut averti que s'il se retourne pour s'échapper, il tombera et se noiera. Le jour dit, les marins enivrèrent les goules et se perchèrent sur le dos de l'oiseau. Cependant, les goules appelèrent les marins au moment du départ, et lorsque le capitaine débarqua, il constata qu'aucun des marins n'avait survécu au voyage.

³³ JACOBS 1896, X.c. iv.

Même si les deux histoires, pâlie et arabe, partagent la même ligne directrice, le récit diverge avec l'introduction de l'oiseau gigantesque à la place du cheval volant. Toujours selon le récit arabe, aucun des marins n'a survécu au voyage, à l'exception du capitaine lui-même. Mais, selon la version pâlie deux cent cinquante marins ont survécu.

Il est peut-être important de souligner que la représentation la plus ancienne de cette histoire connue à ce jour correspond également à la trame du *Valāhassa Jātaka*. Ces sculptures trouvées dans le tumulus de Bhuteshwar, autour des vestiges d'un stūpa bouddhique, à l'extérieur de Mathurā, datées du II^e s. ap. J.-C. de l'époque kuṣāṇa, se trouvent aujourd'hui au musée indien de Kolkata (**fig. 15**). Le pilier central de la face arrière de la balustrade, représente le *Valāhassa Jātaka* (**fig. 15**). Les deux autres piliers, situés de part et d'autre, représentent la soumission de l'éléphant féroce Nālāgiri et le *Śibi Jātaka* (**fig. 15**). Le panneau du registre supérieur, du pilier central, représente le vertueux chef des marchands qui réalise durant la nuit que ces belles femmes ne sont en fait que des rākṣasī qui dévorent les humains ou les jettent dans une maison de tourments. La scène centrale montre le cheval volant doté de pouvoirs surnaturels qui sauve les marins de l'île des démons et les ramène sains et saufs chez eux. Le panneau du registre inférieur met en évidence le moment où les rākṣasī montrent leurs enfants aux marins et les supplient de revenir. Enfin, tous les humains tombés du cheval sont dévorés par les rākṣasī.

La version arabe qui apparaît dans le manuscrit d'Ibn Bābūya al-Qūmmī, datant du X^e s., a été ajoutée postérieurement. Nous donnons ci-dessous la traduction française du texte arabe faite par Marlène Kanaan :

« Il dit : Un homme était parmi un groupe de personnes qui sont montées à bord d'un navire. Ils naviguèrent dans la mer pendant des jours et des nuits, puis leur navire chavira près d'une île en pleine mer où vivaient des Goules, alors tous se sont noyés sauf lui, et la mer l'a rejeté sur l'île, et les Goules venaient à l'île de la mer, alors une goule est venue vers lui.

Tombé sous son charme, il coucha avec elle. Lorsque le jour se leva, elle le tua et partagea ses organes avec ses compagnes. La même chose arriva à un autre homme : la fille du roi des Goules est partie avec lui. Il coucha alors avec elle et passa la nuit en sa compagnie. Or, par prudence et sachant le sort de ses prédécesseurs, il ne dort point. Le matin venu, la Goule s'endormît, alors l'homme se retira. Doucement, il vint vers la côte, vit alors un navire et appela au secours. L'équipage du navire vint à sa rescousse, l'embarqua à bord le ramena dans son pays. À la levée du jour, les Goules vinrent voir celle qui passa la nuit avec cet homme. Elles lui dirent : "Où est l'homme qui a couché avec toi ?" Elle répondit : "Il s'est enfui loin de moi." "Menteuse, lui dirent-elles, tu l'as dévoré ou tu le gardes pour toi toute seule. Nous te tuerons, si tu ne le ramènes pas."

La Goule traversa alors l'eau jusqu'à ce qu'elle arrive chez cet homme, dans sa maison. Elle entra donc chez lui, s'assit à ses côtés et lui dit : "Qu'as-tu trouvé pendant ce voyage ?" Il lui dit : "Je suis tombé sur un malheur, mais Dieu m'en a délivré, et lui raconta son histoire." Elle lui dit alors : "En es-tu vraiment délivré ?" Il répondit : "Oui." Elle lui dit : "Je suis la Goule et je suis venue te reprendre." Alors l'homme lui dit : "Par Dieu, je t'en supplie, ne me fais pas mal ! Je t'indiquerai moi-même l'adresse d'un autre homme." Elle répondit : "Je te prends en pitié !"

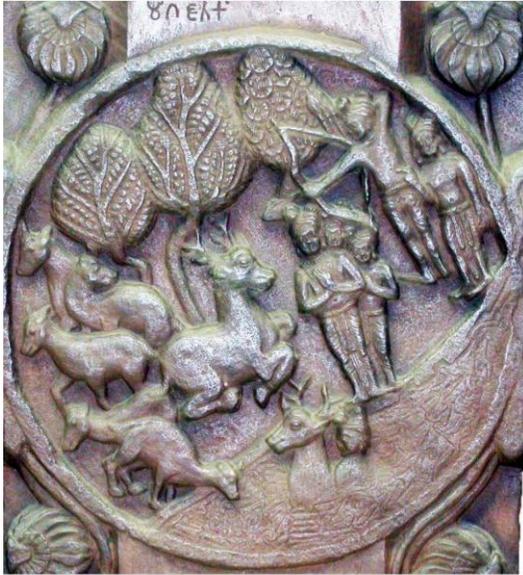
Tous deux se mirent alors en route et se présentèrent devant le roi. S'adressant à lui, elle dit : "Écoutez-nous, ô roi béni de Dieu. J'ai épousé cet homme que j'ai aimé par-dessus tout, puis il s'est mis à me détester et à fuir ma compagnie, alors considérez je vous prie notre situation." Quand le roi l'a vue, il a été ébloui par sa beauté. Alors, il prit l'homme à part et lui intima qu'elle lui plaisait. Il dit : "Je voudrais que tu la quittes, pour que je puisse l'épouser." L'homme répondit : "Par Dieu Monseigneur, cette femme n'est que pour toi !" Alors le roi l'épousa et passa la nuit avec elle. Au petit matin, elle l'égorgea, le découpa et porta ses membres à ses compagnes. »

Cette version correspond plus ou moins à l'histoire racontée dans le *Mahāvastu*. Il omet cependant de nombreux détails de l'histoire

racontée dans la recension de l'école des Mahāsāṃghika-Lokottaravādin, mais conserve l'essentiel, c'est-à-dire le naufrage, la fuite de l'île des démons en bateau, la poursuite de sa femme goule et la mort du roi. Il n'est pas impossible que la parabole intitulée « L'homme parmi les goules », citée par Joseph Jacobs, soit inspirée du *Valāhassa Jātaka* et que le second récit reprenne l'essentiel de l'histoire racontée dans le *Mahāvastu*. Il est cependant possible que les exploits du prince Siṃhala, racontés dans le *Divyāvadāna*, n'aient pas eu d'inspiration dans les deux histoires ainsi racontées dans les deux textes arabes.

Je conclurai mes observations en disant simplement que chacune des recensions de ces paraboles a évidemment été réécrite et sa portée didactique réinterprétée selon le contexte particulier de chaque doctrine religieuse et qu'il en a été dans le monde bouddhique, par la diversité narrative d'un même récit, comme dans le monde de l'islam qui eut tout loisir de les réinterpréter en les associant aux deux grandes figures romanesques de Barlaam et Josaphat.





I. B.



I. C.



I. A.

Fig. 1

Le *Ruru Jātaka* selon la tradition pālie ou le *Miga jāataka* selon la légende en brāhmī gravée au-dessus du médaillon

Stūpa de Bhārhut, Indian Museum of Calcutta
(crédit photo O.B.)



Fig. 2

Le Mahākapi jātaka

Stūpa de Bhārhut, Indian Museum of Calcutta
(crédit photo O.B.)



Fig. 3

Le Mahākapi jātaka

Toraņa de l'ouest du stūpa de Sāñcī
(crédit photo O.B.)



Fig. 4

Le Mahākapi jātaka

Panneau d'encaissement du stūpa de Kanaganahalli
(crédit photo O.B.)

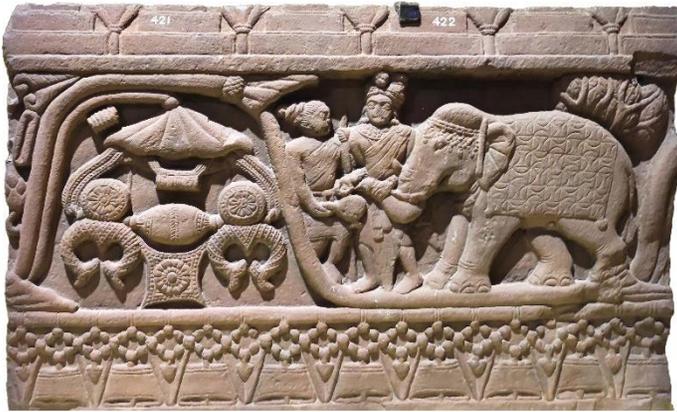


Fig. 5

Le Viśvaṃtarā jātaka

Stûpa de Bhârhut, Indian Museum of Calcutta
(crédit photo O.B.)

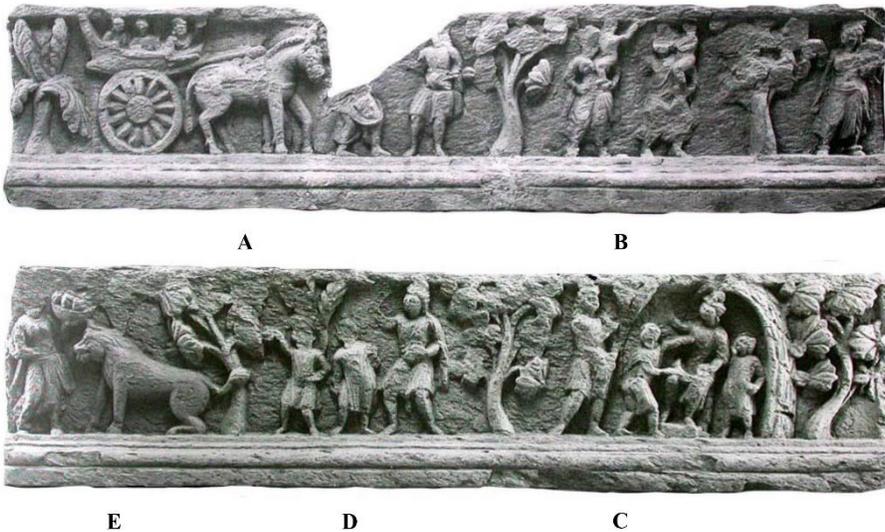


Fig. 6

Le Viśvaṃtarā jātaka

Relief provenant de Jamâlgarhî au Gandhâra
Musée britannique, Londres
(d'après Zwalf, 1996, vol. II, fig. 137-140)

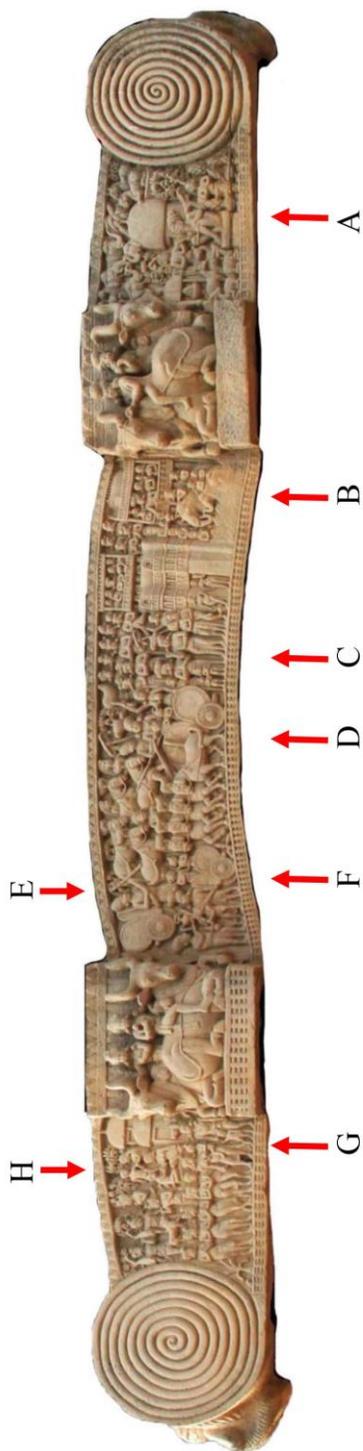


Fig. 7

Le *Viśvaṃtarā jātaka* et l'*Alambusā jātaka*

Face externe de l'architrave inférieure du torāṇa
du nord du grand stūpa de Sāñcī
(crédit photo O.B.)

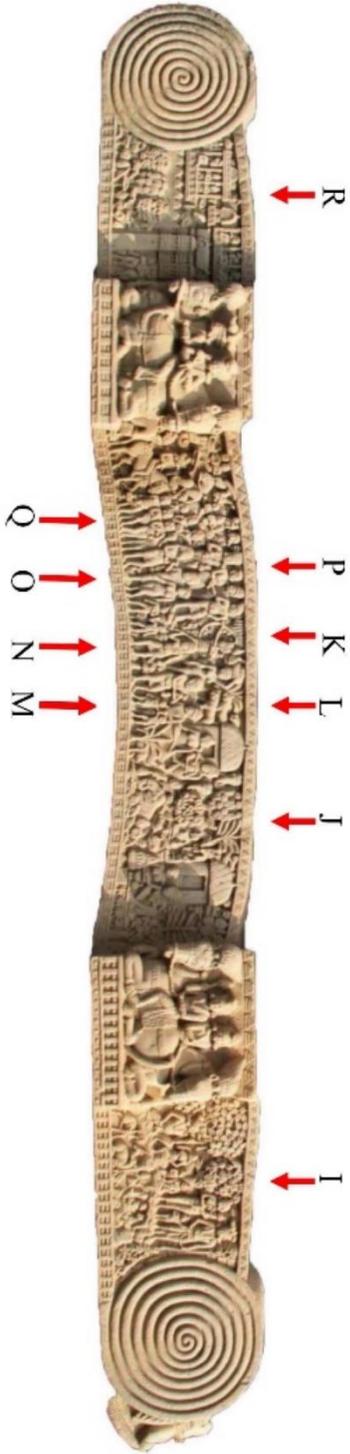


Fig. 8

Le Viṣvaṃṭarā jātaka

Face intérieure de l'architrave inférieure du toraṇa
du nord du grand stūpa de Sāñcī
(crédit photo O.B.)

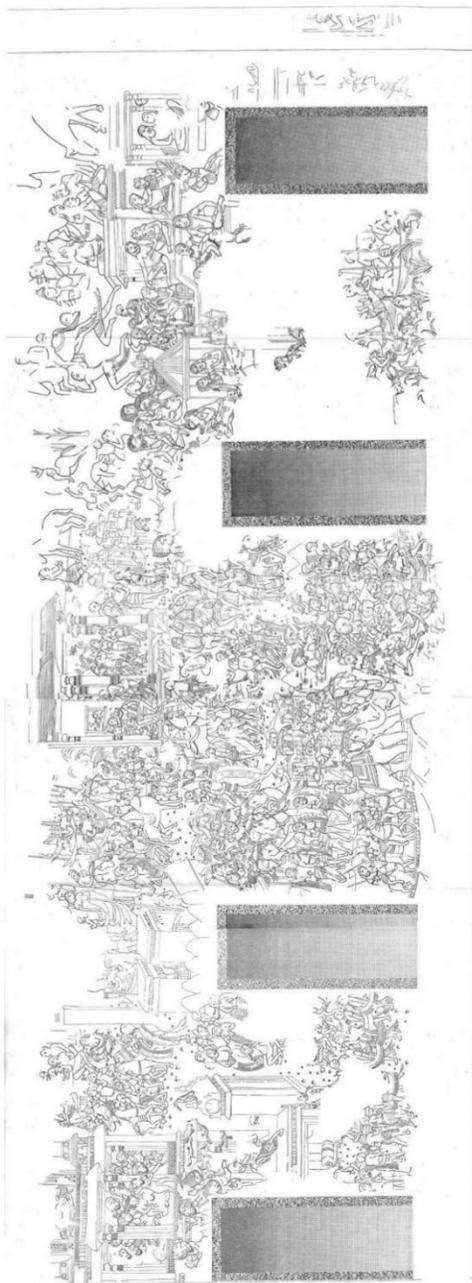


Fig. 9

Le *Siṃhala-jātaka*

Peinture du mur de la grotte n° 17 d'Ajantā
Dessin de Monika Zin publié par Dieter Schlingloff (2013, p. 254-66)

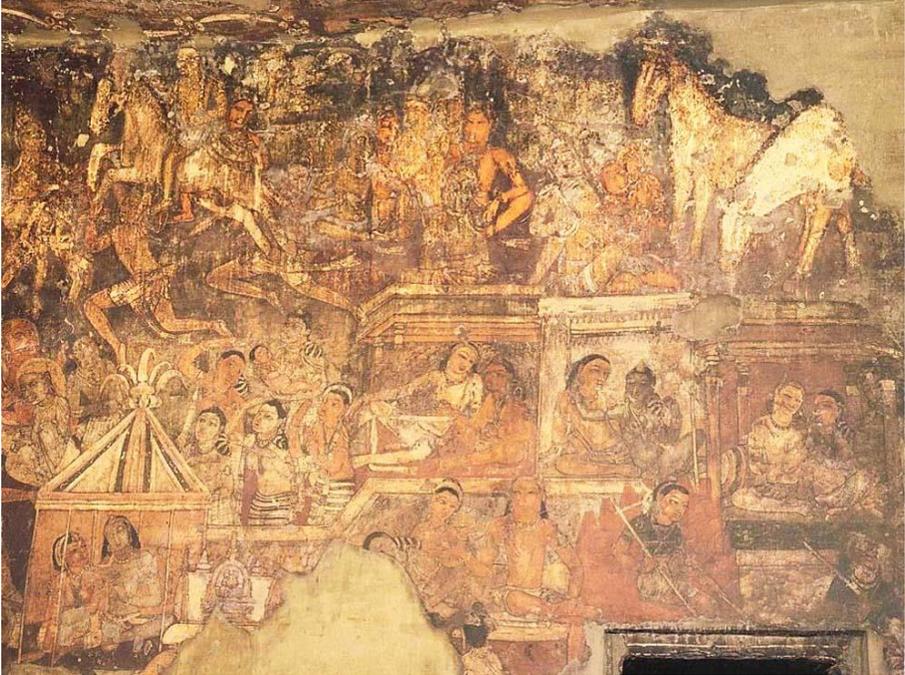


Fig. 10

Le Simhala-jātaka

Les événements figurant sur cette photographie : des rākṣasī qui tentent de persuader les marins en leur montrant leur progéniture et des démons qui mangent les marins tombés du cheval.

Grotte n° 17 d'Ajantā
(crédit photo O.B.)



Fig. 11

Le Siṃhala-jātaka

Les événements figurant sur cette photographie : des rākṣasī sous forme humaine avec des marins naufragés ; le bodhisattva Valāhassa qui, sous la forme d'un cheval volant, sauve Siṃhala ; des rākṣasī qui tentent de persuader les marins en leur montrant leur progéniture et des démons qui mangent les marins tombés du cheval.

Grotte n° 17 d'Ajantā
(crédit photo O.B.)



Fig. 12

Le Simhala-jātaka

Les événements figurant sur cette photographie : Simhala retourne sain et sauf à Jambudvīpa ; la démonsse prenant la forme d'une jeune femme arrive à Simhakalpā ; le roi au palais séduit par la beauté de la démonsse ; Simhala déclare la guerre aux rākṣasī de l'île, qui ripostent, et la plupart des démons sont massacrés par les maîtres archers ; les survivants se prosternent aux pieds du roi Simhala et lui demandent pardon.

Grotte n° 17 d'Ajantā
(crédit photo Huntington Archives)

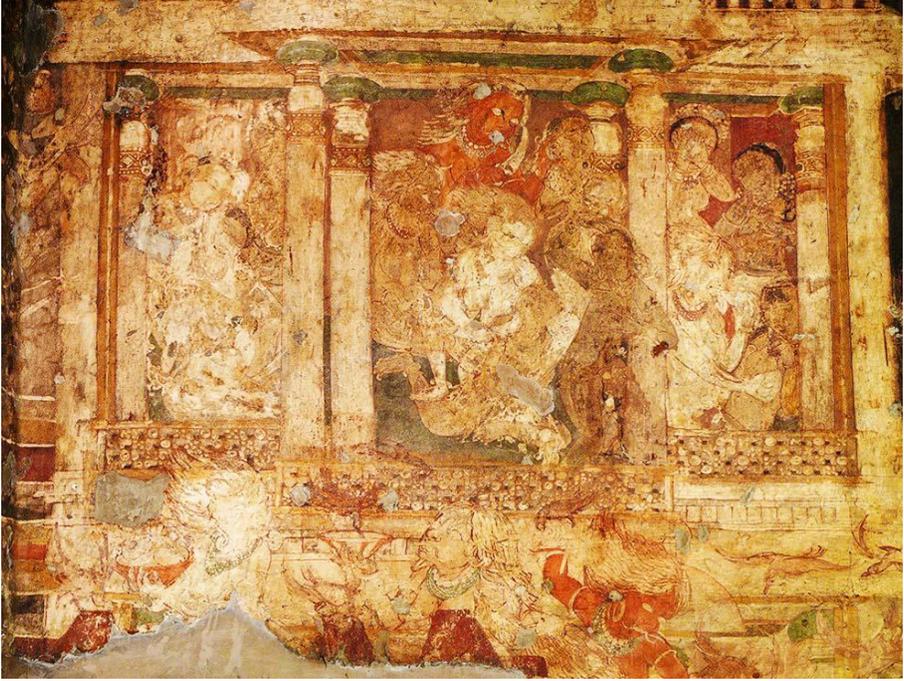


Fig. 13

Le Simhala-jātaka

Les événements figurant sur cette photographie : les démons viennent au palais sous leur véritable forme terrifiante, et mangent le roi et toutes les femmes du palais.

Grotte n° 17 d'Ajantā
(crédit photo O.B.)

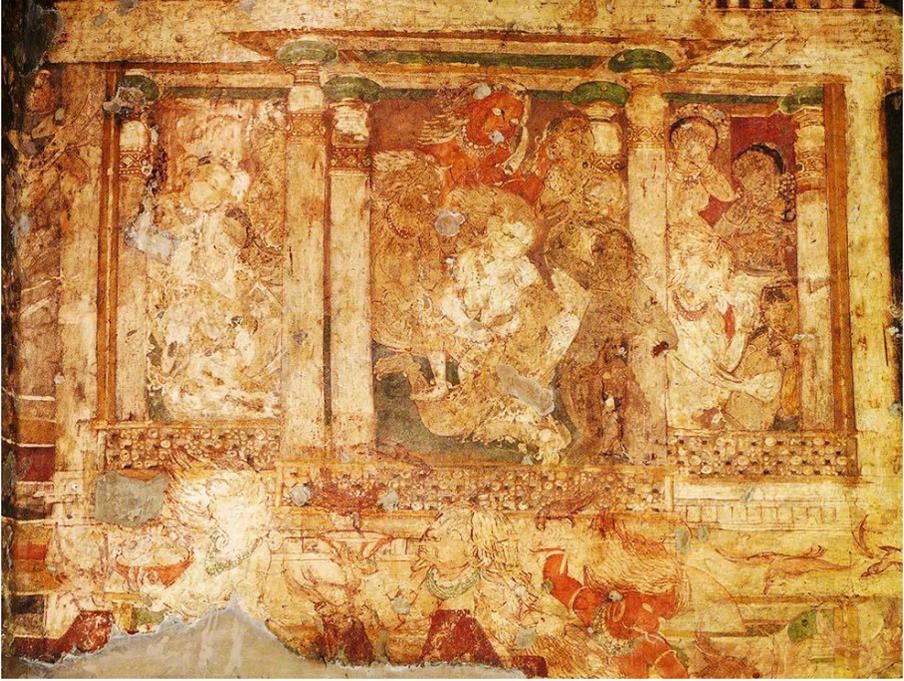


Fig. 14

Le Simhala-jātaka

La cérémonie de couronnement du Simhala.

Grotte n° 17 d'Ajantā
(crédit photo O.B.)



Fig. 15

Sculptures trouvées dans le tumulus de Bhuteshwar de la période kuṣāṇa. Le pilier central représente le *Valāhassa Jātaka*. Les deux autres, de part et d'autre, représentent la soumission de l'éléphant féroce *Nālāgiri* et le *Śibi Jātaka*

Indian Museum of Calcutta
(crédit photo O.B.)



Références bibliographiques

BOPEARACHCHI 2020

Osmund Bopearachchi, *When West Met East: Gandhāran Art Revisited*, New Delhi.

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.

DEHEJIA 2005

Vidya Dehejia, *Discourse in Early Buddhist Art. Visual Narrative of India*, first edition 1997, New Delhi.

DUCŒUR 2022

Guillaume Ducœur (éd.), *Eugène Burnouf (1801-1852) et les études indo-iranologiques*, Actes de la Journée d'étude d'Urville (28 mai 2022) suivis des *Lalitavistara* (ch. 1-2) et *Kāraṇḍavyūha* traduits par E. Burnouf, Strasbourg (« Publications de l'Institut d'histoire des religions », vol. 3).

JACOBS 1896

Joseph Jacobs, *Barlaam and Josaphat. English Lives of Buddha*, London.

JĀTAKA STORIES 2003

The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births, edited by E.B. Cowell, Cambridge, first edition 1901, New Delhi.

KNOX 1992

Robert Knox, *Amaravati. Buddhist Sculptures from the Great Stūpa*, London.

LÜDERS, WALDSCHMIDT and MEHENDALE 1963

Heinrich Lüders (ed.), Ernst Waldschmidt and Madhukar Anant Mehendale, (revised), *Bharhut Inscriptions, Corpus Inscriptionum Indicarum*, vol. II.

MARSHALL 1918

John Marshall, *A guide to Sanchi*, Calcutta.

MARSHALL and FOUCHER 1940

John Marshall and Alfred Foucher, *The Monuments of Sanchi*, 3 vol., Calcutta.

NAKANISHI and VON HINÜBER 2014

Maiko Nakanishi and Oskar von Hinüber, *Kanaganahalli Inscriptions*, Tokyo.

POONACHA 2011

K. P. Poonacha, *Excavations at Kanaganahalli (Sannati, Dist. Gulbarga, Karnataka)*, New Delhi.

SCHLINGLOFF 2013

Dieter Schlingloff, *Ajanta: Handbook of the Paintings, Narrative Wall-Paintings*, vol. I, *Interpretation*, New Delhi.

SHIMADA 2013

Akira Shimada, *Early Buddhist Architecture in Context: The Great Stūpa at Amarāvātī (ca. 300 BCE-300 CE)*, Leiden – Boston.

SPAGNOLI 1970

Maria Mariottini Spagnoli, “Reviewed Relationships between the Perspective and Compositional Structure of the Bhārhut Sculptures and Gandharan Art”, *East and West*, vol. 20, n° 3, p. 327-347.

ZIN 2018

Monika Zin, *The Kanaganahalli stūpa. An Analysis of the 60 Massive Slabs Covering the Dome*, New Delhi.

ZWALF 1996

Wladimir Zwalf, *A Catalogue of the Gandhāra Sculptures in the British Museum*, 2 volumes, London.

Le conflit entre pouvoir et religion dans les versions arabo-islamiques et le récit de la *Nihāya*

Marie-Pierre COSTET-TARDIEU
INALCO

Aperçu des sources

Ma réflexion sur le conflit entre pouvoir et religion a pour base, en dehors de l'histoire du Prince selon la *Nihāya*, les trois versions arabo-islamiques suivantes¹ :

– la recension chiite imāmite (QBY) transmise par le théologien et traditionniste iranien Ibn Bābūya (311 – 381H / 923 – 991) et éditée en 1985 par ‘Alī Akbar al- Ghaffārī². Le récit est inséré dans un traité de théologie chiite destiné à justifier la croyance à l’occultation du douzième imām. Il figure aussi intégralement dans la grande encyclopédie de l’auteur chiite de l’époque safavide, Muḥammad Bāqir al-Majlisī (1037 – 1111H / 1627 – 1699) ;

– la version ismaélienne publiée à Bombay en 1888-1889. Daniel Gimaret en a donné une traduction précédée d’une introduction en

¹ Sigles et abréviations utilisés. KBB : recension ismaélienne, édition de Gimaret, 1972 ; KMH : recension druze, dite Abrégé de Halle, édition de Hommel, 1888 ; LBB : recension ismaélienne, traduction de Gimaret, 1971 ; NBF : recension barlaamienne interne à la *Nihāya*, éditions de Brown-Rosen 1901 et Dāneshpazhuh 1995 ; QBY : recension imāmite, Ibn Bābūya, édition d’al-Ghaffārī 1985. En ce qui concerne *l’Histoire de Balawhar et Yūdhāsaf* (QBY), autrement dit la recension chiite imāmite, je renvoie pour ce qui est du texte arabe à l’édition d’al-Ghaffārī (1985) et pour ce qui est de la traduction, aux paragraphes du texte en cours de publication par mes soins et ceux de Michel Tardieu.

² Le traité d’Ibn Bābūya s’intitule *Kitāb kamāl al-dīn wa-tamām al-ni‘ma fī itbāt al-ghayba wa-kašf al- ḥayra*, « Livre de la perfection de la religion et de l’achèvement de la bénédiction concernant la démonstration de l’occultation et le dévoilement du temps-de-la-confusion ». L’édition de Ghaffārī date de 1405H / 1984-1985.

1971 (LBB) et une édition critique en 1972 (KBB) ;

– l’abrégé de Halle (KMH), dont le manuscrit, d’origine druze, est daté de 1099. Il a été publié à Vienne par Fritz Hommel en 1888, et traduit en anglais deux ans plus tard par Edward Rehatšek. Le texte est malheureusement incomplet et s’arrête au milieu d’une phrase.

Malgré leurs différences, ces trois recensions sont structurées de la même façon : un prologue et un épilogue³, tirés des Vies stylisées du Buddha selon les traditions bouddhiques, encadrent une partie centrale consacrée en premier lieu aux entretiens du prince et de l’ascète et à l’enseignement que ce dernier lui dispense sous forme de paraboles.

Dans les versions imāmite et ismaélienne, la seconde section de la partie centrale est totalement différente. Chez Ibn Bābūya, elle est constituée de trois longues paraboles sur la conversion des rois racontées par Barlaam pour rassurer le prince sur le sort réservé à son père dans l’au-delà. Dans la recension ismaélienne, Barlaam a quitté Josaphat dès que celui-ci a adhéré à la religion qu’il est venu lui prêcher⁴. Le prince est désormais seul pour tenter de convertir son père et vaincre l’idolâtrie. Cet épisode, qui présente de nombreux points communs avec les versions chrétiennes, est composé comme un véritable roman, avec ses personnages, ses intrigues et ses rebondissements.

L’autre version arabe figure dans la *Nihāya*, ouvrage anonyme (III^e s. H/IX^e s.), dit aussi du pseudo-Asmā‘ī, lequel constitue un ensemble de récits légendaires et semi-légendaires sur l’histoire des rois de l’Iran sassanide⁵. Cette recension se trouve à la fin du chapitre sur la dynastie arsacide. Elle se rattache à des traditions

³ L’épilogue est absent de l’abrégé de Halle.

⁴ L’abrégé de Halle, très proche de la version ismaélienne, prend fin à ce moment-là du récit.

⁵ Le titre complet est *Nihāyat al-arab fī akhbār al-Furs wa-l-‘Arab*, « Le but ultime concernant l’histoire des Perses et des Arabes ». Cet ouvrage a été édité récemment par Muḥammad Taqī Dāneshpazhuh (1374 A.H.Sh = 1995). Mario Grignaschi lui a consacré de très longs articles en 1969 et 1973. Cependant, il n’en existe encore que des traductions partielles.

orales de chrétiens de langue syriaque sur la conversion des souverains iraniens au christianisme. Elle raconte l'histoire de Būdāsf, fils du roi Farrukhān⁶, qui quitte son pays pour mener la vie d'ascète errant. Mais là s'arrête la similitude avec les autres versions du roman. Gianroberto Scarcia, en 1998, en a présenté une étude très riche suivie de la traduction en italien. Il l'a intitulé « *Storia di Josaphat senza Barlaam* » car il n'est jamais question dans ce texte de l'ascète instructeur.

Représentations du pouvoir

Dans le recueil de Barlaam et Josaphat, le pouvoir politique bénéficie rarement d'une image valorisante, que ce soit dans le récit-cadre ou dans les paraboles qui y sont insérées.

Dès les premières lignes, le ton est donné : le roi de l'Inde, malgré le respect que lui vaut son intelligence et la sûreté de son jugement, est décrit comme un souverain orgueilleux, tyrannique, soucieux avant tout de satisfaire ses désirs et de jouir des plaisirs de ce monde. La version ismaélienne et celle d'Ibn Bābūya soulignent de la même façon qu'il réunissait en lui-même « l'ivresse du pouvoir, de la jeunesse, de l'orgueil et des concupiscences »⁷. Cette notion d'ivresse mentale n'est pas propre aux récits barlaamiens. À une époque proche de celle des recensions arabes, elle est évoquée notamment dans plusieurs aphorismes regroupés par l'homme de lettres et secrétaire du calife al-Ma'mūn, 'Alī 'Ubayda al-Rayhānī (ob. 219H / 834). Il s'agit de mises en garde contre cette ivresse aux multiples aspects, jugée plus pernicieuse que celle que procurent les boissons alcoolisées⁸. Seul l'abrégé de Halle se montre moins sévère à l'égard du roi. Dans le portrait qu'il brosse en quelques lignes, il déplore uniquement que sa passion pour le pouvoir et le monde

⁶ On est ici en contexte iranien, à l'époque des derniers souverains parthes de la dynastie arsacide.

⁷ KBB 1972, p. 9, LBB 1971, p. 65 ; même texte dans QBY 1985. Le roi, futur père de Josaphat, ne porte un nom (Ġunaysar) que dans la recension ismaélienne.

⁸ ZAKERI 2007, t. 2, p. 173, n° 340 ; p. 699, n° 1467.

d'ici-bas l'ait détourné de la pensée de l'éternité⁹. Après avoir évoqué les traits de caractère du souverain, le récit mentionne qu'il est idolâtre et qu'il persécute les ascètes. Sa cruauté à l'égard de ceux qui refusent de rendre un culte aux idoles apparaît dès lors comme le corollaire inévitable de l'exercice du pouvoir. La haine qui le pousse à chasser les ascètes de son royaume, à les torturer ou à les condamner au bûcher est motivée par son incapacité à laisser s'exprimer des croyances religieuses qu'il ne partage pas et des valeurs qui vont à l'encontre des siennes, de peur que son autorité en soit ébranlée. La recension ismaélienne souligne « sa crainte que, parmi les hommes, quelqu'un ne dénigrât son pouvoir ou l'en dépossédât traîtreusement¹⁰ ». La parabole des chiens et de la charogne illustre aussi la principale raison de la persécution que subissent les ascètes. Les hommes attachés à ce monde, explique Barlaam, sont semblables à des chiens prêts à s'entretuer pour un morceau de viande, mais qui se liguent pour attaquer un passant. Celui-ci ne les menace pas et ne cherche nullement à leur dérober l'objet de leur convoitise, mais ils s'en méfient car il leur est étranger. De la même façon, ceux qui cherchent sans cesse à accroître leurs richesses se sentent plus proches de ceux avec lesquels ils sont en rivalité que des ascètes qui ont renoncé à tout et sont pour eux des étrangers¹¹.

Les paraboles qui émaillent le récit offrent une image plus nuancée et diversifiée du pouvoir politique. Les rois qu'elles mettent en scène peuvent aussi se comporter en despotes orgueilleux et débauchés sans pour autant être idolâtres. Tel est le cas dans deux histoires de conversion de rois destinées à rassurer Josaphat sur le sort réservé à son père dans l'autre monde.

D'autres souverains sont humbles, doux, et soucieux du bien-être de leur peuple. L'un d'eux, qui confessait le vrai Dieu, comme il est

⁹ KMH 1888, p. 138, traduction Rehatšek 1890, p. 121.

¹⁰ KBB 1972, p. 10, 6-7, LBB 1971, p. 65. QBY 1985, p. 578, 12, note plus sobrement « craignant pour son pouvoir ».

¹¹ KBB 1972, p. 45-46, LBB 1971, p. 92-93 ; KMH 1888, p. 151, traduction Rehatšek 1890, p. 139 ; QBY 1985, p. 597, traduction, § 30.

dit dans la recension ismaélienne, manifeste son admiration aux ascètes en descendant de cheval pour les saluer avec le plus grand respect. Après avoir réuni ses proches, offusqués de son attitude, il montre, par l'allégorie en acte des quatre coffres, que ces ascètes apparemment méprisables et repoussants possèdent par leur science, leur piété et leurs vertus une richesse bien supérieure à celle que procurent l'or et tous les joyaux¹².

Les deux rois perses qui figurent dans le récit de la *Nihāya* sont également des personnages tolérants et justes. Ils sont certainement chrétiens, même si cela n'est jamais dit explicitement. Le premier, roi de Nihāwand et père de Josaphat, acceptera, à l'issue d'un long débat de notables arbitré par le moine Sham'un, que le prince renonce à lui succéder sur le trône et quitte le royaume pour mener la vie érémitique. Le second, roi d'Ahwāz, accèdera aussi au désir de sa fille de renoncer au monde et de vivre une vie d'ascèse et de prière auprès de Josaphat¹³.

Le recueil de Barlaam, dans les trois versions arabo-islamiques, nous offre une autre belle figure de roi. Celui-ci, profondément attaché au culte des idoles, est un souverain affable, conciliant et proche de son peuple. Il entretient avec son ministre une relation de confiance et les deux hommes échangent en toute liberté, sauf sur les questions touchant à la religion. Le ministre, en effet, a adhéré à la religion des ascètes et souffre de voir le roi persévérer dans l'erreur. Cependant, sur le conseil de ses amis, il évite pendant longtemps d'aborder ce sujet avec lui de peur de déclencher sa colère. Lorsque, plus tard, le roi se convertira, il demandera à son ministre pourquoi il ne lui a pas parlé plus tôt de la vraie Religion. La réponse, telle que la rapporte la version ismaélienne, est sans

¹² KBB 1972, p. 35-37, LBB 1971, p. 84-86 ; KMH 1888, p. 146-147, traduction Rehatšek 1890, p. 132-134 ; QBY 1985, p. 591-592, traduction, §§ 32-33. Cet épisode fait écho à la péripécie évangélique où il est dit : « Malheureux êtes-vous, scribes et pharisiens, vous qui ressemblez à des sépulcres blanchis : au-dehors ils ont belle apparence, mais au-dedans, ils sont pleins d'ossements de morts et d'impuretés de toutes sortes » (Mt 23, 27, Traduction œcuménique de la Bible).

¹³ Ces deux villes iraniennes, Nihāwand et Ahwāz, sont à l'époque actuelle distantes par la route de 480 km environ.

ambiguïté :

« Ce qui m'en a empêché, c'est simplement ceci : si je t'en jugeais digne par ta raison, ton amitié et ta confiance, je ne t'en jugeais pas digne à cause du pouvoir que tu as au cou. Car celui qui a le pouvoir est sourd et aveugle à tout cela, à cause de tout ce qui occupe son cœur, et avec la cécité et la surdité augmente en lui l'emportement qui l'empêche de réfléchir et de peser ses décisions [...] C'est à cause de cet emportement et de cet aveuglement qu'aujourd'hui seulement je t'en ai jugé digne »¹⁴.

De même, dès le début, le conseiller du Palais qui avait rejoint les ascètes demande au roi de l'écouter sans colère, car la colère est l'ennemie de la raison et altère le jugement. Ces propos, fréquents dans les traités de morale et les miroirs de princes, sont repris presque mot pour mot dans le recueil de sentences de Rayhānī : « La colère de l'homme est l'ennemie de sa raison car elle l'empêche d'entendre, de voir et de comprendre »¹⁵.

La parabole du ministre ami et confident de son roi montre que les qualités humaines d'un monarque, si grandes soient-elles, n'effacent pas la crainte qu'il inspire. Ce sentiment est également souligné dans les recensions chrétiennes occidentales, parfois sous une forme atténuée. Ainsi, dans la version occitane (XIV^e s.), le ministre justifie son silence par ces simples mots : « Je pensais que cela te serait déplaisant »¹⁶. Quant au poème de Gui de Cambrai (XIII^e s.), il note que le ministre craignait surtout de perdre l'amitié du roi en lui disant ce qu'il ne souhaitait pas entendre¹⁷. Le pouvoir, jugé en soi corrompueur et tyrannique, est toujours perçu comme l'obstacle majeur à la conversion. Ceci explique les réticences et les

¹⁴ KBB 1972, p. 60, 11-18, LBB 1971, p. 103-104 ; KMH 1888, p. 156, 21-24, traduction Rehatšek 1890, p. 146. Dans QBY 1985, p. 606, 7-8, traduction § 56, le ministre se contente de répondre : « Ce qui m'en a empêché, c'est la crainte respectueuse que j'ai pour toi et pour ton pouvoir ».

¹⁵ ZAKERI 2007, t. 2, p. 623, n° 1284.

¹⁶ BONNIER PITTS 1989, p. 69.

¹⁷ APPEL 1907, p.76.

atermoiements de proches du Palais, secrètement convertis, à parler de la Religion à leur souverain¹⁸. Seuls les ascètes qui n'aspirent qu'à la mort afin d'accéder au bonheur éternel de l'autre monde osent l'affronter directement¹⁹.

La religion sans nom

Contrairement aux recensions chrétiennes qui présentent un exposé doctrinal complet, les versions arabo-islamiques ne se réfèrent pas à une religion clairement identifiable. C'est une religion sans nom ni institutions, sans clergé ni lieu de culte, où les croyants sont uniquement dénommés « les gens de la Religion » (*ahl al-dīn*). Le contenu doctrinal est réduit aux éléments essentiels : un Dieu unique qui révèle sa Parole de Sagesse et de Vérité par ses Prophètes et ses Envoyés. Comme le dit Barlaam lui-même : « Toute la religion se résume en deux choses : la première est de connaître Dieu, la seconde, de faire ce qui lui plaît », et ce qui plaît à Dieu, précise-t-il en réponse à la question de Josaphat, c'est de Lui obéir, de suivre les enseignements des Prophètes et des Envoyés, et de respecter la Règle d'or²⁰. À cela s'ajoute la lutte contre l'idolâtrie, bien plus fortement soulignée dans la version ismaélienne, sans doute parce que le culte des idoles était encore bien vivant en Inde alors que dans l'Iran islamique, il appartenait déjà au passé. Sur le plan doctrinal, le récit christianisé de la *Nihāya* n'est pas plus explicite, même si deux moines y jouent un rôle important. La raison en est peut-être que l'auteur s'intéressait davantage à l'histoire des rois de la Perse qu'aux questions religieuses, comme en témoigne la précision avec laquelle il rapporte au début du récit les propos pleins de sagesse que tiennent les derniers souverains de la dynastie arsacide sur l'art de gouverner.

¹⁸ Un autre exemple de cette crainte est souligné dans une autre parabole de QBY 1985, p. 626, 15-18, traduction § 84.

¹⁹ Voir par exemple QBY 1985, p. 578 sq. et p. 587, traduction §§ 4 sq. et 21.

²⁰ KBB 1972, p. 68-69, LBB 1971, p. 109-110 ; KMH 1888, p. 159, traduction Rehatšek 1890, p. 149-150 ; QBY 1985, p. 610-611, traduction, §§ 63-64.

L'énoncé relativement sommaire des fondements de la religion contraste avec les longs développements sur le monde d'ici-bas (*al-dunyā*) qui n'offre que des apparences trompeuses et des plaisirs éphémères, et l'autre monde (*al-ākhirā*) où les hommes connaîtront soit le châtement éternel, soit le bonheur sans fin. Or l'obtention du bonheur éternel exige que le croyant se consacre exclusivement à la quête des réalités spirituelles et n'ait plus que mépris pour le monde d'ici-bas. Ce choix radical, qui définit la vraie Religion, est incarné par les ascètes et s'exprime par leur renoncement à tout ce qui contribue au bonheur sur cette terre, et à toute forme de pouvoir ou de domination. Ils mènent une vie d'errance et de dénuement absolu, espérant que les privations qu'ils s'imposent hâteront leur passage dans l'au-delà. Pas plus que la doctrine, le renoncement tel qu'il est défini ici (*zuhd*) n'est spécifique d'une religion ou d'une culture. Toutes les religions ont eu leurs ascètes dont le mode de vie et les valeurs étaient bien proches de ceux que décrit l'histoire de Barlaam et Josaphat.

Dans les versions arabo-islamiques, figurent la plupart du temps les formules de bénédiction qui accompagnent traditionnellement le nom divin (par exemple *'azza wa-jalla* Il est Puissant et Grand, *ta'ālā* qu'Il soit exalté) ou l'évocation des Prophètes et des Envoyés (*'alayhim al-salām* que le salut soit sur eux), mais jamais il n'est fait mention du Prophète de l'islam, du Coran ou des devoirs des croyants²¹. Deux interpolations clairement islamiques ont été insérées dans le récit transmis par Ibn Bābūya, mais elles sont totalement absentes des autres versions. Dans les deux cas, il s'agit pour l'essentiel d'une énonciation des noms divins : l'une constitue la prière de Barlaam, et l'autre sa profession de foi²².

²¹ Il est intéressant de noter à ce propos que seule la version christianisée de la *Nihāya* comporte une citation du Coran. En apprenant la mort de son père, Josaphat prononce par deux fois la formule qui s'applique à ceux que frappe un malheur, « Nous sommes à Dieu et nous retournons à Lui » (Coran II/156). Voir NBF 1901, p. 89, 20-22 ; traduction, § 29 (il s'agit ici d'un paragraphe de ma traduction du texte de Rosen à paraître dans le livre en cours de publication de Michel Tardieu et de moi-même).

²² QBY 1985, p. 608 et 610, traduction §§ 60 et 63.

On peut se demander ce qui, dans l'histoire de Barlaam et Josaphat, a pu susciter l'intérêt des communautés chiites qui en possédaient les manuscrits. Y ont-elles trouvé un écho à leurs propres convictions religieuses, un écho difficilement perceptible, à première vue, dans les recensions qu'elles nous ont transmises ?

Les quelques lignes dans lesquelles Ibn Bābūya évoque les raisons qui l'ont amené à insérer ce récit dans son ouvrage de théologie nous fournit des éléments de réponse. Son but est de convaincre ses contradicteurs de la réalité de la *ghayba*, c'est-à-dire de l'occultation du douzième imām, al-Mahdī (appelé aussi al-Qā'im = Celui qui se lève/qui est debout), l'imām caché dont l'occultation majeure a débuté en 329H / 941 mais qui reviendra à la fin des temps et vaincra définitivement les forces du mal. Ibn Bābūya qui, dans son traité, a donné à cet article de foi des chiites duodécimains sa forme définitive, a bien vu dans le roman l'illustration des idées qu'il défendait. À la fin du récit il écrit :

« Pour moi l'occultation n'est attestée que par des traditions authentiques du Prophète et des Imāms, pareilles à celles qui attestent l'Islam, ses lois et ses statuts. Mais je vois l'occultation accordée par Dieu à nombre de Prophètes et d'Envoyés de Dieu, nombre de *Huḡḡas* après eux, et nombre de rois saints [...] »²³

Ainsi considère-t-il le personnage de Barlaam qui vient instruire le prince puis disparaît une fois sa mission accomplie, comme un symbole de l'occultation accordée par Dieu. Il en est de même pour les Prophètes et les Envoyés dont il est dit à plusieurs reprises dans les trois recensions (au cours du dialogue entre l'ascète et le prince ou sous forme de paraboles) qu'ils viennent à certaines périodes pour affermir ou rectifier la foi des fidèles, puis repartent. On peut même penser que les ascètes du récit, les véritables dépositaires de la Religion, sont eux aussi des figures de l'occultation puisqu'ils sont obligés de fuir ou de se cacher. Ibn Bābūya écrit en effet en

²³ QBY 1985, p. 638-639, LBB 1971, p. 31.

préambule au récit :

« Tous ceux qui, dans les temps anciens, ont pratiqué la religion, le renoncement au monde, et le scrupule pieux, ont 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. Ainsi vont les choses dans ce monde depuis son commencement jusqu'à notre temps. »²⁴

L'aspect succinct de la doctrine religieuse, déjà mentionné plus haut, permet d'évoquer certaines caractéristiques du chiisme dont les communautés imāmite, ismaélienne et druze ont pu trouver une illustration dans les recensions qu'elles nous ont transmises.

Il faut tout d'abord remarquer, comme le note Mohammad Ali Amir-Moezzi, l'auteur de *La religion discrète*, que « la religion shi'ite elle-même, se définissant dans ses sources de base comme une doctrine fondamentalement ésotérique et initiatique, ne se révèle pas toujours facilement »²⁵. De ce fait, la règle de la dissimulation (*taqiyya* ou *kitmān*) concerne le croyant, qui doit cacher son appartenance religieuse lorsque sa sécurité est menacée. Elle a aussi pour but de préserver l'intégrité de la doctrine, notamment en évitant de transmettre les enseignements secrets à ceux qui n'en sont pas dignes²⁶. C'est bien ce que l'on a constaté, par exemple, dans la parabole du vizir qui, malgré l'estime qu'il portait à son roi, s'est abstenu de l'instruire de la vraie Religion tant qu'il ne l'a pas jugé capable de l'accepter²⁷.

On peut aussi penser que l'histoire de ce jeune prince qui renonce au trône pour se consacrer à sa quête spirituelle a dû trouver un écho favorable chez les chiites, et tout particulièrement chez les imāmites qui, depuis le massacre de Karbalā' (61H / 680), avaient acquis la

²⁴ QBY 1985, p. 577, LBB 1971, p. 31

²⁵ AMIR-MOEZZI 2006, p. 12.

²⁶ *Ibid.*, p. 13 ; AMIR-MOEZZI et JAMBET 2004, p. 38.

²⁷ Voir plus haut, note 14.

conviction que religion et politique étaient à jamais inconciliables²⁸.

Quelle conversion ?

Quelle que soit la diversité des circonstances qui l'ont rendue possible, l'adhésion à la Religion des ascètes, telle que la présente le récit barlaamien, doit se traduire par un changement radical du mode de vie et, lorsqu'il s'agit de rois, par le renoncement au pouvoir. Mais ici, comme toujours, les principes devront se plier aux contraintes de la réalité et des choix individuels.

Le roi de la parabole des quatre coffres a manifesté ouvertement son admiration pour les ascètes mais il n'envisage nullement, semble-t-il, de renoncer au monde. De même, à la fin de la version ismaélienne, il est fait mention à deux reprises des nouveaux fidèles convertis par Josaphat en distinguant nettement ceux qui ont rompu avec le monde et ceux qui ont choisi d'y rester.

Dans les trois versions, Josaphat, sous l'influence de Barlaam, a très vite décidé de mener la vie d'ascète errant, mais dans la recension ismaélienne, il ne réalisera son projet qu'après avoir obtenu la conversion des proches du Palais et de son père lui-même. À la mort de celui-ci, il semble avoir repris les rênes du pouvoir jusqu'à ce qu'il ait fait disparaître de son pays le culte des idoles et désigné son oncle comme successeur.

Quant au roi juste et bon, mais idolâtre, que son ministre avait instruit de la Religion lorsqu'il l'en avait jugé digne (et que l'occasion lui en avait été fournie), sa reconnaissance du vrai Dieu s'accompagnera aussitôt de la décision de quitter le pouvoir pour se consacrer totalement à la quête de l'au-delà. « C'est ainsi, conclut la parabole, que le roi et son ministre prirent le chemin de la délivrance »²⁹.

Deux des longues paraboles, dans la seconde partie de la

²⁸ AMIR-MOEZZI et JAMBET 2004, p. 54.

²⁹ KBB, éd. Gimaret 1972, p. 62, LBB 1971, p. 105 ; KMH, 1888, p. 157, traduction Rehatšek 1890, p. 147 ; QBY 1985, p. 606, traduction § 56.

recension d'Ibn Bābūya, montrent que la conversion n'entraîne pas nécessairement le renoncement au trône. Les rois que mettent en scène ces récits sont peut-être chrétiens, monothéistes en tout cas. Il ne s'agit donc pas pour eux de rejeter les idoles mais de revenir au culte de Dieu dont ils s'étaient détournés, grisés par le pouvoir et la prospérité. Le rappel de leur condition de mortels, à l'origine de leur conversion, se traduit concrètement par une transformation de leur conduite et de leur façon de gouverner. L'un d'eux, cependant, après avoir envisagé un instant d'embrasser la vie d'ascète, en sera fermement dissuadé par ses conseillers. « Ô roi, lui disent-ils, renoncer à rendre ton peuple heureux ne revient-il pas à souhaiter sa ruine ? Ta faute à son égard sera alors plus grande que la récompense que tu as acquise pour toi-même »³⁰.

L'histoire de Būdāsf, fils du roi Farrukhān, rapportée dans la *Nihāya* renforce cette idée. Le mépris du monde et la valorisation de l'ascèse sont très présents tout au long du récit, mais il apparaît clairement qu'un roi ou un futur roi ne peut décider de l'orientation de sa vie sans tenir compte de l'intérêt de son peuple. Ce n'est qu'à l'issue d'un débat public arbitré par un moine que Būdāsf sera autorisé à mener la vie d'ascète à laquelle il aspire. À la mort du roi Farrukhān, un nouveau débat, arbitré par un autre moine, l'amènera cette fois-ci à se rendre aux arguments de ses contradicteurs. Il reviendra alors dans son pays pour succéder à son père et devenir, pour reprendre l'allégorie utilisée dans le texte, le berger de son troupeau. « Comment pourrais-tu ignorer, jeune homme, lui dit le moine, que le berger ne doit avoir d'autre préoccupation que de remplir au mieux sa tâche [...]. Celui qui fait cela et cherche à le faire parfaitement a autant de mérite que celui qui s'astreint à jeûner sans cesse »³¹. Entre temps, Būdāsf a dû renoncer à vivre en ermite solitaire pour conclure un mariage spirituel avec la fille du roi d'Ahwāz afin de la protéger et lui permettre ainsi de mener à ses côtés la vie d'ascète. Là encore, l'argument décisif a été qu'il est plus méritoire de ne pas chercher uniquement son salut personnel.

³⁰ QBY 1985, p. 624, traduction § 81.

³¹ NBF, éd. Rosen, p. 90-91, traduction, § 32.

On peut remarquer, pour conclure brièvement, que seuls les textes chrétiens ou christianisés évoqués ci-dessus – les deux paraboles de la version d'Ibn Bābūya et le récit de la *Nihāya* – soulignent que la nécessité de prendre en compte l'intérêt d'autrui peut aboutir à une remise en cause du choix de vie. Ainsi, pour les héros de ces recensions, la décision de quitter le monde qui résulte de leur adhésion à la Religion fait naître un second conflit entre leur désir de mener une vie d'ascète errant et solitaire et celui d'y renoncer en faveur de ceux qui sollicitent leur aide.



Références bibliographiques

AMIR-MOEZZI 2006

Mohammad Ali Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, 2006.

AMIR-MOEZZI et JAMBET 2004

Mohammad Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Paris.

APPEL 1907

Carl Appel, *Gui de Cambrai. Balaham und Josaphas. Nach den Handschriften von Paris und Monte Casino*, Halle am Saale.

BONNIER PITTS 1989

Monique Bonnier Pitts, *Barlam et Jozaphas. Roman du XIV^e siècle en langue d'oc (BN. fr. 1049) Édition critique, traduction, notes et commentaires*, Paris.

DĀNESHPAZHUH 1995

Muḥammad Taqī Dāneshpazhuh, *Nihāyatu-l-arab fī akhbāri-l-Furs wa-l-'Arab*, Téhéran, 1374 A.H.Sh., histoire de Būḍāsf, fils du roi Farrukhān, p. 159-171.

AL-GHAFFĀRĪ 1984

'Ali Akbar Al-Ghaffārī (éd.), *Ibn Bābāwayh al-Ṣaduq, Kitāb kamāl al-dīn wa-tamām al-ni'ma fī iḡbāt al-ghayba wa-kaṣf al-ḥayra*, Qumm, 1363 Sh/1405 H.

GIMARET 1971

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

GIMARET 1972

Daniel Gimaret, *Kitāb Bilawhar wa-Būdāsf*, Beyrouth.

GRIGNASCHI 1969

Mario Grignaschi, « La Nihāyatu-l-arab fī akhbāri-l-Furs wa-l-‘Arab », *Bulletin d'Études Orientales*, vol. 22, p. 15-67.

GRIGNASCHI 1973

Mario Grignaschi, « La Nihāyatu-l-arab fī akhbāri-l-Furs wa-l-‘Arab et les Siyaru Mulūki-l-‘Ajam du Ps. Ibn al-Muqaffa’ », *Bulletin d'Études Orientales*, vol. 26, p. 83-184.

HOMMEL 1888

Fritz Hommel, « Die älteste arabische Barlaam-Version », *Verhandlungen des VII. Internationale Orientalisten-Congresses. Semitische Section*, Wien, p. 115-165.

MOLÉ 1965

Marijan Molé, *Les mystiques musulmans*, Paris.

REHATŠEK 1890

Edward Rehatšek, « Book of the King's Son and the Ascetic », *The Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 22, p. 119-155.

ROSEN 1901-1902

Viktor Rosen, « Skazanie o Budasf » (La Légende de Budasf), *Zapiski Vostočnago Otdelenija Imperatorskago Russkago Archeologičeskago Obščestva*, vol. 14, p. 77-118.

SCARCIA 1998

Gianroberto Scarcia, *Storia di Josaphat senza Barlaam*, Soveria Mannelli.

ZAKERI 2007

Mohsen Zakeri, ‘Alī b. ‘Ubayda al-Rayhānī (D. 219/834) and his *Jawāhir al-kilam wa-fara'id al-ḥikam* (2 vol.), Leiden / Boston.

Le *Kitāb Bilawhar va Buḍāsf* et son instrumentalisation au service de l’islam *šīʿite* dans l’Iran safavide¹

José CUTILLAS FERRER
Université d’Alicante

Lorsque j’ai commencé à travailler sur le *Kitāb Bilawhar va Buḍāsf*² d’Ibn Bābūya³ (m. 381/991-992) dans la version persane de

¹ J’ai utilisé le système de translittération de la revue *Arabica*.

² MAĞLISĪ, vol. 1, (1382 HS/2003), p. 503-605.

³ Ibn Bābūya ou Ibn Bābawayh, aussi connu comme al-Šayḥ al-Šadūq, auteur de la plus ancienne traduction arabe du *Kitāb Bilawhar* qu’il a peut-être traduite du persan et incluse dans son livre des traditions *Ikmāl al-dīn wa itmām al-niʿma fī ṭibāt al-ġayba wa kašf al-ḥayra*. Également connu sous le nom de *Kamāl al-dīn wa tamām al-niʿma*. Le titre de l’œuvre est inspiré du verset coranique 5:3 : « *Akmaltu lakum dīnakum wa atmamtu ʿalaykum niʿmatī[...]* » (‘Aujourd’hui, j’ai perfectionné votre religion, j’ai achevé mes faveurs en vous’). Le livre a été écrit à la demande du douzième Imām qui lui est apparu en rêve à Ibn Bābūya et lui a ordonné d’écrire un livre sur l’occultation du douzième Imām. Al-Šayḥ al-Šadūq mentionne cet incident dans l’introduction et il s’agit de l’un des premiers ouvrages sur l’occultation de l’Imām. Il a commencé à le rédiger après son retour de Nišābūr en 354/965. Il y réfute les objections à l’occultation (*ġayba*) du douzième Imām soulevées par certains groupes de musulmans. C’est précisément dans ce texte que l’on trouve le *Kitāb Bilawhar wa Būḍāsf*, ainsi que des références coraniques et des traditions concernant l’occultation de l’Imām. Ibn Bābūya est également important pour comprendre les changements qui ont donné lieu à la théologie rationaliste *muʿtazilīte*. Et d’un point de vue islamologique, étant l’un des premiers compilateurs de traditions (*ḥadīṭ*) de la *Šīʿa* et ayant écrit l’ouvrage de compilation des *ḥadīṭ*, *Man lā yaḥḍuru-hu al-faqīh*, l’un des quatre livres canoniques de traditions du *Šīʿa*. Ce livre, ainsi que celui de Muḥammad ibn Yaʿqūb al-Kulaynī (m. 328/939 ou 329/940), auteur de l’importante compilation de traditions *al-Kāfī*, et Muḥammad ibn Ḥasan al-Ṭūsī (m. 459-460/1067) auteur de *Istibṣār y Tahḍīb al-aḥkām*, sont le groupe d’auteurs ayant compilé les quatre ouvrages les plus importants des traditions *šīʿites*. Ces quatre ouvrages sont connus sous le nom d’*al-Kutub al-arbaʿa*. Sur Ibn Bābūya, voir FYZEE 1986, p. 726-727 ; MCDERMOTT 1998, p. 2-4.

al-Mağlisī II⁴ (1628-1699), je suis parti du principe qu’il s’agissait d’un texte littéraire et philosophique largement diffusé dans l’Iran safavide dont le seul but était d’offrir un exemple de détachement du monde⁵. Cependant, l’explication de sa diffusion en persan et de son insertion dans le recueil de *ḥadīṭ* du *Bihār al-anwār*⁶ de al-Mağlisī II, en arabe⁷, n’était manifestement pas due à l’intérêt littéraire d’al-Mağlisī pour le texte. Et c’est là qu’il faut chercher l’explication pour comprendre pourquoi le *Kitāb Bilawhar* a été utilisé à la fin du XVII^e s. dans un contexte *šī‘ite*. Depuis la fin du XX^e s., des études clés sur le contexte philosophique, socioreligieux et historique de l’Iran Safavide⁸ pendant la seconde moitié du XVII^e s., et sur le *Kitāb Bilawhar* et, en particulier, sur al-Mağlisī, ont été publiées pour comprendre le contexte et l’œuvre⁹. S’il est un ouvrage que je voudrais mettre en exergue, c’est celui du Professeur

⁴ ‘Allāma Bāqir al-Mağlisī ou al-Mağlisī al-Ṭānī (1037/1627-1110/1698). Il appartenait à une éminente famille de théologiens. Il fut le compilateur de *ḥadīṭ* le plus prolifique de son époque. Il était *šayḥ al-islām* pendant la dynastie safavide et auteur de treize livres en arabe et cinquante-trois livres en persan. Son œuvre la plus importante et la plus vaste est précisément le *Bihār al-anwār*, un ouvrage encyclopédique de compilation des traditions *šī‘ites*, à la fois du Prophète Muḥammad et des imāms. Il lui a fallu trente-six ans pour compiler l’ouvrage, de 1070/1659 à 1106/1694, avec la collaboration d’autres maîtres. Dans le premier livre, il identifie les sources utilisées et leur validité. Il comprend près de quatre cents titres, dont seize ouvrages d’al-Šayḥ al-Šadūq, seize d’al-Šayḥ al-Ṭūsī, dix-huit d’al-Šayḥ al-Mufīd, douze d’al-Šarīf al-Murtadā, douze d’al-Šayḥ al-Awwal, vingt-et-un de Sayyid ibn Ṭā‘ūs, vingt-trois d’al-‘Allāma al-Ḥillī et douze de Šayḥ al-Ṭānī. Il a également utilisé des ouvrages d’auteurs *sunnite*s, en mentionnant chacune de ces sources dans l’introduction.

⁵ CUTILLAS 2006.

⁶ KOHLBERG 1989, p. 90-93.

⁷ Il est inséré dans le volume numéro 17 de la première édition de Mīrzā Muḥammad-Ḥalīl b. (Muḥammad) Ḥusayn Mūsāwī Iṣfahānī (m. 1315/1897-98), 25 étant l’édition originale. Et publié par le marchand Ḥāğğ Muḥammad-Ḥasan Kompānī Iṣfahānī dit Amīn-e Dār al-Ḍarb. Et plus tard, lors de son retrait en 1314/1896, par son fils Ḥāğğ Muḥammad-Ḥusayn Mahdawī. Le volume 75 de l’édition moderne contenant le *Kitāb Bilawhar wa Yūdāsaf*. Voir MAĞLISĪ 1429/2008 ; Pour la traduction de l’arabe voir GIMARET 1971.

⁸ NEWMAN 2006.

⁹ En ce qui concerne le *Kitāb Bilawhar* dans la littérature européenne, l’ouvrage le plus récent est la thèse de doctorat publiée de CORDONI 2014.

Michel Tardieu, qui a été particulièrement important pour ma réflexion sur le *Kitāb Bilawhar* lors de la préparation de ma thèse de doctorat, car ils m'ont aidé à comprendre la survivance du monde préislamique dans le substrat culturel de la civilisation islamique¹⁰. Mais la publication de l'étude sur al-Mağlisī par Colin Turner, *Islam Without Allah : The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran* (2000)¹¹, que je n'ai pu lire qu'au moment de la soutenance de ma thèse en 2002, a ouvert une nouvelle voie d'interprétation sur les raisons pour lesquelles le *Kitāb Bilawhar* était si répandu au cours du dernier quart du XVII^e s. En suivant l'analyse de Colin Turner sur le *Biḥār al-anwār* d'al-Mağlisī, j'en suis arrivé à la conclusion que le *Kitāb Bilawhar* a été instrumentalisé dans un sens politico-religieux au sein du discours des *šī'ites* duodécimains du XVII^e s. D'abord pour renforcer le leadership religieux du *faqīh* et du *muğtaḥid*, ensuite pour donner un sens exemplaire aux principes de base du *šī'isme* duodécimain de tendance *uṣūlī*¹², courant qui s'est développé depuis le X^e s., après l'occultation du douzième imām du *šī'isme* (329/940-941)¹³.

Examinons le cadre historique et théologique religieux dans lequel s'insère le *Kitāb Bilawhar*, afin de comprendre pourquoi je

¹⁰ Pour comprendre le texte et le substrat manichéen préislamique qu'il présente, il est particulièrement important de se reporter à TARDIEU 1999-2000, p. 547-560.

¹¹ TURNER 2000.

¹² Voir l'étude désormais classique sur les écoles *aḥbārī* et *uṣūlī* et leur conflit au XVII^e s. par NEWMAN 5.1 (1992), p. 22-51 et NEWMAN 5.2 (1992), p. 250-261.

¹³ L'école *aḥbārī* se distingue de l'école *uṣūlī* en ce qui concerne les sources de la doctrine et de la loi, dans la mesure où elle dispose de quatre sources d'autorité pour la doctrine et la loi : le *Coran*, la *Sunna*, le consensus (*ijma'*) et l'intellect (*'aql*) ; alors que l'école *aḥbārī* n'accepte que les deux premières. Contrairement aux *uṣūlītes* qui affirment qu'il est possible d'accéder au sens du *Coran* et des traditions par l'intellect (*'aql*), les *aḥbārītes* n'acceptent que le sens qui leur est donné par les commentaires (*tafsīr* et *ta'wīl*) des *imāmites*. Les quatre livres canoniques de traditions de la *šī'a* sont considérés par les *uṣūlītes* comme non fiables car ils contiennent des traditions qui sont au-delà de la connaissance rationnelle. Les *aḥbārītes* les acceptent comme contenant les traditions des *imāms*, et c'est pour cette raison qu'ils sont fiables. L'école *aḥbārīte* n'est pas aussi stricte quant à l'origine des sources et est beaucoup plus permissive que l'école *uṣūlīte*. Sur l'école *aḥbārī*, voir MOMEN 1985, p. 222-225.

maintiens qu'il s'agit d'un texte utilisé dans un sens argumentatif en faveur de la *Šī'a* duodécimaine de tendance *uṣūlī*. Pour répondre à cette question, il est nécessaire de retracer, ne serait-ce que brièvement, le processus d'évolution historique des *šī'ītes* duodécimains depuis l'occultation majeure du douzième Imām au cours de l'année 941. Depuis l'occultation de l'imām, les adeptes du *šī'īisme* ont dû faire face à de fortes tensions au sein de la communauté, car ils se sont retrouvés sans chef spirituel à suivre. Les imāms, en tant que descendants du Prophète, étaient les dépositaires et les transmetteurs de la *Nūr Muḥammadiyya*,¹⁴ la lumière spirituelle, la guidance spirituelle et la direction politique de la communauté. Avec l'occultation du douzième Imām, l'encapsulation de la communauté a eu lieu. Toutes les attributions pratiques de l'Imām du Temps étaient dans une impasse.

C'est pourquoi des voix se sont élevées aux X^e et XI^e s. pour réclamer une solution qui empêcherait la désintégration de la communauté. C'est ainsi que le rôle de leader de ceux qui ont essayé de maintenir vivante l'idée de l'Imām dans le *ḥadīṭ*, les *muhaddiṭūn* (« traditionalistes » ou « compilateurs de traditions de l'Imām »), a commencé à prendre forme. Ils ont assumé la tâche de direction en fondant leur position sur les traditions et les paroles qu'ils avaient reçus de l'Imām pendant son Occultation Mineure (874-941) à travers les quatre *Nuwwāb al-'Arba'a*¹⁵ ('délégués ou représentants

¹⁴ Ce concept est utilisé pour illustrer le sens de la transmission de la connaissance spirituelle sous-jacente au Prophète et sa transmission en tant que lumière. Voir *Al-Quran*, (Al-Mā'ida) : « Ô gens du Livre ! Notre messager est venu à vous, vous révélant une grande partie de ce que vous aviez caché dans les Écritures et ignorant une grande partie de ce que vous aviez caché. Une lumière et un Livre clair vous sont venus de la part d'Allah. » (5 : 15) ; *Al-Quran* (al-Nūr) : « Allah est la lumière des cieus et de la terre. Sa lumière est comme une niche dans laquelle se trouve une lampe, la lampe est dans un cristal, le cristal est comme une étoile brillante, éclairée par l'huile d'un olivier béni, situé ni à l'est ni à l'ouest, dont l'huile brillerait presque, même sans être touchée par le feu. Lumière sur lumière ! Allah guide qui il veut vers sa lumière. Et Allah propose des paraboles à l'humanité. Car Allah a une connaissance parfaite de toute chose. » (24 : 35).

¹⁵ *Al-nuwwāb al-arba'a*, 'les quatre représentants' de l'Imām al-'Aṣr Muḥammad al-Mahdī qui se sont succédé pendant *al-ḡayba al-ṣugrā* (Petite Occultation) entre les années 260/874-329/940, cette période est également connue sous le nom d'*al-*

de l'Imām'). Après l'occultation majeure (941), les *muhaddiṭūn* sont devenus des *fuqahā'* ('spécialistes de la jurisprudence islamique'), simplement en raison de la prolongation de l'occultation de l'Imām.

La prolongation de l'occultation a entraîné le besoin de preuves rationnelles ('*aqlī*') de l'existence de l'Imām, et les compilateurs et narrateurs des traditions sont devenus des théologiens scolastiques (*mutakallimūn*) qui ont dû fournir une argumentation rationnelle pour justifier l'occultation. Cette transformation apparaît clairement dans l'œuvre de Šaykh Mufīd (m. 413/1022) *Kitāb al-Iršād*¹⁶, ou d'al-Nu'mānī (m. 360/970-1) *Kitāb al-ġayba* ou *al-Ġayba*¹⁷. Au cours de la seconde moitié du IV^eme/X^eme s., la tendance des théologiens et juristes de l'école de Bagdad, *uṣūlīte*, va s'imposer, notamment sous l'impulsion des travaux d'al-Mufīd (m. 413/1022), et de ses disciples en faveur d'arguments rationalistes en théologie (*kalām*). Avec ce changement, al-Mufīd a remis en question les méthodes et les approches de son ancien maître Ibn Bābūya¹⁸. Mais al-Mufīd n'est pas le seul à avoir attaqué les approches de l'école *ahbārīte*. Le disciple d'al-Mufīd, al-Šarīf al-Murtaḍā (355/966-436/1044), a également critiqué Ibn Bābūya et d'autres traditionalistes, tels qu'al-Kulaynī (c. 255/868-9-329/941), critiques qui visaient à incorporer le discours rationaliste et à abandonner le modèle original, basé sur les traditions des imāms, dont beaucoup n'étaient pas considérées comme rationnelles, c'est-à-dire qu'elles étaient qualifiées d'ésotériques ou de magiques. Al-Ṭūsī (385/995-460/1068) poursuivra la critique des traditionalistes de l'école de Qom et de la théologie élaborée à partir des traditions imamites, dont beaucoup étaient considérées comme non fiables par les critiques, mais, comme l'affirme Amir Moezzi, cette attitude

ġayba al-qaṣīra ('Occultation Courte'). Voir MOEZZI 1992, et HUSSAIN 1982.

¹⁶ Muḥammad b. Muḥammad al-Mufīd, *al-Iršād fī ma'rīfat huḡaḡ Allah 'ala l-'ibād*, Beyrouth, 1414/1993-4. Sur le changement de tendance qu'a connu les communautés *imāmītes* au cours du XI^e s., voir GHOBADZADEH 2023 p. 87-116 ; et l'article désormais classique de SOURDEL 1973, p. 187-200.

¹⁷ Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Nu'mānī, *al-Ġayba*, Qom, 1426/2005-6.

¹⁸ Voir al-Mufīd, *Šarḥ 'aqā'id al-Šadūq*, un commentaire sur l'œuvre de Ibn Bābūya, *Risālat al-i'tiqādāt*, où il explique en quoi il diffère de son maître.

restrictive est la négation de l'islam *šī'īte* ésotérique et occulte¹⁹. Ainsi, par le recours à l'*iğtihād* ou l'utilisation de l'argumentation rationnelle, les *fuqahā'* sont devenus *muğtaḥid* pour résoudre les problèmes survenus après l'occultation de l'Imam.

Plus tard, au XVII^e s., la valorisation par al-Mağlisī du *muğtaḥid* en tant qu'expert du *ḥadīṭ šī'īte* est due à la valorisation de l'idée traditionnelle du « sage » au sein du *šī'īisme* duodécimain. Le personnage qui, sans supplanter l'Imām caché, résout les doutes, définit et explique les pratiques et les rites des musulmans et maintient la croyance dans le retour de l'Imām caché. Mais pour comprendre pourquoi la figure du *muğtaḥid* a atteint un tel niveau de prééminence, il faut remonter au XVI^e s., à la fondation de la dynastie safavide, lorsqu'une série d'événements a conduit le premier *šah* de la dynastie, le jeune Ismā'īl, soutenu par des groupes tribaux *aqqūyūnlū* et des *qizilbāš* adeptes de la même confrérie mystique de la Safaviyya, à fonder son leadership sur une base religieuse et sociale hétérodoxe. Lorsque Šāh Ismā'īl (r. 1501-1524) s'empare du pouvoir, il le fait sur trois points : Premièrement, l'ancienne idée persane du roi comme « ombre de Dieu sur terre »²⁰ ; deuxièmement, en fondant son leadership sur sa position de chef de l'ordre soufi des Safavides, en exigeant de ses disciples une obéissance absolue et en transformant l'organisation de la confrérie en une organisation militaire ; et troisièmement, sur la base d'une prétendue lignée reliant sa famille au septième *imām* des *šī'īte* Mūsā ibn Ğa'far al-Kāzīm (745-799)²¹.

L'un des moyens de contrer le danger posé par cette base était de renforcer le *šī'īisme* duodécimain orthodoxe. Vers la fin du règne de Šāh Ismā'īl, un chef religieux arabe du *šī'īisme* duodécimain,

¹⁹ Pour comprendre cet aspect ésotérique de la *šī'a*, voir MOEZZI 1992, ainsi que deux ouvrages qui nous donnent des informations très précieuses sur les débuts de l'islam *šī'īte*, dont l'aspect ésotérique était l'un des principaux éléments. Al-Nu'man Ibn Abī Zaynab, *Kitāb al-ğayba* y al-Şaffār al-Qummī, *Baṣā'ir al-darağāt*.

²⁰ SOUDAVAR 2003.

²¹ SAVORY 1980, p. 2.

Muhaqqiq al-Karakī (m.1533), représentant de l'externalisme dans l'islam tel que défini par Colin Turner, a été invité par le *šah* en Perse et a commencé à mettre en avant l'idée d'une direction du *muğtaḥid* comme adjoint ou auxiliaire de l'imam, un statut qui confère à son détenteur une autorité religieuse mais non politique.

Mais c'est sous le règne de Šāh Tahmāsp (r. 1524-1576), que sont jetées les bases pour que l'islam *šī'īte* soit définitivement réorienté vers l'orthodoxie sous al-Karakī et perde son caractère hétérodoxe²². Ce processus est entre les mains de théologiens, des '*ulamā*' des régions arabes à forte présence *šī'īte* (Ĝabal 'Āmil et Bahrayn). Ce retour à l'orthodoxie se traduit sous le règne de Šāh Tahmāsp par un accroissement du poids idéologique des actes rituels, c'est-à-dire de l'externalisme religieux. La transformation personnelle de Šāh Tahmāsp vers une religiosité ostensible a donné une impulsion supplémentaire à l'établissement des chefs religieux *šī'ītes* (*fuqahā*') en tant qu'acteurs clés de la scène socio-religieuse de l'Iran safavide et en tant que figures garantes de la religiosité rituelle de la communauté²³.

La valeur du *faqīh*, dans la communauté du XVI^e s., était étayée par le concept de *Nā'ib al-'Amm*, ou représentant général de l'Imām. Et c'est al-Karakī (m. 1533) qui, le premier, propose que les '*ulamā*' soient le représentant général de l'Imām caché, avec certaines restrictions²⁴. C'est Zayn al-Dīn al-'Amilī al-Ĝubaī connu sous le nom de Šahīd al-Tānī (m. 1558) qui a porté le concept de *Nā'ib al-'Amm* à son expression la plus complète en lui confiant toutes les fonctions de l'Imām caché qui étaient alors en suspens²⁵. Les

²² ARJOMAND 1988, p. 250-262.

²³ MITCHELL 2009 ; pour comprendre l'évolution du leadership pendant le XVI^e s., voir d'autres figures telles que le *Mullā-bāshī* : ARJOMAND 1988, p. 80-97.

²⁴ MOOMEN 1985, p. 190.

²⁵ Les fonctions qui n'étaient exercées que par l'imām du Temps, comme le pouvoir judiciaire, la collecte des impôts religieux, la direction de la prière du vendredi ou la déclaration du *ğihād*, incombent désormais au *faqīh*. Cependant, certaines fonctions ont été restreintes et maintenues jusqu'à nos jours, comme le *ğihād* qui sera toujours défensif. L'offensive était confinée à la zone exclusive de l'Imām caché jusqu'à son retour. Voir KOHLBERG 1976, p. 64-86 ; MOOMEN 1985,

fuqahā' ont progressivement développé la base théorique de leur autorité, passant de simples compilateurs des traditions des imāms à des représentants généraux de l'Imām et à des exécuteurs de ses fonctions en son absence²⁶. On est passé d'un pouvoir unique, celui du *šah*, qui réunissait le pouvoir politique et religieux à l'époque de Šah Ismā'īl, à une séparation de l'espace politique et religieux sous le règne de Šah Tahmāsp.

Pour les *fuqahā'*, le souverain était un pouvoir temporaire qui n'avait pas d'importance, qu'il ne fallait pas affronter, mais qui pouvait aider. C'est pourquoi l'externalisme, terme que je prends de Colin Turner,²⁷ de l'islam *šī'īte* est devenu pour les *šahs* de la seconde moitié du XVII^e s. un facteur de légitimation et de prestige, et que les monarques ultérieurs ont soutenu. Cette manifestation externaliste se concentre principalement sur le *fiqh* ('les préceptes de la *šarī'a*'), et le *ḥadīṭ* ('les transmissions des traditions du Prophète et des imāms') comme fondement des actes de dévotion et de la confirmation du retour de l'Imām.

Dans la seconde moitié du XVII^e s., pendant le déclin politique des règnes de Šah Solaymān²⁸ (r. 1666-1693) et de Šah Solṭān Ḥosayn²⁹ (r. 1694-1722), on a assisté à une montée rapide des *fuqahā'* externalistes sous al-Mağlisī II. Al-Mağlisī II (m. 1699), pour le distinguer de son père Muḥammad Maqṣūd ibn 'Alī al-

p. 190.

²⁶ TURNER 2000, p. 79.

²⁷ *Ibid.*, p. 88 ; J'utilise les termes « externalisme » et « internalisme » dans le sens où Colin Turner les utilise, plutôt que « exotérique » et « ésotérique ». L'internalisme englobe tout écrivain ou penseur musulman dont l'attention se concentre sur les fondements de la croyance (*usūl al-iman*), l'unité divine (*tawḥīd*), la prophétie (*nubuwwah*) et la résurrection (*ma'ād*), mais plus spécifiquement sur l'acquisition et la diffusion de la connaissance de Dieu et de ses attributs (*ma'rifa*). Et comme le souligne Colin Turner, l'internalisme serait plus étroitement lié au soufisme. En revanche, le terme « externaliste » est utilisé pour désigner les érudits musulmans qui se sont concentrés sur les sciences scripturaires (*al-'ulūm al-naqliyya*), en particulier sur les sciences secondaires (*furū'*), notamment le *fiqh* et *ḥadīṭ*. TURNER 2000, p. 45.

²⁸ MATTHEE 2015, « SOLAYMĀN I ».

²⁹ *Ibid.* 2015, « SOLṬĀN ḤOSAYN ».

Mağlisī (1594-1659), est né à Ispahan, a étudié avec son père et avec les maîtres les plus éminents de son époque. Le soutien indéfectible et la loyauté de al-Mağlisī envers la monarchie safavide ont conduit Šah Solaymān à le nommer *Šayḥ al-Islām* d'Ispahan en 1098/1687. Et comme le rappelle Colin Turner, malgré le fait que les rois soient considérés comme tyranniques et illégitimes en usurpant le rôle de l'Imām caché, al-Mağlisī a déclaré qu'il faut leur obéir et prier pour qu'ils s'améliorent. Al-Mağlisī a donc sanctionné le principe de légitimité du pouvoir temporel des rois, mais sans leur attribuer de pouvoir religieux³⁰. Il est intéressant de noter que ce principe de légitimité se retrouve dans le *Kitāb Bilawhar* lorsque Bilawhar répond à la question de Buḍāsf : « Dans quelle paix se trouve la tranquillité ? Bilawhar répondit : - En étant satisfait du bénéfice du monde sous le soutien et les ordres des rois justes »³¹. Cette première idée nous amène à suggérer qu'il existe un certain nombre de concepts clés dans l'œuvre d'al-Mağlisī qui nous permettent de comprendre pourquoi al-Mağlisī a utilisé le *Kitāb Bilawhar* comme exemple littéraire-sapientiel au sein de l'idéologie religieuse *šī'ite usūlīte*.

Afin d'expliquer l'insertion du *Kitāb Bilawhar va Buḍāsf* dans le *Bihār al-Anwār*, j'exposerai brièvement les éléments doctrinaux essentiels d'al-Mağlisī dans le *Bihār* et les mettrai en contraste avec ce que dit le *Kitāb Bilawhar*.

Quels sont les éléments doctrinaux clés du *Bihār al-Anwār* que le *Kitāb Bilawhar* illustre et développe ? Je commencerai par le concept de *'ilm* ('connaissance, science'). Dans l'œuvre d'al-Mağlisī, les termes *'ilm* et *'ulamā'* sont d'une importance fondamentale pour comprendre les fondements idéologiques du groupe de savants qui s'est imposé à la fin de l'ère safavide. Pour al-Mağlisī, le mot *'ilm* désigne la connaissance des sciences, mais des sciences qui se réfèrent à la transmission et à l'interprétation des

³⁰ TURNER 2000, p. 163. Voir note 70. En citant l'œuvre d'al-Mağlisī *'Ayn al-ḥayāt*, Qom, 1333 S/1954-55.

³¹ CUTILLAS 2006, p. 100.

traditions du Prophète et des imāms³². Bilawhar réaffirme ce que al-Mağlisī dit dans le *Biḥār*, à savoir que c'est l'intellect et la connaissance qui sont les instruments permettant de discerner le bien du mal et de suivre le droit chemin dans l'attente de la réapparition de l'Imām caché. En somme, le *muğtaḥid*.

« Dieu Exalté, quels pouvoirs a-t-Il conférés aux gens pour surmonter ces mauvaises choses (20/a), ces actes horribles et ces désirs mondains ? Bilawhar répondit : - Le pouvoir de l'intellect et de la connaissance, d'agir avec les deux et d'avoir la patience d'abandonner les désirs, et d'avoir la foi dans les récompenses de la loi divine. »³³

Et Buḍāsf est un sage, un connaisseur des sciences. Mais pour al-Mağlisī un '*alīm* ('sage') est quelqu'un qui a étudié et maîtrisé le *ḥadīth* et le *fiqh*. Et celui qui a étudié l'*uṣūl al-dīn*, les cinq principes relevant des croyances, et spécialement le *furū' al-dīn*, les dix principes relevant de la pratique, se réfère, pour l'essentiel, aux règles et aux rites de l'islam. La connaissance de ces règles et rites nécessite une compréhension détaillée des traditions, des commentaires coraniques, des principes de la jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*) et de la langue arabe. Quiconque acquiert une telle connaissance est en droit, selon al-Mağlisī, d'être appelé '*alīm* ('sage')³⁴. Et par extension le *muğtaḥid*. Ainsi, dans le *Kitāb Bilawhar*, Bilawhar dit à ce sujet :

« Cette religion à laquelle je t'invite comporte deux points : d'une part, la connaissance de Dieu, Généreux et Haut, et d'autre part, agir conformément à ce qui plaît [à Dieu] » [...] « Bilawhar répondit : "La satisfaction de Dieu est pour celui qui Lui obéit et ne commet pas de péché, ne désobéit pas. Il offre aux gens ce qu'il attend qu'ils lui offrent et évite ce qu'il voudrait qu'ils évitent pour lui, il est juste envers les gens qui font plaisir [à Dieu] et obéit aux écrits des prophètes et des

³² TURNER 2000, p. 177.

³³ CUTILLAS 2006, p. 98.

³⁴ TURNER 2000, p. 177.

envoyés, et il ne dévie pas de son chemin. C'est tout cela qui satisfait Dieu." »³⁵

Même :

« Ceux qui méritent le bonheur sont ceux qui agissent selon les lois de Dieu et se détournent des péchés. Et ceux qui sont voués au malheur sont ceux qui commettent des péchés contre Dieu et délaissent Son culte, préférant leurs passions à la satisfaction de Dieu. [...] Quels sont les plus obéissants à Dieu ? Bilawhar répondit: - Celui qui obéit le plus aux ordres de Dieu et qui suit le plus fermement la religion de son Seigneur et se détourne des péchés et des actes répréhensibles. »³⁶

Après avoir donné une place prépondérante au *muğtaḥid*, les *fuqahā'* avaient postulé que le seul moyen d'accéder à Dieu était de se tourner, en premier lieu, vers les imāms dans la prière, mais ils étaient désormais les seuls interprètes des enseignements du Prophète et des imāms, devenant ainsi les intermédiaires par lesquels on pouvait atteindre les Imāms et accéder indirectement à Dieu³⁷. Mais l'élément clé suivant dans l'œuvre d'al-Mağlisī est la croyance en le messianique. Et c'est ici que le *Kitāb Bilawhar* offre un exemple didactique des éléments doctrinaux clés concernant le messianisme d'al-Mağlisī.

Bien que le *Kitāb Bilawhar wa Yūdāsaf* en arabe apparaisse dans le volume 75³⁸ de la version moderne, c'est dans les volumes 51, 52, 53 que nous trouvons la réponse à la raison de son insertion dans le *Bihār al-Anwār*. Quatre sections des volumes 51 et 52,³⁹ et 53⁴⁰ sont pertinentes : la preuve (*imtiḥān*) du *šī'isme* pendant l'occultation (vol. 52) ; l'excellence de l'attente (*intiḏār*) (vol. 52), la Tradition de

³⁵ CUTILLAS 2006, p. 90.

³⁶ CUTILLAS 2006, p. 95.

³⁷ TURNER 2000, p. 179.

³⁸ MAĞLISĪ 1429/2008, vol. 38 (vol. 75, p. 217-257).

³⁹ *Ibid.*, vol. 26 (vol. 51, p. 3-283 ; vol. 52, p. 287-542).

⁴⁰ *Ibid.*, vol. 27 (vol. 53, p 5-223).

Mufāddal b. ‘Umar ; et la réapparition (*rağ‘a*) des imāms (vol. 53). Les deux premiers (*imtiḥān*, *intizār*) traitent des épreuves et des devoirs pendant l’attente de l’Imām et jettent les bases sur lesquelles les attitudes et orientations sociopolitiques et religieuses *šī‘ite* ultérieures sont structurées. Les deux autres se concentrent sur ce qui est fondamentalement le résultat du retour (*rağ‘a*) non seulement de l’Imām caché, mais aussi des autres imāms à la fin des temps. Le *rağ‘a* est particulièrement important, car il est en quelque sorte la cause ultime du *šī‘isme* duodécimain.

Le premier des concepts clés est l’*intizār* (‘l’attente du retour de l’Imām caché’) ou *intizār al-farağ* (‘l’attente de l’aide’). Dans la terminologie *šī‘ite*, il s’agit de l’attente de la réapparition de l’Imām caché, qui se produira d’une manière miraculeuse et extraordinaire, et grâce à laquelle le monde sera rempli de justice. *Farağ* signifie en arabe ‘soulagement’ ou ‘libération des peines’ et fait référence au soulagement que les gens éprouveront après la réapparition du douzième Imām. Par définition, l’*intizār* est un état d’attente passive, une doctrine d’espoir et de confiance dans le fait que l’Imām caché réapparaîtra un jour, remplira le monde de justice et rétablira le type de société islamique⁴¹.

Dans les traditions recueillies par le *Bihār al-Anwār*, c’est « l’attente de la délivrance de la souffrance » (*intizār al-farağ*) qui est prescrite aux croyants⁴². D’autres traditions prescrivent le quiétisme politique et la réclusion sociale, la tradition la plus pertinente pour le contexte apolitique de l’*intizār* est rapportée par al Mağlisī d’al-Kulaynī (250/864 – 329/941)⁴³.

Les actes d’adoration qui, en raison de la tyrannie du régime illégitime, doivent être accomplis clandestinement pendant la *Gayba* (Occultation de l’Imām), sont plus méritoires que ceux accomplis ouvertement après le retour de l’Imām : Dieu augmentera les

⁴¹ TURNER 2000, p. 194-195.

⁴² *Ibid.*, p. 198-199.

⁴³ « Tout drapeau hissé (par un dirigeant) avant l’ascension du Mahdī aura été hissé par une idole, et ceux qui obéissent (à ce dirigeant) auront obéi à autre chose qu’à Dieu. », TURNER 2000, p. 201-202.

récompenses de ceux qui persévèrent dans leurs devoirs religieux en secret, par crainte des dirigeants oppresseurs. Et il y a plusieurs passages dans le *Kitāb Bilawhar* où l'on retrouve cette idée du croyant accomplissant ses actes d'adoration en privé, face à l'oppression des pouvoirs tyranniques et dans l'attente du retour de l'Imām.

« Un jour, en privé avec le serviteur qu'il avait interrogé, il lui demanda à nouveau s'il avait rencontré quelqu'un de différent, avec un mode de vie différent. Il lui répondit que oui, il y avait un groupe appelé les ascètes. Ils avaient quitté le monde, ils voulaient l'au-delà et ils étaient très sages. Mais les gens les ont attaqués. Certains d'entre eux ont été brûlés et les autres ont été expulsés de leur royaume par le roi. Il n'est pas certain qu'il en reste dans notre pays, a-t-il déclaré, car ils se sont cachés par crainte du roi et attendent le salut, la faveur de Dieu et la propagation de la religion pour sortir de leurs abris et guider le peuple. Les amis de Dieu ont toujours agi ainsi, et ils se sont retrouvés ainsi au temps des faux gouvernements. »⁴⁴

Et tout en attendant l'Imām, le croyant sera confronté à des épreuves (*imtiḥān*). Quelle doit être l'attitude du *šī'ite* dans ce monde ? L'autoconservation face à l'oppression, la pratique de la *taqiyya* en toutes circonstances, la soumission pacifique à la volonté de Dieu et l'espoir dans le retour imminent de l'Imām. Et le *Kitāb Bilawhar* en donne de nombreux exemples :

« Le ministre, chaque fois qu'il se mettait au service du roi, se prosternait (13/b) devant les idoles et s'inclinait devant elles. Il ne proférait ni mensonge ni blasphème, sauf ce qu'il devait faire par dissimulation et pour se protéger du châtimeur du roi. Et, à cause de la grande affection qu'il éprouvait pour le roi, il était toujours attristé par son errance et sa perdition. Jusqu'au jour où, avec les frères, gens de religion et de sagesse, il se concerta pour savoir comment il pourrait guider le roi. »⁴⁵

⁴⁴ CUTILLAS 2006, p. 65.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 82.

Ainsi, les fidèles *šī'ites* sont clairement découragés de se révolter contre les oppresseurs. Le croyant doit s'abstenir de tout engagement politique et adopter une vie tranquille et pieuse, en pratiquant les rites et rituels du *šī'isme* sous le manteau de la *taqiyya*, tout en attendant patiemment le retour de l'Imām caché⁴⁶.

« Mais j'ai une famille, des gens, des frères, des amis qui ne me dévorent pas et n'ont pas besoin de moi pour se nourrir. Je suis leur ami et ils sont mes amis, et notre amitié ne s'arrête jamais. Ils me conseillent et veulent mon bien et je suis comme eux. Il n'y a pas de désunion entre nous, ils me disent toujours la vérité, il n'y a pas de mensonge entre nous. Nous nous aidons mutuellement et il n'y a pas de rancœur. Dans les malheurs, nous ne nous abandonnons pas et si je demande quelque chose de bien, ils me le demandent aussi. Ils ne craignent pas que je sois au-dessus d'eux, ou que je prenne ce qui leur appartient et le garde pour moi, mais toutes ces bonnes choses sont partagées entre tous sans que personne ne manque, et cet état de bonheur est dû au désir de l'autre monde. Ainsi, il n'y a entre eux et moi ni corruption, ni discorde, ni envie, mais ils travaillent pour moi comme je travaille pour eux, à cause de la fraternité et de la confiance qui font que cette amitié ne disparaîtra jamais. Et si je m'égare, ils me guident vers le bon chemin. Si je suis aveugle, ils éclairent ma vue. Si j'ai un ennemi qui me fait du mal, ils sont mes protecteurs. Si des flèches sont tirées sur moi, ils sont mes boucliers et ils sont mes compagnons lorsque je crains mes ennemis. Eux et moi sommes de ceux qui abandonnent le monde, ses désirs, ses garde-manger et les autres choses mondaines que nous avons laissées derrière nous pour des gens dont le but est le monde. Nous ne nous battons avec personne pour nos biens. Nous ne sommes pas injustes les uns envers les autres, et nous n'avons pas d'inimitié ni de jalousie, qui n'appartiennent qu'à ce monde. Alors, ô roi, ils sont ma famille et mes amis, que j'aime. Mais avec d'autres, j'ai rompu tous les liens d'amitié que j'avais renforcés avec ma famille. J'ai abandonné les gens [du monde], car ils sont comme ensorcelés. Quand je les ai vus [clairement], je les ai

⁴⁶ TURNER 2000, p. 200.

connus, et c'est pourquoi mon salut a été de les abandonner. »⁴⁷

La prise de conscience que l'acte pratique de gouverner est réalisé avec l'aide des '*ulamā*' - ou, plus correctement, des '*fuqahā*' - dont la connaissance était indispensable à l'accomplissement des devoirs religieux et juridiques exigés par la *šarī'a*, est le résultat de l'externalisme d'al-Mağlisī. L'interaction entre le souverain et le sage ('*alīm*') qui agit en tant que conseiller du premier en matière de devoir religieux a un référent dans la littérature du « miroir des princes »⁴⁸. Et le *Kitāb Bilawhar* dit à ce sujet :

« Et Bilawhar a dit : Certaines personnes, en raison de leur nature droite et de leurs idées justes, anticipent la venue des messagers de Dieu, et [les gens] se prosternent devant eux. Et il y en a qui, après la mission des messagers, après avoir entendu et été invités, obéissent. Et toi, fils du roi, tu es de cette catégorie de gens qui, par leur intelligence et leur sagesse, ont été orientés vers le vrai destin. »⁴⁹

[...]

« Si au départ, dans leur origine, nous sommes d'accord avec eux dans toutes les prières et révélations que les messagers de Dieu ont apportées, dans les formes des préceptes religieux et dans leur apparence, nous sommes différents. Dans toutes les questions que nous avons discutées, nous avons des raisons claires qui prouvaient que leur voie était fausse, et qu'eux et nous avons les justes témoignages des livres que Dieu avait fait descendre. Quand chacun d'eux parle de philosophie, nos arguments sont supérieurs aux leurs. Et tout ce qu'ils disent du Livre, de la Religion (11/b) et des paroles sages est notre preuve de leur fausseté. Car tous ces témoignages sont conformes à notre voie et contraires à leurs voies et à leurs méthodes. Ils ne connaissent donc le Livre divin que par quelques mots, ils ne se souviennent de Dieu que par son nom,

⁴⁷ CUTILLAS 2006, p. 58.

⁴⁸ TURNER 2000, p. 204.

⁴⁹ CUTILLAS 2000, p. 75.

et ils ne connaissent pas la vraie religion pour la pratiquer. »⁵⁰
[...]

« À chaque époque où les prophètes et les envoyés de Dieu ont été chargés d'appeler les gens, ceux qui ont obéi sont entrés dans leur groupe et ceux qui ont désobéi en ont été exclus. Jamais la terre n'est vide de ceux qui obéissent à Dieu en toutes choses, ses messagers et ses successeurs. »⁵¹

Mais cela ne doit pas faire oublier que, selon les traditions des imāms, tous les gouvernements antérieurs au règne du Mahdī sont illégitimes et leurs partisans sont coupables de *širk* ou d'associationnisme⁵². Dans le « verset de l'autorité » du Coran, dans lequel les croyants sont invités à « obéir à Dieu, obéir au Prophète et obéir à ceux qui détiennent l'autorité »⁵³, l'expression « ceux qui détiennent l'autorité » était interprétée comme une référence aux douze Imāms⁵⁴.

« car il ne faut pas faire confiance aux rois et se méfier de leur colère. »⁵⁵

Tous les gouvernements – même ceux dirigés par le *šī'ites* – avant le retour de l'Imām caché sont illégitimes, et tout soulèvement qui a lieu au nom du *šī'isme* contre la tyrannie et l'injustice n'est pas sanctionné par le *fiqh imāmīte* et est donc également illégal⁵⁶. D'après les sources, la position de loin la plus courante était celle de l'accommodement prudent ou du compromis - prudent dans le sens où, bien que la plupart des *fuqahā' šī'ites* aient souvent été tout à fait disposés à travailler dans le cadre d'un système qui était en théorie

⁵⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁵¹ *Ibid.*, p. 78.

⁵² TURNER 2000, p. 206

⁵³ « Ô croyants ! Obéissez à Allah et obéissez au Messager et à ceux qui détiennent l'autorité parmi vous. Si vous êtes en désaccord sur quelque chose, renvoyez-le à Allah et à son messager, si vous croyez vraiment en Allah et au Jour dernier. C'est la meilleure et la plus juste des résolutions. » *Al-Quran*, (An-Nisā') 4:59

⁵⁴ TURNER 2000, p. 204

⁵⁵ CUTILLAS 2006, p. 82.

⁵⁶ TURNER 2000, p. 206

illégitime, leur attitude accommodante n'était pas destinée à conférer une légitimité aux dirigeants temporaires⁵⁷. Al-Mağlisī approuve toutefois le droit des rois safavides à gouverner temporairement, bien qu'il s'abstienne de leur conférer une autorité religieuse. Selon al-Mağlisī, ce n'est que grâce aux rois safavides que les *šī'ites* duodécimains ont une place dans le cœur du peuple⁵⁸. Et le *Kitāb Bilawhar* est en accord avec ces idées. Les exemples montrent que les rois sont temporaires.

« Ils dirent : Ô roi, pourquoi laisses-tu ton royaume orphelin et tes serviteurs désorientés et errants, et ne crains-tu pas la confusion et le péché que ton attitude causera en laissant ton peuple brisé et dans l'expectative ? Ne sais-tu pas que la meilleure récompense ou vertu est [de se consacrer] aux serviteurs, et que les meilleurs serviteurs sont ceux qui soutiennent leur communauté ? Comment n'as-tu pas le remords d'être un pécheur ? Vous êtes plus coupables si vous pensez à abandonner les gens que si vous espérez avoir la récompense de Dieu pour avoir amélioré votre âme. Ne savez-vous pas que les meilleures actions sont les plus difficiles et que les plus difficiles sont les relations avec les serviteurs ? En vérité, (24/b) ô roi, tu as traité les serviteurs avec justice et en bon père de famille. Tu as tellement amélioré leur état que tu mérites une récompense. »⁵⁹

[...]

« Le roi dit : - Je comprends tout ce que tu as dit et je comprends ce que tu exprimes. Si je choisis d'être roi parmi vous pour faire justice et pour demander la récompense de Dieu en votre faveur, et pour que vous ayez de l'abondance et de bons amis qui me soient favorables, je ne puis me conduire sans ministres pour me soutenir dans mes travaux, ni agir seul sans avoir mes assistants et mes aides. Je ne peux pas me conduire seul parmi vous, car vous êtes tous intéressés par ce monde. Et si je reste parmi vous, je ne serai pas sûr de quitter ce monde, que je suis maintenant convaincu de quitter. Je suis

⁵⁷ *Ibid.*, p. 208

⁵⁸ *Ibid.*, p. 210

⁵⁹ CUTILLAS 2006, p. 110.

sûr que vous ne me tromperez pas jusqu'à ce que vienne l'heure de la mort, en renversant le trône du royaume. Et, après avoir eu des robes de soie et des brocarts ornés d'or, il me revêtira des vêtements de la terre. Et, au lieu de bijoux précieux, il me jettera. Et, après avoir eu de vastes édifices, il me jettera dans une tombe étroite, me revêtant, après avoir ôté le vêtement de la gloire, du vêtement de l'humilité et de la misère [...]

Le peuple répondit : - Ô roi bienveillant ! Nous ne sommes plus ce que nous étions, comme toi tu n'es plus ce que tu étais. Celui qui t'a changé nous a changés et nous a portés vers le bien. Accepte donc notre pénitence et ne rejette pas nos bonnes intentions.

Le roi répondit à ce qu'ils avaient dit : Tant que vous tiendrez vos promesses, je serai au milieu de vous ; mais si vous agissez contrairement à ce que vous avez promis, je sortirai du milieu de vous.

Le roi resta donc dans son royaume et toute son armée agit de même, se consacrant avec dévotion au Dieu exalté. Dieu, loué et exalté soit-il, accorda alors à son royaume une vie facile. »⁶⁰

En bref, comme Colin Turner dit, les *fuqahā'* sont devenus les représentants de l'Imām caché et leur fonction est de régir non pas la vie mondaine, mais la vie religieuse de l'homme⁶¹. Et le *Kitāb Bilawhar* dit :

« Que la bénédiction et la santé de Dieu vous accompagnent. En vérité, tu es un être humain parmi les bêtes, sauvé du péché, de l'injustice, de l'ignorance et de la déviation. Je suis venu vous transmettre les salutations de Dieu, glorifié soit-il, créateur et seigneur de toutes les créatures. Il m'a envoyé vers vous pour vous apporter de bonnes nouvelles de la part du Dieu généreux, et pour vous enseigner des connaissances cachées sur les affaires de ce monde et de l'autre. Acceptez mes témoignages et choisissez mes conseils, et ne vous détournent pas de mes paroles. Ôtez les vêtements du monde et détournent-vous des désirs mondains, quittez le royaume

⁶⁰ *Ibid.*, p. 110-111.

⁶¹ TURNER 2000, p. 213.

vain et périssable, qui n'est ni stable ni durable, et désirez le royaume éternel, qui n'a pas de fin et dont la paix est immuable. Soyez véridiques et choisissez comme profession les bonnes œuvres et la justice. En vérité, vous (30/b) serez le chef et le guide du peuple que vous avez appelé au paradis. »⁶²

Ainsi, le concept d'*intiẓār* et ses implications sociopolitiques et religieuses constituent la clé qui donne un sens à l'attente de l'Imām du Temps chez les *šī'ites*. La période qui s'étend de la disparition du Mahdī en 329/941 jusqu'à sa réapparition avant la fin des temps est connue sous le nom de la « grande » occultation (*al-ġaybat al-kubrā*) et constitue une période de grandes épreuves et de tribulations (*imtihān*) pour les *šī'ites*.

Pendant cette période d'attente (*intiẓār*), les épreuves (*imtihān*) auxquelles ils seront soumis sépareront les vrais croyants en l'existence de l'Imām caché des mécréants. Pendant cette période, il leur est conseillé de rester fermement attachés aux principes du *šī'isme* duodécimain des *ḥadīths*, guidé par les *fuqahā'*, et de s'efforcer d'acquérir la connaissance (*ma'rifa*) de leur Imām et où des ouvrages tels que le *Kitāb Bilawhar* constituent des preuves pour le croyant fondées sur la littérature sapientielle. Le concept de '*ilm* prescrit par le Coran est considéré par les *fuqahā'* *šī'ites* comme interprétant la connaissance des commandements de Dieu (*ahkām*) et le moyen par lequel ces commandements sont transmis, c'est-à-dire par les Imāms d'*Ahl al-bayt*. En leur absence, ce sera le *faqih*, le *muhaddiṭ* ou le *muġtaḥid* qui sera le moyen pour le croyant d'avoir un accès spirituel à l'imām et de s'adresser à Dieu. Et comme le remarque Colin Turner « la croyance ne consiste pas dans la connaissance de soi, ni dans la connaissance de Dieu, ni dans l'effort spirituel (*ġihad al-naḥs*), mais dans l'attention aux détails des actes extérieurs et secondaires de la religion (*furū' al-dīn*) et dans l'attente passive (*intiẓār*) du retour de l'Imām⁶³. Et le *Kitāb Bilawhar* dit à ce sujet :

⁶² CUTILLAS 2006, p. 125.

⁶³ TURNER 2000, p. 214-215

« Les serviteurs répondirent qu'ils devaient leur ordonner ce qu'ils devaient faire, car ils le feraient. Les oulémas leur dirent alors : - Vous devez cesser d'obéir au diable, de boire de l'alcool, de jouer de la musique et de vous adonner aux plaisirs. Vous devez vous soumettre, prier et demander la satisfaction de Dieu. Et, pour chaque fois que vous avez loué le diable, vous devez louer Dieu encore plusieurs fois, jusqu'à ce que le Dieu Exalté pardonne vos péchés. »⁶⁴

La période de l'*intiḏār*, en tant que précurseur de la manifestation (*zuhūr*) et retour (*rağ'a*) de l'Imām, consiste donc en une tolérance patiente et intransigeante du monde.

En conclusion, al-Mağlisī a conclu un processus dans la seconde moitié du XVII^e s., sous la dynastie Safavide, où le rôle du *fuqahā'*, le *muğtaḥid*, est devenu le centre du pouvoir religieux en tant que guide de la communauté dans l'attente de l'Imām caché. Al-Mağlisī met l'accent sur les aspects ésotériques du *šī'īsm*, mais se concentre sur la figure du *muğtaḥid* comme médiateur de l'Imām et de l'Imām auprès de Dieu. Au cours de ce processus la religiosité s'est davantage concentrée sur les rituels, les actes de dévotion comme l'a étudié Colin Turner, tels que les visites aux tombes des *imāms* (*ziyāra*), la renaissance de la représentation de la mort d'al-Ḥusayn (*ta'ziya*, *maqtal*), et ainsi de suite. D'autre part, et comme je l'ai souligné, le *Kitāb Bilawhar* s'inscrit parfaitement comme une œuvre qui, dans la tradition littéraire persane, offre des exemples moralisateurs conformes aux principes clés qui apparaissent dans le *Bihār al-Anwār*. Le *Kitāb Bilawhar* est un texte qui, sans être une compilation de traditions du Prophète ou des Imāms, illustre clairement les concepts clés du *šī'īsm* du XVII^e s. : la valeur du *muğtaḥid* dans la communauté des croyants, et la signification des concepts d'attente (*intiḏār*) de l'Imām cache, d'acceptation des épreuves à passer que le croyant doit accomplir (*imtiḥān*) avant le retour de l'Imām (*rağ'a*). Tous ces concepts que nous trouvons dans le *Bihār al-Anwār* dans les volumes 51, 52 et 53, al-Mağlisī les recrée en réutilisant le *Kitāb Bilawhar*, en arabe et en persan, une

⁶⁴ CUTILLAS 2006, p. 103.

forme littéraire compréhensible pour la mentalité religieuse persane. C'est ainsi qu'une œuvre littéraire préislamique, réislamisée par Ibn Bābūya, réapparaît dans un contexte *šī'īte* à la fin du XVII^e s. sous la dynastie safavide. Ainsi, le *Kitāb Bilawhar*, œuvre littéraire, philosophique et enfin socioreligieuse, démontre sa capacité de métamorphose et polyvalence pour donner un sens au *šī'īisme* qu'al-Mağlisī était en train de développer à la fin du XVII^e s.



Références bibliographiques

ARJOMAND 1988^a

Saïd Amir Arjomand, « The Mujtahid of the Age and the Mullā-bāshī: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shi'ite Iran », in S.A. Arjomand (ed), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, New York, Albany, p. 80-97.

ARJOMAND 1988^b

Saïd Amir Arjomand, « Two Decrees of Shāh Tahmāsp Concerning Statecraft and the Authority of Shaykh 'Alī al-Karakī », in *Authority and Political Culture in Shi'ism*, New York, Albany, p. 250-262.

CORDONI 2014

Constanza Cordoni, *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters: Darstellung der Stofftraditionen, Bibliographie*, Berlin / Boston.

CUTILLAS FERRER 2006

José Cutillas Ferrer, *La vida de Buda. El Kitab Bilawhar va Budasf según la versión persa*, Alicante.

FYZEE 1986

A. A. A. Fyzee, « Ibn Bābawayh(i) », *EP*, vol. III, p. 726-727.

GHOBADZADEH 2023

Naser Ghobadzadeh, « The Age of Perplexity: From Moderate Shī'ism to Twelver Shī'ism », in *Theocratic Secularism: Religion and Government in Shi'ī Thought*, New York, p. 87-116.

GIMARET 1971

Daniel Gimaret, *Le Livre de Bilawhar et Būdāsf. Selon la version arabe ismaélienne*, Paris.

HUSSAIN 1982

J. M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, London.

KOHLBERG 1976

Etan Kohlberg, « The Development on the Imāmī Shī'ī doctrine of jihād », in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 126, Wiesbaden, p. 64-86.

KOHLBERG 1989

Etan Kohlberg, « *Beḥār al-Anwār* », *Encyclopædia Iranica*, IV/1, p. 90-93.

MATTHEE 2015^a

Rudi Matthee, « SOLAYMĀN I », *Encyclopædia Iranica*, édition en ligne : <http://www.iranicaonline.org/articles/solayman-1>.

MATTHEE 2015^b

Rudi Matthee, « SOLTĀN ḤOSAYN », *Encyclopædia Iranica*, édition en ligne : <http://www.iranicaonline.org/articles/soltan-hosayn>.

MCDERMOTT 1998

Martin McDermott, « Ebn Bābawayh (2) », *Encyclopædia Iranica*, VIII/1, p. 2-4.

AL-MAĠLISĪ 2003

al-Maġlisī, 'Allāma Bāqir, *'Ayn al-ḥayāt*, 2 vol., Qom.

AL-MAĠLISĪ 2008^a

al-Maġlisī, 'Allāma Bāqir, *Bihār al-anwār vol. 26*, Beyrouth, (vol. 51, p. 3-283 ; vol. 52, p. 287-542).

AL-MAĠLISĪ 2008^b

al-Maġlisī, 'Allāma Bāqir, *Bihār al-anwār vol. 27*, Beyrouth, (vol. 53, p. 5-223).

AL-MAĠLISĪ 2008^c

al-Maġlisī, 'Allāma Bāqir, *Bihār al-anwār vol. 38*, Beyrouth, (vol. 75, p. 217-257).

MITCHELL 2009

Colin P. Mitchell, « ṬAHMĀSP I », *Encyclopædia Iranica*, édition en ligne : <https://www.iranicaonline.org/articles/tahmasp-i>.

Barlaam et Josaphat dans l'histoire des religions

MOEZZI 1992

Amir Moezzi, *Le guide divin dans le shī'isme originel : aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris.

MOMEN 1985

Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven, p. 222-225.

NEWMAN 1992^a

Andrew Newman, « The nature of the Akhbārī/Uṣūlī dispute in late Ṣafawid Iran. Part 1: 'Abdallāh al-Samāhijī's 'Munyat al-Mumārīsīn' », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 55/1, p. 22-51.

NEWMAN 1992^b

Andrew Newman, « The Nature of the Akhbārī/Uṣūlī Dispute in Late Ṣafawid Iran, Part 2: The Conflict Reassessed », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 55/2, p. 250-261.

NEWMAN 2006

Andrew Newman, *Safavid Iran. Rebirth of a Persian Empire*, New York.

SAVORY 1980

Roger M. Savory, *Iran Under the Safavids*, Cambridge.

SOUDAVAR 2003

Abolala Soudavar, *The Aura of Kings. Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*, Costa Mesa.

SOURDEL 1973

Dominique Sourdel, « Les conceptions imāmites au début du XI^e siècle d'après le Shaykh al-Mufīd », in D. S. Richards-Cassirer (ed.), *Papers on Islamic History: III. Islamic Civilisation, 950-1150*, London, p. 187-200.

TARDIEU 1999-2000

Michel Tardieu, « Les livres de paraboles : nouveaux matériaux pour l'étude du "roman de Barlaam" (recension d'Ibn Bâbūya) », *Annuaire du Collège de France* 100, p. 547-560.

TURNER 2000

Colin Turner, *Islam Without Allah, The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran*, Richmond, Surrey.

In Search of a Lost Version: The Problem of the Indian Template of “Barlaam and Josaphat” and Its Transmission

Max DEEG
Cardiff University

“Both [Arabic versions] draw on an unidentified Buddhist account of the life of the Buddha, translated from Sanskrit or another Indian language into Pahlavi, and both add stories and sermons taken from Arabic literary sources.”¹

This quotation of the eminent American Buddhologist Donald S. Lopez Jr. describes quite well the potential scholarly frustration when it comes to discussing the possible concrete origin of the biographical frame story of the Barlaam and Josaphat narrative². Less critical voices still ventilate the speculative older opinions that the model for this story were the standard Indian sources of the Buddha’s life, the *Lalitavistara* or Aśvaghōṣa’s *Buddhacarita*, both composed in Sanskrit in the first centuries of the common era³. Without going into details of the very few serious scholarly attempts to trace the original Indic Buddha biography underlying the Barlaam and Josaphat story – I will subsequently use the title or the names of the Arabic version Bilawhar and Budasaf (BaB) as the oldest extant source⁴ –, after what was the last serious, real Indological attempt by Adalbert Kuhn from the year 1893⁵, I think that the focus on these

¹ LOPEZ in LOPEZ, MCCrackEN 2014, p. 55.

² See also LOPEZ, MCCrackEN 2014, p. 231: “... great effort has been expended by generations of scholars to trace the story back to a precise Buddhist source, thus far with no firm success.”

³ On the Buddha biography and its complex textual development, see TOURNIER, STRONG 2019.

⁴ Since I cannot read Arabic, I am using GIMARET’s French translation (GIMARET 1971).

⁵ KUHN 1897 (1893).

“classical” biographical sources has indeed, as Lopez laments, led to an impasse which has not really been rectified since the BaB topic has again received more attention in recent scholarship: while there is a strong interest in the different versions of the narrative from all kinds of cultural, religious and linguistic contexts, the voice of Buddhologists has been surprisingly mute.

In this paper, I would like to break this silence. I will readdress the question of the frame story’s⁶ possible Buddhist source and, as I hope, in an out of the box way that will pave not only a way for the solution of the problem of the Indic origin but also point to the possible place of transmission in Northwest India⁷, the ancient region of Gandhāra. I think that there are two important aspects which help to identify an Indic biographical tradition which underlies the BaB frame narrative: 1. the search for the wider possible cultural and religious context of the transmission of the Buddha story from a specific region in India to Iran (Persia), and 2. the necessity to take into account all extant Buddhist biographical sources, also those being (assumedly) translations of Indic originals.

While there is accordance that the oldest version(s) of the narrative in the Arabic sources was (were) received from an Iranian (Persian) cultural context, the most plausible transmission line through an Iranian religious adaptation of the Buddhist material by the Manichaeans is still debated. Michel Tardieu’s article in the present volume (and in previous publications) opens new venues for the discussion of this line of transmission – also advocated for in Guillaume Duceur’s contribution –, and Jason BeDuhn’s

⁶ I would like to emphasize that I am only concerned here with the frame story of prince Josaphat’s encounters and his religious career leading him to a lifestyle as an ascetic. I will not deal with all the substories and similes / parables obviously interpolated and integrated into this narrative red thread, probably at different points of time and from different sources, during the process of transmission. I also will not discuss the shift of conceptional or doctrinal aspects or points during this process (“monotheisation”) unless it has a direct bearing on explaining the difference between the Buddhist story and its derivatives.

⁷ I am using India in the sense of cultural-historical and not modern political or nation-state geography which, in modern terms, would be called South-Asia.

forthcoming article also argue strongly for a Manichaean transmission of the BaB⁸.

The problem with the unsuccessful “hunt” for an Indic blueprint of the narrative lies, in my opinion, in the before-mentioned bias-driven⁹ “stalemate” which arises from the almost dogmatic restriction on biographies of the Buddha in Sanskrit or Pāli, i.e., in Indic languages although it is well known that quite different biographical traditions, some of them quite early as can be judged from the date of their translation, have been preserved in Chinese. It is striking that some of these biographies only cover the first half of the life of the Buddha until his enlightenment, a fact that corresponds well with the BaB where the emphasis is clearly on the spiritual quest and instruction of the prince and not so much on the rest of his life.

In my article, I will discuss both issues, the broader context of the transmission and the more specific question of the Buddhist “model” for the BaB, but I would also like to point out to the, in philological and contextual respects, far more detailed analysis of individual issues and problems in my forthcoming contribution to a volume on Barlaam and Josaphat edited by Basil Lourié, Andrea Piras and myself¹⁰.

The Manichaeans as the most possible transmitters of the frame story

If we consider the transmission line in time and space of a version of the Buddha legend from India / South Asia in western direction, the first node of such a transmission which is historically and culturally logical is the greater Persian or Iranian linguistic and cultural region. As far as the time frame is concerned, we provisionally may assume that this transmission happened between

⁸ BEDUHN, forthcoming.

⁹ By “bias” I here mean, of course, the implied opinion that only Indic material – i.e., sources written in an Indic language like Sanskrit or Pāli – is to be taken as authentic for the biography of the Buddha.

¹⁰ DEEG, forthcoming 2.

the second century AD – in concrete terms marked by the first datable and extant written (not implied oral) Buddha biography by Aśvaghōṣa, the *Buddhacarita*, composed during the reign of the Kuṣānas in Northwest India and the emergence of Gandhāran Buddhist art¹¹ – and the presumably oldest existing version of the story in Arabic, to be dated with caution to a period between 750 and 900 AD. What is also clear is that this Arabic version has not been directly transmitted from an Indian version of the narrative but as already pointed out, through an adaptation in an Iranian language and cultural framework. The time window we gain then for this process is almost neatly coinciding with the Sassanian Empire (224-651 AD). This seems more than convincing because it was exactly that period in which, after the decline of the Kuṣānas towards the end of the 3rd century, the Iranian cultural sphere was in direct contact with, at times and politically even in control of, India in form of the Sassanian satrapy of Gandāra¹² in the Northwest of the subcontinent. Therefore, the most natural place or region of transmission would indeed have been Gandhāra.

The question then is which religious group in the sphere of influence of the Sassanian Empire – as it seems out of question that the reception of the Buddha legend happened just because of the literary quality of the subject – could have been interested in and been responsible for an adaptation of the biographical narrative of the Buddha.

So far, I have taken this rather cautious and general approach to build up a broader historical context which is supposed to support the admittedly fragmentary direct evidence of a Manichaean reception of the narrative in Middle Persian and Turkic from Central Asia, one of them, however, directly containing the names of the protagonists, *Bylwyr* and *Bwdsf*¹³. The Manichaeans were well

¹¹ See, for instance, BOPEARACHCHI 2020. For an overview of the different aspects of Gandhāra see the contribution in the exhibition catalogue KUNST- UND AUSSTELLUNGSHALLE DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND GMBH. 2008.

¹² See VOGELSANG 2012.

¹³ HENNING 1962: p. 91ff. & HENNING 1977: p. 306.

aware of Indian and Buddhist teachings and narratives as, for instance, the integration of the Buddha or other Buddhist elements in their cosmo-soteriological system shows¹⁴. According to Manichaean tradition, Mani himself had travelled to Northwest India and converted an Indian (Touran) king¹⁵.

Accepting a Manichaean “responsibility” for the adaptation and transmission of the BaB story outside of India and into the Iranian pre-Muslim cultural and religious orbit enables us to think in more concrete terms about some of the narrative and linguistic features of the “Vorlage” (template) of the existing Arabic versions, particularly of the longer recension. On the linguistic side, a reception of the narrative by the Manichaeans in a North-Western (Gandhāran) context means 1. that the language of the original Indian template of the BaB may not have been Sanskrit – and certainly not Pāli, the language of the Theravāda school of Buddhism thriving in Śrī Laṅkā at the time of the transmission of the BaB – but a local vernacular; in Gandhāra this would have been most naturally the Middle-Indic language called Gāndhārī in which quite a lot of Buddhist texts were written that have been discovered and edited in the last three decades or so; 2. that the Iranian languages in which the narrative was transmitted was one of those used by the Manichaeans (i.e., Parthian, Middle Iranian, Sogdian); and, moving on to the aspects of content, 3. that some of the content of the Arabic version which does not really fit the Muslim religious context is actually inherited from and can be naturally explained through the Manichaean “nature” of the source.

As for the latter point, the importance given to asceticism in the Arabic version and the relative minor emphasis on monotheism – at least, compared with the Christian Georgian and Greek narratives – is fully plausible when assuming a Manichaean intermediary role. The importance which ascetic practices had for the Manichaean religious specialists, the *electi*¹⁶, is well showcased in the Arabic

¹⁴ See SCOTT 1985, and BRYDER 2005.

¹⁵ SUNDERMANN 2010; BEDUHN 2015, p. 56f.

¹⁶ BEDUHN 2000 and PIRAS 2018.

BaB and goes beyond what is found in the Indian biographies of the Buddha where the real ascetic quest of the *bodhisattva* does not start until he really has left the household. This harsh form of asceticism is, however, again relativized just before Enlightenment when the *bodhisattva* realizes that severe austerity does not lead to the goal and abandons, described in quite a dramatic way in the texts, this self-destructive practice. Hence, it is not the path of radical endurance which the Buddha follows and teaches, and which becomes the model for the Buddhists but the Middle Path between extreme abstinence and self-torture and hedonism and indulgence. There is enough evidence of Buddhist criticism of such extreme asceticism as practiced, for instance, by the Jains¹⁷ but also propagated, in the end without success, by the Buddha's arch-rival and cousin Devadatta in Buddhist sources about the life of the Buddha¹⁸. The discourse about and emphasis on – almost an obsession with – asceticism in the BaB is therefore an element which is neither fully explainable in the framework of the Buddha biography where it only plays a role during the *bodhisattva*'s strive for enlightenment after leaving the palace life and before the abandoning of harsh austerities before the achievement of Enlightenment nor does this really fit into an early Muslim context, but it makes perfect sense in a Manichaean environment¹⁹. The pervading presence of asceticism in the BaB may well be the outcome of a Manichaean “asceticization” of a Buddha biography by expanding the encounter with the ascetic and the harsh pre-enlightenment austerities of the *bodhisattva* to the whole adapted narrative, a feature then naturally reflected by the Arabic version as well.

¹⁷ While there is no direct criticism of Jain extreme practices like nakedness (of the Digambara or “Air-Clad” branch of Jainism), plucking out of the hair (*keśaloca*), fasting to death (*saṃlekhanā*), and others, such criticism is found in quite a lot of Chinese sources, either allegedly translated from Indic texts or written by Chinese Buddhists: see DEEG 2022b. On the possible influence of Jainism on Manichaeism see DEEG, GARDNER 2009.

¹⁸ On Devadatta see, for example, DEEG 1999 and LI 2019.

¹⁹ For a discussion of this distinctive feature of Buddhism see SCOTT 1995, although I am not completely convinced of this rather generalizing approach.

It was also the Manichaeans who were open to the inclusivist and “syncretistic”²⁰ production of religious literature in which dialogue (question and answer)²¹ as a means of teaching doctrine or converting, as seen, for instance, in the Manichaean Kephalaia, plays an important role²². The motif of the Indian king Avenner – or Junaysar in the Arabic version –, Buḍasaf/Iosaphat’s father who adamantly and mercilessly persecutes the ascetics²³, fits into such a Manichaean historical framework as well. The Manichaeans, in the context of their own situation in the Sassanian empire, may have been attracted to the subject by their own fragile existence in the empire between persecution and tolerance. They certainly had not forgotten that their prophet had been executed by the Sassanian king²⁴. One way of coping with this battered past was to depict Mani as a glorious victor in religious debate. This is obviously done in the (Chester Beatty) Kephalaia when Mani debates with and defeats a “wise man from the East” called Iodasphes²⁵. Yet, such a narrative

²⁰ See BEDUHN 2000: p. 6. Here, I use the term in a rather heuristic way to refer to the evident influences and borrowings from other religions which Manichaeism has experienced. At the same time, I would like to point out the notoriously problematic nature of the term syncretism beyond a pragmatic and heuristic use of describing a cultural or religious situation or phenomenon characterized by blending or mixing of autochthonous and non-autochthonous elements. The term syncretism – and its linguistic derivatives – is (are) / has (have) been dominated by the idea that an originally pure “tradition” is tainted by foreign elements or influences. In (historical) reality, I would claim, there is no tradition which is “pure” – although traditions tend to represent themselves as pure for sheer reason of self-assertion, and hence all traditions are syncretistic (and therefore not tainted).

²¹ See DILLEY 2015, p. 22f.

²² See BAKER-BRIAN 2020.

²³ One is reminded of another persecution story placed in the Sassanian historical context, the one of Christian siblings Adarparwa, Mihrnarse, and Mahdukt who convert to ascetic Christianity and are killed by their own Zoroastrian father king Pawlar in the Syriac “Martyrs of Mount Ber’ain”, probably written in the second half of the 7th century: BROCK 2014.

²⁴ GARDNER 2015b, and GARDNER 2020: p. 59ff.

²⁵ It has been well observed that this name cannot possibly be separated from the name Iodasaph / Ioasaph: see GARDNER 2015a, p. 83f. In the Kephalaia it has Buddhist connotations and an early testimony of the name form which made it into the Arabic and into other onomastics of the BaB although the predominant

strategy did not smooth the trauma of real or potential persecution in the Iranian motherland and elsewhere. In terms of religious propaganda, a plot like the BaB may have come handy to blame an imagined Indian king persecuting an ascetic religious group for a situation similar to the Manichaeans' own instead of pointing a finger directly at their own Iranian-Zoroastrian Sassanian overlords. The "happy end" of the conversion of first the son and crown prince of this king (Buḍasaf) by the ascetic Bilawhar and then also the conversion of the king himself to the religion of asceticism in the adapted Buddhist narrative may have come as a compensatory satisfaction to the Manichaean community which so often experienced a similar situation of suppression and annihilation.

A possible Buddhist "Vorlage" for the BaB frame story

As I already pointed out above, I consider the exclusive focus of scholars looking for the Indic Buddhist "ancestor" of the frame story of the BaB narrative on less than a handful of biographical texts written in Indic languages the main hindrance of any progress towards a solution of the problem of the Buddhist "Vorlage" (template). Once this narrow tunnel vision is given up, the view may be opened to new interpretative venues.

Let us start from the narrative motifs which led to the almost simultaneous discovery of the origin of the BaB story from the life story of the Buddha in the 19th century. These were the so-called four departures of the *bodhisattva* from his confines in the luxurious palace on a chariot and, on these occasions, the four encounters with an old man, a sick man, a corpse being carried to the cremation ground, and finally with an ascetic, a *śramaṇa*. While in most Buddha biographies the *bodhisattva* converses with his charioteer who explains to the fully ignorant young prince the meaning of the states in which all the individuals are who they meet on the road, in the BaB the last encounter is indeed with the ascetic Bilahwar /

form in other early Arabic literature has the B-form (Būdhāsaf): see CRONE 2012.

Barlaam who seeks out the prince, instructs him and finally becomes his mentor and religious guide who leads him towards the right religion and asceticism. This difference has been pointed out and emphasized by most scholars who discuss the Buddhist origin of the BaB; one could call this, seen from the Buddhist side, the motif of “the missing teacher”.

What we are looking for then to remove a major obstacle for the identification of a Buddhist template, is a version of the Buddha biography in which the *bodhisattva* engages in conversation with the ascetic, like the prince does with Bilahwar in the BaB, and where he is guided by him – converted, as it were – to an ascetic life. While there are indeed some traces of such a plot in two Indic texts, in Aśvaghōṣa’s *Buddhacarita* and in the *Mahāvastu*, these texts are not straight forward and clear enough in this respect as to be possibly the Indic “Vorlage” for the BaB narrative.

I think that the closest to a possible Indic “Vorlage”, representing the mentioned features, is a Chinese Buddha-biography from the late 6th century. I cannot go into details here – for instance, making a full analysis of the onomastic material, the parallel narrative motifs, and the vexed problem of the tricky name Bilahwar which I will only touch upon briefly – but will only restrict my discussion to the points which led me to this conclusion in the first place.

The text I am referring to is the *Fo benxing ji jing* 佛本行集經, “Sūtra of the Collection of Deeds of the Buddha” (T.190), translated into – or rather paraphrased in – English as “The Romantic Legend” or *Abhiniṣkramaṇa-sūtra* by Samuel Beal already in 1875. The text is, according to the Chinese sources, a translation made in the Sui 隋 dynasty (581-618) of a partial Buddha-biography²⁶ by the Indian monk She’najueduo 闍那崛多 (EMC²⁷ **dzia-na’-gut-ta*, Skt.

²⁶ It covers the life of the Buddha until his post-enlightenment return to his hometown Kapilavastu. The fact that the Arabic BaB includes the death of the protagonist requires more discussion which I will provide in DEEG, forthcoming 2.

²⁷ EMC: Early Middle Chinese, i.e., the Chinese of the central region in the second half of the first millennium; all EMC reconstructions are given according to

Dhyānagupta, 523-600)²⁸ who hailed from the North-Western region of the Indian subcontinent, the ancient region of Gandhāra. This text, in my opinion, still shows traces of its Gandhāran origin in the Chinese translation / version²⁹, and it is very likely that there was an “ancestor” source of this text in Gāndhārī. Gandhāra is, as already pointed out, the most likely part on the Indian subcontinent from which a Buddha-vita may have spread beyond the mountain ranges that confined the subcontinent as it was the region closest to the Sassanian empire and, between the first half of the 3rd century and the second half of the 4th century, was under the control of that empire. The Manichaeans could easily have picked up “their” version of the Buddha legend from Gandhāra or an adjacent region like Bactria with close links to the Sassanian empire. The best “candidate” for such a version is in my opinion indeed a north-western Gandhāran source which was close to (or the “ancestor” of?) the Fo benxing ji jing (subsequently abbreviated as FBJJ).

As already said, it is clear that the ascetic teacher Bilawhar somehow reflects the mendicant in the Buddha biography whom the *bodhisattva* meets as the last of the four encounters during his four departures³⁰, but in the extant and normally used versions of the Buddha’s biography this ascetic is anonymous and normally does not engage or converse with the *bodhisattva* – with the exception of Aśvaghōṣa’s *Buddhacarita*³¹ and the biographies discussed below –,

PULLEYBLANK 1991.

²⁸ Normally reconstructed as Jñānagupta (or Jinagupta); but see my arguments for the reconstruction as Dhyānagupta via a Gāndhārī form of the name (DEEG 2022a).

²⁹ See DEEG 2022a, and DEEG, Forthcoming 1. It should be mentioned that some scholars saw and see in the Fo benxing ji jing rather a compilation by the “translator” Dhyānagupta than a translation. On this problem and on my view of the issue see DEEG, forthcoming 1.

³⁰ See LANG 1957: p. 14f., who was, in a way, on the right track to solve the problem when he pointed out to the Mahāvastu where the gods conjure an ascetic as the fourth encounter but did not pursue – and probably could not because he focused on this one Buddha biography only – this matter further but points to the Milindapañha as an example of a dialogue between a saint or ascetic and a king or a prince.

³¹ DE BLOIS 2009: p. 14f.; LOPEZ, MCCracken 2014: p. 23f.

and this will be the starting point of my approach to solve of the problem.

Without claiming, as so many scholars have done before³², that Aśvaghōṣa's *Buddhacarita* is the direct model ("Vorlage") for the proto-story which underlies the formation of the narrative of BaB, it is exactly this biography preserved in an Indian language, Sanskrit, – at the same time the earliest datable Buddha biography which can be ascribed to an individual author, Aśvaghōṣa (first half of the second century A.D.) – which comes closest to the plot of the BaB. In the third chapter of the *Buddhacarita*, the *bodhisattva* only makes the first three departures during which he sees a sick man, an old man, and a corpse, all created by the gods to incite the *bodhisattva* to leave the household – a situation that some depictions in Buddhist art seem to reflect by not depicting the ascetic (e.g., Phanigiri, Nāgārjunakoṇḍa, Ajaṇṭā, Gandhāra, Kizil)³³:

“3.26 But seeing that city as joyous as paradise, gods residing in the pure realm created an old man to induce the son of the king to go forth. 27. Then, the prince saw that man overcome by old age, with a form so different from any other man; full of concern, he said to his driver, his gaze unwavering directed solely on that man: 28. “Who is this man, dear charioteer, hair white and hand clasping a walking stick, brows hiding the eyes, body slumped and bent? Is it a transformation? Is it his natural state? Or is it simply chance?” 29. When he was addressed in this manner, the driver revealed to the king's son a matter he should have kept concealed, without seeing his blunder because his mind was confused by those same gods: 30. “Slayer of beauty, ravager of strength, the womb of sorrow, the end of pleasures, Destroyer of memory, foe of sense organs – this is called old age, that's what has crippled this man. ...” 40. Then, those same gods fashioned another man with a body afflicted by disease; then the son of Śuddhodana saw him, he inquired of his charioteer, his gaze riveted on that

³² Again, it is particularly LANG 1957: 17ff., who suggested this by quoting many passages from the *Buddhacarita* and emphasized the similarity of this source with the BaB narrative (p. 26).

³³ SCHLINGLOFF 2000: I, p. 354, and SCHLINGLOFF 2000: II, p. 66ff.

man: 41. “His belly swollen, his body heaves as he pants; his arms and shoulders droop, his limbs are thin and pale; leaning on someone he cries ‘Mother!’ piteously; tell me who is this man?” 42. Then, his charioteer responded: “The great evil called sickness, much advanced, rising, dear sir, from the clash of humors; That is what makes this man, though once able, now no longer self-reliant.” ... 53. Then, he [i.e., Śuddhodana] had the royal road inspected and festooned superbly with special care; he changed the driver and the chariot and sent the prince off on his trip outdoors. 54. Then, as the prince was traveling in his way, those very gods contrived a lifeless man; only the prince and driver, none other, saw the dead man being carried on the road. 55. Then, the king’s son said to the charioteer: “Who is this man carried by four men and followed by people who are downcast? He is well adorned, yet they weep for him?” 56. Then, the driver, whose mind was bewildered by those same pure deities of the pure realm, explained the matter frankly to his lord, a matter that he should have kept concealed. 57. “Lying here unconscious, like straw or a log, bereft of mind, sense, breath, or qualities, This is someone his dearest ones discard, though they nurtured and guarded him with care.”³⁴

³⁴ 3.26. Puram tu tat svargam iva prahr̥ṣṭam Śuddhādhivāsāḥ samavekṣya devāḥ, jīrṇam naram nirmamire prayātum saṃcodanārtham kṣitipātmajasya. 27. Tataḥ kumāro jarābhībhūtam dr̥ṣtvā narebhyaḥ pṛthagākṛtiṃ tam, uvāca saṃgrāhakam āgatāsthas tatraiva niṣkampaniviṣṭadr̥ṣṭiḥ: 28. “ka eṣa, bhoḥ sūta, naro ’bhyupetaḥ keśaiḥ sitair yaṣṭivisaktahastāḥ, bhrūsasṃvṛtākṣaḥ śīthilānatāṅgaḥ? Kiṃ vikriyaiṣā, prakṛtir, yadr̥cchā?” 29. Ity evam uktaḥ sa rathapraṇetā nivedayām āsa nṛpātmajāya, samrakṣyam apy artham adoṣadarśī tair eva devaiḥ kṛtabuddhimohaḥ: 30. “Rūpasya hantrī, vyaśanam balasya, śokasya yonir, nidhanam ratinām, nāśaḥ smṛtinām, ripur indriyāṅam – eṣā jarā nāma yayaiṣa bhagnaḥ. ...” 40. Athāparam vyādhiparītadeham ta eva devāḥ sasṛjur manuṣyam; dr̥ṣtvā ca tam sārathim ābabhāṣe Śauddhodanis tadgatadr̥ṣṭir eva: 41. “Sthūlodaraḥ śvāsacalaccharīraḥ srastāmsabāhuḥ kṛśapāṇḍugātraḥ, ‘ambeti’ vācam karuṇam bruvānaḥ param samāśritya naraḥ ka eṣaḥ?” 42. Tato ’bravīt sārathir asya: “Saumya, dhātuprakopaprabhavaḥ pravṛddhaḥ, rogābhidhānaḥ sumahān anarthaḥ śakto ’pi yenaiṣa kṛto ’svatantraḥ.” ... 53. Tato viśeṣeṇa narendramārge svalamkṛte caiva parīkṣite ca, vyatyasya sūtam ca ratham ca rājā prasthapayām āsa bahiḥ kumāram. 54. Tatas tathā gacchati rājaputre tair eva devair vihito gatāsuḥ; tam caiva mārgē mṛtam uhyamānam sūtaḥ kumāraś ca dadarśa, nānyaḥ. 55. Athābravīd rājasutaḥ sa sūtam: “Naraiś caturbhir hriyate ka eṣaḥ, dīnair manuṣyair anugamyamāno [vi]bhūṣitaś cāpy avarudyate ca?” 56. Tataḥ sa

The encounter with a god turned into an ascetic on the fourth tour, included in other versions directly after the first three encounters, is related two chapters later in the *Buddhacarita*, following the *bodhisattva*'s first meditation underneath the rose-apple tree, therefore marked as special in a similar way as the princes encounter with Bilawhar in the BaB:

“5.21. As this awareness, stainless and free of passion, began to wax strong in that noble man, a man approached him wearing a mendicant's garb, unseen by any of the other men. 22. The son of the king then questioned that man: “Tell me: Who are you?” And the man gave him this reply: “Frightened by birth and death, bull among men, I have gone forth as a recluse, for the sake of release. 23. I seek release within this perishable world, I seek that holy and imperishable state, I regard my own people and others alike, love and hate of sensual things have been extinguished in me. 24. Dwelling anywhere at all – under trees, a deserted temple, forest or hill – I wander without possessions or wants, living on alms food I happen to get, in search of the supreme goal.” 25. Having said this, he flew into the sky, even as the son of the king looked on; for he was a deity who in that form had seen other Buddhas and had come down to arouse the attention of the prince. 26. When he had flown to the sky like a bird, that foremost of men was thrilled and amazed; then, perceiving that emblem of *dharma*, he set his mind on how he might leave home.”³⁵

śuddhātmabhir eva devaiḥ Śuddhādhivāsair abhibhūtacetāḥ, avācyam apy arthaṃ imam niyantā pravyājahārārthavad īśvarāya: 57. “Buddhīndriyapṛāṇaguṇair viyuktaḥ supto viśamjñas tṛṇakāṣṭhabhūtaḥ, saṃvardhya saṃrakṣya ca yatnavadbhiḥ priyapriyais tyajata eṣa ko 'pi.” Text (with minor orthographic changes) and translation OLIVELLE 2008, p. 68ff.

³⁵ 5.21 Iti buddhim iyaṃ ca nīrajaskā vavṛdhe tasya mahātmano viśuddhā, puruṣair aparair adṛśyamānaḥ puruṣaś copasasarpa bhikṣuveṣaḥ. 22. Naradevasutas tam abhyapṛcchad: ‘Vada, ko ‘sīti?’ śaśaṃsa so 'tha tasmai: ‘narapuṃgava, janmamṛtyubhītaḥ śramaṇappravrajito 'smi mokṣahetoḥ. 23. Jagati jayadharmake mumukṣur mṛgaye 'haṃ śivam akṣayaṃ padaṃ tat, svajane 'nyajane ca tulyabuddhir viśayebhyo vinivṛttarāgadoṣaḥ. 24. Nivasan kvacid eva vṛkṣamūle vijane vāyatane girau vane vā, vicarāmy aparigraho nirāśaḥ paramārthāya yathopapannabhaikṣaḥ.’ 25. Iti paśyata eva rājasūnor idam uktvā sa

The Buddhacarita thus shows certain parallels with the legend of Būḍāsaf where the protagonist only experiences three views / encounters instead of four³⁶. This is, in the narrative flow of the BaB plot, fully plausible since it is the agent of the fourth departure in the Buddhist version, the ascetic, whose role and function obviously were extended to and taken on by the figure of Bilawhar.

As we have seen, in the Buddhacarita the *bodhisattva* does indeed converse, and be it only briefly, with a divine being transformed into an ascetic on occasion of the fourth encounter. This observation is, in my view, a first step towards the solution of the Bilawhar / Barlaam problem since it separates and distinguishes the three negative encounters from the positive – one could say, the “instructive” or “formative” – fourth encounter with the ascetic in exactly the same way as in the BaB. This does, however, neither help to explain the existence and role of, nor the name of Būḍāsaf’s teacher, Bilawhar. In the Buddhacarita, the divine ascetic stays without any individuality of his own – he is even created by the gods; he is anonymous and does neither correspond to the strong role of the ascetic teacher in the BaB nor does he provide a hint to the possible origin of the name of Bilawhar. In the light of certain narrative elements which the text shares with the BaB story, however, we may consider the Buddhacarita representing a kind of predecessor or “relative” of a version which was the Indian “Vorlage” of the story which finally travelled west.

What is obviously needed as a more direct Buddhist parallel of and a possible source for the BaB legend in its earliest stage as reflected in the Arabic source, is a version of the Buddha biography in which the *bodhisattva*, like in the Buddhacarita, communicates directly with the ascetic or mendicant and is taught and instructed

nabhaḥ samutpapāta, sa hi tadvapur anyabuddhadarśī smṛtaye tasya sameyivān divaukāḥ. 26. Gaganam khagavad gate ca tasmin nṛvaraḥ saṃjhaṛṣe visismiye ca; upalabhya tataś ca dharmasaṃjñām abhiniryāṇavidhau matim cakāra. Text (with minor orthographic changes) and translation OLIVELLE 2008, p. 130ff.

³⁶ Art historical evidence may support this: only three views are depicted in panel with scenes from the life of the Buddha at Panigiri: see SKILLING 2008: p. 103f.

by him, and in which, at best, a name or title of this ascetic or mendicant is given that may be linked with the name Bilawhar. Such a version is indeed found in the above-mentioned Buddha-biography, the FBJJ, which presents us with an agent in the who is missing in the other versions of the Buddha vita. Here, a deity or a “son of the gods” (Chin. *tianzi* 天子, Skt. *devaputra*) called Zuoping 作瓶, “Maker of Vessels, Pot-maker, Potter”³⁷ acts as a kind of guide for the *bodhisattva* and leads, exhorts, and drives him forward on his way toward the great renunciation or great departure (*abhinīṣkramaṇa*) which finally results in the realization of the “ultimate full awakening”, the *anuttarasamyaksambodhi*. Since the passages about the four individual departures of the *bodhisattva* are quite long – each taking up a full and rather long chapter in the Chinese original –, I only give the last and most important one, the encounter with the mendicant or the ascetic:

“At that time, when the deity ‘Pot-Maker’ saw that the prince, after he had gone out and had seen the corpse, returned to a dislike of and left the matters of the five desires of the world once more, had returned to the palace and had sat down inside, after six days [the deity] pondered again: “Because he is attached to the five desires and his mind is too confused to give them up, this great hero, the *bodhisattva* ‘Protector of Knowledge’ is not willing to give [them] up. Until now the *bodhisattva* already should have quickly abandoned, have left the household; I now should exhort him of his destiny.” Thereupon, the deity ‘Pot-Maker’, to incite the mind of the *bodhisattva* to leave the household and through the effect of the former merits of the deity ‘Pot-Maker’, caused the prince to wish to make a trip to the park. At that time, the prince summoned [his] charioteer and gave him the order: “My good charioteer! Quickly arrange the chariot; I want to go to the park.” The charioteer received the order and immediately went to king Śuddhodana to make a report saying: “Oh great king! [You] should know that the prince now wishes to go out to the park to amuse himself and to do sightseeing.” Thereupon, king Śuddhodana issued an order that the city of

³⁷ T.190.716b.23ff.; BEAL 1875: p. 105ff.

Kapila[vastu] be cleaned and adorned with all kinds of [embellishment] in the same way as before until [finally] the bells were rung [and the people] inside of the city were told: “Nobody should appear in front of the prince, [no] old, sick and dead [man], [no one] who has a defect of [one] of the six sensual organs should be seen by the prince and cause him to raise the emotion of disgust [and the desire] to leave.” The charioteer received the instruction, brought forward the excellent chariot, [and] when the prince felt that it was the right time, [he] sat on the chariot, mighty and venerated [by the people], and drove out of the northern city gate. At that time, the deity ‘Pot-Maker’, with his supernatural power, appeared not far from the chariot in front of the prince, transformed into a man with beard and hair shaved, dressed in a [monastic] upper garment (*saṅghāṭī*) baring his right shoulder, holding a monk’s staff in his hand [and thus] walking on the road. When the prince saw [him, he] asked his charioteer: “My good charioteer! Who is this man in front of me, dignified and solemn, walking [so] calm and serene, looking [at a spot] one *xun* straight [in front of himself] without seeing to the right or to the left, keeping his mind in control and sticking to rules, so different from [any] other man, his beard and hair shaved, the colour of his robe being of a simple red, died with bark from trees and [so] different from white clothes, the colour of his alms bowl a shiny purple like graphite?” Thereupon the deity ‘Pot-Maker’, with his supernatural power, instructed this charioteer to say to the prince: “Great holy prince! This man is called anchorite (*chujia-ren*, Skt. *anagārika*).” Once more the prince asked his charioteer: “What does [someone who] is called an anchorite do?” The charioteer replied: “Great holy prince! Such a man continuously practices the good *dharma*, stays away from doing wrong, excels in practicing equanimity, excels in practicing giving, excels in controlling the senses, excels in taming himself, excels in fearlessness, is able to raise great compassion towards all living beings, excels in not frightening living beings, excels in not killing [or] harming living beings, excels in the ability of taking care of living beings. Oh prince! Because of this [such a person is] called an anchorite.” The prince once more asked his charioteer: “You, my good charioteer! This man excels in the ability to perform

[good] deeds. Why is this? [He] practices the *dharma* which means to perform goodness, up to excelling in not harming any living being. Therefore, you will now direct the chariot to this anchorite.” The charioteer received the instruction and said to the prince: “As the prince commands.” And [he] drove the chariot to the anchorite. After the prince had arrived, [he] asked the anchorite with the following words: “Respected master! Who are you?” Thereupon the deity ‘Pot-Maker’ instructed this shaved anchorite through his supernatural power to tell the prince³⁸: “Oh prince! I am called an anchorite.” The prince asked once more: “Oh venerable one! Why are you called an anchorite?” The other answered again: “Oh prince! I have seen that whatever happens in the world is impermanent. After [I] reflected in this way, [I] abandoned all worldly business, left my kin, [and] because [I] strived for liberation [I] abandoned the household, left the household having this thought: ‘By what means can [one] live [one’s] life? [In respect] to this matter it is enough to know that good practice is practice of the *dharma* up to excelling in the ability not to harm or kill any living being.’ Oh prince! Because of this I am called an anchorite.” The prince said once more: “What the venerable one does, these deeds are extremely good; if you can contemplate the impermanent nature of whatever happens, are able to understand [it] as it is up to excelling in not frightening any living being, up to the point that your mind is able not to have [any intention] to harm or kill any living being, [you] furthermore are able to live this life in reclusion.” And [he] spoke the *gāthās*: “Looking at this world having the nature of decay [he] longs for the *nirvāṇa* without remainder, hatred [he] has already turned into equanimity, [and] the world is not dedicated to affairs equal to lust. [He] resides in the mountains and underneath trees, and even lives on a cemetery [or] in the open fields, gives up all activities, carefully contemplates the truth to be like a beggar’s life.” Because at that time the prince paid respect to the *dharma* [he] stepped down from the chariot and approached this anchorite by foot, greeted [his feet] with his forehead, circumambulated

³⁸ This phrase suggests that the deity and the anchorite are different persons, but it is clear from the context before that ‘Pot-Maker’ transforms himself into a mendicant.

[him] three times, sat back on the chariot and commanded the charioteer to return to the palace.”³⁹

The figure of the ‘Potter’ deity has no correspondence in any other biography preserved in an Indian language with the exception of the Sanskrit Mahāvastu, a text which shares many other idiosyncratic elements with the FBJJ and where the potter – the usual word in Skt. would be *kumbhakāra* – is called Ghaṭikāra, “Pot-maker”. It seems as if the Mahāvastu reflects an intermediate stage of the narrative development from a presumably older version of the four departures where the mendicant is, like his three anonymous “predecessors” (the old, the sick, and the dead man), a divine being appearing in front of the *bodhisattva*. However, in the Mahāvastu it is, like in the Buddhacarita, not one individual who acts as a guide and exhorter, but a group of deities who conjure the four encounters in front of the *bodhisattva* to direct him towards renunciation.

An early testimony of the plot in which, like in the FBJJ, an

³⁹ T.190.723c.26ff. 爾時，作瓶天子見太子出觀死屍，迴厭離世間五慾之事，還宮內坐，經六日後，復更如是。重思惟言：“此之護明菩薩大士，以著五慾，心迷放逸，不肯棄捐。今時已至，護明菩薩應須速疾捨離出家，我今可為作勸請緣。”時，作瓶天子為發太子出家心故，亦是作瓶天子宿福因緣感動，自令太子興意，欲向園林內遊。爾時，太子召喚馭者而勅之言：“調善馭者！急嚴駕乘，我欲入園。”馭者受命，即往啟奏淨飯王言：“大王！當知太子今欲出向園林遊戲觀看。”時，淨飯王勅令清淨種種莊嚴迦毘羅城，如前不異，乃至振鐸，告城內言：“莫使一人在太子前，老病及死，六根不具，令太子見，生厭離心。”馭者受教，進好賢車，太子知時，即坐車上，威德尊重，從城北門引駕而去。爾時，作瓶天子以神通力，去車不遠，於太子前，化作一人，剃除鬚髮，著僧伽梨，偏袒右肩，手執錫杖，左掌擎鉢，在路而行。太子見已，問馭者言：“調善馭者！此是何人？在於我前，威儀整肅，行步徐庠，直視一尋，不觀左右，執心持行，不似餘人；剃髮剪髭，衣色純赤，以樹皮染，不同白衣，鉢色紺光，猶如石黛。”時，作瓶天子以神通力，教彼馭者白太子言：“大聖太子！此人名為出家之人。”太子復問彼馭者言：“稱出家者，此行何行？”馭者報言：“大聖太子！此人恒常行善法行，遠離非行，善平等行，善布施行，善調諸根，善伏自身，善與無畏，能於一切諸眾生邊生大慈悲，善不恐怖於諸眾生，善不殺害於諸眾生，善能護念於諸眾生。太子！以如是故，名為出家。”太子復問彼馭者言：“汝善馭者！此人善能造作諸業。何以故？言法行者，此是善行，乃至善能不害眾生。是故汝今將車向彼出家人邊。”馭者承命，白太子言：“如太子勅。”即引車向出家人所。是時太子至已諮問彼出家人，作如是言：“尊者大士！汝是何人？”時作瓶天子以神通力，教彼出家剃髮之人，報太子言：“太子！我今名為出家之人。”太子復問：“仁者！何故名出家人？”彼復報言：“太子！我見一切世間諸行，盡是無常。觀如是已，捨於一切世俗眾事，遠離親族，求解脫故，捨家出家，作是思惟：‘行何方便，能活諸命？此事知足，善行法行，乃至善能不行殺害一切諸命。’太子！以如是故我名出家。”太子又言：“仁者所為此業大善，汝若能觀一切諸行是無常法，能知如是，乃至善與一切眾生無怖畏者，乃至心能不起殺害於諸眾生，又能活命施其安隱。”而有偈言：“觀見世間是滅法，欲求無盡涅槃處，怨親已作平等心，世間不行欲等事。隨依山林及樹下，或復塚間露地居，捨於一切諸有為，諦觀真如乞食活。”爾時太子為敬法故，從車而下，徒步向彼出家人所，頭面頂禮彼出家人，三匝圍遶，還上車坐，即勸馭者，迴還宮中。

individual deity acts on behalf of the *bodhisattva* is a Chinese translation of a partial Buddha biography ascribed to the early Central Asian translator Kang Mengxiang 康孟詳 (3rd cent.), the Xingqi xing jing 興起行經, may help to bring more clarity about the names of the deity in the FBJJ and deliver the needed onomastic link with the BaB, particularly with the mysterious name Bilawhar. Here, the Buddha explains to his disciple Śāriputra the karmic background of the guiding and exhorting deity through their encounter in the past when the Buddha Kāśyapa was in the world – as usual, the Buddha identifies the different agents in the story with individuals in his own present:

“The Buddha said to Śāriputra: “Do you know that I myself was the child ‘Fire Hair’⁴⁰ at that time? Who is now my royal father Śuddhodana was the father of ‘Fire Hair’. At that time, the potter (*washi*) boy ‘Protector of Happiness’⁴¹ came, when I was a prince with the palace maiden, in the middle of the night as the *devaputra* ‘Vessel-maker’ (*zuowa*) and said to me: “Time has come that you should leave the household and go away to attain the Way.” That one, o Śāriputra! that ‘Protector of Happiness’ repeatedly exhorted me to leave the household as my benevolent friend (*kalyāṇamitra*) to realize the Way.”⁴²

As can be seen, the deity exhorting the *bodhisattva* here is given several names, two of them meaning “Pot-maker, Potter”, *washi* 瓦師 and *zuoping* 作瓶. In case of the latter the *zuo* 作, “making ..., doing ...” seems to translate Skt. *-kāra*, and I think that the underlying Sanskrit or Prakrit term or name here was *ghaṭikāra*,

⁴⁰ Huoman 火鬘, which would correspond to a Skt. *Jyotimāla, which again corresponds to the name Jyotipāla in the Mahāvastu which is probably a corrupted form of a Prakrit *Jhotibāla (**jhotimāla* > **jhotibāla* > **jhotipāla*, sanskritized as Jyotipāla).

⁴¹ Huxi 護喜, earlier in the story as transliteration Nantipoluo 難提婆羅, Skt. Nandipāla.

⁴² T.197.173c.17ff. 佛語舍利弗：“汝知爾時火鬘童子不？則我身是；火鬘父者，今父王真淨是；爾時瓦師童子護喜者，我為太子，在宮婁女，時夜半，作瓶天子來謂我曰：“時到，可出家去為道。”者是。舍利弗！此護喜者，頻勸我出家，則是作道善知識也。”

“maker of vessels, pots”. Then, what could be the underlying Indic term for *washi* 瓦師 which literally means: “master of earthenware, ceramics”? The FBJJ provides the solution in another context where it calls a certain *rṣi* (*xianren* 仙人) whom the *bodhisattva* meets on his way to the place of his enlightenment – a potential teacher? – Bajiapo 跋伽婆 / **bat-gia-ba* (T.190.745a.13f.) which in the explaining gloss is translated into Chinese as *washi* 瓦師; from this translation one may conclude that the title or name *washi* of the deity also renders the Skt. name Bhārgava – one meaning of which is indeed “potter”⁴³. This is supported by the FBJJ’s translator Dhyānagupta’s translation of the Lotussūtra in which he in fact translates *washi* where the Sanskrit text has *bhārgava*⁴⁴.

One may already “smell the rat” I would like to catch here: with Skt. Bhārgava we have a (phonetically) suitable candidate for phonetically creating a link with the name Bilawhar (Skt. Bhārgava > ... > Arabic Bilawhar), although I will have to leave the gritty-nitties of the possible sound shifts from the Indic name to the Arabic form of the name to philological specialist of Iranian and Arabic⁴⁵.

Conclusion

The clear and crucial parallel of the FBJJ with the BaB story is the narrative element that an extraordinary person or teacher, a deity turned into a mendicant or an ascetic in the Buddhist case, exhorts the *bodhisattva* / Būḍāsaf / Josaphat to give up his inner-worldly life and become an ascetic. The most elaborated Buddhist version of this

⁴³ See EDGERTON 1953, p. 408b., s.v.

⁴⁴ Tianpin-miaofa-lianhua-jing 添品妙法蓮華經 (T.264.154b.13ff.), corresponding to the Skt. version 5.47f. (GRETIL online edition); the respective simile is missing in Kumārajīva’s translation, and is found in a different simile in Dharmarakṣa’s translation (T.263.85c.24ff.) which does not correspond to the other two versions (see KARASHIMA 1998, p. 442, s.v. *taojia*).

⁴⁵ I myself am quite content that Nicholas Sims-Williams whom I asked personally does not exclude such a change of the name from an Iranian philology standpoint of view, and an Arabist may provide the other missing links.

motif is, in fact, found in the FBJJ where the exhorter is active from the *bodhisattva*'s recluse in the harem (palace) to his final departure from the palace. These parallels between the BaB narrative and the FBJJ are revealing and imply that the latter text is “derived” from the same or a similar version of the Buddha biography as the BaB story. This identification of a Buddha biography in which the *bodhisattva* receives exhortation and guidance through a teacher-like figure delivers the essential narrative motif for “bridging” the standard biographies and the BaB. An additional point supporting this assumption is the fact that the origin of the FBJJ can be located with some certainty in the Northwest of the South Asian subcontinent, in Gandhāra which is the natural connecting point between the Indian and Iranian cultural spheres where the transmission of the BaB narrative most probably happened.

I think that I have demonstrated that the “hunt” for the Buddhist template of the BaB is not as futile and bound to be without success as it has been so far and often has been assumed to be. To come closer to a result, one has to think and to search “out of the box” of the usual Buddha biographies and has to include material which has not received enough attention beyond the small circle of specialized Buddhologists who, from their point of view, are either focusing on other aspects of the text or simply have no interest in (and maybe no knowledge of the existence of) the BaB narrative. I also hope that the hypothesis which I have presented here – and I do not claim that it is, at this stage of analysis, more than a sound hypothesis although I am, of course, personally convinced that it is more than this – will attract enough attention of specialists in other early traditions or versions of the BaB story, particularly in the Arabic and the assumed Iranian ones, to receive their support and / or criticism so that eventually the now more than one-and-a-half centuries riddle of the story's Indian source may be finally resolved.



Références bibliographiques

BAKER-BRIAN 2019

Nicholas Baker-Brian, “‘Very great are your words’: Dialogue as Rhetoric in Manichaean Kephalaia”, in Richard Flower, Rowenna Ludlow (eds.), *Rhetoric and Religious Identity in Late Antiquity*, Oxford, p. 114-127.

BEAL 1875

Samuel Beal, *The Romantic Legend of Śākya Buddha: From the Chinese-Sanskrit*, London.

BEDUHN 2000

Jason BeDuhn, *The Manichaean Body in Discipline and Ritual*, Baltimore / London.

BEDUHN 2015

Jason BeDuhn, “Parallels Between Coptic and Iranian Kephalaia: Goundesh and the King of Touran”, in GARDNER, BEDUHN and DILLEY 2015, p. 52-74.

BEDUHN (forthcoming)

Jason BeDuhn, “The Religion of *Bilawhar and Budasf*”, in Max Deeg, Basil Lourié, Andrea Piras (eds.), *The Pervading Power of a Narrative: The story and history of the Barlaam and Josaphat legend*, Leiden / Boston.

BOPEARACHCHI 2020

Osmund Bopearachchi, *When West Met East: Gandhāran Art Revisited*, 2 vol., Delhi.

BROCK 2014

Sebastian Brock, *The Martyrs of Mount Ber’ain*, Piscataway.

BRYDER2005

Peter Bryder, “Manichaeism iv. Buddhist Elements in”, in *Encyclopædia Iranica*, online edition, (<http://www.iranicaonline.org/articles/manicheism-iii-buddhist-elements-in>; accessed 22-08-2023).

CRONE 2012

Patricia Crone, “Buddhism as Ancient Iranian Paganism”, in Teresa Bernheimer, Adam Silverstein (eds.), *Late Antiquity: Eastern Perspectives*, Oxford, p. 212-232.

DE BLOIS 2009

François De Blois, “On the Sources of the Barlaam Romance, or: How the Buddha Became a Christian Saint”, in Desmond Durkin-Meisterernst, Christiane Reck, Dieter Weber (eds.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit. Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von*

Barlaam et Josaphat dans l'histoire des religions

Werner Sundermann, Wiesbaden, p. 7-25.

DEEG 1999

Max Deeg, “The Saṅgha of Devadatta: Fiction and History of a Heresy in the Buddhist Tradition”, in *Kokusai-bukkyōgaku-daigakuin-daigaku / Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies*, vol. 2, p. 183-218.

DEEG 2022^a

Max Deeg, “An Unromantic Approach: Dhyānagupta’s (aka Jñānagupta) *Fo-benqi-ji-jing*”, in Ines Konczak-Nagel, Satomi Hiyama, Astrid Klei (eds.), *Connecting the Art, Literature, and Religion of South and Central Asia – Studies in Honour of Monika Zin*, New Delhi, p. 61-71.

DEEG 2022^b

Max Deeg, “Naked Heretics: On the Representation of Jains in Chinese Buddhist Texts”, in Jinhua Chen (ed.), *From Jetavana to Jerusalem: Sacred Biography in Asian Perspectives and Beyond, Essays in Honour of Professor Phyllis Granoff*, Singapore, p. 718-754.

DEEG (forthcoming¹)

Max Deeg, “Expanding the Master(‘s) Hagiography: The *Fo Benxing Ji Jing*, an Understudied Biography of the Buddha”, in Jinhua Chen (ed.), *FS Koichi Shinohara*.

DEEG (forthcoming²)

Max Deeg, “Looking for the Indian Roots of Barlaam and Josaphat”, in Max Deeg, Basil Lourié, Andrea Piras (eds.), *The Pervading Power of a Narrative: The story and history of the Barlaam and Josaphat legend*, Leiden / Boston.

DEEG and GARDNER 2009

Max Deeg and Iain Gardner, “Indian influence on Mani reconsidered – The case of Jainism”, in *International Journal of Jain Studies* (online) vol. 5/2, p. 1-30.

DILLEY 2015

Paul Dilley, “Mani’s Wisdom at the Court of the Persian Kings: The Genre and Context of the Chester Beatty *Kephalaia*”, in GARDNER, BEDUHN and DILLEY 2015, p. 15-51.

EDGERTON 1953

Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Vol. II: Dictionary*, New Haven.

GARDNER 2015^a

Iain Gardner, “The Final Ten Chapters”, in GARDNER, BEDUHN and DILLEY 2015, p. 75-97.

GARDNER, 2015^b

Iain Gardner, “Mani’s Last Days”, in GARDNER, BEDUHN and DILLEY 2015, p. 159-208.

GARDNER,2020

Iain Gardner, *The Founder of Manichaeism: Rethinking the Life of Mani (The Jordan Lectures in Comparative Religion, School of Oriental and African Studies, University of London, 30 May-2 June 2016)*, Cambridge.

GARDNER, BEDUHN and DILLEY 2015

Iain Gardner, Jason BeDuhn, Paul Dilley (eds.), *Mani at the court of the Persian kings: studies on the Chester Beatty Kephalaia codex*, Leiden.

GIMARET 1971

Daniel Gimaret, *Le livre de Bilawhar et Būdāsp selon la version arabe Ismaélienne*, Paris.

HENNING 1962

W. B. Henning, “Persian poetical manuscripts from the time of Rūdakī (plates IV-V)”, in *A Locust’s Leg: Studies in honour of S.H. Taqizadeh*. London, p. 89-104.

HENNING 1977

W. B. Henning, “Die älteste Gedichthandschrift: eine neue Version von Barlaam und Joasaph”, in W. B. Henning, *Opera Minora II*. Leiden / Téheran-Liège, p. 541-543 (originally published 1959).

KARASHIMA, 1998

Seishi Karashima, *A Glossary of Dharmarakṣa’s Translation of the Lotus Sutra* 正法華經詞典, Tokyo.

KUHN 1897

Ernst Kuhn, “Barlaam und Joasaph, eine bibliographisch-literaturgeschichtliche Studie”, in *Abhandlungen der Philosophisch-Philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, vol. 20, München (1893), p. 1-88.

KUNST- UND AUSSTELLUNGSHALLE DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND GMBH
2008

Gandhara – Das buddhistische Erbe Pakistans: Legenden, Klöster und Paradies (Ausstellungskatalog), Mainz.

LANG 1957

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

LI 2019

Channa Li, "Devadatta", in Jonathan Silk et. al. (eds.), *Brill's Encyclopedia of Buddhism, Volume II: Lives*, Leiden / Boston, p. 141-155.

LOPEZ and MCCRACKEN 2014

Donald S. Lopez and Peggie McCracken, *In Search of the Christian Buddha: How an Asian Sage Became a Christian Monk*, New York.

OLIVELLE 2008

Patrick Olivelle, *Life of the Buddha by Āśvaghoṣa*, New York.

PIRAS 2018

Andrea Piras, "Sealing the Body: Theory and Practices of Manichaean Asceticism", *Religion in the Roman Empire*, vol. 4/1, p. 28-44.

PULLEYBLANK 1991

Edwin G. Pulleyblank, *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*, Vancouver.

SCHLINGLOFF 2000

Dieter Schlingloff, *Ajanta, Handbook of the Paintings 1: Narrative Wall Paintings, Vol.I: Interpretation; Vol.II: Supplement*, Wiesbaden.

SCOTT 1985

David Scott, "Manichaean Views of Buddhism", in *History of Religions*, vol. 25/2, p. 99-115.

SCOTT 1995

David Scott, "Buddhist Responses to Manichaeism: Mahāyāna Reaffirmation of the "Middle Path"?", in *History of Religions*, vol. 35/2, p. 148-162.

SKILLING 2008

Peter Skilling, "New Discoveries from South India: The life of the Buddha at Phanigiri, Andhra Pradesh", in *Arts asiatiques*, vol. 63, p. 96-118.

STRONG and TOURNIER 2019

John Strong and Vincent Tournier, "Śākyamuni: South Asia", in Jonathan A. Silk et. al. (eds.), *Brill's Encyclopedia of Buddhism. Volume II: Lives*, Leiden / Boston, p. 3-38.

SUNDERMANN 2010

Werner Sundermann, “Mani, India and the Manichaean Religion”, in *South Asian Studies*, vol. 2/1, p. 11-19.

VOGELSANG 2012

Willem Vogelsang, “Gandhāra”, in *Encyclopædia Iranica* (updated version of the entry 2000)

(online-version: <https://www.iranicaonline.org/articles/gandhara->; accessed 18-08-2023).

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 Ġunaysar 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 Jiāpíluówèi) 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 Śabhīn, 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 Būdāsf, 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, Prasenajit, 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 sthāvīravādīn 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, *Kǒngqiǎo 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, saṃgha]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 Kahrariġ, 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 Niglivā –, 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)

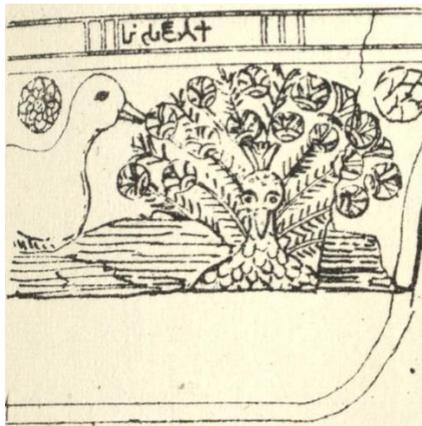


Fig. 2 – Nacca Jātaka
Stūpa de Bhārhut (II^e-I^{er} s. av. J.-C.)
CUNNINGHAM 1879, plate XXVII



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

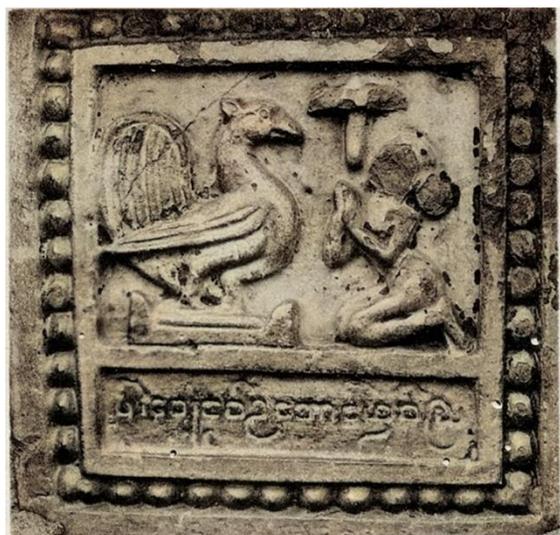


Fig. 4 – *Bāveru Jātaka*
Shwezigon Pagoda – Birmanie (XI^e s.)
DUROISELLE 1916, plate LVIII, fig. 50



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)

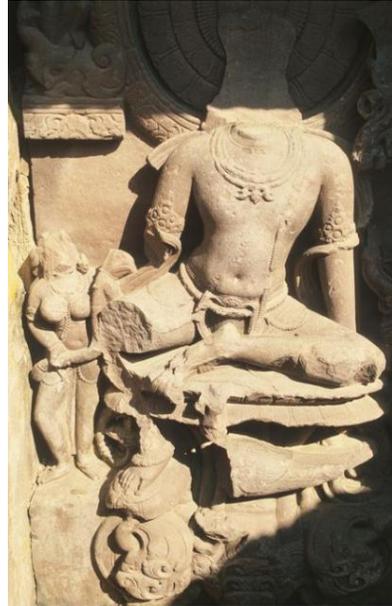


Fig. 7 – Mañjuśrī au paon (X^e s.)
Sāñcī – Temple 45
(photographie : R. Linrothe)



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.

Le débat entre chrétiens et idolâtres selon *Ḥabar Barlām wa Yūwāṣaf*, particularités, échos ecclésiastiques et utilisations apologétiques

Marlène KANAAN
Université de Balamand-Liban

La version arabe chrétienne du *Roman de Barlaam et Joasaph* ou *Ḥabar Barlām wa Yūwāṣaf* remonte au XI^e s.¹. Tout comme la version grecque, dont elle est la traduction, elle reproduit en deux passages la quasi-totalité de l'*Apologie* du « philosophe athénien » Aristide². La plus grande partie de ce texte correspond dans le *Roman* au discours prononcé par le magicien Nāḥūr ou Nāhūr, lors du débat public organisé par le roi Abenner ou Abennīr³ entre chrétiens et idolâtres. Certains passages de l'*Apologie* se retrouvent aussi dans le premier discours de Barlām devant Yūwāṣaf. Dans l'état actuel de la recherche, le traducteur arabe de ce beau texte demeure anonyme. Et il semble qu'il n'existe pas dans le patrimoine arabe chrétien une traduction directe de cette *Apologie* en dehors de notre *Roman* construit comme une mosaïque se situant à la jonction de plusieurs textes, dont il est à la fois l'absorption et la transformation.

L'objectif de cet article est double. Il cherche d'abord à mettre en relief les particularités de cette métaphore arabe chrétienne de

¹ Dans son travail sur la version grecque de l'*Histoire de Barlaam et Joasaph*, Robert Volk fait remonter, à la suite de Graf, la première traduction arabe chrétienne du Barlaam grec à 1065. Il signale que Michel de Saint-Syméon, l'auteur de la *Vie arabe de Jean Damascène*, l'aurait peut-être consultée. Voir VOLK 2006, p. 43.

² ARISTIDE 2003.

³ Dans les manuscrits arabes chrétiens le nom du roi est tantôt Abennīr (أبنير), Antīr (أنتير), tantôt Antebīr ou Anbīr (أنبیر، أنتبیر).

L'Apologie contenue dans *Ḥabar Barlām wa Yūwāṣaf*, dont l'original grec est connu d'après deux succincts fragments papyrologiques. Il cherche ensuite à savoir si elle a laissé des traces ou échos dans les textes de la littérature ecclésiastique et à repérer éventuellement ses utilisations apologétiques chez les auteurs arabes chrétiens.

Grecs ou Sabéens ? Particularités de la version arabe chrétienne de l'Apologie d'Aristide selon Ḥabar Barlām wa Yūwāṣaf

Si *Ḥabar Barlām wa Yūwāṣaf*, ainsi qu'un grand nombre de récits bibliques, patristiques et hagiographiques du christianisme oriental sont traduits du grec, c'est que cette langue de référence était d'abord la langue liturgique d'une Église située dans le prolongement de l'Église impériale de l'Empire byzantin, tout en étant une langue largement répandue parmi les populations chrétiennes partiellement arabisées par les lentes migrations qui ont mené les Arabes vers les régions plus fertiles de Syrie et de la haute Mésopotamie, avant qu'elle ne devienne la langue la plus diffusée avec la conquête arabo-musulmane.

Ces transferts du grec vers l'arabe ne relèvent pas d'une simple traduction. Certains traducteurs vivant dans des monastères possédant de riches bibliothèques et des écoles de culture non seulement religieuse, mais aussi profane, où des générations de moines et de savants se sont formés, comme ceux de Mār-Sābā en Palestine, Sainte-Catherine du mont Sinaï, Mār-Mattaï près de Mossoul, Dayr al Za'farān près de Mardin et tant d'autres du Nord de la Syrie, nous proposent des *tafāsīr*, autrement dit des traductions interprétatives, plutôt que des traductions pures et simples des textes écrits en *lisān al-rūmiya*. D'aucuns conservent dans le texte arabe des mots grecs translittérés spécifiquement chrétiens, d'autres prennent la liberté d'en diverger et d'utiliser une terminologie répandue dans leurs milieux, parfois teintée de syriaque, pour rendre tel ou tel nom, tel ou tel concept. C'est du moins le choix du traducteur anonyme de *Ḥabar Barlām wa Yūwāṣaf*, selon plusieurs manuscrits arabes qui nous fournissent les témoins de cette version,

remontant au XII^e-XIII^e s. comme *Balamand 147*⁴ (*olim 6*) ou *BnF arabe 268* et *269* remontant au XIV^e s. et au XIII^e s., ou comme *Sinaï 320* datant aussi du XIII^e s., ainsi que plusieurs autres manuscrits⁵. Ce choix de traduction est nettement visible dans la partie consacrée au débat entre chrétiens et idolâtres, identifiée à l'*Apologie* d'Aristide, surtitre donnée à cette œuvre, la plus ancienne de la série des apologies chrétiennes (124-125) destinées à défendre le christianisme contre les critiques et les calomnies dont il était l'objet, à une époque où on définissait le genre littéraire d'un texte par son usage ou sa finalité. Le mérite de cette identification revient d'abord au théologien et paléographe britannique James Rendel Harris qui a trouvé au XIX^e s. ce texte conservé dans un manuscrit syriaque du monastère Sainte-Catherine du mont Sinaï, le codex *Sinaiticus syr. S. Catherine 16*, datant du VI^e s. ou VII^e s. et dont la consultation a permis plus tard à Joseph Armitage Robinson de le reconnaître dans le *Roman de Barlaam et Joasaph*⁶.

Si nous lisons ce débat dans la version byzantine du *Roman*, nous nous rendons compte que l'apologiste représenté par Nāhūr ou Nāhūr déguisé en Barlaam, s'en prend au paganisme et expose les doctrines de trois religions polythéistes de son temps relevant de l'erreur, notamment celles des Chaldéens *Χαλδαίους*, des Grecs *Ἕλληνας* et des Égyptiens *Αίγυπτίους*, pour ensuite défendre le christianisme contre les Juifs *Ἰουδαίους*. Or une simple comparaison du texte grec de ce « discours » ou cette « lettre ouverte »⁷ adressée à l'empereur Hadrien concernant les trois « races » idolâtres, à savoir les Chaldéens, les Grecs, les Égyptiens, mais aussi les Juifs, pour lui montrer la supériorité religieuse de la « race » chrétienne, avec la version arabe chrétienne du *Roman*, nous permet de relever une première particularité en rapport avec l'histoire des religions. Elle concerne le terme *Ἕλληνας* traduit en arabe par « Sabéens ».

⁴ KANAAN 2023.

⁵ Pour la description codicologique des manuscrits, voir KANAAN 2023, p. 84-102.

⁶ Voir ALEXANDRE 1998, p. 1-40.

⁷ SESBOUE 2005, p. 110-112.

Cette traduction nous laisse de prime abord perplexe. Quel rapport existe-t-il entre Sabéens et Grecs ? Pourquoi le traducteur du XI^e s., ou peut-être les copistes du XII^e s. ou XIII^e s., etc., ont-ils privilégié cette appellation à celle de Grecs اليونانيون ou الهلينيون en une période marquée par la dislocation de l'empire musulman et l'avènement de dynasties indépendantes dans les différentes provinces ? Pouvons-nous à partir de cet horizon interprétatif tenter un traçage d'une histoire des idées, voire une comparaison entre les doctrines religieuses ?

Afin de répondre à ces questions et clarifier la relation entre Sabéens et Grecs, notons que depuis la fin du IX^e s. et le début du X^e s., les Chrétiens de Syrie et de Mésopotamie considéraient le mot Ἕλληνες comme synonyme de païens, plus précisément comme synonyme des païens de Ḥarrān (Κάρραι, Carrhae, *Qārā*), cité de l'Osroène, située au carrefour des routes qui reliaient naguère la Syrie à la vallée du Tigre et qui conduisaient vers le golfe Persique, où vivait depuis les conquêtes d'Alexandre le Grand une importante communauté de langue grecque, si bien que la ville fut baptisée par ses voisins syriens Hellenopolis. D'ailleurs, l'histoire nous apprend que Ḥarrān fut pour quelque temps au VI^e s. le siège d'une école de philosophie païenne et le refuge des philosophes néoplatoniciens, dont Damascius le Diadoque, Simplicius de Cilicie, et Isidore de Gaza, etc., qui quittèrent Athènes après la fermeture de son école par l'empereur Justinien I^{er}⁸ et leur séjour en Perse auprès du roi Chosroès. Ces Sabéens de Ḥarrān, vivant donc au milieu des Arabes et des chrétiens syriens, étaient païens, et sous quelque rapport, astrolâtres.

La littérature historique ou religieuse du Moyen Âge nous les décrit pratiquant une religion polythéiste. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les écrits de l'historien et philosophe syriaque Bār Hebraeus (1226-1286), patriarche des Jacobites orientaux, pour se rendre compte qu'il nommait dans son œuvre rédigée en arabe

⁸ TARDIEU 1986, p. 1-44.

Histoire abrégée des dynasties, Mūhtaṣar Tārīḥ al-dūwal, les Ḥarraniens Sabéens⁹.

De leur côté, les hérésiographes musulmans ne dérogent pas non plus à cette règle, puisqu'ils identifient le culte des Sabéens de Ḥarrān au paganisme. Al-Mas'ūdī, par exemple, distingue dans *Mūrūḡ al-dahab, Prairies d'or*, deux groupes de Sabéens de Ḥarrān, les païens d'une part et les philosophes de l'autre¹⁰. Alors que Al-Šahristānī qui leur consacre de longues pages dans son *Kitāb al-Milal wa al-Nihal, Livre des religions et des sectes*, distingue entre une *Ṣabī'a* hermétiste¹¹ الجرنانية et une autre qui croit aux esprits astraux¹². Il les décrit comme étant des adorateurs des sept planètes qui tournent السيارت السبع, à savoir le Soleil, la Lune, Saturne, Mars, Jupiter, Mercure et Vénus¹³, et celles qui sont fixes الثوابت. Il nous rapporte qu'ils élèvent des temples pour adorer ces corps célestes appelés dieux, les représentent par des images et cherchent à s'en rapprocher en leur sacrifiant des bêtes, tout en ajoutant qu'ils considèrent les temples fabriqués d'or, d'argent, de cuivre, de fer ou de pierres comme les corps de ces dieux. Al-Šahristānī considère les Sabéens d'ailleurs comme les antagonistes d'Abraham, le premier *hanīf*, ceux qui se sont éloignés du monothéisme. De son côté, le bibliographe Ibn al-Nadīm expose dans son *Catalogue* ou livre-

⁹ IBN AL-'IBRĪ 1983, p. 4. Cette œuvre fut connue très tôt en Occident grâce aux extraits publiés par le professeur de la chaire d'études arabes de l'université d'Oxford Edward Pococke (1604-1691) en 1650.

" ان اصول الامم من سالف الدهر سبعة: الفرس والكلدانيون واليونانيون والقبط والترك والهند والصين. ثم تفرع كل واحدة من هذه الامم الى امم وتشعبت اللغات وتباينت الاديان. وكانوا جميعًا صابنة يعبدون الاصنام تمثيلًا للجواهر العلوية والاشخاص الفلكية."

¹⁰ AL-MAS'ŪDĪ 1988, p.106-108.

¹¹ AL-ŠAHRISTĀNĪ 1988, p. 365-368.

"الجرنانية وهم جماعة من الصابنة قالوا ان الصانع المعبود واحد وكثير أما واحد ففي الذات والأول والأصل والأزل وأما كثير فلأنه يتكسر بالأشخاص في رأي العين وهي المديرات السبعة والأشخاص الأرضية الخيرة العالمة الفاضلة فإنه يظهر بها ويتشخص بأشخاصها ولا تبطل وحدته في ذاته وقالوا هو أبداع الفلك وجميع ما فيه من الأجرام والكواكب وجعلها مديرات هذا العالم وهم الآباء والعناصر أمهات والمركبات مواليد والآباء أحياء ناطقون."

¹² AL-ŠAHRISTĀNĪ 1988, p. 365-368.

¹³ L'ordre des sept astres vénérés par les Sabéens de Ḥarrān tel que je le cite ne correspond peut-être pas à l'ordre traditionnel de leur panthéon.

index *Kitāb al-Fihrist*¹⁴ leur doctrine et rapporte les noms de leurs dieux, ainsi que le calendrier de leurs fêtes tout en décrivant leur mode vestimentaire et leurs rites¹⁵.

Adorateurs des étoiles, les Sabéens semblent donc être une communauté de païens hellénisés, des *hanpa*¹⁶ vivant à Ḥarrān, cité qui a servi jadis de conservatoire de la philosophie grecque et de relais dans sa transmission aux Arabes¹⁷.

Théodore Abū Qūrra, l'évêque melkite de Ḥarrān décrit aussi aux VIII^e-IX^e s. les Sabéens dans son *Mimār*¹⁸ *Fī wuḡūd al-ḥāliq wal-dīn al-qawīm*, *Traité sur l'existence du Créateur et la vraie religion*¹⁹. Il les appelle à la suite du Coran « adeptes de la religion des premiers monothéistes »²⁰ اتباع ديانة الحنفاء الأولين²⁰, appellation que Guy Monnot, dans sa traduction partielle du traité, a rendu par « les païens disciples d'Hermès »²¹, car Abū Qūrra ne vise pas les Sabéens du sud de la Mésopotamie qualifiés par le Coran de « Gens du Livre » ou *Ahl al-Kitāb*, mais ceux de Ḥarrān considérés comme les disciples du sage Hermès. Abū Qūrra affirme donc, tout comme Al-Ṣāhristānī, même s'il a recours au terme الحنفاء²², que les Sabéens

¹⁴ IBN AL-NADĪM 1997, p. 442-456.

¹⁵ IBN AL-NADĪM 1997, p. 442.

¹⁶ Mot d'étymologie syriaque qui signifie se détourner d'une doctrine, s'en éloigner et se perdre. Dans les dictionnaires arabes, nous lisons la définition suivante :

الصَّائِبَةُ: جَمْعُ صَائِبٍ، وَهُوَ مَنْ خَرَجَ مِنْ دِينٍ إِلَى دِينٍ آخَرَ. وَأَصْلُ الْكَلِمَةِ يَدُلُّ عَلَى خُرُوجِ وَبُرُوزِ، يُقَالُ: صَبَّأَ فُلَانٌ، يَصْبَأُ: إِذَا خَرَجَ مِنْ دِينِهِ، ثُمَّ جُعِلَ هَذَا اللَّقْبُ عَلِمًا عَلَى طَائِفَةٍ مِنَ الْكُفَّارِ.

¹⁷ L'école de philosophie de Ḥarrān avait comme élèves principaux des musulmans, en particulier des Turcs qui venaient de l'Asie centrale, dont Al-Farābī, dit « Second Maître » par Maimonide.

¹⁸ Mot syriaque que l'on peut traduire par « parole » ou « traité ».

¹⁹ ABŪ QŪRRA 1982, ch. 7, p. 200. Ce traité a été édité une première fois en 1912 par le jésuite Louis Cheikho.

²⁰ Les Sabéens dont parle le Coran sont des adeptes d'un polythéisme sémitique très ancien, qui se sont fait passer pour ceux de la secte judéo-chrétienne, afin d'échapper aux persécutions musulmanes. Quand Abū Qūrra parle des Sabéens, il renvoie à ceux qui fréquentent l'école néo-platonicienne de Ḥarrān, dans le but de diminuer leur prestige ; BLOIS 2004, col. 511-513 ; TARDIEU 1986, p. 1-44.

²¹ Voir MONNOT 1991, p. 53.

²² Al-Bayrūnī s'accordera au X^e s. avec Abū Qūrra.

adorent « les sept astres, à savoir le Soleil, la Lune, Saturne, Mars, Jupiter, Mercure et Vénus, et les douze signes du zodiaque, parce que ce sont eux qui créent et gouvernent l'ensemble des créatures, et qui donnent en ce bas monde la bonne fortune et la félicité, ou la mauvaise fortune et la détresse. Leur prophète à ce sujet, c'est le sage Hermès »²³. Ses propos sont justifiés par l'historien et philosophe persan du IX^e s., Aḥmad ibn al-Ṭayyib al-Saraḥsī dans sa description de la doctrine des Sabéens de Ḥarrān, texte longuement cité par Ibn al-Nadīm et par Al-Maqdisī, etc. Il nous apprend que les Sabéens de Ḥarrān croyaient en une Cause première éternelle, qui aurait envoyé des prophètes à l'humanité. Parmi ces prophètes, il parle d'Hermès, considéré par les adeptes de cette religion comme parfait et impeccable. Selon Al-Saraḥsī, les Sabéens priaient la planète dominante trois fois chaque jour de la semaine, en suivant la position du soleil et recherchaient constamment la sagesse. Leurs fêtes religieuses concordaient avec des conjonctions astrales et leur conception du cosmos et de la physique tombait souvent d'accord avec les ouvrages d'Aristote²⁴. Finalement, je n'oublierai pas de mentionner *Ṭabaqāt al-ūmam* ou *Livre des catégories des nations* du cadī et expert en astronomie Ṣā'id al-Andalusī, qui en 1068, étendait cette appellation (Sabéens) à tous les Grecs et disait qu'ils vénéraient les étoiles et pratiquaient le culte des idoles²⁵. Ce qui justifie le choix de l'appellation Sabéens par le traducteur de notre *Roman*, même si cette appellation ne correspond pas exactement au grec, puisqu'elle ajoute un élément lié au monde dans lequel il vit.

Échos ecclésiastiques et utilisations apologétiques de la version arabe chrétienne de Ḥabar Barlām wa Yūwāṣaf

Venons-en au contenu de cette *Apologie* et examinons maintenant si elle fut connue par les auteurs arabes chrétiens, notamment les

²³ ABŪ QŪRRA 1982, p. 200-201. Traduction de l'auteur.

²⁴ Le contenu de l'œuvre de Al-Saraḥsī intitulée *Risāla fi waṣif madāhib al-Ṣabi'īn*, رسالة في وصف مذاهب الصابئين est rapporté par AL-QIFTI (s. d.), p. 56.

²⁵ ṢĀ'ID AL-ANDALŪSI 1912, p. 20.

apologistes qui ont défendu le christianisme contre les Païens, les Juifs et les Musulmans durant des moments marqués par la liberté de culte, malgré l’alternance de ces moments avec d’autres, moins favorables. Au sein de cette littérature apologétique, il est possible de distinguer selon l’adversaire deux types d’écrits, contre les Juifs et les Musulmans, sans toutefois oublier l’apparition d’une littérature polémique rédigée au sein même du christianisme oriental contre les singularités des interprétations doctrinales, notamment christologiques, considérées de part et d’autre comme des déviations de la vraie foi.

Mais avant de se hasarder sur ce chemin tortueux, voire miné, rappelons-nous d’abord que le *Roman* hagiographique de *Barlaam et Joasaph* qui nous transmet ce beau texte circulait *ad internos* dans les monastères et n’avait pas de vocation apologétique. Son but pastoral se résumait, entre autres, à l’édification spirituelle des moines et à la promotion du culte des deux saints, à savoir Barlaam et Joasaph. Rappelons-nous ensuite que les grands apologistes arabes chrétiens comme l’évêque nestorien Mār Timothée I^{er} (727 ou 728- 823), Théodore Abū Qūrra (750- 825), Abū Ra’īta al-Takrītī († 835), ainsi que le philosophe Yaḥyā ibn ‘Adī (893-950) et son disciple ‘Isa bin Zūr’a (943-1008), etc., ont tous défendu le christianisme dans des textes intelligemment rédigés montrant le défenseur chrétien comme le maître incontestable du débat, que son texte soit écrit ou prononcé lors des séances publiques devant le calife, avant que le *Roman* ne fût traduit en arabe, malgré de maigres ressemblances entre leurs écrits et le contenu de l’*Apologie* d’Aristide. Mais ces chrétiens lettrés, appartenant pleinement à la culture de leur temps, connaissaient pour la plupart le grec et le syriaque, et il n’est pas exclu que certains parmi eux aient pu lire la version syriaque de l’*Apologie*, qui semble avoir vu le jour au IV^e s. en Syrie et qui offre selon Bernard Pouderon « le reflet le plus fidèle et le plus suggestif de ce que pouvait être l’*Apologie* originelle »²⁶ en langue grecque, ou aient pu entendre parler de son original. D’ailleurs, cette version syriaque est apparue en une période et dans

²⁶ ARISTIDE 2003, p. 171.

cette région où les cultes païens se pratiquaient encore, où les mythologies constituaient des modèles de référence et justifiaient la dégradation des mœurs.

Théodore Abū Qūrra par exemple qui est né à Édesse ou dans ses environs²⁷ et qui a vécu comme moine au monastère Saint-Saba en Palestine avant d'être ordonné évêque de Harrān aurait écrit des textes non seulement en arabe, mais aussi en syriaque et en grec. La plupart est d'ordre doctrinal ou apologétique. Certains parmi eux furent traduits au XII^e s. du grec en géorgien dans l'école grécophile d'Arseen Iqaltho et furent inclus dans un recueil de nature dogmatique. D'ailleurs, le savant géorgien du Mont Athos Euthyme l'Hagiorite ou Ektimé Mtac'mindeli, à qui on attribue la paternité de la version grecque du *Roman de Barlaam et Joasaph*, a aussi traduit du géorgien en grec certaines de ses œuvres²⁸. Son *Mimār*, plus haut cité, qui expose la pluralité des religions de son temps et les oppose au christianisme dans une optique philosophique, lui qui a traduit les *Premiers Analytiques* d'Aristote²⁹, présente un probable rapport avec le contenu de notre *Apologie*. Aussi au XII^e s., l'apologiste melkite Būlos al-Rāhib, qui devint évêque de Sidon, rédigea-t-il une œuvre apologétique importante comprenant au moins cinq traités, dont *l'Épître résumée et raisonnée* dirigée contre les philosophes incroyants, *l'Exposé aux nations et aux juifs* et *l'Épître aux musulmans*³⁰. Cette œuvre présente de légères similitudes avec quelques arguments contenus dans *l'Apologie*, dues probablement au sujet lui-même et à l'ambiance culturelle de l'époque, etc.

Mais *l'Apologie* qui nous est transmise par le *Roman de Barlaam et Joasaph* n'est pas un traité. Elle nous est présentée sous une forme différente, celle d'une *disputatio* orale prononcée publiquement devant le roi entre deux groupes d'interlocuteurs, d'un côté les chrétiens dits Galiléens الجليليون dans le texte, représentés par le

²⁷ ABŪ QŪRRA 1982. Voir le ch. 3 de l'introduction du Père Dick, p. 39-58.

²⁸ Voir PATARIDZE 2019, p. 53-88. Sur les traductions géorgiennes des œuvres d'Abū Qūrra, se référer à TARCHANIŠVILI 1955.

²⁹ Voir IBN AL-NADIM 1997, p. 348.

³⁰ KHOURY 1964.

prince Joasaph, le sorcier et ermite païen Nāhūr ou Nāhūr déguisé en Barlaam professant le christianisme contre son gré et Barachias, seul homme à avoir osé assister au débat et soutenir le camp du prince croyant, et de l'autre les idolâtres formés d'un grand cortège de prêtres, magiciens, devins, orateurs et philosophes chaldéens et indiens, sans toutefois oublier le public païen innombrable venu assister à ce débat³¹.

Cette polémique orale, voire cette mise en scène d'une discussion *ad extra*, s'adressant à des païens, mais réduite à un simple discours inspiré, voire à un monologue prononcé en présence d'un roi, est similaire, du moins par sa forme, à plusieurs controverses qui eurent lieu entre des Arabes chrétiens et les théologiens musulmans dans les cours royales des califes musulmans dès la fin du VIII^e s. J'ai déjà fait allusion à la controverse entre le catholicos nestorien Timothée I^{er} et le calife Al-Mahdi (775-785), qui fut écrite en syriaque sous la forme d'un compte rendu que Timothée a envoyé à un ami et qui fut l'objet de nombreuses traductions et rédactions en arabe ; ou celle entre l'évêque Théodore Abū Qūrra et le calife Al-Ma'mūn (813-833)³², et la controverse entre un moine melkite de Tibériade et un émir musulman, ou celle entre le moine Ğirġī et trois ulémas musulmans en présence d'un émir, texte inédit conservé dans un manuscrit arabe remontant au XIX^e s.³³ recensé par le Père Graf dans sa monumentale *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*³⁴ etc. Certaines controverses duraient plusieurs jours.

Tout comme Aristide, ces apologistes Arabes chrétiens vivant au carrefour de tant de traditions ethnolinguistiques, défendent le christianisme face aux attaques des religions de proximité, qu'elles soient païennes, juive ou musulmane, et tout comme lui, la stratégie de quelques-uns parmi eux consiste à passer d'abord en revue les différentes religions pratiquées à leur époque, pour critiquer ensuite leurs croyances et blâmer ceux qui les suivent. Les thèmes débattus

³¹ Voir KANAAN 2023, p. 473.

³² ABŪ QŪRRA & AL-MA'MŪN 2010.

³³ Voir AL-MAĤŪŪTĀT 1994, p. 112.

³⁴ GRAF 1944, p. 81.

constituent un catalogue des *topoi* habituels dans la littérature de controverse : exposer les erreurs et les incohérences de ces religions, tels l'anthropomorphisme et la multiplicité des dieux, de façon qu'elles soient rejetées et défendre le christianisme en brossant un tableau logique de sa doctrine, tout en clarifiant ses dogmes critiqués par le Judaïsme et l'Islam, à savoir le concept trinitaire de Dieu, la divinité du Christ, sa crucifixion, sa mort et sa résurrection, etc. Cette stratégie apologétique fait à la fois preuve d'une connaissance approfondie des religions contestées, mais aussi de la religion défendue et des arguments traditionnels avancés contre les erreurs ou les aberrances des religions réfutées, notamment le paganisme. La perspective de tous ces textes demeure toujours missionnaire : les apologistes, à l'instar de Barlaam, veulent transmettre la foi chrétienne et convaincre leurs adversaires que le Christianisme est la seule religion véritable, tout en suscitant chez leurs lecteurs ou auditeurs l'hostilité envers les autres croyances et leurs représentations des dieux ou encore leurs pratiques aberrantes singulièrement liées aux pulsions de chair. Telle est la démarche de Théodore Abū Qūrā dans son *Mimār Fī wuḡūd al-ḥāliq wal-dīn al-qawīm*, ainsi que dans son texte inédit contre « les gens du dehors » البرانيين³⁵ ou la *Réfutation des étrangers*.

Si nous envisageons le texte d'Abū Qūrā sur les différentes religions, nous remarquons qu'il suit, tout comme Aristide, l'ordre chronologique : il commence par exposer le contenu des croyances de la plus vieille religion de son temps, celle des disciples d'Hermès, c'est-à-dire des Sabéens de Ḥarrān, en passant par celles des Mazdéens, des Samaritains, des Juifs, des Chrétiens, des Manichéens, des Marcionites, des disciples de Bardesane, qui tenta naguère une tentative de syncrétisme entre l'astrologie babylonienne, la philosophie grecque et le Christianisme, qu'il présentait comme une « philosophie », pour finir par celle des Musulmans. Certes, les neuf religions contemporaines à Théodore Abū Qūrā n'étaient pas toutes pratiquées à l'époque d'Aristide, mais l'évêque de Ḥarrān,

³⁵ Conservé dans un manuscrit inédit datant de 1561 faisant partie de la collection du patriarcat grec-orthodoxe d'Antioche et de tout l'Orient.

dans un chapitre de son traité, a opté à peu près pour la même logique de défense que son illustre prédécesseur.

Regardons de près les textes. Dans le prologue ou le liminaire de l'*Apologie* d'Aristide, l'auteur commence son texte par affirmer d'un point de vue philosophique l'existence d'un seul Dieu créateur, par qui tout a été fait, pour passer ensuite en revue les différentes croyances religieuses telles qu'exprimées dans les trois grands discours religieux de son temps, à savoir celui des idolâtres et astrolâtres qu'ils soient Chaldéens, Sabéens (pour utiliser l'appellation de la version arabe chrétienne) ou Égyptiens, ou celui des Juifs et des Chrétiens, lesquels se disputent l'adhésion des hommes. Le premier culte des Chaldéens est caractérisé par l'adoration des éléments cosmiques, le second par ses nombreuses généalogies des divinités aux mœurs fort humaines, le troisième par sa zoolâtrie. Ces trois cultes évoquent symboliquement les trois formes de plus en plus dégradantes de l'idolâtrie : le culte des quatre éléments et des astres, qui sont au-dessus de nous et passent, dans l'Antiquité, pour immortels, le culte anthropomorphique, qui nous ramène sur terre, et finalement le culte zoolâtre, qui rabaisse l'homme en dessous de sa condition. Quant aux Juifs, bien qu'ils soient croyants au Dieu unique et que leur morale soit élevée, ils n'ont pas d'abord reconnu en Jésus-Christ le Messie et par suite, ils sont responsables de sa condamnation. Ingrats et « déicides », les Juifs s'apparentent donc aux nations, même s'ils semblent d'une certaine manière être proches de la vérité, dont ils se sont eux-mêmes écartés. Finalement, Aristide expose brièvement la foi des Chrétiens sous l'aspect d'une doctrine inspirée, mais conforme aux exigences de la raison, qui représente pour lui la voie de la vérité et fait l'éloge de la vie morale de ses adeptes par opposition à celle des idolâtres. En fait, Aristide ne cherche pas à convaincre dogmatiquement, mais à édifier par l'expérience en montrant la qualité morale de la vie chrétienne. Il montre également la contradiction qui existe entre les conceptions mythologiques et les principes de la morale. Cette *Apologie* est enchâssée dans *Habar Barlām wa Yūwāṣaf* dans un cadre narratif régi par un dispositif

didactique, puisque la portée du débat n'est pas seulement réfutative et défensive, mais aussi pédagogique.

Le traité d'Abū Qūrā commence aussi par un argument philosophique qui cherche à prouver la création de l'univers et l'existence d'un créateur. Il part d'une vision néoplatonicienne de l'univers : l'ordre et l'harmonie entre ses différentes parties doivent émaner d'une intelligence supérieure : Dieu. Cause première de toute la création, Dieu doit en être supérieur et, par conséquent, éternel, immuable, bon, intelligent, etc. Ayant ainsi établi certaines vérités à propos de Dieu dans une perspective rationnelle, il passe dans le chapitre 7 à une description des neuf religions majeures pour poser ensuite la question : laquelle des religions existantes est la meilleure, puisque seule une peut être vraie ?

Sa « scénographie », ne s'écartant pas tout à fait de celle d'Aristide, commence par souligner la division des hommes en plusieurs religions cherchant toutes à attirer parmi elles le héros de son traité, qui a grandi loin dans la montagne, et qui, une fois en ville, constate que les hommes sont divisés en plusieurs religions. L'idée de vivre pour un temps à l'écart des hommes et de découvrir par la suite la condition humaine, ainsi que le christianisme n'est-elle pas le récit-cadre à l'intérieur duquel le narrateur raconte le *Ḥabar Barlām wa Yūwāṣaf* et par suite le débat entre chrétiens et idolâtres ? Aussi la structure implicite du texte apologétique d'Abū Qūrā suppose-t-elle comme celle d'Aristide que la vérité ne saurait être multiple et que certains discours religieux se sont fourvoyés. Il est vrai qu'Abū Qūrā, contrairement à Aristide, « fait parler »³⁶ les groupes religieux et ne cherche pas à les décrire de l'extérieur pour dénigrer leurs croyances ou conduites. Toutefois, ce qu'il met dans la bouche des différents représentants des religions se retourne contre eux, car ni le bon sens, ni la morale saine ne sauraient accepter des croyances polythéistes farfelues ou des comportements licencieux, lorsqu'il expose par exemple les pratiques relatives au mariage et aux jouissances de ce monde chez les mazdéens *mağūs*,

³⁶ MONNOT 1991, p. 67.

qui épousent leurs mères, leurs sœurs et leurs filles, pour qu'elles leur enfantent des fils semblables au soleil et à la lune, à l'imitation de Hormazd, goûtant à leur guise à toutes les jouissances de ce monde³⁷. Ou lorsqu'il expose les conduites des dualistes manichéens, *manāniyyūn*, appelées aussi *zindīq*, qui facilitent l'assouvissement des convoitises en n'imposant pas le mariage, si bien qu'un homme désirant une femme peut facilement la prendre, ainsi qu'une femme désirant un homme peut aussi faire de même³⁸. Et finalement lorsqu'il oppose ces comportements contraires au bon sens, à la pudeur et à la morale chrétienne, mais aussi à la morale de ceux qui lisent son texte. D'ailleurs, dans cette multitude de croyances religieuses, la vérité ne saurait appartenir à des doctrines contraires, comment donc la discerner ? Ici, comme dans le *Roman de Barlaam et Joasaph*, Abū Qūrra a recours à un apologue ou une allégorie, celle « des messagers du roi caché à l'abri des regards et de son fils malade » الملك المحجوب، dont parle aussi à sa manière la version arabomusulmane la plus ancienne du roman datant du VIII^e s.³⁹. Intitulée *Kitāb Bilāwar wa Būdāṣaf*⁴⁰, cette version reproduit aussi une controverse entre les idolâtres présidés par le sorcier Rākis راكس déguisé en Blohar بلوهر⁴¹ ou Bilāwar, qui défend malgré lui la religion des ascètes avant de se convertir à leur religion et dans laquelle il compare la sagesse divine à un roi caché à l'abri des regards.

Il serait intéressant de remarquer que l'objectif du texte d'Aristide qui évoque la taxinomie du paganisme, judaïsme et christianisme est, tout comme celui d'Abū Qūrra, de « voir lesquels parmi les hommes participent à la vérité, lesquels à l'erreur », même s'il part de la position d'un adversaire qui réfute les autres religions

³⁷ ABŪ QŪRRA 1982, p. 201-202.

³⁸ ABŪ QŪRRA p. 205-208.

³⁹ Allusion au concept d'occultation, غَيْبَة *gayba*, base de presque toutes les branches de l'islam chiite.

⁴⁰ GIMARET 1971 ; GIMARET 1986, p. 53.

"فالحكمة كالمك المالحجوب الغائب وجهه الشاهد أمره وكالعين الغزيرة الظاهرة مساحتها المكون عنصرها وكانجوم الزاهرة التي يهتدي بها من لا يقع على سرها (...)." .

⁴¹ GIMARET 1986, p. 164.

avant d'en venir à exposer la foi chrétienne défendue. En effet, si Aristide décrit les turpitudes et les travers du paganisme dans ses trois expressions et les rejette dans le camp des erreurs, c'est pour affirmer la vérité du christianisme, considéré par lui comme la seule vérité. Car son objectif n'est pas seulement la réfutation des incohérences des autres cultes et des images honteuses de leurs divinités confondues soit avec les quatre éléments, les astres, l'homme lui-même et les animaux, elle est aussi la preuve de l'unicité et la transcendance de Dieu, même s'il ne donne que peu d'indications sur la doctrine et le culte chrétien. Il achève cependant son traité par un tableau idéalisé de la vie chrétienne, qui prouve la vérité du christianisme par l'excellente conduite de ses fidèles. Le lecteur averti remarque que la démarche d'Aristide qui puise quelques-uns de ses concepts dans le platonisme, l'aristotélisme et le stoïcisme, donne à son texte un caractère plutôt philosophique. Ce caractère ne dépend pas uniquement de la terminologie employée, mais aussi de la rigueur du raisonnement. Cette démarche ne présente-t-elle pas quelques ressemblances à celle d'Abū Qūrā et à son projet de réfutation des autres croyances et de la connaissance de Dieu par la raison ?

Pouvons-nous donc affirmer que Théodore Abū Qūrā a pris connaissance de l'*Apologie* d'Aristide et que son *Mimār* se fait en quelque sorte l'écho de ce texte ?

Dans l'état actuel de la recherche et le cadre restreint de cet article, il est difficile de répondre à cette question pas trop prudente quand nous nous hasardons sur pareil terrain. Mais, il est fort probable que le texte apologétique d'Aristide, ainsi que plusieurs autres, aient été lus par les apologistes arabes lettrés et plus particulièrement par Théodore Abū Qūrā, moine et évêque polyglotte, ayant vécu pour un temps à la laurie de Saint-Saba et à Ḥarrān, lieux liés en quelque sorte à la genèse de notre *Roman* et à la traduction de l'*Apologie* en langue syriaque. Préoccupé comme la majeure partie des auteurs syriaques depuis des siècles à défendre leur dogme contre les rivaux qui les entouraient de toutes parts, qu'ils fussent Juifs, Zoroastriens, Manichéens ou autres, mais surtout contre leurs adversaires

chrétiens nestoriens et jacobites dans les controverses christologiques continues, Abū Qūrā qui a mis au point des méthodes et des argumentations apologétiques, s'est abreuvé comme ses coreligionnaires aux nombreuses sources arabes, syriaques, grecques, patristiques et philosophiques. Mais l'imprégnation de la culture de l'époque ne saurait à elle seule rendre compte des échos ou de la postérité de l'*Apologie* d'Aristide dans la littérature ecclésiastique arabe-chrétienne.



Références bibliographiques

AL-ANDALŪSĪ 1912

Ṣa'īd Al-Andalūsī, *Ṭabaqāt al-ūmam*, publié avec notes et tables par le P. Louis Cheikho s. j., Beyrouth.

ABŪ QŪRRA & AL-MA'MŪN 2010

Abū Qūrā & Al-Ma'mūn (m. 218/833), *Al-Muġādala*, éd. Wafik Nasry, Bayrūt.

AL-MAḤṬŪṬĀT 1994

Al-Maḥṭūṭāt al-'arabiyya fī al-adyyīra al-urṭūduksīyya al-anṭakiyya fī Lubnān, al-ġizk al-ṭānī : Dayr Sayyīdat al-Balamand, Qisim al-tawṭīq wa al-dirāsāt al-anṭakīyya, Bayrūt.

AL-MAS'ŪDĪ 1988

Al-Mas'ūdī, *Mūrūġ al-dahab*, al sifir al-ṭānī, introduction et commentaire Qasim Wahab, Manšūrāt wizarat al-ṭaqafat, Dimašq, p. 106-108.

AL-QIFṬĪ (s. d.)

Al-Qifṭī, *Iḥbar al-'ulamā'*, Dār al-Aṭār, Bayrūt.

ARISTIDE 2003

Aristide, *Apologie*, introduction, édition critique, traductions et commentaire, par Bernard Pouderon, Marie-Joseph Pierre, Bernard Outtier, Marina Guiorgadzé, Paris.

Barlaam et Josaphat dans l'histoire des religions

ALEXANDRE 1998

Monique Alexandre, « Apologétique judéo-hellénistique et premières apologiques chrétiennes », *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, éd. B. Pouderon et Joseph Doré, Paris.

AL-ŠAHRISTĀNĪ 1988

Al-Šahrīstānī, *Kitāb al-Milal wa al-Nihal*, taḥqīq Amīr ‘Alī Mhanna & ‘Alī Ḥasan Faour, Dār al Ma’rifa, tome 2, Bayrūt.

BLOIS 2004

François-Clément de Blois, *Encyclopaedia of the Qur’an, sv. Sabians*, Jane Dammen MacAuliffe (ed.), Leiden-Boston, vol. 4, col. 511-513.

GRAF 1944

Georg Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, Cité du Vatican, Bibliotheca Apostolica Vaticana, vol. 2.

GIMARET 1971

Daniel Gimaret, (tr.) : *Le livre de Bilāwar et Būdāṣaf selon la version arabe ismaélienne*. (Centre de Recherches d’Histoire et de Philologie de la IV^e Section de l’École Pratique des Hautes Études. [Série] IV Hautes Études Islamiques et Orientales d’Histoire Comparée, 3.) XII, Genève-Paris.

GIMARET 1986

Daniel Gimaret (éd.), *Kitāb Blohar wa Būdāṣaf*, Bayrūt, Dār al-Machreq, 1986.

IBN AL-‘IBRĪ 1983

Ibn al-‘Ibrī, *Tārīḥ Muḥtaṣar al-Dūwal*, taṣḥīḥ wa fahrasat al-ab A. Ṣalḥānī, Dār al-Raid al-Lūbnānī, Bayrūt.

IBN AL-NADĪM 1997

Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, Beyrouth.

KANAAN 2023

Marlène Kanaan, *Le Roman de Barlaam et Joasaph, Version arabe chrétienne*, introduction, traduction française, notes et index par Marlène Kanaan, texte critique arabe établi en collaboration avec le P. Hareth Ibrahim, Paris.

KHOURY 1964

Paul Khoury, *Paul d’Antioche, évêque de Sidon XII^e siècle*, texte établi traduit et introduit par Paul Khoury, Beyrouth.

MONNOT 1991

Guy Monnot, « Abu Qurra et la pluralité des religions », *Revue de l’histoire des religions*, tome 208, n°1, p. 53.

PATARIDZE 2019

Tamar Pataridze, « Patristique et hagiographie palestino-sinaïtique des monastères melkites (IX^e-X^e s.) », *Patristic Literature in Arabic Translations, Arabic Christianity*, éd. B. Roggema et A. Treiger, vol. 2, Leyde, p. 53-88.

SESBOÛE 2005

Bernard Sesboüe, « Bulletin de Théologie Patristique Grecque », *Recherche de Science Religieuse*, 2005/1 (tome 93), p. 110-112.

TARCHNIŠVILI 1995

Michael Tarchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, Cité du Vatican, Biblioteca apostolica Vaticana (Studi e Testi, 185), p. 129, 206, 208-209, 366, 370-371, 375, 380, 385.

TARDIEU 1986

Michel Tardieu, « Šābiens coraniques et Šābiens de Ḥarrān », *Journal asiatique*, 274, p. 1-44.

VOLK 2006

Robert Volk, (éd.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 6/1, *Historia animae utilis Barlaam et Ioasaph (spuria)*, (Patristische Texte und Studien 60), Berlin/New York.

Unknown Georgian Source for the Introduction to the *Barlaam-romance**

Elguja KHINTIBIDZE
Ivane Javakishvili Tbilisi
State University

The Edifying Story of Barlaam and Ioasaph, or simply *Barlaam-romance*, as it is sometimes called in Byzantine studies, is considered the most significant and popular story of Greek prose of the Byzantine period. The plot of the work, i.e. the binding framework, originating from India, has come down to us through Georgian and Arabic editions as well, reworked from the standpoint of Christian and Muslim religious outlooks. This Byzantine Story of Barlaam and Ioasaph came to us in manuscripts of the XI and later centuries. In the XI and XII centuries, the *Story* was translated into Latin twice. It was translated into almost all languages of Europe and Asia Minor from Greek and Latin versions and became very popular in late medieval Europe.

This amazing popularity is due to the fact that *The Edifying Story of Barlaam and Ioasaph* is an extremely attractive work from the perspective of the medieval reader, which is also due to its polygenre. It is a hagiographic work that establishes in the Greek Christian calendar the names of two saints – St. Barlaam and St. Ioasaph. At the same time, it is a polemical and dogmatic essay. Based on old sources, the *Story* argues against pagan religions, and clearly conveys and explains the main Christological dogmas. Medieval theology is diluted with simple oriental parables and an attractive plot, which, along with traditional medieval religious disputes, is embellished with love episodes. That is why in scientific

* This research was financed by the Shota Rustaveli National Science Foundation of Georgia (FR-21-2001).

literature, the work is rarely called a romance, a dogmatic romance, or a religious romance¹.

The theological reasoning and Christological maxims of the great Eastern holy fathers – Basil the Great, Gregory the Theologian, Gregory of Nyssa, John Chrysostom, Maximus the Confessor and others, mainly John of Damascus are intertwined in the work. Closer studies by Byzantine scholars have shown that this attractive mosaic contains numerous excerpts from the *Menologion* of Symeon Metaphrastes². The greatness of the Work amazes the famous Byzantinists of the 20th century: according to Franz Dölger and Hans Beck, the author of the works, based on the level of education, could not have been another Greek theologian, except John of Damascus³. According to an eminent Byzantine studies scholar of the 20th century Henri Grégoire, if the history of Byzantine literature could be evaluated by modern criteria, the author of this work would deserve the Nobel Prize⁴.

In Byzantine studies, when studying the problematic issues of the *Edifying Story of Barlaam and Ioasaph*, the essential attention is shifted to the writings of the holy fathers and excerpts from hagiographical texts intertwined with the mosaic beauty embedded in the oriental narrative, and due attention is not paid to the *Introduction* of the work. The *Introduction* with the *Prologue* is perhaps the only part of the *Barlaam-Romance* where the author talks about himself and the details of the creation of the work.

This part of the *Story*, I mean the *Introduction* with the *Prologue* and the *Lemma* (expended title), leads us to the Georgian Laura of Athos Iviron, as well as to Euthymius the Athonite, whose authorship has already been almost unanimously recognized in the European Byzantine studies of the last decades. I will point out just one detail. The author introduces to the Greek reader the country of

¹ KRUMBACHER 1897, p. 886 ; LANG 1955 ; NUTSUBIDZE 1956.

² VOLK 1997 ; HØGEL 2019.

³ DÖLGER 1953, p. 64 ; BECK 1971, p. 37.

⁴ GRÉGOIRE 1963.

India of this narrative, brought to him by a monk of the monastery of St. Sabba (named Ioann//John), as Ethiopia (“the inner country of Ethiopia, so-called Indians”). Several instances of such confusion are noted in medieval Latin texts too. But in the case of *Barlaam*, in my opinion, this confusion leads us to the Georgian monastery of Athos and, in particular, to St. Euthymius. In the old versions of the translations of the Holy Scriptures into the Eastern languages (Syrian, Armenian, Georgian), “Ethiopian queen” and “Ethiopian eunuch”, in *Acts* (8.27) were transferred to “Queen of India” and “Indian eunuch”; (this still remains in Georgian version). Euthymius transferred proper names and terms in translations (from Greek into Georgian) on the basis of the *Bible*. The text of the *Bible*, namely the *Old Testament*, which was in the Georgian monastery of Iviron on Athos at that time (*Oshki Bible*) was copied in the Georgian monastery of Oshki in Georgia by the order of Iovanne-Tornike, a monk from Athos and former Georgian commander, and brought to Athos by him. In it, the Greek *Ethiopia* is transferred to *India* (Job.28,19; Soph.3,10; Is. 37,9; 43,3; 45,14; Jer.13,23; Num.12,1)⁵. Particularly interesting are the cases of *Psalms* (67,32; 71,9; 73,14). Euthymius translated the *Psalms* into Georgian. The Georgian translation made by St. Giorgi the Athonite, the successor of his work on Athos is based on the Euthymius translation. In all old Georgian translations of the *Psalms* preserved to this day, the Greek *Ethiopia* is transferred as *India* in these places. For an explanation of this phenomenon, it can be hypothesized that in the cited cases in the Georgian translation “Ethiopian” was understood as “black-coloured”. It is noticed, that “*aitiopia*” was used in classical Greek writers in general reference to the coloured inhabitants of South Africa, with two observable roots: “*aito*” – “burn” and “*ops*” – “appearance”. “*hindo*” in the Old Georgian language is not always an ethnic name, but sometimes means “a person of black color”⁶.

Following the tradition established by Greek and Latin manuscripts in Europe of the Middle Ages and the Renaissance,

⁵ IMNAISHVILI 1975, p. 446-448.

⁶ KHINTIBIDZE 1997.

St. John of Damascus was considered the author of the *Barlaam-romance*. European Byzantine studies at the end of the nineteenth century questioned this tradition. Scholarly circles drew attention to the eleventh-century Georgian information that the great Georgian writer Euthymius the Athonite had translated *Balahvar*, *Abukura* and a few other writings from Georgian into Greek (St. Giorgi the Athonite). This attribution was found to be supported by the 11th century Latin translation and a couple of Greek manuscripts of *Barlaam*. Thus, the question of the authorship of Greek *Barlaam-Romance* was one of the principal issues of European Byzantine and Georgian studies in the 20th century. Kartvelologists (Georgian studies scholars) both in Georgia and abroad consistently justified the authorship of Euthymius the Athonite. In the middle of the 20th century, the famous German scholar F. Dölger supported the authorship of John of Damascus⁷. In the second half of the first decade of the 21st century, the German Byzantine studies school, under the leadership of R. Volk, who firmly stood for his great predecessor Dölger's view of the authorship of John of Damascus, recognized the view of the authorship of St. Euthymius the Athonite and even reinforced it with new arguments. Today, in the footsteps of Georgian studies scholars, European medievalists have recognized that the author of the *Barlaam-romance* is the famous Georgian monk St. Euthymius the Athonite. A significant role in the final recognition of this thesis in Europe was played by publications of the byzantine institute of Scheyern Abbey under the leadership of Robert Volk⁸.

The clarification of the question of the authorship of the Greek *Edifying Story of Barlaam and Ioasaph (Barlaam-romance)* with "light" assumptions was typical mainly for the Middle Ages, and sometimes for studies of the first half of the previous century. An unknown monk of the monastery of Saint Sabba Ioann (John) who brought this story to the Holy City, named in the so-called *Barlaam's Lemma* was considered to be the author of this work. As

⁷ DÖLGER 1953.

⁸ VOLK, 2006 ; VOLK, 2009.

is known, the old Greek manuscripts of the *Story* begin with a long title or the *Lemma*: “An edifying story from the inner land of the Ethiopians, called the land of the Indians, thence brought to the Holy City by John the monk (an honorable man and a virtuous, of the monastery of Saint Sabas)” (English Translation by G. R. Woodward and H. Mattingly)⁹. (Another version: “the monastery of our Saint Father Sabas” // μονῆς τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σάβα – Manuscript of the 13th century – Lambros, I, 2949)¹⁰. It is this Ioann (John) from the monastery of St. Sabba whose identity is specified in manuscripts as John of Sinai, John of Tabennisi, or mainly John of Damascus. Based on the same Ioann from *Lemma*, some researchers have suggested the anonymous Ioann of the 6th century, or Ioann the Ethiopian traveller of the 9th century, as the author of *Barlaam*. Such assumptions are certainly non-scientific, and the already passed stage of the issue of research. Subsequent studies were based on the discovery of facts hinting at *Barlaam and Ioasaph* in Byzantine sources (P. Peeters); the search for sources of theological passages that are inserted in the Eastern narrative of *Balavari* (F. Dölger, R. Volk); connection of the plot of the Greek *Barlaam* with earlier oriental (Arabic and Georgian) works of the same plot (D. Gimaret¹¹, E. Khintibidze).

The personality of Ioann (John), who brought the story (or book) to the Holy City, which is mentioned in the *Lemma*, is certainly interesting. Referring to the narrator or "carrier" of some books or stories is typical of medieval writing, which does not always indicate real facts. This basis can be found in the assumption of P. Peeters that Ioann from the *Lemma* is a fictitious and not a real person¹². I think this assumption is less plausible. *Barlaam's lemma* is not a general and vague reference to some storytellers. It is specifically indicated here that the monk of the monastery of Saint Sabbas Ioann (Ἰωάννου μοναχοῦ μονῆς τοῦ ἁγίου Σάββα) brought the story

⁹ JOHN DAMASCENE 1937.

¹⁰ QAUKHCHISHVILI 1973, p. 224-226.

¹¹ GIMARET 1971.

¹² PEETERS 1931.

to the Holy City, and he is an honorable and a virtuous man (ἀνδρὸς τιμίου καὶ ἐναρέτου). For the last decades of the previous century, the view of considering St. Euthymius as the author of *Barlaam* became relevant. It is therefore natural that the search for the identity of the monk Ioann, who brought the Indian narrative to the Holy City, must have begun in the Iviron documents. That's why I paid special attention to Iovanne-Tornike a monk of Iviron monastery at Athos, former great general of the Georgian kingdom Tao-Klargety¹³. He was a highly respected person at the Royal court of Byzantium, the owner of the highest title – *Patrick*. Immediately before the reign of the Byzantine emperor Basil II in 976, one of the commanders – Bardas Sclerus rebelled against the Byzantine Royal court and threatened the queen and the minor princes. In order to defeat the rebelling Byzantine leader, the Royal court sent Georgian monk Iovanne-Tornike from Athos for help from the Georgian kingdom. He went to the East and in 976-79 fought the rebels with a 12,000-strong Georgian army and returned victorious to Athos with the great honour of the Byzantine Royal court, with another honorary title – the title of *Synkellos*. He brought to Athos a lot of wealth, books and even monks from Georgia.

According to the *Lemma of Barlaam-romance*, the bearer of the *Story* in the Holy City is, as it were, adorned with the epithets of a secular person: “*honorable and virtuous (valiant, famous) man*” (ἀνδρὸς τιμίου καὶ ἐναρέτου). From the point of view of medieval monastic life, such a representation of a monk is rather unexpected. As I have already said, on Mount Athos, the bearer of books, and other great wealth from the East was Iovanne-Tornike. He was honoured with all sorts of secular honours and he did not forget this for a long time in monasticism. This is especially indicated by the narrator of his life St. Giorgi the Athonite. He refers to Iovanne-Tornike just with the same epithets: “განთქმულმან და საჩინომან კაცმან” – “honorable and famous man” and notes that he remembered his secular honour for a long time¹⁴. Moreover,

¹³ KHINTIBIDZE 1996. p. 219-220.

¹⁴ GIORGI THE ATHONITE 1967, p. 50.

Iovanne-Thornike himself was proud of this secular honour in his Colophon (Testament) attached to the book *Samotkhe* (Georgian translation of John Moskhus *Leimonarion*) (Ivir. Geo. 9), which he ordered for the census at the Oshki monastery during his stay in the East and brought back to the Athos monastery upon his return. Iovanne-Tornike, in his prayer to God, with some pride mentions his secular titles given to him by the Kings: "...to pray for ourselves – firsts, Iovanne-Tornike, and now, Iovanne Synkellos as titled by the Saint Kings, who, for the love of God, gave the earthly glory to find the heavenly glory" ("...სალოცველად თავთა ჩუენთა – პირველად იოვანე-თორნიკ-ყოფილისათვის და აწ, წმიდა მეფეთა მიერ იოვანე სზნგელოზისათვის, რომელმანცა სიყუარულისათვის ღმრთისა დაუტევა დიდებაჲ ქვეყნისაჲ და პოვა ზეცისაჲ")¹⁵.

In my opinion, this *Colophon (Testament)* of Iovanne-Tornike, quite an extensive theological treatise, is one of the literary sources for the *Prologue* and *Introduction to Barlaam*. (I conditionally call *Introduction* the initial part of the first chapter of *Barlaam*, before the conversation about the Indian king Abenner begins directly. This part is not known either from the Georgian versions of *Balavariany* [*Wisdom of Balahvar, The Life of Saint Iodasaph*], or the Muslim Arabic version of the *Story*). It is typical for the author of *Barlaam-Romance* to base the Christological (apologetic, dogmatic, polemical) passages of his works on proven theological literature of great and famous ancestors (John of Damascus' *Dogmatics, Menologion* by Symeon the Metaphrast, *Apology* of Aristides and other writings of holy fathers). The *Prologue* and *Introduction* establish a connection with the *Testament (Colophon)* of Iovanne-Tornike in the architectonics of the description of the Incarnation and by sending the Apostles and Holy Fathers and hermits by the Lord for the salvation of the human race. This connection is also indicated by the mention of the same *Gospel* parable both in the *Prologue* and in the *Testament*. This is the parable about *talent* (Matt. XXV, 24). *Barlaam's Prologue* also hints that the Edifying Story

¹⁵ IOVANNE-TORNIKE 1986, p. 47.

from distant India was delivered to the author in the form of an already translated book: "... the edifying story that hath come to me... translated from trustworthy records."

Let's return to Iovanne-Tornike. Apparently, he did not forget his secular titles, and he, a monk and one of the builders of the Iviron monastery, was also commemorated there with this honour. Moreover, he was always mentioned with secular honours not only on Mount Athos but also in his homeland – in Georgian monastic circles. As I said above, the Athos monk Iovanne, the former illustrious commander of the Georgian kingdom of Tao-Klarjeti, left the Holy Mountain in 976 to help the young Greek kings and went to the East to fight against the rebellious Barda Skleros. He returned to Athos in 979, after the defeat of Skleros. Throughout this time, he remains a monk in the name of Iovanne-Tornike and has close ties with the great Georgian monastic complex of Tao-Klarjeti. During this period, Georgian sources point to the connection of Iovanne-Tornike mainly with the great Georgian monastic cultural centre of Oshki. According to the documents of the Athos Monastery, Oshki, a well-known region in southern Georgia, is the residence of the Chordvanieli family, the builders of Iviron¹⁶. The construction of the great cathedral of the Oshki monastery – the church of John the Baptist was completed in 976. It was at this time that Iovanne-Tornike returned to Tao-Klarjeti. During this period, 977, the book of *Samotkhe* mentioned above was written in the Oshki Monastery, commissioned by Iovanne-Tornike and brought to Athos. The two-volume Georgian *Bible*, the greatest treasure of Georgian monastic culture, copied in Oshki in 978 by his order and brought to Athos, is currently kept in the Georgian Library of Iviron. From Oshki, Iovanne-Tornike brought many other books to Athos, as well as many monks. This huge book – the Athos Bible, transcribed under his direction, has several scribes who make notes at the end of each book of the Bible, blessing Iovanne-Tornike noting his secular honorary titles *Patrick* and *Synkellos* (Ivir. Geo. 1, 117v, 148r, 220v, 271v, 397r).

¹⁶ LEFORT 2008, p. 22.

Barlaam's lemma reveals another secret: the monk Ioann arrived in the Holy City from the monastery of Saint Sabba: Ἰωάννου μοναχοῦ ... μονῆς τοῦ ἁγίου Σάββα (“John the monk... of the monastery of Saint Sabbas”). Therefore, for centuries he was identified with a certain monk of the St. Sabba monastery complex near Jerusalem named Ioann. There is no indication in Georgian sources whether Iovanne-Tornike ever visited Jerusalem and the famous Saint Sabba Laura. This circumstance may raise doubts about the identification of Ioann of *Barlaam's Lemma* with Iovanne-Tornike¹⁷. The *Colophon (Testament)* of Iovanne-Tornike attached to the book *Samotkhe* ordered and copied in Oshki and purchased by him helps us to solve this dilemma. In the *Colophon* Iovanne-Tornike speaks about himself (Ivir. Geo. 9, 377v): “I, Iovanne former Tornike, and my brother, Iovanne Varazvache... purchased and wrote this Holy book...”. This is how this *Colophon* ends: “This holy book was written in the Great Oshki, in the place of the Holy Baptist, when Sabba was the Head of the monastery, Christ blessed him!”¹⁸. The *Athos Bible* was also written in the same monastery, as one of the scribes points out in exactly the same words: “This holy book was written in the Great Oshki Laura, in the dwelling of the Holy Baptist” (Ivir. Geo 1, 213v). Therefore, the *Bible* and *Samotkhe* were copied in 978 and 977 at the Oshki monastery during the direction of Sabba (Sabba was the Abbot of the monastery). A year later (979-980), in the same place, on the orders also Iovanne-Tornike, another theological book was rewritten: “თქუმული კოზმან მეჭურჭლისა ალმოყვანებისათჳს ნაწილთა წმიდისა იოვანე ოქროპირისათა...” (“Sermon de Cosmas le Skeuophylax sur la translation des reliques de saint Jean Chrysostome...”) (Ivir. Geo. 3). The scribe begins his *Colophon* by mentioning the names of the persons who ordered the copy of the book and ends with a reference to the place where the book was copied: “დაიწერა წმიდაა ესე წიგნი ლავრასა შინა დიდებულსა ოშკს, საყოფელსა წმიდადსა და დიდებულისა ნათლისმცემლისასა,

¹⁷ VOLK 2009, p. 85.

¹⁸ IOVANNE-TORNIKE 1986, p. 47.

წინამძღვრობასა წმიდისა მამისა საბაძსსა, ღმერთმან
 ადოდენ...” (“This holy book was written in the Great Laura Oshki,
 in the place of the Holy and Great Baptist, when the Saint Father
 Sabba was the Head, may God be glorified...” [Ivir. Geo. 3,141]).
 Apparently, in his native monastery, the abbot of Oshki-Sabba was
 called “Saint Father Sabba”. In 979, Iovanne-Tornike returned to
 Athos with great wealth, among them books copied by his order in
 the Georgian monastery of Oshki, where Sabba was the abbot and
 was called “Saint Father Sabba”. It is expected that the book,
 brought to Athos by a monk of the Oshki Monastery Iovanne-
 Tornike during the abbey of Saint Father Sabba, was probably
 named by the translator of this book, as a book brought by “the
 honorable and virtuous man, the monk of the Saint Saba Monastery”.
 This is how it is mentioned in the lemma (title) of almost all the old
 manuscripts of the Greek *Barlaam*: μονῆς τοῦ ἁγίου Σάββα //
 μονῆς τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σάβα. Later on, naturally, in the
 minds of Greek and Latin scribes, “the monk of Saint Sabba
 Monastery” was perceived as a monk of the Great Laura of Saint
 Sabbas (*Mar Saba*) due to the great popularity of the latter.

We also need to focus on one fact. As I mentioned above,
 according to *Barlaam-romance's lemma*, the bearer of the *Story* in
 the Holy City was “the monk of the Saint Sabba Monastery //
 Monastery of our Saint Father Sabas” (Ἰωάννου μοναχοῦ μονῆς
 τοῦ ἁγίου Σάββα // μονῆς τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σάβα). Are
 these words a typical reference to the famous monastery complex of
 St. Sabbas near Jerusalem? Of course, Greek and Latin scribes of
 the Middle Ages, as well as Byzantine studies scholars, could take
 these words as a reference to the famous monastery of St. Sabbas
 near Jerusalem. But it is unlikely that the author of *Barlaam* if he
 considered the bearer of the *Story* a monk of the great and famous
 Sabba Laura, would call him that. The fact is that the great
 Palestinian ascetic of the 5th-6th centuries, Sabba, inherited the
 name “Sanctified” (ἁγιασμένος) and he was predominantly called
 that way both in the Middle Ages and later. “Blessed // holy” (ὅσιος)
 is established as an epithet of his spiritual height in most cases, both

in medieval sources and in later ones. This is how he is named in the Georgian translation of the 8th century version of his *Life* by Cyril of Scythopolis: “ცხოვრებაჲ ნეტარისა მამისა ჩუენისა საბაჲსი” (“The Life of Our Blessed Father Sabba”); and in the late metaphrastic Greek version of the same work: Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάββα (“The Life and Activities of Our Holy Father Sabba”). Both in this old source of his *Life*, and in the established tradition, the ascetic abode of Sabba (like others under his care) is called a “laura” (Λαύρα), and not a “monastery”. While in the old Georgian translation of his *Life*, other houses of ascetics are more often referred to as “monasteries”. That is why the largest monastery complex of St. Sabba (*Mar Saba*) is mentioned both in old Greek and modern Greek sources as the Laura of Blessed (Holy) Sabba the Sanctified – ἡ Λαύρα τοῦ ὁσίου Σάββα ἁγιασμένου (Ἱερὰ Λαύρα τοῦ Ὁσίου Σάββα τοῦ Ἁγιασμένου). So, the “honourable and famous man” of the *lemma* of the *Barlaam-romance*, monk Ioann (John), is not a monk of the Laura of the Blessed Sabba the Sanctified, but a monk of a monastery, the abbot of which is some Saint Father Sabba (Ἰωάννου μοναχοῦ μονῆς τοῦ ἁγίου Σάββα // μονῆς τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σάββα).

Summarizing, we must say the following: the religious novel very popular among the peoples of Europe in the period immediately preceding the Renaissance – *Barlaam-romance* was written in Greek by a monk and within ten years the spiritual leader of the Athos monastic corporation – Saint Euthymius the Athonite. The plot of *Barlaam* is based on a narrative originating from India, which was formed into hagiographic work in the Georgian language. *Barlaam-Romance* was translated from the Georgian *Balavariany* and expanded with polemical-dogmatic passages, quotations and parables from the *Bible*, from the writings of the Holy Fathers (John of Damascus, Basil the Great, Gregory the Theologian...), hagiographic works (mainly from the *Menologion* of Simeon Metaphrast). Before Byzantine and Georgian studies researchers found out that the author of *Barlaam* is St. Euthymius the Athonite, an unknown monk Ioann (John) from the monastery of Saint Sabba

who brought this story to the Holy City, named in the so-called *Barlaam's Lemma*, was considered to be the author of this work by Greek scribes and some Byzantine studies researchers. The beginning of the Story (*Prologue* and *Introduction*) with the *Lemma*, where the author talks about himself and about the details of the creation of the work, leads us to the monastic corporation of Athos and specifically to the Laura of Iviron. The only monk in the Laura of Iviron, a former famous secular person who brought great wealth to Athos from the East along with valuable books, was the monk Ioane-Tornike, a former famous Georgian commander. Iovanne-Tornike was always mentioned with secular honours not only on Mount Athos but also in Georgian monastic circles; mainly in the South Georgian monastery of Oshki. Where in 976-979 he ordered to rewrite many sacred books and brought them to Athos. Among them was the book *Samothe* (Georgian translation of John Moskhos *Leimonarion*) with the *Colophon (Testament)* by Iovane-Tornike, a quite extensive theological treatise. This *Colophon* is one of the literary sources for the *Prologue* and *Introduction* to *Barlaam*. This is indicated by the similarity of the compositions of these two works (*Introduction* of *Barlaam* and *Colophon* by Iovanne-Tornike), and by the mention of the same parable from the *Gospel*. This *Colophon* and some other colophons also involved in the books ordered and brought to the Holy Mountain by the monk Iovanne-Tornike, explain who the “monk Ioann (John)” of the Greek *Lemma* of *Barlaam* is, and where he brought this *Story* from to the Holy City. This mysterious “Ioann //John the monk, an honorable man and a virtuous, of the monastery of Saint Sabas” was Iovanne-Tornike a monk of Iviron monastery on Athos and the former great commander of Byzantium. He brought this *Story* to Athos, the Holy City (Holy Mountain), from the monastery of Oshki, the abbot of which was “Saint Sabba”. The words of *Lemma* “monk of the monastery of Saint Sabas” indicates a monastery where the head (abbot) is a certain Saint Sabba, and not the famous Laura near Jerusalem – *Mar Saba*, which is mentioned both in old Greek and modern Greek sources as Laura of the Blessed//Holy Sabba the Sanctified – ἡ Λαύρα τοῦ ὁσίου Σάββα ἁγιασμένου.



Références bibliographiques

BECK 1971

Hans-Georg Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München.

DÖLGER 1953

Franz Dölger, *Der griechische Barlaam-Roman ein Werk des H. Johannes von Damaskos*, Ettal.

GIMARET 1971

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

GIORGI THE ATHONITE 1967

Giorgi the Athonite, "The life of Iovanne and Euthymius" ["c'xovreba iovanesi da ep't'vimesi"], in Ilia ABULADZE (ed.), *Monuments of old Georgian Hagiographic Literature, II* [jveli k'art'uli agiograf'iuli jeglebi, II], Tbilisi, p. 38-100.

GRÉGOIRE 1963

Henri Grégoire, « Le Monastere d'Iviron et le rôle des Georgiens des Mont Athos », in *Ἐπ. Ἐταίρ, βυζ σπουδ.*, vol. 32, p. 920-426.

HØGEL 2019

Christian Høgel, "Euthymios the Athonite, Greek-Georgian and Georgian-Greek Translator - and Metaphrast?", in *Mélanges Bernard Flusin* éd. par A. Binggeli et V. Déroche (Travaux et mémoires, vol. 23/1), Paris, p. 353-364.

IMNAISHVILI 1975

Vakhtang Imnaishvili, (ed.), *The Lives of Fathers: Georgian Manuscript of the British Museum* [Vakhtang Imnaishvili, (red.) *mamat'a c'xovrebanis britanet'is muzeumis k'art'uli xelnaceri XI saukunisa*].

IOVANNE-TORNIKE 1986

Iovanne-Tornike, "Colophon" ["anderji"], in Helene Metreveli (ed.), *Description of the Georgian manuscripts. Athonite collection, I* [k'art'ul xelnacert'a aġceriloba. at'onuri kolek'c'ia, I], Tbilisi, p. 45-47.

DAMASCENE 1937

John Damascene, *Barlaam and Ioasaph*, with an English translation by G. R. Woodward and H. Mattingly, London.

Elguja Khintibidze

KHINTIBIDZE 1996

Elguja Khintibidze, *Georgian-Byzantine Literary Contacts*, Amsterdam.

KHINTIBIDZE 1997

Elguja Khintibidze, “New Materials on the Origin of Barlaam and Ioasaph”, in *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 63, II, Roma, p. 491-501.

KRUMBACHER 1897

Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München.

LANG 1955

David Marshall Lang, “St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance”, in *BSOAS*, vol. XVII/2, p. 306-325.

LEFORT 2008

Jacques Lefort, Nicolas Oikonomides, Denise Papachryssanthou, Helene Metreveli (ed.), *Actes d'Iviron, I* [Georgian translation: *ivironis ak'tebi, I*], Tbilisi.

NUTSUBIDZE 1956

Shalva Nutsubidze, *On the Origin of the Greek Romance of Barlaam and Ioasaph* [Šalva Nucubidze, *k proisxoždeniju grečeskogo romana “Varlaam I Ioasaf”*], Tbilisi.

PEETERS 1931

Paul Peeters, « La première traduction latine de *Barlaam et Joasaph* et son original grec », in *Analecta Bollandiana*, vol. XLIX, Fasc. 3 et 4, Bruxelles-Paris, p. 276-312.

QAUKHCHISHVILI 1973

Simon Qaukhchishvili, *History of Greek literature*, Vol. III [Simon Qauxčišvili, *berjnuli literaturis istoria, III*], Tbilisi.

VOLK 1997

Robert Volk, “Symeon Metaphrastes: ein Benutzer des Barlaam Romans”, in *RSBNNS*, vol. 33, p. 67-180.

VOLK 2006

Robert Volk (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 6/2, Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (Spuria)*, Berlin-New York.

VOLK 2009

Robert Volk (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 6/1, Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (Spuria)*, Berlin-New York.

Ben hammelekh vehannazir
The Yiddish Versions*

Claudia ROSENZWEIG
Université de Bar-Ilan

Dray indishe romanen

The vast treasury of stories and wisdom from the Orient has never ceased to enchant European readers – among them, since at least the 15th century, readers of Yiddish literature. The period that followed saw increasing numbers of translations and reworkings of Oriental matters, and in the 18th and 19th centuries, Yiddish versions of *One Thousand and One Nights* and *The Thousand and One Days* were printed and sold in both Western and Eastern Europe. Stories and collections of stories of this kind were by no means on the margins of the culture, which was based on Rabbinic literature and books of *musar* (ethical teachings): rather, they were an integral part of the Jewish imaginary, both as didactic material and as belles-lettres.

In his monograph (1926) on Old Yiddish chivalric romances and *novellae*, Maks Erik devoted a chapter to what he called *Dray indishe romanen*, ‘three Indian romances’: *Di zibn vayzn maynster* (*The Seven Sages*), *Kalila veDimna* and *Ben hammelekh vehannazir*¹. He described their main features thus:

- a. they all have a frame story.
- b. they include verses and moral sayings, most of which are based on the Bible and other Jewish traditional sources, and

* I wish to thank Simon Neuberger, Kedem Golden, Hanan Harif and Gabriel Levin for their generous help, and Jennie Feldman for the editing. All mistakes are mine.

¹ ERIK 1926, p. 207-232. The three works are also presented together in HOMMEL 1887, p. 6, PERI 1959, p. 23 and LANG 1986. A fourth work should be added to these: *Beria un Zimra*, which Erika Timm has shown to be connected to *Layla and Majnun*, perhaps through a Hebrew version. See TIMM 1986.

are usually brief and poetic.²

Erik also noted that one of the three works, *Di zibn vayzn maynster*, is a reworking of a German version.³ The ‘stories’ narrative matter reached Europe mostly through two main branches/routes: one, through Arabic, Hebrew (*Mishle’ Sendabar*, “Tales of Sendebar”) and Spanish versions; the other, through Latin versions (*Sette Savi di Roma*). The German versions, which from the 16th century on appear in prints as well, are related to the second, ‘Western’ tradition, and the Yiddish rewritings depend on them.⁴ The Yiddish *Kalila veDimna*, extant in a single manuscript from the 15th-16th centuries, is likewise a reworking of a German version: Antonius von Pforr’s *Das Buch der Beispiele der alten Weise*, which is in turn linked to the *Directorium vitae humanae* by John of Capua (13th century).⁵

Ben hammelekh vehannazir, however, entered Yiddish literature as a reworking of a Hebrew work – the version written by Avraham ben Shmuel ha-Levi ibn Ḥasdai in the 13th century in Catalonia.⁶ In the introduction to his book, Ibn Ḥasdai presents it as the translation of an Arab text.⁷ The Muslim Arabic versions of this work (there are also Christian Arabic translations) under the titles *Bilawar waBudasaḥ* or *Bilawhar Wa-Yudasaf* enjoyed wide success and were very popular in Arabic culture.⁸ These are a radical rewriting of a matter going back to the stories of Buddha, which circulated in the

² ERIK 1926, p. 210-211.

³ See ERIK 1926, p. 211-216.

⁴ On this work, see especially PAUCKER 1959^a, 1959^b, 1961^a, 1961^b.

⁵ Muenchen - Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 355 [S.1.], 16th century. See also STEINSCHNEIDER 1893, pgf. 532, p. 863-867 and pgf. 535, p. 872-883; STEINSCHNEIDER 1895, No. 355, p. 199; ERIK 1926, p. 216-219 and STAERK 1926, p. 63-68.

⁶ On Avraham ben Shmuel ha-Levi ibn Ḥasdai, see especially SCHIRMAN-FLEISCHER 1997; HABERMANN 1950 and PAGIS 1976.

⁷ The Hebrew introduction states that the source of the Arabic version is Greek; however SHIRMAN-FLEISCHER (1997, p. 271) claim that the source was Pahlavi.

⁸ See PERI 1959: p. 17-21; LANG 1986; SCHIRMAN-FLEISCHER 1997, p. 260 and 264; LANG 2016. See also the chapter by Jessica Andruss, in this volume, p. 5-23.

Middle Ages under the title of *Barlaam and Ioasaph*.⁹

In many instances Maks Erik classified literary works in Old Yiddish according to their sources, for the most part 'Hebrew' or 'not-Hebrew', or 'Jewish' or 'not-Jewish'. He applied these categories to the chivalric genre as well as to the above-mentioned 'Indian romances'. Regarding Erik's statement on the sources of these three works, it might be added that, unlike the other two, *Ben hammelekh vehannazir* cannot be defined as a collection of tales with a frame story, easily adapted from one culture to another. *Barlaam and Ioasaph* was conceived primarily as a religious text, albeit with entertaining stories; the European versions that circulated in the Middle Ages became profoundly Christian works, with so much of the text devoted to theological teaching that a 19th-century scholar, Max Müller, wrote "The real object of the book is to give a simple exposition of the principal doctrines of the Christian religion".¹⁰ The Hebrew version has no corresponding 'Judaization', and instead presents a universal aspect.¹¹

A second distinctive feature of the Hebrew text is its authorship. Rather than being anonymous or ascribed to otherwise unknown writers, as is the case with most Hebrew collections of stories of the time, *Ben hammelekh vehannazir* is a complex literary text by an author who was a philosopher, a poet and a translator of philosophical works. Basing his composition on an Arabic source, he wrote a work that is exceptional in terms of both style (*maqāma*) and content. This is the book that was handed down in Yiddish culture.

In this paper, I shall discuss the reception of *Ben hammelekh vehannazir* in Yiddish literature, both in the manuscript tradition and in printed books. In my conclusion I will emphasize that although the work existed in a Jewish religious framework, it was read primarily as a book of *musar*, that is, of ethical teachings, which in

⁹ The history of the tradition is very complex. See especially PERI 1959.

¹⁰ MÜLLER 1881, p. 535; RONCHEY 2012, p. LXXVII.

¹¹ See SCHIRMAN-FLEISCHER 1997, p. 263 and 272.

of the Yiddish text.¹⁶

Since then, the most significant progress from the point of view of philology has come from research conducted by Erika Timm and Wulf O. Dreeßen.¹⁷ In his seminal work, Dreeßen presents an analysis of the text, focusing firstly on the language (which has elements that suggest an affinity with Early New High German Alemannic), and secondly on the context: German literature of the 15th century.¹⁸ Finally, he gives excerpts from the text together with a rich linguistic commentary. He also highlights some important characteristics of the Yiddish version:

- a) the Yiddish versions and the contemporary German versions (by Otto von Freising¹⁹ and Rudolf von Ems²⁰) are mutually independent.²¹
- b) the didactic elements are dominant.²²
- c) the main focus of the Yiddish version is its didactic function rather than the characters, who remain anonymous.²³

A comparison between the Hebrew text and the Yiddish manuscript version leaves one greatly impressed by the author's thorough knowledge of Hebrew in all its rich complexity.²⁴ As already mentioned, *Ben hammelekh vehannazir*, Ibn Ḥasdai's philosophical-literary work, is composed on the model of the Arabic *maqāma*, a literary genre of rhymed prose interspersed with short, monorhymed poems, attested in Hebrew since the end of the 12th century.²⁵ Any translation of such a text would present a challenge,

¹⁶ See STAERK 1926 (the author mistakenly writes that he is presenting chapter 13). For other excerpts from the work, see also FRAKES 2004, p. 95-102.

¹⁷ TIMM 1987; TIMM 2005, p. 47; DREEBEN 1974, p. 218-233.

¹⁸ For a comparison between the Yiddish and German versions, see also RHEINWALD 2015.

¹⁹ See the critical edition: PERDISCH 1913.

²⁰ On this German version, see WYSS 1972.

²¹ DREEBEN 1974, p. 223.

²² DREEBEN 1974, p. 222-224.

²³ DREEBEN 1974, p. 223-224.

²⁴ ERIK 1928, p. 173 and 335.

²⁵ PAGIS 1976, p. 199. On the character of rhymed prose in medieval Hebrew

and the anonymous Yiddish poet's skill is evident in the way he creates a highly literary version that seeks to reproduce the rhymed prose and short poems of the Hebrew source. As Erik declared, the manuscript is 'a real treasure from the point of view of linguistics and literary history,'²⁶ and 'a great document of Old Yiddish literature'.²⁷

Hebrew texts

No critical edition of Ibn Ḥasdai's Hebrew text has been published to date, and at this stage of research it is impossible to know which version served as the source of the Yiddish version kept in Ms. Munich 347.²⁸ It is probable that different versions with some textual variants circulated in the various geographical locales where Jews lived in the Middle Ages, including the German lands where Yiddish was spoken.²⁹ Indeed, two manuscripts of the work, both dating from the 14th–15th centuries and written in the Ashkenazic script typical of Jewish scribes in Germany attest to the interest in Ibn Ḥasdai's work in Yiddish-speaking communities.³⁰ However, even without a critical edition, by comparing the Yiddish text with the Hebrew work as it appeared in the first print (see below), we can discern the method of the Yiddish poet with regard to the source material. At times the text appears to be a literal

literature, in relation to the Arabic *maqāma*, see PAGIS 1978.

²⁶ ERIK 1926, p. 219. See also p. 221.

²⁷ ERIK 1928, p. 335.

²⁸ Unless stated otherwise, all the references given below are from OETTINGER 2011. I am especially indebted to Kedem Golden for his comments and suggestions.

²⁹ For a concise list of the extant manuscripts of Ibn Ḥasdai's work, see CORDONI 2015, p. 44–45, n. 4. On the possible textual variants in the manuscripts, see also the brief note in HABERMANN 1951, p. 408.

³⁰ See for instance the following manuscripts: London, British Library Or. 1485 (http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Or_1485&index=27), fols. 9r–37v, and Paris, Bibliothèque nationale de France, Hebr. 775, fols. 135r–195v (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10548400j.r=%D7%91%D7%9F%20%D7%94%D7%9E%D7%9C%D7%9A?rk=107296;4>).

translation of the Hebrew, at times a free reworking. Some juxtaposed passages will serve as illustration.

The first passage comes from chapter 20, in which the main theme is life and death. The dominant character here is Alexander the Great, who in Jewish tradition often appears in stories that include a *memento mori*. This is the passage (fols. 38v–39r):³¹

די ווייזן שפרעכֶן . דא אלכסנדר זיין מיישטר שאַפֿט אנפֿינג .	ואמרׁו החכמים, כי תחלת דברי אלכסנדר
דש גמיין בֹּליק צו שטראופֿן ער אנבֿינגא . דא ער אן דיא [א39] קאנציל טראט .	בעלותו לדוכן לדבר אל ראשי קהלו
אריסטוטלוס זיין מיינסטר ער ביא אים הט . שטוינדא ביא אים אן זיינר זייטן .	ואריסטוטלס מלמדו עומדו על ימינו,
דש גימיין בֹּליק ווארט ער בשטרייטן . ער שפרך איר דינר גו' זיין ליבן קינט .	פתח את פיו ויאמר: "עבְדִי אלהים, היו בזמן כאלו אתם גֵרִים
גלייכֶן אויך די צייט אליש איין שיף אין איינם גרושן ווינט	או כעוברים בדרכים
אונ' אויש איינר דער דא וואנדילט גיגן איינר גרושן שטאט	
דער דא מוויש ווערדן העליג אונ' מט . אונ' בידאריף זיך אווך וואול ריכֶטן .	
ווי ער צו צירוינגא זול טיכֶטן . גראייט בֹּר טאטס זוילן איר אויך הלטן .	וְחֻשְׁבוּ נפשכם מהמתים.
ווען עש מויש דוך זיין אובא איר איין ווינג אלטן .	
וואו אישט אָדָם איין וואטר אלר וואטר . וואו אישט נָח דער אנטראן דער זוינדי וְלוֹיִיש	איה אדם, אבי הראשונים והאחרונים? איה נח, ראשון השלוחים?
וועטר . וואו אישט חֲנוֹךְ דער אירשט גו' באוט .	איה חנוך המתהלך את האלהים?
וואו אישט אברהם דער צו בראך די אפגויט . וואו זינט משה אונ' אהרן די ווישזאגר	איה אברהם מְשַׁבֵּר את האילים? איה משה אדון הנביאים?
וואו זינט אלי בֹּילקר ביש אלהער . וואו זינט אלי דיא קרון די אי האבן אנפֿנגן .	איה העמים העוברים? איה המלכים החולפים?
אונ' איר העליזא מיט האלזבאנט האבן ביהנגן .	איה השמים רבידי הזהב על צואריהם?

³¹ For the Hebrew text, see OETTINGER 2011, p. 247–248, ll. 40–50.

Claudia Rosenzweig

איה המעלים עֲטָרוֹת פּוֹז עַל ראשיכם?

וואו זינט די דא האבן מיט מאַכט ביצוואוינגן
מעניג מעכטיג הער אלטן אונ' יונגן .

אונ' האבן אלי די וועלט אוינטרגדרויקט .
נוין הוט זי דער טאודא אלי בַר צויקט .

אליש איר גויט נוך שאַן אונ' אליש איר מַכְט .
מוכט זי ניט גיברישטן אויבר נכט

איה העורכים מערכות גדודים וגם ערב רב?
איה המאספים בין מזרח למערב?
חלפו הלכו להם! ולא הועילום
כל מה שכבשו וגברו]
ולא הצילם מה שכנסו ואצרו!"

Hebrew

And the sages said, when Alexander
stepped up to the dais to speak to the heads
[of the assembled
and Aristotle his teacher stood to his right,
opened his mouth, and said: "Worshippers of
God,
be at all times as though strangers
or wayfarers
and consider your souls among the dead.

Where is Adam, father of the first and the last?
Where Noah, first of the emissaries?

Where is Enoch who walked with God?

Where Abraham who smashed the idols?

Yiddish

The sages said: when Alexander received
[his overlordship,
he began to admonish the common people
when he stepped onto the pulpit
he had Aristotle his master close to him
[Aristotle] stood by him at his side
He was addressing the common people
He said: you, worshippers of God,
[His beloved children
compare the time to a boat in a great wind
and to one who walks to a big city
he surely becomes tired and exhausted
and he also needs to make good arrangements
how to obtain sustenance.
You should also stay ready for death
because it must indeed be, [even]

[if you grow somewhat old
Where is Adam, a father of all fathers?
Where is Noah, who escaped the flood
due to our] sins?

Where is Hanoch, the first one who prayed
God?

Where is Avraham who smashed the idols?

Barlaam et Josaphat dans l'histoire des religions

Where is Moses lord of the prophets?	Where are Moses and Aharon the prophets?
Where are the nations that are no longer?	Where are all the nations till now?
Where the fleeting kings?	Where are all who were crowned
Where are those who put gold chains about [their necks?]	and had torques hung about their necks?
Where are those who set a crown of fine gold [on their heads?]	
Where are those who commanded battalions [and mixed multitudes?]	Where are those who defeated with power many powerful lords, old and young and subdued the whole world?
Where are those who joined the East and the West?	
They're up and gone!	Now death took all of them away.
And they did not gain a thing from all that [they conquered and overpowered and all their goods and chattels didn't save them!]" ³³	All their goods and treasure and all their power they cannot guard [even] for one night. ³²

On the basis of the extant documents, this passage appears to be a good illustration of how the Yiddish translation works, shifting from a word-for-word 'true' rendering of the source, to a remaking that freely introduces additions, while preserving the rhyming and style of the Hebrew.

The second example is from chapter 22 of the Hebrew text, which is dedicated to the belief in the One God.³⁴ The corresponding Yiddish text is much longer (fols. 44v–48v), most of it having no parallel in the source in its known forms. The passage offers a simile that exemplifies the 'teleological argument' adduced to prove God's existence, also known as 'argument from design' or 'the intelligent design argument'. Here is an excerpt (fols. 45r–v):

דער גיישליך שפרך זא בוויג איך היא מיט .

³² I am grateful to Simon Neuberg for his generous help in translating the Yiddish. All mistakes are mine.

³³ Translation from the Hebrew by Gabriel Levin. My grateful thanks to him.

³⁴ For the Hebrew text, see OETTINGER 2011, p. 156-159.

מיט דער וועלט לויף אונ' איר זיט .
 נוין מירקן ווען וויר קעמן אין איינן זאל .
 דער וואול גצירט ווערי אויבר אל .
 וויא איר דש מויכטן גידענקן .
 מיט טישא גזעשא בון שטויל אונ' בון בענקן .
 גימאלט בון [ב45] בון בילדן מיט ביך לויט טיר צאמן אונ' ווילדן .
 גיביריג אונ' גיוועכשא .
 קרויט גראש אונ' אווך בלוימן .
 אוף דש בעשט דש מן מג גריומן .
 איקליכש זיין לידא מוש אונ' אירר גישטאלטן .
 דער יונגן אונ' דעש גלייכן דער אלטן .
 דער מאנן דעש גלייכן דער ורויאן .
 אווך ברוינן בעך גוויטר גיוואליקא
 ווער דש ווירט שויאן .
 דער קוינשט³⁵ דער מייסטרשאפט ניט גינויג בר ייעהן .
 די ער אן איגליכש שטויק אישט זעהן .
 דש ער זי ניט מג ארקענן גר .
 דיא ער דען אן איגליכש שטויק אישט נעמן וואר .
 נוין אישט דער מיישטר ניט דארבייא .
 דש מן זען ווער ער דוך זייא .
 אודר וויא ער האבא איין גישטאלט .
 הויבש יונגא אודר אלט .
 דש מאג און מיישטר ניט זיין גימאכט .
 איין מיישטר מויש עש הון גיטראכט .
 וויא וואול וויר דען מיישטר ניט מויגן וינדן .
 זיין מיישטרשאפט אן זיינע וועריקן וויר אנפפֿינדן .
 אונ' וויר לובן אין אין זיינר וויץ אונ' קוינשט .
 מיט גאנצים אוינורש הערצן גוינשט .
 וויר בקענן אים ביליך .
 דש דא ניט ווערדא גיבונדן זיין גלייך .
 דש אים אן דער קוינשט ניכצט גבריכט .
 אונ' דש ער מיישטר אלר מיישטר אישט .

“The pious man said: “in this way I behave / as regards the course of the things of the world and its customs. / Now take note: if we were to arrive in a hall / which is well decorated everywhere, / as you might think / with a table, seating places of chairs and benches, / painted with figures of cattle, people, domestic and wild animals / mountains and plants, herbs, grass and also flowers, according to the best that one can

³⁵ The term should probably be קוינט.

praise, each with its own limbs and shape, / the young as [well as] the old man, / the man as [well as] the woman / and also fountains, rivers, storms, clouds. / He who looks it / could not say enough about the mastership / that he sees in each detail / [it could not be] that he would not acknowledge it (the mastership) / that has been applied to each detail. / The master is not there / whom one could see, who he is / or what form he has / [if he is] handsome, young or old. / This cannot have been made without a master! / A master must have conceived it! / Although we might not find the master, / his mastership we perceive through his works / and we praise him for his wisdom and skill, / with the whole benevolence of our hearts / We acknowledge him properly, / since his equal cannot be found / that no skill is lacking in him / and that he is the master of all masters [...]"

Since this passage is not found in the extant Hebrew versions, we can only speculate as to its origin: did the author have another version of the Hebrew text, or did he insert elements from other sources? We have no answers. There is still much research to be done; above all, a critical edition of this Yiddish manuscript remains a desideratum. I hope that the examples cited here convey at least some idea of the linguistic richness and thematic complexity that make this manuscript an outstanding exemplar of Old Yiddish literary achievement.

The Yiddish Prints

Ben hammelekh vehannazir had a broad and enduring reception in print.³⁶ The *editio princeps* of Ibn Ḥasdai's Hebrew work was printed in Constantinople in 1518³⁷ and reprinted in Mantua in 1557.³⁸ Thereafter it was reprinted in Hebrew several times,

³⁶ See STEINSCHNEIDER 1893, § 532, p. 863–867; HABERMANN 1950, p. 346–360.

³⁷ See HABERMANN 1950, No. 1, p. 346; YAARI 1967, No. 57, p. 76. Two copies of this print are kept in Jerusalem, National Library of Israel, 8° 44 A 1588 and 8° 75 A 381.

³⁸ This print is listed by Shabbetai Bass in his bibliography, *Sifte' Yeshenim* (Amsterdam 1680), No. 81, p. 13. Two copies of the book are kept in Jerusalem,

especially in Germany: in 1727 in Wandsbek,³⁹ in 1766 in Frankfurt an der Oder,⁴⁰ and also in several other places. In all the prints I have consulted subsequent to the Wansbek edition, the poetic parts are preceded by a brief introduction to their prosody, and the text is printed in square letters and vocalized.

Soon afterwards there followed reprints accompanied by a translation into Yiddish, and others with only the Yiddish version:

1. Frankfurt am Main 1769 (bilingual Hebrew-Yiddish edition).⁴¹
2. Zholkve (Zhovkva) 1771 (bilingual Hebrew-Yiddish edition).⁴²
3. Fürth 1783,⁴³ a reprint of Frankfurt am Main 1769 (bilingual Hebrew-Yiddish edition).⁴⁴
4. Zholkve (Zhovkva) 1806.⁴⁵ This is a reprint of only the Yiddish text

The National Library of Israel, 59 A 2025 and 75 A 339. As highlighted by SCHIRMAN–FLEISCHER 1997, p. 264-266, in the Hebrew version the prince finally goes back to inherit his father throne, and the time spent with the *nazir* was thus intended to prepare him to reign “with honesty and reason”. In this light it would be interesting if a connection could be demonstrated between *Ben hammelekh vehannazir* and the genre of *specula principum*, books of political instruction that were very popular in the Middle Ages and the Early Modern era. Another possibility, not yet investigated, is that Ibn Hasdai’s book, printed in 1557 in an Italian context, might have been read as a Jewish counterpart to *Il Principe*. Machiavelli’s work, composed in 1513, was first printed in 1532, and subsequently reprinted several times.

³⁹ See HABERMANN 1950, No. 3, p. 347-349.

⁴⁰ See HABERMANN 1950, No. 4, p. 349-350. A copy is kept in Jerusalem, The National Library of Israel, 23 V 14326

⁴¹ See SHULMAN 1910, p. 106; PRILUTSKI 1931; TSINBERG 1943, p. 304-305; HABERMANN 1950, No. 5, p. 350; PERI 1959, No. 119, p. 235; KERLER 1999, p. 146-150 and *ibid.*, “Appendix 5”, p. 293-296.

⁴² ERIK 1926, p. 221; PRILUTSKI 1931; HABERMANN 1950, No. 6, p. 351; KERLER 1999, “Appendix 5”, p. 293-296. A copy is kept in Jerusalem, The National Library of Israel, 56 A 3085.

⁴³ TSINBERG 1943, p. 306; HABERMANN 1950, No. 7, p. 351; TIMM 1988, No. 13, p. 52.

TSINBERG 1943, p. 306; HABERMANN 1950, p. 351, no. 7; PRILUTSKI 1931, p. 421-422; KERLER 1999, p. 146 and 150-179. For an online version of the copy from the Bayerische Staatsbibliothek in Munich, shelfmark A.hebr. 1000 b, see: <https://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10240814.html>

⁴⁴ PRILUTSKI 1931, p. 421-422; KERLER 1999, p. 146 and 150-179.

⁴⁵ TSINBERG 1943, p. 305-306; HABERMANN 1950, No. 11, p. 352, suggests that

of Zholkve 1771, with changes.

5. Polonnoye (Ukraine) 1815, a reprint of only the Yiddish text of Zholkve 1806.⁴⁶

6. Warsaw 1870, a reprint of only the Yiddish text of Zholkve 1806, with some chapters abridged.⁴⁷

7. Lublin 1874 – only the Yiddish translation.⁴⁸

8. Paks (Hungary) 1905.⁴⁹ This version, usually catalogued as being in Yiddish, is in fact in German written in Hebrew letters. It was composed by Rabbi Yehuda Cohen Krauss, also known for his rewriting of *Tsene-rene*, the popular and widely read Yiddish paraphrase of the Pentateuch and the Five Scrolls.⁵⁰

Apart from this last translation, two main traditions can be traced in the Yiddish prints: the first includes Frankfurt am Main 1769 and Fürth 1783, and the second Zholkve 1771, Zholkve 1806, Polonne 1815 and Warsaw 1870. Thus the two traditions can be defined, respectively, as Western (German) and Eastern European.

Two features of these prints are particularly noteworthy: a) the bilingual Hebrew and Yiddish editions are printed using the layout often found in books of *musar* from the 17th century onward, as well as in Hassidic literature: each page is divided in two parts, with the Hebrew text above, usually in a square font, and the Yiddish below,

the book was printed in Lvov. A copy is kept in Jerusalem, The National Library of Israel, 8° 62 A 2731 (the front-page is missing).

⁴⁶ YAARI 1933; HABERMANN 1950, No. 13, p. 355. A copy is kept in Jerusalem, The National Library of Israel, 64 A 172. This print seems to have been produced by the same printing house that printed the Hebrew version of the work in 1814. On Hebrew printing in Polonnoye, see WUNDER 1978, esp. Nos. 74 and 74x, p. 149.

⁴⁷ PRILUTSKI 1931, p. 419-421; HABERMANN 1950, No. 19, p. 356. A copy is kept in Jerusalem, The National Library of Israel, 23 V 14373.

⁴⁸ WIENER 1895, Vol. II, No. A 1468, p. 186; HABERMANN 1950, No. 21, p. 356; PERI 1959, No. 119, p. 235. According to Habermann this print is in Yiddish only. I have not been able to consult any copy of this print.

⁴⁹ YAARI 1933, p. 377-378; HABERMANN 1950, No. 20, p. 356; KOHN 1952/1953, No. 98, p. 246.

⁵⁰ See TURNIANSKY 1987, p. 169-171.

in the round type known as *Tsene-rene ksav*.⁵¹ The opening words of each paragraph in both the Hebrew source and the Yiddish translation are in Hebrew, in bold letters, in order to facilitate reading and allow a reader of the Yiddish text to follow the Hebrew as well. This suggests that the reception of these Yiddish printed versions was not primarily that of belles-lettres, but was instead associated with rabbinic literature; this is confirmed by the *haskamot* (literally: “agreements”) from prominent rabbis endorsing the merits of the work, which were added at the beginning of some of these prints. b) At the same time, Ibn Ḥasdai’s work has a universal and philosophical appeal that fitted well with *Haskalā* and post-*Haskalā* literature, and in this case was available in both Yiddish and German translations,⁵² one of them – published in Paks in 1905 – in German printed in Hebrew letters, as noted above.

The front-pages of these prints often shed light on their intended reception and readership.⁵³

From the Hebrew introduction of the first print (Frankfurt am Main 1769) we learn that the “world-famous *Seyfer ben hammelekh vehannozir* was translated already many years ago from Greek into Arabic and from Arabic into the Holy Tongue”, that the present edition includes a translation into *Loshn Ashkenaz* (Yiddish) for those who do not understand the Holy Tongue and that the translation was made ‘word for word’. In the Yiddish part of the introduction there is a general praise for the book and for the

⁵¹ See ZAFREN 1982.

⁵² See, especially, the German version by the Hungarian rabbi Wolf Alois Meisel (1815-1867), *Prinz und Derwisch*, printed in Stettin in 1847 (reprinted in Zug, Switzerland, in 1976) and again in Budapest in 1860. This seems to be the first translation of Ibn Ḥasdai’s work into a non-Jewish European language. The translation was described by Steinschneider as *eine vollständige, etwas freie deutsche Bearbeitung*, ‘a complete, somewhat free reworking into German’ (STEINSCHNEIDER 1851, p. 91). In SHAVIT and EWERS 1996 Ibn Ḥasdai’s book is listed as part of a corpus intended for children and young readers (No. 14, p. 70-71).

⁵³ On paratexts in Early Modern Yiddish Literature, see BERGER 2004 and BERGER 2013.

translation that allows readers to enjoy it 'fluently'. The translator, Reuven ben Avraham Ha-Levi, complained that although he had translated the entire work, the printer, Aizik Homburg, left out the poetic parts.⁵⁴

The Yiddish version printed in Zholkve in 1771, however, was a new translation that did include renderings of the poems from the Hebrew source.⁵⁵ As regards the language, it is thought to be one of the very first examples of Eastern Yiddish.⁵⁶ The front-page reads as follows:⁵⁷

בן המלך והנזיר

נדפס פעם ראשון במנטובה שי"ז לפ"ק ולרוב תועלתו וחשיבותו

נדפס פעם שנית בק"ק וואנזנבעק : ופעם שלישיית בק"ק [ק"ק] פ"ע

דאדער : ועתה נדפס פעם רביעית במעלות יתירות :

המעלה הראשונה פירוש מספיק על דברי השיר החכם אחד

מחכמי הזמן :

המעלה השניה העתקת כל הספר בלשון אשכנז למען יבינו גם בית

יעקב אשר קצרה ידם להבין דברי חכמים ומדותם . בלשון

הקדש והנשים בכלל :

המעלה השלישית שהוסר כל טעיות (!) אשר נפלו בדפוס הרשונני

מחמת חסרון ידיעות הפירוש לאומני הדפוס

תחושו על כספיכם : וימלא שבע אסמיכם :

איהר מאנין און ווייבר זייט ניט קארג אויף געלט . און קויפט דאש

(ספר) וואש איז נאך ניט גיוועזן אויף דר וועלט : ווען איהר

⁵⁴ See TSINBERG 1943, p. 304-305; PRILUTSKI 1931, p. 417-418; HABERMANN 1950, No. 5, p. 350. As noted by Tsinberg, the author of this translation was Reuven ben Avraham Ha-Levi, who in a Hebrew work he published in Frankfurt am Main in 1770, *Nahalat Reuven*, wrote that he translated *Ben hammelekh vehannazir* 'word for word' from *Loshn Koydesh* (Holy Tongue) into Yiddish. Reuven ben Avraham ha-Levi added that the first version of his translation included all the poems that appear in the Hebrew work, but that the publisher left these out 'for economic reasons'.

⁵⁵ PRILUTSKI 1917, p. 239-240; PRILUTSKI 1931, p. 418-419.

⁵⁶ REYZEN 1932, p. 244; KERLER 1999, p. 146 and 177.

⁵⁷ Here and in the following translations from Yiddish, italics are used to indicate words that were left in Hebrew within the Yiddish text.

ווערט פֿר שטיין וואש דר [מחבר] טוט ריידן : וועט איר אייער
(גוף) אונ (נשמה) מיט גוטין בקליידן . דאש [מוסר] פֿון
דעם (ספֿר) טוט דאש הרץ רירן . (ובזכות־זה) וועלין מיר
[זוכה] זיין אין דעם הייליגן לאנד ווידר צו קומין : וואש מיר זענן
ווארן דר פֿון אוועק גינומין . אמן :

[Hebrew:] *Ben hammelekh vehannazir*, printed for the first time in Mantua in 1557 and because of its usefulness and importance it was printed a second time in the holy community of Wandsbek. It was printed a third time in the holy community of Frankfurt an der Oder, and now it is printed for the fourth time with many improvements. The first improvement is the comprehensive commentary on the poem, by one of the sages of our time. The second improvement is the translation of the entire book into Yiddish so that *Beyss Yankev* [women] and women in general will understand, since they are not able to understand the words of the sages and their virtues in the Holy Tongue. The third improvement is that all mistakes which were in the first print owing to the printers' lack of knowledge about the commentary have been removed. Therefore do not spare your money and "so shall thy barns be filled with plenty".⁵⁸

[Yiddish:] You men and women, do not be stingy with your money, and buy this *book* that has not yet been in the world. When you understand what the *author* is saying, you will dress your *body* and your *soul* with good. The *ethical teaching* of the *book* touches your heart, and *because of this merit* we will deserve to come again into the Holy Land, whence we were taken away, *Amen*.

This paratext introduces the translation of Ibn Ḥasdai's work as a text of *musar*, as it is usually conceived in the Hebrew versions. By contrast, the Yiddish print of Zholkve of 1806 – which, as noted above, is basically a reprint of an earlier print from the same place, but with changes – addresses the readers only in Yiddish, and emphasizes the book's 'wonderful stories and examples'. Its front-page reads as follows:

⁵⁸ See Proverbs 3,10.

ספר

בן מלך ונזיר

דאש הייליגי קעסטלכי ספר האט מעטיק גיוועזן איין געטליכר מאן הגאון ר' **אברהם הלוי ב"ר חסדאי ז"ל** . דש ספר איז פיל צאל גידרוקט ג יווארן בלשון הקודש . אין דעם ספר ווערט דר צילט וויא איין [נזיר] דש איז גימיינט איין געטליכר מאן וואש איז אפ גישידט פון [תענוגי עולם הזה] אונ האט מיט איין [בן מלך] גילערינט גרויש מוסר אונ חכמה ויראת שמים אונ מדות טובות . אויך ווערט דר צילט מעשיות נפלאות אונ משלים . וכדי אז איטליכר מענש זאל פר שטיין האב איך דש הייליגי ספר גדרוקט בלשון אשכנז :

על כן מי האיש החפץ חיים וגוי . וועליכר מענש וויל מיט נחת רוח לעבן אויף דר וועלט אונ דש אייביגי לעבן פון [עולם הבא] זאל דש הייליגי ספר פלייסג לערנין . וועלן זייני אויגן לייכטן ווען איר וועט זייני ווערטער מיט גאנצין הארץ פר שטיין וועט איר אייער [גוף ונשמה] מיט מעשים טובים בקליידין אונ צירין . דען דאש [מוסר] טוט דש הארץ רירן . אונ לערנט דעם מענש ער זאל די וועלט ח"ו ניט מיט נארהייט פר לירין . אונ זאל זיך [בדרך אמת וישר] פירין . [בזכות זה] וועלין מיר זוכה זיין [לאריכות ימים] אונ בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצות ולכל הצלחות וברכות וישועות ונחמות על ישראל שלום
אמן :

The holy honourable *book* has been translated by the godly man *HaGaon R'[abbi] Avraham Ha-Levi b"r Hasday z"l [of blessed memory]*. The *book* has been printed many times in the *Holy Tongue*. In the *book* it is told how a *nazir* means a godly man who is detached from *the pleasures of this world*, and has learned with a *ben melekh* great *ethical teachings* and *wisdom, fear of God* and *good virtues*. In addition, *wonderful stories* and *examples* are told, and so that everyone should understand I printed this holy *book* in *Yiddish*. Therefore 'who is the man who desires life' etc.,⁵⁹ the man who wants to live in the world with *spiritual pleasure* [and wants] the eternal life of *the world to come*, should learn this holy *book* diligently. His eyes will shine when you will understand his words with whole heart, you will dress and adorn your *body and soul* with

⁵⁹ Psalms 34,16.

good deeds, since the ethical teaching touches the heart and teaches the man that he should not God forbid lose the world with folly and should conduct himself on the path of truth and rightfulness. Because of this merit we shall deserve long life and sons and sons of the sons who are occupied with Toyre [Torāh] and precepts and for all the success and blessings and salvations and consolations of the whole Jewish people, Amen.

The book's contents are more emphatically promoted in the Warsaw print (1870), where nothing is said about the Hebrew being translated from 'a Greek version', and there is no mention of previous prints:

דאס הייליגע קעסטליכע ספֿר האט מעתיק גיוועזן
אין געטליכער מאן הגאון ר' אברהם הלוי ב"ר
חסדאי ז"ל . אין דעם ספֿר ווערט דער ציילט
וויא איין (בזיר) איין געטליכער מאן וואס איז אפ
געשייט פון (תענוגי עולם הזה) אונ האט מיט איין
(בן מלך) געקעריגט גרויס מוסר אונ חכמה ויראת
שמים אונ מדות טובות . אויף ווערט דר ציילט
מעשיות נפלאות אונ משלים . וכדי אז איטליכער
מענטש זאל פאר שטיין האב איד דאס הייליגע
ספֿר געדרוקט בלשון אשכנז:⁶⁰

The holy honourable *book* has been translated by the godly man *HaGaon R'[abbi] Avraham Ha-Levi b"r Hasday z"l [of blessed memory]*. In the *book* it is told how a *nazir*, a godly man who is detached from *the pleasures of this world*, learned with a *ben melekh* great *ethical teachings and wisdom and fear of Heaven and good virtues*. In addition, *wonderful stories and examples* are told. And so that each reader should understand I printed the holy *book* in Yiddish.

The fact that these printings are in Yiddish proves that the work was popular in Eastern Europe.⁶¹ Translation into Ladino in the 19th

⁶⁰ The following part is almost the same as in Zholkve 1806.

⁶¹ On the reception of the book among Hassidim, see WINEMAN 2009. In addition, a short paper in Hebrew by Benjamin Brown presents a letter in Hebrew on the 'cancellation of will' that cites a parable from *Ben hammelekh vehannazir*. The

century indicates that its success was not limited to Ashkenazi culture.⁶²

Final Remarks

In his edition of 1950, Habermann defined *Ben hammelekh vehannazir* by Abraham ibn Ḥasdai as one of the most popular books of *musar*.⁶³ Indeed, from the 15th-century manuscript up to the printed editions at the beginning of the 20th century, the main reception of this work in Yiddish literature has been as wisdom literature and ethical teaching, rich in philosophical and universal thought. For this reason it would be incorrect to consider *Ben hammelekh vehannazir* as belonging to the same genre of collected stories as *Kalila veDimna*. In Ibn Ḥasdai's work and its Yiddish rewritings, the frame story is clearly didactic, and this aspect carries more weight than the narrative element. In general, it can be said that the essential character of Ibn Ḥasdai's work is even more markedly reflected in the reception of the Yiddish version: not belles-lettres *tout court*, and not a 'pious novel'⁶⁴ or a chapbook, but rather the authorial work of a philosopher whose rewriting of the stories of Buddha – through a long chain of transmission – is connected to his *Weltanschauung*, to his faith in the One God, his wise and calibrated distance from the pleasures of the world and the seduction of material wealth, and to the maieutic project of a teacher who, representing a wise 'spiritual' man instructing the prince, instructs the reader as well. Moreover, for Yiddish readers the content of *Ben hammelekh vehannazir* was very different from well-known Yiddish *muser-bikher* such as *Brant-shpigl* or *Seyfer Lev Tov*,

letter was written by R. Yosef Yoyzl Horowitz (1848?-1919), a follower of Yisrael ben Ze'ev Wolf Lipkin (known as Yisrael Salanter). See BROWN 2016. This raises the possibility that the work was read by the followers of Rabbi Salanter, founder of the *Musar* movement. On this movement, see MIRSKY 2010 and the literature quoted there.

⁶² See the editions printed in Salonika in 1849 and 1880.

⁶³ HABERMANN 1950, p. 403.

⁶⁴ STEINSCHNEIDER 1872, p. 10.

which mostly refer to a halakhic framework.⁶⁵ This might explain why most of the printed versions declare that *Ben hammelekh vehannazir* had already been printed several times since the Mantua print of 1557 (the Constantinople version was not taken into account) and therefore had a long-established authority within rabbinic literature – indirectly suggesting thereby that the circulation of such a work, which did not depend on *halakhā*, might have needed validation of that kind. Finally, the enduring presence of this exceptional work by a cultured author for a cultured audience attests to the vitality of ancient wisdom from non-Jewish sources, a wisdom found on the shelves of Jews down the centuries, in both Hebrew and Yiddish.



Références bibliographiques

The British Library, London, England Or. 1485, 14th–15th century (Hebrew) (http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Or_1485&index=27).

Bayerische Staatsbibliothek, München, Cod. hebr. 347 (Yiddish) (<https://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0010/bsb00106350/images/>).

Ben hammelekh vehannazir, Wandsbek 1727 (Hebrew), Paris, Bibliothèque nationale de France, Hebr. 775, fols. 135r–195v (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10548400j.r=%D7%91%D7%9F%20%D7%94%D7%9E%D7%9C%D7%9A?rk=107296;4>).

Ben hammelekh vehannazir, Frankfurt an der Oder 1766 (Hebrew) (NLI 23 V 14326).

Ben hammelekh vehannazir, Frankfurt am Main 1769 (Hebrew and Yiddish) (<https://www.hebrewbooks.org/43971>).

⁶⁵ There is a rich body of research on the genre of *musar* in Hebrew and Yiddish in the Early Modern period. See, especially, ELBAUM 1990, p. 223–242 and the bibliography quoted there. See also TURNIANSKY 2016.

Barlaam et Josaphat dans l'histoire des religions

Ben hammelekh vehannazir, Zholkve 1771 (Hebrew and Yiddish), NLI 56 A 3085 (https://www.nli.org.il/he/books/NNL_ALEPH001919675/NLI).

Ben hammelekh vehannazir, Fürth 1783 (Hebrew and Yiddish) (<https://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10240814.html>).

Ben hammelekh vehannazir, Zholkve 1806 (Yiddish) (https://www.nli.org.il/he/books/NNL_ALEPH001224976/NLI).

Ben hammelekh vehannazir, Polonnoye (Ukraine) 1814 (Hebrew) (https://www.nli.org.il/he/books/NNL_ALEPH990019196730205171/NLI).

Ben hammelekh vehannazir, Polonnoye (Ukraine) 1815, NLI 64 A 172 (Yiddish)

Ben hammelekh vehannazir, Warsaw 1870 (Yiddish), NLI 23 V 14373 (https://www.nli.org.il/he/books/NNL_ALEPH990021349220205171/NLI).

Ben hammelekh vehannazir, Paks (Hungary), 1905 (German in Hebrew letters).

Prinz und Derwisch oder die Makamen Ibn-Chisdais, Stettin 1847 (German) (<http://www.zvdd.de/dms/load/met/?PPN=urn%3Anbn%3Ade%3Abvb%3A12-bsb10239727-1>).



ABRAHAM BEN SHEMUEL HALEVI IBN HASDAI 2011

Abraham ben Shemuel Halevi ibn Hasdai, *Ben hammelekh vehannazir*, ed. by Ayelet Oettinger, Tel Aviv (in Hebrew).

BASS 1680

Shabbetai Bass, *Sifte' Yeshenim*, Amsterdam (in Hebrew).

BERGER 2004

Shlomo Berger, "An Invitation to Buy and Read", in *Book History*, 7, p. 31-61.

BERGER 2013

Shlomo Berger, *Producing Redemption in Amsterdam. Early Modern Yiddish Books in Paratextual Perspective*, Leiden-Boston.

CORDONI 2014

Constanza Cordoni, *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters*, Berlin-Boston.

CORDONI 2015

Constanza Cordoni, "The *Book of the Prince and the Ascetic* and the Transmission of Wisdom", in *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [Online], 29, accessed 21 April 2019.

CORDONI und MEYER 2015

Constanza Cordoni und Matthias Meyer (eds.), *Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven aus ein europäisches Phänomen*, unter Mitarbeit von Nina Hable, Berlin.

BROWN 2016

Benjamin Brown, "ייעוד האדם בתנועת המוסר – מ'ר' ישראל סלנטר ועד ר' ירוחם ממיר, מקורות להארצאתו של בנימין בראון, כנס נחלים – ימי עיון במחשבת ישראל, קיץ תשע"ו

DREEßEN 1974

Wulf-Otto Dreeßen, "Die altjiddische Bearbeitung des Barlaam-Stoffes", in *Zeitschrift für deutsche Philologie* 93, Sonderheft, p. 218-233.

DREEßEN 1992

Wulf-Otto Dreeßen, "Ben ha-melech weha-nozir (Königssohn und frommer Asket)", in *Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon*, 2. Auflage, Berlin, B. 1, cols. 686-687.

ELBAUM 1990

Jacob Elbaum, *Ptichut vehistagrut. Hayetzira haruchanit-hasifrutit be-Polin uveartzot Ashkenaz beshalhe' hamea hashesh-esre (Openness and Insularity. Late Sixteenth Century Jewish Literature in Poland and Ashkenaz)*, Jerusalem, (in Hebrew).

ERIK 1926

Maks Erik, *Vegn altyidishn roman un novele*, Varshe (in Yiddish).

ERIK 1928

Maks Erik, *Di geshikhte fun der yidisher literatur fun di eltste tsaytn biz der Haskole-tkufe*, Varshe.

FRAKES 2004

Jerold C. Frakes (ed. by), *Early Yiddish Texts 1100-1750*, Oxford-New York.

HABERMANN 1950

Avraham Meir Habermann, ed., *Avraham ben Hasdai, ben hammelekh vehannazir*, Jerusalem (in Hebrew).

HOMMEL 1887

Fritz Hommel, "Die älteste arabische Barlaam Version", in *Verhandlungen des*

KERLER 1999

Dov-Ber Kerler, *The Origins of Modern Literary Yiddish*, Oxford.

KOHN 1952/1953

J. Kohn, "Hebrew Printing in Hungary", "III. Paks", in *Kirjath Sepher* XXVIII, p. 242-250.

LANG 1986

David Marshall Lang, « Bilawhar Wa-Yūdāsaf », in *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Leiden, vol. I, s.v.

LANG 2012

David Marshall Lang, "Bilawhar Wa-Yūdāsaf", in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 24 October 2016 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0120> First published online: 2012.

MEISEL 1847

Wolf Alois Meisel, *Prinz und Derwisch*, Stettin, H. Effenbarts Erbin (reprinted in Zug, Switzerland, in 1976 and again in Budapest in 1860).

MIRSKY 2010

Yehudah Mirsky, "Musar Movement", in *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, New York (https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Musar_Movement)

MÜLLER 1881

Max Müller, "On the Migration of Fables", in Id., *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*, 2 vols., New York, vol. I, 1881, p. 500-547.

PAGIS 1976

Dan Pagis, *Khiddush umassoret beshirat hakhol ha'ivrit: sefarad veitalia (Change and Tradition in the Secular Poetry: Spain and Italy)*, Jerusalem (in Hebrew).

PAGIS 1978

Dan Pagis, "Variety in Medieval Rhymed Narratives", in *Scripta Hierosolymitana* 27, p. 79-98.

PATAI and OETTINGER 2013

Raphael Patai and Ayelet Oettinger, "Ben Ham'elekh ve'ha'nazir" in Raphael

Patai and Haya Bar-Itzhak (eds.), *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions*, New York-London, p. 72-73.

PAUCKER 1959^a

Arnold Paucker, *The Yiddish Versions of the German Volksbuch*, Master of Arts degree. Microfilm from the University of Nottingham, p. 104-157.

PAUCKER 1959^b

Arnold Paucker, "Yiddish Versions of Early German Prose Novels", in *Journal of Jewish Studies* 10, p. 151-167.

PAUCKER 1961^a

Arnold Paucker, "Das Volksbuch von den Sieben Weisen Meistern in der jiddischen Literatur", in *Zeitschrift für Volkskunde* 57.2, p. 177-194.

PAUCKER 1961^b

Arnold Paucker, "Das deutsche Volksbuch bei den Juden", in *Zeitschrift für deutsche Philologie* 8, p. 302-317.

PERDISCH 1913

Adolf Perdisch, *Der laubacher Barlaam, eine Dichtung des Bischofs Otto II. von Freising (1184-1220) [nach den hl. Johann Damascenus]*, herausgegeben von Adolf Perdisch, Tübingen.

PERI 1959

Hiram Peri Pflaum, *Der Religionsdisput der Barlaam-Legende, ein Motiv abendländischer Dichtung. Untersuchung, ungedruckte Texte. Bibliographie der Legende*, Acta Salmaticensia, Filosofia y Letras, XIV, 3, Universidad de Salamanca, Salamanca.

PRILUTSKI 1931

Noyekh Prilutski, "Ben hamelekh vehanazir", *YIVO bleter* 1, p. 417-422 (in Yiddish).

PRILUTSKI 1917

Noyekh Prilutski, *Der yidisher konsonantizm*, Varshe (in Yiddish).

REYZEN 1932

Avrom Reyzen, "Tsu der geshikhte fun der yidisher literatur", *YIVO bleter* 3, p. 240-259 (in Yiddish).

RHEINWALD 2015

Kristin Rheinwald, "Exemplarisches Erzählen in der altjiddischen Bearbeitung des Barlaam-Stoffes und im "Barlaam und Josaphat" Rudolfs von Ems", in *Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven aus ein europäisches Phänomen*,

Herausgegeben von Constanza Cordoni und Matthias Meyer, unter Mitarbeit von Nina HABLE, Berlin, p. 305-319.

RONCHEY 2012

Silvia Ronchey, "Introduzione. Il Buddha bizantino", in *Storia di Barlaam e Ioasaf. La vita bizantina del Buddha*, A cura di Paolo Cesaretti e Silvia Ronchey, Torino, p. IX-CVII.

SCHIRMAN 1997

Hayim Schirman, *Toledot hashira ha'ivrit beSefarad hanotzrit uvederom Tzarfat (The History of Hebrew Poetry in Christian Spain and Southern France)*, Edited, Supplemented and Annotated by Ezra Fleischer, Jerusalem (in Hebrew).

SCHISCHA 1986

Abraham Schischa, "The Prince and the Nazir and its Yiddish Translator – A Translation and its Fate", *Alei Sefer* 12, p. 111-123 (in Hebrew).

SHAVIT und EWERS 1996

Zohar Shavit und Hans-Heino Ewers in Zusammenarbeit mit Annegret Völpel und Ran HaCohen und unter mitwirkung von Dieter Richter, *Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur von der Haskala bis 1945. Die deutsch- und hebräischsprachigen Schriften des deutschsprachigen Raums. Ein bibliographisches Handbuch*, Band 1, Stuttgart-Weimar.

SHULMAN 1913

Elazar Shulman, *Sfat yehudit-ashkenazit ve-sifrutah*, Riga (in Hebrew).

STAERK 1926

Willy Staerk, "Oys di alt-yidische oytsres fun der minkhener melukhisher bibliotek" in *Filologishe shriftn. Band I, Landoy-bukh / Publications of the Yiddish Scientific Institute, Vol. I, Philological Series, 1 Jubilee Volume for Dr. Alfred Landau to his 75th Birthday, November 25th, 1925, Presented by His Friends and Pupils*, Vilne, p. 55-68 (in Yiddish).

STEINSCHNEIDER 1851

Moritz Steinschneider, "Ueber eine arabische Bearbeitung des Barlaam und Josaphat", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 5.1, p. 89-93.

STEINSCHNEIDER 1872

Moritz Steinschneider, "Ueber die Volkslitteratur der Juden", in *Archiv für Litteraturgeschichte* 2, p. 1-21.

STEINSCHNEIDER 1893

Moritz Steinschneider, *Die hebräische Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, Kommissionverlag des Bibliographischen Bureaus.

STEINSCHNEIDER 1895

Moritz Steinschneider, *Die hebraeischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in Muenchen*, Muenchen.

TIMM 1986

Erika Timm, "Zwischen Orient und Okzident: zur Vorgeschichte von 'Beria und Simra'", in *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, neue Folge, 27, p. 297-307.

TIMM 1987

Erika Timm, *Graphische und phonische Struktur des Westjiddischen unter besondere Berücksichtigung der Zeit um 1600*, Tübingen.

TIMM 1988

Erika Timm, *Yiddish Literature in a Franconian Genizah. A Contribution to the Printing and Social History of the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, with the Assistance of Hermann Süss, Jerusalem.

TIMM 2005

Erika Timm, *Historische Jiddische Semantik. Die Bibelübersetzungssprache als Faktor der Auseinanderentwicklung des jiddischen und des deutschen Wortschatzes*, unter Mitarbeit von Gustav Adolf Beckmann, Tübingen.

TSINBERG 1943

Isroel Tsinberg, *Di geshikhte fun literatur bay yidn*, vols. I-VIII, New York (first edition: Vilna 1929-1937), (in Yiddish).

TURNIANSKY 1987

Chava Turniansky, "Iberzetsungen un baarbetungen fun der 'Tsene urene'", in Shmuel Werses, Nathan Rotenstreich, Khone Shmeruk (eds.), *Sefer Dov Sadan*, Jerusalem, p. 165-190 (in Yiddish).

TURNIANSKY 2016

Chava Turniansky, "Yiddish Literature: Yiddish Literature before 1800", in *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*.
http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Yiddish_Literature/Yiddish_Literature_before_1800 (accessed April 13, 2019).

WINEMAN 2009

Aryeh Wineman, "The Prince, the Hermit, and the Kohen: Stories from a

Barlaam et Josaphat dans l'histoire des religions

Buddha-Tradition in the First Printed Hasidic Book”, in *Journal of Indo-Judaic Studies* 10, p. 69-79.

WIENER 1893-1918

Shmuel Wiener, *Catalogus Librorum Impressorum Hebraeorum in Museo Asiatico Imperiali*, 6 vols., Petropoli (St. Petersburg).

WUNDER 1978

Meir Wunder, “The Hebrew Press in Polno'e”, in *Alei Sefer* 5, p. 116-164 (in Hebrew).

WYSS 1972

Ulrich Wyss, “Rudolf von Ems ‘Barlaam und Josaphat’ zwischen Legende und Roman”, in Peter F. Ganz und Werner Schröder (eds.), *Probleme Mittelhochdeutscher Erzählformen. Marburger Colloquium 1969*, Berlin, p. 214-238.

YAARI 1933

Abraham Yaari, “Yiddish Editions of “Ben ha-Melekh ve-ha-Nazir”, in *Kirjath Sepher* 10.3, p. 376-378 (in Hebrew).

YAARI 1967

Abraham Yaari, *Hebrew Printing at Constantinople. Its History and Bibliography*, Jerusalem (in Hebrew).

ZAFREN 1982

Herbert C. Zafren, “Variety in the Typography of Yiddish: 1535-1635”, in *Hebrew Union College Annual* 53, p. 137-163.

The First Christian Version of the Bilawhar and Būdāsaf Legend*

Gaga SHURGAIA
University of Naples L'Orientale

To Fr. François Gick, SJ

This essay investigates the *vexata quaestio* of the origin of the early Christian version of the Bilawhar and Būdāsaf legend, reinforcing the hypothesis of its elaboration in the Georgian language with new arguments. It also shows the different world-views of the Ismailite Arabic version and the oldest surviving Christian version, the *Balavariani*.

* This research is part of the project *The relationship between the Georgian and Greek Versions of the history of Barlaam and Joasaph* (FR-21-2001), supported by Shota Rustaveli National Science Foundation of Georgia (SRNSFG) at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University. We transliterate Georgian words, following the Trubeckoj-Vogt system (VOGT 1971, p. 6), adopted by the *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*. See RÉGC 1 (1985), p. 3-4. The same system is applied to the surnames of Georgian scholars in bibliographic references, while in the main text they are transcribed according to the system codified in 2002 by the State Department of Geodesy and Cartography of Georgia. As there is no single Life of the Buddha, we prefer to call them the Legend of the Buddha. With reference to circulation of the Bilawhar and Būdāsaf legend in a linguistic environment, the term “version” is used, while within the same language we distinguish different “recensions” – for example, full-length and shorter – of the same version. We call the totality of these versions the “Legend” or “Macrotext”. The Arabic version of the work is called “Kitāb Bilawhar wa Būdāsaf” or, simply, “Kitāb”, the Georgian one “Balavariani” and the Greek account “Barlaam and Ioasaph Romance” or, simply, “Romance”. In conformity with linguistic tradition, but also to clarify which version of the Legend we are talking about, we call the prince Būdāsaf / Yūdāsaf, Iodasaph and Ioasaph if we are talking about the Arabic, Georgian and Greek versions, respectively; in parallel, his mentor is called Bilawhar, Balahvar or Barlaam. Unless otherwise indicated, all translations are ours. The personal dates of Muslim authors are indicated according to the Common Era. We thank Martin Moleski, SJ, for his editorial assistance.

The Christianised Life of Buddha?

By revealing the Georgian version of the *Barlaam and Ioasaph Romance* (CPG 8120) to Western audiences in 1957, David Marshall Lang (1924-1991) also revealed a rather curious fact.

While a Portuguese historian Diogo do Couto (1542-1616) was aware of the similarity between the lives of the Buddha and Ioasaph, known to him probably from the *Legenda Aurea* by the Dominican monk Jacobus de Voragine (ca. 1230-1298) or the Roman Martyrology by Caesar Baronius (1538-1607), it took more than two centuries for scholars to assimilate this finding.¹ It was only in the middle of the 19th century that Édouard René de Laboulaye (1811-1883) and Felix Liebrecht (1812-1890) independently from each other discovered in the *Romance* a Christianised Life of the Buddha. The scholars drew this conclusion by analysing the parallels between the lives of the historical Buddha and of the fictional Ioasaph, as well as comparing other Buddhist traditions, legends and parables with the *Romance*.² Arguing that the Christian author added a specifically dogmatic part to his argument, but under the influence of Buddhist views,³ Liebrecht concluded:

“Schliesslich noch die Bemerkung, dass das merkwürdige Leben des Gründers des Buddhismus sowie das durch ihn vervollkommnete Ascetenleben und Mönchthum mit den sich daran knüpfenden so streng eingeschränkten Lehren der Armuth, der Sinnenbezwungung und der Keuschheit für einen christlichen Asceten, sobald er erst damit bekannt wurde, einen viel zu lockenden und das Heidenthum viel zu ehrenden

¹ LANG 1957^a, p. 12. Namely, Couto wrote: “[Ioasaph is] represented in his legend as the son of a great king in India, who had just the same upbringing, with all the same particulars that we have recounted in the life of the Buddha [...] and as it informs us that he was the son of a great king in India, it may well be, as we have said, that *he* was the Buddha of whom they relate such marvels” (quoted in *Ibid.* D. Lang’s translation and emphasis).

² LABOULAYE 1859, p. 3; LIEBRECHT 1860, p. 315-334, republished in LIEBRECHT 1879, p. 442-460.

³ LIEBRECHT 1879, p. 455.

Stoff darbot, als dass er ihn nicht, gehörig angepasst, auf christlichen Boden hätte verpflanzen sollen.”⁴

Aleksandr Ivanovich Kirpichnikov (1845-1903), a Russian historian of literature and philologist, opposed this opinion a few years later, probably because the proximity between the lives of the Buddha and Ioasaph could only be found in their childhood and youth, but not elsewhere.⁵ He likened various episodes of the *Romance* to different hagiographic works instead, assuming that the *Romance* was written in Egypt in the 7th century and that the legend of the Buddha, on the contrary, had inherited from it those similarities that had been pointed out by Laboulaye and Liebrecht between them.⁶

A year later, Alexander Nikolayevich Veselovsky (1838-1906) demonstrated the inconsistency of Kirpichnikov's investigative methodology and his objections to the hypothesis about the dependence of the *Romance* on the legend of the Buddha's life.⁷ He recorded that according to German and French scholars, on the basis of an oral tradition of the Buddha's life, and adapting it to the style and concepts of Christian asceticism, a Christian author in Egypt wrote the *Romance* in Greek; judging by Syriac names and the geographical location of India in relation to Egypt in the Greek text, he appeared to be a Syrian.⁸ Then examining the plot of the *Romance* and the Buddha's life, the scholar traced many common elements between them, indicating that the differences were caused by the new religious perspective: while the Buddha by himself reached the highest degree of spiritual enlightenment, Ioasaph believed the truths in Christian revelation. Since Barlaam initiated Ioasaph into Christianity, the whole didactic part was told by him. The parables also served to convey Christian teachings, whereas the Buddha by

⁴ LIEBRECHT 1879, p. 460.

⁵ On this issue, see KUZNECOV 1979, p. 238-241.

⁶ KIRPIČNIKOV 1876, p. 74-113.

⁷ VESELOVSKIJ 1877, p. 150-154. The other criticism is in SCARCIA 1996, p. 658-662.

⁸ VESELOVSKIJ 1877, p. 142.

himself related the parables and apologue, as his own and his disciples' reincarnation stories. This explains why these tales did not survive in the *Romance*: they had no bearing on Barlaam's apologues. Tales focused on the idea of reincarnation could certainly not survive in a Christian *Romance*, but the great Russian scholar had not overlooked the influence of this concept on the *Romance*.⁹ He wrote:

“Ioasaph asks Barlaam how old he is. ‘I am about forty-five,’ replies the monk. Barlaam is surprised: ‘But you look more than seventy!’ ‘You have sufficiently determined my years on this earth,’ Barlaam replies, ‘but I do not consider to be life the time, which I have spent in the false world.’ This kind of attitude towards the earthly way and spiritual or contemplative life is consonant with the spirit of Christian asceticism, but Barlaam's flexible framework seems to distinguish two separate existences, intermingled with each other, like different stages of rebirth, as Hinduism teaches.”¹⁰

At the outset, we should point out that Lang later indicated several other common, almost *verbatim*, elements between Barlaam's Christian homilies and the Buddha's preaching: the need for “suppression” and self-abnegation for the attainment of *nirvāṇa*, some of Barlaam's apologues and the Buddha's parables, as well as some other details.¹¹ Even the name of the young prince, found in the non-Christian Arabic *Kitāb Bilawhar wa Būdāsaf* as Yūdāsaf and in the Georgian as Iodasaph, is the Arabic transposition of the name “Buddha” (Būdāsaf): for example, the prophet is called Yūdāsaf in the *Al-Farq bayn al-Firaq* “Muslim Schisms and Sects” by Abū Maṣū'ir ‘Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir al-Baghdādī (d. 1037).¹²

⁹ VESELOVSKIJ 1877, p. 146.

¹⁰ *Ibid.*, p. 146-147. The episode can be found in VOLK 2006-2009, 2, p. 170 (chap. 18); ABULAŽE 1957, p. 56-57 (chap. 25); LANG 1966, p. 95. In the *Kitāb* the years are twelve and sixty, respectively (GIMARET 1971^a, p. 107 (83); ROZEN 1947, p. 68).

¹¹ LANG 1957^a, p. 17-22.

¹² *Ibid.*, p. 29. On the linguistic path from Bodhisattva to Ioasaph and from Bilawhar to Barlaam, see LITVINSKY 1972, p. 150; GVAXARIA 1985, p. 12, 56.

Another important aspect that has emerged since Liebrecht's and Veselovsky's pioneering researches is the assertion that the ideological, dogmatic or *lato sensu* theological approach is decisive in defining the very plot of the work and explains the differences between the Buddha's life and the Legend.

While Liebrecht considered Barlaam to be a character created by a Christian author,¹³ Veselovsky recognised Ioasaph's prototype in one of the Buddha's first disciples Yasada,¹⁴ although some of the Buddha's qualities were transferred to Barlaam, while those of Yasada to Ioasaph; even the designation "Ioasaph" appeared to the scholar to be a misrepresentation of Yasada's name through Syriac.¹⁵

The life of Yasada, correspondent character to Yaśoda of the *Mahāvastu*, perhaps the most ancient collection of legends about the Buddha and his disciples, shows other parallels with the story of Ioasaph. In particular, a merchant¹⁶ "who had been to the eastern country on business" made Yaśoda discover the truth, and we know that Barlaam had also presented himself to Ioasaph in the guise of a merchant, handing him a precious gem symbolising the truth revealed in the Christianity.¹⁷ This led the Russian scholar to slightly alter Liebrecht's perspective: Yasada / Yaśoda was identified with Ioasaph, the ascetic identified with the Buddha, while the merchant was associated with Barlaam, in whose name one may perhaps

For a thoughtful and articulate discussion on whether to call the character in the Arabic legend Būdāsaf or Yūdāsaf, see SCARCIA 1996, p. 657-659.

¹³ LIEBRECHT 1879, p. 459-460.

¹⁴ See BEAL 1875, p. 258-266; JONES 1949-1956, 3, p. 401-416.

¹⁵ VESELOVSKIJ 1877, p. 147-148. The first to perceive that Ioasaph's name may have been derived from Yasada was MINAYEFF 1872, p. 584, footnote 4, while other scholars considered the name Ioasaph a transformation of Bodhisattva (see VESELOVSKIJ 1877, p. 146). According to Veselovsky, other Semitic names, for example, Barlaam and Abenner, also betrayed their origin through Syriac (*Ibid.*, p. 146).

¹⁶ In the original we first find *Dvīṭīyakulika*, which JONES 1949-1956, 3, p. 405 (footnote 8) prefers to translate as "a second or fellow kinsman," while taking *kulika* to mean "kinsman."

¹⁷ JONES 1949-1956, 3, p. 405-407; VOLK 2006-2009, 2, p. 48-49 (chap. 6); VESELOVSKIJ 1877, p. 148-149.

glimpse Bartholomew, the apostle of India according to ancient Christian sources, which claimed that he had converted King Polymius.¹⁸

Kirpichnikov's old theory was taken up exactly a century later by Bronislav Ivanovich Kuznetsov (1931-1985), a Soviet scholar well known for his insights into Iranic influence on Tibetan Buddhism. He expanded Kirpichnikov's reasoning on the *Kitāb Bilawhar wa Būdāsaf*, which clearly precedes the Greek *Romance*. Without ever having examined Veselovsky's solid arguments, he considered the common elements between the *Kitāb* and the Buddha's life not being original to this life, but entered it from the Central Asian tradition at a later stage.¹⁹ The scholar drew attention to several realities in the *Kitāb*, namely to the confusion between the epithets of Gautama as *Buddha*, *bodhisattva*²⁰ and *bhagavan*, as well as to other features reflecting the everyday life, climate, geography and ideology of Persia or Central Asia, and some Christian realities.²¹ The *Kitāb* was originally created, he concluded, in northeastern Iran or Central Asia, where Christian and Buddhist cultures were particularly close together before the Arab conquest.²²

¹⁸ VESELOVSKIJ 1877, p. 149-150.

¹⁹ KUZNECOV 1979, p. 242-244. Cfr. "It was no mere coincidence which led to the selection of a particular version of the life story of the Buddha, probably the *Lalita-vistara*, for adaptation in the form of a work of hagiography after it had already passed through various different cultural, religious and social environments. The selection of such a source as the basis for a work of Christian literature was justified by the fact that the life and teaching of the Buddha have a number of points of resemblance to the life and teaching of Christ" (ABULADZE 1966, p. 19-20. D. Lang's translation).

²⁰ In this scholar's opinion, the reception of the term Bodhisattva in the *Kitāb* as *Būdāsaf* indicates its mediation through Sogdian, thus again suggesting influences from Central Asia (KUZNECOV 1979, p. 243).

²¹ KUZNECOV 1979, p. 244. *Buddha* (Sansk. "knowledgeable," "wise") indicates a person who has attained a supreme illumination and thereby emerges almost completely from the material world of suffering; a *bodhisattva* is a perfect spirit on the path to enlightenment but who is not yet a Buddha, while a *bhagavan* (from "share," "part") was a person who distributed food to members of a community, allocating to each his share.

²² KUZNECOV 1979, p. 245.

More recently, the issue was taken up again by Daniel Gimaret. The scholar rejected the derivation of the *Kitāb* from both the Buddha's life and the Manichaean tradition, "ou du moins de la transmission du récit bouddhique de l'Inde au Proche-Orient par les Manichéens d'Asie Centrale."²³ He claimed:

"Les origines du *Kitāb Bilawhar wa-Yūdāsaf* [...] restent mystérieuses. En dehors de spéculations hasardeuses sur ses sources bouddhiques ou manichéennes, qui sont à peu près le fondement [...], on ne sait absolument pas d'où vient ce texte, à quelle date il a été écrit, qui en est l'auteur, et, s'il s'agit d'une traduction, de quelle langue il a été traduit."²⁴

Certainly, this is not indisputable.²⁵ As we shall see, Ignaty Yulianovich Krachkovsky (1883-1951) was of another opinion. Far too many coincidences have been noted between the Buddha's biographies, specifically according to the *Lalitavistara Sūtra*, and the Macrotext, even though it is beyond our competence to establish the origin of the *Kitāb*. We merely note that the Buddhist tradition seems to provide a narrative framework for the life and the act of renunciation of the Christian saint Ioasaph while Barlaam, the central figure of the story, seems to be a creature of the successive

²³ GIMARET 1971^b, p. 97-98, footnote 2; GIMARET 1971^a, p. 41-42, 61 (footnote 11). "Il est possible qu'ils attestent une tradition manichéenne antérieure, mais nous n'en avons pas la preuve. Quant aux rapprochements qui peuvent être faits entre l'enseignement de Bilawhar et la doctrine manichéenne, ils ne sont, là encore, nullement probants. L'ascétisme, le mépris du corps, les interdits alimentaires, etc. ne sont évidemment pas la caractéristique exclusive du manichéisme. S'agissant de la théorie de Bilawhar relative à la continuelle dégradation de l'enseignement des Prophètes, où Henning voyait une doctrine typiquement manichéenne (cf. *Mélanges Taqizadeh*, Londres, 1962, 93 ; cf. également Lang, *The Balavariani*, Londres, 1966, 88-89), on la retrouve dans l'Islam le plus orthodoxe (cf. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, 72). En revanche, ce que dit Bilawhar de Dieu et de l'au-delà ne laisse rien transparaître des mythes fondamentaux – cosmologiques et cosmogoniques – du manichéisme. Si l'on compare le *K. Bilawhar* avec l'ensemble des textes manichéens actuellement connus, la différence de ton et de contenu saute aux yeux".

²⁴ GIMARET 1971^b, p. 97.

²⁵ E.g. see BRÄM 1994, p. 71-72.

Arabic and Georgian authors.²⁶

The First Christian version of the Legend

As it is well known, Hermann Zotenberg (1836-1894) initiated the discussion about the author of the *Romance* in 1886. Among its several dozen manuscripts, he discovered two codices which identified its author as St. Euthymius the Iberian (955 c.-1028), *alias* Euthymius the Hagiorite, writer and translator, hegumenon of the Iviron or Iberian monastery on Mount Athos from 1005 to 1019. The first, gr. VII, 26 (coll. 1431), was kept at the Biblioteca Nazionale Marciana in Venice, while the second, gr. 1771, at the Bibliothèque nationale de France in Paris (we shall quote them below as “Marc. gr. VII, 26” and “Par. gr. 1771”, respectively). This information, found in introductory material,²⁷ is not matched in any other Greek manuscripts. Zotenberg did not deem the appended information trustworthy,²⁸ but many others thought it was worth investigating. It took almost a century and a half for Euthymius to be recognised as the author of both Greek recensions of the work, although some researchers are still hesitant to attribute the extensive version of the Greek *Romance* to him as well.²⁹ So the derivation of Greek *Romance* from the Georgian version, the *Balavariani*, namely from its full-length recension, has finally been ascertained, but the history of the Legend before it reached Georgia remains obscure.

Viktor Romanovich Rozen (1849-1908) immediately challenged Zotenberg on his scepticism about the Euthymian authorship of the Greek *Romance*,³⁰ but he supposed it impossible to define the

²⁶ See LANG 1957^a, p. 14.

²⁷ On the question of how to qualify this portion of the text, generally referred to as a lemma, see SHURGAIA 2023, p. 332.

²⁸ ZOTENBERG 1886, p. 9-10.

²⁹ On this issue, see SHURGAIA 2019, p. 562-599. For bibliographical references to the works by Ivane Javakhishvili (1876-1940), Aleksandre Khakhanashvili (1864-1912) and Ekvtime Takaishvili (1863-1953), see KHINTIBIDZE 1989, p. 205; KHINTIBIDZE 1996, p. 200.

³⁰ ROZEN 1887a, p. 172.

language of the first Christian version, although “certainly more likely that it would be in Syriac”.³¹ A few years later, the scholar more confidently argued that the Georgian version was derived from the Syriac original.³²

This view was further developed by Rozen’s pupil Nikolai Marr (1865-1934). In his first study, the 23-year-old scholar performed the first comparative philological analysis of the Georgian, Greek and Ismailite³³ Arabic versions of the work, but he used the edition by Fritz Hommel (1854-1936), which was based on a defective Arabic manuscript, and the shorter Georgian recension, *The Wisdom of Balavar*, the only known Georgian recension at the time.³⁴ This fact invalidates some of his assertions, because both of them only partially represent their sources, but even this limited analysis has revealed the dependence of the Greek version on the Georgian and of the latter on the *Kitāb*: the Greek version contains almost no elements of the *Kitāb* that are not present in Georgian, while the Georgian version follows the *Kitāb* whenever the latter differs from the Greek. The novelties introduced by the Georgian text are understandable in light of the change in religious pathos between the Ismailite Arabic and the Christian Georgian versions. This tendency is further developed in the Greek version. “Discussions of a dogmatic and ascetic nature, almost absent in the Arabic, insignificant and brief in the Georgian, are widely elaborated in the Greek version.”³⁵

Aware of the incomplete nature of the sources at his disposal, Marr *apertis verbis* refrained from any hasty conclusion,³⁶ but even nine years later he was unwilling to propose conclusions with too

³¹ ROZEN 1887^a, p. 173, footnote 1.

³² See ROZEN 1887^b, p. 201.

³³ SCARCIA 1988, p. 73, indicates that this definition can refer not so much to the theological trends expressed in the work as to its diffusion in the Ismailitic or perhaps Druze environment.

³⁴ MARR 1888, p. 229-260.

³⁵ *Ibid.*, p. 250. A review of similar elements can be found in *Ibid.*, p. 250-259.

³⁶ See *Ibid.*, p. 260.

much certainty.³⁷ Concerning Rozen's hypothesis about the Syriac origin of the Georgian version, he remarked that the content of the story could not provide decisive material to resolve this problem.³⁸ Similar details and parallels could certainly be found between *The Wisdom of Balavar* and Syrian literary works, but they could be recognised as generally accepted techniques in homogeneous hagiographic works.³⁹ So he focused his investigation on purely linguistic data, that could be classified into two groups. The first included those Syriac, alongside Armenian, Greek and Iranian terms that had entered the literary Georgian language so early on that they could not necessarily prove the derivation of *The Wisdom of Balavar* from an original Syriac source.⁴⁰ The second group embraced the most characteristic Syriac terms and syntactical constructions, which is understandable only if the Georgian text was a literal translation and reproduced the features of the Syriac original.⁴¹ Consequently, Marr dated the translation of the work from Syriac into Georgian between the 7th and the 10th century.⁴²

The hypothesis that the first Christian version was in Syriac seems to be the sensible thing, considering many factors.⁴³ There is the commonality not only of many teachings between Buddhism and Christianity⁴⁴ but also of illustrative artistic techniques. These religions came into close contact in Iran and Central Asia, as evidenced, for example, by the Turfan collection of texts, where two

³⁷ MARR 1897, p. 51.

³⁸ *Ibid.*, p. 56-57.

³⁹ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 57-58.

⁴¹ *Ibid.*, p. 59-62. Marr indicated seven particular syntactic uses of: 1) the verb *šezenaj* + adverbial case "to acquire" as a synonym of "more"; 2) the verb *mok'itxvaj* "to greet" in the sense of "to take leave"; 3) the substantive *alagi* "place" in the sense of "occasion", "tempus"; 4) of the verb *kumaj* "to have" + nominative case in the sense of "occur to smb.", "to be up to smb.", 5) the *genitivus partitivus*; 6) the expression *šoris šensa missa* "between you and him", in which the preposition governs the terms of comparison in the dative; 7) the personal pronoun after the declined relative pronoun in the subordinate clauses.

⁴² MARR 1897, p. 62.

⁴³ See GVAXARIA 1985, p. 52-55.

⁴⁴ E. g. KOŽEVNIKOV 1916.

fragments of *Buddhacharita* “Acts of the Buddha” by Aśvaghoṣa (c. 1st cent. A.D) were translated from Sanskrit into Soghdian,⁴⁵ while two other Manichaean fragments, linked to the Legend, were translated into ancient Turkish⁴⁶. One of these Manichaean fragments, the parable of the drunken prince, has already been discussed by Prof. Michel Tardieu.⁴⁷

Despite the arguments that support this hypothesis, the Syriac track seems to be precluded on both philological and material grounds. Paul Peeters (1870-1950) noted distinct traces of Arabic on *The Wisdom of Balavar* and believed that it necessarily had an Arabic source,⁴⁸ while Marr himself later admitted that the Syriac elements that he found in *The Wisdom* might well be explained by an Arabic text.⁴⁹ In 1957 Lang argued against the Syriac hypothesis on the grounds that there ought to be Syriac manuscripts that support the theory:

“[...] since researches in Syriac over the last century have failed to yield any version or direct trace of the Barlaam and Ioasaph romance in that language, it is more than doubtful whether a Syriac recension ever existed.”⁵⁰

On balance, it seems more plausible, as pointed out by Aleksandre Gvakharia (1929-2002), that the first draft of the Indian legend in Pahlavi was made in the Sasanian epoch, when after the final victory of Zoroastrianism over other religions, many Indian or Greek subjects were developed but subsequently were lost and only survived in translations from Pahlavi into Arabic; *Kalīla wa Dimna*

⁴⁵ WELLER 1953.

⁴⁶ Published for the first time by LE COQ 1909, p. 1047-1061, Taf. IX-XII; emendations in BANG 1931, p. 1-36.

⁴⁷ M. TARDIEU, “Le prince ivre, parabole manichéenne”, see *supra*, p. 277.

⁴⁸ PEETERS 1931, p. 304-307.

⁴⁹ MARR, 1901, p. 101-102; MARR 1949, p. 26.

⁵⁰ LANG 1957^a, p. 40. “To the late Father Paul Peeters belongs the credit of having shown that there is no need to look for a Syriac intermediary, since the Georgian shows every sign of being a direct translation from the Arabic book of Balauhar and Budhasaf” (*Ibid.*, p. 40).

is an emblematic example of this process, and the linguistic path of the name of the protagonist of our Legend from Sanskrit to Georgian via Arabic seems to confirm this hypothesis.⁵¹

Lang consolidated Marr's previous conclusions with regard to the relationship between the Arabic, Georgian and Greek versions. He demonstrated that in the Greek *Romance* there was not a single part of the text of any importance (except for the Biblical and Patristic quotations and the *Apology* by Aristides) which was not to be found in the *Balavariani*; the *Romance* lacked three fables which occur in the *Balavariani* (*The Dogs, the Carrion and the Wayfarer; Physician and Patient; The Warrior and his Amorous Wife*) that are found in their entirety in the Arabic version. The Georgian version in its full-length form occupies a position midway between the Arabic and the Greek versions, while the Greek text is entirely dependent on the Georgian.⁵²

The question of the first Christian version of the Macrotext still remains open. On the basis of the shorter Georgian recension, Frederick Cornwallis Conybeare (1856-1924) readily recognised the most ancient Christian version of the Legend in it. He wrote:

“[...] already in the Georgian text, in spite of its comparative nearness to the non-Christian forms of the legend, evinced by its arrangement of matter and spelling of the proper names, the development of the latest Christian text as revealed in the Armenian and Greek has begun and even made fair progress. It cannot be regarded then as a Christianised form of the legend independent of the common parent of the Syrian, Armenian, and Greek texts, but must take its place far back in their common pedigree as the earliest stage of the Christian development of the tale. Next after it, *longo sed proximo intervallo*, in the line of Christian tradition came an hypothetical Greek original of the lost Syriac text, of which

⁵¹ GVAXARIA 1985, p. 55-58, 63. See also *supra*, p. 214, footnote 12. Even the Syriac version of *Kalila wa Dimna* derives from the lost Pahlavi version; see PAJKOVA 1967, p. 113-119.

⁵² LANG 1957^b, p. 398; ABULADZE 1966, p. 32.

our Armenian text is an abridgement. Of it the existing Greek text is a rhetorical expansion, made in the eighth century.”⁵³

A few lines below the scholar seems to contradict himself when he hypothesised the derivation of this Georgian text at “the earliest stage” – not earlier in respect with other surviving Christian versions – from a previous, simple, Greek version that is no longer extant. He stated:

“I think there was once a simple and brief Christian and Greek form of the text, of which the Georgian is a translation either direct or indirect. This earliest Greek form probably originated in Bactria in the third century A.D., in circles in which the religions of Jesus and Buddha met and mingled. I cannot otherwise explain the fact that the Georgian is often a literal rendering of our Greek text. This earliest Greek form set the apologues in the same order in which the Georgian and non-Christian Arabic has them; it followed the chronology of these texts, and, like the Georgian, had not yet the Apology of Aristides. For Professor Marr implies that the Georgian does not contain this apology.”⁵⁴

But the British orientalist was mistaken. Marr did not fail to point out that there was no case in which “the Georgian [was] a literal rendering of our Greek text”⁵⁵. Nevertheless, he wrote:

“We should have nothing against the idea that observers would recognise a later abridgement of the as-yet-undiscovered ancient Georgian text of *The Wisdom of Balavar* in the currently unknown Georgian text. It is not so much the brevity of the published Georgian text that leads us to this assumption, but the unexpected and abrupt transitions in places, and sometimes even ambiguities, such as the incoherence in the discussion about the corruptibility of the world, that strikes the eye.”⁵⁶

⁵³ CONYBEAR 1896, p. 140-141.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 141.

⁵⁵ MARR 1897, p. 56.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 55, footnote 2.

Time provided philological evidence for Marr's hypothesis. In 1956 the full-length Georgian recension was discovered, and the question of the relationship between that and the shorter Georgian recension naturally arose.

While refuting Franz Dölger's (1891-1968) thesis and attributing the *Romance* to Euthymius, Shalva Nutsubidze (1888-1969) argued that the shorter Georgian text was not translated, but directly written in Georgian by the bilingual Georgian and Greek author John Moschus (7th cent.) as an authentic original record of a tale told by an Indian story teller.⁵⁷ On the basis of this and the Greek versions, the scholar supposed that the full-length Georgian account arose later.⁵⁸ His hypothesis about John Moschus as the author of the *Romance*, which was previously considered and rejected by Zotenberg,⁵⁹ met with much criticism,⁶⁰ but we cannot forget that Nutsubidze's monograph was in press when the full-length *Balavariani* was discovered. The scholar added a new chapter to his work, but rather than revising his entire theory, he tried to adapt the data from the full-length recension to it.

Barlaam and Ioasaph Romance in *Christian Literature*, published by Korneli Kekelidze (1879-1962),⁶¹ was a ground-breaking study.

⁵⁷ NUCUBIDZE 1956, p. 21-22, 27-31, 34-37, 42-45, 48, 52-53 *et passim* (cfr. Dölger's reply in "Byzantinische Zeitschrift" 50 (1957), p. 514). On the bilingual literary activity of John Moschus, see Q'AUXČIŠVILI 1963, p. 238-247.

⁵⁸ NUCUBIDZE 1956, p. 192-193, 199-203. For the criticism of this explanation of full-length Georgian recension, see DEVOS 1957, p. 102-104, but also and above all, KHINTIBIDZE 1989, p. 244-249; KHINTIBIDZE 1996, p. 240-244.

⁵⁹ ZOTENBERG 1886, p. 76.

⁶⁰ E. g. DEVOS 1957, p. 99-104; BECK 1971, p. 39; GVAXARIA 1985, p. 22, footnote 23; KHINTIBIDZE 1989, p. 244; KHINTIBIDZE 1996, p. 157-158, 239. Despite this almost unanimous criticism, Nutsubidze's monograph is a brilliant literary essay. While disagreeing with its main thesis, Irina Nikolaevna Lebedeva (1932-2013) wrote: "The volume is written with passion, in a convincing manner (*ubeditel'no*)" (LEBEDEVA 1985, p. 22); see also TVARAŽE 1971, p. 87. Probably an inadequate knowledge of Russian had not allowed DEVOS 1957, p. 94 to appreciate its qualities.

⁶¹ K'EK'ELIŽE 1956, p. 145-172; republished in K'EK'ELIŽE 1960, p. 41-69, summary in Russian: p. 70-71. Subsequent references to this essay will be taken from this reprint.

Unravelling every problem related to the topic, the scholar formulated a fascinating theory on how the Balahvar and Iodasaph legend was written and circulated. He held that it was created in the Nestorian milieu in the middle of the 7th century, when some in India sought to separate themselves from the mother Church of Seleucia-Ctesiphon. In order to justify their pretensions to rank as an independent Church, they needed a document that would identify a different apostolic origin of the Indian Metropolitan See. To establish this by suitable literary evidence, the separatists promulgated the *Life of Balahvar and Iodasaph* in Syriac, which was modelled on *The Buddha's Life* in Pahlavi (*deperdita*). This new text claimed that Balahvar and Iodasaph had evangelised India, not the apostle Thomas. This first Syriac version of the *Life* was later lost, but survived in a non-Christian Arabic recension and in the Christian version (*deperdita*), that was derived from the Arabic. The full-length Georgian recension took its origin from a Christian Arabic recension, but many elements in the second part of the story find no equivalent in the Arabic story:

“The author of the Christian version, evidently motivated by his different ideological outlook and by his desire to give the story a Christian flavour, altered the ending of the Arabic version and adapted it in his own individual manner.”⁶²

As for the first part of the full-length Georgian, the author :

“faithfully follows the Arabic text, though in this section the Arabic version is more diffuse. The Christian writer did his best to select his subject matter in a way consistent with his Christian outlook, and with this in view, he made many omissions. The general narrative framework, and its layout and arrangement, correspond completely in both Georgian and Arabic versions. As for the dogmatic and ethical aspect, and the philosophical reasoning and dissertations generally, all this could obviously not be taken wholesale from the Arabic and incorporated in its entirety in a Christian story without

⁶² K'EK'ELIՅԷ 1960, p. 52.

undergoing some modification in the process.”⁶³

We have referred to Kekelidze’s comprehensive quotation to show that he meant that the Christian author wrote in Arabic.⁶⁴ The dependence of the Georgian version on the Arabic, he further observed, is revealed by analysis of names of characters and places occurring in the narrative. Written in the 9th century or later, this Christian Arabic version was used in the full-length Georgian recension, from which both the shorter Georgian and the Greek versions derive; later this Greek version entered the literary cultures of East and West.⁶⁵ This factor in turn helps to determine the date of composition of the full-length *Balavariani*, which Kekelidze regarded as a translation made by the Georgian colony in Palestine from a Christian Arabic version at the turn of the 10th century.⁶⁶

Later Ilia Abuladze (1901-1968) and Lang agreed that the full-length Georgian recension came from the Arabic version of the Legend,⁶⁷ but while Kekelidze thought it was from a lost Christian Arabic recension,⁶⁸ Abuladze and Lang operated on the assumption that the Georgian recension was based on the non-Christian Arabic account, which would make the *Balavariani* the first Christian version of the Legend.⁶⁹

The Arabic milieu is the first environment in which explicit references to Barlaam and Iodasaph appear. According to Krachkovsky, the first non-Christian Arabic version was made almost certainly in the ‘Abbāsīd era, in the 8th or 9th century, and was based on a lost Pahlavi text,⁷⁰ compiled in the 6th century. In his *Kitāb al-*

⁶³ K’EK’ELIṢE 1960, p. 53.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 45-46, 68-69; K’EK’ELIṢE 1980, p. 189-190.

⁶⁶ K’EK’ELIṢE 1960, p. 57; K’EK’ELIṢE 1980, p. 189.

⁶⁷ The scholars compared the Georgian and Greek versions with the Arabic text, published by Nūr ad-dīn b. Ġīwâ Ḥân in Bombay in 1888-1889.

⁶⁸ K’EK’ELIṢE 1960, p. 68; K’EK’ELIṢE 1980, p. 189.

⁶⁹ ABULADZE 1966, p. 36; LANG 1957^b, p. 394, 406; LANG 1967, p. xx; LANG 1957^a, p. 49.

⁷⁰ ROZEN 1947, p. 9, 15. The Persian recensions are analysed in OL’DENBURG

Fihrist “The Book of the Index” (8:1), composed between 987 and 988, Muḥammad Ibn al-Nadīm al-Baghdādī (d. 995) records three works among the books translated from Pahlavi into Arabic from about 767 to 815: 1) *Kitāb al-Budd* “Book of the Buddha”; 2) *Kitāb Bilawhar wa Būdāsaf* “Book of Bilawhar and Būdāsaf”; 3) *Kitāb Būdāsaf mufrad* “Book of Būdāsaf alone”.⁷¹ All of them have come down to us, but we do not know whether they retain their original form nor is there a universally accepted view of their actual content. According to Lang, the first merged with the second in the course of time, giving rise to the Ismailite recension (Bombay edition),⁷² and it is quite easy to distinguish the sections which really belong to the *Kitāb al-Budd* because the Arabic editor failed to realise that al-Budd and Būdāsaf were in this instance one and the same person.⁷³ The third, the *Kitāb Būdāsaf mufrad*, discovered by Edward Granville Browne (1862-1926) in an anonymous work attributed to Ibn al-Muqaffa‘, which he analysed with Rozen,⁷⁴ seems to be the first elaboration of the Indian Legend in Pahlavi. Bilawhar does not appear in this version. Peeters and Gimaret, on the contrary, believe that the *Kitāb Būdāsaf mufrad* may be the second part of the Ismailite recension (135-270), in that it is stylistically different from the previous part and without mention of Bilawhar, while the *Kitāb al-Budd* can have been interpolated into the passage concerning the two discussions between King Ğunaysar and Būdāsaf,⁷⁵ as assumed by Ernst Kuhn and Lang,⁷⁶ but, Gimaret recognises that “il est bien

1889, p. 229-265; HENNING 1962, p. 89-104; LANG 1970, p. 231-237; LANG 1971, p. 112-114; GVAXARIA 1985, p. 69-136. See also ROZEN 1888, p. 273-276. The source of this Persian version, which Rozen had postulated, was found by Hommel the following year (ROZEN 1889, p. 112-114).

⁷¹ FLÜGEL 1872, p. 305 (I thank my colleague and friend Marlène Kanaan for her help with this reference); DODGE 1970, p. 717.

⁷² GIMARET 1972; transl. into Russian in ROZEN 1947 and French in GIMARET 1971^a.

⁷³ LANG 1957^a, p. 32, 35-36.

⁷⁴ BROWNE 1900, p. 216-217; the text has been published by ROZEN 1902, p. 77-118.

⁷⁵ GIMARET 1971^a, p. 143-155 (148-170); ROZEN 1947, p. 106-118 and GIMARET 1971^a, p. 167-189 (193-236); ROZEN 1947, p. 131-156.

⁷⁶ KUHN, 1893 p. 15; LANG 1957^a, p. 32.

difficile d'en cerner les contours".⁷⁷ Indeed, it is very difficult to imagine the original form of the *Kitāb al-Budd*, judging from the passages that are organically embedded in the two discussions between the king and his son. We shall return to that question, but here we remind the reader of other Arabic recensions in poetry, mentioned by Agafangel Efimovich Krymsky (1871-1942),⁷⁸ which have been lost.

Two recensions come from the *Kitāb Bilawhar wa Būdāsaf*. The first is found in the *Kitāb ikmāl al-dīn wa itmām al-ni'ma* "Book of the Perfection of Faith and the Accomplishment of Felicity" by Ibn Bābūiyya of Qum (d. 991), who says he has taken it from Abū Bakr al-Rāzī (c. 864 or 865–925 or 935), while the second, "An abridgment from the book of one of the distinguished philosophers of India",⁷⁹ is contained in two manuscripts. The first, dated to 1688, is conserved at the German Oriental Society's library in Halle,⁸⁰ while the second at al-Taymuriyya Collection in Cairo. This recension differs in some details from Bobmey's edition,⁸¹ which makes us think that it is not an abbreviation of the latter but comes from an Ismailic archetype upstream of both recensions; that is why we prefer to call it a shorter (and not shortened) Ismailic Arabic recension.

There are two other non-Christian recensions of the *Kitāb* in Arabic.⁸² As for the Christian Arabic recensions, as the recent excellent volume by Marlène Kanaan demonstrated, all of them are

⁷⁷ PEETERS 1931, p. 306; GIMARET 1971^a, p. 20-21 and GIMARET 1971^a, p. 22, respectively. On this issue, see also SCARCIA 1988, p. 76-77, 81-83, but it is important to highlight that the scholar believes it is impossible to define exactly what the *Kitāb al-Budd* might be.

⁷⁸ KRYMSKIJ 1913 [*non vidi*]; quoted by GVAXARIA 1985, p. 65-66.

⁷⁹ REHATSEK 1890, p. 121.

⁸⁰ Text published in HOMMEL 1888, p. 138-162. Eng. transl. in REHATSEK 1890, p. 121-155.

⁸¹ E.g. the end of the story of Ğunaysar's minister in GIMARET 1971^a, p. 76 (25); ROZEN 1947, p. 35 and REHATSEK 1890, p. 128.

⁸² On the all Arabic recensions of the work, see LANG 1957^a, p. 32, 34-36; GVAXARIA 1985, p. 65-68; GIMARET 1971^a, p. 25-41.

derived from Greek.⁸³ In 1966 Ilia Abuladze had written:

“Had an earlier Christian version of the romance existed in the Arabic tongue, then one feels that the Arabic-speaking Christians would not have needed later on to translate the story from the Greek version, especially as this latter is markedly inferior from the literary viewpoint even to the Arabic non-Christian version (from which the Christian version itself is presumed to derive) and also to the Georgian full-length redaction, which in one fashion or another proceeds from an Arabic source.”⁸⁴

It is a logical observation, but considering the vastness of the Arab world, one could not exclude its re-translation from Greek or deny that there may be an as yet undiscovered manuscript. Nevertheless, another half-century has passed since Abuladze wrote this, and such a translation has never been found. It is equally true that among all ancient re-workings of the Legend, the Georgian and Greek texts are its only Christianised versions and, as it has been definitively demonstrated, the Greek version derives from the Georgian. As things stand today, the Georgian version remains the oldest Christian version of the Legend.

Two recensions of the Georgian version of the Macrotext

The *Balavariani* was handed down in two important recensions: the full-length, called *Cxorebaj da moyuac'ebaj net'arisa Iodasapisi* “*Vita et certamen beati Iodasaph*”, and the shorter, called *Sibrzne Balavarisi* “*Sapientia Balahvari*”. Another recension, also exists in verse,⁸⁵ but it is late and irrelevant to the present discussion.

Until a few years ago, it was believed that the *Vita et certamen* had been handed down from the *codex unicus* kept at the Library of the Orthodox Patriarchate in Jerusalem (Fund of the Holy Cross, geo.

⁸³ KANAAN 2023.

⁸⁴ ABULADZE 1966, p. 36. D. Lang's translation.

⁸⁵ C'ERETELI 1964, p. 45-56.

140), which can be dated to the second half of the 11th century.⁸⁶ In 2015, Tsitsino Guledani, a researcher at the National Centre of Manuscripts in Tbilisi, discovered a variant of the full-length *Balavariani* in the *scriptio inferior* of palimpsest Q-829, kept at the Centre.⁸⁷ This text, written under selected readings for the Resurrection (16th-17th cents.) and presumably datable to the 10th century, is difficult to read, in many parts is even illegible and has not been subject to proper examination.

This finding calls into question Michael Tarchnishvili's (1897-1958) assertion that the full-length recension "très probablement [...] n'a jamais pénétré en Géorgie [...]".⁸⁸ On the other hand, it cannot be denied that the shorter recension was probably much more widespread than the full-length, since the first is conserved in six manuscripts, datable to the 12th-18th centuries. One is kept at the Library of the Orthodox Patriarchate in Jerusalem (Fund of the Holy Cross, geo. 36, 13th-14th cent.), while other five at the National Centre of Manuscripts in Tbilisi: A-199 (14th-15th cent.), H-972 (a. 1639), Q-40 (17th cent.), S-300 (a. 1779) and H-186 (a. 1797).

The critical edition of both recensions by Ilia Abuladze⁸⁹ was of fundamental importance. Accompanied by a meticulous philological essay, it provided a secure basis for further philological research. Abuladze argued that the shorter recension was derived from the full-length one,⁹⁰ although he recognised that it was not only much shorter than either the Arabic or the Greek versions, but presented certain episodes in a quite different light, or suppressed them altogether.

⁸⁶ ABULAՅԷ 1957, p. 017; ABULADZE 1966, p. 24, 30-31; LANG 1957^a, p. 44; LANG 1957^b, p. 393-394 dated the codex to between 1060 and 1070, on the basis of the mention of Prochorus, the founder of the Holy Cross Monastery and St. Euthymius the Athonite's disciple. He has been associated with the translation of the *Romançe* from Georgian into Greek. On the contrary, BLAKE 1925-1926, p. 141 dated it to the 13th or 14th century.

⁸⁷ KAJAIA 2017, p. 219, 662.

⁸⁸ TARCHNIŠVILI 1958, p. 66.

⁸⁹ ABULAՅԷ 1957.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 029. LANG 1957^a, p. 47-49 is of the same opinion.

“When shortening the text, the mediaeval editor set himself the task of describing more concisely the life story and acts of Balavar and Iodasaph as pioneers in the spreading of Christianity, giving prominence to the action of the tale, and cutting down the abstract and long-winded moral discourses.”⁹¹

A number of episodes altered or distorted in the shorter *Balavariani* can be restored by consulting the full-length recension, to which they closely correspond.⁹² We have already seen that disjointed effects and the lack of sequence in some passages of the shorter text led Marr to suppose that it was an abridgement of an earlier and more complete rendering. “The discovery of the new Jerusalem Georgian text, *The Life of the Blessed Iodasaph*, shows Marr’s conjecture to be fully justified” and places *The Life* in a position midway between the Arabic and the Greek versions, Lang stated.⁹³ This is the universally accepted view, although it may be too simplistic.

On the basis of an initial comparative analysis, Tarchnishvili established three points as the fundamental difference between the two Georgian recensions. First, they often express some ideas conceptually in different ways.⁹⁴ Second, some phrases and passages are found only in one recension or are formulated differently in both.⁹⁵ Such are the parable of the man chased by an elephant, the episode of the temptation of the prince by the beautiful maidens, as well as the characterisation of King Abenes and his behaviour towards Christians.⁹⁶ Even Balahvar seems to be two different characters in the two recensions, but the data found in the shorter one confirm his identity in both texts by explaining some inconsistencies about him in the full-length account. The Arabic and Georgian versions give different stories about his origin. While the

⁹¹ ABULADZE 1966, p. 31. D. Lang’s translation.

⁹² E. g. LANG 1957^a, p. 46-49.

⁹³ *Ibid.*, p. 44 and p. 46, respectively.

⁹⁴ TARCHNIŠVILI 1958, p. 76.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 69 (footnote 11), 71 (footnote 17), 76-77, 84.

⁹⁶ ABULAŽE 1957, p. 36-38, p. 124, p. 1 and p. 17, respectively.

Georgian shorter text preserved the memory of his original position at the king's court, the full-length one has adopted the data of the Arabic text on his origin and place of residence, but left everything else as it was originally in the Georgian version⁹⁷. Third, the Christian dogmas are also different: the shorter recension seems closer to the non-Christian original, insisting that God is one and never mentioning the Mother of God, while the full-length account speaks of the Holy Trinity and the Virgin⁹⁸.

These facts led the scholar to conclude: “there is no direct and immediate link between the longer and the shorter versions of the *Balavariani*, and both of them derive from a common source, which is more ancient than the ninth century,” understanding “un archétype géorgien” under this common source.⁹⁹

Tarchnishvili's scheme can be enriched by several important elements. After comparing the *Balavariani* and the full-length Ismailitic recensions, Ravaz Tvaradze (1928-2006) argued for the derivation of both Georgian recensions from a lost Georgian text; in his view, the actual shorter recension is really an abbreviation of that missing manuscript and not of the extant full-length Georgian recension, which had been the dominant outlook.¹⁰⁰ He also discussed various elements in the second point of Tarchnishvili's scheme that can be grouped into two types. The first includes examples in which common parts are found in the shorter Georgian recension and the Indian legends but not in the full-length Ismailitic and Georgian recensions; while the second shows significant differences between the shorter Georgian and the full-length Ismailitic texts compared to the full-length Georgian recension.¹⁰¹ We shall deal just with two significant examples. The first is the title referring to the

⁹⁷ See in detail TARCHNIŠVILI 1958, p. 79-82.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 78.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 76 and p. 86, respectively. As already mentioned, a similar idea was first formulated by Marr, see *supra*, p. 223 et p. 231.

¹⁰⁰ TVARAՅԷ 1971, p. 106-107, 111, 115, 117, 119.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 111-114, p. 114-116, respectively.

origin of the work, found in the shorter recension¹⁰² and very different from the titles we encounter in Greek manuscripts.¹⁰³ The second concerns the prince's instructor, who in the *Balavariani*¹⁰⁴ performs the same function as the charioteer Chandaka in the Indian Legend, where he explains the meaning of the four sights in the royal park that became decisive for Siddhārtha's life.¹⁰⁵ In the shorter recension he is called Zandan and mentioned as the prince's instructor at the very beginning of the description of the city without any pain specially built by the king for his son¹⁰⁶, while in the full-length one his name is changed to Zadan and he appears much later in the story, when Balahvar had already instructed Iodasaph.¹⁰⁷

Now, the presentation of the prince's instructor in the sources is somewhat complex. Liebrecht had already noted that the "treue Diener und Wagenlenker Buddha's", Chandaka, was divided at least into two characters, Barachias and Zardan, in the Greek *Romance*, and may even be among the companions who answer Ioasaph's questions about the leper, blind and old men.¹⁰⁸ This variation is inherited from the Ismailite Arabic recension, where instructors are generically mentioned among other servants in the episode of the prince's confinement in a particular city, while they become "the instructor" in a passage roughly corresponding to the four sights of the Indian Legend.¹⁰⁹

It seems very likely that the same character can be found in at

¹⁰² ABULAŽE 1957, p. 3 (chap. 1); TVARAŽE 1971, p. 95-96, 109-110, 118-119; TVARAŽE 1997, p. 285-286, 288.

¹⁰³ For a new hypothesis about titles in Greek manuscripts, see SHURGAIA 2020, p. 917-953; SHURGAIA 2023, p. 329-341.

¹⁰⁴ ABULAŽE 1957, p. 20-21 (chap. 7), 23-25 (chap. 8).

¹⁰⁵ *Lalitavistara*, FF.95.b-97.a; cfr. JONES 1949-1956, 2, p. 146-150, 152.

¹⁰⁶ ABULAŽE 1957, p. 10 (chap. 4).

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 75 (chap. 33); LANG 1966, p. 110; TVARAŽE 1971, p. 111-113; TVARAŽE 1997, p. 286, 288. Other recurrences can be found in ABULAŽE 1957, p. 76 (chap. 33), p. 77 (chap. 34), p. 90-91 (chap. 41). About the corresponding character in the *Romance*, whose name is Zardan, see VOLK 2006-2009, 2, p. 510.

¹⁰⁸ LIEBRECHT 1879, p. 451.

¹⁰⁹ GIMARET 1971^a, p. 73 (19); ROZEN 1947, p. 31 and GIMARET, 1971^a, p. 80 (34); ROZEN 1947, p. 39.

least two other episodes. In the first, entrusted by Ğunaysar to watch over the prince, he worries about Bilawhar's constant visits to the prince's palace, but after the discussion with Būdāsaf and attending one of his meetings with Bilawhar, he decides to say nothing to the king; in the second, he appears as "l'un des favoris et confidents du roi" who secretly confesses the true religion and warns Būdāsaf of the stratagem Rākis had played on him.¹¹⁰ In the first episode both Georgian recensions and, consequently, the Greek texts, state that he was Iodasaph's instructor and his name was Zandan (Zadan in the full-length recension, which portrays him as the king's trusted servant, since it is his first mention here).¹¹¹ In the second case the situation changes. While the full-length Georgian recension declares he was Barakhia, the shorter speaks about an anonymous servant (*monaj*) who secretly loved Christ, and was sent by the king to the prince to announce the capture of Balahvar.¹¹² This could mean that the shorter Georgian recension did not make of the prince's instructor Chandaka of the Indian legend two different persons, but identified Zandan in the anonymous servant, whereas the full-length Georgian version introduced a new character. The Greek text replaces this passage with a night vision inspired by God that makes everything known to the prince.¹¹³ Perhaps the original did not contain any reference to a concrete person, and the translator, unable to understand the reference to an anonymous or a new person, replaced this episode with the miraculous vision. It is difficult to resolve this issue in a conclusive manner, but we stress that this element, found in the shorter but absent in the full-length Georgian recension and in the *Kitāb*, fully corresponds to the Indian sources, because the name Zandan resembles Chandaka.

We shall indicate some other elements found in the *Balavariani* and absent in the Ismailite recension, which again recalls the Indian

¹¹⁰ GIMARET 1971^a, p. 15, 127-130 (117-122); ROZEN 1947, p. 88-91 and GIMARET 1971^a, p. 18, 143 (147); ROZEN 1947, p. 106, respectively.

¹¹¹ ABULAՅԷ 1957, p. 75 (chap. 33); LANG 1966, p. 110; VOLK 2006-2009, 2, p. 198-199 (chap. 21).

¹¹² ABULAՅԷ 1957, p. 99-100 (chap. 44); LANG 1966, p. 128.

¹¹³ See VOLK 2006-2009, 2, p. 230 (chap. 24).

Legend. For instance, an idolatrous ascetic and magician, who tried to seduce Būdāsaf by producing ghostly images of beautiful women, in the Ismailite recension is called *bahwan* (?) – is it a proper name? –, while in the *Balavariani* he is Thedma,¹¹⁴ which to Theodor Benfey (1809-1881) was an echo of Devadatta's name.¹¹⁵ Beyond the possible similarity between the two names, this juxtaposition seems particularly insightful, because *al-bahwan* / Thedma has a double identity: he is not just any idolater, but also an ascetic. The *Balavariani* simply portrays him as one who “dwelt in the wilderness among the mountains and had renounced and rejected the life of the world and the flesh. [...] and he was an adherent of their faith [idolatry]”, while before naming him, the Ismailite recension explains the asceticism of idolaters in detail.¹¹⁶ Devadatta is also a dual character: on the one hand, he was the Buddha's cousin and disciple, but then tried to replace him, causing a schism in the movement and therefore is “doomed to a hellish and painful existence for an entire cosmic epoch, without remedy,” because of his three obsessions.¹¹⁷

Finally, a few remarks on two stories that Tarchnishvili and Gimaret consider to be interpolations in the Prologue, albeit made in ancient times.¹¹⁸ The first is handed down from the Ismailite Arabic and full-length Georgian recensions and tells about a noble person who had secretly become an ascetic and abandoned the court, while the second, also adopted by the shorter Georgian recension, is about a minister who became the object of a plot hatched by the king's favourites against him and who was saved by the “mender of

¹¹⁴ E.g. GIMARET 1971^a, p. 17, 20, 196-199 (250-256); ROZEN 1947, p. 163-167 and ABULAŽE 1957, p. 118-123 (chaps. 48-49); LANG 1966, p. 142-145.

¹¹⁵ See his review on LIEBRECHT 1860 in « Göttingische Gelehrte Anzeigen » (1860, p. 871-875), p. 871-872. REHATSEK 1890, p. 155 arrived at the same conclusion, probably independently, since he does not mention Benfey.

¹¹⁶ ABULAŽE 1957, p. 119 (chap. 48); LANG 1966, p. 142 and GIMARET 1971^a, p. 196 (250); ROZEN 1947, p. 163, respectively.

¹¹⁷ *Itivuttaka* 89 (IV.10); see GNOLI 2001, p. 801, 830 (footnote 17), 837 (footnotes 107-108). TVARAŽE 1971, p. 129-132 shows that there are similar Georgian-Indian elements that are opposed to the Ismailite Arabic recension.

¹¹⁸ TARCHNIŠVILI 1958, p. 3-4 (footnotes 8-9); GIMARET 1971^a, p. 11.

speeches”.¹¹⁹

In the second story Tarchnishvili identified Balawhar,¹²⁰ even though he appears abruptly at a later part of the *Kitāb*.¹²¹ In the full-length Georgian recension, King Abenes' counsellor is not named but is described as “extremely faithful to him and exalted in honour, [...] virtuous and benevolent, and popular with everybody”. In the shorter recension, this character is called Balahvar:

“King Abenes had a man, whose name was Balahvar. He was a servant of God, a believer who was devoted to Christ's commandments. The king loved him very much because he was wise, careful and a good writer, and he was the most honourable of all [who came] before the king; King Abene did not know that he was a servant of Christ, and he respected him more than all the nobles.”¹²²

The Ismailite Arabic recension stresses that the minister was distinguished by a focus on eternal life, asceticism and abandoning of the world, and was well known to the king's favourites.¹²³ As we can see, the full-length recension does not speak about his fate,

¹¹⁹ GIMARET 1971^a, p. 66-72 (5-17); ROZEN 1947, p. 24-31; ABULAՅԷ 1957, p. 4-9 (chap. 3) and GIMARET 1971^a, p. 73-76 (19-25); ROZEN 1947, p. 32-35; ABULAՅԷ 1957, p. 11-16 (chap. 5), respectively. The expression *θεραπευτῆς ῥημάτων* in the second episode in the *Romance* that replaces this locution is one of the clues to its dependence upon the *Balavariani* (Q'AUXČIŠVILI 1963, p. 218-220). The expression and its explanation are not found in REHATSEK 1890, p. 127. Cfr. TARCHNIŠVILI 1958, p. 68, who translates the phrase into French as “couturier de parole.”

¹²⁰ TARCHNIŠVILI 1958, p. 79. The scholar probably identifies the protagonists of both stories with one another, speaking in the first case of “Un conseiller du roi” (*Ibid.*, p. 67) and in the second of “*ce conseiller*” (*Ibid.*, p. 68, the author's emphasis), but he does not say it explicitly, while the counsellor's adventures do not end in the same way in the two Georgian recensions; see ABULAՅԷ 1957, p. 11-15 (chap. 5), while LANG 1957^a, p. 52 did not reveal the particular end of the story in the shorter Georgian recension.

¹²¹ GIMARET 1971^a, p. 83 (37); ROZEN 1947, p. 41.

¹²² ABULAՅԷ 1957, p. 11 (chap. 5); LANG 1966, p. 60; cfr. LANG 1957^a, p. 52, who does not translate this sentence.

¹²³ GIMARET 1971^a, p. 74 (21); ROZEN 1947, p. 33; REHATSEK 1890, p. 127.

because the Georgian editor had probably noticed a certain similarity with the first story concerning the noble-turned-ascetic, no longer translating from Arabic the sentences that seemed pleonastic to him. In addition, modifying the Arabic original, he amply illustrated the doctrine of the ascetic that serves as a key to understanding the theology of the entire work. That is why we argue that we may identify Balahvar with the unnamed character of the first story.

If we assume that the second story chronologically precedes the first, after being saved from the trap set for him, but also after having revealed his true religious beliefs, the minister decided to leave the court and devote himself to asceticism. We can speculate that this may be the correct sequence because these two stories are not found in the same place in all recensions. The evolution of events is much more linear in the shorter Ismailite Arabic recension, where the story does not begin with a narrative about the king who had no son¹²⁴ but with an account of how the king's counsellor abandoned the world and joined the community of ascetics, which is followed by the stories about the prince's birth and the minister.¹²⁵ Unlike the full-length Ismailite recension, in the shorter one the minister was exiled to join a group of ascetics who lived in the very midst of the people. The same happens with Balahvar in the shorter Georgian recension when he is discovered to be a Christian;¹²⁶ it is a clear addition to the minister-counsellor's story, as it had been transmitted from both the full-length Ismailite and Georgian recensions. The issue requires further investigation, but for now we can advance the following working hypothesis. Either the Georgian editor had an archetype in

¹²⁴ In the full-length Ismailite Arabic and Georgian recensions, the king had several daughters, but was distressed by the absence of a son (GIMARET 1971^a, p. 65 (4); ROZEN 1947, p. 23; ABULAŽE 1957, p. 3 (chap. 1); LANG 1966, p. 53), while in the corresponding shorter Arabic and Georgian recensions, as well as in the Indian Legend, his son is the king's first child (TVARAŽE 1971, p. 113; Tvaradze does not speak about the shorter Ismailite Arabic recension, because he denies its relationship with the *Balavariani*; see *Ibid.*, p. 122).

¹²⁵ REHATSEK 1890, p. 121-128.

¹²⁶ ABULAŽE 1957, p. 15-16 (chap. 5). This episode is not found in LANG 1957^a, p. 52.

which the story of the minister-counsellor preceded that of the noble, constituting one story, or both the Arabic and Georgian shorter recensions had the same Arabic archetype, from which the Georgian editor replaced the sentence concerning the minister's end with the story about the noble, moving it from the beginning of the work here and Christianising it.¹²⁷ If this is true, it would not sound too categorical, as has sometimes been assumed,¹²⁸ to speculate that none of the actual Arabic recensions can be considered the original of the *Balavariani*.¹²⁹

Now a few words on the dating of Georgian recensions. According to Tarchnishvili, their Georgian archetype was derived from the above mentioned Pahlavi version before the 8th century, precisely the definitive establishment of Arab rule in Kartli; the shorter recension was descended from it first, since if it had been written between the 9th and 10th centuries, when the full-length recension was elaborated, the mention of the Holy Trinity and the Virgin would not have been suppressed in it. This full-length recension was adapted to a lost Arabic text, under whose influence Balahvar's identity was doubled; so it passed into the *Romance*.¹³⁰ Tvaradze further developed this theory.¹³¹ Remarking that the Bombay edition closely follows the lost Pahlavi version, even betraying its influence in its own bizarre syntax,¹³² while the *Balavariani* has some elements absent in the *Kitāb*, he considered the Arabic and Georgian versions not to be dependent on one

¹²⁷ By contrast, TVARAՅԷ 1971, p. 147 claims that it was the Georgian editor who unified the three stories into a sole.

¹²⁸ E.g. GVAXARIA 1985, p. 24.

¹²⁹ K'EK'ELIՅԷ 1960, p. 57; TVARAՅԷ 1971, p. 121-122, 130 (cfr. p. 105); TVARAՅԷ 1997, p. 288.

¹³⁰ TARCHNIՏVILI 1958, p. 76, 78, 81, 84, 86.

¹³¹ The first essay *The Wisdom of Balahvar and the Arabic version of the Balavariani* has been published in TVARAՅԷ 1964, p. 196-222. Later it was developed into two works: *The Wisdom of Balahvar: two recensions* (1968) and *The Hermit Prince* (1980), published in TVARAՅԷ 1971, p. 68-149 and TVARAՅԷ 1997, p. 277-315 respectively. Subsequent references are to these editions.

¹³² TVARAՅԷ 1971, p. 123; TVARAՅԷ 1997, p. 279, 290. On this issue, see Krachkovsky's insight in ROZEN 1947, p. 15.

another, but both derived from the Pahlavi version. From that the first Christian Georgian recension derived in the 7th century, while the non-Christian *Kitāb* in the 8th. So, the first Christianised version was the lost Georgian recension, from which the full-length and the shorter recensions, as well as the *Barlaam and Ioasaph Romance* came.¹³³

But this interesting hypothesis is not supported by the linguistic data from the Georgian recensions available to us.¹³⁴ Five words are purely Pahlavi, three common to both Middle and early New Persian and four from New Persian (see the table below), yet the Pahlavi forms survived in the Persian literary tradition between the 9th and 10th centuries, while we are not familiar with the phonetics of the vowels of the first period of the New Persian language; therefore, it is easy to find the double reflex of *e/i* and *o/u*. In the 9th century language more closely resembled Pahlavi than New Persian, which makes it very difficult to establish whether a certain word certainly comes from Middle or New Persian. An emblematic example of this linguistic promiscuity and uncertainty is the earliest Georgian use of the word *p'asuxi* in the *Martyrdom of Saint Abo of Tbilisi*, written by John Sabanisdze between 786 and 790.¹³⁵ It could be from either the later Middle or New Persian because the variation between *o* and *u* concerns transcriptions more than the original linguistic forms. So, in the meantime the analysis cannot provide an accurate tool for dating the translation of the Legend into Georgian. Even less tenable is the hypothesis that supposes references to the Holy Trinity and the Virgin could have been suppressed before the 9th century. No rationale or evidence is provided for this supposition.

¹³³ TVARAՅԷ 1997, p. 283-284, 289. Why in the 7th century? Tvaradze explains it by associating this translation with a Georgian prince, Peter the Iberian, who, like the Buddha, unhesitatingly divested himself of power, wealth, well-being and the pleasures of life to find the eternal Spirit two centuries before (TVARAՅԷ 1997, p. 290). Although fascinating, this hypothesis does not seem very convincing.

¹³⁴ See ABULADZE 1966, p. 33-35.

¹³⁵ ABULAՅԷ 1963, p. 55; ANDRONIK'AՏՎILI 1966, p. 359.

Table 1. Persian words in the *Balavariani*

Word	Origin		Occurrences	
			recensions of the <i>Balavariani</i>	
	Pahlavi	Early New Persian	shorter	full-length
<i>dašni</i> 'true, correct; good-hearted; calm, placid'	<i>dašn</i> 'right; right hand' ¹³⁶	— ¹³⁷	—	4/2 ¹³⁸
<i>u-dašn-es</i> superlative			—	1/1 ¹³⁹
<i>gro</i> 'group (of things & people)'	<i>grōh</i> 'group, crowd' ¹⁴⁰	<i>goruh</i> 'troop, squadron..., levy of people...; a class, an order...' NP ¹⁴¹	—	2/2 ¹⁴²
<i>imedi</i> 'hope'	<i>ēmēd</i> <i>ummēd</i> 'hope'	<i>ummēd</i> , ¹⁴³ <i>omid</i> NP	—	5/3 ¹⁴⁴
<i>maragebaj</i> 'to count'	<i>marag</i> 'number' ¹⁴⁵	— ¹⁴⁶	—	1/1 ¹⁴⁷
<i>me-marag-e</i> 'astrologist'			1/1 ¹⁴⁸	—
<i>p'aemani</i> 'promise'	<i>paymān</i> 'measure, period;	<i>paimān</i> 'measuring; promise, agreement,	—	1/1 ¹⁵¹

¹³⁶ ANDRONIK 'AŠVILI 1966, p. 231-234; MACKENZIE 1986, p. 25; NYBERG 1974, p. 59.

¹³⁷ It seems the Pahlavi *dašn* has no reflex in New Persian, since we do not think the New Persian *dašn* 'handsel' (STEINGASS 1963, p. 527) can be derived from it.

¹³⁸ In two different forms, ABULAŽE 1957, p. 136 (chap. 53). In this table, in the fractions here and below, the numerator indicates the total number of occurrences of an item, while the denominator the number of recorded inflected forms.

¹³⁹ ABULAŽE 1957, p. 48 (chap. 23).

¹⁴⁰ ANDRONIK 'AŠVILI 1966, p. 304; MACKENZIE 1986, p. 38; NYBERG 1974, p. 85.

¹⁴¹ STEINGASS 1963, p. 1085.

¹⁴² ABULAŽE 1957, p. 94 (chap. 43).

¹⁴³ MACKENZIE 1986, p. 30.

¹⁴⁴ ABULAŽE 1957, p. 20 (chap. 7), p. 100-101 (chap. 45), p. 118 (chap. 47), p. 141 (chap. 56).

¹⁴⁵ ANDRONIK 'AŠVILI 1966, p. 249-252; MACKENZIE 1986, p. 54; NYBERG 1974, p. 126 (*marak*).

¹⁴⁶ This form does not seem to have a direct reflex in New Persian, since the word *marāk* meaning 'unlearned, foolish; deceived by words; played upon, ridiculed' (STEINGASS 1963, p. 1207) could not have been derived from it. On the other hand, the Pahlavi root has been preserved in the New Persian verb *šumārīdan* meaning 'to number, count, tell, calculate; to be counted' (*Ibid.*, p. 758).

¹⁴⁷ ABULAŽE 1957, p. 94 (chap. 43).

¹⁴⁸ *Ibid.* 1957, p. 9 (chap. 4).

¹⁵¹ ABULAŽE 1957, p. 112 (chap. 47).

Barlaam et Josaphat dans l'histoire des religions

Word	Origin		Occurrences	
			recensions of the <i>Balavariani</i>	
		Pahlavi	Early New Persian	shorter
	moderation; treaty ¹⁴⁹	treaty... ' NP ¹⁵⁰		
<i>č'abuki</i> 'a youth', 'a knight'	<i>čābuk</i> 'agile, nimble; excellent' ¹⁵²		11/4 ¹⁵³	14/6 ¹⁵⁴
<i>čangi</i> 'a lyre'	<i>čang</i> 'harp' ¹⁵⁵		1/1 ¹⁵⁶	—
<i>mečangeni</i> 'lyre players'			1/1 ¹⁵⁷	—
<i>sust'i</i> 'weak'	<i>sust</i> 'slack, lazy' ¹⁵⁸		3/3 ¹⁵⁹	3/3 ¹⁶⁰
<i>si-sust'-e</i> 'weakness'			1/1 ¹⁶¹	3/1 ¹⁶²
<i>dast'uri</i> 'reliable, a trustworthy agent'	<i>dastwar</i>	<i>dastūr</i> 'authority, priest, minister' ¹⁶³	—	3/3 ¹⁶⁴
<i>dast'uroba</i> 'trust, allegiance'			—	1/1 ¹⁶⁵
<i>p'asuxi</i> 'an answer'	<i>pāsox</i> <i>passox</i> ; ¹⁶⁶ <i>passax</i> <i>pāssax</i> . ¹⁶⁷	<i>pāsox</i> , <i>pāsux</i> 'answer' NP ¹⁶⁸	2/1 ¹⁶⁹	4/2 ¹⁷⁰
<i>laxi</i> 'carefree; proud; bold'		<i>lāg</i> 'a jest, burlesque; deception, deceit, fraud, imposition', or <i>lāy</i> 'a speaker; a complainer,	—	1/1 ¹⁷²

¹⁴⁹ ANDRONIK'AŠVILI 1966, p. 169; MACKENZIE 1986, p. 67.

¹⁵⁰ STEINGASS 1963, p. 269.

¹⁵² ANDRONIK'AŠVILI 1966, p. 187; MACKENZIE 1986, p. 21.

¹⁵³ ABULAŽE 1957, p. 53-55 (chap. 24), p. 120-121 (chap. 48).

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 53-55 (chaps. 24-25), p. 120-121 (chap. 48), p. 135-134 (chap. 52), p. 139 (chap. 55).

¹⁵⁵ MACKENZIE 1986, p. 21.

¹⁵⁶ ABULAŽE 1957, p. 124 (chap. 49).

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ MACKENZIE 1986, p. 78.

¹⁵⁹ ABULAŽE 1957, p. 90 (chap. 41), p. 123 (chap. 49), p. 164 (chap. 66).

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 109 (chap. 46).

¹⁶² *Ibid.*, p. 109 (chap. 46), p. 120 (chap. 48), p. 128 (chap. 50).

¹⁶³ ANDRONIK'AŠVILI 1966, p. 194, 198; MACKENZIE 1986, p. 25.

¹⁶⁴ ABULAŽE 1957, p. 75 (chap. 33), p. 90 (chap. 41), p. 94 (chap. 43).

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 75 (chap. 33).

¹⁶⁶ ANDRONIK'AŠVILI 1966, p. 191, 211; MACKENZIE 1986, p. 66.

¹⁶⁷ NYBERG 1974, p. 153.

¹⁶⁸ MACKENZIE 1986, p. 66; STEINGASS 1963, p. 231 (*pāsox*).

¹⁶⁹ ABULAŽE 1957, p. 31 (chap. 11), p. 134 (chap. 52).

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 31 (chap. 11), p. 93 (chap. 42), p. 115 (chap. 47), p. 158 (chap. 66).

¹⁷² ABULAŽE 1957, p. 3 (chap. 1).

Gaga Shurgaia

Word	Origin		Occurrences	
			recensions of the <i>Balavariani</i>	
	Pahlavi	Early New Persian	shorter	full-length
		lamenter' NP ¹⁷¹		
<i>si-lay-e</i> 'carefreeness; insolence'			1/1 ¹⁷³	3/3 ¹⁷⁴
<i>plasi</i> 'a hair shirt'		<i>pālās</i> 'the woollen garment of a dervish' NP ¹⁷⁵	1/1 ¹⁷⁶	

The full-length recension has many elements and even *verbatim* expressions in common with the Ismailite recension but not found in the shorter edition. The full-length text could not have been formed by expanding the shorter one but originated from a different written source. The personal and geographical names, the order of fables, the sequence of episodes, as well as striking textual parallels persuaded Kekelidze, Abuladze and Lang that it is an adaptation of the *Kitāb*, but heavily rewritten in parts in order to advocate specifically Christian doctrine¹⁷⁷ between the 9th and 10th century.¹⁷⁸ Although the scholars agree about the derivation of the shorter recension from the full-length one, they disagree about the time of its emergence. In Lang's opinion only a short period of time could have elapsed between the appearance of the full-length text and that of the abridged recension, since the shorter text "contains archaisms characteristic of the ninth century" and sometimes recalls the language of the Georgian Adish Gospels (A.D. 897). Hence, Lang dates the shorter text to the 9th century, Kekelidze to the end of the 10th,

¹⁷¹ STEINGASS 1963, p. 1112 and p. 1114, respectively.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 160 (chap. 66).

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 103 (chap. 45), p. 137 (chap. 54), p. 161 (chap. 66).

¹⁷⁵ STEINGASS 1963, p. 232.

¹⁷⁶ ABULAՅԷ 1957, p. 119 (chap. 48).

¹⁷⁷ LANG 1957^b, p. 394; LANG 1957^a, p. 45; ABULADZE 1966, p. 32.

¹⁷⁸ It is a common opinion, but reached independently by the three scholars (ABULADZE 1966, p. 36). More precisely, K'EK'ELIՅԷ 1980, p. 189 considers it originated at the turn of the 10th century, ABULADZE 1966, p. 35 either in the 9th or the 10th century, while LANG 1967, p. xxiv in the 9th century (the same refers ABULADZE 1966, p. 36 about Lang, but before LANG 1957^a, p. 49 had spoken about the period between "the years 800 and 900 after Christ").

while Abuladze to the end of the 11th century or later.¹⁷⁹

The two Georgian recensions show textual differences between them, but they share a common development of action,¹⁸⁰ which indicates that they derive from a common written source. When there are differences, the full-length *Balavariani* follows the full-length Ismailite recension more than half of the time, sometimes word-for-word,¹⁸¹ which means that all three derive from the same archetype. The discrepancies in the shorter *Balavariani* can be explained by an editorial work aimed at shortening or otherwise changing the original text. The presence of the almost parallel texts between that and the *Kitāb* means that the former could not have been based on an oral source, while the details that are not found in the full-length Georgian recension always come from some ancient text of the Legend.¹⁸²

This complex situation makes Tarchnishvili's theory about the lost archetype for the two Georgian recensions very persuasive. They seem to us to be the products of two different editorial projects. The shorter eliminated or modified some expressions, but maintained several elements from the ancient texts that are no longer found in the full-length one, which seems to have been made to update the text according to the most popular recension in the Arabic milieu: the Ismailite text. Such a process is well known in the centuries-long history of the translation of the books of Sacred Scripture into Georgian, when the ancient translations were corrected according to the newer Greek in the Middle Ages or were revised according to the Old Russian versions in the first half of 18th

¹⁷⁹ K'EK'ELIՅԷ 1960, p. 63, 68; K'EK'ELIՅԷ 1980, p. 189; ABULAՅԷ 1957, p. 29; ABULADZE 1966, p. 35 (“The data at our disposal lead us rather to consider the full-length redaction of the *Balavariani* to be a literary monument of the ninth and tenth centuries, and the condensed version, a product of the end of the eleventh century, if not of an even later time”; D. Lang's translation); LANG 1957^b, p. 403-404.

¹⁸⁰ TVARAՅԷ 1971, p. 117.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 106.

¹⁸² TVARAՅԷ 1991, p. 117; TVARAՅԷ 1997, p. 287 and TVARAՅԷ 1971, p. 106, respectively.

century. We hope the study of the *scriptio inferior* of palimpsest Q-829 might provide philological proof for the existence of this earliest Georgian recension.

We believe that this first translation came from Arabic rather than Pahlavi. In addition to the linguistic clues, which have already been well highlighted in the specialist literature, we appeal to the structure of the work. The full-length *Balavariani* is divided into three books: 1) *The life of the blessed Iodasaph, son of Abenes, king of India* (chaps. 1-8), 2) *The arrival of our holy and blessed father Balahvar, who converted the king's son to the religion of Christ* (chaps. 9-40), 3) *The life and ministry of the blessed Iodasaph the king's son, whom the holy father Balahvar converted, and who converted his father King Abenes and the land of India to the service of Christ* (chaps. 41-69).¹⁸³ The second book has no title, but the end of chapter 8 is clearly the final part of an independent section. The Ismailite recension, on the contrary, is an undivided block, having neither titles nor sections identified by particular closures or beginnings of the text. Nevertheless, we can recognise three distinct sections that perfectly match the three parts of the Georgian version. Indeed, Gimaret divides it into *Prologue* (3-37), *Première partie* (37-135) and *Deuxième partie* (136-286).¹⁸⁴

This tripartite structure corresponds to the three separate books listed by Ibn al-Nadīm among the works translated from Pahlavi into Arabic: the beginning story of Buddha / Būdāsaf / Iodasaph, the history of his conversion by Bilawhar / Balahvar, the story without Bilawhar / Balahvar. Both Peeters and Gimaret recognised the *Kitāb Būdāsf mufrad* in the second part (135-270) of the *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf*. Here Bilawhar / Balahvar appears only in the account of Rākis' stratagem according to both Arabic and Georgian texts but is a false character, since Rākis (Nakhor in the *Balavariani*) pretends to be him.¹⁸⁵ He is not even an idealised character: in his praise of

¹⁸³ ABULAՅԷ 1957, p. 3-27, 27-89, 90-168; LANG 1966, p. 53-70, 71-120, 121-180.

¹⁸⁴ GIMARET 1971^a, p. 11-23, 65-83 (3-37), 83-137 (37-135), 137-215 (136-286); ROZEN 1947, p. 23-41, 41-99, 99-183.

¹⁸⁵ GIMARET 1971^a, p. 189-191 (236-240); ROZEN 1947, p. 155-158; ABULAՅԷ

Christi-anity, Rākis (or Nakhor) even surpasses him in eloquence, cogency of repartee and wisdom.¹⁸⁶ The third part only in the Georgian version knows the true Balahvar, who meets Iodasaph and dies soon afterwards,¹⁸⁷ but we think it is an addition by the Georgian author to unify the three parts in a complete work that closes the circle between them.

As for the first part of the work, the scholars have failed to recognise it as the *Kitāb al-Budd*, listed at the first place by Ibn al-Nadīm. Lang certainly spoke of the merger of the first two books enumerated in the *Kitāb al-Fihrist*,¹⁸⁸ but he talked at the level of “number of parables and anecdotes, over forty in all, though many of these do not belong to the story of Balauhar and Budhasaf, but to that of al-Budd.”¹⁸⁹ So it is clear that he did not think of a physical boundary between one book and another. It is true that the preponderant part in the *Prologue / The life of the blessed Iodasaph* is occupied by the two tales about the noble-turned-ascetic and the minister-counsellor, but the undisputed linchpin of this part is the prince. These tales may also be ancient interpolations, as conjectured by Tarchnishvili and Gimaret,¹⁹⁰ made perhaps under the influence of Islamic spiritual circles, similar to the one mentioned by Lang,¹⁹¹ but their protagonists remained anonymous, and only the shorter Georgian recension gives the minister-counsellor’s name as Balahvar. In our opinion, the *Kitāb al-Budd* in Pahlavi might not include these two tales; they may have been added

1957, p. 91-118 (chaps. 42-47); LANG 1966, p. 121-141.

¹⁸⁶ GIMARET, 1971^a, p. 191 (239); ROZEN 1947, p. 153; ABULAՅԷ 1957, p. 115 (chap. 47); LANG 1966, p. 139.

¹⁸⁷ ABULAՅԷ 1957, p. 165 (chap. 67); LANG 1966, p. 178. Balahvar is mentioned here on other two occasions: in the first case, the reader is informed about a detail from Nakhor’s past (ABULAՅԷ 1957, p. 157 (chap. 65); LANG 1966, p. 172), and in the second it is said that before going into the desert, Iodasaph “girt himself with the old garment which he had received from Balahvar” (ABULAՅԷ 1957, p. 165 (chap. 67); LANG 1966, p. 178).

¹⁸⁸ See *supra*, p. 227, footnote 73.

¹⁸⁹ LANG 1957^a, p. 36.

¹⁹⁰ See *supra*, p. 235, footnote 118.

¹⁹¹ LANG 1957^a, p. 36-37.

when the three books were translated from Pahlavi into Arabic. We believe that the Ismailite¹⁹² and Georgian texts represent two consecutive editorial interventions: the Arabic version included the two tales, which were translated into the Georgian version, which identified one of the protagonists as Balahvar.

We hypothesise that all three works in Pahlavi listed by Ibn al-Nadīm were merged in their Arabic translation into a single work. So the first Arabic version of the Legend acquired a tripartite structure that still constitutes the backbone of all subsequent versions of the work. On the other hand, among its oldest versions, it is the Georgian and not the Arabic version that has preserved tangible traces of the fusion of the three books into one. This is an argument that we can add to several others to prove that none of the extant Arabic recensions can be considered the prototype of the Georgian text.

It is clear that in the *Kitāb al-Fihrist* the author was referring to a non-Christian version of the *Kitāb Bilawhar wa Būdāsaf*.¹⁹³ Considering that its Ismailite recension is not marked by a strong Islamic character, we suppose the religious background of the text may have been eclectic and not sectarian, as was found in the Islamic culture of the Abbasid empire between the 8th and 9th century. Two versions came from this first Arabic recension (*deperdita*): 1) the first Georgian recension (*deperdita*) that had preserved the original boundary markers between the three stories, 2) the Ismailite recension that no longer retained any trace of these boundaries.¹⁹⁴

If our view is correct, a number of conclusions follow: 1) the first Georgian recension derives not from Pahlavi but from Arabic; 2) the theory of the Syriac origin of the *Balavariani* can be definitively abandoned; if such a version come to light, the Georgian recensions

¹⁹² It may be that the shorter and full-length Ismailite recensions in turn represent two different steps in this process.

¹⁹³ On the confessional aspects of this author, see FÜCK 1971, p. 920.

¹⁹⁴ We are going to separately examine a possible stylistic difference between these specific parts (GIMARET 1971^a, p. 20 indicates the difference between the *Première* and *Deuxième* parts) in both the Arabic and Georgian versions.

known so far will not have any direct connection with it; 3) the *Balavariani* is the first Christian version, directly deriving from the non-Christian Arabic recension.

The most important codices for both recensions – No. 140 and No. 36 – are kept in the collection of Georgian manuscripts at the Library of the Orthodox Patriarchate in Jerusalem. It proves the Jerusalem origin of the *Balavariani* itself, supporting Kekelidze's hypothesis, according to which it was elaborated by the Georgian colony in Palestine.¹⁹⁵ Given an intense activities of the Georgian community in the Holy land,¹⁹⁶ we propose as a working hypothesis that it could be elaborated by the well known oasis of Georgian literary activity between the 8th and 10th centuries in Palestine: at the Holy Lavra of Saint Sabbas or Chariton the Confessor's monastery in Valley of Tekoa (*hodie* Wadi Khureitun), named the Souka or later Παλαιὰ λούρα.¹⁹⁷ It was translated probably in the 9th century from a non-Christian Arabic recension, the archetype also of the present Ismailite recension. The emphasis on the uniqueness of God and the absence of any clear reference to Islam may have led the Georgian author to consider this fascinating text not contrary to Christianity, but as a work, the existential problem of which he could resolve in a Christian key. In doing so, the Georgian author treated the original with the utmost respect. This explains the more religiously neutral character that the short version maintained from the lost first Georgian recension.

As for the *Romance*, the most recent comparative studies of the Ismailite Arabic, Georgian and Greek versions, shows its clear dependence on Georgian.¹⁹⁸ It is not a translation, but a reworking, an expansion of the full-length *Balavariani*.¹⁹⁹ The *Romance* is also

¹⁹⁵ See *supra*, p. 226, footnote 66.

¹⁹⁶ See MENABDE 1980, p. 20-148.

¹⁹⁷ About the works and manuscripts produced in this milieu, see MENABDE 1980, p. 25-39 and p. 39-44, respectively. About some works translated from Arabic into Georgian, see SAMIR 1976, p. 217-231.

¹⁹⁸ GIMARET 1971^a, p. 59-60; KHINTIBIDZE 1989, p. 242-272; KHINTIBIDZE 1996, p. 238-269.

¹⁹⁹ KHINTIBIDZE 1989, p. 272; KHINTIBIDZE 1996, p. 269. BÁDENAS DE LA

handed down in two recensions, as the result of two stages of its elaboration. The *brevior* is handed down from the manuscripts Marc. gr. VII, 26 and Par. gr. 1771, while the *longior* from Codex V, 3692, kept at the Institute of Manuscripts at Vernadsky National Library of Ukraine (*olim* Central Scientific Library of the USSR Academy of Sciences) in Kiev.

The transformation of the Buddha's Life into a hagiographic work

But how to adapt Buddha's story to other religions? The comparison of the Arabic and Georgian versions show two different ways of proceeding: the former is a kind of juxtaposition of two contents, while the latter is an organic synthesis of the material offered by the original in the light of another theology. Due to lack of space, we shall try to demonstrate this assumption on a few examples only.

Crucial to the spiritual development of the Bodhisattva's life was his encounter with an old man, a diseased man, a dead man and a hermit.²⁰⁰ The last experience become more and more important in successive elaborations. In the *Kitāb*,²⁰¹ the dialogues between the prince and the hermit expressed the author's doctrine, giving the work a didactic foundation, while the shorter Georgian recension emphasised the ascetic's role in the title of the entire work: *The Wisdom of Balavar*. The hermit consoled the prince, who had been shaken by the first three encounters, by suggesting a theological interpretation of these aspects of reality. In Indian legends, he met the prince at the behest of the gods and remained visible only to him, while in the Arabic version, this detail is reflected in placing the

PEÑA 2015, p. 5-8 discusses some structural differences between the two versions, but his analysis is conducted through the English translation of the *Balavariani* by Lang.

²⁰⁰ JONES 1949-1956, 2, p. 146, p. 147-148, p. 149-150 and p. 152, respectively; *Lalitavistara*, FF.95.b-96.a, F.96.a, FF.96.a-96.b, FF.96.b-97.a, respectively.

²⁰¹ Whatever will be said below about the *Kitāb*, it could most probably be extended to the Pahlavi version.

dialogue between the two in a secret room, where the prince realised that life is transitory.²⁰²

In Indian legends, this encounter was only the first step in Siddhārtha's journey towards perfection. Becoming a hermit himself, he followed other wise masters, but as he could not find truth even in their teachings, he spent seven weeks in solitude under the Bodhi tree, battling against himself, feelings coming from outside and Māra, a celestial king of desire, rebirth and death. At the end he found enlightenment, becoming the Awakened One, and developed the Four Noble Truths (*caturāryasatyāni*) to teach others about suffering, its origin, the possibility of its elimination and how to become free.

Neither Islam nor Christianity could accept the Buddhist doctrine that truth and salvation could be not communicated to the soul by a divine intervention from outside but were to be attained by enlightenment from within.²⁰³ In both the Ismailite and Christian versions, Bodhisattva's individual struggle on the path to truth is replaced with the wisdom communicated by the hermit to the prince. This theological vision inevitably affects the structure of the work: the episode with the hermit receives the most attention while the dynamic narration of the Indian legends changes into parables.

The Arabic author could not totally detach himself from Bodhisattva's life: Būdāsaf also acquires knowledge under the Tree of Intelligence.²⁰⁴ The author seems not to realise that because the prince had been fully instructed by the hermit, he no longer needed other knowledge or illumination. The author added an original detail to make it clear that the prince was lifted up to heaven by angels, a symbol of divine intervention.²⁰⁵ Another example of the slavish dependence of the *Kitāb* on the Buddha's legend is Būdāsaf's last

²⁰² TVARAŽE 1997, p. 292-293; GIMARET 1971^a, p. 83-84 (38-40); ROZEN 1947, p. 42-43.

²⁰³ E.g. ABULAŽE 1957, p. 150-151 (chap. 61); LANG 1966, p. 168.

²⁰⁴ GIMARET 1971^a, p. 210 (276); ROZEN 1947, p. 177-178.

²⁰⁵ GIMARET 1971^a, p. 210 (276); ROZEN 1947, p. 178.

sermon in Šawilābaṭṭ at his return among his people.²⁰⁶ It seems a repetition of his earlier sermons, but was probably retained by analogy to the Buddha's first discourse *The Turning of the Wheel of Dhamma* (*Saṃyutta Nikāya*, 56:11) in Benares.²⁰⁷

The Georgian author revised the *Weltanschauung* of his original, making two important changes: the story of a person who obtained wisdom through superhuman effort is transformed into a story of a hermit who teaches a form of wisdom that is identified with Christianity. Christ is the way, the truth and the life (John 14:6), foretold and witnessed by Scripture, while the Spirit which inspires it, “does not reveal anything except Christ, to whom the Apostles witnessed [...] Scripture includes the totality of the apostolic witness and nothing can be added by way of completing our knowledge of the person of Jesus, his work, and the salvation he brought” to mankind.²⁰⁸ Instructed by Balahvar with Scripture, Iodasaph acquired the totality of the truth and did not need further enlightenment. Before finally going into the wilderness, he chose Barakhia to inherit his throne and instructed him with so much wisdom that Tvaradze ranked his eloquence or depth of thought with Balahvar's.²⁰⁹

A new worldview of the Georgian author also changes the plot of the work.²¹⁰ After Abenes' failure to persuade the prince to return to paganism, the kingdom was divided into two parts between them in the *Balavariani*. While the father reigned in the part that was still pagan, the son proclaimed Christianity the state religion in his kingdom, distinguished by an extraordinary spiritual and material flourishing. This convinced Abenes and his people of the truth of Christianity, and they converted. The *Kitāb* does not speak about the division of the kingdom. The prince returns to the country to preach

²⁰⁶ GIMARET 1971^a, p. 211-212 (277-279); ROZEN 1947, p. 178-179.

²⁰⁷ TVARAՅԷ 1971, p. 136-137; TVARAՅԷ 1997, p. 296.

²⁰⁸ MEYENDORFF 1996, p. 4.

²⁰⁹ TVARAՅԷ 1997, p. 298.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 282, 299 (footnote 1) observes, that while until that point, the *Balavariani* did appear to be a translation, from here onwards its narrative style is free of any trace of linguistic influence.

his doctrine and restore the true religion, then begins to travel and preach as far as Kashmir.²¹¹ Up to this point the two versions reveal the same worldview: authentic wisdom cannot be limited to pure contemplation, but has a practical implication – to help people to take the right path. Nevertheless, the *Balavariani* already has an essential novelty, inconceivable for Buddhism: Christianity brings not only spiritual but also material well-being.²¹²

The Georgian version goes further. Iodasaph rules the newly reunited kingdom until his father's death, then abdicates, living as a hermit for the rest of his life. While Bodhisattva chose asceticism as the way to attain truth through his own effort, Iodasaph had already found the truth. He renounced the world because he abhorred it. This change of the flow of events derives from a different idea of salvation: wisdom alone cannot save the person because salvation can be achieved only by abandoning this world. Thus the Georgian author totally transformed the Buddha's legend by adapting the narrative plot and the Buddhist doctrine underlying the Indian legends to the Gospel message. This last element changed the biography of the Buddha into an authentic hagiographic βίος, although the author criticised Iodasaph through the words of Barakhia for abandoning his people:

“You have not made a fair decision, O king, for it is written: ‘Love thy neighbour as thyself.’ (Matthew, xix. 19.) But you have chosen for yourself the better thing, and intend to ruin me. If regal estate be a blessing, then why do you not go on reigning? For just as a child weeps for its absent mother, so all your subjects are crying out for you to stay by them. But if it is preferable to quit the transitory world and seek after the eternal, why are you choosing this course for yourself and casting me into perdition? Do you wish to encompass your own salvation through my damnation? Rather let us both arise and depart together!”²¹³

²¹¹ GIMARET, 1971^a, p. 214-215 (284-285); ROZEN 1947, p. 182.

²¹² TVARAՅԷ 1997, p. 299 considers this development a sign not only of Christianisation but also of the Europeanisation of the Indian legend.

²¹³ ABULAՅԷ 1957, p. 158 (chap. 65); LANG 1966, p. 172 (chap. 64). D. Lang's

The Christian author's comment is more surprising: "When Iodasaph had listened to Barakhia's words, he realized the justice of his objections and made no answer to him."²¹⁴

Iodasaph was defeated in this confrontation, but it did not change his mind. He sneaked out of the palace at night. When his people said that his departure would cause them to return to idolatry, for which God would hold him to account, he declined any responsibility.²¹⁵

The criticism of Iodasaph by the Georgian author reveals that he did not idealise the monastic life as much as other authors from his day. The exaltation of asceticism clashes with the reality of Christian community and is inconsistent with the law of love. At the end of the final argument with Thedma, Iodasaph even recognises the beauty of the God-given world.²¹⁶

The wisdom achieved by the Buddha consisted in recognising that every living being suffers in a fleeting and corruptible world. Everything that exists, including the psychophysical totality of human beings, is governed by a concatenation of physical and moral laws, the *dharmas*, mutually caused and conditioned. The world, with all its components, is a succession of becoming, manifestations and extinctions. So, it is impermanent and not a true foundation for life; it is no-self, *anātman*.

Human beings in this world are not truly themselves. They exist through five aggregates (*skandhas*): corporeality or physical form (*rūpa*), feeling or sensation (*vedanā*), ideation or perception (*samjña*), mental activity or formation (*saṅkhāra*) and consciousness (*viññāna*). They are material and mental factors, which define clinging to existence, but since the object of desire (*kāma*) is transitory, nobody can be ultimately satisfied in this impermanent

translation.

²¹⁴ ABULAՅԷ 1957, p. 158 (chap. 66); LANG 1966, p. 172.

²¹⁵ ABULAՅԷ 1957, p. 159 (chap. 66); LANG 1966, p. 173 (chap. 65). See also TVARAՅԷ 1971, p. 139-140; TVARAՅԷ 1997, p. 303-306.

²¹⁶ ABULAՅԷ 1957, p. 149 (chap. 61); LANG 1966, p. 166.

world. Every living being suffers a perpetual state of uneasiness or dissatisfaction, which is the very specific meaning of suffering (*duḥkha*), which originates within “the craving for the gratification of the passions, the craving for a future life, and the craving for happiness in this life” (*The Turning of the Wheel of Dhamma, Saṃyutta Nikāya*, 56:11).

Love cannot set us free. It is one of the shackles that cannot be loosened even in the immaterial world. The living process is so governed by the law of dependent origination (*paṭiccasamuppāda*), consisting of twelve links in the chain of causes (*nidāna*), which leads from ignorance (*avijjā*) to old age and death (*jarāmaraṇa*). After this, rebirth begins and existence finds its realisation in *samsāra*, wandering in the cyclic rebirths.

This is the destiny of every living being, gods included. Every form of life is in a continuous change, but it can be reborn, like fire, which is different in every moment, but remains unchanged in appearance. Rebirth occurs in accordance with the principle of *karman*, which is not so much an external, material act as it is the intention or volition that determines the nature of an action. According to this law, the subject obtains a better existence, if he had merited it in his previous existence, but is unable to free himself from the endless chain of reincarnation. Salvation consists in annulling desires. So existence no longer will be bound to either the tangible or intangible world. This is the only way to free oneself from the fire of desires, achieving *nirvāṇa*, i.e. the state of annihilation of all existence, switching off the *dharmas*, extinction of all desire, and thus the end of all suffering.²¹⁷

The Georgian author was not familiar with such themes from his Christian worldview. So he either could follow the original closely, as the Arab author had done, or translate the refined Buddhist wisdom into Christian terms. Being well aware of the shortness of life, he chose this second path, accepting whatever a Christian could

²¹⁷ GNOLI 2001, p. xix-xxxviii; TVARAՅԷ 1997, p. 300-302; HARVEY 2013, p. 26-45; see also LAUMAKIS 2013, p. 13-25.

accept and changing every unsuitable element. So, if he spoke with great competence about the ever-changing world in Buddhist terms, he described the God of the Christians with equally great erudition, using *inter alia* *The Corpus Areopagiticum*, as well as copious biblical and patristic literature.²¹⁸ Tvaradze wrote:

“If the Georgian author had not been able to accomplish [to perfection] this difficult and responsible task [i.e. to transform the Life of the Buddha into an enthralling Christian tale], the legend of the Buddha’s life would remain unknown to the West. [Thanks to this preliminary work] in the 11th century it was no longer difficult to translate this work into Greek, enriching it with quotations from John Damascene and other famous Christian authors. Conjuring up a literary masterpiece, similar to the *Wisdom of Balavar*, from the Pahlavi or Arabic version, which was sufficiently amorphous from a literary and philosophical point of view, required special talent and erudition.”²¹⁹

Let us look at few examples of the adaptation of the Buddhist worldview to Hellenistic Christian thought, beginning with the initial dialogue between the king and his noble-turned-ascetic. Explaining the reason for such a choice of life, this character expresses the *Weltanschauung* of the entire work. In the Indian legend it would naturally be Buddhist, in the Arabic version it has been slightly modified, while in the Christian version it is profoundly transformed. The *ascète* becomes “the lover of Christ,” while his very long discourse, which expresses the Buddhist rejection of the world, becomes much shorter, laconic, incisive²²⁰ and, above all, suitable for Christianity. The Georgian author is well aware of the precariousness and deceptiveness of the world, but he does not consider it a fatal flaw because it evidently is a God-given gift. The *ascète*’s estimate of the world changes from the Arabic to

²¹⁸ On this issue, see TVARAՅԷ 1997, p. 307; TVARAՅԷ 1971, p. 133-135, 141.

²¹⁹ TVARAՅԷ 1997, p. 306-307.

²²⁰ Cfr. GIMARET 1971^a, p. 67-72 (6-17); ROZEN 1947, p. 25-31 with ABULAՅԷ 1957, p. 6-8 (chap. 3); LANG 1966, p. 56.

the Georgian version in the following way:

<i>Kitāb</i>	<i>Balavariani</i>	Translation
Sa vie était mort, sa santé maladie, sa force faiblesse, sa puissance bassesse, sa richesse pauvreté, sa gaîté tristesse, et sa satiété faim.	<i>sic'mide misi simrywe ars, da sixaruli misi mc'uxarebad, da simdi-dre misi siglaxak'ed, da simayle misi simdabled da šuebaj misi sinanul.</i>	the purity of the world is nothing but murk; its joy nothing but sorrow; its wealth nothing but poverty; its exaltation nothing but debasement; and its enjoyment nothing but remorse. ²²¹

The subsequent discourse of the *Kitāb* is summarised in the *Balavariani*,²²² while the next description of the world is still epitomised and transformed skilfully using the rhetorical means of contrast to express concepts perfectly in line with patristic insight:

<i>Balavariani</i>	Translation
[...] <i>Macturi ars morčilta mistaj, mozule moq'ualeta mistaj, mcbier ertgulta mistaj, daamqws, vin mieq'rdnis, da c'aruk'uetis sasoebaj mosavta mista, ganumc'aris sixaruli moxarultaj da vevin ganeris mšwdobit, romeli hq'uarobdis mas [...]</i>	It deceives those who submit to it, hates those that love it, tricks those that are loyal to it, overturns those that lean upon it, ruins the hope of those that put their trust in it, and turns into bitterness the joy of those that rejoice in it; and nobody can escape in peace once he has fallen in love with it.
<i>Dγes ganumzadis č'amadi novagt-moq'uaresa da xvale šesač'melad mat'lta miscis igi. Dγes hmsaxurebdian mas da xvale</i>	Today it prepares the gourmet a sumptuous banquet, and tomorrow it turns him over as food for the worms. ²²³ Today it ministers to one

²²¹ GIMARET 1971^a, p. 68 (9); ROZEN 1947, p. 26; ABULAՅԷ 1957, p. 6-7 (chap. 3); LANG 1966, p. 56-57. With one exception noted below, all of the translations in these tables are from D. Lang.

²²² Cfr. GIMARET 1971^a, p. 68-69 (9-11); ROZEN 1947, p. 26-28 with ABULAՅԷ 1957, p. 7 (chap. 3); LANG 1966, p. 56.

²²³ The Greek renders this phrase as “It maketh them nought but a gobbet for their enemies (τοῖς ἐχθροῖς)” (VOLK 2006-2009, 2, p. 126 (chap. 12); JOHN DAMASCENE 1967, p. 186-187). As noted by Q'AUXČIŠVILI 1963, p. 220 and accepted by LANG 1966, p. 58, footnote 1, the confusion between “worms” and “enemies” is an another piece of evidence pointing to the derivation of the

<p><i>daamsaxuris igi sxuata.</i> <i>Dγes axaris mošurneta mt'erta mimart</i> <i>da xvale axaris mt'erta mis zeda.</i></p> <p><i>Dγes meped gamoačinis da xvale daa-</i> <i>monis igi sxuasa tana.</i> <i>Dγes ganhmart'is qeli misi micemad</i> <i>da xvale ganhmart'is qeli misi txovad.</i></p>	<p>man, tomorrow it will make him minister to others. Today it allows one faction to triumph over their adversaries, and tomorrow it will make their foes gloat over them. Today it makes a man king, tomorrow it will make him slave to another. Today it causes him to stretch out his hand to give, tomorrow it makes him stretch out his hand to beg.²²⁴</p>
---	---

This speech is important because the Georgian author asserts the rationality of breaking with the world. From the very beginning, it is clear that the *ascète*'s conduct is a rational action, as we can see from the following comparison between the Arabic and Georgian texts:

<i>Kitāb</i>	<i>Balavariani</i>	Translation
<p>[...] j'ai entendu une parole, qui est tombée dans mon cœur.</p> <p>Et elle a été comme la graine semée : elle n'a cessé de pousser et de croître [...]</p>	<p>[...] <i>mesma sit'q'uaj erti</i> [...] <i>da časc'uta nac'ueti</i> <i>misi čem tana, da</i> <i>q'ovladve qsenebaj misi</i> <i>makunda gulsa šina</i> <i>čemsa, rasaca vikmode,</i></p> <p>[...], <i>da aγor3ndeboda</i> <i>dγiti-dγe</i> [...]</p>	<p>[...] I heard a certain saying, and it took root in my consciousness like a seed. <i>I retained a constant memory of this saying within my heart</i> in all my doings, and it sprouted upwards from day to day [...]²²⁵</p>

These few words added by the Georgian author change the perspective of the original, explaining what was not explained in it: how human beings can rise above pleasure, becoming aware of the transitory nature of the material world.

Romance from the full-length *Balavariani*, since it can be explained only in terms of Georgian, in which “of worms” is *mat'lta* and “of enemies” *mt'erta*.

²²⁴ ABULAŽE 1957, p. 7 (chap. 3); LANG 1966, p. 57-58; cfr. GIMARET 1971^a, p. 69-70 (12-13); ROZEN 1947, p. 28.

²²⁵ GIMARET 1971^a, p. 67 (8); ROZEN 1947, p. 26 and ABULAŽE 1957, p. 6 (chap. 3); LANG 1966, p. 56.

In the following quotation, only the first sentence is in both the Arabic and the Georgian texts. In the subsequent sentences, the *Kitāb* describes the world showing its face to man, while the *Balavariani* makes it explicit that the truth of the world is achieved through a hard inner struggle, during which the mind, the *causa movens* of conscious action, is the only means to overcome desires. It becomes *šemc'e sulisa*, “the servant of the spirit” (the expression is translated slightly differently by Lang), and the spirit acts through the mind to free the person from the bondage of desire.²²⁶ If the Georgian author sometimes summarises the original as we have seen above, here he does not hesitate to expand on it. It even seems that the original serves as an inspiration for him to show how to gain knowledge about the world.

<i>Kitāb</i>	<i>Balavariani</i>	Translation
Cette parole est demeurée en moi, et s'est fixée dans mon cœur,	<i>da sit'q'uaj ese q'ovladve meqsena gulsā šina čemsa,</i>	This saying took firm root in my mind
	<i>žamitižamad ganvixilevdi mas. Da vitar-igi amxilebn, sulsā čemsa ganak'ržalebda, da ganc'mdeboda gonebaj šemc'ed sulisa.</i>	and I used to meditate upon it from time to time. When I thought it over, it gave me warning and purified my understanding for the good of my soul.
mais les passions ont été plus fortes qu'elle et m'ont empêché d'un tirer profit et de la	<i>da merme aymidgis nebaj midrek'ad šuebata mimart da ganmašorebn čemgan, romeli-igi mic-</i>	Whenever I was seized by a yearning for earthly pleasures, I thrust them away from me now that

²²⁶ The Christian parallels the Buddhist victory over desire with the victory over will through reason and deals with this issue elsewhere. The *Kitāb* and the *Balavariani* both recognise the source of evil in the devil and describe his two traps in detail, but if the Arab author goes on saying what the devil does to mankind (GIMARET 1971^a, p. 114-116; ROZEN 1947, p. 75-77), the Georgian prefers to transfer the discourse to the intimate sphere of man, explaining its mechanism and thus providing him with the weapon to win the most difficult battle ever (ABULAŽE 1957, p. 64-68 (chaps. 28-29); LANG 1966, p. 101-105). The relationship between the soul, intellect and desire is too important and is represented so differently in the Arabic and Georgian versions of the work that it deserves to be specifically examined in a separate essay.

méditer,	<i>nobied, vidremdis šeitkunes suli da gonebaj.</i>	I had detected them, before they could corrupt my spirit and my reason.
jusqu'au moment où c'est ce monde même qui m'a informé de ce qu'il était et m'a montré ce qu'il contenait, qui m'a découvert ses turpitudes et m'a révélé ses origines sans que je les lui demande, et m'a fait voir matin et soir, la confirmation de ce que j'apprenais sur lui.	<i>mašin gankarda sacturi vnebataj da davinaxe sopeli ese, vitar-igi q'ovlit k'erzo cecxl ars. Da mičuenna me q'ovelni sacturni da sabrğeni misni, romlita moina- dirnes q'ovelni moq'ua- reni misni.</i>	Then the lure of human passions would vanish away, and I would see this world revealed as a furnace of fire blazing all around. That saying exposed to me every snare and pitfall which the world lays to trap all those who are enamoured of it.
	<i>mašin davaq'ene nebaj čemi da aymovhpxuren mizezni gulis tkumisani da movacale gonebasa čemsa cnobad k'etilisa da borot'isa.</i>	After this I bridled my will, rooted out the sources of lust, and devoted my mind to the study of good and evil.
	<i>mašin aymežarcua saburveli mc'uxarebisaj da momkarda simtrvale gulis tkumisaj, da gamočnda sarcxwneli sac'utrojsaj, da ganvicdi- di momavalsa da ganvixi- levdi c'armavalsa, da gamo(v)scdidi aysasrul- sa, vidremdis k'ma-vq'av mecnierebaj čemi mas šina.</i>	Then the veil of blindness was torn away from my sight, the intoxication of lust vanished away and I became aware of the shame of this transitory world. I surveyed the future, cast my eyes upon the fleeting present and sought experience of man's final destiny, until I had gained sufficient knowledge thereof. ²²⁷

The principle of an action conducted by reason is also recognised by the king. This novelty is introduced by the Georgian author, as we can see by comparing the two versions. In particular, after the

²²⁷ GIMARET 1971^a, p. 67-68 (8-9); ROZEN 1947, p. 26 and ABULAŽE 1957, p. 6 (chap. 3); LANG 1966, p. 56.

ascète's explanation of who the two reliable judges are, the king replies:

<i>Kitāb</i>	<i>Balavariani</i>	Translation
Parle comme bon te semble, et dis-moi ton histoire véridique : Quand as-tu adopté cette doctrine ? Qui sont tes auxiliaires, qui sont tes compagnons, et tes ministres, qui sont-ils ?	<i>Aha esera aγviyeb šengan gulis c'q'romasa da nebasā čemsa, da šemoviγo šoris šensa da čemsa sibrzne da samartali čemi, dayacatu čans gonebac'arc'q'medulebaj šeni, ac' mitxar q'oveli sakme šeni da vin gactuna.</i>	Behold, I hereby absolve you from the effects of my wrath and wilfulness, and bring into play between us my wisdom and justice, even though it is plain that you have lost your wits. Now tell me all about this affair of yours, and who it is that has led you astray. ²²⁸

The principle of a rational approach to religious content and truth is still present elsewhere,²²⁹ but sometimes the author falls into a slight contradiction when he considers Christ and not reason to be the source of truth.²³⁰

It also seems that the Georgian author is resorting to the Greek dialectical method here. The recourse to Greek philosophy by him becomes even more explicit in other passages in the dialogue. For example, he begins the *ascète's* invitation of the king to a controversy with a sentence that seems to be inspired by Plato's *Sophist* (217d):²³¹

²²⁸ GIMARET 1971^a, p. 67 (8); ROZEN 1947, p. 25 and ABULAŽE 1957, p. 6 (chap. 3); LANG 1966, p. 56.

²²⁹ ABULAŽE 1957, p. 65-66 (chap. 29); LANG 1966, p. 102.

²³⁰ ABULAŽE 1957, p. 47 (chap. 22); LANG 1966, p. 87; ABULAŽE 1957, p. 45 (chap. 29); LANG 1966, p. 85-86.

²³¹ Here and in the subsequent comparison of the *Balavariani* with the *Kitāb*, we shall not consider the Greek version, as it is already mediated by Georgian. Terminology used in the *Romance* would be indicative of Euthymius' understanding of the sources of the *Balavariani*, but we shall discuss this issue in a special essay on the relationship between the *Balavariani* and some of Plato's dialogues.

<i>Kitāb</i>	<i>Balavariani</i>	Translation
	<i>Tavi samartlisaj ars mizezi rajme sit[q']wsge-bisaj urtiertas,</i>	The principle of justice is based on mutual confrontation of witnesses (<i>ad litteram</i> mutual polemics),
Je pense, ô Roi, que tu ne voudras pas me châtier sans quelque preuve, et une preuve n'est établie que pour un juge.	<i>da aravin moiysis sit'q'uaj sašželisaj twnier ganmartlebisa cxadad, da ara akus zlevaj sašželsa šina twnier msažulisa [...]</i>	and nobody can accept the verdict of a tribunal unless public proceedings have duly taken place. Only a judge has the right to deliver a verdict in court. ²³²

The Christian author relies on his own culture to adapt the Buddhist worldview. The Arabic version reports the saying heard by the *ascète* in the days of his youth that changed his whole life. Here are the two versions of this episode:

<i>Kitāb</i>	<i>Balavariani</i>	Translation
L'ignorant compte pour rien ce qui est chose véritable, et pour chose véritable ce qui n'est rien. Or celui qui ne rejette pas ce qui n'est rien n'obtient pas ce qui est chose véritable, et celui qui ne perçoit pas ce qui est chose véritable, son âme répugne à rejeter ce qui n'est rien. Ce qui est chose véritable, c'est la vie future. Ce qui n'est rien, c'est ce monde.	<i>Hgonebn ugunuri arssa mas ara-arsad da ara-arssa mas – arsad, romelman ver gulisqmaq'os arsi igi, ver tanac'arhqdes ara-arssa mas. Xolo arsi igi merme igi sopeli ars da ara-arsi – sopeli ese, romlita šen šep'q'robel xar.</i>	The fool imagines the real thing to be unreal, and mistakes the unreal for the real. Whoever fails to comprehend that real thing will be unable to cast out what is unreal. – Now that real thing is the world to come, and the unreal – this present world in which you yourself are ensnared. ²³³

²³² GIMARET 1971^a, p. 67 (7); ROZEN 1947, p. 25 and ABULAŽE 1957, p. 5 (chap. 3); LANG 1966, p. 55.

²³³ GIMARET 1971^a, p. 67 (8); ROZEN 1947, p. 26 and ABULAŽE 1957, p. 6 (chap. 3); LANG 1966, p. 56. The Georgian text literally means: “They, mindless, think that the essence is non-essence, while the non-essence is essence... and the essence itself is the life-which-is-after, and the non-essence is the life-which-is-here” (our translation).

Tvaradze hears here the echo from the *Περὶ Φύσεως* by Parmenides:

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,	The first, namely, that It is, and that it is impossible for anything not to be,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος – Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ –,	is the way of conviction, for truth is its companion.
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι,	The other, namely, that It is not, and that something must needs not be,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν	– that, I tell thee, is a wholly untrustworthy path.
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδον – οὐ γὰρ ἀνυστόν –	For you cannot know what is not – that is impossible –
οὔτε φράσαις. ²³⁴	nor utter it. (Tr. by John Burnet, 1892)

Let us consider the key terms used by the Arabic and Georgian authors and translated into French and English as “chose veritable – rien” and “real thing – unreal,” respectively. In Arabic text we read the words *šay'* and *lā šay'*, both of them linked to the concept of being, but literary meaning “thing” and “not thing, nothing”.²³⁵ The Georgian writer makes use of the specific Georgian philosophical terms *arsi* “being” and *ara-arsi* “not-being”,²³⁶ corresponding to the Greek τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν. So, we believe, Parmenides may have inspired the Arabic author, but the Georgian author turns to Plato when he quotes Parmenides (*Sophist*, 241d), saying: “καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη.”, i.e. “contend forcibly that after a fashion not-being is and on the other hand in a sense being is not”.²³⁷

Beyond the terminological clue, there is a conceptual difference

²³⁴ PARMENIDES, *On Nature*, fr. 2:3-8; *apud* PROCLUM, *In Platonis Timaeum commentaria*, I, 345, 18-27; TVARAՅԷ 1971, p. 142-147; TVARAՅԷ 1997, p. 302-310.

²³⁵ I thank Marlène Kanaan for her help with the Arabic text and explanation.

²³⁶ John Petritsi, an eminent Georgian philosopher between the 11th and 12th centuries, devotes an entire chapter to the first term, while defines the second as “matter without amorphous existence”; see IOANE P'ET'RIC'I 1937, p. 53-55 (chap. 18), and p. 58 (chap. 20).

²³⁷ PLATO 1921, p. 355.

in the understanding of the phenomenon by the two philosophers. Parmenides denies existence to non-being, because he interprets it as the absolute negation of being. Plato understood that the absolute negation of being could not be the only form of non-being. Non-being meant for him being as diversity or otherness: each thing needs to be different from all others to be what it is. Our author seems to admit that non-being exists because he claims that to be unable to cast out what *is* unreal – so, it exists – one must comprehend that real thing.

This concept, expressed between the lines in the noble ascetic's speech, returns more clearly and expressed through the same terminology in the phrases that the Georgian author inserts in Abenes' minister-counsellor's reply to the king. The king asks him what he would do to strive mightily towards the life eternal just as he had striven in the affairs of this world, the minister answers:

<i>Kitāb</i>	<i>Balavariani</i>	Translation
Ô Roi, ce qui demeure, quoique difficile à atteindre et dispensé chichement, mérite qu'on le recherche ; et ce qui passe, quoique facile à trouver et dispensé largement, mérite qu'on le rejette.	<i>Cxondin mepe, cxondin uk'unisamde! Dayacatu c'aruvali igi zniad šesap'q'robel ars, aramed žer-ars ziebij misi, da c'armavali ese, dayacatu rajme t'k'bil ars, aramed umžobes ars dat'evebij misi, rametu ars da vitarca ara ars, da romelta uxaris, vitarca ara uxaris, da romelni išueben, vitarca ara išueben, da romelta šč'irs, vitarca araraj šč'irs, rametu erti igi c'armavalsa šina mok'le da c'aruvalsa šina araj, xolo č'iri igi ymrtisatws mok'lesa šina mok'le da srulsa mas šina sauk'uno. Ac' c'arhmarte gulis</i>	Live, O king, live for ever! Although eternity is hard to grasp, none the less it is well worth searching for; whereas the transitory world, sweet though it is, is nevertheless to be shunned. <i>It exists, but it is as if it existed not; to those who enjoy it, it brings no joy; to those it pleases, it gives no pleasure. To those on whom it inflicts tribulation, such affliction is of no consequence, for it is but a brief and transitory moment in eternity. Any affliction suffered in the transitory world for God's sake is of brief</i>

<p>Oh l'excellente décision que tu as pris! J'espère, quant à moi, que Dieu joindras pour toi à la royauté de la terre les délices du ciel.</p>	<p><i>sit'q'uaj ege šeni, rametu k'etil ars, rajta c'armavalisa amis dat'evebita c'aruvali igi supevaj moiq'ido.</i></p>	<p>duration, but its reward in the life eternal lasts for ever. So carry this plan of yours into execution, for it is good that by renouncing this transitory world, you should win in return the world everlasting.²³⁸</p>
---	--	--

This addition is particularly important because the Georgian author seems to have made a kind of harmonious synthesis between Plato's polemic against the sophist and the insight of the New Testament.

To prove that along with truth there is also falsehood, the Athenian philosopher argues that the being somehow does not exist, while the non-being somehow exists, saying: "τά τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι" (*Sophist*, 241a), i.e. "things which are, are not, or that things which are not, are."²³⁹ We can hear these words echoing in the minister-counsellor's phrase "*c'armavali ese [...] ars da vitarca ara ars,*" i.e. "the transitory [world...] exists, but it is as if it did not exist." In this phrase we hear Saint Paul's teaching that "the time is running out" (1 Cor 7:29), which introduces the concepts developed by the Georgian author. For the sake of clarity we quote again the expression alongside the First Letter to the Corinthians:

<i>Balavariani</i>	Translation	1 Cor 7:29-31	1 Cor 7:29-31
<p><i>C'armavali ese [...] ars da vitarca ara ars,</i></p> <p><i>da romelta</i></p>	<p>the transitory [world...] exists, but it is as if it existed not;</p> <p>to those who</p>	<p>[...] ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν:</p> <p>τὸ λοιπὸν ἵνα [...] καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες</p>	<p>[...] the time is running out.</p> <p>From now on, let those [...] weeping as not weeping, those rejoicing</p>

²³⁸ Emphasis added. GIMARET 1971^a, p. 74 (22); ROZEN 1947, p. 33 and ABULAՅE 1957, p. 13 (chap. 5); LANG 1966, p. 62.

²³⁹ PLATO 1921, p. 353.

<i>uxaris, vitarca ara uxaris, da romelni išueben, vitarca ara išueben, da romelta šč'irs, vitarca araraj ščirs,</i>	enjoy it, it brings no joy; to those it pleases, it gives no pleasure. To those on whom it inflicts tribulation, such affliction is of no consequence,	ὡς μὴ χαίροντες [...]:	as not rejoicing [...].
<i>rametu erti igi c'armavalsa šina mok'le da c'aruvalsa šina araj.</i>	for it is but a brief and transitory moment in eternity. ²⁴⁰	παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.	For the world in its present form is passing away.

Another clear example of the use of Plato's *Sophist* by Georgian author is a dynamic dialogue between Iodasaph and Thedma, which substitutes for the parable of the peacock and raven of the *Kitāb*.²⁴¹ There are still many other passages in which the Georgian author shows a similar detachment from the Arabic original, but we believe the examples cited are sufficient to show the novelty brought by him to the original.

Conclusion

The legend about Siddhārtha Gautama is a deeply tragic story of a man. Fully aware of the miserable and fleeting existence of the world, King Śuddhodana tried to protect his son, hiding the sadness of the existence from him, but the boy discovered the truth and directed all of his life to overcome it. He first became Bodhisattva, the one who seeks enlightenment, and finally the Buddha, the Awakened One, but in vain. He overcame *saṃsāra*, the cycle of

²⁴⁰ ABULAՅԷ 1957, p. 13 (chap. 5); LANG 1966, p. 62.

²⁴¹ GIMARET 1971^a, p. 204-206 (265-268); ROZEN 1947, p. 172-174 and ABULAՅԷ 1957, p. 150-151 (chap. 61); LANG 1966, p. 167-168. See also TVARAՅԷ 1997, p. 303-306.

reincarnation, entering *nirvāṇa*, or apathy of desires. Yes, he could extinguish all desires and reach the end of suffering, but at the cost of annihilating himself. He overcame the bondage of existence, but in doing so, he ceased to exist, he was extinguished. His end is emblematic: deprived of strength, he lay down in a bed specially prepared for him, with his head pointing northwards, on the right side, and his left leg extended on the right; so he entered the ultimate *nirvāṇa* and died. It was forever. His life and end are worthy of Greek tragedy.

The Buddha's teaching is not a religion in the traditional sense, since it does not establish the link between man and the divine. Rather it is a philosophy, a way to find the *modus vivendi* with existence, to dispel the ignorance that perpetuates suffering in a world that is based entirely on suffering. Given their pessimist outlook, the Mazdean or Manichean reworking in Pahlavi certainly could not overcome this tragic circumstance. The Muslim author could perhaps do so, albeit partially, by promising life after death, but he did not, because he remained slavishly faithful to the original. The Christian author, instead, overcame the Buddhist dilemma, finding salvation in Christ: God who entered history and became part of the material universe in order to save creation and thus the whole of humanity. The shortness of life was defeated not by ceasing to exist but by finding another way to live: eternal life in and through Christ.

The thought of the Christian author should not be reduced to a devotional oversimplification. The awareness of the existence of reasonable doubt and the real, tangible, tragic nature of miserable human existence, as well as the compassion shown for the protagonist of the story inspired great respect for the original character. Christian optimism and Buddhist pessimism coexist side by side in the *Balavariani*.

Although the God-given world is too beautiful to be rejected, its beauty causes our grief about the shortness of life. Even as a Christian, the author cannot hide this bitterness that will be resolved only after accepting death. Like the Buddha, we must let go of the

passing world in order to find lasting happiness.



Références bibliographiques

AnBoll = *Analecta Bollandiana*, Bruxelles: Société des Bollandistes.

BSOAS = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London.

CPG = *Clavis Patrum Graecorum*, 1-5, cura et studio M. Geerard, Turnhout 1974-1987 (Corpus Christianorum); *Supplementum*, cura et studio M. Geerard et J. Noret, Turnhout 1998 (Corpus Christianorum).

JRAS = *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, NS, London.

ZVOIRAO = *Zapiski vostočnago otdelenija Imperatorskago russkago archeologičeskago obščestva* [*Notes of the Eastern Branch of the Imperial Russian Archaeological Society*], Sankt-Peterburg, 1 (1886) – 25 (1921).

ABULADZE 1966

Iliia Abuladze, “Introduction: the origins and history of *Balavariani* and its place among the treasures of world literature”, in LANG 1966, p. 19-41.

ABULAŽE 1957

Balavarianis kartuli redakciebi [*Georgian recensions of the Balavariani*], gamosca, gamok’vleva da leksik’oni daurto IL. Abulažem [edition, essay and dictionary by Il. Abulaže], A. Šanižis redakciit [edited A. Šaniže], Tbilisi (Šveli kartuli enis zeglebi [Monuments of Old Georgian Language], 10).

ABULAŽE 1963

Šveli kartuli agiograpiuli lit’erat’uris zeglebi [*Monuments of Old Georgian Hagiography*], 1, Il. Abulažis xelmzyvanelobita da redakciit [edited by Il. Abulaže], Tbilisi.

ANDRONIK'AŠVILI 1966

Mzia Andronik'ašvili, *Nark'vevebi iranul-kartuli enobrivi urtiertobidan* [=] *Studies in Iranian-Georgian linguistic contacts*, 1, Tbilisi.

BÁDENAS DE LA PEÑA 2015

Pedro Bádenas de la Peña, "La rédaction byzantine de *Barlaam et Josaphat*, considérations sur la paternité et la composition", in *Barlaam und Josaphat, Neu Perspektiven auf ein europäisches Phänomen*, herausgegeben von C. Cordoni und M. Meyer, unter Mitarbeit von N. Hable, Berlin-München-Boston, p. 1-19.

BANG 1931

W. Bang, "Manichäische Erzähler", in *Le Muséon*, 44, p. 1-36.

BEAL 1875

Samuel Beal, *The romantic legend of Sâkya Buddha from the Chinese-Sanscrit*, London.

BECK 1971

Hans-Georg Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München (Handbuch der Altertumswissenschaften, 2:3).

BLAKE 1925-1926

Robert P. Blake, "Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque patriarcale grecque à Jérusalem", 2, in *Revue de l'Orient Chrétien*, 25, p. 132-155.

BRÄM 1994

Toni Bräm, "Le roman de Barlaam et Josaphat", in *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de R. Goulet, 2, *Babélyca d'Argos à Dyscolius*, Paris, p. 63-83.

BROWNE 1900

Edward Granville Browne, "Some Account of the Arabic Work Entitled *Niháyatu'l-irab fí akhbári'l-Furs wa'l-'Arab*, Particularly of That Part Which Treats of the Persian Kings", in *JRAS*, p. 195-259.

C'ERETELI 1964

Giorgi C'ereteli, "Kartuli *Balavarianis* uc nobi, p'oet'uri versia [An unknown, poetic version of the *Balavariani*]", in *Tbilisis saxelmc'ipo universit'et'is šromebi* [=] *Proceedings of I. Javakhishvili Tbilisi State University*, 108, p. 45-56.

CONYBEAR 1896

Frederick Cornwallis Conybear, "The Barlaam and Josaphat Legend in the

ancient Georgian and Armenian literature”, in *Folk-Lore: transactions of the folklore society*, 7, p. 101-142.

DEVOS 1957

Paul Devos, “Les origines du *Barlaam et Ioasaph* grec, À propos de la thèse nouvelle de M. Nucubidze”, in *AnBoll*, 75, p. 83-104.

DODGE 1970

The Fihrist of al-Nadīm, a tenth-century survey of Muslim culture, B. Dodge editor and translator, 2, New York (Records of Civilization: Sources and Studies, 83).

EMMANUEL 2013

A Companion to Buddhist Philosophy, edited by ST. M. Emmanuel, Oxford (Blackwell companions to philosophy, 139).

FLÜGEL 1872

Kitāb al-Fihrist, mit Anmerkungen herausgegeben von G. Flügel, Nach dessen Tode besorgt von J. Roediger und A. Müller, Leipzig.

FÜCK 1971

Johann Wilhelm Fück, “Ibn al-Nadīm, Abu 'l-Farādj Muḥammad b Abī Ya'qūb Ishāq al-Warrāq al-Baḡhdādī”, in *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, 3, Leyde-Paris, p. 919-920.

GIMARET 1971^a

Daniel Gimaret, *Le livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne*, Genève-Paris (Centre de recherches d'histoire, IV. Hautes études islamiques et orientales d'histoire comparée, 3).

GIMARET 1971^b

Daniel Gimaret, “Traces et parallèles du Kitāb Bilawhar wa-Yūdāsf dans la tradition arabe”, in *Bulletin d'études orientales*, 24, p. 97-133.

GIMARET 1972

Kitāb Bilawhar wa Būdāsf, édité par D. Gimaret, Bayrūt (Recherches Publiées sous la direction de l'Institut de Lettres orientales de Beyrouth, Nouvelle série: A. Langue arabe et pensée islamique, 6).

GNOLI 2001

La rivelazione del Buddha, 1, *I testi antichi*, a cura e con un saggio introduttivo di R. GNOLI, traduzioni e commento di Cl. Cicuzza, R. Gnoli e Fr. Sfera, Milano (I meridiani. Classici dello spirito).

Barlaam et Josaphat dans l'histoire des religions

GVAXARIA 1985

Aleksandre Gvaxaria, *Balavarianis sp'arsuli versiebi* [=] *The Persian versions of the Balavariani*, Tbilisi.

HARVEY 2013

Peter Harvey, "Dukkha, Non-Self, and the Teaching on the Four Noble Truths", in EMMANUEL 2013, p. 26-45.

HENNING 1962

Walter Bruno Henning, "Persian poetical manuscripts from the time of Rūdakī (plates IV-V)", in *A Locust's Leg, Studies in honour of S. H. Taqizadeh*, London, p. 89-104.

HOMMEL 1888

Fritz Hommel, "Die älteste arabische Barlaam-Version", in *Verhandlungen des VII. Internationalen Orientalischen-Congresses*, Semitische Section, Wien, p. 115-165.

IOANE P'ET'RIC'I 1937

Ioannis Petritzii *Opera*, 2, *Ganmart'ebaj P'rok'lestws Diadoxosisa da P'latonurisa pilosopiisatvis* [=] *Commentaria in Procli Diadochi Stoiicheiōsin theologikēn, t'ekst'i gamosces da gamok'vleva daurtēs Š. Nucubizem da S. Q'auxčišvilma* [=] *textum hibericum ediderunt commentariisque instruxerunt S. Nutsbidze et S. Kauchtschischvili*, 2, Tbilisiis.

JONES 1949-1956

The Mahāvastu, 1-3, translated from the Buddhist Sanskrit By J. J. Jones, London (Sacred books of the Buddhists; 16, 18, 19).

KANAAN, 2023

Le Roman de Barlaam et Joasaph, version arabe chrétienne, Introduction, traduction française, notes et index par M. Kanaan, texte critique arabe établi en collaboration avec H. Ibrahim, Paris (Textes, dossiers, documents, 20).

KAJAIA 2017

Georgian Palimpsests at the National Centre of Manuscripts, Catalogue, texts, album, prepared by † L. Kajaia [et AL.], translated by T. Zhghenti, Tbilisi.

K'EK'ELIŽE 1956

K'orneli K'ek'eliže, "Balavarianis romani krist'ianul mc'erlobaši [*Barlaam and Ioasaph Romance in Christian Literature*]", in *Lit'erat'uruli ziebani* [=] *Literary Researches*, 11, p. 145-172.

K'EK'ELIŽE 1960

K'orneli K'ek'eliže, *Et'iudebi zveli kartuli lit'erat'uris ist'oriidan* [*Essays on*

the History of Ancient Georgian Literature], 6, Tbilisi.

K'EK'ELIՅE 1980

K'orneli K'ek'elize, *Յveli kartuli lit'erat'uris ist'oria* [*History of Ancient Georgian Literature*], 1, Tbilisi.

KHINTIBIDZE 1996

Elguja Khintibidze, *Georgian-Byzantine literary contacts*, Amsterdam.

KHINTIBIDZE 1989

Elguja Khintibidze, *Gruzinsko-vizantijskie literaturnye vzaimootnošenija* [*Georgian-Byzantine literary relations*], Tbilisi.

KIRPIČNIKOV 1876

Aleksandr Kirpičnikov, *Grečeskie romany v novoj literature* [*Greek novels in modern literature*], 2, *Povest' o Varlaame i Ioasafe* [*Barlaam and Ioasaph Romance*], Charkov'.

KOŽEVNIKOV 1916

V. A. Koževnikov, *Buddizm v sravnenii s christianstvom* [*Buddhism versus Christianity*], 1-2, Petrograd.

KRYMSKIJ 1913

A. Krymskij, "Aban Lachykij, manichejstvujuščij poët [Abān al-Lāhikī, a Manichean poet]", in *Trudy po vostokovedeniju* [*Proceedings of Oriental Studies*], 37 [*non vidi*].

KUHN 1893

Ernst Kuhn, *Barlaam und Joasaph, Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie*, Herrn Prof. Dr. Rudolf von Roth in Tübingen zum 50 jährigen Doctorjubiläum im Auftrage der Philosophisch-philologische Classe der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, 20:1).

KUZNECOV 1979

Bronislav Ivanovič Kuznecov, "Povest' o Varlaame i Ioasafe (k voprosu o proischoždenii) [*Barlaam and Ioasaph Romance (on the question of its origin)*]", in *Drevnerusskie literaturnye pamjatniki* [*Ancient Russian literary monuments*], Leningrad (Trudy otdela drevnerusskoj literatury Instituta russkoj literatury (Puškinskij dom) Akademii Nauk USSR [Proceedings of the Department of Ancient Russian Literature of the Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Academy of Sciences of the USSR]), 33), p. 238-245.

LABOULAYE 1859

Édouard René de Laboulaye, “Les Avadânas, contes et apologues indiens, inconnus jusqu’à ce jour, suivis de fables, de poésies et de nouvelles chinoises traduits par S. Julien, 1-3, Paris, 2”, in *Journal des débats politiques et littéraires*, 26 juillet, p. 2-3.

LANG 1957^a

David Lang, *The wisdom of Balahvar, A Christian legend of the Buddha*, London.

LANG 1957^b

David Marshall Lang, “The Life of the blessed Iodasaph, A new oriental Christian version of the *Barlaam and Ioasaph Romance* (Jerusalem, Greek Patriarchal Library: Georgian MS 140)”, in *BSOAS*, 20 = Studies in honour of Sir Ralph Turner, p. 389-407.

LANG 1966

David Lang, *The Balavariani (Barlaam and Iosaphat)*, Berkeley.

LANG 1967

David Marshall Lang, “Introduction”, in St. John Damascene, *Barlaam and Joasaph*, with an English translation by G. R. Woodward and H. Mattingly, introduction by D. M. Lang, London-Cambridge [Massachusetts] (The Loeb Classical Library, 34), p. IX-XXXV.

LANG 1970

David Marshall Lang, “Parable and precept in the *Marzubân-Nāme*”, in *W. B. Henning Memorial Volume*, edited by M. Boyce and I. Gershevitch, London, p. 231-237.

LANG 1971

David Marshall Lang, “Oriental materials on the Georgian *Balavariani*”, in *Bedi Kartlisa*, 28, p. 106-121.

LAUMAKIS 2013

Stephen J. Laumakis, “The philosophical context of Gotama’s thought”, in *EMMANUEL* 2013, p. 13-25.

LE COQ 1909

Albert von Le Coq, “Köktürkisches aus Turfan (Manuskriptfragmente in köktürkischen Runen aus Toyoq und Idigut-Schähri [Oase von Turfan])”, in *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, p. 1047-1061, Taf. IX-XII.

LEBEDEVA 1985

Povest' o Varlaame i Ioasafe [Barlaam and Ioasaph Romance], pamjatnik drevnerusskoj perevodnoj literatury XI-XII vv. [monument of ancient Russian translation literature from the 11th-12th centuries], podgotovka teksta, issledovanie i kommentarij I. N. Lebedevoj [text prepared for print, essay and commentary by I. N. Lebedeva], Leningrad.

LIEBRECHT 1860

Felix Liebrecht, "Die Quellen des *Barlaam et Ioasaph*", in *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, 2, p. 314-334.

LIEBRECHT 1879

Felix Liebrecht, *Zur Volkskunde. Alte und neue Aufsätze*, Heilbronn.

LITVINSKY 1972

Boris Litvinsky, "Buddizm i sredneaziatskaja civilizacija [=] Buddhism and Central Asian Civilization", in *Indijskaja kul'tura i Buddizm* [=] *Indian culture and Buddhism*, Sbornik statej pamjati akademika F. I. Ščerbatskogo [Collection of articles in memory of Academician F. I. Shcherbatsky], Moskva, p. 148-169.

MACKENZIE 1986

David Neil MacKenzie, *A concise Pahlavi dictionary*, London.

MARR 1888

Nikolaj Marr, "*Mudrost' Balavara*, gruzinskaja versija Dušepoleznoj istorii o Barlaame i Ioasafe [*The Wisdom of Balavar*, a Georgian version of the Edifying Story of Barlaam and Ioasaph]", in *ZVOIRAO*, 3, p. 223-260.

MARR 1897

Nikolaj Marr, "Armjansko-gruzinskie materialy dlja istorii dušepoleznoj *Povesti o Varlaame i Ioasafe* [Armenian-Georgian materials for the history of the edifying *Romance of Barlaam and Ioasaph*]", in *ZVOIRAO*, 11, p. 49-78.

MARR 1901

Nikolaj Marr, "Agiografičeskie materialy po gruzinskim rukopisjam Ivera [Hagiographic materials on the Georgian manuscripts at Ivron]", in *ZVOIRAO*, 13, p. 1-144.

MARR 1949

Nikolaj Marr, *Gruzinskij jazyk* [*The Georgian Language*], Cxinvali.

MENABDE 1980

Levan Menabde, *Žveli kartuli mc'erlobis k'erebi*, [*Centres of ancient Georgian literature*], 2, Tbilisi.

Barlaam et Josaphat dans l'histoire des religions

MEYENDORFF 1996

John Meyendorff, *The Orthodox Church: its past and its role in the world today*, with selected revisions by N. Lossky, Crestwood.

MINAYEFF 1872

Johannes Minayeff, "Buddhistische Fragmente", in *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg*, 6, p. 577-599.

NUCUBIDZE 1956

Šalva Nucubidze, *K proischoždeniju grečeskogo romana Varlaam i Ioasaf* [About the origin of the Greek Barlaam and Ioasaph Romance], Tbilisi.

NYBERG 1974

Henrik Samuel Nyberg, *A Manual of Pahlavi, 2, Ideograms, Glossary, Abbreviations, Index, Grammatical survey, Corrigenda to Part I*, Wiesbaden.

OL'DENBURG 1889

S. Ol'denburg, "Persidskij izvod *Povesti o Varlaame i Ioasafe* [A Persian version of the *Barlaam and Ioasaph Romance*]", in *ZVOIRAO*, 4, p. 229-265.

PAJKOVA 1967

A. V. Pajkova, "O proischoždenii drevnesirijskoj versii sbornika *Kalīla i Dimna* [=] Origin of the old-Syriac version of the book *Kalīla wa-Dimna*", in *Palestinskij sbornik* [Palestine Compendium], 17/80, p. 110-120.

PEETERS 1931

Paul Peeters, "La première traduction latine de *Barlaam et Joasaph* et son original grec", in *AnBoll*, 49, p. 276-312.

PLATO 1921

Plato with an English translation by H. N. Fowler, 2, London (Loeb Classical Library).

Q'AUXČIŠVILI 1963

Simon Q'auxčišvili, *Bizant'iuri lit'erat'uris ist'oria* [History of Byzantine literature], Tbilisi.

REHATSEK 1890

Edward Rehatsek, "Book of the King's Son and the Ascetic", in *JRAS*, p. 119-155.

ROZEN, 1887^a

Viktor Rozen, "Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne, par H. Zotenberg, Paris 1886. 166 p. in-4°. (Notices et extraits de la Bibl. Nat. t. XXVIII, 1-e

partie)”, in *ZVOIRAO*, 2, p. 166-174.

ROZEN 1887^b

Viktor Rozen, “[Review on N. Marr’s edition of *The Life of Peter the Iberian* in the *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik* = *Orthodox Palestinian Compendium* 47 in 1896]”, in *ZVOIRAO*, 10, p. 199-202.

ROZEN 1888

Viktor Rozen, “Persidskij izvod *Povesti o Varlaame i Ioasafe* [A Persian version of the *Barlaam and Ioasaph Romance*]”, in *ZVOIRAO*, 3, p. 273-276.

ROZEN 1889

Viktor Rozen, “Novija babidskija rukopisi [New manuscript of Ibn Bābūiya]”, in *ZVOIRAO*, 4, p. 112-114.

ROZEN 1902

Viktor Rozen, “*Skazanie o Budasfe* [*The Story of Būdāsaf*]”, in *ZVOIRAO*, 14, p. 77-118.

ROZEN 1947

Povest’ o Varlaame pustynnike i Iosafe carevice indijskom [A Romance about Barlaam the hermit and Ioasaph the Indian prince], perevod s arabskogo V. R. Rozena [translation from Arabic by V. R. Rozen], pod redakciej i s vvedeniem I. Ju. Kračkovskogo [edited and with an introduction by I. Ju. Kračkovskij], Moskva-Leningrad.

SAMIR 1976

Khalil Samir Samir, “Les plus anciens homéliers géorgiens et les versions patristiques arabes”, in *Orientalia Christiana Periodica*, 42, p. 217-231.

SCARCIA 1988

Gianroberto Scarcia, “Di Yūdḥāsf/Būdhāsf *mufrad* e del molteplice guida Tomaso”, in *Studi Eurasiatici in onore di M. Grignaschi*, Venezia, p. 67-85.

SCARCIA 1996

Gianroberto Scarcia, “Il preteso Būdhāsf in Asia Centrale”, in *Convegno internazionale sul tema La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo*, in collaborazione con l'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (Roma, 9-12 novembre 1994), Roma (Atti dei Convegni Lincei, 127), p. 657-662.

SHURGAIA 2019

Gaga Shurgaia, “Sull'autore della *Vita Barlaam et Ioasaph* (CPG 8120)”, in *Studium*, 115, p. 562-599.

SHURGAIA 2020

Gaga Shurgaia, “*L’edificante storia di Barlaam e Ioasaph: ὑπό, παρά oppure ὑπὲρ Εὐθυμίου?*”, in *Iranian Studies in Honour of Adriano V. Rossi*, edited by S. Badalkhan, G. P. Basello and M. De Chiara, Napoli (Series Minor, 87), p. 917-953.

SHURGAIA 2023

Gaga Shurgaia, “Essential information preserved on the margins of the *Barlaam and Ioasaph Romance*”, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, N.S., 59, p. 329-341.

STEINGASS 1963

Francis Joseph Steingass, *A comprehensive Persian-English dictionary, including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature, being Johnson and Richardson’s Persian and English dictionary*, revised, enlarged and entirely reconstructed, London.

TARCHNIŠVILI 1958

Michael Tarchnišvili, “Les deux recensions du *Barlaam géorgien*”, in *Le Muséon*, 71, p. 65-86.

TVARAŽE 1964

Revaz Tvaraže, *Lit’erat’uruli c’erilebi [Literary essays]*, Tbilisi.

TVARAŽE 1971

Revaz Tvaraže, *C’igni da mk’itxveli [A book and a reader]*, Tbilisi.

TVARAŽE 1997

Revaz Tvaraže, *Gadasaxedi: mc’erloba, religiuri pilosopia, ist’oria [Panorama from above: Literature, religious philosophy, history]*, Tbilisi.

VESELOVSKIJ 1877

Aleksandr Nikolaevič Veselovskij, “Vizantijskija povesti i Varlaam i Ioasaf [Byzantine romances and *Barlaam and Ioasaph*]”, in *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščeniija [Journal of the Ministry of Public Education]*, 192, 7, p. 122-154.

VOGT 1971

Hans Vogt, *Grammaire de la langue géorgienne*, Oslo.

VOLK, 2006-2009, 1-2

Die Schriften des Johannes von Damaskos, besorgt von B. Kotter, 6:1-2, *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria)*, Text und zehn Appendices besorgt von R. Volk, Berlin-New-York (Patristische Texte und Studien, 60-61).

WELLER 1953

Friedrich Weller, *Zwei zentralasiatische Fragmente des Buddhacarita*, Berlin (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse, 46:4).

ZOTENBERG 1886

Hermann Zotenberg, *Notice sur le Livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne*, Paris (Notices et extraits des mss. de la Bibliothèque Nationale, 28:1).

Le Prince ivre, parabole manichéenne

Michel TARDIEU
Collège de France

L'élargissement du comparatisme

La parabole du Prince ivre est représentée matériellement dans la littérature manichéenne par un feuillet de papier de quarante-deux lignes, rédigé en langue ouïgoure mais écrit en graphie manichéenne, c'est-à-dire dans un alphabet dérivé des écritures syro-orientales qui se rattachent à l'estranghelo et au mandéen. Cette particularité paléographique oriente la datation du feuillet de la seconde moitié du VIII^e s. au milieu du IX^e s., époque d'échanges fréquents entre le royaume des Ouïgours, la Chine et le monde iranien¹. Le manuscrit en question a été découvert par les archéologues allemands lors de la deuxième expédition de Turfan (septembre 1904-décembre 1905), dirigée par Albert von Le Coq, dans une salle voûtée de l'ensemble manichéen urbain, dit ruine K, à Qočo, dénommé aussi selon les occupations Gaochang, Idiqt, Qaraxoja (30 km au sud de l'actuelle Turpan), capitale d'hiver des souverains ouïgours occidentaux. Il est conservé au Museum für Indische Kunst de Berlin (auj. Museum für Asiatische Kunst) sous la cote T II D 176 (MIK III 201 I). Il a été publié une première fois par Albert von Le Coq dans les APAW de Berlin (1911), avec fac-similé, transcription et traduction allemande². L'année suivante, le même feuillet est republié avec transcription cyrillique, nouvelle traduction et commentaire, par le turcologue allemand, devenu sujet russe, Friedrich Wilhelm Radloff (1837-1918), dans le Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St-Pétersbourg³. Le catalogue des textes manichéens turcs dû à

¹ WALDSCHMIDT-LENTZ 1926, p. 8.

² VON LE COQ 1911, p. 5-7.

³ RADLOFF 1912, p. 751-756.

Jens Wilkens (2000) donne à la parabole le titre de « Parabolische Erzählung über die Folge des Alkoholkonsums » et met l'histoire racontée en lien avec le *Vinaya* des *Mūlasarvāstivādin*⁴. Selon Jampa Losang Panglung, cité par Wilkens, « il y eut jadis un ascète (*R̥ṣi*) qui en allant mendier aperçut le cadavre d'une femme. Le désir de s'accoupler l'envahit. Au retour, il vit que le cadavre était déjà en putréfaction. Cela le délivra de son désir. Le *R̥ṣi*, alors, c'était Yaśas », l'un des premiers convertis du Buddha⁵. La parabole du Prince ivre a été rééditée avec translittération, transcription et substantiel commentaire par Zekine Özertural en 2008⁶. L'année suivante, le regretté Aloïs van Tongerlo reproduit la transcription d'Albert von Le Coq, accompagnée d'une traduction anglaise et de deux versions arabo-islamiques⁷. Selon ses vues, les éléments fédérateurs du récit manichéen à l'origine des versions seraient les motifs "gnostiques" autour desquels se seraient construits les *Actes apocryphes de Jean*, en particulier l'histoire de Drusiane (ch. 63-78). Cette femme, qui préféra mourir plutôt que renoncer à la chasteté, eut sa sépulture violée par son amoureux, un dénommé Callimaque, notable d'Éphèse. Une édition commode du feuillet manichéen avec fac-similés couleur, transcription et une traduction anglaise due à Aloïs van Tongerlo est accessible aussi dans la compilation de Samuel Lieu sur le site de l'Union Académique Internationale⁸. Le feuillet devrait être republié et réexaminé par Larry Clark dans le volume I de ses *Uygur Manichaeic Texts* (Corpus fontium Manichaeorum, Brepols)⁹. Cette bibliographie étendue invite à placer la parabole du Prince ivre dans le cadre d'une histoire des religions marquée par l'interculturalité centrasiatique des peuples turcs et du courant religieux, venu de la Mésopotamie, qu'ils avaient assimilé. Quant à ma façon de présenter le sujet, elle consistera à

⁴ WILKENS 2000, p. 50-51, et n. 70.

⁵ PANGLUNG 1981, p. 88 ; matériaux comparatifs : BAREAU 1963, p. 199-207.

⁶ ÖZERTURAL 2008, p. 106-114, 180-185.

⁷ VAN TONGERLOO 2009, p. 297-305.

⁸ LIEU 2020, p. 2-7.

⁹ Vol. II : CLARK 2013 (Liturgical Texts) ; Vol. III : CLARK 2018 (Ecclesiastical Texts).

faire apparaître l'originalité de chaque version – j'en compte cinq – par l'élargissement des contextes. Ce qui m'intéresse dans le Prince ivre est l'effet d'optique que crée la parabole, telle une chambre à images, et non la reconstitution d'un modèle génétique.

Zekine Özertural traduit le feuillet manichéen ouïgour ainsi :

Verso... als er (die Leiche) sah, dachte er folgendermaßen : „Das ist ja meine Frau“, sagt er, ging [in das Grabmal] hinein und legte sich zu der Leiche. Weil er betrunken und ohne [klares] Bewusstsein [war], umarmte er die [Leiche], hatte sexuellen Verkehr [mit ihr] und vereinte sich jener Leiche. Weil er [ihr] Gewalt angetan hatte, riss die Leiche auf. Das Blut, der Eiter, Kot und Urin [und] die üblen [Dinge] in jenem widerwärtigen Körper brachen auf und strömten heraus. Und der ganze Körper jenes edlen Mannes und seine Kleidung wurden von Kopf bis Fuß mit Blut und Eiter besudelt. Wegen seiner sexuellen Begierde und wegen der Trunkenheit verlor er den Verstand und dachte in seinem Herzen, daß er sehr glücklich war. Alsbald dämmerte es, und die Sonne ging auf. Der Rausch jenes edlen Mannes verflog, und er erwachte aus seinem Schlaf.

Recto. Als er seinen Kopf hob, sah er, daß er in einer Grabstätte lag : auf seiner Brust liegt die Tote. [Aus dem Körper der Toten] fließt Eiter und Blut. [Ein übler Geruch] verbreitet sich, und es stinkt. Er sah, daß er mit Exkrementen besudelt war, da erschrak er [und] fürchtete sich sehr. Mit lauter Stimme schrie er, kam schnell unter dem Leichentuch hervor und flüchtete. Je mehr er lief desto mehr erbrach [und] ekelte er sich. Obwohl er ein so reines Kleid angezogen hatte, zerriss er es, ganz schnell, riss [das Kleid] in Stücke (Hend.) und warf es von sich. Auf diese Weise rannte und lief er [und] erreichte einen See. Dann warf er sich in den See, wusch und reinigte sich. Dieser...

Sur la base de la transcription ouïgoure chez Zekine Özertural, je propose la traduction suivante du feuillet manichéen :

/Verso /...il vit. Ainsi pensa-t-il : « Celle-là est mon épouse », se dit-il. Il entra à l'intérieur, (et) s'étendit avec le cadavre. Puis, du fait de l'ivresse et de l'aveuglement, il étreignit le cadavre.

Il eut un rapport impudique, forniqua avec le cadavre (et) lui fit violence.

Ensuite, le cadavre se disloqua. Ce (qui était dans) ce corps répugnant, sang, pus, urine, excréments, jaillit (et) s'écoula. Et ce notable, toute sa personne comme sa tunique, de la tête aux pieds, furent souillés. Du fait du rapport impudique et de l'ivresse, il perdit la raison : en lui-même il se dit (et) pensa qu'il était très satisfait.

Quand l'aurore brilla (et) que le soleil se leva, ce notable sortit de son ivresse, il s'éveilla de sa torpeur. /*Recto* / Dès qu'il releva la tête, il vit qu'il était dans une bâtisse mortuaire (des Zoroastriens) : il était couché, sa poitrine contre le cadavre. Pus et sang s'écoulaient, se répandant (partout). Il vit que lui-même puait. Il était entièrement barbouillé et recouvert d'urine. Il s'en apercevait.

Il fut alors épouvanté (et) très effrayé. Il poussa un grand cri. Il se débarrassa au plus vite du linceul (et) s'enfuit. Plus il se hâtait, plus il vomissait (et) avait la nausée. Quant à cette tunique, (auparavant) ô combien propre, il s'en débarrassa (aussi) au plus vite : il la lacéra, la déchira, la mit en lambeaux, l'arracha et la jeta. Il courait (et) se dépêchait. Il atteignit un plan d'eau. Il se jeta dedans, se lava (et) se nettoya. Ce...

Comme les autres manuscrits avec signature T II D, provenant de la ruine K, la langue du feuillet est une traduction « aus dem Mittelpersischen oder Soghdischen »¹⁰. L'écriture est manichéenne, et non ouïgoure (qui dérive du sogdien), mais début et fin de la parabole manquent (absence d'épimythion). La mise en place de l'histoire-cadre nous échappe. Seule subsiste la narration centrale, l'acte sexuel comme récit enchâssé. Elle présente deux basculements provoqués par l'ivresse : l'initial concrétise le dérèglement de l'imagination et la sortie de soi, le final a pour objet le dégoût de l'acte et le retour à soi du sujet. L'opinion romanesque (Laut 1996, Klimkeit 1993 et 1997, Clark 1997), d'après qui le cadavre féminin de la tombe serait l'épouse décédée du notable (*tözün är*), est contredite, comme l'a bien vu Zekine Özertural¹¹, par

¹⁰ VON LE COQ 1911, p. 3.

¹¹ ÖZERTURAL 2008, p. 107 (avec renvois aux auteurs cités).

le contexte de la parabole commun aux versions islamiques.

Le dégoût de soi en compagnie de cadavres, réels ou supposés, est l'élément indo-bouddhique déclencheur de l'éveil¹². Ainsi que l'avait noté Wilkens, cette thématique provient des récits bouddhiques de la conversion de Yaśas, le premier des convertis de Bénarès : « Le fils de famille, s'étant éveillé prématurément, vit son propre entourage qui dormait, une (musicienne) un luth sous l'aisselle, une autre un tambourin sur la gorge, une autre encore un tambour sur la poitrine, l'une la chevelure dénouée, une autre laissant couler sa salive, d'autres encore gémissant, si bien qu'il pensa avoir un *charnier* (*hatthappattam śusānam*) à portée de main. Ayant vu cela, le danger lui en apparut et sa pensée en éprouva un profond dégoût »¹³. Le *Vinaya* des Mahīśāsaka, à propos des mêmes musiciennes avinées et endormies, parle de *tumulus funéraire* (*qiūzhǒng*, 丘塚) : « Quand le fils de notable, en un instant, s'éveilla, il regarda sa propre maison comme un *tumulus funéraire*. Il considéra toutes les musiciennes comme des statues de bois, appuyées l'une sur l'épaule de l'autre comme un oreiller, le nez coulant, les yeux pleurant, la salive coulant de la bouche, les guitares, les flûtes et les autres instruments de musique lâchés et posés de travers. La grande terreur fit naître une pensée de dégoût et il s'enfuit vers l'endroit où résidait son père. Il y vit la même chose et son dégoût s'accrut »¹⁴.

Dans la version manichéenne, le lieu réel des morts où s'éveille le notable est appelé un *supurgan* : « Il vit qu'il était dans une enceinte mortuaire (des zoroastriens) » (R2-3). *Supurgan* n'est pas un mot turc, mais iranien, probablement d'origine sogdienne (-*gn* est de l'araméen, « enclos, cour, enceinte, d'où jardin »). Il a été étudié par Chavannes-Pelliot, Henning, Clauson, et en dernier lieu par Ayşe Kılıç Cengiz¹⁵. Le *Dīwān lugāt at-Turk* de Kāšgarī, achevé en

¹² Sur ce thème, amples matériaux dans SCHOPEN 2007, p. 63-65 et 71-72.

¹³ BAREAU 1963, p. 199 (d'après le *Vinaya* des Theravādin, I 15-16). Renvois et équivalences, ici et note suivante, m'ont été fournis par Max Deeg, que je remercie.

¹⁴ BAREAU 1963, p. 200 (T. 1421, vol. 22, p. 105b, 1-4).

¹⁵ CHAVANNES-PELLIOT 1913, p. 107-108, et n. 2 ; HENNING 1945, p. 157-162 =

469 H/1077, le répertorie sous la graphie défectueuse *subuzgān* et le définit comme *nāvūs wa-muqābir al-kafara*, « temple (zoroastrien) et sépultures des mécréants »¹⁶. D'après les études mentionnées, la graphie *suburgan* est attestée en mongol pour rendre le skt. *stūpa*, monument funéraire emblématique du bouddhisme, alors que la forme *supurgan* s'applique plutôt à un ensemble funéraire spécifique du monde iranien ancien, le *dakhma*, enclos ou cour d'exposition des cadavres¹⁷. Qu'apporte sur ce point d'histoire des religions et des cultures la synopsis des versions non manichéennes du Prince ivre ?

La première recension de la parabole accessible aux orientalistes fut celle transmise par le théologien shī'ite imāmite, Ibn Bābūya (IV^e s. H/X^e s.). C'est l'unique témoin de la narration parmi les multiples versions du cycle barlaamien actuellement connues. Son inventeur est l'indianiste russe, Sergej Oldenburg, qui fit part de sa découverte dans le Bulletin de l'Académie des sciences de St-Pétersbourg¹⁸. Le Prince ivre y sert de sous-parabole enchâssée dans une longue histoire à tiroirs d'un prince devenu captif d'un autre roi. La nuit de ses noces, il a fui la chambre nuptiale, après avoir enivré sa femme (§ 93)¹⁹. Puis il s'échappe du palais et de la cité en trompant la surveillance des gardes et trouve un compagnon d'errance (§ 94). Ils arrivent dans un royaume où ils sont aperçus à l'entrée du souk par la fille du roi qui observe de sa chambre l'agitation de la rue ; elle tombe amoureuse du prince déguisé en mendiant ; le roi convoque les protagonistes (les deux compagnons + la reine et la princesse « placées de l'autre côté du rideau ») et propose sa fille en mariage au prince étranger (§ 95). Celui-ci lui

Selected Papers, Vol. 2, 1977, p. [266]-[271] ; CLAUSON 1972, p. 792b ; CENGIZ 2021, p. 162.

¹⁶ KAŞGARI, *Dīwān lugāt at-Turk*, I 516, in DANKOFF I, 1982, p. 380.

¹⁷ BOYCE 1974, p. 3-9 ; pas de *dakhma*, « tours du silence », chez les Parsis de l'Inde avant le XVI^e s. (BOYCE 1993).

¹⁸ OLDENBURG 1912, p. 780-781.

¹⁹ CUTILLAS FERRER 2006, p. 117. Paragraphes et traductions proviennent de l'ouvrage en préparation par Marie-Pierre Costet-Tardieu et moi-même.

répond par la parabole du Prince ivre (§ 96)²⁰ :

« — On raconte, dit le jeune homme, qu'un roi avait un fils. Ce fils avait des amis qui lui préparèrent un repas et l'y invitèrent. Il sortit avec eux, ils mangèrent et burent, au point de s'enivrer et de s'endormir. Au milieu de la nuit, le fils du roi sortit de son sommeil. Il pensa à sa famille et partit pour rentrer chez lui sans éveiller personne. Alors qu'il était en route et sous l'emprise de la boisson, il vit sur le chemin un tombeau (*qabr*). Il crut qu'il s'agissait de l'entrée de sa maison. Il y pénétra. L'odeur des cadavres emplissait le lieu, mais comme il était ivre, il trouva cette odeur agréable. Il y avait des ossements qu'il prit pour la couche qu'on lui avait préparée. Voici qu'un corps se trouvait là, celui d'une personne morte depuis peu, et qui sentait. Il crut que c'était sa femme. Il s'approcha de ce corps, l'enlaça, l'embrassa, et passa la nuit à jouer avec lui. Lorsqu'il s'éveilla, il recouvra toute sa lucidité et regarda avec attention. Voici qu'il était sur un cadavre qui empestait et avait souillé ses vêtements et sa peau ! Il examina le tombeau et les cadavres qui s'y trouvaient, puis il sortit. Son aspect lamentable lui permit de passer inaperçu, tandis qu'il se dirigeait vers la porte de la cité. Il la trouva ouverte, entra et parvint enfin chez lui, s'estimant heureux que personne ne l'ait rencontré. Il quitta alors ses vêtements, se lava, prit d'autres vêtements et se parfuma.

— Que Dieu te prête longue vie, ô roi ! Crois-tu que cet homme puisse, de son plein gré, se retrouver dans la situation qu'il a connue ?

— Non, répondit le roi.

— Je suis celui-là, dit le jeune homme. »

La différence majeure entre le récit édifiant manichéen et celui d'Ibn Bābūya tient à la description de l'acte sexuel, très crue chez les manichéens, fortement adoucie ailleurs. Autre différence, le statut social du protagoniste : un notable chez les manichéens, un fils de roi dans toutes les versions islamiques. Notons aussi que les

²⁰ Le texte arabe suivi est celui publié par al-GHAFFĀRĪ 1984, p. 631-632 ; le texte de la *Qiṣṣa* transmis par al-Majīṣī (ob. 1111 H/1699) dans *Bihār al-anwār* est celui accessible par l'édition de Beyrouth, 2^e éd., 1403 H/1983, vol. 75, p. 437.

circonstances, chez Ibn Bābūya (§§ 93-94), de la fuite du prince hors de la chambre nuptiale sont des adaptations stylisées des récits de la conversion de Yaśas : les divertissements nocturnes de ce dernier dans les plaisirs des sens, avec enivrement et assoupissement général, suivis du franchissement de portes automatiques (chambre, palais, cité), sont remplacés chez Ibn Bābūya par une nuit de noces qui se termine chez les morts. Quant à la scène proprement dite du tombeau, la version d'Ibn Bābūya fait apparaître des architectures en regard qui structurent la pensée de la parabole, à l'instar de l'affirmation du *Vinaya* des Mahīśasaka : « Le fils de notable regarda sa propre maison comme un tumulus funéraire ». Au palais royal dans la ville, où se déroule le mariage princier, fondement de la continuité du pouvoir dynastique, s'oppose, en tant que sa réalité signifiée, le lieu des morts au désert : la nuit nuptiale au contact du cadavre prend fin avec le lever de l'aurore, signe de la conversion et de la résurrection spirituelle. Mais reste l'inconnu : quel lendemain pour le prince ? Rentre-t-il au palais, ou bien rejoint-il les ascètes ?

Oldenburg 1912 avait fait du Prince ivre une histoire bouddhique amalgamée à « eine türkisch-manichäische Version des Barlaam und Joasaph »²¹. Depuis, le champ comparatif de l'histoire des religions s'est rétréci et appauvri. Il est vrai que le créneau paléographique du feuillet manichéen fait de celui-ci un contemporain du développement de la Karrāmīya à Nīšāpūr et au Khurāsān. D'où l'objection de François de Blois : les manichéens de Turfan auraient connu l'œuvre barlaamienne « in its Islamic guise », aspect du mysticisme réduit à de l'après-manichéisme et défini, dit-il, comme « celui de la forme ancienne de soufisme, qui met l'accent sur l'ascèse (*zuhd*) et la piété personnelle (*'ibādah*) et qui par là s'oppose à la forme ultérieure de soufisme (postérieure à Ibn al-'Arabī), que préoccupe surtout la spéculation ontologique (*wahdat al-wujūd*). En fin de compte, lorsque le Buddha est devenu un saint chrétien, ce fut seulement après s'être au préalable réincarné en mystique musulman »²². Une étude récente de Jason BeDuhn met à

²¹ OLDENBURG 1912, p. 779.

²² DE BLOIS 2009, p. 24.

mal la position de François de Blois²³. Par ailleurs, il est douteux que l'islam, avant l'arrivée des Mongols, ait eu la capacité d'imprégner les cultures ouïgoures et indo-iraniennes à Turfan, au point d'y séduire l'imaginaire foisonnant des manichéens locaux²⁴.

La version barlaamienne d'Ibn Bābūya signale dans les épisodes liminaires de la parabole (§§ 93-95) que le but de celle-ci est de jeter l'opprobre sur le mariage en assimilant la nuit nuptiale, non pas à une nécrophilie assumée, mais aux illusions et turpitudes de la passion charnelle. Cette ligne doctrinale est spécifique du manichéisme. L'éthique manichéenne, qui promeut les emprunts pour construire ses syncrétismes, est organisée de façon à mettre fin au dualisme, en délivrant les parcelles lumineuses engluées dans la matière végétale, animale et humaine, d'où l'interdit absolu (pour les Élus) concernant la propagation de toute existence par l'agriculture, l'élevage et le mariage. La condamnation de l'agriculture est illustrée principalement par le Codex de Cologne (grec, IV^e/V^e s.), l'interdiction de l'élevage est exposée en détail dans l'histoire du bœuf Pamoun (*nPsalmos nThōm*)²⁵. Quant à la prohibition du mariage, elle fait l'objet de plusieurs *exempla* propres à la prédication de Mani dans la documentation iranienne, autrement dit en réinterprétation manichéenne.

Détour par les exempla manichéens

Le conte manichéen parthe du Moine, de la fille et du loup (M572, 2^e partie)²⁶ est un précieux témoin, parce qu'il provient d'un sermonnaire, donc en emploi apologétique. Il a aussi l'avantage d'être accessible par une dizaine de recensions dans le folklore indien. Cette multiplicité d'attestations permet de le rattacher au conte type AT 896 (*The Lecherous Holy Man and the Maiden in a*

²³ BEDUHN 2022, p. 7-22.

²⁴ ZIEME 2011, p. 177-187.

²⁵ Les matériaux relatifs à cette thématique sont réunis et édités par TARDIEU 2012, p. 195-198.

²⁶ Édition et traduction du fragment parthe : SUNDERMANN 1973, p. 91-93.

Box) selon la classification internationale²⁷. Grâce à l'examen comparé des matériaux, les passages du fragment manichéen parthe, obscurs ou mal interprétés, peuvent être rectifiés ou complétés. Un moine bouddhiste (*šrmn* < skt. *śramaṇa*) demande à une vieille femme de lui donner une jarre (*xumb*) pour y mettre les aumônes. Le « saint homme » y cache une fille. Sur ces entrefaites, un chasseur passe par là, ramenant de la forêt un loup vivant. Il ouvre la jarre et y voit une fille « très jolie » (*was hučīhr*). Il la retire et met l'animal à sa place. Quand la nuit suivante le moine revient pour prendre la fille, il ôte le couvercle, le loup bondit et le dévore. « Le moine désira la fille, mais il trouva le loup », explique Mani dans l'épimythion : « ainsi, dit-il, les pécheurs trouveront l'enfer ténébreux ». Dans les recensions indiennes de l'histoire, le récit se termine, comme il se doit, par un mariage : la fille recluse épouse son sauveur. Ce type de fin était inacceptable pour Mani : il l'a occulté.

Dans le même ordre d'idées, il est à noter que la première partie du fragment manichéen parthe M 572, où figure l'histoire du Moine, de la fille et du loup, présente une transformation analogue à celle décrite dans le feuillet ouïgour de Turfan T II D 176, mais de type magique : un Ramasseur de bois mort, qui a offert un bol de bouillie au Buddha, constate que le cadavre puant d'un animal qui adhère à son dos se transforme d'abord en humain puis en pièces de monnaie. L'histoire figure, à côté de l'Homme dans le puits (autre parabole barlaamienne), parmi les *exempla* de Mani enseignant, sur l'une des peintures manichéennes du Fujian (Chine du Sud) conservées au Japon²⁸.

La relecture des contes oraux dans le manichéisme avec réécriture ou suppression des séquences touchant à la sexualité et au mariage apparaît de façon plus frappante encore avec la légende de la Princesse qui aimait un joueur de nây.

²⁷ UThER 2004, I, p. 520.

²⁸ YOSHIDA-FUKURAWA 2016, pl. 3 ; YOSHIDA-KUMAMOTO 2019, p. 215-220, et p. 226-227.

Cette histoire est représentée dans la littérature manichéenne par trois fragments en moyen-perse provenant de Turfan (M46 + M652R+526R)²⁹. Il en existe de multiples recensions dans le domaine oral indien. La plus proche du récit manichéen est celle collectée chez les Lepchas du Sikkim (Nord-Est de l'Inde) au XX^e s.³⁰. L'histoire correspond au conte type AT 534 selon la classification internationale (*The Youth Who Tends the Buffalo*)³¹. Un garçon abandonné prend soin de buffles sauvages qui en retour le protègent. Ils lui font don d'une flûte que l'enfant utilise s'il est en danger pour appeler ses animaux au secours. En se lavant dans la rivière, le garçon perd un long cheveu blond. Celui-ci est avalé par un poisson, lequel finit par être servi sur la table du roi. En ouvrant le poisson, la princesse découvre le cheveu d'or et exige de son père qu'il parte à la recherche du propriétaire. Ici commence le récit manichéen conservé dans le fragment pehlevi de Turfan³² :

« (La princesse dit) : “Dès que vous aurez amené ce garçon, donnez-le-moi en mariage”. Le roi envoya à trois reprises chevaux et gens, avec cet ordre : “Allez chercher ce garçon”. Ils allèrent et se postèrent autour de l'arbre, et dirent : “Le roi te convoque”. Le garçon ne (descendit) pas. Trois fois, le taureau vint, attaqua les soldats (et) les tua. Le roi dit : “Que faire ? Chevaux et gens ont péri, ma fille va succomber”. Or, il y avait là une vieille femme. Elle dit : (“Essaye avec moi”). Le roi : “Comment vas-tu t'y prendre ?”. Elle prit du vin et un agneau, et alla s'asseoir sous l'arbre. Elle lia les pattes de l'agneau et le frappa à la queue. Le garçon dit : “Frappe au cou”. Elle le frappa à la queue. Elle dit au garçon : “Viens me montrer”. Le garçon descendit de l'arbre, pensant qu'il allait lui montrer. La femme lui donna du vin. Dès qu'il en eut pris, il perdit connaissance. Elle le chargea sur un âne et l'emmena au roi, qui le donna à sa fille. Dans le palais, le roi fit trois portes. Deux en cuivre et en étain. Pour la (porte) intérieure,

²⁹ Édition et traduction des fragments moyen-perses : SUNDERMANN 1973, p. 83-86.

³⁰ BEAUVOIR STOCKS 1925, p. 458-460.

³¹ AARNE-THOMPSON 1961, p. 192 (non repris dans UThER 2004).

³² En tenant compte des restitutions introduites par TARDIEU 2018, p. 105-106.

il mit ensemble beaucoup de fer et beaucoup d'étain, et en fit une porte. Quand le garçon revint à lui, il joua de ses flûtes. Le taureau l'entendit. Il vint et brisa les deux portes. Il arriva à la troisième porte. Avec puissance il les brisa, et il brisa sa corne unique. Il entra, enleva le garçon et l'emporta. Il dit au garçon : "À (ta voix, je suis venu)..." ».

Cette fin de l'histoire est une reconstruction ascétique du conte oral indien, dans la ligne de l'éthique manichéenne : le taureau et le garçon musicien regagnent la forêt *sans la princesse*, alors que, d'après la version lepcha, les buffles et le joueur de flûte repartent *avec la princesse* pour fêter les plus belles noces du pays et s'enivrer de lait fermenté. Mani a remplacé ces séquences par un épimythion allégorique, conforme au déni du mariage, de la sexualité et de la parenté, ainsi qu'au refus de l'élevage et du travail agricole : le roi devient la figure satanique du mal, Ahreman, la vieille femme symbolise la ruse et le cycle des renaissances, les trois flûtes désignent les commandements imposés aux élus manichéens. Quant aux métaux dont sont faites les portes du palais, ils renvoient à ce dont est composé le corps du Prince des ténèbres, c'est-à-dire à la bestialité du désir et de concupiscence, Āz et Ārzōg/Āwarzōg. Les autres séquences de l'exégèse allégorique manichéenne de la Princesse amoureuse ont disparu avec la destruction du support. Elles ne sont cependant pas difficiles à reconstituer : du côté négatif, le palais du roi métallurge figure le corps charnel, prison de l'âme ; la princesse est la pensée organisatrice du corps sexué, Enthymēsis de la mort. Du côté positif, le garçon musicien symbolise l'intellect-lumière, le Moi vivant retenu captif dans le corps charnel, Enthymēsis de la vie ; le taureau à corne unique qui vient délivrer le garçon captif est le Jésus-lune de la mythologie manichéenne.

Ce détour par les contes de tradition orale montre le vif intérêt des manichéens de Turfan à s'approprier des données culturelles entrant dans leurs vues religieuses et à écarter ce qui ne leur convient pas. Le Prince ivre en ce sens *est* parabole manichéenne. Comment maintenant apprécier l'apport des recensions islamiques, que présentent les traités savants de philosophie et de mystique de l'âge

classique ? Sauf omission, il en existe trois versions, de divers milieux et d'égale importance : Ikhwān, Ghazālī, 'Attār.

Le Prince ivre chez les Ikhwān

Courant intellectuel ésotérique en rapport avec le califat fatimide, les Ikhwān sont des ismaéliens contemporains d'Ibn Bābūya (IV^e s. H/X^e s.). La diffusion de leurs écrits et de leurs idées à partir de Bassorah (sud de l'Irak actuel) intervient au siècle suivant. Elle représente un phénomène culturel majeur, analogue à ce qu'a été au III^e s. en Occident le déplacement de la philosophie de l'Égypte et de la Syrie vers Rome avec Plotin et Porphyre. Le mathématicien, astronome et philosophe, Ṣā'id al-Andalusī, qui était qāḍi de Tolède (il meurt en 462 H/1070), raconte dans son *Livre des Catégories des nations* (*K. Ṭabaqāt al-'Umam*) la chose suivante : un savant de Cordoue, al-Kirmanī (qui mourut à Saragosse en 458 H/1066),

« avait voyagé en Orient. Parvenu à Ḥarrān, dans la Jazīra³³, il s'était occupé de géométrie et de médecine ; puis il retourna en Andalousie et séjourna à Saragosse, ville-frontière. Il avait apporté avec lui les Épîtres connues sous le titre de *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*. Nul, à notre connaissance, ne les avait avant lui introduites en Andalousie. Ce savant s'occupa aussi de médecine, y fit des observations de valeur et acquit une habileté reconnue dans la cautérisation, l'incision, l'ablation et autres opérations de l'Art Médical. Il connaissait mal l'astronomie, la mathématique et la logique ; je tiens cela d'Abū-l-Faḍl Hasdāy b. Yūsuf b. Hasdāy l'Israélite, qui le connaissait bien. Il occupait le premier rang chez nous en Andalousie dans les sciences spéculatives. »³⁴

Le transfert des *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'* de l'Orient vers l'Occident fait entrevoir dans ce témoignage la multiplicité des échanges interculturels et interreligieux, qui favoriseront le

³³ À 40 km au sud de l'actuelle Urfa (Édesse).

³⁴ BLACHÈRE 1935, p. 132 ; JAHIER-NOUREDDINE 1958, p. 18-19.

renouveau barlaamien du XIII^e s. avec « le premier texte non chrétien composé sur le sol européen »³⁵, version hébraïque d'Abraham Ibn Hasdāy et exposés néoplatoniciens des ch. 32-35 de cette œuvre composée à Barcelone.

La parabole du Prince ivre est attestée par le Traité 48 de l'Encyclopédie philosophique des Ikhwān (ch. 25). L'édition que je suis est celle, récente, de Hamdani-Soufan (2019), où elle occupe 82 lignes³⁶. Toutefois, Daniel Gimaret avait signalé antérieurement (1971a) l'intérêt des *Rasā'il* pour l'étude de la parabole et bien noté que les Ikhwān tenaient le recueil global pour un « livre de sagesse »³⁷. Le Traité 48 provenait, remarquait-il aussi, du cycle barlaamien et sa composition était originale comparée à la version d'Ibn Bābūya³⁸. Effectivement, alors que cette dernière, plutôt terne, s'élabore dans une perspective strictement encratite (renoncement à la sexualité et refus du mariage), la recension du Prince ivre chez les Ikhwān utilise la parabole pour justifier la doctrine anthropologique, d'origine néoplatonicienne, du non-retour de l'âme dans un corps charnel après séparation des deux éléments en fin de vie. S'il y a un non-retour, c'est qu'il y a eu au préalable descente de l'âme dans le monde sensible puis dans la chair ; naissance et non-renaissance sont indissociables. Telle qu'elle apparaît dans ce contexte, la parabole du Prince ivre est, selon moi, une allégorie de la thérapeutique de l'âme et de la conversion spirituelle dans la ligne du néoplatonisme aristotélisant. Par conséquent, le cadre auquel elle appartient ne relève pas d'étiquettes confessionnelles et religieuses. Son statut philosophique neutre est celui que la version arabe de l'*Āyīn-nāma li-Ardašīr* (Livre des coutumes d'Ardašīr), éditée par Mario Grignaschi, attribue, sous la fiction du souverain idéal, fondateur de la dynastie sassanide, aux « Sages », c'est-à-dire littéralement à « ceux qui possèdent la science » (*dawū al-'ilm*) : « Toutes les

³⁵ CORDONI 2015, p. 44.

³⁶ HAMDANI-SOUFAN 2019, p. 238-251 (chiffres arabes), p. 133-136 (chiffres romains).

³⁷ GIMARET 1971^b, p. 104, n. 3.

³⁸ GIMARET 1971^a, p. 37.

choses de ce monde... sont méprisables pour les Sages qui connaissent les choses, leurs conséquences et la vie future et qui attendent la mort »³⁹.

L'emprunt de la parabole au corpus barlaamien, de la part du rédacteur des *Ikhwān*, est une partie d'une longue interpolation provenant d'une version arabe pré-barlaamienne, non identifiée, dépourvue de noms propres. Elle débute avec le texte amplifié du prologue chez Ibn Bābūya (entrevue du roi et de son conseiller qui a rejoint les ascètes, QBY §§ 5-13 = *Ikhwān*, 48, ch. 22-23) et qui finit avec le récit de la parabole du Prince ivre (QBY § 96 = *Ikhwān*, 48, ch. 25), autrement dit début et fin de la version transmise par le théologien de Qom.

Le décor mis en place par les *Ikhwān* est celui d'une noce de sept jours avec invités qui festoient, s'enivrent et s'assoupissent. Le marié profite de l'endormissement général pour prendre le frais. Il sort du palais et de la ville. Au désert (« le lieu où il n'y a pas de femmes », comme le caractérisent les *Apophthegmata Patrum*), il entre dans un espace clos rempli de cadavres. Il a l'illusion que l'un d'entre eux, « vieille femme, récemment décédée, recouverte d'un linceul et d'huile d'embaumement », est la mariée ('*arūs*) qu'il vient de quitter. L'endroit désigné n'est pas un tombeau (*qabr*), hypogée ou caveau, ainsi que l'affirme la version d'Ibn Bābūya, mais un *nāvūs kharāb*, temple zoroastrien à l'abandon. Le détail est capital pour l'histoire de l'islamisation de l'Iran, parce qu'il dénote une confusion entre les temples du feu, les mausolées et les lieux d'exposition des morts. Autre information : l'acte que commet le marié a un témoin extérieur. Il s'agit d'un passant, venu de nulle part, mystérieux, sans lien de parenté avec le fils du roi, discret et secourable. Il arrive après la scène du tombeau, au moment où le prince nu cherche de l'eau pour se laver et atteint une rivière (*nahr*) ou bien (variante) un puits (*bi'r*). Il offre au fils du roi ses vêtements et sa monture, puis il le reconduit au palais royal.

Que devient cette parabole hors de la philosophie ?

³⁹ GRIGNASCHI 1966, p. 94, lignes 23-24 (arabe), p. 114-115 (traduction).

Le Prince ivre des mystiques

Les deux auteurs concernés sont Abū Ḥāmid al-Ghazālī al-Ṭūsī (450-505 H/1058-1111) et Farīd ad-Dīn ‘Aṭṭār, de Nīšāpūr (VI^e s. H./XII^e s., dates précises contradictoires). Le premier d’entre eux reste avant tout, ainsi que l’écrit Henri Laoust⁴⁰, « un théologien acharite, un jurisconsulte chafiite, et un sūfī ». Il est anti-ismaélien. Le Prince ivre figure dans un traité de soufisme, intitulé *Kīmīyā-ye sa‘ādat*, « L’alchimie du bonheur », abrégé persan (puis traduit en arabe, turc, urdu et autres langues de l’islam) de l’*Ihyā’ ‘ulūm al-dīn*, « La Revivification des sciences de la religion », composé en arabe entre 1097 et 1102. La parabole du Prince ivre se trouve seulement dans l’abrégé persan⁴¹, pour illustrer le chapitre IV relatif à la connaissance du monde futur⁴².

Le seul trait narratif nouveau de la version de Ghazālī, par rapport à celle des Ikhwān, est que le témoin du fils du roi au tombeau n’est pas un passant quelconque, mais le propre père du prince et roi régnant qui surprend son fils quand il sort du lieu d’exposition des morts. La présence du père à ce moment-là a pour effet de transformer le dégoût du fils en honte. Ghazālī a-t-il inventé le détail, ou bien dépend-il d’une recension perdue de la parabole ? De mon point de vue, la version du Prince ivre chez Ghazālī peut entièrement s’expliquer en conformité à ce qu’il a lu chez les Ikhwān. La nouveauté introduite par lui aura consisté, pour des raisons exégétiques, éthiques et psychologiques, à modifier le statut du passant secourable anonyme de la version de Ikhwān en roi et père du prince. Pourquoi un tel changement ?

Traité de soufisme modéré, la *Kīmīyā-ye sa‘ādat* de Ghazālī a pour but de s’interroger sur la portée générale de la fiction du Prince ivre au plan spirituel et allégorique. Celle-ci traduit une expérience en miroir, d’un côté les « portes » de la perception qui ont trompé le

⁴⁰ LAOUST 1970, p. 373.

⁴¹ Édition de KHADIV JAM 1380 H/2000, p. 105-106.

⁴² Le ch. I concerne la connaissance de l’âme, le ch. II la connaissance de Dieu, le ch. III la connaissance du monde et le ch. V l’amour de Dieu.

prince en l'égarant dans des connaissances sensibles et matérielles faussées par la boisson, de l'autre le cœur qui lui ouvre la voie mystique par le dégoût de lui-même, chemin vers l'intériorité et l'invisible. Par conséquent, ce que Ghazālī a en vue à travers le langage symbolique de la parabole est de considérer l'histoire racontée d'abord en tant que *confirmatur* de l'opposition coranique entre *dunyā* et *ākhirā*, Ici-bas/Au-delà, Présent/Futur, et du choix moral qui s'impose : « Sachez que la Vie Immédiate est jeu, distraction, [vaine] parure, lutte de jactance entre vous... Dans la [Vie] Dernière, sont [ou bien] tourment terrible, [ou bien] pardon et satisfaction d'Allah, alors que la Vie Immédiate est seulement jouissance trompeuse⁴³ ». Le prince qui a fui le palais et les festivités de ses noces pour chercher une issue à lui-même à l'intérieur d'un charnier est la figure que *Le Tabernacle des lumières* décrit au degré le plus bas de ceux qui préfèrent l'Ici-bas à l'Au-delà. Ils sont voilés par les seules ténèbres de leur propre âme :

« Le groupe de ceux qui prétendent que le but à atteindre ici-bas est d'accomplir ses désirs, de satisfaire ses appétits, et de se délecter des plaisirs bestiaux du sexe et de la table, et de [s'adonner aux vaines joies de] la parure. Ils sont les serviteurs du plaisir, c'est lui qu'ils adorent, c'est lui l'objet de leur recherche, et leur foi est que l'obtenir est la béatitude suprême. Il leur plaît de se ravalier au rang des bêtes, et même plus bas encore. »⁴⁴

La douleur du Prince en ces circonstances est d'autant plus vive que l'insouciance et le divertissement du palais ne l'ont pas préparé à la honte de la déchéance lors de la sortie de la tombe. Au plan psychologique, la déraison du fils du roi prenant les cadavres pour des êtres endormis provient d'un défaut de la perception visuelle et des erreurs des sens tournés vers le monde matériel. Quant au passant anonyme des Ikhwān devenu père et roi chez Ghazālī, la mutation ici aussi est symbolique d'une culture spirituelle dans

⁴³ Coran LVII/20 ; traduction suivie : BLACHÈRE 1957, p. 578-579.

⁴⁴ Ghazālī, *Miškāt al-anwār*, éd. 'AFĪFĪ 1282 H/1964, p. 85 ; Ghazālī, *Le Tabernacle des lumières*, traduit et introduit par DELADRIÈRE 1981, p. 86-87.

laquelle le roi est un père secourable, assimilé à l'organe du cœur et parlant le langage non rationnel du monde invisible⁴⁵. Le Prince ivre est la parabole de la religion du cœur. Quand le Prince dégrisé et souillé sort du lieu d'exposition des morts, il est attendu par son père. Comment ne pas penser que c'est lui, désormais, qui lui porte secours, l'assiste au bain et lui donne ses vêtements royaux ?

Un siècle après Ghazālī, un autre mystique persan, Farīd ad-Dīn 'Attār, qui fut droguiste et poète, transmet à son tour la parabole du Prince ivre et en propose une nouvelle exégèse dans *Ilāhī-nāma*⁴⁶. Il s'agit, comme chez Ghazālī, d'un traité de soufisme, mais se présentant sous la forme d'entretiens successifs entre un roi et ses six fils, et, ce qui n'en rend pas la compréhension aisée, doté d'une riche imagerie poétique. Chaque entretien exprime le désir de posséder un objet susceptible de faire de la vie présente et de ce monde-ci (*dunya*) un paradis et de transformer toute existence.

Suivons le sommaire de l'œuvre⁴⁷ : le premier fils aimerait posséder la fille du roi des péris ; le deuxième fils désire acquérir l'art, c'est-à-dire la magie ; le troisième fils cherche à se procurer la coupe de Jamšīd, censée révéler les secrets de l'univers ; le quatrième fils souhaite l'eau de la vie, c'est-à-dire l'eau de jouvence qui procure la jeunesse éternelle et l'immortalité ; le cinquième fils veut l'anneau de Salomon qui donne la puissance sur les choses et les êtres ; le sixième et dernier fils (chants 19-22) a l'idée d'obtenir la science, identifiée à l'alchimie qui opère la transmutation des métaux en or. Tous ces désirs des fils du roi ne sont que des illusions et des vanités. La seule réalité qui doit compter pour eux est l'ascèse (*zuhd*), autrement dit la voie mystique qui conduit à se perdre dans l'amour et la lumière de Dieu en renonçant à tout ce que représente ce monde-ci.

⁴⁵ Ghazālī, *Miškāt al-anwār*, éd. 'AFĪFĪ 1282 H/1964, p. 46 ; *Tabernacle des lumières*, tr. DELADRIÈRE 1981, p. 42-43.

⁴⁶ Première édition critique par Helmut Ritter, Istanbul, 1940 (Bibliotheca Islamica 12), *non vidi* ; 2^e édition critique par Fuad Rūhānī, Téhéran, 1351 H./1373 ; traduction française par le même Fuad Rūhānī

⁴⁷ Sommaire plus détaillé chez RITTER 2004, p. 4-6.

La parabole du Prince ivre se trouve au dix-neuvième chant, épisode du sixième fils qui désire acquérir la science. Dans la réponse du roi sur la nécessité primordiale de l'ascèse, figurent à l'appui quelques paraboles remarquables. Arrive en tête celle de la Bête vorace de la montagne de Qâf. Vient ensuite celle concernant la Résurrection d'un mort par Jésus : celui-ci redonne vie à un cadavre du temps de l'ignorance, tourmenté depuis 1800 ans pour avoir volé un grain (*dāne*) à un orphelin ; le mort demande à Jésus d'être en paix dans la tombe, Jésus lui accorde de mourir une deuxième fois. L'enseignement sur les briseurs d'obstacles sur la Voie divine est illustré par deux paraboles : celle du Prince ivre qui sut disloquer la double image de soi (palais royal/épouse) et celle d'Abraham qui fracassa les idoles de son peuple. Au chant vingt-deux et dernier, est racontée l'histoire de Platon devenu un buddha : Platon découvre le secret de l'élixir qui révèle les mystères divins, il habite dans une grotte effrayante (le lieu des transformations) entourée de six montagnes, et se tient parfois sous un arbre d'où s'écoule une source (l'arbre de la *bodhi* ?). Il reçoit la visite d'Aristote et d'Alexandre le Grand et leur déclare que le silence est la seule richesse du philosophe.

L'unique tentative d'analyse comparative du Prince ivre a été l'essai d'Özertural 2008 sur la base de trois versions : manichéenne ouïgoure, 'Atṭār et aussi, mais de façon moins systématique, Ibn Bābūya⁴⁸. Les ressemblances qu'elle observe entre les recensions persane et ouïgoure sont à retenir : présence d'un linceul recouvrant le cadavre de la femme dans la tombe, ivresse des protagonistes membres de l'aristocratie, contexte social d'une fête de mariage, pratiques sexuelles liées à l'abus d'alcool, la constatation de l'acte nécrophilique a lieu au réveil matinal et engendre frayeur et honte. Özertural note comme différences que la version d'Ibn Bābūya ne parle pas du linceul recouvrant le cadavre féminin ; en outre, il s'agit du seul témoignage où il est précisé que le notable ivre déchire sa tunique au réveil. En revanche, il est inexact de dire qu'Ibn Bābūya ne mentionne pas que le cadavre dans la tombe soit celui de l'épouse

⁴⁸ ÖZERTURAL 2008, p. 108-109.

du marié.

Le poème 'attārien porte le titre de *Shāhzādeh o 'arūs*, « le Prince et la nouvelle mariée ». Ses quarante-cinq distiques sont organisés ainsi⁴⁹. Le prologue (distiques 1-10) situe le contexte de la parabole. À l'occasion du mariage de son fils (*shāhzādeh*), le roi offre au palais des festivités qui durent plusieurs jours. Après le banquet, la nouvelle mariée ('*arūs*) et ses servantes attendent l'arrivée de l'époux. Le palais est la métaphore du monde sensible et du corps charnel. L'acte I (distiques 11-27) a pour objet les tromperies du désir charnel assimilé à de l'ivresse : alternances d'oubli et de remémoration (11-15) ; le fils du roi participe à un banquet de vin avec ses amis, il oublie son épouse puis se souvient d'elle, il part la rejoindre seul dans la nuit. (16-23) : sur le chemin, il prend une tour de Guèbres (*daxma-ye Gebrân*), monument funéraire de zoroastriens, pour le palais où l'attend son épouse ; s'ensuit l'union sexuelle par suite d'une confusion entre un cadavre féminin avec le corps de son épouse (24-27). L'acte II de la parabole (distiques 28-40) présente les témoins de l'égarement du Prince : le roi et la cour assistent à la déchéance du fils du roi (28-33), le prince s'éveille de son ivresse (34-40). Dans l'épimythion de la parabole (distiques 41-45), le fils du roi reconnaît le choix désastreux d'avoir pris une épouse. Il faut, conclut-il, savoir briser les idoles, comme l'a fait Abraham. Cette sentence fait le lien avec le poème du Prince ivre.

Chez les auteurs mystiques, l'histoire du Prince ivre est comprise de bout en bout comme une allégorie du renoncement à l'idolâtrie. Dans l'épisode du prince seul ou, comme chez les Ikhwān, dans le cas du passant anonyme secourable, le contact de l'idole crée le dégoût de soi, alors que dans la séquence où les témoins de la souillure du prince sont le roi et la cour, comme chez Ghazālī et 'Attār, c'est le regard de l'autre qui transpose le dégoût en honte sociale et engendre pour soi la crainte de la mort. L'engrenage des mêmes affects se trouve dans les *Confessions* d'Augustin. Après la

⁴⁹ Je suis l'édition du texte donnée par RITTER 1940, p. 307, 7-309, 15. Deux essais de traduction sont à mentionner : ROUHANI 1961, p. 356-358 ; GRANATA 1990, p. 357-360.

perte d'un ami très cher, l'auteur écrit : « Il y avait un dégoût de vivre très lourd en moi et la peur de mourir (*taedium uiuendi erat in me grauissimum et moriendi metus*). Je crois que plus j'avais pour lui de l'amour, plus j'avais, pour la mort qui me l'avait enlevé et qui me semblait la plus farouche ennemie, de la haine et de la crainte ; elle va tout à coup engloutir tous les hommes, pensais-je, puisqu'elle a pu l'engloutir, lui. »⁵⁰

Conclusions

Le Prince ivre est une histoire édifiante utilisée par le discours théologique (platonicien, bouddhique, manichéen, islamique, soufi) pour illustrer la nécessité de la conversion spirituelle. Le modèle ancien suivi et amplifié correspond au récit de la conversion de Yaśas, le premier des convertis du Buddha à Bénarès. De ce fait, la parabole est à rattacher à la biographie légendaire du Buddha, qui structure la littérature barlaamienne islamique en lui fournissant son cadre et une grande partie de ses matériaux.

Les versions existantes du Prince ivre se complètent en partie mutuellement, une filiation génétique n'est donc pas à exclure, même s'il est difficile de parler d'histoire textuelle. D'un côté, la souillure avec le cadavre est une expérience sans témoin (« il s'estima heureux que personne ne l'ait rencontré ») : le prince rentre chez lui où il se lave et change de vêtements (version d'Ibn Bābūya) ; ou bien le notable se dépouille de ses vêtements hors de chez lui et se lave dehors, mais on ne peut savoir si la scène a ou non un témoin, vu que la fin de la parabole manque dans le manuscrit (version manichéenne ouïgoure). Autre cas, la souillure est reconnue : soit elle a un seul témoin, passant anonyme secourable, le prince se lave dehors et prend les vêtements du passant (version des Ikhwān), soit le témoin devient le propre père du prince et roi régnant (version de Ghazālī), soit encore les témoins sont plusieurs et familiers (roi et entourage), auquel cas ni le prince ne se lave ni ne change de

⁵⁰ Augustin, *Confessions*, IV 6, 11.

vêtements, il est couvert de honte et assimilé à un idolâtre (version de ‘Aṭṭār).

Deux recensions, Ibn Bābūya et les Ikhwān, sont des emprunts explicites au cycle barlaamien. ‘Aṭṭār, chez qui le dégoût du prince par rapport à lui-même se change en honte sociale par l’arrivée du roi et de la cour au lieu des morts, ne dépend probablement pas des Ikhwān, où le témoin est un passant secourable, qui constate le dégoût mais n’engendre pas de honte ; il est donc à rattacher à Ghazālī, lequel aura suivi plutôt les Ikhwān, si toutefois mon analyse est correcte. Quant au feuillet manichéen ouïgour, sa mutilation ne permet pas de savoir si l’extrait subsistant provient du cycle barlaamien, des hagiographes bouddhistes, ou bien de la tradition orale indienne.

La mutation de la parabole, de divertissement nocturne avec musiciennes et beuveries (versions du *Vinaya*) en nuit nuptiale interrompue par la fuite chez les morts (manichéens et versions islamiques), a sa justification théologique plutôt chez des élus manichéens : ils ont renoncé au mariage, et leur éthique a pour but, ainsi que le dit Mani dans les *Kephalaia*, d’« humilier la concupiscence, la déesse du corps », *thbīo tepithumia tntōre mpsōma*⁵¹. L’analogie platonicienne fait du « corps (σῶμα) un tombeau (σῆμα)⁵² ». L’épimythion à postuler pour la version manichéenne ouïgoure irait probablement dans le même sens. Le cadavre féminin y désigne le corps charnel et les passions. Le Prince ivre représente la figure du philosophe, ou bien celle de l’Élu qui s’est détourné des passions, ou encore, en écho à la version arabe du *Testament d’Ardašīr*, autrement dit au genre littéraire des miroirs de princes, « l’ivresse du pouvoir royal » en même temps que « l’ivresse d’être prince héritier »⁵³. Le passant secourable selon la version des Ikhwān ne peut guère personnifier la philosophie. Appartiendrait-il alors à la parabole manichéenne primitive ? Il pourrait, en ce cas, être une figure de l’Auditeur venant au secours

⁵¹ POLOTSKY-BÖHLIG 1940, p. 143, 6-7 ; 172, 11.

⁵² Platon, *Gorgias*, 493a2.

⁵³ ‘*Ahd Ardašīr*, éd. GRIGNASCHI 1966, p. 58, lignes 4-5 (arabe), p. 76 (traduction).

de l'Élu⁵⁴. Cela dit sous toutes réserves.



Références bibliographiques

AARNE-THOMPSON 1961

Antti Aarne and Stith Thompson, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Second Revision*, Helsinki.

‘AFĪFĪ 1282 H/1964

Abū l-‘Alā ‘Afīfī (ed.), *Abū Hāmid al-Ghazālī. Miškāt al-anwār*, Le Caire.

BAREAU 1963

André Bateau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens*, tome I : *De la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et Maudgalyāyana*, Paris (Publications de l'École française d'Extrême-Orient).

BEAUVOIR STOCKS 1925

Cheridah de Beauvoir Stocks, « Folk-lore and Customs of the Lap-chas of Sikkim », in *Journal and Proceedings of the Asiatic society of Bengal*, N. S. 21, p. 327-505.

BEDUHN 2022

Jason BeDuhn, « Manichaean Redaction of Non-Manichaean Narratives and the Case of Bilawhar and Budasf », in Samuel N. C. Lieu, Enrico Morano, Nils Arne Pedersen (eds.), *Manichaica Turinensia*, Turnhout, p. 1-22 (Corpus fontium Manichaeorum, Analecta Manichaica II).

BLACHÈRE 1935

Régis Blachère, *Kitāb Ṭabaqāt al-'Umam*, Paris, 1935 (Publications de l'Institut des hautes études marocaines 28).

BLACHÈRE 1957

Régis Blachère, *Le Coran traduit de l'arabe*, Paris.

⁵⁴ Sur ce point : PUECH 1949, p. 193-194, n. 391.

DE BLOIS 2009

François De Blois, « On the sources of the Barlaam Romance, or : How the Buddha became a Christian saint », in Desmond Durkin-Meisterernst, Christiane Reck, und Dieter Weber (eds.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit. Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*, Wiesbaden, p. 7-26.

BOYCE 1974

Mary Boyce, « An old village *dakhma* of Iran », in Ph. Gignoux et A. Tafazzoli (éd.), *Mémorial Jean de Menasce*, Louvain, p. 3-9.

BOYCE 1993

Mary Boyce, « Corpse », *Encyclopaedia Iranica*, Vol. VI/fasc. 3, p. 279-286.

CENGİZ 2021

Ayşe Kılıç Cengiz, *Eski Uygur Türkçesi Dönemine ait Tantrik bir Metin : Sitātapatrādharmaṇī*, Ankara.

CHAVANNES-PELLIOT 1913

Édouard Chavannes et Paul Pelliot, « Un Traité manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté (Deuxième partie) », *Journal Asiatique*, XI^e Série, t. 1 (janvier-février), p. 99-199 ; t. 2 (mars-avril), p. 261-394, 2 pl. (123-360 p.).

CLARK 2013

Larry V. Clark, *Uygur Manichaeae Texts. Vol. II : Liturgical Texts*, Turnhout (Corpus fontium Manichaeorum).

CLARK 2018

Larry V. Clark, *Uygur Manichaeae Texts. Vol. III : Ecclesiastical Texts*, Turnhout (Corpus fontium Manichaeorum).

CLAUSON 1972

Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford.

CORDONI 2015

Constanza Cordoni, « The *Book of the Prince and the Ascetic* and the transmission of wisdom », in *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 29, p. 43-69.

CUTILLAS FERRER 2006

José Francisco Cutillas Ferrer, *La vida de Buda (El Kitāb Bilawhar va Būdhāsf según la versión persa). Estudio, traducción y notas*, Alicante.

DANKOFF 1982-1985

Robert Dankoff, in Collaboration with James Kelly (eds.), *Maḥmūd al-Kāšgarī. Compendium of the Turkic Dialects. Edited and Translated with Introduction and Indices*, Harvard University, 3 vol. (Sources of Oriental Languages and Literatures 7).

AL-GHAFFĀRĪ 1984

‘Alī Akbar al-Ghaffārī (éd.), *Ibn Bābāwayh al-Ṣadu. Kitāb kamāl al-dīn wa-tamām al-ni‘ma fī ṭibāt al-ghayba wa-kašf al-ḥayra*, Qumm, Mu’assisa an-Našr al-Islāmī al-Tābi‘a li-Jamā‘at al-Mudarrisīn, 1363 Sh/1405 H.

GIMARET 1971^a

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

GIMARET 1971^b

Daniel Gimaret, « Traces et parallèles du *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* dans la tradition arabe », in *Bulletin d'études orientales*, 24, p. 111-117.

GRANATA 1990

Maria Teresa Granata, *Farīd ad-Dīn ‘Aṭṭār. Il Poema Celeste*, Milano (3^e éd. 2006).

GRIGNASCHI 1966

Mario Grignaschi, « Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul », *Journal Asiatique*, 254, p. 1-142.

HAMDANI-SOUFAN 2019

Abbas Hamdani and Abdallah Soufan, *The Call to God. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 48*, Oxford.

HENNING 1936

Walter B. Henning, « Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch », *APAW*, 143 p. (= *Selected Papers*, t. I, 1977, p. [417]-[557]).

HENNING 1945^a

Walter B. Henning, « Sogdian Tales », *BSOAS*, p. 465-487 (= *Selected Papers*, t. II, 1977, p. [169]-[191]. *Additional note*, p. 487 = p. [191]).

HENNING 1945^b

Walter B. Henning, « Two Central Asian Words », in *Transactions of the Philological Society*, p. 157-162), repris dans Id., *Selected Papers*, t. II, 1977, p. [266]-[271].

JAHIER-NOUREDDINE 1958

Henri Jahier et Abdelkader Nouredine, *Ibn Abî Uçaiibi'a. 'Uyûn al-Anbâ' fî T'abaqât al-At'ibbâ'.* Sources d'informations sur les classes des médecins. XIII^e Chapitre : Médecins de l'Occident Musulman. Publié, traduit et annoté, Alger, 1377 H.

LAOUST 1970

Henri Laoust, *La politique de Gazali*, Paris.

LIEU 2020

Samuel N. C. Lieu, *Select Manichaean Texts from Qoço Compiled by Samuel N. C. Lieu, I. Select Manichaean Texts in Old Turkish*
<http://www.unionacademique.org>, 7.10. 2020, p. 2-7.

OLDENBURG 1912

Sergius von Oldenburg, « Nachtrag zu W. Radloff, Altürkische Studien VI », in *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg*, 12/25. September, p. 779-782.

ÖZERTURAL 2008

Zekine Özertural, *Der uigurische Manichäismus. Neuarbeitung von Texten aus Manichaica I et III von Albert v. Le Coq*, Wiesbaden (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 74).

PANGLUNG 1981

Jampa Losang Panglung, *Die Erzählstoffe des Mulasarvāstivāda-Vinaya analysiert auf Grund der tibetischen Übersetzung*, Tokyo (Studia Philologica Buddhica Monograph Series III).

PELLIOT 1959

Paul Pelliot, *Notes on Marco Polo*, I-III, Paris.

POLOTSKY-BÖHLIG 1940

Hans Jakob Polotsky and Alexander Böhlig, *Kephalaia. I Hälfte, Lieferung 1-10*, Stuttgart (Manichäische Handschriften der staatlichen Museen zu Berlin).

PUECH 1949

Henri-Charles Puech, *Le Manichéisme. Son fondateur, Sa doctrine*, Paris (Musée Guimet, Bibliothèque de diffusion 56).

RADLOFF 1912

Wilhelm Radloff, « Altürkische Studien VI », *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg*, 6, p. 747-778.

RITTER 1940

Hellmut Ritter, *Ilāhī-Nāme. Die Gespräche des Königs mit seinen sechs Söhnen. Eine mystische Dichtung von Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār*, Istanbul (Bibliotheca Islamica 12).

RITTER 2004

Hellmut Ritter, *Il mare dell'anima*, a cura di Daniela Roso, Milano.

ROUHANI 1961

Fuad Rouhani, *Fariddudine Attar. Le Livre divin*, Préface de Louis Massignon, Paris.

SCHOPEN 2007

Gregory Schopen, « Cross-Dressing with the Dead », in Cuevas, Bryan C. and Stone, Jacqueline (eds.), *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, Honolulu, p. 60-104.

SUNDERMANN 1973

Werner Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Berlin (Berliner Turfantexte 4).

SUNDERMANN 1982

Werner Sundermann, « Die Bedeutung des Parthischen für die Verbreitung buddhistischer Wörter indischer Herkunft », *Altorientalische Forschungen*, 9, p. 99-113.

SUNDERMANN 1991

Werner Sundermann, « Manichaean Traditions on the Date of the Historical Buddha », in H. Bechert (ed.), *The Dating of the Historical Buddha*, I, Göttingen, p. 426-438.

TARDIEU 1999-2000

Michel Tardieu, « Les Livres de paraboles : nouveaux matériaux pour l'étude du "roman de Barlaam" (recension d'Ibn Bābūya) », in *Annuaire du Collège de France*, 100, p. 547-557.

TARDIEU 2012

Michel Tardieu, « L'araire du bœuf Pamoun », in Michael Knüppel und Luigi Cirillo (hrsg.), *Gnostica et Manichaica. Festschrift für Alois van Tongerloo*, Wiesbaden, p. 193-199.

TARDIEU 2018

Michel Tardieu, « La réécriture manichéenne de la Princesse amoureuse d'un joueur de nāy », in Zekine Özertural & Gökhan Şilfeler (hrsg.), *Der östliche Manichäismus im Spiegel seiner Buch- und Schriftkultur. Vorträge des*

Michel Tardieu

Göttinger Symposiums vom 11./12. März 2015, Göttingen, p. 105-114
(Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, N. F., 47).

UTHER 2004

Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*, Part I-III, Helsinki (FF Communications 284-286).

VAN TONGERLOO 2009

Aloïs van Tongerloo, « A Nobleman in Trouble, or the Consequences of Drunkenness », in Desmond Durkin-Meisterernst, Christiane Reck, und Dieter Weber (eds.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit. Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*, Wiesbaden, p. 287-306.

VON LE COQ 1911

Albert von Le Coq, « Türkische Manichaica aus Chotscho I », in *Abhandlungen der königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse Nr. 6*, Berlin, p. 3-61 (reimpression dans : Georg Hazai (ed.), *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung*, Bd. I, Leipzig, 1972, p. 393-451).

WALDSCHMIDT-LENTZ 1926

Ernst Waldschmidt und Wolfgang Lentz, « Die Stellung Jesu im Manichäismus », in *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse Nr. 4*, Berlin, p. 3-130.

WILKENS 2000

Jens Wilkens, *Alt türkische Handschriften Teil 8. Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung*, Stuttgart.

YOSHIDA-FURUKAWA 2016

Yutaka Yoshida, with additional notes by Shoichi Furukawa, « Discovery of yet another Manichaean painting: Hagiography (III) », in *Yamato Bunka*, Nr 129 (June), p. 25-41, pl. III-IV.

YOSHIDA-KUMAMOTO 2019

Yutaka Yoshida, with an Appendix by Hiroshi Kumamoto, « The Discovery of the South Chinese Manichaean Painting “Hagiography (3)” and its Contents », in *Rivista degli Studi Orientali*, Nuova Serie, 92, p. 209-230.

ZIEME 2011

Peter Zieme, « Notes on the Religions in the Mongol Empire », in Anna Akasoy, Charles Burnett, Ronit Yoeli-Tlalim (eds.), *Islam and Tibet: Interactions along the Musk Routes*, Farnham and Burlington, p. 177-187.

Aimer à apprendre, apprendre à aimer : maître et disciple dans *L'Histoire de Barlaam et Josaphat* en prose (XIII^e s.)*

Marion UHLIG
Université de Fribourg

Au cœur de la légende de *Barlaam et Josaphat*, comme le signale d'emblée son titre, se trouve la relation pédagogique de transmission du savoir et de la foi par le maître à son disciple. L'ermite du désert fait du prince héritier des Indes un clerc à son image, en lui offrant un apprentissage spirituel au terme duquel le disciple quitte la cour pour rejoindre son maître au désert et y mener une vie d'ascèse et de vertu : si les versions occidentales dissimulent évidemment l'origine bouddhique de la légende, ou plutôt la revêtent d'un costume chrétien, elles en conservent néanmoins le décor indien originel et les noms des personnages. La relation sapientiale et affective entre le maître et le disciple prend corps et sens dans ce contexte, et revêt la forme d'un dialogue pédagogique émaillé des dix *exempla* qui ont assuré le succès de la légende en Occident, notamment par leur circulation indépendante dans des recueils d'*exempla* et d'autres textes, notamment le *Décameron*, les *Contes de Canterbury* ou des pièces de Shakespeare.

Or dans le cas d'un texte aussi important et diffusé que *Barlaam et Josaphat* dans l'Occident chrétien au Moyen Âge, ce modèle de relation pédagogique ne prend pas seulement consistance dans l'histoire racontée ; il se transmet aussi à d'autres traditions littéraires et témoigne à cet égard de l'influence exercée par ce texte sur la littérature de son temps. *Barlaam et Josaphat* fait modèle, à

* Les perspectives proposées dans le présent article offrent une synthèse des considérations développées plus amplement dans trois recherches antérieures, ici mentionnées par ordre chronologique : UHLIG 2018, UHLIG et VENEZIALE à paraître, et FOEHR-JANSSENS et UHLIG (à paraître).

proprement parler, notamment sur le *Roman de Dolopathos* relié à l'archipel des *Sept Sages*, et qui est lui aussi le produit d'une adaptation vernaculaire à partir d'un modèle latin, le *Dolopathos* de Jean de Haute-Seille. Il y a en effet tout lieu de croire que la relation de maître et disciple entre Barlaam et Josaphat influence doublement le *Dolopathos*, à travers la relation entre Virgile et Lucémien au début du texte et, à la fin du texte, entre Lucémien et le saint ermite qui le convertit.

Ce que je me propose de faire, dans ces pages, c'est d'examiner comment la relation pédagogique et affective du maître et du disciple s'illustre dans *Barlaam et Josaphat* d'après ces deux approches, celle de l'influence exercée par le texte sur d'autres textes, en l'occurrence le *Dolopathos*, et celle de l'influence exercée par le maître sur l'élève. Plus spécifiquement, il s'agit de comprendre la particularité de cette version en langue romane par rapport à son modèle latin : qu'est-ce que l'expression littéraire vernaculaire *fait* au récit ? On considère souvent les translations vernaculaires à partir du latin comme des témoins de la laïcisation et de la diffusion des textes auprès d'un lectorat diversifié, profane, parfois aristocratique, et on interprète dans ce sens les réécritures qui, dans ces textes vernaculaires, se teignent d'éléments courtois et mondains. Or si tel est à l'évidence le cas de certaines versions françaises en vers du texte, comme celle de Gui de Cambrai, la situation est moins évidente dans le cas de la version en prose du XIII^e s., faussement appelée « champenoise », qui est la plus ancienne version française composée directement en prose, et de loin la plus diffusée sur le plan de la tradition manuscrite parmi toutes les versions françaises médiévales (on en possède une quinzaine de manuscrits conservés). À l'heure où Marco Veneziale et moi-même en préparons respectivement l'édition et la traduction pour la collection des « Textes littéraires français » aux éditions Droz à Genève, il convient de faire le point sur les destinataires de ce texte, en examinant donc de l'intérieur la relation entre maître et disciple, mais aussi en proposant des points de comparaison avec la tradition, largement influencée par *Barlaam et Josaphat*, du

Dolopathos de Herbert en français. Précisément, on va voir que la situation de *Barlaam et Josaphat* est un peu différente de celle de ce texte issu de la tradition des *Sept Sages*, dans la mesure où l'attrait qu'exercent la cour et les modèles aristocratiques et séculiers y est beaucoup plus ténu ; même il est suscité pour être mieux rejeté, dans un texte qui a en ligne de mire le mépris du monde et le retrait au désert. J'aimerais mettre en évidence ce contraste et en tirer quelques constats.

Je commencerai donc par relever l'influence de *Barlaam et Josaphat* sur le *Dolopathos* et les points de contact entre eux, en examinant ce qu'il en est du projet apologétique dans les versions françaises, par opposition à la sécularisation mise en œuvre par le *Dolopathos* en français. Dans un second temps, je voudrais revenir sur les dispositifs mobilisés par *L'Histoire de Barlaam et Josaphat* en français pour représenter la relation pédagogique et spirituelle entre le maître et l'élève, en m'attardant notamment sur les métaphores sollicitées pour la donner à voir. Celles-ci, on le verra, sont évocatrices d'échanges affectifs qui s'articulent autour de l'opposition entre domestication et sauvagerie.

Aimer à apprendre

La transmission des biographies légendaires du Buddha à l'Europe médiévale s'est faite par l'intermédiaire de réélaborations gréco-byzantines de notre récit. Celles-ci ont donné lieu à deux adaptations latines, qui sont à l'origine de la majorité des versions vernaculaires occidentales de *Barlaam et Josaphat* : la plus ancienne, l'*Hystoria Barlae et Iosaphat* (BHL 979b), composée au milieu du XI^e s., n'a pas rencontré un grand essor. La seconde, au contraire, l'*Hystoria Barlaam et Iosaphat* (BHL 979) élaborée dans la seconde moitié du XII^e s. en France, sans doute à Saint-Denis ou à Saint-Victor, a connu une diffusion aussi rapide qu'extraordinaire dans tout l'Occident médiéval¹. Connue comme la « *Vulgate* », cette

¹ On ne conserve de la première, composée au milieu du XI^e s., qu'un seul

version latine est à l'origine de la majorité des adaptations vernaculaires et notamment romanes de la légende. D'autres épitomés latins ont contribué à assurer le succès de la légende grâce à la fortune des collections qui les ont préservés². Parmi les traditions linguistiques de *Barlaam et Josaphat* en Europe, la branche française est de loin la plus importante. Pour la période médiévale, on recense en tout treize rédactions : six versions narratives complètes et autonomes, dont trois en vers inspirées de la *Vulgate* latine³. Deux textes en prose, dont le plus populaire est la rédaction du début du XIII^e s., *L'Histoire de Barlaam et Josaphat*, dont nous préparons l'édition et la traduction avec Marco Veneziale et qui constitue l'unique version directement composée en prose vernaculaire ; mais aussi la mise en prose de la version anonyme en vers⁴. Quant à la troisième version en prose, celle du Mont Athos, elle désigne la traduction française écrite dans les marges du texte grec de *Barlaam et Ioasaph*, lui-même lisible dans un manuscrit du XI^e s. provenant du monastère d'Iviron. À ces versions narratives s'ajoutent deux adaptations théâtrales⁵ ; enfin deux versions insérées par Jean de Vignay dans ses grandes compilations complètent le tableau des rédactions intégrales⁶. Il faut encore leur ajouter deux

manuscrit du XIV^e s., tandis que la seconde, datée de la deuxième moitié du XII^e s., est préservée par environ 97 manuscrits et une septantaine de fragments et d'épitomés.

² Il s'agit en particulier des versions préservées dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine et le *Liber epilogorum in gesta sanctorum* de Bartolomé de Trente.

³ Le *Barlaam et Josaphat* de Gui de Cambrai (c. 1190-1195) conservé par deux manuscrits et un fragment, le *Josaphat* de Chardri (fin du XII^e ou début du XIII^e s.) conservé par deux manuscrits et le *Barlaam et Josaphat*, version anonyme (milieu du XIII^e s.) conservé par cinq manuscrits.

⁴ *L'Histoire de Barlaam et Josaphat* (début du XIII^e s.) est préservée par environ quinze manuscrits et épitomés, et *Barlaam et Josaphat*, mise en prose de la version anonyme (XIII^e s.) par trois manuscrits.

⁵ Le *Miracle Notre Dame par personnages de Barlaam et Josaphat* (XIV^e s.) préservé dans le manuscrit Cangé des *Miracles Notre Dame par personnages* et le *Mystère du roy Advenir* de Jean du Prier (milieu XV^e s.) dont on conserve un seul manuscrit.

⁶ Il s'agit des versions insérées dans le *Miroir historial* (entre 1315 et 1332) et la *Légende dorée* de Jean de Vignay (entre 1333 et 1348).

rédactions partielles et de nombreux recueils d'*exempla* préservant un ou plusieurs apologues de la légende⁷. Dans la plupart de ces versions, en particulier les versions complètes, *Barlaam et Josaphat* prend la forme d'un récit à tiroirs, dans lequel sont insérés dix *exempla* dont neuf sont de la bouche de Barlaam lui-même, qui agrmente et illustre par eux son enseignement biblique, doctrinal et catéchétique⁸.

L'influence de *Barlaam et Josaphat* est par ailleurs perceptible sur de nombreux textes, qui le plus souvent récupèrent l'un ou l'autre des *exempla*, mais parfois aussi reprennent le récit-cadre. Tel est le cas, semble-t-il, du *Dolopathos* de Jean de Haute Seille, mais aussi de son adaptation française du XIII^e s. par Herbert, qui présente des ressemblances thématiques et formelles nombreuses avec *Barlaam et Josaphat*, essentiellement rassemblées dans l'épisode central de l'éducation entre le maître et le disciple. *Barlaam et Josaphat* comprend en effet trois grandes parties, et c'est la partie centrale – le cœur du texte – qui est reprise, adaptée et étirée dans la trame narrative du *Dolopathos* :

I. Naissance de Josaphat

Royaume païen d'Avenir

Histoire du courtisan converti

Naissance de Josaphat, prédiction des astrologues, enfermement dans

⁷ Il s'agit de l'épisode du « courtisan converti » dans le *Remaniement du Roman de la rose* par Gui de Mori (1290) et de divers épisodes dans la chanson d'aventure anonyme de *Baudouin de Sebourc* (XIV^e s.).

⁸ Dans leur désignation et leur disposition occidentales, ces apologues sont les suivants :

1. « Les trompettes de la mort » (Barlaam)
2. « Les quatre coffrets » (Barlaam)
3. « L'archer et le rossignol » (Barlaam)
4. « L'unicorne » (Barlaam)
5. « Les trois amis » (Barlaam)
6. « Le roi pour un an » (Barlaam)
7. « Le roi et les pauvres heureux » (Barlaam)
8. « Le jeune noble et la pauvre chrétienne » (Barlaam)
9. « Le jeune béliet » (Barlaam)
10. « La séduction ou le prince qui n'avait jamais vu de femmes » (Théodas)

la tour

Histoire du *mire de paroles*

« Quatre sorties » de Josaphat et déréliction

II. Enseignement de Barlaam à Josaphat

Arrivée de Barlaam déguisé en marchand

Paraboles du marchand à la perle et du semeur

Catéchèse émaillée de 10 *exempla*

Baptême de Josaphat, échange de vêtement et départ de Barlaam

III. De la cour au désert

Tentation savante : *disputatio* et épisode du « faux Barlaam » (Nachor)

Tentation charnelle : la princesse sarrasine (Théodas)

Tentation politique : le partage du royaume (Arrachis)

Conversion d'Avenir et des Indiens ; abdication de Josaphat (Barrachie)

Épilogue

Reconnaisances de Barlaam et Josaphat au désert

Mort en odeur de sainteté

Les prémices narratives sont les mêmes dans les deux textes : un roi – Avenir dans *Barlaam et Josaphat*, Dolopathos dans le roman éponyme – est stérile et appelle de ses vœux, alors qu'il est déjà âgé, la naissance d'un enfant : cet enfant se nomme Lucémien dans le *Dolopathos* français, Josaphat, évidemment, dans notre légende. Comme Avenir, Dolopathos est un roi païen, qui commet la même erreur de méconnaissance qu'Avenir lorsqu'il remercie les dieux païens de cette filiation inespérée, au lieu d'en rendre grâce à Dieu – on trouve ici un point de contact assez évident entre les deux traductions :

Histoire de Barlaam et Josaphat

« Li rois en ot tel joie qui li estoit bien avis que rien ne le porroit mais coroucier, et fist l'enfant apeler Josaphath, [271ra] et puis s'en ala as temples des ydolez por sacrefier, comme cil qui ne connoissoit mie celui qui l'enfant li avoit donné a cui il deust offrir sacrefice esperituel, ainz en rendi toutez les mercis as ymagez sordes et mues et commanda que tuit cil de sa terre

venissent sacrefier as diex por la joie de l'enfant qu'il li avoient donné. » (4,13)⁹

« Le roi en conçut une telle joie qu'il songea que plus rien ne pourrait jamais l'attrister, et il fit nommer l'enfant Josaphat, et puis s'en alla au temple des idoles pour faire des sacrifices, en homme qui ne reconnaissait pas celui qui lui avait donné l'enfant et auquel il aurait dû offrir un sacrifice spirituel ; bien au contraire, il en rendit grâce aux statues sourdes et muettes, et ordonna que ceux de sa terre viennent sacrifier aux dieux, pour la joie de l'enfant qu'ils lui avaient donné. »

Roman de Dolopathos

Am plorant les [les dieux] prie et aore	<i>En pleurant il prie et adore les dieux</i>
Et des riches dons les enhore	<i>et leur offre de riches présents.</i>
Mais cil deus n'avoient pooir	<i>Mais ces dieux n'avaient pas le pouvoir</i>
De lui aidier et doneir oir,	<i>de l'aider ni de lui donner un héritier,</i>
K'il n'ont an ous nulle poissance.	<i>parce qu'ils n'avaient en eux aucune puissance.</i>
Deus, ki est vraie sapience,	<i>Dieu, qui est la véritable sagesse,</i>
Soffrit et fist par sa vertuit	<i>souffrit et par sa grande vertu fit</i>
Ke la roïne grosse fut. (1109-1116)	<i>que la reine tombe enceinte.</i>

Mais encore, les célébrations de la naissance sont marquées par la prédiction des astrologues sur la destinée du prince héritier. Dans *Barlaam et Josaphat* comme dans le *Dolopathos*, l'oracle est formel : le fils deviendra un savant et il sera chrétien. Si les premiers augures, qui sont des charlatans, promettent au roi un fils à son image, le plus sage d'entre eux voit juste, car il est inspiré par Dieu :

Histoire de Barlaam et Josaphat

« Ices choses dist li astronomienz au roi, *si comme fist jadis Balaan*, ne mie par vraie astronomie, mes par la volenté

⁹ Toutes les citations et traductions de *L'Histoire de Barlaam et Josaphat* proviennent de notre édition-traduction en préparation.

Nostre Seigneur qui ensi demostre par ses adversaires meismez les biens qui sont a avenir, porce que li mauveis aient mains d'escusation de ce qu'il ne font le bien et qu'il meismes le prophesient. » (4,20, je souligne)

« L'astrologue dit tout cela au roi, comme le fit jadis Balaam, non pas par vraie astrologie, mais par la volonté de Notre Seigneur, qui montre ainsi par l'intermédiaire de ses adversaires les biens qui sont à venir, pour que les mauvais aient moins d'excuse de ne pas faire le bien alors qu'eux-mêmes le prophétisent. »

Roman de Dolopathos

Sil par cui l'aisnesse parlait
Kant li aingeles ver lui alait,
Et par la bouche Barlaam,
Ke devinernes fut maint an,
Benoît lou puple Israel,
Ki s'aparuit a Moÿcel,
C'est Deus, ki tot seit et tot voit.
(vv. 1159-1165, je souligne)

*Celui grâce auquel l'ânesse parlait
lorsque l'ange l'approcha d'elle,
ainsi que par la bouche de Barlaam
qui a été devin pour longtemps,
bénit le peuple d'Israël
et apparut à Moïse :
c'est Dieu, qui sait tout et voit tout.*

On trouve un nouveau point de contact entre les deux textes (également dans leurs versions latines, d'ailleurs), étant donné que *Barlaam et Josaphat*, comme le *Dolopathos*, cautionne la validité du présage en comparant l'astrologue à la figure biblique de Balaam et de son ânesse (*Nombres*, 22-24 – dans *Dolopathos*, de surcroît, la graphie *Barlaam* prête à équivoque, en renvoyant aussi bien à l'Ancien Testament qu'à *Barlaam et Josaphat*) : à l'image de ce prophète vétérotestamentaire qui bénit malgré lui le peuple élu qu'il était venu maudire, le devin annonce en *Josaphat*, en Lucémien, un élu.

On a donc affaire à des prémices narratives très proches, mais qui connaissent des développements très différents : dans *Barlaam et Josaphat*, l'oracle de l'astrologue précipite la rupture du père et du fils – ce qui ne se produit pas dans le *Dolopathos*. En effet, l'oracle

entraîne la décision d'enfermer Josaphat dans l'obscurité d'une tour. Il s'agit d'ériger des barrières pour protéger le fils du mal, et ainsi retarder sa conversion. Le parallèle offert par le *Dolopathos* aide à saisir ce qui se trame dans *Barlaam et Josaphat* : à l'inverse d'Avenir, Dolopathos ne prend aucune mesure pour empêcher l'accès de son fils à la connaissance. Bien plutôt, il honore l'exigence de savoir qui complète la prédiction dans ce texte, en confiant son héritier à l'enseignement de Virgile. Sur ce point, sa réaction ne saurait contraster davantage avec celle d'Avenir qui, de son côté, exige que son fils soit privé de toute connaissance :

Histoire de Barlaam et Josaphat

« Si li bailla menistrez et serjans por lui garder et servir les plus biaux damoisiaux qu'il pot [271va] trover, et les plus jones et les miex servans. Et si leur commanda si chier com il avoient leur cors qu'il gardassent l'enfant de si pres qu'il n'oïst ja ne ne veist en cest siecle chose qui coroucier le peust, et qu'il n'oïst ja parler de mort ne de viellesce ne de maladie ne de povreté ne d'autre chose qui sa joie ne sa leesce terrienne li peust amenuisier, et qu'il li meissent au devant toutes chosez plaisans et delitaublez, si que par ce perdist la pensee des chosez qui sont a venir. » (4,22-24)

« Il lui donna des serviteurs pour le garder et pour le servir les plus beaux jeunes hommes qu'il pût trouver, les plus jeunes et les plus serviables. Et il leur ordonna, s'ils tenaient à leur vie, de garder l'enfant de si près qu'il n'entendît ni ne vît au monde quoi que ce fût qui pût le chagriner, et qu'il n'entendît jamais parler de mort, ni de vieillesse, ni de maladie, ni de pauvreté, ni d'autre chose qui pût amoindrir sa joie et ses bonheurs terrestres, et qu'ils ne missent devant lui que des choses plaisantes et délectables, de telle sorte qu'il perdît la pensée de toutes les choses qui sont à venir. »

Là où Dolopathos envoie son fils parfaire son apprentissage de *clergie* auprès du plus éclairé des sages, Avenir étourdit le sien de plaisirs mondains pour le maintenir dans l'ignorance. Ces gestes divergents ont des conséquences elles aussi opposées : dans le

Dolopathos, le savoir acquis par Lucémien sert à justifier son couronnement, tandis que son baptême n'intervient qu'en dernière instance, au terme d'un enseignement catéchétique dispensé à la clôture du texte. L'influence de *Barlaam et Josaphat* sur cet épisode du baptême de Lucémien, qui rejoue l'échange de l'ascète et du prince, est du reste patente. Les conditions d'énonciation, notamment, y sont identiques, puisque le roi Lucémien introduit le saint homme dans une chambre secrète à l'abri de tous, exactement comme Josaphat le fait pour Barlaam. Dans *Barlaam et Josaphat*, en revanche, le savoir et la foi, acquis ensemble contre le père, éloignent le fils du trône pour le diriger vers la voie de l'ascèse et du mépris du monde.

Or, la façon totalement différente dont se négocie l'articulation entre savoir et croire dans l'un et l'autre texte en dit long sur leurs finalités : d'un côté, Josaphat dès l'enfance se montre bien disposé au savoir et précoce, mais il est entouré de maîtres dont la médiocrité est directement mise sur le compte du paganisme, comme si la sagesse ne pouvait pas se concevoir en dehors de la foi chrétienne. Ainsi, il lui faut attendre Barlaam pour accéder à l'apprentissage conjugué de la foi et de la connaissance. De l'autre côté, Lucémien fait son apprentissage sous la férule de Virgile, bien avant de se convertir – une fois adulte et roi, à la fin du récit – sous l'égide d'une figure autre, le saint ermite. Donc, savoir et croire sont intimement associés dans *Barlaam et Josaphat*, où ils se développent à l'insu et à l'encontre de la volonté paternelle et royale ; dans le *Dolopathos*, savoir et croire sont dissociés, et le savoir est encouragé par le roi père d'abord, puis le croire par la conversion du fils devenu roi. Cet écart entre les deux textes n'a rien d'anodin : au contraire, ces deux articulations du rapport entre apprentissage et conversion permettent, je crois, de saisir ce qui distingue profondément les deux textes, et de dégager la spécificité de leurs réalisations romanes. D'une part, *Dolopathos* propose un modèle éducatif en phase avec les impératifs monastiques et l'exercice du pouvoir séculier ; il s'agit d'un modèle de sagesse éclairée pour un monarque soucieux d'exercer un bon gouvernement, appelé à s'étayer plus tard sur la Révélation

chrétienne. D'autre part, et à l'inverse, l'éducation de Josaphat, couplée au catéchisme, est assumée par un seul et même personnage, et se fait contre la volonté et les intérêts du roi, poursuivant un objectif qui n'est pas conciliable avec le gouvernement royal, bien au contraire : Josaphat n'a de cesse, dans la suite du récit, de rejoindre Barlaam au désert en délaissant le trône sans successeur, au grand dam du roi qui fait tout ce qu'il peut pour l'y ramener. On voit donc bien la visée apologétique du texte qui s'exprime avec force, y compris dans les versions romanes.

Si donc *Barlaam et Josaphat* fait école en marquant durablement de son influence d'autres textes, comme le *Dolopathos*, il ne conserve pas moins, dans ses versions romanes, une tonalité fortement cléricale. La question du miroir des princes se pose, dans *Barlaam et Josaphat*, bien entendu ; mais l'éducation donnée au prince par l'ermite vise à faire de lui un clerc, non pas pour lui apprendre à bien gouverner, mais au contraire pour lui enseigner – et c'est la leçon problématique du texte – à délaissier le pouvoir temporel et les biens séculiers afin de gagner le désert, seule voie possible offerte par le texte. Certes, Lucémien quitte lui aussi le trône pour partir en pèlerinage à la fin du *Dolopathos*, mais on a le sentiment que le rejet du pouvoir séculier, du moins dans la version française, y est moins radical. Même dans les versions les plus mondaines de *Barlaam et Josaphat*, comme celle de Gui de Cambrai destinée à un commanditaire séculier, le résultat est le même : parce qu'il faut bien mettre quelqu'un sur le trône, on finit par choisir Barrachie, soit un ermite qui, contre sa volonté, est obligé de ramasser ce sceptre dont personne ne veut.

Apprendre à aimer

Quelles sont alors les métaphores suscitées par les textes français pour dire la nature de la relation entre l'ascète et son disciple ? Toute sorte d'images relatives à la masculinité sont mobilisées par les textes, qui apparentent tantôt la relation pédagogique à une filiation spirituelle, tantôt font appel à un modèle de fraternité affective. On

n’y trouve dès lors pas, du moins *a priori*, de modèle, ni même de représentation, de la maternité, comme dans le *Dolopathos* : je précise que, dans ce texte, les figures féminines sont très rares ; en témoigne le fait que, dans toute l’histoire autour de la naissance de Josaphat, il n’est jamais fait mention de la mère, seul le père est concerné ; une seule parmi les treize versions françaises, le *Mystère du roy Advenir*, fait allusion à la mère de Josaphat, qui meurt aussitôt en couches. Pour le reste, les seules femmes que l’on croise sont les tentatrices censées éveiller Josaphat au désir charnel. On a donc affaire à un texte très masculin, dans lequel chacun est appelé à devenir le père de l’autre : Avenir est le père naturel de Josaphat, Barlaam en est le père spirituel, puis Josaphat, en convertissant son propre père, le réengendre et devient de ce fait « père de son père » ; enfin, Dieu le Père rassemble cette paternelle humanité réconciliée en son sein.

Mais si on y regarde de plus près, quelques surprises nous sont tout de même réservées. L’une d’elles, dont témoignent les paroles qu’adresse Barlaam à Josaphat en prononçant son baptême, suscite un imaginaire de la transmission du savoir lié à la maternité :

Histoire de Barlaam et Josaphat

« Et Balaam [294vb] chanta la messe et li fist recevoir le Saint Sacrement Nostre Seigneur et puis li dist: “Beneoiz soit Nostre Sirez qui par sa misericorde t’a jeté dou lac de misere et de la servitude au deable. Biax dox chiers filz, or i parra comment tu te garderas des las dont tu es eschapés et comment tu ovriraz les oevres de vertus sus le fondement de droite foi, car foiz sans oevre est morte et oevre sans foi, si com je le t’ai dit autre foiz. *Tu es nouvelement engendrés et nés, or garde que tu te norrisses du lait des vertus* et que tu voisies le droit chemin des commandemens Nostre Seigneur.” » (20, 4-7, je souligne)

« Et Barlaam chanta la messe et lui administra le saint sacrement de Notre Seigneur et puis lui dit : “Béni soit Notre Seigneur qui par sa miséricorde t’a sorti des pièges et de la servitude du diable. Mon cher enfant, tu vas à présent prendre

bien garde à ne pas retomber dans les pièges auxquels tu as échappé, en agissant conformément aux œuvres de vertu et à la vraie foi, car la foi sans les œuvres comme les œuvres sans la foi ne sont rien, comme je te l'ai déjà dit. Tu as été engendré à nouveau et tu es re-né, veille à te nourrir du lait des vertus et à suivre le droit chemin des commandements de Notre Seigneur.” »

Vulgate latine de Barlaam et Josaphat

Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui secundum magnam misericordiam suam *regeneravit te in spem uiuam*. (XIX, p. 106, l. 16-17, je souligne)

Il s'agit là d'une occurrence unique, mais qui a l'intérêt d'être une innovation absente du texte latin. Cette allusion au « lait des vertus », évocatrice de la tradition du lait de l'esprit et de la sagesse, consonne avec une allusion du *Dolopathos* au « lait de la grammaire » dispensé par Virgile à Lucémien, puis au « lait » dont une biche toute maternelle allaite le même jeune homme. Elle nous redit ici l'orientation toute apologétique du texte vernaculaire : au nouveau baptisé, au catéchumène au terme de sa première initiation, soit au chrétien dans sa première enfance, on donne à boire un lait de vertu.

J'aimerais m'intéresser à présent au passage qui suit cette allusion et qui rapporte les adieux de Barlaam et Josaphat à l'orée de leur longue séparation. Cette scène – qui à nouveau résonne avec celle des adieux de Virgile et de Lucémien – témoigne de l'attachement du disciple à son maître sur un mode qui n'est pas évoquer, du moins pour nous lecteurs modernes, une relation amoureuse hétérosexuelle : pour garder une trace du maître, comme une relique de contact, Josaphat lui propose un échange de vêtement. Barlaam accepte, pourvu que les deux vêtements soient des tuniques grossières et élimées. Or ce troc d'oripeaux en lambeaux résonne d'autres échanges du même type dans la tradition littéraire, qui les investit d'une composante amoureuse, voire érotique. On a en effet l'impression, dans cette scène, que l'ascèse endosse les codes de la *fin'amor*. Le trait n'est pas uniquement propre aux versions

romanes : à propos de la version byzantine déjà, Corinne Jouanno a relevé l'affinité de *Barlaam et Josaphat* avec le « roman grec », dont il partage des traits, à commencer par le titre qui unit les deux protagonistes. À son sens, c'est le motif de l'échange de vêtements qui forme le point de convergence le plus évident. Elle postule l'influence du roman grec sur *Barlaam et Josaphat* et soutient que dans « cette histoire d'initiation religieuse [qui] est aussi un roman d'amour entre ascète et néophyte », le « coup de foudre hagiographique » des deux hommes relève de l'*enamoratio*¹⁰. De même, la soif de rencontre du prince, éperdu de solitude avant l'arrivée de Barlaam, consonne avec la représentation par le roman grec du désir qui n'a pas trouvé son objet. Plus encore, on retrouve dans *Barlaam et Josaphat* tous les signes du *pathos erotikon* propre à ces récits d'amours contrariées.

Or loin de gommer cette dimension passionnelle, les versions françaises la développent. Marie-Geneviève Grossel compare la scène où le prince implore l'ascète de lui céder sa haire rapiécée aux chansons de croisade « où la jeune fille abandonnée serre contre sa chair la chemise du pèlerin »¹¹. Dans d'autres passages, l'expression de l'attachement résonne avec le lexique des effusions courtoises, comme lorsque le désir d'apprendre de Josaphat prend appui sur les métaphores ovidiennes de la passion :

Histoire de Barlaam et Josaphat

« Ahi, honneraublez viellars, se tu savoies comme je sui desirranz d'oïr aucune bonne chose et profitable! Je te di qu'il me samble que tous li cuers m'arde dedens le cors dou grant desirrier que je ai, car j'ai mout longuement esté tristez et pensis de mout de chosez, n'onques ne trovai homme qui consillier m'en seust. » (11,8)

« Hélas, honorable vieillard, si tu savais comme je suis désireux d'entendre quelque parole bonne et profitable! Je te dis qu'il me semble que tout le cœur me brûle dans le corps

¹⁰ JOUANNO 2000, p. 64.

¹¹ GROSSEL 1997, § 57.

du grand désir que j'éprouve, car j'ai très longtemps été triste et pensif de beaucoup de choses, et jamais je n'ai trouvé un homme qui sût me conseiller. »

« Et quant Josaphas ot respondu “Amen” et il se furent entrebaisié et entrecomandé a Dieu, si issi Balaam del palés. »
(23,1)

Josaphat réserve à Barlaam le nom d'*ami*, tout aussi connoté, et dit sa *joie* de porter secrètement la tunique de l'aimé comme un *convent* d'amour. On trouve encore des termes qui évoquent la réciprocité des effusions, comme *entrebaisier*.

Prenons le portrait de Barlaam : quoiqu'amaigri par le jeûne et les privations, tanné par le soleil, ou précisément pour cette raison même, la vision de son corps provoque chez l'élève un ébahissement amoureux. Pour rendre compte de cette *enamoratio*, son portrait physique fait l'objet d'une *descriptio personae* conforme aux préceptes des arts poétiques. À l'image des peintures de la beauté féminine dans les romans courtois, le tableau donne à voir au lecteur le corps dont la vue fascine celui qui est le destinataire privilégié :

Histoire de Barlaam et Josaphat

« Et quant Balaam se fu despoilliés de la robe qu'il avoit vestue par deseure, si fu mout horribles a regarder, car il avoit toute la char degastee et le cuir noir de l'ardure dou soleil, et tendant sus les os ausi comme s'i fust tendus a bonnes broches. Et si estoit couvers d'un drapel lange mout aspre des le nombril jusqu'au genouz, et d'un autel mantelet estoit couvert entour les espaules. Quant Josaphaz ot veue cele merveilleuse et cele aspre vesture, si commensa a souspirer mout en parfont et dist en plourant : “Puisque tu es venus de loingtieng pais por moi delivrer de la dure et de l'amere servitude au deable. Or met couvenable fin a ton oirre et mainne l'ame de moi hors de ceste chartre, et nous en alons en la terre dont tu es venus, porce que, quant je serai en ton habitacle, que je soie baptisiés et fais compains de ceste merveilleuse conversation” ». (20, 26-28)

« Et quand Barlaam se fut dépouillé du vêtement qu'il avait vêtu par-dessus, il fut vraiment horrible à regarder, car il avait les chairs entièrement abîmées et la peau devenue noire par la brûlure du soleil tendue sur ses os comme sur des broches. Il était couvert d'un drap très rugueux, du nombril aux genoux, et un petit manteau couvrait ses épaules. Quand Josaphat eut contemplé cette tenue extraordinairement pitoyable, il commença à soupirer profondément et dit en pleurant : "Puisque tu es venu d'un pays si lointain pour me délivrer de la servitude du diable, offre à ton héritier un sort convenable et conduis-moi hors de cette prison, allons-nous en dans la terre d'où tu es venu pour que, quand je serai dans ta demeure, je sois baptisé et devienne membre de cette extraordinaire communauté." »

On objectera que la description de Barlaam a peu à voir avec les portraits d'Hélène, d'Iseut ou de Blanchefleur. Elle les évoque néanmoins, au gré des détails du corps et du vêtement, ou encore de l'intervalle « du nombril jusqu'aux genoux » qui rappelle la disposition de cap en pied recommandée par les théoriciens. Du reste, l'enjeu est le même : comme la vue d'Enide en chemise touche Erec en plein cœur, celle de Barlaam suscite l'attachement éternel de Josaphat : « mainne l'ame de moi hors de ceste chartre, et nous en alons en la terre dont tu es venus, porce que, quant je serai en ton habitacle, que je soie baptisiés et fais compains de ceste merveilleuse conversation ». La *merveille* est du même ordre, et on a l'impression que, de l'engagement nuptial d'Erec au vœu monastique de Josaphat, il n'y a qu'un pas.

Même l'expression de la détresse causée par la séparation rappelle celle des amants courtois :

Histoire de Barlaam et Josaphat

« Mes je te dirai que tu feras : tu te feras tout avant baptizier et remendras en cest regne, et lairas le mal et feras le bien, et iras a ton pooir en la voie des commandemens Nostre Seigneur Jhesu Crist. Et quant tu en verras et leu et tans et il plaira a Nostre Seigneur, si vendras a [293vb] moi et userons ensamble le remanant de nos vies. *Et s'il avient que nous ne pouvons*

estre compaignon en ceste vie, j'ai tel fiance en Nostre Seigneur que je crois que au mainz serons nos compaignon en la vie pardurable. » (20,33-34, je souligne)

« Mais je te dirai ce que tu feras : tu te feras avant tout baptiser et tu resteras dans ce royaume. Tu laisseras le mal et tu feras le bien, et tu t'engageras comme tu le peux dans la voie des commandements de Notre Seigneur Jésus-Christ. Et quand il en sera temps et qu'il plaira à Notre Seigneur, tu viendras à moi et nous passerons ensemble le reste de notre vie. Et s'il arrive que nous ne puissions pas être compaignons dans cette vie, j'ai une telle confiance en Notre Seigneur que je crois qu'au moins nous serons compaignons dans la vie éternelle. »

Dans le vœu d'être « compaignons dans la vie pardurable », ou « conpains en ciel » comme le dit Josaphat, semble résonner la plainte d'Iseut lorsque, retenue sur sa nef pendant que Tristan se meurt seul, elle aspire à être à tout le moins ensevelie au sein du même tombeau que lui ou dans le ventre du même poisson.

Que faire alors de ces parallèles qui semblent ramener sur le devant de la scène la littérature courtoise qu'on croyait bannie de l'horizon didactique et spirituel de notre légende ? Voici que l'échange spirituel visant au retrait du monde paraît revêtir le costume de la courtoisie : faut-il en déduire que le récit prête en fin de compte allégeance à la vogue courtoise ? Je crois que non, dans la mesure où chaque réminiscence prend soin de réaffirmer la suprématie des valeurs spirituelles sur les biens temporels. La reduplication synonymique qui accole à l'*entrebaisié* de l'extrait mentionné plus haut (23,1) un *entrecommandé a Deu* le montre bien : on éclipse toute composante charnelle pour ramener ces affinités à leur dimension verticale. Même chose pour la scène du don de vêtements : en refusant la splendide tunique que lui tend d'abord Josaphat, au profit d'une autre, vieille et élimée, Barlaam fausse la réciprocité de l'échange et déjoue les attentes du lecteur de roman courtois. En repoussant le don du prince, l'ermite rejette avec lui la logique méritoire qui risquait de l'assimiler à une récompense courtoise pour les services rendus. En lieu et place de la *largesse*

courtoise et du *guerredon*, garants de l'harmonie curiale, Barlaam prône le détachement du monde. La vocation monastique érige la laideur, le dépouillement et le jeûne en signes de jouissance, elle promeut l'homoérotisme d'une relation toute socratique, qui permet à la laideur physique de séduire la beauté. D'ailleurs ne nous méprenons pas : dans leur *Histoire des émotions* au Moyen Âge, Damien Boquet et Piroska Nagy rappellent que, depuis l'époque carolingienne, l'*amicitia* entre gens d'église emprunte souvent le lexique de l'amour pour exprimer la puissance de l'*affectus*¹². En ce sens, il n'est pas incongru que l'attachement des deux hommes relève d'une forme de cristallisation amoureuse – on retrouve en soubassement, même s'il n'est pas cité ici, le modèle d'*Ami et Amile* que mobilisait le *Dolopathos*. On peut en relire le portrait de Barlaam comme l'emblème : en réalité, ce portrait inverse la topique de la *descriptio puellae* pour inspirer la dévotion au spectacle non des charmes, mais de l'horreur de la « char degastee » et du « cuer tot noir de l'ardure du souloil ». Le paradoxe magistral du christianisme, qui sublime la mort en vie et la pauvreté en richesse, sert ici à dénoncer la courtoisie. En ce qui concerne les versions médiévales françaises, il semble que la présence de motifs inspirés par la *fin'amor* s'explique par le désir profond de se démarquer de la vogue courtoise.

Pour aller dans ce sens, j'aimerais convoquer, dans le même passage, quelques vers du *Barlaam et Josaphat* de Gui de Cambrai où Josaphat recourt à des images animales et végétales pour illustrer l'emprise que le maître exerce sur lui :

Gui de Cambrai, *Balaham und Josaphas*

« Tu as cerkie ma pensee
Et jou le t'ai abandonnee.
Cerkié as en mainte maniere
En ma forest, en ma riviere.
Ma forest as, je cuit, assise,
Et jou et tu l'avons enquisse

¹² BOQUET et NAGY 2015.

Si k'il n'i a remese beste [f° 216 ra]

De toutes pars ne soit *domeste*.

En ma riviere as esté,

N'i a oysiel, ne soit *privé*.

[...]

Cerkie as toute ma contree,

Mon cors, mon cuer et ma pensee. »

(vv. 3883-3901, je souligne)

« Tu as cherché ma pensée et je te l'ai abandonnée. Tu as cherché de maintes manières dans ma forêt, dans ma rivière. Tu as, je crois, circonscrit ma forêt, puis toi et moi l'avons parcourue pour nous assurer qu'il n'y restait aucune bête qui ne soit *domestiquée*. Tu es allé dans ma rivière, il n'y a plus d'oiseau qui n'y soit *apprivoisé*. Tu as cherché dans toute ma contrée, dans mon corps, dans mon cœur et dans ma pensée. »

Si on parvient à lire cette Carte de Tendre avant la lettre non pas en clef charnelle – comme on serait naturellement tenté de le faire –, mais avec les lunettes de l'affectivité et de l'élection homosociales, on s'aperçoit que l'éducation, dans notre texte, est décrite et représentée comme une domestication de la sauvagerie (les termes *domeste* et *privé* le montrent bien) – il existe une tradition importante, dans ces textes de sagesse vernaculaire, qui assimile l'éducation au territoire colonisé, à la faune domestiquée, ou encore au jardin cultivé par opposition à la terre ravagée et laissée à l'abandon. Plus encore, dans la même veine, l'un des *exempla* racontés par Barlaam – le dernier de sa bouche –, nous réserve une jolie surprise herméneutique : pour illustrer la nécessité que Josaphat ne rejoigne pas tout de suite son maître au désert, mais qu'il attende le moment propice pour le faire afin d'éviter que les serviteurs du roi ne massacrent les ermites, il lui raconte un dernier apologue, que l'index de Tubach intitule « Le jeune bélier » :

Histoire de Barlaam et Josaphat

« Balaam li respondi et dist : “Uns riches hons norri jadiz une biche. Et quant cele biche fu si grans parcreue, si desirra naturellement a aler au bois. Un jour avint qu'ele issi dou

manoir au riche home et trova .i. fou de bestez paissans en l'oraille de la forest. Et quant elle ot toute jor peu avec les bestez, si retorna la nuit a l'ostel. Et l'andemain, quant il fu jours, si ala derechief par la mauvese garde des serjanz au bois et se mist en la compaignie des bestes sauvagez. Et quant les bestes s'esloingnerent d'ilec por paistre, cele les sui. Quant li serjant qui garderent les bestes s'en apersurent, si monterent et alerent après les bestes: si en ocirrent les unes, et les autres navrent, et les autres esparpillierent par la forest. Et puis si pristrent leur biche et l'en ramenerent et la garderent si bien c'onques puis n'issi dou manoir au riche home. Se tu t'en viens avec moi, j'ai poour que nous ne soions en autel maniere bailli et que je ne perde par ce a touzjors mais ta compaignie, et que je ne soie a tous mes freres ochoison de mout grief persecution." » (20, 29-32)

« Barlaam lui répondit et dit : “Un homme puissant éleva jadis une biche. Et quand cette biche eut grandi, elle désira naturellement se rendre dans les bois. Un jour, il arriva qu'elle sortit de la demeure de l'homme puissante et rencontra un troupeau de bêtes paissant à l'orée de la forêt. Et quand elle eut paissé tout la journée avec les bêtes, elle retourna la nuit à la demeure. Et le lendemain, lorsqu'il fit jour, elle repartit auprès des bêtes sauvages à la faveur de la mauvaise garde des serviteurs. Et quand les bêtes s'éloignèrent de là pour paître, elle les suivit. Et quand les serviteurs qui gardaient les bêtes s'en aperçurent, ils coururent après les bêtes : ils en tuèrent certaines, en blessèrent d'autres, et éparpillèrent celles qui restaient dans la forêt. Puis ils prirent leur biche et la ramenèrent et la gardèrent si bien que jamais plus elle ne put sortir de la demeure de l'homme puissant. Si tu viens avec moi, j'ai peur que nous ne soyons traités de cette façon et que je ne sois à jamais privé de ta compagnie, et que je ne sois cause de la persécution de mes frères.” »

Or dans les versions françaises, comme on le constate, il ne s'agit pas d'un bélier ni d'une chèvre (*capra* dans la *Vulgate*), mais d'une biche apprivoisée – « Uns riches hons norri jadiz une biche » : dans la glose de l'*exemplum* proposée par Barlaam, la biche est assimilée à Josaphat, qui a été élevé auprès du roi Avenir mais qui a le désir

naturel de rejoindre les biches sauvages, lesquelles sont les ermites. Ce qui est frappant, c'est que cet apologue n'est jamais repris par les collections d'*exempla*, parce qu'il est considéré comme trop obscur, trop difficile à saisir (notamment parce qu'il inverse des données de la parabole évangélique de la brebis égarée) et – je reprends ici les termes de Victoria Smirnova – parce qu'il est « trop circonstanciel pour posséder un contexte théologico-moral apte à produire une leçon pour tous »¹³. Dans le contexte de la légende, l'apologue est parfaitement clair, et les parallèles qu'on vient de voir nous dispensent quelques clefs, aussi bien la relation de Barlaam et Josaphat évoquée en termes de domestication par Gui de Cambrai et médiatisée par l'allusion au « lait de vertu », qu'*a fortiori* le « lait de la biche » du *Dolopathos*. Dans le *Dolopathos*, Lucémien parti de chez lui est élevé par un ermite et nourri par le lait d'une biche ; dans cet *exemplum* de *Barlaam et Josaphat*, c'est un peu différent, puisque le « riches hom » qui nourrit la biche peut être associé au roi Avenir tandis que les ermites – Barlaam, donc – sont les biches sauvages. Dans cette historiette qui rappelle la chèvre de Monsieur Seguin, l'éducation sapientiale et la Révélation ne sont pas le fait de la domestication, mais de la sauvagerie, et s'opposent au confort du palais où a été retenue une créature appartenant à un autre milieu. On assiste à une dérivation de la leçon à tirer de la parabole, qui ne va pas tout à fait dans le sens qu'on attendait, étant donné que sur l'équation *domestication* = *éducation* ; *sauvagerie* = *ignorance* s'en greffe une nouvelle, qui associe *domestication* = *confort de la cour* ; *sauvagerie* = *ascèse et retrait du monde*. Mais quel que soit le paradoxe auquel ce double paradigme soumet l'affectivité du maître et de l'élève, on comprend que celle-ci doit être lue en grille monastique, et non charnelle. De toute évidence, cet *exemplum* traduit les données de l'histoire-cadre : le père a certes nourri l'enfant, mais de nourritures terrestres et d'ignorance ; les biches-ermite, elles, *norrisent* de savoir la jeune biche Josaphat, qui retrouve donc la *nature*, mais prise cette fois dans un sens positif. L'apprentissage, ici, ne sépare pas *nature* et *norriture* spirituelle –

¹³ SMIRNOVA 2014, p. 85.

d'ailleurs, le texte décrit plus loin les *viandes spirituelles* dont se repaissent Barlaam et Josaphat une fois réunis, qui n'ont à manger que des « choux crus » en guise de *viandes terrestres*. C'est résolument vers la voie monastique que nous conduit le récit.

Si l'amour de Barlaam et de Josaphat fait signe, c'est de l'amour divin : la relation cardinale qui s'épanouit dans le récit-cadre reflète l'amour théologique qui unit l'âme à Dieu. L'échange pédagogique du maître et de l'élève rencontre sa justification dans cette dimension métaphorique qui l'inscrit dans le prolongement de la Révélation. Mais ce qui me paraît intéressant, en particulier dans cette version en prose résolument cléricale, et dont l'adaptation vernaculaire n'est pas assortie d'une réorientation mondaine ou courtoise, c'est la façon dont la relation sapientiale et affective du maître et du disciple est donnée à voir au travers de métaphores de la domestication d'abord, puis du retour à une sauvagerie, ou disons à une nature, maîtrisée. Celle-ci, dans la mesure où elle prend appui sur l'*exemplum* difficile à saisir de la jeune biche apprivoisée, passe par l'investissement de la relation entre maître et disciple non pas tant comme une relation de filiation spirituelle entre père et fils, mais bien plutôt comme un empiètement masculin sur les pouvoirs de la maternité. On y trouve, de fait, une forme de maternisation de la pensée de l'éducation et de l'édification comme nourriture de l'âme. Serait-ce alors à dire que, loin de la cour et des préoccupations mondaines qui emplissent l'âme d'Avenir, la filiation en lignée paternelle qui semblait occuper toute la place dans ce récit laisse place à des modèles plus opérants de transmission, cette fois en lignée maternelle ?



Références bibliographiques

BOQUET et NAGY 2015

Damien Boquet et Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge : une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris.

FOEHR-JANSSENS 1994

Yasmina Foehr-Janssens, *Le Temps des fables*, Paris.

FOEHR-JANSSENS et UHLIG (à paraître)

Yasmina Foehr-Janssens et Marion Uhlig, « Du lait de la grammaire à celui de la biche : fictions d'éducation masculine dans la littérature sapientiale en latin et en français (XII^e-XIII^e siècles) », in Marie-Céline Isaïa et Rémy Gareil (sous la dir.), *Faire école*, Paris.

GUI DE CAMBRAI 1864

Gui de Cambrai, *Barlaam und Josaphat: französisches Gedicht des dreizehnten Jahrhunderts*, éd. Hermann Zotenberg et Paul Meyer, Stuttgart, 1864.

GROSSEL 1997

Marie-Geneviève Grossel, « Un roi re-né dans la foi de son fils : le personnage d'Avenir des *Barlaam et Josaphat* au *Mystère du Roy Avenir*. », in *Cahiers de recherches médiévales* [En ligne], 4, 1997, §57, mis en ligne le 15 janvier 2007, consulté 16 août 2023. URL : <http://crm.revues.org/971> ; DOI : 10.4000/crm.971.

HERBERT 1997

Herbert, *Le Roman de Dolopathos*, éd. Jean-Luc Leclanche, Paris.

HISTOIRE DE BARLAAM ET JOSAPHAT

L'Histoire de Barlaam et Josaphat, éd. et trad. Marion Uhlig et Marco Veneziale, Genève (en préparation).

JEAN DE HAUTE-SEILLE 2000

Jean de Haute-Seille, *Dolopathos, sive De rege et septem sapientibus – Dolopathos, ou le roi et les sept sages*, éd. Alfons Hilka, trad. et prés. Yasmina Foehr-Janssens et Emmanuèle Métry, Turnhout.

JOUANNO 2000

Corinne Jouanno, « *Barlaam et Ioasaph* : une aventure spirituelle en forme de roman d'amour », in *PRIS-MA*, 16, p. 61-76.

SMIRNOVA 2014

Victoria Smirnova, « *L'Histoire de Barlaam et Josaphat* : transformations et transpositions d'un recueil de fables enchâssées dans la littérature exemplaire », in *D'Orient en Occident : les recueils de fables enchâssées avant les Mille et une Nuits de Galland* (*Barlaam et Josaphat*, *Calila et Dimna*, *Disciplina clericalis*, *Roman des sept sages*), Marion Uhlig et Yasmina Foehr-Janssens (éd.), Turnhout, p. 79-112.

Marion Uhlig

UHLIG 2018

Marion Uhlig, *Le Prince des clercs : la légende de Barlaam et Josaphat ou l'art du recueil*, Genève.

UHLIG et VENEZIALE (à paraître)

Marion Uhlig et Marco Veneziaie, « De la *Vulgate* latine à l'*Histoire de Barlaam et Josaphat* en prose », in *Revue de linguistique romane*.

Postface

Diversité, ascèse, ascétisme

L'apport de *Barlaam et Josaphat* à l'histoire des religions

Michel TARDIEU
Collège de France

Des fleuves et de leurs eaux

Les dénominations religieuses abondent dans ce livre, avec celles de leurs aires culturelles et de leurs périodisations la plupart du temps convenues. On s'y déplace du début de l'époque hellénistique avec l'avènement d'Alexandre le Grand (336 av. n.è.) jusqu'à la fin du XIX^e siècle avec les premières publications savantes sur le recueil étudié. Les territoires traversés sont tout autant de vastes horizons, mais non illimités : de l'Europe occidentale où sont composées les rédactions en ancien français et de la Géorgie où sont produits les premiers témoins byzantins, jusqu'à l'Asie centrale et à la Chine d'où, du fourmillement des attestations, brille la pépite d'un modèle historiquement repérable. Le lecteur voit ainsi défiler le bouddhisme (3 contributions), l'islam (2), les christianismes orientaux et la chrétienté néolatine (4), le judaïsme des littératures hébraïques et yiddish (2), le manichéisme (1). Tels sont quelques-uns des repères qu'offre un écrit pluriel dont la particularité est d'avoir endossé, pratiquement jusqu'à aujourd'hui, toutes sortes d'habillages culturels et réussi à passer de génération en génération, d'un monde à l'autre, sans changer apparemment sa marque de fabrique.

En dépit de la surreprésentation de la version arabe dite ismaélienne dans la plupart des contributions du volume et de l'absence de toute étude sur la recension grecque byzantine à l'origine des versions latines et européennes, ce *Barlaam et Josaphat* (désormais abrégé en *Barlaam*) dans *l'histoire des religions* porte un

intitulé fondé et éclairant. La surreprésentation est due au fait de la commodité de référence que procure l'œuvre scientifique de Daniel Gimaret au XX^e siècle. Lassé par son sujet, l'auteur n'a pas rédigé de commentaire détaillé, comparatif et critique. L'absence de la version grecque se trouve, en revanche, compensée indirectement par l'étude de Marlène Kanaan sur la version arabe chrétienne traduite autant qu'adaptée de la recension grecque. Son mérite insigne d'avoir réussi à publier cette année même l'édition du texte arabe (2023) habilitait la savante éditrice à relire le *Barlaam* dans le prolongement de la théologie défensive de la plus ancienne des apologies chrétiennes connues, l'*Apologie* d'Aristide (composée en 124-125 à l'intention de l'empereur Hadrien) : elle actualise par là et concrétise la perspective de mise à distance de ce qu'elle appelle à juste titre les religions de la proximité, là l'hellénisme idolâtre, ici l'islam et l'islamisation.

La prolifération des *Barlaam* à travers les cultures illustre, peut-on dire, la sentence d'Héraclite, selon laquelle, pour ceux qui entrent dans les mêmes fleuves, autres et toujours autres sont les eaux qui s'écoulent. De là, sans doute, l'embarras face au genre littéraire de l'œuvre. Sous quelle dénomination ranger celle-ci ? Hagiographie, roman, exemplier de prédicateur, vie christianisée du Bouddha, manuel d'apologétique, recueil de paraboles, mosaïque d'histoires sentencieuses ? Entre-t-elle dans le cadre de ce que Theodor Benfey qualifiait d'« œuvres narratives indiennes (*Indische Erzählungswerke*) » ? Il entendait par là des compositions traduites en (moyen)-perse et en arabe, et diffusées relativement vite dans les Empires islamiques d'Asie, en Afrique et en Europe et, grâce à leurs multiples contacts avec les peuples chrétiens, au-delà même de l'Occident chrétien. Dans ce dernier cas, les points de jonction seraient, toujours selon Benfey, l'Empire byzantin, l'Italie et l'Espagne¹ ? « À une échelle plus grande encore, poursuit-il, les trois genres de conceptions indiennes (fables, contes, récits) s'étaient déjà auparavant en partie diffusés dans les régions à l'Est et au Nord de l'Inde. Ainsi que le révéla le résultat de nos recherches, ils avaient

¹ BENFEY 1859, I, p. XXIII.

leur foyer principal dans la littérature bouddhique. Ils pénétrèrent avec elle, d'abord à partir du I^{er} siècle après J.-C. environ, de façon ininterrompue en Chine, tant que celle-ci resta en relation étroite avec l'Inde bouddhiste ». Tel est le panorama à l'origine du présent volume. La diversité des cultures et des époques qui ont produit chaque recension est le trait essentiel des contributions qui s'y trouvent rassemblées.

Diversité des modèles

Comment faire la synthèse du volume ? La diversité ne se résume pas. Au fil des exposés, émerge cependant un certain nombre de convergences. Les deux aspects qui reviennent avec insistance et sur lesquels je voudrais avancer quelques réflexions concernent le modèle bouddhique historique, explicite ou bien en filigrane, de toutes les versions, y compris chez les plus éloignées du foyer indien, et d'autre part l'ascèse comme interrogation philosophique et exercice de la pensée (c'est le sens du terme grec) pour changer de mode de vie. Cette discipline de l'esprit a pour corollaire, dans les études réunies, l'ascétisme en tant que genre de vie, qu'il soit périodique ou ininterrompu. L'apport spécifique des *Barlaam* à l'histoire des religions est d'avoir surmonté des antinomies particulièrement irréconciliables, comme celles du judaïsme et du bouddhisme, de l'islam et du même bouddhisme, de l'apologétique et du dogmatisme (pas seulement chrétiens) dont le terreau s'était constitué d'éléments provenant de cultures indiennes mélangées. Tout *Barlaam* tient là sa capacité d'assimilation. Qu'en est-il d'abord de la diversité des modèles ?

Les contributions renouvellent notre regard, d'abord sur l'apport du bouddhisme à la composition du recueil. Pour la première fois, l'histoire du Roi qui épousa une ghoule et par laquelle se termine la version arabe islamique chez Ibn Bābūya est étayée par un ensemble de représentations figurées (V^e-VI^e s.) recueillies par Osmund Boppearachchi dans la grotte n° 17 d'Ajantā (Mahārāṣṭra, État du centre-ouest de l'Inde). Replacée dans son contexte régional, cette

documentation sera une aide précieuse à l'intelligence de la signification particulière avancée dans le récit arabe pour répondre à la question : que deviennent les ghoules affamées, une fois qu'elles sont dissociées des enfers manichéens et bouddhiques² ?

Les contes appelés *Jātaka* (*Naissances*) et genre littéraire propre au bouddhisme sont restés jusqu'à aujourd'hui très populaires dans la majeure partie de l'Asie. La contribution précédente en témoigne déjà, ainsi que, plus largement, la suivante, en intégrant les apports des littératures chinoise et japonaise. Ainsi chez Guillaume Ducœur. L'avantage de la méthodologie mise en œuvre désormais tient compte des données manichéennes orientales dans l'approche critique du langage parabolique (allégorie du paon) et des nombres symboliques (succession du Budd). C'est cependant avec l'assimilation de Būḍāsf au bodhisattva Mañjuśrī que l'auteur y joue son va-tout. Maître de sagesse, dialecticien hors-pair, le bodhisattva Mañjuśrī est l'Enfant par excellence, comme ce Mani qu'invoquent les hymnes de Turfan. À l'instar du Buddha, il naît par le côté droit de sa mère. Jeune garçon monté sur un lion, mais habité du souci des orphelins et des pauvres, il reste le guide de tous les buddha et, par là, concrétise la doctrine véridique (*mahāyānique*), mère de l'éveil, symbolisée par l'oiseau à la roue, le paon.

La plongée exploratrice que nous effectuons dans l'écheveau des traditions sanskrites, chinoises et japonaises grâce à la science de Max Deeg fait découvrir comment d'anciens contes du folklore oral indien relatifs à un ou plusieurs héros occupant des positions sociales diversifiées (ascète, prince, auge, animal) ont été remaniés pour obtenir un sens conforme à la doctrine bouddhique tout en étant susceptible d'être retenu et diffusé par l'imaginaire du public. La contribution innove par sa mise en lumière de deux aspects fondamentaux : elle apporte avec la rencontre du prince avec son guide divin, Zuoping, déguisé en mendiant, un témoin chinois déterminant (fin VI^e siècle) concernant la formation spirituelle, quasi-barlaamienne, de Śākyamuni préalable au Grand Départ

² Sur leurs liens infernaux : DEMIÉVILLE 1924, p. 78-79.

(*Sūtra du recueil des faits et gestes du Buddha*) et, par là, fonde une localisation probable du modèle au Gandhāra, au cœur de l'Hindou-Kouch (à environ 230 km au nord-ouest de l'actuelle Kaboul), sur un arc de cercle qui part de Merv et rejoint le Cachemire et Khotan. Des communautés de manichéens ont longtemps fait partie du paysage religieux de ces oasis. Quant à l'iconographie bouddhique propre au Gandhāra, elle y montre, en effet, la progression narrative d'est en ouest de la biographie du Maître d'éveil : dans ses naissances antérieures en tant que Dīpaṃkara (Faiseur de lumière), puis délivré du cycle des renaissances comme Mahāparinirvāṇa, enfin buddha des temps à venir sous la dénomination de Maitreya.

Les réceptions du *Barlaam* dans les littératures géorgiennes et persanes, qu'étudient Elguja Khintibidze, Gaga Shurgaia et José Cutillas Ferrer, conduisent à maintes questions sur la diversité des modèles et les renversements de perspectives. La ou plutôt les versions arabo-islamiques s'y trouvent mises à distance et, semble-t-il, recomposées en deux hagiographies chrétiennes standards, longue et brève, à l'origine de la version grecque courante (orthodoxe), alors que le témoin islamique est remanié en pièce fondatrice du projet politique de l'État safavide avec al-Majlisī. Elguja Khintibidze et Gaga Shurgaia ont travaillé de conserve. Le premier procure au second le contexte monastique institutionnel qu'ouvre à Iviron sur le bord de la mer (monastère athonite des Géorgiens orientaux, les Ibères) l'œuvre de Jean Torniké (ou Tornik). Ancien militaire devenu moine, puis rappelé sous les armes par son souverain (Basile II), Tornik rapporta, dit-on, de sa campagne contre l'adversaire du Basileus un immense butin qui permit à Euthyme l'Hagiorite (env. 923-1028) d'achever en 980 la construction d'Iviron. Euthyme et son entourage furent des passeurs de cultures et des producteurs de textes, de l'arabe vers le géorgien, et du géorgien vers le grec et le latin. Du couvent athonite contemporain des Amalfitains, fondé entre 980 et 990 selon la règle bénédictine et qu'une pièce d'archive d'août 1287 publiée par Paul Lemerle déclare être à cette date « désert et en ruines »³, provient,

³ LEMERLE 1953, p. 557-558.

en effet, l'*Hystoria Barlae et Iosaphat*, première traduction latine du *Barlaam*. Le manuscrit unique de cette œuvre originale, conservé à la Bibliothèque Nationale de Naples (VIII.B.10) et jamais commenté, a été édité par José Martínez Gázquez (1997). Sa doctrine ascétique et théologique mériterait d'être explorée, en lien avec les versions géorgiennes et grecque, mais aussi arabes (au pluriel). L'abondante contribution biblio- historiographique de Gaga Shurgaia met en évidence un certain nombre d'arguments qui auraient permis à Euthyme d'adapter et lire sur les fondements de sa propre culture le « discours de l'ascète » au début du *Barlaam*. Le texte arabe pris comme point de comparaison est malheureusement, en surinterprétation métaphysique, celui de la version ismaélienne éditée et traduite par Daniel Gimaret. En relais de Revaz Tvaradze (renvoi que je n'ai pu vérifier par ignorance), Gaga Shurgaia émet l'hypothèse que la parole tombée comme une graine dans le cœur de l'ascète ferait écho à cinq vers littéraux du poème de Parménide cités par Proclus (fragment 2 de l'édition courante des Présocratiques par Diels et Kranz) !

Le transfert de l'arabe vers le géorgien, propre au « discours de l'ascète », ne s'est en réalité, de mon point de vue, accompagné d'aucun détricotage doctrinal. Bien que nous soyons ici déjà dans la réflexion conduite par José Francisco Cutillas Ferrer dans le domaine de la pensée politique, il importe de signaler que le prologue du *Barlaam* reste de facture et de conception strictement islamiques, ou, pour être plus précis, irano-islamiques, à la façon des nombreux traités sous forme de conseils de la couronne et miroirs de prince parvenus en arabe et en persan⁴. Des matériaux composites à base d'apophtegmes servent à y mettre en dialogue ou confrontation tel souverain régnant face à un personnage exemplaire. Ce dernier est philosophe, ministre, conseiller, ascète, ou encore prédicateur dans les temps pré-islamiques ; quant au souverain, il est généralement perçu comme juste et sage : ainsi Xosrow [I] Anūšīrvān (reg. 531-578) face à son sage conseiller, Buzurgmihr fils

⁴ Ceux-ci ont été dépouillés et finement analysés par DE FOUCHÉCOUR 1986, p. 38-129 et 357-440.

de Bōxtagān, ou bien, en héritier du roi sassanide, le calife al-Ma'mun (813-833) : selon la légende, il aurait cherché et découvert la tombe d'Anūšīrvān avec ses inscriptions en moyen-perse. Xosrow et al-Ma'mun représentent le gouvernement de la raison (*'aql*) opposé à celui de la passion (*hawan*). Le souverain en confrontation peut figurer aussi une position inverse à celle des plus grands et des plus sages, un contre-modèle en quelque sorte, injuste et violent. Ainsi dans le chapitre introductif au *Barlaam*, où roi et ascète s'enveloppent d'anonymat (prudence ou choix des applications ?). Le soi-disant « discours de l'ascète » a donc pour genre littéraire d'être une éthopée, portrait moral dont le but est de fournir au lecteur par de la philosophie générale une propédeutique au récit biographique⁵.

La réflexion d'histoire des religions, introduite par José Cutillas Ferrer, sur les recensions du *Barlaam* qui précédèrent la christianisation, cherche à faire comprendre pourquoi et comment ce recueil d'apophtegmes et de paraboles en version arabe et persane a été instrumentalisé dans un sens politico-religieux d'abord au cours du X^e siècle (ère commune) avec son premier transmetteur, Abū Ja'far Ibn Bābūya (ob. 991), alors que, quelque temps auparavant, al-Kūfa (Irak), ville où 'Alī, cousin et gendre du Prophète, était mort en martyr, avait été remplacée par Qom (Iran) comme principal centre du traditionalisme imāmite en réaction contre l'adoption de la théologie mu'tazilite (*kalām*). Le fait essentiel qu'explique José Cutillas Ferrer est postérieur : il concerne le contexte des débats doctrinaux, philosophiques et théologiques, qui accompagnent la proclamation du shī'isme duodécimain comme religion officielle de l'État safavide par Shāh Ismā'il en 1501, débats qui se prolongèrent jusqu'à l'instauration plénière de la religion au XVII^e siècle. Transfert et retour : en contre-coup de la proclamation, l'Iran qui avait reçu du sous-continent indo-bouddhique les matériaux du *Barlaam* prêta assistance à la dynastie des 'Adilshāhides de Bijāpūr (Deccan), instaurateurs du premier État

⁵ Sur la culture philosophique de Xosrow Anūšīrvān, je me permets de renvoyer à mes deux études : TARDIEU 1994 et TARDIEU 2015.

shī'ite de l'Inde (1503). Pour les lecteurs arabo-persans, le recueil barlaamien à rebondissements émotionnels apparaissait comme un document d'autant plus précieux à diffuser qu'il était censé provenir d'un passé lointain et de contrées étrangères à la spéculation métaphysique des clercs. Il fut donc inséré dans la grande encyclopédie d'al-Majlisī, le « Maître de l'islam » (*shaykh al-islām*), non seulement – ce qui était acquis depuis Ibn Bābūya – pour illustrer l'occultation du douzième imām (*ghayba*) et le dévoilement du temps de la confusion (*kaṣf al-ḥayra*), mais dans le but de contrebalancer la suppression du soufisme par de la puissance émotionnelle et de réactualiser l'idéal du *mujtahid* en tant que continuateur du Prophète et représentant du pouvoir. Désormais, l'effort personnel (*ijtihād*) de raisonnement et d'interprétation des principes fondamentaux (*uṣūl*) faisait de lui un expert sur les questions de la *sharī'a*, autrement dit, en terminologie barlaamienne, un sage accompli et un auxiliaire de l'imām. Dans ce contexte, la confrontation du roi et de l'ascète, dont José Cutillas Ferrer donne de larges extraits de la recension persane, est perçue comme la charte de la communauté des renonçants, autrement dit de l'attitude shī'ite à l'égard du monde terrestre en attente de la réapparition du Mahdi.

Ascèse vs ascétisme

Le second aspect des contributions réunies cherche à rendre compte de la capacité d'assimilation du *Barlaam* à la diversité des modèles religieux retenus. Le motif qui émerge ici amène à bien distinguer l'ascèse proprement dite, en tant que discipline de l'esprit, de l'ascèse comme genre de vie, autrement dit l'ascétisme. Partons du prologue du traité *Sur les définitions* de l'illustre rhéteur et dialecticien romain, Marius Victorinus (IV^e s. de n. è.). Il y déclare que, seule par la multiformité qu'elle présente, l'analogie métaphorique permet d'échapper à la lassitude et au caractère insipide du pédantisme que constitue une approche à sens unique, *ut... (definitio) tollat tamen, cognitis modis in dicendo, sua uarietate*

*fastidium*⁶. Ainsi trouve-t-on, chez les spirituels de langue syriaque aussi bien que dans l'autobiographie de Burzōy (*Kalīla wa-Dimna*), l'image du jardin, paysage riant et reposant s'il en est, pour suggérer ce qu'est l'ascèse exercice de la pensée. En dépit des doutes émis par Theodor Nöldeke sur la réalité de l'ascèse de Burzōy à la cour de Xosrow Anūšīrvān après son retour de l'Inde⁷, relisons ce qu'écrit le célèbre médecin iranien et traducteur de sanskrit :

« Je décidai alors de me réfugier dans l'adoration de Dieu et l'ascèse. Et je vis que l'ascèse était ce qui aplanit la voie à la Promesse, comme le père aplanit la voie à son fils. Et je la considérai comme le jardin abrité, lequel tient à distance le mal permanent, éternel. Et je vis qu'elle était la porte ouverte sur le Jardin (*al-bāb al-maftūh ilā l-janna*), le séjour de la félicité. »⁸

L'auteur du *Livre des degrés* (IV^e/V^e s.) déclare de son côté qu'Adam et Ève sont au paradis la figure des parfaits, y vivant en ascètes, étrangers à ce monde, ne possédant rien, ne travaillant pas, n'ayant pas d'endroit où reposer la tête⁹.

Un des documents les plus surprenants parmi les recensions chrétiennes du *Barlaam*, en tout cas le plus anciennement attesté d'entre elles, est transmis dans une volumineuse chronique arabe anonyme du III^e s. H/IX^e s., intitulée « L'achèvement du but dans les récits des Perses et des Arabes » (*Nihāyat al-arab fī akhbār al-Furs wa-l-'Arab*). Elle a été éditée en totalité seulement en 1995 à Téhéran par Mohammed Taqī Dānešpazhūh. L'histoire de Būdāsf fils du roi de Nihāwand, Farrukhān, qui s'y trouve longuement exposée et classée comme réalisation arsacide, se présente à l'instar

⁶ Marius Victorinus, *Liber de definitionibus*, 1, 22-23, éd. St. Stangl (1888), reprise par PRONAY 1997, p. 51.

⁷ NÖLDEKE 1912, p. 20. Cette étude de Theodor Nöldeke (1836-1930) est accessible dans la réimpression de l'ouvrage de SCHULTHESS (1911), 1982, p. 1-27.

⁸ *Kalīla wa-Dimna*, éd. Cheikho, p. 38, 7-10.

⁹ *Livre des degrés*, memra XXI-7 (KITCHEN et PARMENTIER 2004, p. 238) ; RUZER et KOFSKY 2010, ch. III (The Heavenly Garden of Ascetic Delights), p. 61-85.

du *Barlaam* sous la forme d'un recueil de paraboles, composé surtout de fables animalières. L'histoire du fils royal de Farrukhān y développe un trait original : les deux grandes décisions biographiques concernant Būdāsf, celle de mener la vie ascétique et errante par renoncement au pouvoir et celle d'accepter ce pouvoir à contre-cœur lorsque ses sujets le recherchent pour en faire leur roi, sont prises toujours après un débat public dont l'arbitre est dans les deux cas un moine chrétien. Les enseignements que Marie-Pierre Costet-Tardieu tire de ce récit consistent à reconnaître qu'en dépit de la diversité de ceux qui l'exercent, le pouvoir semble incompatible avec une religion qui prône le mépris du monde, l'ascèse et le renoncement à toute forme de domination. Pourtant, quand on compare les versions arabo-islamiques et celle christianisée de la *Nihāya*, il apparaît que l'idéal ascétique peut se plier aux contraintes de la réalité et des choix individuels. Les passages les plus clairement christianisés de la chronique font état d'une insistance très forte mise sur l'idée que, pour un roi, il peut être plus méritoire de prendre en compte l'intérêt d'autrui en restant au pouvoir que de chercher uniquement son salut personnel en renonçant au monde.

On sait depuis la *Lettre VII* de Platon et les *Éthiques* d'Aristote que les principes qui régissent l'action politique des législateurs et des gouvernants déterminent pareillement les rapports entre maître et disciple en vue de changer de mode de vie. C'est ce sur quoi réfléchit Marion Uhlig dans sa contribution : « Aimer à apprendre, apprendre à aimer ». La comparaison qu'elle instaure sur les pratiques de la thérapie de l'âme entre le *Barlaam* français et le *Dolopathos* français (XIII^e s.), issus de modèles latins, le second avec la marque de fabrique du premier, offre un certain nombre d'épisodes communs aux romans à tiroirs de l'époque, qui ont en vue la formation des clercs et l'instruction des rois : débats liés à la parenté, à la naissance avec prédictions d'astrologues, à l'éducation et au mariage, à la succession dynastique, à l'apprentissage de la culture classique dans le cadre monastique, à la justification de l'obéissance en théologie des vœux. Le thème comparatif retenu, la

direction spirituelle du disciple par le maître, est littéraire : il met en confrontation un jeune prince, Leucémien, fils de Dolopathos, roi de Sicile, et son instructeur, le poète par excellence, Virgile, métamorphosé en enseignant romain et en éveilleur des consciences à la façon de Plotin. Les thématiques barlaamiennes y abondent. Ajouter à cela une fin du roman écrite dans la tonalité universalisante de la contribution précédente, la conversion au christianisme entraîne l'abandon du trône et le pèlerinage de Jérusalem, de sorte que, comme le souligne l'auteure, dès lors qu'un siège royal ne peut rester vide d'occupant, on est bien forcé de choisir quelqu'un « qui, contre sa volonté, est obligé de ramasser ce sceptre dont personne ne veut ». On croirait lire la *Nihāya*... La Sicile de Dolopathos était un carrefour des cultures et des religions. Les inscriptions monumentales de l'île, rédigées à cette époque, sont trilingues (arabe, grec, latin).

L'effet barlaamien d'élargissement que l'on constate avec la contribution de Marion Uhlig se vérifie aussi avec les deux études suivantes sur le *Barlaam* juif. Les mortifications de l'ascétisme et les abstinences extraordinaires n'y jouent aucun rôle dans la façon concrète de vivre. La première contribution, due à Jessica Andruss, porte sur la piété filiale chez Ibn Ḥasday (XIII^e s.), dans son *Livre du Prince et de l'Ascète*. Ici, le fils du roi ne doit pas quitter le pouvoir mais répondre à ce que son père attend de lui. Comme exemple des subtilités analogues à celles que présente le néoplatonicien de Barcelone signataire du *Livre*, Jessica Andruss met en lumière l'histoire plaisante de Dama b. Natina, d'Ashkelon, débattue dans le Talmud de Babylone (traité *Kiddushin* 31a-b). Dama y est dit non-Juif (*goy*). Il avait renoncé à des ventes mirobolantes pour ne pas déranger son père qui dormait et gardait la clé du magasin sous sa tête. Une autre fois, une génisse rousse naquit dans son troupeau. Les rabbins voulurent la lui acheter. Au lieu de faire monter les enchères pour toucher le pactole du siècle, Dama se contenta de la somme qui lui avait échappé lors des ventes ratées précédentes « par respect pour son père », est-il dit. L'exemplarité du sujet et du récit pose le problème de la relation entre la conformité

à la loi qui éloigne la souillure physique par l'observance du rituel (vache rousse) et l'accord avec la nature, autrement dit l'obligation rationnelle de ne pas croire à une purification obtenue matériellement. L'exposé de cette dialectique court depuis Philon d'Alexandrie dans bien des réflexions des philosophes juifs contemporains d'Ibn Ḥasday ou antérieurs à lui sur la théorie éthique. La loi, estiment-ils cependant, n'est pas en contradiction avec la raison. Dama aura été déjudaisé en *goy* parce qu'il est l'acteur d'une valeur morale universelle. Pareillement, pour le *Barlaam* primitif : aucune étiquette religieuse ne s'applique à sa marque de fabrique.

Claudia Rosenzweig, de son côté, étudie les multiples moutures yiddish de la recension d'Ibn Ḥasday. Elle constate à son tour que ces versions, qui adaptent et remanient, n'ont pas été judaïsées. Leur caractère d'enseignement moral universel et de recueil de sagesse apparaît encore plus marqué que dans l'hébreu d'Ibn Ḥasday. Cela vient de ce que le choix de vie du *musar* (mouvement spirituel ascétique qui n'est pas exactement ce qu'on appelle en français du « moralisme » ; Claudia Rosenzweig parle de façon plus précise d'« ethical teachings ») y est décrit en relecture yiddish comme un idéal représenté par le discours philosophique rationnel de type ésopique ou néoplatonicien plutôt que comme un modèle incarné par un personnage vivant. L'auteure étaye sa démonstration par l'inventaire des avant-propos hébraïques et yiddish des manuscrits et éditions du *Ben ha-melekh ve-han-nazir*, sur le temps long (des XIV^e/XV^e jusqu'au XIX^e siècle), apportant ainsi à l'histoire de la tradition textuelle la mise au point de chaque « embellissement » éditorial. Elle attire en particulier l'attention sur le ch. 20 du *Livre*, où figure en tableau synoptique hébreu/yiddish le poème de l'*Ubi sunt* avec sa conclusion (*Memento mori*). Cette poésie a ses premiers témoins littéraires chez les sapientiaux juifs (*Proverbes*, *Sagesse*, *Baruch*) et chez 'Adī b. Zayd, poète chrétien de culture arabo-persane (VI^e siècle). La redécouverte de l'emplacement du poème dans le *Barlaam* d'Ibn Ḥasday entre la parabole de l'Oiseau d'or (qu'on a chez les manichéens) et celle du Petit oiseau qui sauva sa vie par des sentences (attestée par les recensions arabo-islamiques)

montre désormais, grâce au dépouillement effectué par Claudia Rosenzweig, que *l'Ubi sunt* appartient à la structure primitive du recueil avec son objet propre : comment échapper à l'abandon idolâtre au monde.

Tel est aussi l'idéal du sage antique : celui des fables ésopiques, des vies monastiques et des descriptions bouddhistes : « connaissant et comprenant tout, déchargé du poids de l'événement et de l'existence, sans aucun besoin »¹⁰. Dans l'histoire du Rat de ville et du rat des champs¹¹ selon la version transmise par le poète Horace, le rongeur champêtre, qui vit de rogatons, mais non avare de sa réserve en pois-chiches et avoine, offre en plus à son cousin urbain des raisins secs et des bouts de lard à moitié mangés¹², « désireux qu'il est de vaincre par un menu diversifié les dégoûts de son convive », sous-entendu face à un repas composé d'un plat unique, *cupiens uaria fastidia cena / uincere*¹³. La leçon est claire : pauvreté, frugalité, simplicité sont des réalités qui ne se vivent pleinement qu'à la campagne, elles y garantissent la sécurité du corps et la tranquillité de l'âme. De la même façon, les épicuriens prôneront le φιλαγρήσειν, l'amour des champs comme mode de vie et lieu d'enrichissement, et non par désir de l'évasion¹⁴. L'un des chercheurs les plus accomplis dans l'exploration de l'univers des fables, Francisco Rodríguez Adrados, a montré que la fable du Rat de ville avait en commun avec celle de l'Âne et du cheval, l'un résidant dans la pauvreté campagnarde mais libre, l'autre nourri dans l'abondance mais soumis et harnaché pour la guerre où il mourra¹⁵, l'opposition caractéristique de l'ascèse cynique entre

¹⁰ Ainsi, le sage bouddhiste selon Émile BRÉHIER 1910, p. 222, n. 1, cité par Pierre HADOT 1995, p. 351.

¹¹ J'adopte ici par commodité l'intitulé de la fable chez Jean de La Fontaine (1668), livre I, fable 9.

¹² Dans la version de Babrius, le rat de la campagne n'est pas si généreux, il offre seulement à son cousin de ronger « les racines, mêlées de terre noire, d'une maigre graminée gorgée d'eau » (CVIII 6-7 ; edd. Luzzato & La Penna 1986, p. 108).

¹³ Horace, *Satires*, II 6, 86-87 ; classification internationale : n° 112 (UTHER I, 2004, p. 83).

¹⁴ Comme l'a bien vu GIGANTE 1993, p. 174.

¹⁵ Synopse des versions : n° 357, PERRY 1965, p. 486.

φύσις et νόμος, d'un côté la nature qui aime à se cacher, de l'autre la loi qui aime à se montrer¹⁶. À l'appui de l'interprétation d'Adrados, la doxographie sur l'ascèse transmise par Diogène Laërce dans sa notice sur les cyniques est essentielle pour l'historien des idées : καὶ ὡσπερ οἱ συνεθισθέντες ἡδέως ζῆν, ἀηδῶς ἐπὶ τοῦναντίον μετίασιν, οὕτως οἱ τοῦναντίον ἀσκηθέντες ἥδιον αὐτῶν τῶν ἡδονῶν καταφρονοῦσι, « tout comme les gens qui se sont accoutumés à une vie de plaisir trouvent déplaisant de passer au style de vie opposé, de même ceux qui se sont exercés au style de vie opposé éprouvent à mépriser les plaisirs un plaisir plus grand que ces plaisirs eux-mêmes »¹⁷.

La *Vie d'Ésope*, recension G éditée par Manolis Papathomopoulos et qui date du I^{er} siècle de notre ère¹⁸, met en évidence maints aspects de la conception de l'ascèse cynique provenant des fables, faite de restriction des désirs, de refus des pratiques spectaculaires, et de propension à l'art dialectique, la diatribe. Le même glissement apparaît avec l'entretien entre Alexandre et les Gymnosophistes¹⁹. Fictions sur la fiction, dira-t-on, voire utopies. Philostrate procède pareillement dans la *Vie d'Apollonius de Tyane*²⁰. Alors qu'il est berger et fait pâître son troupeau près d'un temple d'Hermès, Ésope observe les précieuses offrandes d'or, d'argent et d'ivoire apportées au dieu par ses dévots pour obtenir la sagesse, mais lui n'a que du lait de brebis à offrir, avec du miel, des myrtes, des roses et des violettes. Le jour de la répartition de la sagesse, Hermès distribue entre ses riches adorateurs les parties prestigieuses de la philosophie,

¹⁶ ADRADOS III, 1987, p. 377-378 (Rat de ville), et p. 255-256 (Âne et cheval). Par ailleurs, du même auteur sur la philosophie de l'ascèse cynique dans les fables ésopiques, « *Filosofía cínica* » (1986), repris dans ADRADOS 2015, p. 317-328 ; « *Política cínica* » (1987), repris dans ADRADOS 2015, p. 329-340.

¹⁷ Diogène Laërce, *Vitae philosophorum*, VI 71, ed. Long 1964, p. 278, 5-7 ; traduction GOULET-CAZÉ 1999, p. 737.

¹⁸ PPATHOMOPOULOS 1991 ; sur cette Vie : TARDIEU 2001-2002, en particulier p. 607-609.

¹⁹ *P. Genève inv. 271*, première partie, éditée par Victor Martin ; là-dessus : JOUANO 2010, p. 56-57, et antérieurement, entre autres, ADRADOS 1978 repris dans ADRADOS 2015, p. 295-316.

²⁰ Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, V 15 ; PERRY 1952, test. 62.

astronomie, musique, épopée, rhétorique. Lorsque tout fut partagé, il ne resta plus rien pour le berger. Le dieu ne s'était pas aperçu qu'il avait oublié Ésope. Il se souvint alors d'une jolie histoire (le Bœuf de labour et la Terre) que lui avaient racontée jadis les Heures, ses nourrices dans l'Olympe. « Prends pour toi, dit Hermès à Ésope, ce qui fut la première chose que j'ai apprise moi-même » : l'art de raconter des histoires (μυθολογία).

Mais l'art est ardu. Il n'y a pas d'école grecque de philosophie ou d'institutions religieuses, ayant prôné la maîtrise de soi par l'ascèse, qui n'ont, à un moment donné, glissé dans les outrances de l'ascétisme²¹. « La présence de l'ascèse d'un bout à l'autre du *Barlaam* (ismaélien), écrit Max Deeg, peut bien être le résultat d'une "ascétisation" manichéenne de la biographie du Buddha, laquelle déploie à l'ensemble d'un narratif réadapté les épisodes de la rencontre avec l'ascète et des dures austérités du *bodhisattva* antérieures à l'illumination, caractéristique qui naturellement se reflète aussi bien dans la version arabe ». Ainsi, la parabole barlaamienne du Prince ivre, attestée par la littérature manichéenne ouïgoure de Turfan et dont j'ai montré combien elle avait été appréciée, bien que diversement interprétée, chez les Ikhwān puis chez les mystiques musulmans, illustre la nécessité de la conversion spirituelle dans les retraites de la mémoire, après l'échec de l'expérience matérielle portant sur l'élément déclencheur du processus (l'acte sexuel avec un cadavre), le dégoût de soi qui s'ensuit, puis le retour au palais qui est l'allégorie de la science : c'est, en effet, à l'intérieur même du palais, dans sa chambre à coucher, que le fils du roi s'interroge sur les choses et lui-même, autrement dit qu'il se décide de choisir l'ascèse contre l'ascétisme.

Observons ce qui se passe aussi dans le monachisme chrétien ancien. Quand, après vingt ans de réclusion dans un fortin désaffecté des bords du Nil, Antoine décide de quitter sa ruine et de faire sa première apparition publique, ses admirateurs observent que son corps a conservé le même état, ni empâté par la sédentarité, ni

²¹ Lire à ce propos DUCŒUR 2019, p. 24-26.

amaigri par le jeûne et la lutte contre les démons. Il était, écrit son biographe, « tout entier égal, comme gouverné par la raison et immobile dans l'état de nature »²² (ὅλος ἴσος, ὡς ὑπὸ τοῦ λόγου κυβερνώμενος καὶ ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἐστώς), c'est-à-dire éveillé à l'ascèse, non atteint par l'instabilité des passions. Antoine se montrait pour narguer les autorités romaines (persécutions de 305-306). Mais le récit de sa vie le restitue en archétype stoïcien que deux décennies de pratiques des austérités et mortifications auraient rendu totalement impassible. Ce n'est cependant pas toujours le cas, ainsi avec Macaire d'Alexandrie, dit le Jeune (à ne pas confondre avec Macaire l'Égyptien, dit le Grand). « Quant à son apparence physique, raconte l'hagiographe, il était tout petit (ὑποκόλοβος), glabre (σπανός), n'ayant de poils que sur la lèvre et au sommet du menton car, par suite d'un excès d'ascétisme, les poils de la joue ne lui avaient pas poussé »²³. Les performances ascétiques sont censées rapetisser le corps humain et réduire les âges, mais aussi bizarrement elles stoppent la capillarité. Euthyme, ascète du grand désert monastique entre Jérusalem et Jéricho, avait l'apparence d'un nain, mais, à la différence de Macaire, il portait une longue barbe qui allait jusqu'au ventre²⁴. Enfant par la taille, mais vieillard par le poil²⁵.

Les remarques précédentes ne sont qu'un aperçu de la richesse de ce volume. En reprenant ce que j'ai posé au départ et répété, je dirai pour conclure que la diversité des cultures et des modèles donne à lire et à penser (ceci concerne l'apport de l'histoire des religions proprement dite à la constitution d'une littérature multiforme hors frontières) mais que c'est, dans le renversement des choses par

²² Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, ch. 14.

²³ Palladius, *Histoire lausiaque*, XVIII 29, éd. A. Lucot, 1912, p. 140-141.

²⁴ Cyrille de Scythopolis, *Vie de saint Euthyme*, XL ; FESTUGIÈRE 1961, p. 114.

²⁵ Dans les versions islamiques et chrétiennes du *Barlaam*, l'ascète instructeur a soixante ans mais en paraît douze (à titre d'exemples : GIMARET 1971, p. 107 ; KANAAN 2023, p. 203-204). L'idée du *puer senex* est gnostique (*Évangile selon Thomas*, logia 4 et 22, en usage chez les manichéens) par renversement des âges et fusion des extrêmes, et n'a rien à voir avec les notions indo-bouddhiques de renaissance ou de réincarnation. L'opinion de Veselovskij rapportée ci-dessus par Gaga Shurgaia (citation de la p. 214) est erronée : à la deuxième ligne il faut lire Ioasaph, et non pas Barlaam.

l'apport du texte à l'histoire des religions, que le remède valable pour tous de la norme éthique ne relève pas d'une performance héroïque : il s'apprend dans l'ascèse en s'élevant d'un point de vue partial et partiel à une perspective universelle, qu'elle soit celle de la nature ou de l'esprit.



Références bibliographiques

ADRADOS 1978

Francisco Rodríguez Adrados, « Elementos cínicos en las “Vidas” de Esopo y Secundo y en el “diálogo de Alejandro y los Gimnosofistas” », 1978, repris dans ADRADOS 2015, p. 295-316.

ADRADOS 1986

Francisco Rodríguez Adrados, « Filosofía cínica en las fábulas esópicas », 1986, repris dans ADRADOS 2015, p. 317-328.

ADRADOS 1987a

Francisco Rodríguez Adrados, *Historia de la fabula greco-latina*, III, *Inventario y documentacion de la fabula greco-latina*, Madrid.

ADRADOS 1987b

Francisco Rodríguez Adrados, « Política cínica en las fábulas esópicas », 1987, repris dans ADRADOS 2015, p. 329-340.

ADRADOS 2015

Francisco Rodríguez Adrados, *De Esopo al Lazarillo*, Huelva (Publicaciones de la Universidad de Huelva 73).

BENFEY 1859

Theodor Benfey, *Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen, aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen*, I-II, Leipzig.

BRÉHIER 1910

Émile Bréhier, *Chrysisippe*, Paris.

CHEIKHO 1905

Louis Cheikho, *La version arabe de Kalilah et Dimnah, ou les fables de Bidpai*, Beyrouth.

DEMIÉVILLE 1924

Paul Demiéville, « Les versions chinoises du *Milindapañha* », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 24 (1924), p. 1-264.

DUCŒUR 2019

Guillaume Ducœur, « Śākyamuni émacié ou la critique de la pratique des austérités », *Revue de l'histoire des religions*, 236 (2019), p. 5-40.

FESTUGIÈRE 1961

André-Jean Festugière, *Les moines d'Orient, III.1 Cyrille de Scytopolis, Vie de saint Euthyme*, Paris.

FOUCHÉCOUR 1986

Charles-Henri de Fouchécour, *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du 3^e/9^e au 7^e/13^e siècle*, Paris (Institut français de recherche en Iran, Bibliothèque iranienne 32).

GIGANTE 1993

Marcello Gigante, « Cinismo e epicureismo », in Marie-Odile Goulet & Richard Goulet (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, p. 159-223.

GIMARET 1971

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

GOULET-CAZÉ 1999

Marie-Odile Goulet-Cazé, *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris.

HADOT 1995

Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris (Collection Folio. Essais).

KANAAN 2023

Marlène Kanaan, *Le Roman de Barlaam et Joasaph. Version arabe chrétienne*, Introduction, traduction française, et notes et index par Marlène Kanaan, Texte critique arabe établi en collaboration avec le Père Hareth Ibrahim, Paris (Textes - Dossiers – Documents 20).

KITCHEN-PARMENTIER 2004

Robert A. Kitchen and Martien F. G. Parmentier, *The Book of Steps. The Syriac Liber Graduum*, Kalamazoo (Cistercian Publications).

Barlaam et Josaphat dans l'histoire des religions

LEMERLE 1953

Paul Lemerle, « Les archives du monastère des Amalfitains au Mont Athos », *Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, p. 548-566.

LONG 1964

H. S. Long, *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, Oxford (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).

LUZZATO-LA PENNA 1986,

Maria Jagoda Luzzato & Antonio La Penna, *Babrii Mythiambi Aesopei*, Leipzig (Bibliotheca Teubneriana).

NÖLDEKE 1912

Theodor Nöldeke, *Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla waDimna*, Straßburg, (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, 12).

PAPATHOMOPOULOS 1991

Manolis Papathomopoulos, Ὁ Βίος τοῦ Αἰσώπου. Ἡ Παραλλαγή G, Ioannina.

PERRY 1952

Ben Edwin Perry, *Aesopica. A Series of Texts Relating to Aesop or Ascribed to Him or Closely Connected with the Literary Tradition that Bears his Name, Collected and Critically Edited, in Part Translated from Oriental Languages, with a Commentary and Historical Essay*, Vol. I (seul paru) *Greek and Latin Texts*, Urbana.

PERRY 1965

Ben Edwin Perry, *Babrius and Phaedrus*, London (The Loeb Classical Library 436).

PRONAY 1997

Andreas Pronay, *C. Marius Victorinus. Liber de definitionibus. Eine spätantike Theorie der Definition und des Definierens*, Frankfurt am Main (Studien zur klassischen Philologie 103).

RUZER-KOFSKY 2010

Serge Ruzer and Arieh Kofsky, *Syriac Idiosyncrasies. Theology and Hermeneutics in Early Syriac Literature*, Leiden (Jerusalem Studies in Religion and Culture 2).

SCHULTHESS 1982

Friedrich Schulthess, *Kalīla und Dimna. Syrisch und Deutsch* (Leipzig 1911), Amsterdam.

Michel Tardieu

TARDIEU 1994

Michel Tardieu, « Chosroès », dans Richard Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, p. 309-318.

TARDIEU 2002

Michel Tardieu, « Ésope grec, juif, manichéen », *Annuaire du Collège de France*, 102 (2001-2002), p. 603-616.

TARDIEU 2015

Michel Tardieu, « Les curiosités scientifiques des rois : Chosroès I^{er} et Frédéric II », dans Christelle Jullien (dir.), *Husraw I^{er}. Reconstruction d'un règne. Sources et documents*, Paris, p. 305-329 (Studia Iranica Cahier 53).

UTHER 2004

Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*, Part I, *Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction*, Helsinki.

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 wa Budāsf</i> et son instrumentalisation au service de l'islam šī'ite 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

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 978-2-494259-05-8

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 