

---

---

# Hagiographie et traduction dans l'Orient chrétien\*

Satoshi TODA

Université Hitotsubashi

---

## Prologue

Laissez-moi tout d'abord rappeler que « l'Orient chrétien » évoqué par le titre de mon exposé n'est pas en lui-même une entité rigoureusement établie. Il n'a jamais constitué une unité historique ; il n'y avait en fait, et il n'y a encore aujourd'hui que des chrétientés différentes (syrienne, arménienne, géorgienne, copte, éthiopienne etc.). L'Orient chrétien n'a jamais été qu'une image créée par l'Occident chrétien, qui est (ou plutôt était) une réalité historique, dans le but de se confronter, à travers cette image, à l'Orient islamique qui, lui aussi, est bel et bien une réalité historique. Dire que l'Orient chrétien est divers ou varié est donc purement tautologique.

Pourtant, la notion d'Orient chrétien n'est pas dépourvue d'utilité, car diverses œuvres chrétiennes de tous les genres ont pu y circuler, franchissant facilement plusieurs frontières, cela bien entendu par le biais de la traduction. De ce point de vue, on peut dire que l'Orient chrétien est un champ privilégié où sont à observer des interactions culturelles dans des sens divers.

Le présent exposé va s'intéresser à des œuvres appartenant au genre hagiographique. La raison pour laquelle ce genre littéraire a été choisi est tout simplement que j'ai écrit voici quelques années ma thèse de doctorat au sujet d'une œuvre hagiographique. On verra chaque œuvre dont cet exposé va traiter traverser différentes régions de l'Orient chrétien en passant d'une langue à l'autre avec (ou sans) transformation. En particulier on essaiera de voir quelles sont, du point de vue textuel, les différences entre leurs versions existantes.

Avant d'entamer la discussion, j'ajoute que l'essentiel des efforts dans ce type de recherches est normalement consacré à déterminer la relation entre deux versions linguistiquement différentes de la même œuvre. Or, il n'est point facile de déterminer exactement cette relation, car dans l'Antiquité tout comme au Moyen Âge, la traduction restait en général anonyme. Rares sont donc les cas où l'on peut être sûr de la relation entre (toutes) les versions d'une même œuvre. Dans ce qui suit, je traiterai seulement de trois exemples, dont deux sont bien connus ; cela signifie que ce type de recherches, à savoir l'étude simultanée de plusieurs versions et des traces de leur transmission à travers les barrières linguistiques, en est encore à ses balbutiements<sup>1</sup>.

\* Je tiens à remercier Mr. Philippe Deniau, professeur du français à l'Université Hitotsubashi, pour la correction de mon français.

<sup>1</sup> Il faut citer en exemple l'article fameux de l'éminent bollandiste, P. Peeters (1870–1950), intitulé « Traductions et traducteurs dans l'hagiographie orientale à l'époque byzantine » (originellement publié en 1922 dans la revue *Analecta Bollandiana*, puis intégré dans son ouvrage posthume : P. PEETERS, *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine* (Subsidia hagiographica, 26), Bruxelles : Société des Bollandistes, 1950, aux pages 165–218). Bien que magistral, cet article ne constitue qu'une amorce pour des études

## 1. *Barlaam et Ioasaph*

Dans la littérature mondiale, *Barlaam et Ioasaph* est sans doute l'une des œuvres à avoir le plus voyagé. Comprenant divers épisodes émanant de la vie du Bouddha (donc d'origine non chrétienne), ce roman a traversé diverses régions de l'Orient chrétien ainsi que Byzance avant de parvenir en Occident médiéval<sup>2</sup>, où il a connu une très grande diffusion sous le nom de *Barlaam et Josaphat* ; je ne m'occuperai ici que du côté oriental et byzantin. J'ai parlé de « roman », mais comme Barlaam et Ioasaph (ou Josaphat) furent au Moyen Âge vénérés comme des saints, leur légende peut être rattachée sans le moindre inconvénient au genre hagiographique.

Voici en quelques mots son résumé : un roi de l'Inde séquestre son fils nouveau-né, nommé Bûdâsf (ar.) / Iodasaph (géorg.) / Ioasaph (grec), pour ne pas le laisser goûter au malheur de ce bas monde, mais celui-ci finit par l'entrevoir et il en est affligé. Vient alors un ascète, déguisé en marchand et nommé Bilawhar (ar.) / Balahvar (géorg.) / Barlaam (grec), qui par son enseignement convertit le prince à sa religion ; plus loin on verra ce qu'est cette « religion ». Lorsque l'ascète quitte le palais du prince, celui-ci est déjà tellement conquis à l'enseignement de son maître que, malgré les multiples efforts du roi pour écarter son fils de cette religion, ou bien continuer à l'appâter par des charmes de ce monde, sa conviction reste inébranlable. Et c'est au milieu de ces efforts qu'entre en scène un faux Bilawhar (ou Balahvar etc.). La fin du roman varie selon les versions, mais reste inchangé que, avant sa mort, le roi se réconcilie avec son fils, et que ce dernier meurt de son côté en ascète, à l'instar de son maître spirituel.

Ce roman de *Barlaam et Ioasaph* est particulièrement intéressant pour notre sujet, car c'est précisément en passant par l'Orient chrétien que son texte doit avoir subi la transformation christianisante, ou pour le dire d'un mot, sa christianisation. Pour mieux saisir ce processus, il importe donc de savoir exactement quelle fut la première version chrétienne et quelle autre sa *Vorlage*, celle-ci ne pouvant par définition qu'être non chrétienne.

Or, certains savants ont supposé l'existence d'une version syriaque qui aurait été traduite du pehlevi, et serait dès lors incontestablement la première version chrétienne<sup>3</sup>. Mais il faut laisser de côté cette hypothétique version syriaque, car même si elle a existé à un moment donné, elle n'a laissé aucune trace jusqu'à présent<sup>4</sup>.

On dit que la version pehlevie aurait donné naissance à la version arabe musulmane ou ismaélienne<sup>5</sup>, mais nous ne parlerons pas de cette version pehlevie, car elle n'est pas attestée<sup>6</sup>. La version ismaélienne, de son côté, semble d'abord avoir été publiée à Bombay il y a plus d'un

dont la plupart restent à faire. A ma connaissance, cet article reste à ce jour le seul essai de synthèse entrepris en matière d'histoire de la traduction dans l'Orient chrétien.

- 2 Voir l'article « Barlaam und Joasaph » dans *Lexikon des Mittelalters*, vol. 1, München : Deutscher Taschenbuch Verlag, 2002 (réimpr. de 1980), col. 1464–1469, et l'article « Le roman de Barlaam et Josaphat » dans R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 2, Paris : CNRS Editions, 1994, p. 63–83.
- 3 Par ex. K. S. KEKELIDZE, « Balavaris romani k'ristianul mdserlobashi », dans ID., *Etiudebi dzveli k'art'uli literaturis historiidan*, vol. 6, Tbilisi, 1960, p. 44–46 (non vidi) ; je le cite d'après I. V. ABULADZE, « Introduction » dans D. M. LANG (trad.), *The Balavariani (Barlaam and Josaphat). A Tale from the Christian East*, Berkeley & Los Angeles : University of California Press, 1966, p. 20 n. 2. On sait qu'un tel passage (du pehlevi en syriaque) a pu se produire dans le cas d'un autre roman non moins célèbre, *Kalila et Dimna*.
- 4 Cette hypothèse de la version syriaque a été sévèrement critiquée par P. PEETERS, « La première traduction latine de « Barlaam et Joasaph » et son original grec », *Analecta Bollandiana* 49 (1931), p. 303–305.
- 5 Il existe en fait en arabe plusieurs « versions pré-barlaamiennes » (expression de Gimaret ; voir à ce sujet GIMARET, *Le livre de Bilawhar*, p. 25–41), notamment la version dite d'Ibn Bâbüya, dont on reparlera plus loin. Tant que cette version reste inédite et donc peu accessible, la version ismaélienne éditée par Gimaret est pratiquement le seul texte arabe qu'on puisse consulter.
- 6 La version persane, dont le fragment a été édité dans W.B. HENNING, « Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdākī », dans *A Locust's Leg : Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, London : Lund Humphries, 1962, p. 89–98, ne semble avoir aucun rapport avec cette version pehlevie non attestée.

siècle<sup>7</sup>, puis elle a été rééditée par D. Gimaret, qui en a fourni par ailleurs une traduction française<sup>8</sup>. Gimaret date cette version arabe d'une période comprise entre 750 et 900, soit des premiers siècles des Abbassides<sup>9</sup>. En ce qui concerne la christianisation de ce roman, le problème est donc plus exactement de savoir de l'arabe en quelle langue il a été traduit, pour revêtir son vêtement chrétien pour la première fois.

Cette question a déjà fait coulé beaucoup d'encre. D'après de nombreux manuscrits grecs et latins, l'auteur du roman de *Barlaam et Ioasaph* (dans sa version grecque) aurait été Jean Damascène, le fameux dernier père de l'église grecque, qui d'après cette attribution aurait ainsi fait de ce roman (ou plutôt de cette légende) une œuvre chrétienne.

Cette attribution a été contestée par plusieurs spécialistes, travaillant notamment dans le domaine de l'Orient chrétien, qui ont avancé que le roman aurait d'abord été traduit de l'arabe en géorgien, langue nationale d'un petit pays caucasien fier de sa tradition littéraire, pour l'être ensuite du géorgien en grec. On a même proposé le nom du traducteur du géorgien en grec : Euthyme l'Athonite († 1028), moine d'origine géorgienne élevé à Constantinople, c'est-à-dire dans un milieu hellénophone. Bien que l'éminent byzantiniste allemand F. Dölger, ait tenté de défendre l'attribution « johannienne »<sup>10</sup>, la majorité des savants se sont nettement rangés du côté de la thèse « géorgienne ».

La période récente a vu un regain d'intérêt pour ce roman, notamment dû au byzantiniste allemand R. Volk avec pour progrès véritable sa réédition du texte grec de *Barlaam et Ioasaph*<sup>11</sup> ; en outre, Volk a entrepris de contester la thèse « géorgienne » susmentionnée, en particulier l'attribution de la traduction grecque à Euthyme l'Athonite<sup>12</sup>. Mais curieusement, il a ensuite retiré cette contestation sans explication, fournissant lui-même un argument décisif en faveur de la paternité euthymienne du texte grec de *Barlaam et Ioasaph*. Cet argument est basé sur deux observations, dont la première est que le roman de *Barlaam et Ioasaph* cite plusieurs passages des Ecloges de Jean Chrysostome compilées par Théodore Daphnopate († 963)<sup>13</sup> ; et la seconde, que notre roman est abondamment cité par Syméon le Métaphraste († 987)<sup>14</sup>. Voici en bref la conclusion donnée par Volk à sa recherche : « Es hat somit den Anschein, daß der griechische Barlaam-Roman in den Zeitraum nach der Entstehung der Chrysostomos-Eklogen des Theodoros Daphnopates und vor dem Tod des Symeon Metaphrastes gehört — also etwa zwischen die Jahre 950 und 987 — , und daß dadurch Euthymios der Iberer (\* 955), dessen schriftstellerische Aktivität ab 975 belegt ist, definitiv der wahrscheinlichste Anwärter auf die Autorschaft wird bzw. bleibt. »<sup>15</sup> Il semble donc

7 Le livre en question aurait été publié en 1889 à Bombay sous le titre de *Kitāb Balawhar wa-Būdāsaph* (d'après J. JACOBS, *Barlaam and Josaphat*, London : David Nutt, 1896, p. xxvii), référence qui semble inexacte, et que j'avoue ne pas être en mesure de préciser davantage.

8 Edition : D. GIMARET (éd.), *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf*, Beyrouth : Dar el-Machreq, 1972. Traduction française : D. GIMARET, *Le livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne*, Genève – Paris : Librairie Droz, 1971.

9 GIMARET, *Le livre de Bilawhar*, p. 61.

10 F. DÖLGER, *Der griechische Barlaam-Roman, ein Werk des H. Johannes von Damaskos*, Ettal : Buch-Kunstverlag Ettal, 1953.

11 R. VOLK (éd.), *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria) II : Text und zehn Appendices* (Patristische Texte und Studien 60 ; Johannes von Damaskos : Die Schriften, Band 6/2), Berlin : W. de Gruyter, 2006.

12 R. VOLK, « Urtext und Modifikationen des griechischen Barlaam-Romans. Prolegomena zur Neuausgabe », *Byzantinische Zeitschrift* 86 / 87 (1993 / 1994), p. 460 : « Nachdem also die Autorschaft des Euthymios († 1028) schon rein chronologisch sehr unwahrscheinlich geworden ist, ... ».

13 Voir à ce propos R. VOLK, « Medizinisches im Barlaam-Roman », *Byzantinische Zeitschrift* 99 (2006), p. 192–193.

14 Voir à ce propos R. VOLK, « Symeon Metaphrastes — ein Benutzer des Barlaam-Romans », *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 33 (1996 [1997]), p. 176.

15 VOLK, « Medizinisches », p. 193. Le même auteur s'étend très longuement sur ce problème de l'auteur dans le volume d'introduction à sa nouvelle édition, qui vient de paraître : R. VOLK, *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria) I : Einführung* (Patristische Texte und Studien 61 ; Johannes von Damaskos : Die Schriften, Band 6 / 1), Berlin : W. de Gruyter, 2009, p. 1–95 : « Der Autor ».

que le débat sur l'auteur du texte grec de *Barlaam et Ioasaph* soit définitivement clos : Euthyme l'Athonite est très probablement l'auteur du texte grec de *Barlaam et Ioasaph*, et il l'a rédigé sur la base d'un modèle géorgien en y ajoutant divers et nombreux matériaux, dont notamment l'*Apologie* d'Aristide, une apologie du christianisme rédigée au second siècle de notre ère. Tout ce qui vient d'être dit montre bien, concernant la christianisation de notre roman, qu'il faut voir de plus près comment a pu se passer la transmission de l'arabe en géorgien<sup>16</sup>. C'est ce à quoi nous allons à notre tour nous essayer ici, même si semblable comparaison a déjà été faite par plusieurs chercheurs.

Les remarques de Gimaret nous serviront ici de point de départ. Son jugement global est que la christianisation dans le texte géorgien (long) est « encore relativement discrète ». Certes, des différences notables sont énumérées : le dénouement du texte géorgien est différent ; dans le texte géorgien, le faux Balahvar n'est pas Râkis (astrologue du roi, d'après le texte arabe), déguisé en Balahvar, mais un autre personnage (Nakhor), sosie du vrai Balahvar ; le texte géorgien donne des noms à des personnages qui restent anonymes dans le texte arabe. Mais ces différences mises à part, note Gimaret, « le texte de Jérusalem [à savoir, le texte géorgien long, T. S.] présente le plus souvent un parallélisme remarquable avec la version arabe ismaélienne ou celle d'Ibn Bâbûya »<sup>17</sup>. Plus concrètement, Gimaret dit que, dans la première partie du roman, celle des entretiens entre Bilawhar / Balahvar et son disciple princier, le texte géorgien s'accorde avec la version d'Ibn Bâbûya, tandis qu'il suit la version ismaélienne dans la seconde, lorsque le prince et son père s'affrontent au sujet de la religion. Comme je n'ai pas accès à la version d'Ibn Bâbûya, je dois me limiter ma comparaison à la version ismaélienne et au texte géorgien (long). J'ajoute que, étant moi-même assez faible tant en arabe qu'en géorgien, j'ai largement profité des traductions respectives (Gimaret et Lang).

D'abord, du point de vue religieux, la version arabe ismaélienne est en quelque sorte « œcuménique » : dans ce texte figure bien sûr le nom de Budd (distinctement de Bûdâsf, ce dernier étant, bien évidemment, l'incarnation du Bouddha), mais aussi la citation de Qur'ân (au moins une fois, suivant une remarque de Gimaret). L'auteur de la version arabe est apparemment ouvert aux religions. Il n'est pas impossible de penser que le texte arabe, tel qu'il nous est parvenu, cache plusieurs couches derrière lui, mais on se gardera d'entrer ici dans ce genre de détails<sup>18</sup>.

Voyons ensuite comment l'auteur géorgien rédige son texte en le christianisant. Dans de nombreux cas, il supprime simplement les passages qui ne conviennent pas à un texte chrétien : ceux qui contiennent la mention de Budd, par exemple. Dans la version arabe ismaélienne, le roi et le prince (Bûdâsf) mentionnent les gestes de leurs ancêtres, mais la trace de ces histoires familiales disparaît complètement du texte géorgien.

Et pour combler la lacune ainsi créée, sinon pour renforcer le caractère chrétien du texte, l'auteur géorgien introduit des éléments qu'on peut appeler chrétiens. Mais il faut tout de suite ajouter que ce christianisme est fortement teinté d'ascétisme, si bien que, dans le texte géorgien, le

16 Pour être plus précis, on dispose pour la version géorgienne deux textes de longueur différente (long et court) ; le texte court a été traduit en anglais par D. M. LANG (trad.), *The Wisdom of Balahvar*, London : George Allen & Unwin, 1957, et la traduction anglaise du texte long est fournie par LANG, *The Balavariani*. A propos de la relation entre ces deux textes géorgiens, la supposition normale est que le texte court est un abrégement du texte long. M. TARCHNIŠVILI, (« Les deux recensions du « Barlaam » géorgien », *Le Muséon* 71 (1958), p. 65–86) conteste cette thèse, en soutenant que les deux recensions dériveraient d'une source commune. Mais sa discussion ne me paraît pas convaincante : par exemple, dans le fait que, là où le texte long emploie le terme « trinité », le texte court dit simplement « Seigneur » ou « Dieu », Tarchnišvili veut trouver un argument pour l'indépendance du texte court par rapport au texte long, mais une telle différence est susceptible de plusieurs interprétations. En tout état de cause, puisque le parallélisme est plus net entre la version arabe et le texte géorgien long, nous nous cantonnerons ici au texte long.

17 GIMARET, *Le livre de Bilawhar*, p. 52–53.

18 De plus, du point de vue méthodique, je crains qu'une telle réflexion ne risque d'accumuler des hypothèses inutiles.

héro du roman, Iodasaph, s'avère être un ascète invincible aux tentations de toutes sortes, alors que, dans le texte arabe, il arrive que le héro du roman, Bûdâsf, ne serait-ce qu'une fois, succombe à la tentation de la chair<sup>19</sup>. Dans ce contexte il est à noter aussi que c'est souvent le mot « ascète(s) » dans le texte arabe qui est remplacé en géorgien par le mot « chrétien(s) ».

La façon concrète dont l'auteur géorgien effectue la christianisation du texte est variée : parfois il se met abruptement à exposer l'enseignement chrétien, sans grand souci du contexte<sup>20</sup> ; parfois il agit de façon plus astucieuse en introduisant furtivement un passage biblique<sup>21</sup>. Cette dernière méthode semble bien marcher en général.

En fait, et là est le plus intéressant pour notre comparaison, le texte arabe lui-même a carrément l'air chrétien dans plusieurs passages : c'est ainsi qu'au chapitre 13 du texte géorgien, on trouve l'une des plus célèbres paraboles néotestamentaires, celle du semeur (ou des semailles). Ici le texte géorgien suit fidèlement le texte arabe, mais même si celui-ci diffère par endroits du texte biblique, l'impression globale est inévitablement qu'on est devant la fameuse parabole du Nouveau Testament. De plus, au chapitre 27 du texte géorgien, qui suit de nouveau le texte arabe, on lit la règle d'or néotestamentaire (cf. Mt 7,12), présentée ici sous forme à la fois positive et négative.

Ceci nous amène à poser la question de savoir si la version arabe ismaélienne n'est pas en réalité elle-même issue d'un milieu chrétien. Pareille idée n'est pas nouvelle dans la recherche, puisque D. M. Lang, spécialiste de littérature géorgienne et traducteur en anglais du texte géorgien (long) du roman, a déjà avancé quant à l'origine du roman une hypothèse manichéenne<sup>22</sup>. Certes, il y a dans le texte arabe un passage évoquant une religion de type gnostique et ésotérique<sup>23</sup>, et l'on sait que le manichéisme est une religion gnostique ; cependant, toute allusion spécifiquement manichéenne est absente, aussi bien du texte géorgien qu'arabe, et les deux fragments en vieux-turc évoqués par Lang sont tardifs et ne constituent pas un argument probant. S'il faut reconnaître que l'hypothèse de Lang est loin d'être prouvée, il reste que le problème de la religion mentionnée dans le texte arabe n'est pas simple, et qu'il demande une explication encore plus satisfaisante que celle de Lang.

J'ajouterai encore quelques mots sur la comparaison de ces deux versions, cette fois au niveau textuel<sup>24</sup> : malgré les remarques de Gimaret rappelées ci-dessus, la comparaison entre les deux textes semble indiquer que, dans tous les deux parties du récit, on trouve des passages où les textes arabe et géorgien correspondent presque mot à mot. Je ne présenterai ici que deux passages, mais on pourrait évidemment multiplier les exemples :

19 Cet épisode de tentation se trouve dans GIMARET, *Le livre de Bilawhar*, p. 200, l. 28 – p. 201, l. 26–31 ; il est à noter que c'est après avoir converti la femme à sa religion que Bûdâsf a eu des rapports avec elle.

20 Par exemple, après avoir échangé ses vêtements avec le prince, dans le texte arabe (GIMARET, *Le livre de Bilawhar*, p. 136, l. 36–38) Bilawhar s'en va de chez lui, tandis que, dans le texte géorgien (ch. 39), Balahvar commence brusquement une dernière prédication avant son départ (LANG, *The Balavariani*, p. 117, l. 26 – p. 119, l. 37).

21 Par exemple, à la fin du ch. 36 le texte géorgien fait dire à Balahvar qu'il rejette d'accepter des cadeaux offerts par Iodasaph ; ici les mots sont presque identiques en géorgien et en arabe. Puis le géorgien ajoute furtivement : « Comme il est écrit dans le saint Evangile : Ne vous inquiétez pas du lendemain, car le lendemain s'inquiétera de lui-même. » (cf. Mt 6, 34) ; ce passage manque en arabe. Ensuite les deux textes se recourent de nouveau de façon presque identique. Dans un autre endroit (ch. 49 du texte géorgien), l'auteur géorgien met un passage biblique dans la bouche de la femme tentatrice (cf. note 19 ci-dessus). Ici dans le manuscrit, Lang a trouvé cette glose écrite par le copiste qui dit : « Christ, délivre-nous des pièges du diable ».

22 LANG, *The Wisdom of Balahvar*, p. 24–29 (on sait que dans l'Antiquité, surtout dans l'Empire romain, le manichéisme était considéré par les chrétiens comme une des hérésies les plus redoutables). Il faut toutefois ajouter que Lang ne précise pas son idée à propos de la langue originale du roman.

23 Voir GIMARET, *Le livre de Bilawhar*, p. 101, l. 1–10. Ce passage correspond globalement au chapitre 23 du texte géorgien long (LANG, *The Balavariani*, p. 80), mais ici le parallélisme entre les deux textes n'est pas strict.

24 Pour le texte arabe, voir GIMARET, *Kitāb Bilawhar*. Le texte géorgien long peut être vu sur internet sous le titre de « Balavariani Redaction A » (<http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etca/cauc/ageo/hagio/balavara/balav.htm> [vu le 12 février 2009, T. S.]) ; pour référence, le texte géorgien court aussi y est présenté sous celui de « Balavariani Redaction B ». Je dois cette information à l'obligeance de Mr. Yasuhiro Kojima, chercheur japonais en langue géorgienne.

## Ch. 13 du texte géorgien

ar.<sup>25</sup> : ووقع بعضه على صفا قد أصابه ماء وندى وطنين فنبت حتى اذا اهتز صارت عروقه الى يبس الصفا فيموت

Et une partie [des semences] tomba sur du rocher, où se trouvaient de l'eau, de l'humidité et de la boue : elle germa, de sorte que, quand elle eut poussé, ses racines atteignirent la partie sèche du rocher, et elle mourut.

géorg.<sup>26</sup> : და რომელიმე დავარდა კლდესა ზედა, რომელსა ზედა იყო მიწაჲ და ნოტიე მცირედ, და აღმოსცენდა, და ვითარ მიიწინეს ძირნი მისნი სიჭმელესა კლდისასა, განჭმა.

Et quelqu'une tomba sur du rocher, sur lequel il y avait un peu de boue et d'humidité ; et elle poussa, et quand ses racines eurent atteint la sécheresse du rocher, elle sécha.

## Ch. 47 du texte géorgien (dans la deuxième partie de Gimaret)

ar.<sup>27</sup> : ذلك يسر بوذاسف ويتهلل وجهه له ويحمد الله على تلافى به الدين من النصره على السنة أعدائه إذ غاب أولياؤه عنه وجعل

Et Bûdâsf s'en réjouit. Son visage s'épanouit, et il loua Dieu de sauver ainsi la Religion, en la faisant triompher par la bouche même de ses ennemis, alors que ses amis étaient loin d'elle.

géorg.<sup>28</sup> : ხოლო იოდასაფ ნეტარი იხარებდა სულითა. და განბრწყინდა პირი მისი მადლითა სულისა წმიდისაჲთა და ჰმადლობდა და ადიდებდა ღმერთსა და მამასა უფლისა ზუენისა იესუ ქრისტესსა, რომელმან განაძლიერა შჯული წმიდაჲ მისი პირითა წინააღმდეგობთა მისთაჲთა.

Le bienheureux Iodasaph, de son côté, se réjouit en esprit. Et son visage brilla par la grâce du Saint Esprit, et il remercia et glorifia Dieu le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui fortifia sa religion sacrée par la bouche de ses adversaires.

Ces exemples renforcent l'hypothèse selon laquelle l'auteur géorgien a pu utiliser comme modèle la version arabe ismaélienne dans son intégralité. Hypothèse bien évidemment à vérifier ultérieurement, surtout à partir d'une nouvelle confrontation avec la version d'Ibn Bâbûya.

Pour finir, on ne peut pas éluder la question de la langue originale. A ce propos, on a déjà vu ci-dessus une hypothèse selon laquelle le roman aurait à l'origine été écrit en pehlevi ; mais une autre idée, à savoir que l'arabe lui-même a été sa langue originale, me paraît non moins probable. En effet, Gimaret signale que la version arabe ismaélienne semble avoir fait des emprunts à un texte arabe intitulé *âdâb Buzurġmîhr*, dont on a conservé l'original pehlevi, intitulé *Ayâdgâr-i Vuzurġmîhr* ; mais puisque ces emprunts pouvaient se faire en arabe, point n'est forcément besoin de recourir à un hypothétique original pehlevi. Le respect continu de l'intégrité du texte arabe, comme vient de le suggérer notre analyse textuelle, favorise lui aussi l'idée d'un original arabe.

Je reconnais volontiers que toute cette discussion laisse encore plusieurs points dans l'obscurité. En tout état de cause, le moins qu'on puisse dire au terme de cette discussion, c'est qu'à l'origine de notre roman, sûrement il y a encore bien des choses intéressantes à découvrir, et que ces découvertes nous permettront de mieux saisir le processus de sa christianisation, et donc les interactions culturelles et religieuses qui ont permis sa transmission.

25 GIMARET, *Kitâb Bilawhar*, p. ٢٨, l. 2–4 (texte) ; GIMARET, *Le livre de Bilawhar*, p. 86, l. 35–39 (traduction, légèrement modifiée).

26 P. 35, l. 21–25 (texte ; voir la note 24). La traduction française est la mienne (cf. LANG, *The Balavariani*, p. 76).

27 GIMARET, *Kitâb Bilawhar*, p. ١٧٦, l. 7–9 (texte) ; GIMARET, *Le livre de Bilawhar*, p. 191, l. 20–23 (traduction).

28 P. 115, l. 18–24 (texte ; voir la note 24). La traduction française est la mienne (cf. LANG, *The Balavariani*, p. 139). On voit que, dans ce passage, la différence entre les deux textes est essentiellement due à la tendance christianisante de l'auteur géorgien.

## 2. Le livre d'Agathange

Le texte appelé le livre d'Agathange a fait il y a plus de soixante ans l'objet d'une étude très poussée par G. Garitte (1914–1990), l'éminent orientaliste belge et qui était longtemps professeur de l'Université catholique de Louvain. Il est remarquable que ce savant ait dès l'âge de 32 ans publié un gros volume traitant de ce dossier multilingue (grec, arabe, arménien, géorgien etc.)<sup>29</sup>. Il est vrai que, depuis lors, quelques études ont paru sur le même sujet, mais à ce jour son ouvrage semble rester fondamental.

A proprement parler, l'œuvre principale de ce dossier, l'*Histoire d'Agathange*, dans laquelle une grande place est faite à un discours appelé la *Didascalie de s. Grégoire*<sup>30</sup>, ne relève pas du genre hagiographique. Mais on l'y rattachera à bon droit, non seulement parce que, en un sens, on peut y voir le récit de la vie de Grégoire l'Illuminateur, saint évangéliste de l'Arménie, mais aussi parce que la tradition de cette œuvre littéraire a produit, au cours de sa transmission, une œuvre purement hagiographique qu'est la *Vie de Grégoire l'Illuminateur*. Il existe également un Agathange grec, qui dérive directement de l'*Histoire d'Agathange* arménienne.

Par son contenu et à la différence de l'exemple précédent, l'*Histoire d'Agathange* peut être considérée comme un texte historiographique<sup>31</sup>, même si elle n'est pas la seule ni la plus importante du genre dans la littérature arménienne. En effet, ce qui est présenté dans ce texte concerne en quelque sorte la fondation de la nation arménienne, puisqu'il raconte la conversion de son roi et son peuple au christianisme, auquel la majorité des Arméniens adhèrent encore aujourd'hui ; dans le texte, le récit de cette conversion s'insère dans le cadre de la vie du personnage clé qu'est Grégoire l'Illuminateur. Mais la prétention du texte à être le fruit du témoignage oculaire d'un certain Agathange s'avère bel et bien fictive, et la naissance de ce document est normalement datée de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle.

Ce qui en fait un cas particulier, c'est la langue de départ de sa transmission, à savoir l'arménien, langue nationale d'un autre pays caucasien là encore fier de sa tradition littéraire. Pour faire la comparaison entre le texte arménien (langue d'origine) et le texte grec<sup>32</sup> (langue d'arrivée), il suffirait de résumer l'analyse détaillée que présente l'ouvrage de Garitte<sup>33</sup>, ainsi que l'étude consacrée au texte grec faite par G. Lafontaine, l'un de ses disciples<sup>34</sup>.

Cependant, pour ce qui est de sa transmission, tout ce qu'on peut dire se résume ainsi : le texte grec (l'Agathange grec) est d'une manière générale une traduction fidèle du texte arménien, à deux exceptions majeures, à savoir que ce texte grec 1<sup>o</sup> contient un épisode inconnu du texte arménien, le récit de la révolte d'Artašir (premier roi sassanide) contre Artaban (dernier roi parthe), et 2<sup>o</sup> qu'il omet ce qu'on appelle la *Didascalie de s. Grégoire* qui, comme on l'a déjà noté, occupe une grande place dans le texte arménien. En un mot, il n'y a pas si grande différence entre l'original arménien et son descendant grec.

Quant à l'identification de l'auteur de l'Agathange grec, Lafontaine se déclare discrètement en faveur d'une hypothèse selon laquelle il s'agirait d'un Arménien hellénisant ; et pour la date de rédaction du texte grec, Lafontaine écrit assez vaguement qu'elle se situe dans « une période

29 G. GARITTE, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange* (Studi e Testi, 127), Città del Vaticano : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946.

30 A cette *Didascalie* est consacrée l'étude de R.W. THOMSON, *The Teaching of Saint Gregory : an Early Armenian Catechism* (Harvard Armenian Texts and Studies, 3), Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1970.

31 L'histoire passe pour être l'un des genres littéraires préférés par les Arméniens. Voir par ex. à ce sujet J. MUYLDERMANS, « L'historiographie arménienne », *Le Muséon* 76 (1963), p. 109–144.

32 Selon le sigle employé dans l'ouvrage de Garitte, il s'agit de Ag.

33 GARITTE, *Documents*, p. 269–335.

34 G. LAFONTAINE, *La version grecque ancienne du livre arménien d'Agathange. Edition critique*, Louvain-la-Neuve : Institut orientaliste de l'Université catholique de Louvain, 1973, chapitre I « Le texte grec et le texte arménien » (p. 13–43).

de temps s'échelonnant entre le début du VI<sup>e</sup> siècle (ou l'extrême fin du V<sup>e</sup>) et la fin du VII<sup>e</sup> siècle-début du VIII<sup>e</sup>, avec une prédilection cependant pour le VI<sup>e</sup> siècle »<sup>35</sup>. On est dès lors tenté d'imaginer que, à l'époque (surtout au VI<sup>e</sup> siècle) où l'Arménie a opté pour une indépendance tant religieuse que politique, un Arménien versé dans la langue grecque a rédigé notre texte grec pour la propagande de la cause arménienne ; mais sans doute est-ce là une supposition déjà trop audacieuse aux yeux des philologues louvanistes.

### 3. *Vie de saint Macaire l'Égyptien*

Le troisième et dernier exemple que je présenterai dans cet exposé est celui que j'ai moi-même étudié pendant des années pour ma thèse de doctorat, à savoir la *Vie de saint Macaire l'Égyptien*, qui nous a été transmise en copte, syriaque, arabe, éthiopien, grec, géorgien et slavon. Dans cette thèse, j'en ai édité deux versions et étudié cinq de façon assez détaillée, afin de déterminer leurs relations. Pour le détail de cette étude, je me permets de renvoyer aux deux articles que j'en ai tirés, et qu'il m'a été donné de publier respectivement en 2006 dans la revue *Orientalia*, et en 2008 dans la revue japonaise *Orient*<sup>36</sup>.

Il n'est guère nécessaire de s'attarder sur le contenu de cette œuvre hagiographique, car il s'agit d'une Vie de saint tout à fait normale et banale, qui suit son héros depuis sa naissance jusqu'à sa mort. Cela ne veut bien évidemment pas dire que cette œuvre soit dépourvue d'intérêt ; comme souvent en matière d'hagiographie, cette *Vie* relève avant tout de la littérature d'agrément, et elle contient comme telle, du moins à mes yeux, bien des épisodes amusants à lire.

Voici en quelques mots la conclusion de mon analyse : la version copte serait la version existante la plus ancienne, et elle aurait ensuite donné naissance à la version syriaque. Ce qui est intéressant c'est que cette version syriaque a selon toute vraisemblance été réalisée en Égypte<sup>37</sup>, où auraient également été effectuées sa traduction du syriaque en arabe, voire même sa traduction éthiopienne. En dépit donc de la multiplicité des langues dans lesquelles cette *Vie* est conservée, sa diffusion géographique paraît avoir été plutôt limitée.

Il me paraît cependant probable qu'une des branches de la tradition arabe de cette œuvre a franchi la frontière égyptienne pour passer à l'étranger ; plus concrètement, la branche qu'on pourrait appeler « melkite » conserve un texte court de la *Vie* arabe (le texte arabe *long* étant lui la version qui circule en Égypte). Et c'est sur ce texte arabe court que la traduction, ou pour mieux dire la réécriture grecque de la *Vie*, aurait été effectuée. C'est ainsi que la *Vie de Macaire l'Égyptien* a fini par être inclus dans la littérature hagiographique byzantine, et cela semble-t-il avant la fin du onzième siècle<sup>38</sup>.

Cela dit, voyons quelques exemples où le texte a changé au cours de sa transmission. D'abord, s'il y a des règles littéraires générales qui s'appliquent aux œuvres hagiographiques, cela doit aussi être le cas pour notre *Vie* : par exemple, les dangers auxquels notre héros fait face s'intensifient au cours de sa transmission, et c'est ainsi qu'en copte, il se retrouve enseveli par des démons avec des pierres « jusqu'à ce que cela ait atteint son nombril » (**vatesfoH ekeFJelpi**), tandis qu'en grec il l'est « jusqu'au cou » (**nevri- aujeno-**). De même, puisque le héros de cette *Vie* est un saint,

35 Ibid., p. 39.

36 TODA S., « Syriac translation in Egypt. The Case of the Life of Saint Macarius the Egyptian », *Orientalia* 75 (2006), p. 96–106, et ID., « Position of Arabic in the Literatures of the Christian Orient : The Case of the Life of Saint Macarius the Egyptian », *Orient* 43 (2008), p. 151–165.

37 Si ma mémoire et mon analyse ne se trompent, on ignore s'il y avait d'autres cas semblables de passage du copte au syriaque en Égypte. C'est un sujet sur lequel il faudrait mener une enquête plus poussée.

38 Voir TODA, « Position of Arabic », p. 162.

autrement dit un être quasi-surhumain, vaut mieux qu'il paraisse étranger aux faiblesses propres à l'être humain ; ainsi la faiblesse qui, en copte (et syriaque etc.), accompagne la description de sa vieillesse se trouve-t-elle effacée en grec.

D'autres sortes de changements ne manquent pas dans cette *Vie*, souvent dûs à une méprise du traducteur : c'est ainsi que dans la *Vie* grecque de Macaire, sont confondus Nitrie et Scété, deux sites monastiques distincts en Egypte<sup>39</sup>, ou encore qu'Antoine le Grand est dit habiter à Pharan dans la péninsule du Sinaï<sup>40</sup>, alors qu'en réalité, il n'a jamais franchi la frontière égyptienne.

Mais en fin de compte, le fait le plus notable concernant cette assez banale *Vie* de saint, c'est, comme on l'a vu ci-dessus, qu'à partir de l'Égypte, elle a finalement été intégrée à la littérature grecque médiévale, c'est-à-dire byzantine, et cela par l'intermédiaire de l'arabe. Que la vie de ce saint ait attiré l'attention des Byzantins n'est pas pour nous étonner, puisque Macaire l'Égyptien lui-même fut l'un des saints les plus célèbres tant de Byzance que de l'Orient chrétien<sup>41</sup> ; ce que j'estime plus remarquable, c'est qu'il y a eu passage de l'arabe en grec. Or, bien que mon impression soit que beaucoup d'autres œuvres ont probablement suivi le même chemin ou des voies semblables, le passage des œuvres littéraires de l'arabe en grec reste un sujet encore mal étudié. Certes, on a un autre exemple assez célèbre avec la *Vie* de Jean Damascène, traduite de l'arabe en grec, puis du grec en géorgien<sup>42</sup>. Mais ce cas mis à part, il me semble rester encore beaucoup à faire pour avoir une représentation plus correcte de ce passage<sup>43</sup>. Voilà pourquoi je me suis permis d'employer le mot « balbutiements » au début de cet exposé.

## Epilogue

Plutôt que de résumer la discussion menée jusqu'ici qui n'a abordé que des exemples assez disparates, je tiens à dire quelque mots de son thème plus global, à savoir « hagiographie et traduction », tel que je le conçois.

D'abord, en quoi la traduction, ce jeu entre les langues, est-elle importante ? Il me paraît à strictement parler très difficile de déterminer toute influence culturelle et surtout intellectuelle de façon scientifique sans une démonstration qui, en montrant comment telle ou telle idée a pu passer d'une tête dans une autre, permette de tracer rigoureusement ladite influence. Or, si ce passage implique changement de langues, comme cela arrive fréquemment, qu'est-ce qui est alors indispensable à cette démonstration ? La réponse à cette question est plus qu'évidente. Il va de soi que l'histoire de la traduction doit rester un domaine fondamental de recherche, pour ne pas dire le fondement même, de toute science humaine se proposant d'étudier les influences (inter-)culturelles ou intellectuelles.

Ensuite, pourquoi l'hagiographie, puisque la traduction n'est évidemment pas limitée à ce genre littéraire ? En fait, mon ambition en matière d'hagiographie n'est pas mince : cette étude, que je serais incliné d'intituler « hagiographie comparée de l'Orient chrétien », se propose d'examiner

39 TODA S., « The Greek Life of Macarius the Egyptian : Editio Princeps and Japanese Translation », *Hitotsubashi Review of Arts and Sciences* 1 (2007), p. 312. Cet article peut être vu sur le site web de l'Université Hitotsubashi (<http://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/rs/bitstream/10086/15426/2/jinbun0000102650.pdf>).

40 TODA, « The Greek Life », p. 316.

41 Mais au Moyen Âge byzantin, ce n'est pas à notre *Vie*, mais au dossier qu'on appelle « Pseudo-Macaire » ou « Macaire-Syméon » que le nom et la célébrité de Macaire l'Égyptien étaient liés.

42 Voir à ce sujet B. FLUSIN, « De l'arabe au grec, puis au géorgien : Une vie de saint Jean Damascène », dans *Traduction et traducteurs au Moyen Âge. IRHT, 26-28 mai 1986*, Paris : Editions du CNRS, 1989, p. 51-61.

43 Un des sujets qu'il importe d'étudier dans le cadre de cette problématique serait la compilation des synaxaires melkites. Pour autant que je sache, nous ne disposons pour le moment à ce sujet que du premier sondage effectué par J.-M. Sauget (*Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites (XI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)* (Subsidia hagiographica, 45), Bruxelles : Société des Bollandistes, 1969).

d'un point de vue comparatif les productions de ce genre littéraire dans chaque région, en vue d'en caractériser la mentalité (ou, si l'on veut, la spiritualité). Et l'intérêt spécifique de cette étude est que, comparée aux autres genres littéraires, l'hagiographie est plus proche des couches populaires de la société, et qu'à mes yeux du moins, dans l'Antiquité tout comme au Moyen Âge, ces couches sociales ne sont guère abordables par d'autres voies. De plus, il va sans dire que contempler une religion (en l'occurrence le christianisme) dans ses réalisations multiples permet de comprendre plus exactement ce qu'est l'universel et l'essentiel dans cette religion concernée ; et qu'en définitive, c'est bien par le moyen de la traduction que des idées universelles peuvent se transmettre.

S'il m'est permis d'ajouter une dernière remarque, j'ai la conviction que la traduction d'œuvres hagiographiques constitue un sain antidote à toute discussion trop technique autour de la traduction. Certes, il est des cas où la transmission des idées requiert l'exactitude la plus rigoureuse (comme en sciences naturelles, par exemple), et je ne nie point la valeur des recherches s'attachant spécialement à la technicité de la traduction. Mais l'échange d'idées ne saurait évidemment se limiter à ce niveau ; après tout, à toute époque, n'a-t-on pas besoin d'une littérature d'agrément venant de l'étranger ?