

ARISTIDE

APOLOGIE



SOURCES CHRÉTIENNES

N° 470

ARISTIDE

APOLOGIE

*INTRODUCTION, TEXTES CRITIQUES,
TRADUCTIONS ET COMMENTAIRE*

PAR

Bernard POUDERON

Université de Tours

Marie-Joseph PIERRE

École Pratique des Hautes Études

avec la collaboration de

Bernard OUTTIER

CNRS/Université de Genève

Marina GUIORGADZÉ

Université de Batoumi

Ouvrage publié avec le concours de l'Œuvre d'Orient

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd LA TOUR-MAUBOURG, PARIS 7^e
2003

La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours
de l'Institut des « Sources Chrétiennes »
(ex-UMR 5035 du Centre National de la Recherche Scientifique)



Tous droits réservés. La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur et de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© Les Éditions du Cerf, 2003

ISBN: 2-204-06734-2

ISSN: 0750-1978

à mes parents, Virginie et Lucien
... *tot annis, tanto amore coniunctis*

AVANT-PROPOS

Cette édition s'inscrit dans l'entreprise de publication des œuvres des Apologistes chrétiens de langue grecque que nous poursuivons depuis maintenant près de vingt ans. Elle conjugue les compétences de quatre chercheurs, spécialistes de diverses langues dans lesquelles l'*Apologie* a été conservée : le grec, le syriaque, l'arménien et le géorgien. L'introduction, l'édition du texte grec et le commentaire sont notre œuvre, l'édition du texte syriaque, celle de Marie-Joseph Pierre, maître de conférences à l'École Pratique des Hautes Études. Bernard Outtier, D. R. au CNRS, professeur à l'Université de Genève, a bien voulu présenter le fragment arménien, tandis que Marina Guiorgadzé, professeur à l'Université de Batoumi (Géorgie) a exposé dans un des index comment l'hagiographie géorgienne a incorporé dans plusieurs de ses *Martyres* des éléments empruntés à l'*Apologie*. Que tous trois soient ici remerciés. Rien n'aurait pu se faire sans leur compétence, leur dévouement et leur amitié.

Nos remerciements vont aussi au Dr. Robert Volk, du Byzantinisches Institut de l'Abbaye de Scheyern, dont la connaissance de la tradition manuscrite du *Roman de Barlaam* nous a épargné bien des peines, et à M. Frédéric Chapot, maître de conférences à l'Université de Strasbourg,

qui nous a généreusement fait profiter de son excellent mémoire de maîtrise sur Aristide. Nous tenons également à remercier l'équipe de l'Institut des Sources Chrétiennes, qui a revu patiemment notre manuscrit et a suggéré maintes corrections des plus heureuses, en particulier M^{lle} Catherine Syre, le R. P. Louis Neyrand et M. Michel Lestienne.

Bernard Pouderon.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages généraux

- BOBICHON, P., *Justin martyr. Dialogue avec Tryphon*, thèse de Caen 1999 (non publiée) (= *Justin Martyr*).
- BOLLAND et OMONT, H., *Catalogus codicum hagiographi-corum graecorum bibliothecae nationalis Parisien-sis*, Bruxelles - Paris 1896 (= *Catalogus*).
- BOTTÉRO, J., *La plus vieille des religions. En Mésopotamie*, Paris 1997² (= *La plus vieille des religions*).
- CAMBE, M., « Prédication de Pierre », p. 15-16, *Écrits apo-cryphes chrétiens*, dir. F. Bovon et P. Geoltrain, Paris 1997 (= « Prédication »).
- CHEVALIER, R. et POIGNAULT, R., *L'empereur Hadrien*, Paris 1998 (= *Hadrien*).
- COLEMAN-NORTON, P. R., *Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents*, t. 1, Londres 1966 (= *Roman State*).
- DESROCHES-NOBLECOURT, C., *Histoire générale des reli-gions* (éd. M. Gorce et R. Mortier), t. 1, Paris 1948 (= *Histoire*).
- DHORME, E., *Les religions de Babylone et d'Assyrie*, Paris 1945 (= *Les religions de Babylone*).
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J., *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962 (= *Iran*).
- DUSSAUD, R., *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, Paris 1945 (= *Les religions*).
- ÉLIADE, M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. I, Paris 1976 (= *Histoire des croyances*).

- GRAILLOT, H., *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris 1912 (= *Cybèle*).
- GRAINDOR, P., *Athènes sous Hadrien*, Le Caire 1934 (= *Athènes*).
- HALFMANN, H., *Itinera principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich*, Stuttgart 1986 (= *Itinera principum*).
- HALKIN, F., *Manuscripts grecs de Paris. Inventaire hagiographique*, Bruxelles 1968 (= *Manuscripts grecs*).
- IRIGOIN, J., « Les cahiers des manuscrits grecs », *Recherches de codicologie comparée*, Paris 1998, p. 1-19 (= « Les cahiers »).
- JACQUEMIN, A. et HERMARY, A., « Héphaistos », *LIMC* IV, 1 (= « Héphaistos »).
- JACQUES, F. et SCHEID, J., *Rome et l'intégration de l'Empire*, t. I, Paris 1990 (= *Rome*).
- KÉKÉLIDZÉ, K., *Histoire de la littérature géorgienne* (en géorgien), I, Tbilissi 1960 (= *Histoire*).
- KÉKÉLIDZÉ, K., *Études sur l'histoire de l'ancienne littérature géorgienne* (en géorgien) III, Tbilissi 1955 (= *Études*).
- KELLY, J. N. D., *Early Christian Creeds*, Londres, 1950, 1967², 1972³ (= *Creeds*).
- KERESZTES, P., *Imperial Rome and the Christians from Herod the Great to about 200 AD*, t. 1, Lanham - New York - Boston 1989 (= *Imperial Rome*).
- LANG, D. M., *The Balavariani. A Tale from the Christian East Translated from the Old Georgian*, Berkeley - Los Angeles 1966 (= *The Balavariani*).
- LANG, D. M., *St. John Damascene. Barlaam and Joasaph* (éd. H. Mattingly - G. R. Woodward), Cambridge (Mass.) - Londres 1973 (= *St. John Damascene*).
- LE GALL, J. et LE GLAY, M., *L'Empire romain*, I, *Le Haut-Empire*, Paris 1987 (= *L'Empire romain*).
- LE GLAY, M., *Saturne africain. Histoire*, Paris 1966.
- LEWY, H., *Chaldean Oracles and Theurgy*, Le Caire 1956 ; Paris 1978².

- MASSON-OURSSEL, P., *Histoire générale des religions* (éd. M. Gorce et R. Mortier), t. 3, Paris 1952 (= *Histoire*).
- MORENZ, S., *La religion égyptienne* (trad. fr.), Paris 1977².
- MYLONAS, G. E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961 (= *Eleusis*).
- OLIVIER, J.-M., *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs de Marcel Richard*, Turnhout 1995³ (= *Répertoire*).
- OMONT, H., *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, t. I, Paris 1886 ; t. II, Paris 1888 (= *Inventaire I ou II*).
- D'ORGEVAL, B., *L'Empereur Hadrien. Œuvre législative et administrative*, Paris 1950 (= *L'Empereur Hadrien*).
- OTTO, W. F., *Dionysos. Mythos und Kultus*, Franfort 1939² (= *Dionysos*).
- PEETERS, P., « La première traduction latine de *Barlaam et Joasaph* et son original grec », *Analecta Bollandiana* 49, 1931 (= « La première traduction latine »).
- PÉPIN, J., *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1976², en part. p. 410-412 (= *Mythe et allégorie*).
- PEROWNE, S., *Hadrian*, Londres 1960.
- ROUX, G., *La Mésopotamie*, Paris 1985.
- SARTRE, M., *L'Orient romain*, Paris 1991.
- SCHÄFER, P., *Histoire des Juifs dans l'Antiquité* (trad. fr.), Paris 1989 (= *Histoire des Juifs*).
- SCHÜRER, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (éd. angl. révisée), I, Édimbourg 1973, p. 529-534 (= *The History*).
- SORDI, M., *Il cristianesimo e Roma*, Bologne 1965 (= *Il cristianesimo*).
- STEMBERGER, G., « Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur », *ANRW II*, 19, 2, p. 338-396 (= « Die Beurteilung Roms »).

- STRACK, H. L. et BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III*, Munich 1926 (= *Kommentar*).
- TURCAN, R., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1989 ; 1992² (= *Les cultes orientaux*).
- URBACH, E. E., *Les sages d'Israël*, Paris 1996.
- VAN DE VORST C., et DELEHAYE, H., *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Germaniae, Belgiae, Angliae*, Bruxelles 1913 (= *Catalogus codicum*).

2. Éditions et traductions d'Aristide

- ALPIGIANO, C., « L'Apologia di Aristide e la tradizione papiracea », *CCC* 7, 3, 1986, p. 333-357 (= « L'Apologia di Aristide »).
- ALPIGIANO, C., *Aristide di Atene. Apologia*, Florence 1988 (= *Aristide di Atene*).
- BOISSONADE, J. F., *Anecdota graeca* IV, Paris 1832, p. 1-365.
- BURINI, C., *Gli apologeti greci*, Rome 1986, p. 37-60.
- EMIN, N. O., Отрывок из апологии Аристида христианского апологета (Fragment de l'Apologie d'Aristide, apologiste chrétien), *Православное Обозрение* (Revue orthodoxe), 1879, p. 347-352¹.
- EMIN, N. O., Отрывок несколько словъ въ защиту непризнаваемой Эрнестом Ренаном подлинности новооткрытой Апологии Аристида (Quelques mots pour la défense de l'authenticité, non reconnue par Ernest Renan, de l'Apologie d'Aristide nouvellement découverte), *Критическое Обозрение* (Revue critique), 1880, p. 361-363¹.

1. Il existe aussi un tirage à part, 11 p. in-8°, Moscou ; réimprimé dans : *Переводы и статьи Н.О. Эмина по духовой армянской литературе (за 1859-1882 гг.) : апокрифы, жития, слова и др.* (Traductions et articles de N. O. Emin sur la littérature arménienne religieuse (en 1859-1882): apocryphes, vies, homélies, etc.), Moscou 1897, p. 249-255.

- FECIORU, D., *Vechi document de ginduri si traire creztina*, « Apologia lui Aristide din sec. II », Timisoara 1983, n. r. 7/8, p. 412-435.
- GAUTIER, L., « Un fragment de l'Apologie d'Aristide retrouvé dans une traduction arménienne », *RevThPh* 12, 1879, p. 78-82.
- GEFFCKEN, J., *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907, p. 1-96.
- GOODSPEED, E. J., *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914 (repr. 1984)
- GRENFELL, B. P. et HUNT, A. S., *The Oxyrhynchus Papyri* 15, Londres 1922, n° 1778, p. 1-6.
- HAGEDORN, D. « Ein neues Fragment zu P. Qxy. XV 1778 (Aristide, Apologie) », *ZPE* 131 (2000), p. 40-44 (= « Ein neues Fragment »).
- HARRIS, J. R. et ROBINSON, J. A., *The Apology of Aristides on behalf of the Christians*, Texts and Studies I, 1, Cambridge 1891 (= *The Apology of Aristides*).
- HENNECKE, E., « Die Apologie des Aristides », *TU* 4, 3, Leipzig 1893, p. III-XX, et 1-61 (= « Die Apologie »).
- HIMPEL VON, F., « Das Fragment der Apologie des Aristides und eine Abhandlung über Luk. 23, 42.43 aus dem Armenischen übersetzt und erläutert », *ThQ* 62, 1880, p. 109-127 (repris dans *TU* I, 1-2, 1883, n. 24 p. 110-112).
- KASPAR, J., *Des Aristides von Athen Apologie*, BKV 12, Kempten-Munich 1913, p. 1-54.
- KAY, D. M., « The Apology of Aristides the Philosopher, translated from the Greek and from the Syriac Version », *Ante-Nicene Christian Library*, add. vol., Édimbourg 1897, p. 257-279 (repr. Peabody, Mass. 1994, vol. 9).

1. Réimprimé dans *Переводы и статьи Н.О. Эмина по духовой армянской литературе (за 1859-1882 гг.) : апокрифы, жития, слова и др.* (Traductions et articles de N. O. Emin sur la littérature arménienne religieuse [en 1859-1882] : apocryphes, vies, homélies, etc.), Moscou 1897, p. 332-335.

- KRÜGER, G., « Aristides Apologie 15, 6-16, 12 im Urtext », *ThLZ* 49, 1924, col. 47-48.
- MARTIN, J. P. dans J. B. Pitra, *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata* 4, Paris 1883, p. 6-11 ; p. 282-286 (trad. lat.).
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J., *Hystoria Barlae et Josaphat*, Madrid 1997.
- (MECHITARISTES DE VENISE), *Sancti Aristidis philosophi Atheniensis sermones duo*, Venise 1878.
- MILNE, H. J. M., « A New Fragment of the Apology of Aristides », *JThS* 25, 1923/4, p. 73-77.
- OTTO, J. C. Th., *Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi*, IX, Iena 1872, p. 342-347.
- PAPE, P., « Die Predigt und das Brieffragment des Aristides auf ihre Echtheit untersucht », *TU* 12, 2, 1894, p. 1-34 (= « Die Predigt »).
- PICARD, R., *L'Apologie d'Aristide*, Paris 1892.
- RAABE, R., « Die Apologie des Aristides aus dem Syrischen übersetzt », *TU* 9, 1, Leipzig 1892, p. I-IV, et 1-97.
- RUIZ BUENO, D., *Padres apologistas griegas*, Madrid 1954.
- SASSE, F., « Ein in armenischer Übersetzung aufgefundenes Fragment der Apologie des Aristides », *ZKTh* 3, 1879, p. 612-618.
- SCHÖNFELDER, J., « Die Apologie des Aristides übersetzt », *ThQ* 74, 1892, p. 531-557.
- SEEBERG, R., « Die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt », *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons* 5 (éd. Th. Zahn), Erlangen - Leipzig 1893, p. 159-414 (= « Die Apologie des Aristides »).
- SEEBERG, R., *Der Apologet Aristides. Der Text seiner uns erhaltenen Schriften nebst einleitenden Untersuchungen über dieselben*, Erlangen - Leipzig 1894.
- VONA, C., *L'Apologia di Aristide*, « Lateranum » n. s. 16, Rome 1950 (= *L'Apologia*).

- WESSELY, C., *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus*, PO 18, 1924, p. 500-502.
- WOODWARD, G. R. et MATTINGLY, H., *St. John Damascene. Barlaam and Ioasaph*, Londres - Cambridge (Mass.) 1907 ; 1967 (avec une introduction de D. M. Lang).

3. Études et commentaires sur Aristide

- ALEXANDRE, M., « Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes », *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque* (éd. B. Pouderon - J. Doré), Paris 1998, p. 1-40 (= « Apologétique »).
- BRÄM, T., « Le roman de Barlaam et Josaphat », *Dictionnaire des philosophes antiques* (éd. R. Goulet), t. II, Paris 1994, n° 12, p. 63-83 (= « Barlaam et Josaphat »).
- DÖLGER, F., *Der griechische Barlaam-Roman des H. Johannes von Damaskos*, Etall 1953 (= *Der griechische Barlaam-Roman*).
- GRANT, R. M., « The Chronology of the Greek Apologists », *VigChr* 8, 1955, p. 25-33 (= « The Chronology »).
- GRANT, R. M., *Greek Apologists of the Second Century*, Londres 1988 (= *Greek Apologists*).
- HARNACK, A. VON, « Das Martyrium des heiligen Eustatius von Mzchetha », *Sitzungsberichte der Königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften*, 28, 1901 (= « Das Martyrium »).
- HARNACK, A. VON, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, I, *Die Überlieferung und der Bestand*, Leipzig 1893, p. 96-99 (= *Geschichte*).
- HENNECKE, E., « Zur Frage nach der ursprünglichen Textgestaltung der Aristides-Apologie », *ZWTh* 36, 2, 1893, p. 42-126 (= « Zur Frage »).
- HILGENFELD, A., « Zu der Apologie des Aristides », *ZWTh* 36, 1, 1893, p. 103-105 (= « Zu der Apologie »).

- LAZZATI, G., « Ellenismo e cristianesimo. Il primo capitolo dell'Apologia di Aristide », *ScCatt* 66, 1938, p. 35-51 (= « Ellenismo e cristianesimo »).
- NEPPI MODONA, A., « L'Apologia di Aristide e il nuovo frammento d'Ossirinco », *Bilychnis. Rivista di studi religiosi*, 19, 1922, p. 317-327 (= « L'Apologia di Aristide »).
- NESTLE, E., « Ein paar Kleinigkeiten zum syrischen Aristides », *ZWTh* 31, 1, 1893, p. 368-370 (= « Ein paar Kleinigkeiten »).
- O'CEALLAIGH, G. C., « Marcianus Aristides on the Worship of God », *HTHR* 51, 1958, p. 227-254 (= « Marcianus Aristides »).
- OGARA, F., « Aristidis et Epistolae ad Diognetum cum Theophilo Antiocheno cognatio », *Gregorianum* 25, 1944, p. 74-102 (= « Aristidis et Epistolae ad Diognetum »).
- POUDERON, B., « Aristide et les Juifs. Sur l'authenticité d'Apol. 14,2 Ba », *StP* 36, 2001, p. 76-86.
- ROBINSON, J. A., « The Apology of Aristides », *Lectures on Ecclesiastical History*, Londres 1896, p. 25-51 (= « The Apology of Aristides »).
- SEEBERG, R., « Die Apologie des Aristides », *NKZ* 2, 1891, p. 935-966.
- VAN DEN BROEK, R., « Eugnostos and Aristides on the Ineffable God », *Knowledge of God in the Graeco-Roman World* (éd. R. van den Broek, T. Baarda, J. Mansfeld), Utrecht 1988, p. 202-218 (= « Eugnostos and Aristides »).
- VOLK, R., « Urtext und Modifikationen des griechischen Barlaam-Romans. Prolegomena zur Neuauflage », *ByzZ* 86-87, 1993-1994, p. 442-461 (= « Urtext »).
- VOLK, R., « Symeon Metaphrastes - Ein Benutzer des Barlaam-Romans », *RSBN* 33, 1996, p. 67-180.

ABRÉVIATIONS

1. *Éditions de l'Apologie*

- Ar** : version arménienne de l'*Apologie*
Ba : texte grec du *Roman de Barlaam*
Ge : métaphrase géorgienne
Π¹ : papyrus Ox. 1778 et Heidelberg G 1013
Π² : papyrus Lond. Lit. 223
Sy : version syriaque

2. Textes bibliques

- LXX** : texte grec des Septante
He : texte hébreu de la Bible
NT : Nouveau Testament

3. Revues et collections

- ALGRM** = *Ausführlicher Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, éd. W. H. Roscher
AnBoll = *Analecta Bollandiana*, Bruxelles
ANRW = *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin
BCNH = *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi*, Québec
BG = *Bibliotheca Graeca*, Leipzig
BK = *Bedi Kartlisa*, Paris
BKV = *Bibliothek der Kirchenväter*, Kempten - Munich
BMC = *British Museum Coins*, éd. H. Mattingly, Londres
ByzZ = *Byzantinische Zeitschrift*, Munich
CCC = *Civiltà Classica e Cristiana*, Gênes
CEA = *Cahier des Études Anciennes*, Montréal
CIL = *Corpus Inscriptionum Latinorum*, Berlin

- CPG = *Clavis patrum Graecorum qua optima quaeque scriptorum patrum Graecorum recensiones a primaevis saeculis usque ad octavarum commode recluduntur*, cura et studio Mauricii GEERARD, vol. I-V, Turnhout
- CUF = *Les Belles Lettres*, Collection des Universités de France, Paris
- DACL = *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris (col.)
- DHGE = *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Paris (col.)
- D.-K. = H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin
- DSp = *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris (col.)
- DTC = *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris (col.)
- EHBS = *Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon*, Athènes
- EP² = *Encyclopedia of Islam*, 2^e édition, Leiden - Londres
- EU = *Encyclopaedia Universalis*, Paris 1968
- FGH = *Die Fragmente der griechischen Historiker*, éd. J. Jacoby
- GLNT = *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia = TWNT = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart
- HThR = *Harvard Theological Review*, Cambridge, Mass.
- IG = *Inscriptiones Graecae*, Berlin
- IGR = *Inscriptiones Graecae ad res Romanae pertinentes*, éd. R. Cagnat et alii
- IGUR = *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, éd. L. Moretti
- ILS = *Inscriptiones Latinae Selectae*, éd. H. Dessau
- IRHT = *Institut de Recherche et d'Histoire des textes*, Paris

- JAW** = *Jahresbericht über die Fortschritte der Klassischen Altertumswissenschaft*, Berlin
- JRS** = *Journal of Roman Studies*, Londres
- JThS** = *Journal of Theological Studies*, Oxford
- LIMC** = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zurich - Munich
- MLHG** = *Monuments de la Littérature Hagiographique Géorgienne ancienne* (en géorgien), Tbilissi
- NKZ** = *Neue Kirchliche Zeitschrift*, Leipzig
- NHC** = *Nag Hammadi Codex*, Leiden
- Ph** = *Philologus*, Berlin
- PGL** = *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford
- PO** = *Patrologia Orientalis*, Paris
- PW** = **PAULY-WISSOWA-KROLL**, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart (col.)
- PTS** = *Patristische Texte und Studien*, Berlin – New York
- RAC** = *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart (col.)
- REAug** = *Revue des Études Augustiniennes*, Paris
- RecSR** = *Recherches de Sciences Religieuses*, Paris
- REG** = *Revue des Études Grecques*, Paris
- REGC** = *Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes*, Paris
- RevScEccl** = *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, Arras, Paris
- RevSR** = *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg
- RevThPh** = *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne
- RFIC** = *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, Turin
- RicRelig** = *Ricerche Religiose*, Rome
- RQH** = *Revue des Questions Historiques*, Paris

- RSBN* = *Rivista di Studi Bizantini et Neoellenici*, Rome
ScCatt = *La Scuola Cattolica*, Varèse
SCent = *The Second Century*, Abilene (Texas)
SC = *Sources Chrétiennes*, Paris
SIG = *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, éd. G. Dittenberger
SMSR = *Studi e Materiali di Storia dell Religione*, L'Aquila - Rome
StP = *Studia Patristica*, Oxford - Berlin
SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, éd. H. von Arnim
ThLZ = *Theologische Literaturzeitung*, Berlin
ThQ = *Theologische Quartalschrift*, Stuttgart
ThZ = *Theologische Zeitschrift*, Bâle
TRE = *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin – New York
TU = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig
VigChr = *Vigiliae Christianae*, Amsterdam
ZDMG = *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig
ZKG = *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart
ZNTW = *Zeitschrift für die Neutestamentische Wissenschaft*, Berlin
ZKTh = *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Vienne
ZPE = *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphie*, Bonn
ZWTh = *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*, Iéna

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

L'HOMME ET SON ŒUVRE

Longtemps, nous n'avons connu de l'apologète athénien Aristide que ce que nous en apprenaient des auteurs plus tardifs, au nombre desquels figurent Eusèbe et son continuateur Jérôme. Mais en 1878, les Mechitaristes du monastère San Lazzaro de Venise publièrent à partir de deux manuscrits arméniens une collection de fragments mis sous le nom de l'apologiste, parmi lesquels figurait le début de l'*Apologie* avec son adresse¹. Une dizaine d'années plus tard, J. Rendel Harris découvrit au monastère Sainte-Catherine, dans le Sinaï, un manuscrit syriaque contenant une version complète de l'*Apologie* ; il la publia peu après, avec une traduction anglaise, dans la collection *Texts and Studies* de l'université de Cambridge². En collaborant avec Rendel Harris à l'édition de ce texte, J. Armitage Robinson découvrit qu'il existait une version grecque de l'*Apologie*, connue depuis longtemps, puisqu'elle avait été intégrée dans un roman pieux conservé sous le nom de Jean Damascène, le *Roman de Barlaam et Joasaph* ; ces larges portions du texte original furent donc publiées à la suite de la version syriaque, dans le même volume des *Texts and Studies*, qui forme ainsi l'édition princeps de l'*Apologie*. Parallèlement, des savants géorgiens établirent que l'au-

1. MECHITARISTAE, *Sancti Aristidis philosophi Atheniensis sermones duo*, Venise 1878 ; repris par A. MERX, dans J. Baensch-Drugulin, « Marksteine aus der Weltliteratur », *Originalschriften*, Leipzig 1902, p. 8-9.

2. J. R. HARRIS et J. M. ROBINSON, *The Apology of Aristides*.

teur anonyme du *Martyre d'Eustathe de Mzchetha* — une œuvre géorgienne du VI^e siècle — avait intégré dans son récit des fragments de l'*Apologie* d'Aristide¹. Ainsi, en quelques lustres, le texte de la plus ancienne apologie dont nous ayons conservé le souvenir (avec celle de Quadratus), passait de l'obscurité à la lumière la plus vive.

Avec les années, se joignit à ces différentes versions le texte de deux *papyri* d'Égypte², dont l'intérêt essentiel est de nous permettre de juger de la valeur respective des différents témoins du texte originel. Là s'arrêtent pour l'instant nos découvertes. Mais il n'est pas impossible que quelque bibliothèque, illustre ou obscure, nous livre un jour le texte originel de l'*Apologie* dans son intégralité. Déjà, au début du XVI^e siècle, G. Witzel, dans une lettre adressée à l'éditeur Beatus Rhenanus, faisait allusion à la possible existence d'un autre ouvrage d'Aristide que l'*Apologie*, laissant entendre qu'il connaissait le texte de celle-ci³ ; puis au XVII^e siècle, courut le bruit — apparemment sans fondement — qu'il en existait un exemplaire dans un monastère proche d'Athènes⁴. Cela peut donner

1. Après la redécouverte du texte par I. DSCHAWACHOFF (de son vrai nom Djavahichvili) et A. VON HARNACK, « Das Martyrium des heiligen Eustatius von Mzchetha », *Sitzungsberichte der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften* 38, 1901, p. 875-902. Voir K. KÉKÉLIDZÉ, *Études sur l'histoire de l'ancienne littérature géorgienne*, t. III, Tbilissi 1955, p. 42-60 (en géorgien).

2. *P. Ox.* XV, 1778 = Π¹, et *P. Lit. Lond.* 223 = Π². Il faut leur ajouter le fragment récemment découvert par Hagedorn parmi les papyri de Heidelberg ; cf. HAGEDORN, « Ein neues fragment ».

3. Lettre datée de la Saint-Barthélemy 1534 : « Amabo, per bibliothecas oberrare, uenaturus si quid scripsit Quadratus, si praeter epistolam alia Polycarpus, si nonnihil praeter Apologeticon Aristides ». Voir *Epistularum G. Wicelli libri quatuor*, Leipzig 1537, f. Qq² r^o-v^o ; A. VON HARNACK, *Geschichte*, p. 94 ; J. R. HARRIS, *The Apology of Aristides*, p. 18-19 ; C. VONA, *L'Apologia*, p. 6 (qui suppose que Witzel connaissait l'*Apologie* d'Aristide par Jérôme) ; C. ALPIGIANO, « L'Apologia di Aristide », p. 335, note 3, et *Aristide di Atene*, p. 9, note 4.

4. Voir à ce sujet TH. VON OTTO, *Corpus Apologetarum*, p. 343-344 ; A. VON HARNACK, *Geschichte*, p. 98 ; d'après DE LA GUILLETIERE, *Athènes ancienne et nouvelle*, Paris 1675², p. 146.

aux chercheurs de textes l'occasion de rêver à d'éclatantes retrouvailles...

1. L'AUTEUR

1. Les témoignages des auteurs anciens

Les témoignages sur la personne même d'Aristide sont assez nombreux, mais ils se recoupent pour l'essentiel, et surtout, ils semblent tous dépendre d'une même source, à savoir le témoignage d'Eusèbe, qui se ramène en fait à peu de choses. En voici une liste quasi exhaustive¹ :

- Eusèbe, *HE*. IV, 3, 3 :
 « Voilà ce qu'a été Quadratus. Aristide lui aussi, qui était un fidèle de notre religion, a laissé comme Quadratus, en faveur de la foi, une *Apologie* qu'il avait adressée (ἐπιφώνησας) à Hadrien. Son ouvrage est également conservé jusqu'à présent chez un très grand nombre. »
- Eusèbe, *Chron.* ad ann. 125 = p. 199 Helm (version latine de Jérôme) :
 « 226^e Olympiade. 9^e année d'Hadrien. Hadrien, après son initiation aux mystères d'Éleusis, fait de nombreuses largesses aux Athéniens. Quadratus, disciple des apôtres, et Aristide, notre philosophe, remirent (*dedere*) à Hadrien des ouvrages composés en faveur de la religion chrétienne, et le légat Sere-nus Granius (*i.e.* Granianus), un homme noble entre tous, envoya une lettre à l'empereur, disant qu'il était injuste que le sang d'hommes innocents soit sacrifié aux clameurs du peuple et que, sans qu'il y ait eu aucun crime, ils soient accusés seulement pour leur nom et leur secte. Troublé par cela, Hadrien écrivit à Minucius Fundanus, proconsul d'Asie, que les chré-

1. Ils ont été recensés par : E. HENNECKE, *Die Apologie*, p. 44-46 ; A. VON HARNACK, *Geschichte*, p. 98.

tiens ne doivent pas être condamnés sans qu'on ait de crime à leur reprocher. Un exemplaire de cette lettre se conserve jusque dans notre mémoire¹. »

- Eusèbe, *Chron.* ad ann. 124-125 = p. 220 Karst (version arménienne) :

« 226^e Olympiade. 2140^e année d'Abraham. 8^e année d'Hadrien. Hadrien fut initié aux (mystères) d'Éleusis, et fit de grandes donations à la ville d'Athènes. Dans l'Église de Rome, Télesphore prit la succession de l'épiscopat au septième rang, pour onze ans. Quadratus, auditeur des apôtres, et Aristide, philosophe athénien de notre (religion) remirent à Hadrien des suppliques au sujet de la réponse à l'édit. Mais il avait reçu aussi du juge Sérénus Lucidus (*sic*) une lettre au sujet des chrétiens (disant) qu'on n'a pas le droit de les mettre à mort seulement sur une rumeur, sans instruire la cause, ni sur une quelconque accusation. Il écrit à Minucius Fundéan (*i.e.* Fundanus), proconsul d'Asie, de ne pas condamner sans crime. Et un exemplaire du décret circule jusqu'à aujourd'hui². »

1. Traduit d'après la version latine de Jérôme : *Eusebius Werke VII, Die Chronik des Hieronymus* (éd. R. Helm), Berlin 1984³, p. 199. De la *Chronique* d'Eusèbe dérivent : GEORGES LE SYNCELLE, *Chron.* p. 658 Dindorf = p. 425-426 Mosshammer ; PAUL OROSE, *Hist. adu. pagan.* VII, 13, p. 467-468 Zangemeister ; ZONARAS, *Epitome Hist.* XI, 24, p. 592. La Lettre de Serenius Granianus à Hadrien et la réponse qu'adressa quelque temps plus tard l'empereur à son successeur Minucius Fundanus (ce qu'on appelle généralement le Rescrit d'Hadrien) sont connues en outre par : JUSTIN, *I Apol.* 68, 3-10 ; Justin chez EUSÈBE, *HE.* IV, 8, 6 - 9, 3 ; Méli-ton chez EUSÈBE, *HE.* IV, 26, 10 ; vague allusion chez TERTULLIEN, *Apol.* 5, 7. Sur la question, bibliographie importante ; voir : H. LECLERCO, « Édits et rescrits », *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 4, 2, 1921, col. 2119-2211 ; B. D'ORGEVAL, *L'Empereur Hadrien*, p. 304-310 ; S. PEROWNE, *Hadrian*, p. 140-145 ; M. SORDI, « I rescritti di Traiano e di Adriano sui cristiani », *RSCI* 14, 1960, p. 344-370, et *Il cristianesimo*, p. 151-169 ; P. R. COLEMAN-NORTON, *Roman State*, n° 2, p. 5-8 ; P. KERESZTES, « Hadrian's Rescript to Minucius Fundanus », *Latomus* 26, 1967, p. 54-66, et *Imperial Rome*, p. 121-130.

2. Traduit de l'arménien par B. Outtier. Voir aussi la traduction allemande de J. KARST, dans *Eusebius Werke V, Die Chronik aus dem armenischen übersetzt*, Leipzig 1911, p. 220 ; et C. VONA, *L'Apologia*, p. 22.

• Jérôme, *Vir. ill.* 20 :

« Aristide d'Athènes, un philosophe très éloquent et disciple du Christ sous son ancien habit, remit (*dedit*) à Hadrien, en même temps que Quadratus¹, un volume contenant une justification de notre doctrine : c'est l'*Apologie en faveur des Chrétiens*, qui s'est conservée jusqu'à nos jours, et qui témoigne de son talent chez les lettrés. »

• Jérôme, *Epist.* 70, 4 *Ad Magnum* :

« Quadratus, disciple des apôtres et évêque de l'Église d'Athènes, n'a-t-il pas remis (*tradidit*) à l'empereur Hadrien qui visitait les sanctuaires (ou : « assistait aux cérémonies », *sacra inuisenti*) d'Éleusis, un ouvrage pour la défense de notre religion, et suscité chez tous une telle admiration que son talent supérieur put apaiser une forte vague de persécutions ? Le philosophe Aristide, un homme très éloquent, a présenté (*obtulit*) au même empereur une *Apologie du christianisme*, émaillée (*contextum*) de maximes des philosophes ; par la suite, Justin, lui aussi philosophe, l'imita et remit à Antonin le Pieux, à ses fils et au Sénat, un ouvrage contre les païens où il défend l'ignominie de la croix et prêche la résurrection du Christ avec une totale liberté. »

• *Martyrologe romain*, 31 août :

« À Athènes (jour anniversaire) de saint Aristide, très célèbre par sa foi et sa sagesse, qui présenta à l'empereur Hadrien un ouvrage sur la religion chrétienne, exposant les raisons de notre doctrine, et démontra avec éclat, en présence de l'empereur lui-même, que le Christ Jésus est seul Dieu². »

1. C'est-à-dire durant le séjour d'Hadrien en Attique durant l'hiver 124-125, au cours duquel l'empereur se fit initier aux mystères d'Éleusis : Jérôme, *Vir. ill.* 19 (notice sur Quadratus).

2. D'après l'édition dite de Grégoire XII, Paris 1857, p. 308-309 ; une traduction française en a été faite par DOM J. BAUDOT, Paris 1925, p. 289. Repris, avec une lacune importante, dans le *Martyrologe* d'Ado, à la même date du 31 août (éd. J. Dubois - G. Renaud, Paris 1984, p. 294-295). Très curieusement, les martyrologes grecs ignorent Aristide (cf. A. VON HARNACK, *Geschichte*, p. 98).

- *Martyrologe* d'Ado de Vienne, 3 octobre :

« Jour anniversaire de Denys l'Aréopagite, qui crut au Christ après avoir été instruit par l'apôtre Paul, fut ordonné évêque à Athènes par ce même apôtre et, sous le principat d'Hadrien, après une très illustre confession de sa foi, après toutes sortes de terribles tourments, fut couronné du martyre (*martyrium*) glorieux, comme en témoigne (*ut testis*) Aristide d'Athènes, un homme admirable par sa foi et sa sagesse, dans cet ouvrage qu'il composa sur la religion chrétienne. Cet ouvrage est honoré au plus haut point chez les Athéniens, et il est tenu pour très illustre entre les monuments de l'antiquité, comme l'affirment les plus doctes des Grecs¹. »

Ces différents témoignages doivent être confrontés à ce que nous apprend la tradition textuelle de l'*Apologie*, dont le titre et l'adresse fournissent eux aussi de précieux renseignements :

- version syriaque :

- tit. : « L'apologie que fit le philosophe Aristide auprès de l'empereur Hadrien au sujet de la religion² » ;

- dedic. : « Au tout puissant César Titus Hadrien Antonin, auguste[s] et miséricordieux (pieux), de la part de Marcianus Aristide, philosophe d'Athènes³. »

- version arménienne :

- dedic. : « À l'empereur Hadrien César, de la part d'Aristide, philosophe d'Athènes. »

1. D'après l'édition de J. Dubois - G. Renaud, p. 344. Parallèles : *Vetus Romanum Martyrologium* et *Martyrologium Vsuardi* (à la même date), d'après OTTO, *Corpus Apologetarum*, p. 344-345.

2. Il est évident que le titre n'appartient pas à la même tradition textuelle que la dédicace (et, avec elle, l'ensemble de l'œuvre) ; il est sans doute l'addition d'un scribe, soucieux de rectifier l'indication erronée que lui fournissait le texte qu'il avait sous les yeux.

3. Sur la dédicace de la version syriaque, cf. *infra* p. 317.

2. Valeur des témoignages anciens sur Aristide

Le seul point qui paraisse assuré, puisqu'il est connu par deux traditions différentes, à savoir Eusèbe, Jérôme et leurs continuateurs d'une part, et la dédicace de l'*Apologie* dans ses deux versions de l'autre, est qu'Aristide était un « philosophe athénien », contemporain d'Hadrien. On ne peut inférer ni de sa présence dans le *Martyrologe romain* (et de son absence des martyrologes grecs), ni de sa démarche auprès d'Hadrien, ni même de son nom latin (Marcianus)¹, qu'il appartenait au monde occidental. Tout au plus son double nom (*nomen* et *cognomen*) laisse-t-il supposer qu'il était un Grec romanisé, probablement issu des couches aisées de la population, et citoyen romain comme le fut sans doute Justin².

Quant à sa profession de philosophe, elle peut s'entendre soit au sens étroit, comme disciple d'une secte philosophique ou même maître d'une école d'enseignement supérieur³, soit au sens large, pour désigner ce qu'on appelle aujourd'hui un intellectuel ou un maître à penser, c'est-à-dire un homme voué à la réflexion et à la culture, même s'il n'en fait pas son métier, et dont l'avis fait autorité dans le

1. Cf. G. DAUX, « L'onomastique romaine d'expression grecque », *L'onomastique latine*, Paris 1977, p. 405-417, surtout p. 407 : « La formule onomastique des Grecs devenus citoyens romains est celle des *tria nomina*, sans patronyme (...) Les Grecs devenus citoyens romains tiennent avant tout au *cognomen*, qui est leur vrai nom. »

2. JUSTIN nous fournit sa généalogie dans l'adresse de la I^{re} *Apologie* : il est « fils de Priscus » et « petit-fils de Baccheios », de la colonie romaine de Flauia Neapolis, en Samarie.

3. Les maîtres de l'enseignement supérieur étaient le plus souvent soit des *ῥήτορες*, soit des *φιλόσοφοι*, soit des *γραμματικοί*. Voir H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, I, *Le monde grec*, Paris 1948 ; 1981⁷, p. 291 s. ; II, *Le monde romain*, p. 29 s. ; M. L. CLARKE, *Higher Education in the Roman World*, Londres 1971, p. 11-54 (« The teaching of the liberal arts. Grammar, rhetoric, mathematics and music ») ; p. 55-108 (« philosophical teaching ») ; I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984, p. 217-218 (l'enseignement à Athènes à l'époque romaine).

cercle auquel il appartient. Quelle que soit la source de Jérôme, qui s'est peut-être contenté d'amplifier les maigres renseignements fournis par Eusèbe, c'est à ce rôle de réflexion et cette réputation de culture qu'il fait allusion quand il évoque le renom d'Aristide parmi les lettrés¹ ou l'usage de citations des philosophes au sein de l'*Apologie*². En aucun cas, le mot *philosophe* ne peut renvoyer à la seule appartenance à la secte chrétienne³, puisqu'il est tantôt opposé au simple statut de fidèle⁴, tantôt associé à un éloge de l'éloquence ou de la culture de l'apologète⁵.

Reste enfin à examiner le témoignage des martyrologues sur la mort d'Aristide. Le *Martyrologe romain*, dans la version dite de Grégoire XII, se contente de ranger l'apologète parmi les saints honorés au cours de l'année liturgique, sans faire mention d'un quelconque martyr. En revanche, le *Martyrologe* d'Ado, en associant le sort d'Aristide à celui de son compatriote Denys l'Aréopagite, saint et martyr, pourrait donner à penser que les deux personnages connurent un sort identique. Mais si Aristide est qualifié par Ado de *testis* (l'équivalent du grec μάρτυς), ce n'est qu'en ce qu'il porte témoignage du martyr de Denys dans son *Apologie*. Le fait lui-même est erroné, puisque le texte de l'*Apologie* tel que nous l'avons conservé ignore Denys et son martyr, et il illustre parfaitement l'absence de rigueur et la faiblesse de la documentation des auteurs des différents martyrologes.

Dans un article vaguement provocateur, G. C. O'Ceallaigh est allé jusqu'à soutenir que Marcianus Aristide

1. « Apud philologos ingenii eius indicium est », *Vir. ill.* 20.

2. « Contextum philosophorum sententiis », *Epist.* 70, 4 — un témoignage que ne corrobore pas le texte de l'*Apologie* !

3. Dans le sens où Tatien parle de « notre philosophie » pour désigner le christianisme : *Ad Graec.* 31, 2 ; 35, 2.

4. Cf. EUSÈBE, *Chron.* p. 199 Helm, qui oppose Quadratus, « disciple des apôtres », à Aristide, « notre philosophe ».

5. Cf. JÉRÔME, *Vir. ill.* 20 : « philosophe très éloquent » ; *Epist.* 70, 4 : « le philosophe Aristide, un homme très éloquent ».

n'était pas un chrétien, mais un prosélyte juif (athénien, certes, et contemporain d'Hadrien), dont l'ouvrage aurait été interpolé par un chrétien de la fin du IV^e siècle (postérieur en tout cas aux différents Credo homéens)¹. Au delà du problème de la genèse de l'*Apologie*, dont les sources juives sont indubitables², se poserait donc la question de l'identité de son auteur. C'est aller trop loin dans le doute ; l'hypothèse d'O'Ceallaigh supposerait en effet un concours de circonstances assez extraordinaire : d'abord, qu'Eusèbe, qui, de toute évidence, n'avait pas le texte de l'*Apologie* sous les yeux³, se soit laissé abuser par une tradition erronée, vraisemblablement originaire d'Athènes même, où l'on aurait conservé pieusement une fausse relique ; puis qu'un demi-siècle plus tard (c'est-à-dire à l'époque des Credo homéens), un faussaire, doué de plus d'ingéniosité que d'habileté, ait retrouvé l'original mentionné par Eusèbe pour le christianiser, sans d'autre but apparent (à une époque si tardive !) que de corroborer le témoignage trop mal fondé d'Eusèbe. Cela me paraît peu vraisemblable⁴.

1. G. C. O'CEALLAIGH, « Marcianus Aristides », p. 227 : « The Apology of Aristides (...) was written by a proselyte to Hellenistic Judaism, probably in the time of Hadrian (...) as a defense of the monotheistic worship and the morals of the Jews. (It) was interpolated and edited by a Christian writer, probably of the late fourth century, and was thus converted into what passed as an apology for christianity ». Voir le jugement (plus mesuré) de R. VAN DEN BROEK, « Eugnostos and Aristides », p. 205 : « There are strong indications that the main body of his apology was written by a Jew indeed, but there is no evidence which precludes the view that this Jewish work (...) was already christianized in the second century. Then we need not dismiss as completely untrustworthy Eusebius' testimony... »

2. Sur le substrat juif de l'*Apologie*, cf. *infra* p. 82-100.

3. C'est du moins ce que laisse supposer la façon même dont il parle de l'*Apologie*, ainsi que le fait qu'il n'en cite pas d'extrait.

4. O'Ceallaigh ne s'est d'ailleurs pas interrogé sur la chronologie relative des différentes attestations de l'*Apologie* (témoignage d'Eusèbe sur son existence vers 312, fragments papyrologiques « chrétiens » dans le cours du IV^e siècle, puis version remaniée après 360 selon sa propre hypothèse).

2. L'ŒUVRE

1. L'Apologie

Le texte

Le texte de l'*Apologie* est connu dans cinq versions différentes : la tradition papyrologique, réduite au minimum ; la version syriaque, la plus ample ; une métaphrase grecque (celle du *Roman de Barlaam*) ; une seconde métaphrase, géorgienne, beaucoup plus courte et très partielle (celle du *Martyre d'Eustathe de Mzchetha*), et enfin un fragment arménien. Chacun de ces textes fera l'objet d'une édition et d'un commentaire particuliers¹.

Datation

La datation la plus communément retenue pour l'*Apologie* est celle fournie par Eusèbe : 124 ou 125, selon la manière dont on interprète la *Chronique* dans ses deux versions. Elle correspond au témoignage de la tradition arménienne, qui indique que l'ouvrage fut adressé à l'empereur Hadrien (imp. 117–138²).

Toutefois, le témoignage contradictoire du titre de l'*Apologie* et de son adresse dans la version syriaque, désignant comme destinataire, l'un, l'empereur Hadrien, l'autre, l'empereur Antonin, a fait naître une série d'hypothèses. Celle de Hennecke³ repousse la date de composition de l'*Apologie* aux dernières années d'Hadrien : son auteur, surpris par la mort de l'empereur, aurait présenté

1. Pour des raisons de commodité, la tradition géorgienne a été rejetée en Appendice.

2. Cf. *infra* p. 306-307.

3. E. HENNECKE, « Zur Frage », p. 42-126 (ici p. 98-101).

son ouvrage à son successeur Antonin¹. Celle de R. Seeberg, reprise par Geffcken puis par R. M. Grant, la repousse au principat d'Antonin, plus exactement entre 140 et 145, d'abord pour se conformer au texte de l'adresse syriaque, ensuite, et accessoirement, pour s'accorder à un contexte propre à en justifier le contenu².

En fait, le témoignage de la version syriaque en faveur d'une adresse à Antonin doit être considéré avec beaucoup de prudence ; car seule l'adresse de l'*Apologie*, mais non son titre, y désigne Antonin comme destinataire : « à César T. Hadrien Antonin, auguste(s) et miséricordieux (pieux³) ». Encore cette titulature n'est-elle pas sans ambiguïté, puisque les épithètes accolées aux *nomina* d'Hadrien Antonin, à savoir « auguste » et « miséricordieux » (ou « pieux »), sont au pluriel dans le texte syriaque⁴, comme si elles s'appliquaient à deux empereurs, Hadrien (P. Aelius Hadrianus⁵) et Antonin (T. Aelius

1. Cette hypothèse peut aussi s'accorder avec une double adresse à Hadrien et Antonin, rédigée à la veille de la mort d'Hadrien (le 10 juillet 138), alors qu'il avait déjà désigné Antonin comme son successeur en se l'associant comme César (le 25 février 138).

2. E. SEEBERG, « Die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt », *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* 5, 2 (éd. Th. Zahn) Erlangen - Leipzig 1893, p. 159-414 (ici, p. 248-280) ; J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, p. 28-31 ; R. M. GRANT, « The Chronology », p. 25-33 (ici, p. 25). P. KERESZTES, *Imperial Rome*, p. 131, suit cet avis : « The Apology of Aristides, written probably to the Emperor Antoninus Pius rather than his predecessor... »

3. Si le mot syriaque correspond bien au grec εὐσεβής = *pius*, comme le pense J.R. HARRIS, *The Apology of Aristides*, p. 9-10, et non au grec εὐμενής = *clemens* ; voir A. HILGENFELD, « Zu der Apologie », p. 103-105 (qui suppose comme dédicace originelle Αὐτοκράτορι Ἀδριανῶ Σεβαστῶ εὐμενεῖ) ; E. NESTLE, « Ein paar Kleinigkeiten », p. 368-370.

4. Cf. *infra* p. 182-183. C'est à tort, semble-t-il, que G. C. O'CEALLAIGH, « Marcianus Aristides », p. 252, soutient que l'auteur, en employant la deuxième personne du pluriel dans les diverses apostrophes, s'adresse aux deux empereurs ; il s'agit en fait d'un pluriel de majesté ; cf. *infra* texte syriaque, 2, 1, note *ad loc.*

5. En fait, dans les inscriptions, la titulature exacte d'Hadrien est : Imp. Caesar Traianus Hadrianus Augustus ; voir R. CAGNAT, *Liste chro-*

Hadrianus Antoninus Pius¹). Or, le co-principat d'Hadrien et d'Antonin fut très court, très exactement de février à juillet 138 (date de la mort d'Hadrien) ; il fut postérieur au retour d'Hadrien à Rome (134) ; et surtout, durant cette forme de régence, Antonin ne porta ni le nom d'Auguste, ni vraisemblablement celui de Pius². De plus, la tradition papyrologique ($\Pi^2 = \text{Apol. 15, 8}$) ne fait état que d'un seul destinataire ($\omega \beta \alpha \sigma \iota \lambda \epsilon \upsilon$) : ainsi se trouve pratiquement exclue l'hypothèse de la régence. La titulature de la version syriaque paraît donc trop étrange pour être crédible ; aussi ne faut-il sans doute pas lui accorder trop d'importance, au point de repousser d'une bonne dizaine d'années la rédaction de l'*Apologie*. Il nous paraît bien préférable

nologique, p. 195 ; P. BURETH, *Les titulatures impériales*, p. 61 et 65 (Imperator Caesar Traianus Hadrianus Augustus, $\text{Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Τραιανὸς Ἀδριανὸς Σεβαστός}$) ; J.-C. GRENIER, *Les titulatures*, p. 59-60 ($\text{Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Τραιανὸς Ἀδριανὸς Σεβαστός}$).

1. Dans les inscriptions : Imp. Caesar T. Aelius Hadrianus Antoninus Augustus Pius ; voir R. CAGNAT, *Liste chronologique*, p. 197 ; P. BURETH, *Les titulatures impériales*, p. 73 et 77 (Imperator Caesar Titus Aelius Hadrianus Antoninus [Augustus] Pius, $\text{Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Τίτος Αἴλιος Ἀδριανὸς Ἀντωνῖνος [Σεβαστός] Εὐσεβής}$) ; J.-C. GRENIER, *Les titulatures*, p. 64-65 ($\text{Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Τίτος Αἴλιος Ἀδριανὸς Ἀντωνῖνος Σεβαστός Εὐσεβής}$).

2. En l'adoptant le 25 février 138, Hadrien attribua à Antonin le titre de César avec la totalité du pouvoir (il était très souffrant) : J. LE GALL et M. LE GLAY, *L'Empire romain*, p. 464 ; c'est après la mort d'Hadrien, et pour rendre hommage à sa piété envers son père adoptif, qu'Antonin reçut le titre de Pius (*id.*, p. 473). Sur le nom de *Caesar* et le titre d'*imperator* portés par Antonin après son adoption par Hadrien et avant son accession à l'empire, voir : *ILS* 331 Dessau = *CIL* VI, 998 (dédicace aux deux *imperatores*, datée de mars-juillet 138) : *imp. T. Aelio Caesari Antonino, imp. Traiani Hadriani Aug. pontif. max. trib. pot. XXII*, etc. Sur le surnom de Pius porté par Antonin après son accession à l'empire, voir *HA.*, *Vit. Anton.* 5, 2. Selon W. HUTTL, *Antoninus Pius*, t. I, p. 50-69 (« Die Kaisertitulatur »), il apparaît après le 10 juillet, mais avant la consécration d'Hadrien et son apothéose. Toutefois, selon MATTINGLY, *BMC* III, p. 551, une monnaie datant de la régence d'Antonin (février à juillet 138) lui attribuerait bel et bien le *cognomen* Pius, mais non toutefois l'épithète Augustus : *imp. T. Ael. Caes. Hadri. Antoninus Pius* (date : *cos. des. II*, avec buste d'Antonin) ; ce témoignage unique semble cependant assez suspect.

d'incriminer l'ignorance d'un traducteur ou d'un scribe, qui aurait confondu les titulatures d'Hadrien et d'Antonin¹.

Reste à envisager une autre hypothèse : celle soutenue récemment par le professeur R. M. Grant². Pour concilier l'inconciliable, c'est-à-dire l'incompatibilité du titre et de l'adresse de l'*Apologie* dans sa version syriaque, il en suppose une double publication, l'une, représentant la recension courte, sous Hadrien (en 124-125), et l'autre, plus ample, sous Antonin (sans doute entre 140 et 145³).

Disons d'abord que l'hypothèse de R. Grant ne contredit pas la datation traditionnelle ; car si on l'accepte, plus rien n'autorise à rejeter la première rédaction bien après l'hiver 124-125, la date retenue par Eusèbe⁴. En second

1. De pareilles erreurs étaient fréquentes, même chez les meilleurs auteurs ; on confondait ainsi Antonin et Marc-Aurèle sous le nom d'*Antoninus*, Marc-Aurèle et Caracalla sous le nom de *Marcus Aurelius*, etc. Sur l'adresse syriaque, voir *infra* p. 317.

2. R. M. GRANT, *Greek Apologists*, p. 38-39 ; p. 45. La principale raison qui incite le professeur Grant à repousser la version longue de l'*Apologie* (celle qui correspond au texte syriaque) en dehors des limites du règne d'Hadrien, est qu'elle contient des attaques très vives contre l'homosexualité, alors même que la passion d'Hadrien pour son mignon Antinoüs était censée être connue de tous : *Apol.* 8, 1 Sy (« l'impudicité de coucher avec des mâles ») ; 9, 3 Sy + Ba ; 13, 5 Sy + Ba ; 17, 2 Sy (« Les Grecs commettent des actes honteux : ils pratiquent l'homosexualité, etc. »). Sur la question, voir S. PEROWNE, *Hadrian*, p. 100. Hadrien dut rencontrer Antinoüs lors de son premier grand voyage, en Bythinie, vers 124, un peu avant de partir pour la Grèce et Athènes ; le jeune homme mourut noyé dans le Nil, en 130, lors du second voyage impérial. Dans la version courte (représentée par la métaphore grecque du *Roman de Barlaam* et, éventuellement, le fragment arménien), si l'homosexualité des dieux est évoquée parmi d'autres actes immoraux qui leur sont attribués, elle n'est pas explicitement condamnée en tant que telle. Cette hypothèse avait déjà été soutenue par F. OGARA, « Aristidis et epistolae ad Diognetum », p. 84 : « Nisi contrarium plane constiterit, Eusebii testimonio standum uidetur, qui eam Actio Hadriano oblatam esse testatur. Nihil praeterea mirum esset si eadem Apologia successori Antonino Pio sit exhibita, eaque nous accessionibus aucta, quod in hoc scriptorum genere facile euenire solet. »

3. D'après sa première étude, « The Chronology », p. 25-33 (surtout, p. 25).

4. R. M. GRANT, « The Chronology », p. 39, juge lui-même peu vraisemblable que la version primitive courte, qui donne du judaïsme une image

lieu, la théorie des deux rédactions, très séduisante, soulève plus de difficultés qu'elle n'en résout. Peut-on identifier, comme le fait Grant, le texte grec du *Roman de Barlaam* avec la rédaction primitive, supposée plus courte, et le texte syriaque, avec la rédaction longue, qui serait postérieure à la première d'une vingtaine d'années ? Quels liens faut-il alors supposer entre la version syriaque (adressée à Antonin) et la version arménienne (adressée à Hadrien), dont les textes sont fort proches, mais qui, selon Grant, ressortiraient à deux rédactions différentes¹ ? Les différences qui séparent les deux « rédactions » supposées ne s'expliquent-elles pas par des considérations d'ordre purement littéraire, l'une se rattachant à la métaphrase, qui abrège sans vergogne les textes qu'elle pille, et l'autre à la traduction paraphrastique (ou glosée) propre aux rédacteurs syriaques ? Bref, il n'est pas possible d'identifier sans nuance la version longue ou augmentée (censée être adressée à Antonin) au texte syriaque, et la version primitive, plus courte (censée être adressée à Hadrien), au texte grec ; bien des phrases, bien des expressions même prêteraient à discussion. Aussi l'hypothèse du professeur Grant, si fructueuse et stimulante qu'elle soit, doit-elle être mise de côté, en attendant que de plus amples recherches la corroborent ou l'infirmement.

En tout cas, le caractère archaïque de l'*Apologie* d'Aristide dans ses deux versions l'éloigne considérablement de

relativement favorable (14, 3-4 Ba : « proche de la vérité » — en admettant que 14, 2 Ba soit une addition du métaphraste), puisse être postérieure à l'année 132, date du début de la seconde révolte juive, dont l'origine peut être recherchée dans les mesures maladroites d'Hadrien. On peut lui objecter que c'est dans la version longue syriaque, postérieure à la guerre juive, que se trouve l'éloge de la morale juive (14, 3 Sy), tandis que c'est dans la version courte (14, 2 Ba) que se trouve mentionnée la ruine du peuple juif, ce qui s'accorderait mieux avec une datation tardive, postérieure en tout cas au tragique dénouement de la seconde révolte de Judée (135).

1. R. GRANT range le fragment arménien du côté de la version courte : « The Chronology » p. 39. Mais le texte arménien est beaucoup plus proche de Sy que de Ba ; cf. *infra*, p. 156-171.

la plénitude du genre, telle qu'elle se manifeste dans les *Apologies* de Justin, qu'il faut situer vers 155¹ ; en conséquence, nous acceptons pleinement la datation d'Eusèbe (124-125), même si nous ne rejetons pas entièrement l'hypothèse d'une seconde rédaction contemporaine du principat d'Antonin (138-161)².

Circonstances historiques

Eusèbe, dans sa *Chronique*, semble associer la rédaction de l'*Apologie* au premier voyage que fit Hadrien en Orient, et plus précisément à son séjour à Athènes ; c'est du moins ainsi que Jérôme a interprété son texte et, à sa suite, la plupart des Modernes, qu'ils accordent ou non crédit à cette interprétation.

En fait, le lien qu'établit Eusèbe entre le premier événement (la visite d'Hadrien en Attique, son initiation aux mystères d'Éleusis et les largesses qu'il fait aux Athéniens) et le second (la présentation à l'empereur des apologies de Quadratus et d'Aristide) est assez lâche, et ne suppose pas nécessairement un lien de cause à effet³. Mais un faisceau

1. Cf. déjà R. HARRIS, *The Apology of Aristides*, p. 13 : « The simplicity of the style of the Apology is in favour of an early date. »

2. En faveur de la datation traditionnelle : A. HILGENFELD, « Zu der Apologie », p. 103-105 ; E. NESTLE, « Ein Paar Kleinigkeiten », p. 368-370 ; E. HAASE, « Der Adressat der Aristides Apologie », *ThQ* 99, 1917-1918, p. 422-429 ; G. C. O'CEALLAIGH, « Marcianus Aristides », p. 227-254 (surtout p. 232) ; C. VONA, *L'Apologia*, p. 20-24. En faveur d'un changement d'adresse causé par la mort d'Hadrien : E. HENNECKE, « Zur Frage », p. 42-126 (ici, p. 98-101) ; C. ALPIGIANO, *Aristide di Atene*, p. 130. En faveur d'une datation sous Antonin : J. R. HARRIS, *The Apology of Aristides*, p. 17 ; E. EGLI, « Über die Zeit der Apologie des Aristides », *ZWTh* 36, 1, 1892, p. 99-103 ; R. SEEGER, « Die Apologie des Aristides », p. 248-290 ; J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, p. 28-31 ; R. M. GRANT, « The Chronology », p. 25-33 (ici, p. 25). En faveur d'une double rédaction (sous Hadrien, puis sous Antonin) : F. OGARA, « Aristidis et Epistolae ad Dio-gnetum », p. 84 ; R. M. GRANT, *Greek Apologists*, p. 36-39 ; 45.

3. Le texte d'Eusèbe ne lie pas expressément les deux faits : dans la version latine de Jérôme, l'initiation d'Hadrien et les « ambassades » de Quadratus et d'Aristide sont mentionnées à la suite, dans deux phrases

d'indices concordants plaide en faveur de cette interprétation, en particulier le lieu et les circonstances qu'assigne Eusèbe à la rédaction de l'*Apologie* (à savoir Athènes, durant l'un des séjours d'Hadrien en Grèce), et le destinataire de l'ouvrage (le βασιλεύς).

Tout au plus peut-on se demander de quel séjour il s'agit, une confusion étant toujours possible. On peut en effet hésiter entre deux des voyages impériaux¹ : celui de 121-125, qui mena l'empereur successivement en Gaule, en Bretagne, en Espagne, puis en Asie Mineure et à Athènes (automne 124 et hiver 124-125), au cours duquel il se fit initier aux mystères d'Éleusis² ; et celui de 128-134, inter-

distinctes ; dans la version arménienne, l'initiation d'Hadrien et l'épiscopat de Télésphore figurent en exergue, avec l'indication de l'année 2140 du monde (124 AD), tandis que les ambassades de Quadratus et d'Aristide, peuvent, semble-t-il, être rattachées à l'année suivante (année 2141 du monde). C'est Jérôme qui lie les deux événements : *Vir. ill.* 20 et *Epist.* 70, 4 ; il est vrai que, quelques années auparavant (c'est-à-dire au moment de rédiger sa traduction de la *Chronique*), il a eu sous les yeux le texte même d'Eusèbe.

1. Sur les voyages d'Hadrien, voir : L. HOMO, *Histoire romaine*, III, *Le Haut-Empire*, Paris 1933, p. 480-486 ; J. LE GALL et M. LE GLAY, *L'Empire romain*, p. 442-448 ; S. PEROWNE, *Hadrian*, p. 80-167 ; H. HALFMANN, *Itinera principum*, p. 40-50 ; 190-210 ; R. CHEVALIER et R. POIGNAULT, *Hadrien*, p. 47-54. Sur l'Athènes d'Hadrien, voir : P. GRAINDOR, *Athènes* ; S. FOLLET, *Athènes au I^{er} et au III^e siècle*, Paris 1976.

2. Cf. *Hist. Auguste, Vit. Hadriani* 13, 1 (qui situe l'événement entre 123 et 125, lors du premier voyage) ; EUSÈBE, *Chron.* ad ann. 125, p. 199 Helm ; G. DITTENBERGER, *Inscriptiones Graecae*, Berlin 1878, III, 900, p. 183 (en l'honneur d'une prêtresse qui initia Hadrien, à une date non précisée) ; *Syllogae Inscriptionum Graecorum*, Hildesheim 1960⁴, II, 872, p. 585-586 (en l'honneur d'un prêtre d'Éleusis qui assista à cette initiation, à une date non précisée) ; et, chez les Modernes, P. GRAINDOR, *Athènes*, p. 7 (« Hadrien a assisté aux grands mystères de Boédromion 124 ») ; S. PEROWNE, *Hadrian*, p. 123 (« He had taken the first degree on his previous visit » = premier séjour à Athènes) ; R. M. GRANT, *Greek Apologists*, p. 35 (initiation aux petits mystères, en automne 124) ; H. HALFMANN, *Itinera principum*, p. 202 (initiation en septembre-octobre 124, lors des grands mystères). Sur les mystères eux-mêmes, voir G. E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961, p. 239-243 (les petits mystères, célébrés au début du printemps, lors du mois d'Anthesterion) ; 243-285 (les grands mystères, célébrés au début de l'automne, lors du mois de Boedromion).

rompu par un court séjour à Rome en été 128, qui ramena l'empereur en Attique (lors des hivers 128-129 et 131-132, peut-être aussi celui de 132-133¹), et au cours duquel il participa de nouveau aux mystères². Mais rien n'autorise à désigner le second voyage de préférence au premier. En conséquence, sauf à vouloir faire preuve d'une défiance systématique, et faute de tout indice propre à le remettre en question, le plus raisonnable reste d'accepter le témoignage d'Eusèbe sur la date et les circonstances de la présentation de l'*Apologie* à Hadrien, à savoir l'automne 124 ou l'hiver 124-125, lors du premier séjour de l'empereur en Attique.

Discours, pétition ou « lettre ouverte »

Comment faut-il se représenter la démarche d'Aristide ? Tout d'abord, il convient impérativement de distinguer le genre littéraire de l'*Apologie* de la réalité historique de sa

1. Ce quatrième séjour, mentionné par DION CASSIUS, 69, 16, 1, est très hypothétique. Les dates du voyage de retour d'Hadrien (départ d'Athènes, éventuels détours et étapes, retour à Rome même) sont mal connues ; ce que l'on sait avec certitude, c'est qu'Hadrien était à Athènes en hiver 131-132 (SIG 842 = IG IV, 384), et à Rome en mai 134 ; cf. H. HALFMANN, *Itinera principum*, p. 209 : « Das Datum von Hadrians Rückkehr nach Rom liegt im dunkeln ; der einzige fixe Zeitpunkt der Jahre 132 bis 135 hinsichtlich seines Aufenthaltes ist der 5. Mai 134, an welchen Tag er in Rom weilte (IGR I, 149 = Moretti, IGVR I, 235). Ob er direkt von Athen nach Rom zurückkehrte oder — weniger wahrscheinlich — auf Umwegen (Illyricum ?), ist nicht klärer. »

2. Cf. DION CASSIUS, 69, 11, 1 (qui situe l'événement en 128, avant qu'Hadrien ne passe en Égypte) ; EUSÈBE, *Chron.* ad ann. 131, p. 200 Helm ; et, chez les modernes, P. GRAINDOR, *Athènes*, p. 37 (« assister encore une fois aux mystères et recevoir le second degré de l'initiation, l'épopotie ») ; S. PEROWNE, *Hadrian*, p. 123 (« He took the final degree of initiation at Eleusis » = second séjour à Athènes) ; R. M. GRANT, *Greek Apologists*, p. 40 (initiation aux grands mystères en 129) ; H. HALFMANN, *Itinera principum*, p. 203-204 (qui date la participation d'Hadrien aux petits mystères de février-mars 129). Il faut noter que J. LE GALL et M. LE GLAY situent la présentation ou la rédaction de l'*Apologie* en 128-129, lors du second voyage (*L'Empire romain*, p. 467 ; 470), en contradiction avec le témoignage d'Eusèbe.

démarche. Le genre de l'*Apologie*, c'est celui du discours d'apparat (ἐπιδεικτικὸς λόγος)¹ — auquel se rattache entre autres le discours d'ambassade (πρεσβευτικὸς λόγος), dont la *Legatio* d'Athénagore (ἡ πρεσβεία) peut fournir un modèle chrétien², ou encore le discours protreptique (προτρεπτικὸς λόγος), héritage des écoles philosophiques ou rhétoriques, qu'illustra à son tour Clément d'Alexandrie³. Elle ne s'apparente pas au genre de la requête⁴, comme c'est le cas des *Apologies* de Justin ; et s'il

1. L'un des trois grands genres rhétoriques ; cf. ARISTOTE, *Rhét.* I, 3, 1358 b (« Il y a donc nécessairement trois genres de discours en rhétorique : le délibératif, le judiciaire, l'épidictique ») ; les Stoïciens, d'après DIOGÈNE LAËRCE, VII, 42 (« Ils admettent trois parties dans la rhétorique : la délibérative, la judiciaire, la laudative ») ; MÉNANDRE LE RHÉTEUR, *Diairesis*, I, 331 = p. 3 Russel-Wilson (« La rhétorique dans son ensemble est divisée en trois parties : les discours prononcés dans les tribunaux, ceux délivrés devant des assemblées ou des conseils, et troisièmement les discours épidictiques, à savoir ceux qu'on appelle encomiastiques ou réprobatoires »). L'*Apologie*, qui contient de nombreuses apostrophes à l'empereur (βασιλεῦ), est censée être prononcée devant lui, ou tout au moins être lue devant lui ou par lui, et s'apparente donc au genre épidictique.

2. Sur le πρεσβευτικὸς λόγος, cf. MÉNANDRE, *Diairesis*, II, 13, 423 = p. 181 Russel-Wilson. Voir, chez les Modernes, W. R. SCHOEDEL, « In Praise of the King. A Rhetorical Pattern in Athenagoras », dans *Disciplina Nostra. Essays in Memory of R. F. Evans* (éd. D. F. Winslow), Cambridge 1979, p. 69-90 ; R. M. GRANT, « Forms and Occasions of the Greek Apologists », *SMSR* 10, 1986, p. 213-226 ; W. R. SCHOEDEL, « Apologetic Literature and Ambassadorial Activities », *HThR* 82, 1, 1989, p. 55-78. Sur les ambassades officielles, voir F. JACQUES et J. SCHEID, *Rome*, p. 69-70 ; 85 ; 191-192.

3. Déjà Isocrate, *Ad Dem.* 3 ; on connaît des discours protreptiques d'Aristote, Épicure, Cléanthe, et tant d'autres. L'*Apologie* se clôt par une exhortation à la conversion : 17, 3 Ba (à l'empereur) et Sy (au monde païen).

4. On trouve chez Justin trois termes pour désigner sa requête : προσφώνησις, ἔντευξις et βιβλίδιον : 1 *Apol.* 1, 1 ; 68, 3 ; 2 *Apol.* 14, 1. Sur la requête à l'empereur (*libellus*, *preces*, *supplicatio*) et son éventuelle réponse, directement écrite sur la lettre du consultant pour un simple particulier (*subscriptio*, *adnotatio*), ou prenant la forme d'une *epistula* pour un magistrat, mais dans tous les cas affichée en public si elle avait une portée générale et enregistrée sur un rôle spécial, voir E. CUQ, *Manuel des institutions juridiques des romains*, Paris 1928², p. 29-31 ; R. MONIER,

faut lui chercher un modèle, c'est vraisemblablement dans d'autres écrits apologétiques antérieurs, produits de la littérature juive hellénistique¹.

Les témoignages les plus anciens sur l'*Apologie* font état d'une présentation à l'empereur (*dare* ou *obferre* : Eusèbe et Jérôme) ; seul le *Martyrologe romain* et celui d'Ado évoquent une entrevue avec l'empereur, au cours d'une séance publique (*praesente ipso imperatore*)². Qu'Aristide ait été reçu au cours d'une audience publique, comme chef d'une délégation officielle, nous paraît une hypothèse à exclure ; si cela avait été le cas et que le souvenir s'en fût conservé à Athènes, Eusèbe n'aurait pas manqué de le signaler ; il se contente d'évoquer la remise du document. L'*Apologie* est-elle donc la réélaboration d'une requête déposée entre les mains du prince ou auprès des autorités³ ? Cela n'est guère probable non plus ; en effet, Aristide, au contraire de Justin et d'Athénagore, ne présente aucune demande au prince : ni la remise en vigueur du Rescrit de Trajan, relativement favorable aux chrétiens⁴, ni la stricte application du Rescrit d'Hadrien à

Manuel élémentaire de droit romain, t. 1, 1947⁶ (1970 repr.), p. 76-77 ; F. JACQUES et J. SCHEID, *Rome*, p. 86 ; ou encore, de façon plus complète, U. WILCKEN, « Zu den Kaiserreskripten », *Hermes* 55, 1920, p. 1-42 ; W. WILLIAMS, « The Libellus Procedure and the Severan Papyri », *JRS* 64, 1974, p. 86-103 ; « The Publication of Imperial Subscripts », *ZPE* 40, 1980, p. 283-294.

1. Cf. *infra* p. 82-100.

2. Sur ces différents témoignages, cf. *supra* p. 25-30.

3. Nous savons qu'en plus des « ambassades » officielles (délégations de cités et autres), Hadrien recevait des pétitions (*libelli*, βιβλίδια) et des requêtes (*supplicationes*, ἄξιώσεις) de toutes sortes de gens, même des plus simples, soit qu'elles fussent destinées à la chancellerie impériale, soit qu'elles fussent directement déposées entre ses mains ou exposées oralement par des solliciteurs à l'occasion de ses déplacements ; on en connaît deux exemples par DION CASSIUS, 69, 6, 3, et l'*Historia Augusta*, *Vita Hadriani* 20, 8.

4. Il était en tout cas plus favorable que la situation de non-droit dont se plaignait Pline le Jeune quand il écrivit à l'empereur pour lui demander des instructions : PLINE, *Epist.* 10, 96 (lettre de Pline) et 97 (réponse

Minucius Fundanus¹, ni la promulgation d'un nouvel édit² ; tout au plus conclut-il son ouvrage par un appel à la conversion, dont le caractère conventionnel n'apparaît que trop³. S'il y eut démarche officielle, quel en fut donc l'objet ? Le texte même de l'*Apologie* n'en révèle aucun. Or il n'y a pas de requête sans objet, ni d'ambassade sans requête.

C'est donc le mode du discours fictif ou de la « lettre ouverte » qui nous semble le mieux définir l'*Apologie* : un ouvrage apologétique de forme oratoire ou à la rigueur épistolaire, suscité par la visite d'Hadrien à Athènes, destiné à la diffusion la plus large possible (tout aussi bien au sein de la communauté chrétienne⁴ que devant le public païen), et dont on espérait qu'il serait lu par le prince,

de Trajan). Sur le Rescrit de Trajan, cf. L. VIDMAN, *Étude sur la correspondance de Pline le Jeune avec Trajan*, Prague 1960 (surtout p. 87-106) ; M. SORDI, *Il cristianesimo*, p. 131-149 ; P. R. COLEMAN-NORTON, *Roman State*, n° 1, p. 1-5 ; S. BENKO, *Pagan Rome and the Early Christians*, Londres, 1985, p. 4-14 ; P. KERESZTES, *Imperial Rome*, p. 103-120 ; J. SIAT, « La persécution des chrétiens au début du II^e siècle et la réponse de Trajan en 112 », *Études classiques* 63, 1995, p. 161-170.

1. Daté de 123 ou 124 d'après les proconsulats de Sérénus Granianus et Minucius (ou Minicius) Fundanus, il est très vraisemblablement antérieur à l'*Apologie* d'Aristide (124 ou 125).

2. Comme le donnerait à penser le texte de la *Chronique* d'Eusèbe dans la version latine de Jérôme, qui met (à tort) en relation la présentation des deux *Apologies* de Quadratus et d'Aristide (associée à la réception de la lettre de Serenus Granianus) avec la promulgation du Rescrit dit d'Hadrien (lettre à Minucius Fundanus). Cette erreur manifeste est (mollement) reprise par P. KERESZTES, *Imperial Rome*, p. 124, qui met la démarche de Quadratus en relation avec la promulgation du Rescrit à Minucius Fundanus : « How his Apology influenced the Emperor is difficult to say, although it has been regarded as a decisive factor in prompting the Emperor to write his Rescript to Minucius Fundanus. »

3. *Apol.* 17, 3 Ba. Dans la version syriaque, l'exhortation à la conversion ne s'adresse pas à l'empereur, mais à l'ensemble du monde païen.

4. On n'insiste jamais assez sur l'usage interne qu'avaient aussi les écrits apologétiques ; car enfin, c'est encore dans les Églises qu'ils devaient être le plus lus !

auquel il était censé s'adresser et à qui on s'efforça sans doute de remettre un exemplaire¹.

Contexte politique et religieux

Quand Hadrien entreprit ses grands voyages à travers l'Empire, il n'était empereur que depuis trois ans². Son prédécesseur, Trajan, venait de mettre fin à son expédition contre les Parthes et regagnait Rome dans une retraite difficile ; de bien plus grands dangers menaçaient l'empire. En particulier, c'est à la fin du règne de Trajan qu'éclata la révolte de la diaspora juive d'Afrique du Nord (Libye, Égypte), de Mésopotamie et de Chypre³. Désigné par Trajan sur son lit de mort⁴, Hadrien continua son œuvre.

Sur le plan religieux aussi, Hadrien se fit le continuateur de Trajan⁵. Quand, en 121-122 (ou 122-123), le proconsul d'Asie Silvanus Granianus⁶ écrivit au prince pour lui demander des instructions sur l'attitude à observer vis-à-vis des chrétiens, Hadrien, alors absent de Rome, répondit

1. Il pouvait alors jouer le rôle d'une requête, ἀξίωσις ou βιβλίδιον ; cf. *supra* p. 41 et n. 3.

2. Hadrien accéda à l'empire à la fin de l'été 117, et partit pour son premier long voyage en 121 (la chronologie de ces voyages n'est pas sûre). Sur la vie et le principat d'Hadrien, voir S. PEROWNE, *Hadrian*, qui situe ce départ en 120 (p. 180) ; R. CHEVALIER et R. POIGNAULT, *Hadrien*, p. 49, qui le situent en 121.

3. Dans les années 115-117. Cf. E. SCHURER, *The History*, p. 529-534 ; P. SCHAFER, *Histoire des Juifs*, p. 168-170 ; M. SARTRE, *L'Orient romain*, Paris 1991, p. 404-406.

4. En fait, surpris par la mort, Trajan n'avait pas désigné son successeur ; l'impératrice Plotine et le préfet du prétoire prétendirent qu'il avait adopté in extremis son parent Hadrien — un choix auquel le défunt empereur avait très vraisemblablement dû songer ; cf. S. PEROWNE, *Hadrian*, p. 43 ; J. LE GALL et M. LE GLAY, *L'Empire romain*, p. 437-439.

5. Cf. P. KERESZTES, *Imperial Rome*, p. 128-129 (surtout. p. 129 : « no change in the legal position of the Christians »).

6. Sur ce personnage, cf. s.v. *PW* 13, 1, col. 459-464 ; L. PETERSEN, « Q. Licinius Silvanus Granianus », *Prosopographia Imperii Romani*, V, 1, Berlin 1970, p. 58-59, n° 247.

(avec le retard qu'imposaient les circonstances) à son successeur Minucius Fundanus (proconsul en 122-123 ou 123-124)¹ qu'il ne fallait surtout pas pratiquer une politique de persécution systématique, mais châtier les chrétiens s'ils étaient dénoncés officiellement devant les autorités et reconnus coupables, et surtout veiller à punir les calomniateurs — une manière comme une autre de décourager les dénonciations². Y avait-il donc, aux yeux d'Hadrien, un délit de christianisme ? Oui, sans doute ; mais il fallait vraisemblablement que ce christianisme fût opiniâtre et publiquement affiché pour qu'on songeât à le châtier³. Et il est fort probable que les autorités locales n'intervenaient que si elles jugeaient que l'ordre public était menacé, par exemple à l'occasion de campagnes de calomnies, de

1. Sur ce personnage, cf. s.v. *PW* 15, 2, col. 1820-1826 ; L. PETERSEN, « C. Minicius Fundanus », *Prosopographia Imperii Romani*, V, 2, Berlin 1983, p. 288-289, n° 612.

2. « À Minucius Fundanus. J'ai reçu une lettre que m'a écrite le clarissime Serenius Granianus, auquel tu as succédé. Il ne me paraît pas bon de laisser cette affaire sans examen, pour éviter que les gens ne soient inquiétés (*ταραττώνται*) et qu'on ne fournisse aux calomniateurs matière à leur méchanceté. Si donc les habitants de ta province peuvent, à l'appui de leur requête, soutenir ouvertement (leurs accusations) contre les chrétiens, au point d'en répondre aussi devant le tribunal, qu'ils recourent à ce seul moyen, mais non aux pétitions (*ἀξιώσεων*) ni aux simples cris. Il est bien plus convenable, en effet, si quelqu'un veut porter une accusation, que ce soit toi qui décides. Si donc quelqu'un se porte accusateur et prouve qu'ils commettent quelque chose d'illégal, tranche la question de cette manière, selon la gravité de la faute ; mais, par Hercule, si quelqu'un formule cette accusation par esprit de calomnie, juge de sa méchanceté, et veille à la punir. » Cité d'après le texte grec conservé chez JUSTIN, *I Apol.* 68, 6-10 ; on trouve chez EUSÈBE, *HE* 4, 9, 1-3, une version du rescrit légèrement différente.

3. C'est du moins ainsi que nous interprétons la notion de gravité du délit, à laquelle fait allusion le Rescrit. Étaient donc surtout menacés : les évêques et autres membres de la hiérarchie ; les catéchètes et didascales (et éventuellement, avec eux, leurs disciples) ; les membres des sectes apocalyptiques ou charismatiques, trop agités ; les hommes en vue, dont l'exemple pouvait être contagieux ou faisait scandale ; et enfin ceux qui manifestaient trop bruyamment leur solidarité avec les victimes. Les apostats n'étaient pas inquiétés.

dénonciations devant les tribunaux, ou de soulèvements populaires¹. C'étaient les directives fixées par le Rescrit de Trajan, dont se prévaudra près d'un siècle plus tard un Tertullien, comme bien avant lui Justin s'était prévalu du Rescrit d'Hadrien².

Rédigée en 124 ou 125, l'*Apologie* d'Aristide se situe après, et non avant, la promulgation du Rescrit d'Hadrien. Il semble donc bien que les deux documents ne soient pas liés par un quelconque rapport de dépendance, mais par la simple concomitance : réclamés par les mêmes circonstances, ils ont été rédigés à la même époque, mais indépendamment l'un de l'autre ; et aucun des deux ne fait la moindre allusion à l'autre. La démarche d'Aristide ne se situe d'ailleurs pas au niveau du droit : c'est la tolérance du public païen et, éventuellement, la bienveillance du prince, qu'il requiert pour les chrétiens — ou, à défaut, une forme de neutralité indifférente, de prudente réserve, de nature à laisser les chrétiens vivre leur foi dans la paix et la tranquillité³.

Y avait-il donc des persécutions sous Hadrien ? Le texte même du Rescrit fournit quelques éléments de réponse. Il ressort en effet de sa lecture qu'en Asie, les habitants de la province hostiles au christianisme avaient déposé des pétitions (ἀξιώσεις) auprès des autorités pour qu'elles sévisent contre les chrétiens. Même s'il est vrai que l'Asie Mineure était plus christianisée que d'autres provinces de l'Empire et que l'hostilité envers les adeptes de la religion nouvelle y était plus forte qu'ailleurs⁴, son exemple semble

1. Auxquels font allusion à la fois le Rescrit d'Hadrien (βοαί) et la brève analyse que fait EUSÈBE de l'*Apologie* de Quadratus (*HE.* IV, 3 : ἐνοχλεῖν).

2. TERTULLIEN, *Apol.* 2, 6 ; JUSTIN, *1 Apol.* 68, 3.

3. Selon une formule empruntée à ATHÉNAGORE, *Leg.* 37, 3 (d'après 1 *Tm* 2, 2).

4. Cf. P. KERESZTES, *Imperial Rome*, p. 123 : « During most of the second century, the treatment of Christians in Asia Minor, and in particular in the province of Asia, was by reputation the worst in the whole of the Roman Empire. »

représentatif de ce qui pouvait se passer dans les autres provinces : les chrétiens étaient souvent désignés à la vindicte publique, et il pouvait arriver que des magistrats cédassent aux pressions de la foule, prissent fait et cause pour elle et condamnassent des chrétiens sans avoir grand-chose à leur reprocher. L'*Apologie* de Quadratus et celle d'Aristide font allusion à ces persécutions, les unes de la part des foules, les autres, des autorités :

- Quadratus d'après Eusèbe, *HE* 4, 3, 1-2 :
 « Il (*i.e.* Quadratus) avait composé cette Apologie en faveur de notre religion parce que certains hommes mauvais s'efforçaient de troubler (ἐνοχλεῖν) les nôtres¹. »
- Aristide, *Apol.* 15, 6 Sy :
 « Et si l'on entend dire que quelqu'un est arrêté ou inquiété à cause du nom de leur Christ, tous pourvoient à ce qui lui est nécessaire ; et s'il est possible de le délivrer, ils le délivrent. »

En tout cas, les instructions impériales (d'abord celles de Trajan, puis celles d'Hadrien) n'encourageaient pas les magistrats à sévir et prohibaient l'initiative des poursuites : les premiers Antonins ne furent pas des empereurs persécuteurs².

1. Le verbe ἐνοχλεῖν correspond quant au sens à celui employé par Hadrien pour qualifier les persécutions populaires (ταράττειν). Le passage qui suit est une citation de l'*Apologie* de Quadratus, preuve qu'Eusèbe avait bien son texte (tout ou partie) sous les yeux.

2. On trouve une liste des persécutions et des martyres supposés chez B. D'ORGEVAL, *L'Empereur Hadrien*, p. 308-310, qui récuse le témoignage des différents martyrologes ou Actes des martyrs faisant état d'exécutions sous Hadrien, pour finalement conclure (p. 308) : « Il ne semble pas que l'on ait vraiment eu à déplorer de martyres sous son règne. » L'avis d'E. GRIFFE, *Les persécutions du christianisme aux 1^{er} et 11^e siècles*, Paris 1967, est un peu différent : « Ni Nerva, ni Trajan, ni Hadrien, ni Antonin le Pieux ne semblent avoir pris personnellement de mesures contre les chrétiens. Trajan et Hadrien ont même essayé de limiter les dénonciations. Il ne fait pas de doute cependant que sous leurs règnes des faits de persécutions se sont produits non seulement dans les provinces orientales, mais à Rome même » ; ce jugement s'accorde mieux avec ce que nous savons de la rédaction des Apologies et de leur (éventuelle) présen-

Les destinataires

S'il faut en croire son adresse, l'*Apologie* était destinée à l'empereur. Et c'est ainsi qu'en ont jugé Eusèbe et à sa suite Jérôme, ainsi que le rédacteur du *Barlaam*, qui, dans le rôle du destinataire, a remplacé l'empereur Hadrien par le roi des Indes Abenner.

Toutefois, rares sont les passages qui témoignent d'une réelle volonté d'en appeler au prince. Si l'on exclut les nombreuses apostrophes (βασιλεῦ dans la version grecque¹), ils se ramènent à quelques prises à témoin² et à un certain nombre d'exhortations à la conversion ou à la lecture des Écritures³, qui ne sauraient concerner le seul prince ; mais rien qui soit un appel à la clémence impériale, rien qui fasse allusion à son autorité sur les magistrats et les juges locaux. Tout au plus pourrait-on voir, dans l'énumération des diverses races (Hébreux, Grecs, Égyptiens et Chaldéens) une allusion aux différentes étapes du voyage de l'empereur en Orient ; mais ce serait bien hardi, et l'énumération (Syrie-Palestine, Grèce, Égypte) correspondrait plutôt aux étapes du second voyage en Orient qu'à celles du premier⁴. En revanche, comme l'a déjà souligné

tation au prince. Le point sur la question chez P. KERESZTES, *Imperial Rome*, p. 121-130 (« the fairmindedness of Hadrian »).

1. *Apol.* 1, 1 ; 2, 2 ; 3, 2 ; 4, 1 ; 7, 1.2 Sy ; 8, 2 ; 9, 1 Sy ; 9, 3 ; 11, 3 Ba ; 11, 7 ; 13, 1 Sy ; 13, 7 Ba ; 14, 1 ; 14, 4 ; 15, 1 Ba ; 15, 3.4 Sy ; 15, 8 Sy + Π² ; 16, 1 Ba ; 16, 3 Sy ; 17, 1 ; 17, 2 Sy.

2. *Apol.* 2, 1 Sy ; 7, 1 Sy ; 17, 1 Ba.

3. *Apol.* 2, 4 Sy (= 15, 1 Ba) ; 16, 4 ; 17, 3 Ba.

4. Pas de séjour en Égypte lors du premier voyage, partagé entre l'Occident (Gaule, Rhin, Bretagne, Espagne, Maurétanie) et l'Orient (Asie Mineure, Grèce, avec une étape en Syrie début 123) ; lors du second voyage, outre une rapide visite en Afrique (été 128) entre deux séjours à Rome (celui de 125-128, et celui de la fin de l'été 128), Hadrien visita successivement la Grèce (automne 128), l'Asie Mineure (printemps 129), la Syrie-Palestine et l'Arabie (automne 129), l'Égypte (130), et les provinces Balkano-danubiennes (Thrace, Dacie, Macédoine : été 131). Cf. S. PEROWNE, *Hadrian*, p. 80-173 ; J. LE GALL et M. LE GLAY, *L'Empire romain*, p. 442-448 ; et surtout H. HALFMANN, *Itinera principum*, p. 188-210.

le professeur Grant, la condamnation très ferme de l'homosexualité (surtout dans la version syriaque) peut paraître assez mal venue si l'on suppose que l'*Apologie* devait être remise à Hadrien : on connaît la passion de l'empereur pour le jeune Antinoüs, qu'il a rencontré en Bithynie fin 123 - début 124 (peu avant son départ pour la Grèce), selon la chronologie la plus courante¹. De même, l'éloge de la morale juive pouvait passer pour une inutile provocation quelques années à peine après la fin des grandes turbulences de la diaspora².

Il est donc quasiment impossible de tirer argument d'indices internes pour soutenir que l'*Apologie* était bien destinée à l'empereur. En revanche, il n'y a pas lieu de douter que le séjour d'Hadrien à Athènes fût pour Aristide (et sans doute aussi pour Quadratus) l'occasion de servir de porte-parole à la communauté chrétienne locale, qui d'ailleurs manifesta le plus grand zèle à conserver le texte de son discours³. Mais cet ouvrage, nul ne peut dire s'il s'adressait plus à l'empereur qu'à l'ensemble du monde

1. Cf. H. HALFMANN, *Itinera principum*, p. 190 (arrivée en Bithynie fin 123). Antinoüs, devenu le favori d'Hadrien vers 124, mourut noyé dans le Nil en 130 ; cf. DION CASSIUS, 69, 11, 2 ; *Hist. Aug., Vita Hadriani* 14, 5-7 ; PAUSANIAS, 8, 9, 7 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.* 4, 49, 1 ; EUSÈBE, *Chron.* ad ann. 129, p. 200 Helm ; ATHANASE, *C. Gent.* 9. Dion Cassius ne fait cependant pas allusion à de quelconques relations homosexuelles entre le jeune Bythinien et l'empereur.

2. Cf. *supra* p. 36. La révolte des communautés juives d'Afrique et de Syrie se situe entre 115 et 117, c'est-à-dire à la fin du règne de Trajan ; la seconde guerre juive, entre 132 et 135. Entre ces deux événements, la visite de Jérusalem en 130, et une série de mesures maladroites d'Hadrien : interdiction de la circoncision (*Vit. Hadriani* 14, 2) ; abandon de la promesse de rebâtir le Temple (*Bereshit Rabba* 64, 10 — un témoignage très contesté) ; projet de bâtir une Jérusalem païenne (Dion Cassius, 59, 12 — mais Eusèbe, *HE* VI, 4, y voit non pas la cause, mais la conséquence de la guerre). Cf. S. PEROWNE, *Hadrian*, p. 147-150 ; E. SCHÜRER, *The History*, p. 529-534 ; P. SCHAFFER, *Histoire des Juifs*, p. 171-174 ; M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome*, Paris 1990, p. 174-179 ; M. SARTRE, *L'Orient romain*, Paris 1991, p. 384-388.

3. D'après les témoignages d'Eusèbe et de Jérôme.

païen. Car si les Gentils (τὰ ἔθνη) ou les païens (οἱ ἑξωθεν) sont quasiment absents de l'*Apologie* en tant qu'entité religieuse¹, c'est bien aux multiples « races » païennes que s'adresse son auteur, sans même privilégier ses compatriotes grecs², ni *a fortiori* les conquérants romains, auxquels il ne fait aucune allusion. La version syriaque, en conservant l'appel à la conversion des foules païennes³, rend parfaitement compte de la démarche de l'apologète, dont le discours n'est autre qu'une exhortation à la conversion des hommes de bonne volonté.

Les adversaires désignés : païens, philosophes et juifs

Destinataires de l'*Apologie* au même titre que l'empereur, les païens en sont aussi les adversaires désignés. Car, derrière le nom de Chaldéens (ou de barbares), de Grecs et d'Égyptiens, il faut reconnaître, non pas trois « races » ou « nations » (γέννη), mais les trois grands types de cultes polythéistes : l'astrologie et le culte des éléments⁴, le polythéisme anthropomorphique ou idolâtrie, et la zoolâtrie.

La présence des Chaldéens peut surprendre au premier abord : en effet, ils n'apparaissent pas en tant que groupe religieux dans les autres *Apologies*⁵. Le mot lui-même ne

1. On ne trouve dans l'*Apologie* que deux ou trois expressions qui désignent les païens dans leur ensemble, en 2, 2 Ba (οἱ τῶν παρ' ὑμῖν λεγόμενων θεῶν προσκυνηταί et οἱ τοὺς πολλοὺς σεβόμενοι θεοὺς ; parall. 2, 2 Ar *semel*) ; et 17, 3 Sy (« ceux qui ne connaissent pas Dieu »).

2. Quatre chapitres sont consacrés à la religion grecque, contre cinq à la chaldéenne (ou « barbare »), un à l'égyptienne, un au judaïsme, un (ou deux en Sy) au christianisme.

3. *Apol.* 17, 3 Sy.

4. Selon l'assimilation bien attestée des astres aux éléments du monde ; cf. *PGL* s. v. στοιχείον.

5. La vogue des « mages » (un mot employé abusivement pour désigner les magiciens et autres astrologues) babyloniens ou chaldéens dans l'Orient romain est attestée, entre autres, par LUCIEN, *Philops.* 11-13 ; on peut aussi penser à Mt 2, 1-2 (les « mages » venus d'Orient). Voir aussi le témoignage de Celse chez ORIGÈNE, *C. Cels.* VI, 80 (énumération des peuples les plus inspirés : les Chaldéens, qui sont les plus anciens, les

figure que dans la version grecque du *Barlaam*, tandis que les versions syrienne et arménienne le remplacent par celui de barbares, descendants de Bel-Kronos et de Rhéa-Héra. Quel qu'ait pu être le terme initial¹, il recouvrait une réalité unique, celle des populations de Syro-Phénicie, adoratrices de Baal et d'Astarté² sous leurs multiples formes, que la pratique générale de l'*interpretatio* avait depuis longtemps identifiés à des divinités gréco-romaines (Zeus ou Kronos pour l'un, Aphrodite, Héra ou encore Rhéa pour l'autre³). Aussi n'est-ce sans doute pas ce type de culte (proprement indigène) qu'Aristide prend ici pour cible, mais les traditions et les croyances des « mages » babyloniens et chaldéens, adorateurs du feu (disait-on⁴) et des différents astres, magiciens et tireurs d'horoscopes, et dont les mages iraniens avaient repris la science⁵.

Mages, les Égyptiens, les Perses et les Indiens, tandis que les juifs n'ont su prédire que leur perte imminente).

1. Sur la question, cf. *infra* p. 152-156 et 322-326. Il semble bien que le témoignage concordant de l'arménien et du syriaque prévale sur celui du *Roman de Barlaam*.

2. Ainsi associés dans l'AT (Jg 2, 13 ; 10, 6 ; 1R 7, 4), ils désignaient génériquement les divinités païennes, masculines et féminines.

3. Voir en dernier lieu : M. SARTRE, *L'Orient Romain*, Paris 1991, p. 490-497 (et bibliographie p. 573-581) ; R. TURCAN, *Les cultes orientaux*, p. 129-191.

4. Le culte du feu est perse ; mais l'identification des « mages » chaldéens aux mages perses a fait qu'on a pu l'attribuer aux Chaldéens ; cf. *Hom. ps. clem.* IX, 3-6 (culte du feu chez les Perses, les Chaldéens et les Égyptiens). Sur l'identification (fautive) des religions perse et chaldéenne, cf. HÉRODOTE, I, 131 (le culte de Mithra emprunté aux Assyriens) ; *Hom. ps. clem.* IX, 4, 1 (le Chaldéen Nemrod identifié à Zoroastre) ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *I Strom.* 15, 69, 6 - 70, 1 (Pythagore, émule de Zoroastre le mage perse, et disciple de l'Assyrien Zaratos — le « double » chaldéen de Zoroastre) ; LUCIEN, *Menipp.* 6 (Mithrobarzanès, mage chaldéen, disciple de Zoroastre) ; HIPPOLYTE, *Elench.* 1, 2, 12 (Zaratos le Chaldéen maître de Pythagore) ; AMMIEN MARCELLIN, 23, 6, 32 (Zoroastre a emprunté sa doctrine aux Chaldéens) ; PORPHYRE, *Vit. Pyth.* 12 (Zaratos le Chaldéen maître de Pythagore) ; AGATHIAS, *De regn. Justin.* 2, 24, p. 117 (Zoroastre et Zaradès ne font qu'un).

5. Cf. J. BIDEZ, *Les Mages hellénisés*, Paris 1938 (repr. 1973), p. 35-36 : « Entre Mages et Chaldéens, qui voisinèrent en paix durant de longs

Toutefois, il n'est pas sûr qu'Aristide ait en vue ces pratiques, dont le succès est pourtant bien attesté dans le monde romain¹. Il paraît au contraire très vraisemblable que, par delà cette sagesse d'un autre âge, il s'en soit pris à des croyances philosophiques beaucoup plus propres à séduire le public cultivé auquel il s'adressait. On peut penser, bien sûr, au panthéisme stoïcien et à sa théologie du feu artiste pénétrant les différents éléments, le cosmos dans son ensemble, et jusqu'à l'homme² ; cette hypothèse s'accorderait parfaitement avec la critique de l'allégorisme qu'on trouve en *Apol.* 13, 6³. On peut aussi penser aux mystères de Mithra, dont la théo-cosmologie intégrait à des traditions orientales des éléments issus des doctrines philosophiques⁴. Mais l'on doit surtout penser aux premières spéculations théosophiques, pré-néoplatoniciennes : ainsi, les *Oracles Chaldaïques*⁵, que l'on faisait remonter à

siècles, des rapports durent nécessairement s'établir. Les mystères de Mithra, dérivés récents de cet antique syncrétisme, ont gardé le caractère d'une religion chaldéo-persique » ; p. 133 : « Les mystères de Mithra, nés parmi les Maguséens d'Asie Mineure, accordent une large place aux spéculations astrales et divinisent le ciel, les planètes et le zodiaque. »

1. Cf. CICÉRON, *De divin.* 2, 42, 88 ; JUVÉNAL, *Sat.* 10, 94 ; LUCIEN, *Ménipp.* 6 s.

2. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 135-147 (exposé de la théologie et de la physique stoïcienne). Comparer avec CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *I Strom.* 11, 52, 4 (contre les philosophes ioniens) : « Certains adorent les éléments : Diogène, l'air, Thalès, l'eau, Hippiasios, le feu. »

3. L'allégorie physique est l'une des principales caractéristiques de la religion stoïcienne ; cf. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 147 = *SVF* II, 1021. Cf. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, p. 125-172 (sur l'allégorisme stoïcien).

4. Cf. en dernier lieu R. TURCAN, *Les cultes orientaux*, p. 193-241 (surtout p. 227 : liens entre la théo-cosmogonie mithriaque et la doctrine du Portique ; p. 234 : doctrine combinant les résidus mythiques d'une tradition orientale à certains éléments de la philosophie et de l'astrologie grecques). Le culte de Mithra fait l'objet des attaques de JUSTIN ; *I Apol.* 66, 4 (les cérémonies d'initiation), *Dial.* 70, 1 (Mithra petrogénès) ; 78, 6 (la grotte) — toujours en rapport avec la théorie de l'imitation diabolique.

5. Éditées par É. DES PLACES, *CUF*, Paris, 1971. Cf., du même, « Les Oracles Chaldaïques », *ANRW* II, 17, 4, p. 2299-2335 ; H. LEWY, *Chaldeans Oracles and Theurgy*, Le Caire 1956 ; Paris, 1978² ; R. TURCAN, *Les cultes orientaux*, p. 277-287. Chez les Anciens, cf. *Souda*, s. v. Ἰουλιανός,

Julien le Théurge, un contemporain de Marc-Aurèle, et fils d'un « philosophe chaldéen » contemporain de Trajan, développent une théologie assez proche de celle qu'Aristide impute aux Chaldéens (ou aux barbares) : le Feu comme Dieu suprême (en tant qu'il représente le Noûs ou procède de lui¹), et les éléments du monde (c'est-à-dire les astres) comme dieux visibles, dans une étrange synthèse stoïco-platonicienne².

Quant aux Grecs, ils sont le peuple emblématique du polythéisme, dans la mesure où ils ont imposé à l'ensemble du monde habité les noms de leurs dieux (par l'intermédiaire de l'*interpretatio graeca*, dont *Apol.* 2, 2 Sy + Ar fournit un excellent exemple) et, souvent, les fables de leur mythologie. Aussi faut-il comprendre que, derrière le nom de Grecs, se dissimule l'ensemble du paganisme anthropomorphique : entre autres, la religion romaine, bien sûr, qui est celle du prince, mais aussi celle de tout l'Orient hellénisé, qu'il s'agisse de la Phénicie (Adonis : 11, 4 ; Baal-Bel-Kronos : 2, 2 Sy + Ar ; 9, 1 Sy), de la Phrygie (Attis et Cybèle : 11, 5 Sy) ou même de l'Égypte (Isis, Osiris et Horus : 12, 1-3).

Mais pour Aristide, le propre de la religion des Égyptiens, c'est l'adoration des êtres privés de raison, qu'il s'agisse des animaux ou des végétaux. Ce type de culte avait subsisté à l'époque romaine, en marge du culte officiel hellénisé ou romanisé, ainsi que l'attestent les nombreuses allusions et plaisanteries qu'on trouve chez les

n° 433-434 Adler (Julien contemporain de Marc-Aurèle) ; MICHEL PSELLOS, *Accus.* 9, p. 241 Kurtz - Drexler (Julien contemporain de Trajan).

1. Cf. F. CUMONT, *Lux Perpetua*, Paris 1949, p. 363-364 (« Au sommet de leur panthéon ils placent l'intellect (...), dieu transcendant (...) représenté comme un feu immatériel, d'où tout est issu. ») ; R. TURCAN, *Les cultes orientaux*, p. 278 ; 280. Cf. *Orac. chald.* frag. 1. 3. 5. 10. 32. 33. 36 Des Places.

2. Cf. *Orac. chald.* frag. 39, et 61-64 Des Places ; MICHEL PSELLOS, *Expos. Chald. doctr.* 1152 b (les dieux visibles). Cf. aussi R. TURCAN, *Les cultes orientaux*, p. 280-282 (la synthèse stoïco-platonicienne).

auteurs païens, juifs et chrétiens¹. Mais jamais, dans la tradition patristique, le problème de la zoolâtrie et de la phytolâtrie égyptienne n'est évoquée sous un angle proprement philosophique, comme une adoration du tout dans chacune de ses parties, comme une forme d'animisme ; c'est à peine si le rédacteur du roman pseudo-clémentin fait exception².

Ce n'est pas faute pourtant qu'Aristide ait mêlé philosophie et religion. Car chaque fois qu'il est question de philosophes dans l'*Apologie*, c'est pour les dénoncer comme de stupides défenseurs de la religion païenne :

- 3, 2 : les philosophes chaldéens (Sy : barbares) n'ont pas compris qu'il était sot d'adorer les éléments corruptibles ;
- 13, 2-3 : les poètes et les philosophes chaldéens, grecs et égyptiens (Sy : les seuls Grecs) partagent pleinement les conceptions polythéistes ;
- 13, 6 : condamnation de l'exégèse allégorique (physique, c'est-à-dire d'inspiration stoïcienne), qui pourrait sauver la crédibilité des mythes païens ;
- 17, 3 Ba : vanité des attaques des philosophes contre le Seigneur.

Les philosophes païens sont ainsi rejetés du côté de l'erreur, tandis que la vraie philosophie se trouve du côté des chrétiens. Car Aristide n'hésite pas à fonder les croyances chrétiennes sur les axiomes de la philosophie. Dans le prologue, il recourt à la preuve cosmologique chère aux stoï-

1. Cf. CICÉRON, *De nat. deor.* III, 15, 39 ; PHILON, *Decal.* 76 ; *Legat.* 139 ; F. JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 86. 139 ; *Orac. Sibyl.* III, 30 ; V, 279-280 ; *Kerygm. Peîr.* frag. 3 Dobschütz ; JUSTIN, *1 Apol.* 24, 1 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 12, 1 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 10, 1 ; etc.

2. *Hom. ps. clem.* X, 17, 4 : « En outre, disent les Égyptiens, désirant honorer la forme du Dieu unique et ne découvrant pas quelle elle est, nous nous sommes décidés à rendre les honneurs suprêmes à toute forme. »

ciens¹, ainsi qu'à l'équation platonicienne, si commode dans la lutte contre le polythéisme anthropomorphique, de l'incrée à l'éternel, et du composé au corruptible². De plus, c'est à la manière platonicienne qu'il définit la divinité³ ; et c'est avec le vocabulaire médio-platonicien, stoïcien et aristotélicien, qu'il décrit l'action ou l'immanence de Dieu dans le monde⁴. La philosophie qu'il combat peut aussi lui fournir des armes au service de sa foi.

Mais jamais Aristide ne va jusqu'à présenter explicitement le christianisme comme « la » philosophie — à l'opposé de ce que l'on trouve chez un Justin ou un Tatien⁵. Même l'adresse de l'*Apologie* le désigne comme un « philosophe athénien », non comme un « philosophe chrétien », ainsi que se qualifie lui-même Athénagore⁶. Et, s'il est vrai que c'est par une démarche proprement philoso-

1. *Apol.* 1, 1 ; cf. *SVF* II, 1009 = AETIUS, *Placita* I, 6, 1-3, Diels p. 292-293 ; mais aussi *Sg* 1, 20 ; *Rm* 15, 1-5 ; etc.

2. Cf. PLATON, *Tim.* 27 d - 28 c (ALCINOOS, *Didasc.* 5, 157) ; PLATON, *Tim.* 41 a-b (ALCINOOS, *Didasc.* 25, 177).

3. Par l'emploi d'épithètes négatives pour évoquer sa transcendance : *Apol.* 1, 2 ; 4, 1. Comparer avec ALCINOOS, *Didasc.* 10, 164-166.

4. Dieu « maintient » ou « maîtrise » le monde (*διακρατεῖν* : *Apol.* 1, 1-2 Ba) : cf. JAMBLIQUE, *Myst. Aegypt.* IV, 12, 196. Dieu « contient » ou « embrasse » tout (peut-être *περιλαμβάνειν* : 1, 2 Sy + Ar) : cf. PLATON, *Tim.* 30 c ; *SVF* II, 1027 = AETIUS, *Placita* I, 7, 33, p. 305-306 Diels. Dieu « meut » le monde (*κινεῖν* : *Apol.* 1, 1 ; 1, 2 Sy) : cf. ARISTOTE, *Métaph.* Λ, 8, 1073 a-b ; ALCINOOS, *Didasc.* 10, 164 ; PHILON, *De mut.* 54. Quant à l'image du Dieu « caché dans le monde », malgré sa coloration chrétienne (d'après Mt 6, 6), elle peut remonter à Platon (*ἐνοικεῖν*, à propos de l'âme du monde) ou aux stoïciens (*διήκειν*, à propos du Logos immanent). Le terme même de *διακόσμησις* pour désigner le monde (*Apol.* 1, 1 Ba) est commun au stoïcisme et à l'aristotélisme : DIOGÈNE LAERCE, VII, 138 ; ARISTOTE, *Met.* 1, 5, 2, 936 b.

5. JUSTIN, *Dial.* 2-8 (prologue sur la philosophie originelle) ; TATIEN, *Ad Graec.* 31, 1 (*τὴν ἡμετέραν φιλοσοφίαν*) ; 35, 2 (*τῆς καθ' ἡμᾶς βαρβάρου φιλοσοφίας*).

6. Cf. *SC* 379, p. 70-71 (titre de la *Legatio*) ; l'expression est ambiguë, et peut désigner, soit un philosophe (un homme formé à la philosophie) qui se trouve être chrétien, soit un sectateur de la « philosophie chrétienne ».

phique qu'il écarte les croyances païennes ou qu'il fonde rationnellement la doctrine chrétienne d'un Dieu unique et transcendant, ce n'est pas pour autant qu'il établit une relation d'équivalence entre la philosophie (même une philosophie débarrassée des scories polythéistes) et le christianisme ; il admet seulement que le christianisme a ses sages, comme le paganisme a les siens¹. Ce qui distingue les uns des autres, c'est que les uns se sont fourvoyés à la suite des éléments périssables², tandis que les autres ont trouvé et suivi le chemin de la vérité, en écoutant la voix de la vraie sagesse, qui est dans le Christ. « Philosophe », donc, Aristide — du moins s'il faut s'en tenir au témoignage de l'*Apologie* — l'est plutôt moins que les autres apologistes qui revendiquent ce titre : Justin, Tatien même, à sa façon, provocatrice et rebelle, et surtout Athénagore. Et l'on ne trouve pas dans son ouvrage de quoi justifier le jugement flatteur de Jérôme sur sa culture philosophique³ : s'il possédait réellement cette culture (ce qui paraît vraisemblable), il n'a pas choisi d'en faire un abondant usage pour illustrer son propos — sans doute fidèle au choix de la force des actes (en l'occurrence l'exposé de l'éthique chrétienne) plutôt que de celle des mots⁴.

Dans une moindre mesure, Aristide s'en prend aux juifs, le peuple élu déchu de l'amour divin. Il dénonce d'abord en eux le peuple ingrat qui, oublieux des bienfaits de son Dieu, rendit un culte aux idoles⁵ ; le peuple infidèle et

1. Cf. *Apol.* 3, 2 : les [prétendus : Ba] philosophes des Chaldéens [des barbares : Sy] ; 13, 2-3 : les philosophes de chez eux ; 17, 3 Ba : « vos stupides philosophes ».

2. Cf. *Apol.* 3, 1-2.

3. Cf. JÉRÔME, *Epist.* 70, 4. En fait, c'est essentiellement dans le prologue qu'Aristide renvoie implicitement aux doctrines philosophiques.

4. Cf. *Apol.* 16, 2 Sy ; 17, 1 Sy.

5. Cf. *Apol.* 14, 2 Ba, d'après Ex 32, 1-14 (épisode du veau d'or) ; Nb 25, 1-3 ; Jg 8, 33 ; (1 R 7, 4) ; 3 R 11, 5-7 ; 4 R 21, 1-4 ; etc.

incrédule, « au cœur dur », et qui réclame des signes pour croire¹ ; le peuple charnel, qui s'en tient à la lettre des prescriptions de la Loi ou des annonces des prophètes, mais ne connaît pas son Dieu d'une connaissance véritable² ; le peuple déicide, qui a crucifié le Fils que Dieu lui avait envoyé comme il avait par le passé fait périr ses plus grands prophètes³. Il importe toutefois de souligner que ces différents griefs, qui sont constants dans la polémique contre les juifs — on les retrouve en particulier chez Justin⁴ —, ne figurent explicitement formulés que dans un seul des témoins de l'*Apologie*, à savoir la version grecque du *Roman de Barlaam*, et qu'on peut éventuellement les considérer comme une addition du rédacteur byzantin ; en revanche, ce même roman ignore le grief de ritualisme et

1. Cf. *Apol.* 14, 2 Ba, d'après Ex 3, 12 ; 1 Sm 2, 34 ; 10, 9 ; 14, 10 ; 4 R 19, 29 ; Jg 6, 17-18 ; 4 R 20, 9-11 ; Is 7, 11 ; et surtout Mt 12, 38-39 ; 16, 14 (Mc 8, 11-12 ; Lc 11, 16. 29) ; Jn 2, 11 ; 3, 2 ; 6, 30 ; 7, 31 ; 9, 16 ; Ac 2, 22.

2. Cf. *Apol.* 14, 3-4, d'après 2 Co 3, 6 (la lettre et l'esprit) ; Rm 2, 25-29 (d'après Jr 4, 4 : circoncision du cœur et du prépuce) ; 1 Co 7, 19 ; Ga 5, 6 ; 6, 15 ; Ph 3, 3 (culte selon la chair et culte selon l'esprit) ; Col 2, 11 ; 3, 11 ; et surtout Rm 10, 2 ; *Kerygm. Petr. frag.* 4 Dobschütz. Comparer avec JUSTIN, *Dial.* 9, 1 (les didascales juifs ne comprennent pas les Écritures).

3. Cf. *Apol.* 14, 2-4 Ba (parall. 2, 4 Sy + Ar) ; d'après Ac 2, 23, et 3, 14 (les juifs responsables de la mort de Jésus) ; Ac 7, 51-53, et 1 Th 2, 15 (parallèle entre le sort réservé par les juifs à leurs prophètes et celui réservé à Jésus) ; mais aussi Mt 23, 29-32 (les juifs responsables de la mort des prophètes).

4. Cf. JUSTIN, *I Apol.* 31, 5, et 36, 5 ; *Dial.* 9, 1 ; 120, 5 ; 126, 2 (les juifs incapables de comprendre le vrai sens des Écritures) ; *I Apol.* 40, 6 ; *Dial.* 16, 4 ; 26, 1 ; 93, 4 ; 95, 2 ; 100, 3 ; 123, 1 (les juifs responsables de la mort du Christ, et avant lui, des prophètes) ; *Dial.* 11, 5 (Israël charnel et Israël spirituel) ; 12, 3 ; 16, 3 ; 18, 2 ; 19, 3 ; 23, 1 ; 28, 4-29, 3 ; 41, 4 ; 92, 3-4 ; 113, 6-7 ; 114, 4 ; 135, 6 (l'Israël « né du sang et de la chair », l'Israël « né de la foi et de l'esprit ») ; 137, 1 (circoncision de la chair, circoncision du cœur) ; *Dial.* 19, 5-6 ; 21, 4 ; 22, 1 ; 46, 6 ; 92, 4 ; 93, 4 ; 119, 2 ; 123, 1 (Israël idolâtre) ; *Dial.* 21, 1-4 ; 23, 4 ; 107, 1 ; 112, 1 (les signes dont Israël a besoin) ; *Dial.* 27, 3 ; 44, 1-2 ; 45, 3 ; 46, 5 ; 55, 3 ; 58, 1 ; 114, 4 ; 123, 4 ; 130, 3 ; 137, 1 (le cœur dur d'Israël).

passé sous silence le culte des anges et les fêtes, que mentionne la version syriaque¹.

À l'opposé, la version syriaque contient un bel éloge de la morale juive, présentée comme très proche de celle du Christ, et dont on ne trouve pas la moindre trace dans le *Roman de Barlaam*². Comment peut-on justifier pareille différence ? Deux hypothèses viennent à l'esprit. Ou bien l'*Apologie* originelle contenait l'ensemble des pages consacrées aux juifs en Ba et Sy, auquel cas son auteur aurait porté sur le judaïsme un jugement partagé, reconnaissant la haute inspiration de sa morale, mais blâmant son aveuglement, une attitude somme toute assez mesurée ; en ce cas, le traducteur syriaque, en supprimant le long passage sur la mise à mort des prophètes et du Christ, aurait manifesté sa sympathie pour le peuple hébreu — celui de l'Alliance, distingué des juifs criminels³ —, trahissant ainsi le jugement relativement critique d'Aristide. Ou bien l'*Apologie* originelle ne contenait pas le passage sur la mort du Christ et des prophètes, et c'est le rédacteur du *Barlaam* qui aurait témoigné son hostilité au peuple juif en l'insérant dans le texte de l'*Apologie*⁴.

1. Cf. *Apol.* 14, 4 Sy, d'après Is 1, 13-14 ; Os 2, 13 ; Ga 4, 9-10 ; Col 2, 16-18.

2. Cf. *Apol.* 14, 3 Sy, absent de Ba.

3. La distinction entre juifs et Hébreux se trouve en 2, 3 Sy + Ar, où elle paraît, de prime abord, d'ordre purement chronologique. Mais en Sy aussi bien qu'en Ar, l'emploi des deux mots n'est pas le même. Si les juifs sont les adeptes de la *φιλανθρωπία*, d'ailleurs héritée de leurs ancêtres hébreux (14, 3 Sy), ils sont aussi et surtout les pratiquants d'un culte charnel (14, 4 Sy) et les principaux responsables du déicide (2, 4 Sy + Ar). Les Hébreux sont la lignée de Moïse (2, 3 Sy + Ar), à laquelle se rattachent Marie et Jésus lui-même (2, 4 Sy + Ar). À défaut de savoir si cette distinction remonte ou non au texte originel (puisque le rédacteur du *Roman de Barlaam* ignore le mot *Ἑβραῖος*), on peut du moins affirmer qu'elle était présente dans le prototype commun à Sy et Ar.

4. Le *Roman de Barlaam* contient ailleurs la même accusation : en VII, p. 53-54 Boissonade, où les responsables désignés de la mort du Christ sont οἱ ἀρχιερεῖς καὶ ἀρχηγοὶ τῶν Ἰουδαίων. Sur la présence de 14, 2 Ba (polémique contre les juifs) dans l'*Apologie* originelle, cf. *infra* p. 372-378.

Pour des raisons d'équilibre interne à l'*Apologie*, c'est-à-dire pour ne pas réduire à une dizaine de lignes le chapitre consacré à la religion juive, nous admettons, non sans restriction, que le texte primitif contenait à la fois la vive critique de Ba 14, 2, et l'éloge mesuré de Sy 14, 3, peut-être associés à la distinction entre juifs et Hébreux, le nom de juifs recouvrant alors une acception nettement péjorative, selon un usage déjà bien établi chez Jean¹. Toutefois, même dans l'éloge qu'il fait de la morale des juifs, le rédacteur de Sy ne semble pas accorder la même valeur à leur *φιλανθρωπία*² qu'à la *φιλία* chrétienne : de même que les juifs n'ont pas su atteindre le vrai Dieu, dont ils étaient pourtant si proches (14, 3), de même leur pratique morale n'est qu'une ébauche de celle que le Christ est venu prêcher en ce monde³.

1. Par ex. Jn 1, 19 ; 2, 18 ; 5, 10 ; etc.

2. Le mot *φιλανθρωπία* revient souvent dans la littérature judéo-hellénistique, aussi bien dans la LXX (Est 8, 12 ; 2 M 6, 22 ; 14, 9 ; etc.) que chez Philon (qui y consacre tout un traité du *De virtutibus*) ou dans la *Lettre d'Aristée* (XI, 265. 290) ; c'est d'ailleurs un terme à connotation philosophique (PLATON, *Eutyphr.* 3 d ; *Definit.* 412e ; DIOGÈNE LAËRCE, III, 98 ; *SVF* III, 292). Mais on le trouve aussi employé dans le NT : Ac 28, 2 (l'humanité des gens de Malte, qualifiés de *βάρβαροι*), et Tt 3, 4 (l'amour de Dieu pour les hommes). Le mot *ἀγάπη* n'apparaît pas dans la version grecque du *Barlaam* ; tout au plus son emploi peut-il se déduire d'1, 2 Ar, ou 15, 5 Sy ; le rédacteur grec lui a préféré celui de *φιλία* (*τὸ τοῦς πλησίον φιλεῖν*). *Ἀγάπη* fait figure de mot typiquement chrétien ; en effet, à la différence du verbe *ἀγαπᾶν* (Lv 19, 18), le nom *ἀγάπη* n'est pas employé dans la LXX pour désigner l'amour du prochain (voir cependant Qo 9, 1.6), mais seulement l'amour de l'homme envers Dieu, celui de Dieu pour l'homme (Sg 3, 9 ; 6, 18 ; Si 48, 11 ; Je 2, 2) ou encore l'amour entre un homme et une femme (2 S 1, 26 ; 13, 15 ; Ct *passim*). De même, chez Philon, il ne s'applique qu'à Dieu ; mais en revanche, on le trouve employé une fois dans la *Lettre d'Aristée*, XI, 229, pour désigner l'amour du prochain. C'est donc le NT qui inaugure véritablement l'emploi spécifique du mot *ἀγάπη* pour désigner l'amour du prochain : 1 Co 13, 1 (d'après Mt 5, 43-44, et parall.). Cf. E. HATCH et H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, Oxford 1897 (repr. Graz 1975) ; J. H. MOULTON et G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, s. l., 1930 ; 1972² ; G. MAYER, *Index Philoneus*, Berlin - New York 1974.

3. L'hypothèse selon laquelle l'*Apologie* proviendrait (ou même serait la simple reprise) d'un document juif, ne change pas véritablement

2. Les fragments apocryphes ou d'authenticité incertaine

Sous le nom d'Aristide nous sont parvenus, en langue arménienne, outre le long fragment de l'*Apologie*, des extraits de deux œuvres différentes, d'inégale longueur. Ils ont été publiés pour la première fois, l'un par les Mechitaristes de Venise, dans le volume *Sancti Aristidis Philosophi Atheniensis sermones duo*, Venise, 1878, à la suite du fragment arménien de l'*Apologie*, l'autre, par P. Martin, dans les *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi*, IV, *Patres Antenicæni*, Paris, 1883, édités par J.-B. Pitra. Ce sont :

- un long fragment d'une *Homélie sur le saint larron*¹
 - texte arménien : *Sancti Aristidis sermones duo*, p. 14-23 ; *Analecta Sacra*, p. 8-10
 - traduction latine : P. Martin, dans *Analecta Sacra*, p. 284-286
 - version allemande : F. Sasse, *ZKTh* 3, 1879, p. 617-618 ; F. von Himpel, *ThQ* 62, 1880, p. 117-121
 - Clavis Patrum* I, n° 1065, p. 27
 - tradition manuscrite : cod. Venise, San Lazzaro 206 (Catalogue ; n° 822 de la Bibliothèque), fol. 172^r - 175^v, XIII^e-XIV^e s.
- un court fragment d'une *Lettre d'Aristide à tous les philosophes*
 - texte arménien : P. Martin, dans *Analecta Sacra*, p. 11 (d'après Paris. BNF arm. 153)
 - traduction latine : *ibid.*, p. 286
 - traduction allemande : E. Hennecke, *ThLZ* 1894, p. 444
 - Clavis Patrum* I, n° 1066, p. 27-28
 - tradition manuscrite, recension courte :
 - cod. Paris BNF arm. 153, olim 85 (an. 1704), fol. 60^r, éd. P. Martin

les données du problème, dans la mesure où l'apologète était libre de conserver ou de rejeter cet éloge de la morale juive.

1. Il n'est pas impossible que le texte nous soit parvenu dans son intégralité, malgré ses dimensions assez modestes, et la brutalité de son introduction. La formule doxologique qui le clôt prouve en tout cas que nous possédons sa partie finale.

- cod. Armache 180 (xvi^e-xvii^e s.), fol. 143^r
- cod. *Vaticanus Borg.* arm. 31 (xvii^e s.), fol. 132^v
- cod. Erevan, Matenadaran 2080 (xviii^e s.), fol. 36^r
- cod. Erevan, Matenadaran 1337 (an. 1706)
- cod. Erevan, Matenadaran 4063 (an. 1694)
- cod. Jérusalem, Saint-Jacques 533 (an. 1716)
- cod. Venise, San Lazzaro 266 (Catalogue ; n° 394 de la Bibliothèque), (xii^e-xiv^e s.), fol. 41^v

recension longue :

- cod. Erevan, Matenadaran 3295 (xvii^e s.), fol. 354^v
(traduit ci-dessous)
- cod. Erevan, Matenadaran 512 (xvii^e s. / 1395)
- cod. Erevan, Matenadaran 1982 (an. 1699-1702)
- cod. Erevan, Matenadaran 4425 (xvii^e-xviii^e s.)
- cod. Erevan, Matenadaran 6567 (an. 1733)
- cod. Erevan, Matenadaran 7255 (an. 1701)
- cod. Jérusalem, Saint-Jacques 2331 (xiii^e-xiv^e s.),
p. 445

Le premier texte, de forme homilétique, s'appuie sur l'épisode du bon larron (Lc 23, 39-43) pour montrer aux fidèles, contre l'incrédulité des juifs ou des judéo-chrétiens, la pleine divinité de Jésus. Son authenticité supposerait qu'Aristide ait occupé des fonctions sacerdotales, ce qui ne s'accorde pas avec nos sources. D'autre part, sa forme même et son ton ne correspondent pas au contenu essentiellement moral des admonitions dominicales du ii^e siècle, telles que nous les peint Justin¹ et conviendraient bien mieux à des siècles plus tardifs. Enfin, il évoque les controverses christologiques du v^e siècle, et ne peut raisonnablement être attribué à un auteur du ii^e siècle².

1. Cf. JUSTIN, *1 Apol.* 67, 4 : « Puis, quand le lecteur (des textes scripturaires) a fini, le président de l'assemblée prend la parole, puis nous adresse des admonitions (τὴν νοουθεσίαν) et nous exhorte à l'imitation de ces beaux enseignements (πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως). »

2. Sur ce texte, voir P. PAPE, *Die Predigt*, p. 1-34, qui rejette son authenticité.

Le second texte appartient à un recueil théologique dit *Racine de la foi* (*Armat Hawatoy*), composé en 1205 par Vardan Aygekc'i, dont sont conservées deux recensions, l'une courte, l'autre longue¹. Il se réduit à une phrase unique, dont voici la traduction :

De la Lettre du philosophe Aristide à tous les philosophes².
Le (Dieu) vrai a porté toutes les passions dans son corps³, qu'ayant pris avec le bon plaisir du Père et de l'Esprit Saint de la vierge hébraïque, de sainte Marie, il [l'] a uni indiciblement et d'une indivisible union.

Il concerne la réalité de l'incarnation du Christ, qui unit en sa personne deux natures, l'une humaine, l'autre divine, et celle des souffrances de sa passion. La formulation théologique, assez vague, ne permet pas d'attribuer à ce fragment une date très tardive, contemporaine, par exemple, de la querelle monophysite ; en revanche, son contenu manifeste une étroite parenté avec le développement qu'Aristide consacre à la naissance de Jésus⁴ (2, 4 Sy + Ar = 15, 1 Ba). Il faut donc voir, semble-t-il, dans ce court fragment un remaniement de ce passage de l'*Apologie*. Le titre que la tradition manuscrite lui attribue peut paraître mystérieux ; en fait, il doit être une corruption du titre originel de l'*Apologie* : (*Lettre*) d'Aristide le philosophe à (l'empereur philosophe) Hadrien.

1. Sur les deux versions de ce recueil, voir R. W. THOMSON, « The Shorter Recension of the Root of Faith », *REArm* 5, n. s., 1968, p. 249-260 ; H. ANASYAN, « Un précieux monument de la littérature historico-dogmatique arménienne » (en arménien), *Ejmiacin* 8, 1972, p. 27-36 (édition critique : Chahé Hayrapetian, Erevan 1998).

2. Il existe des variantes dans l'adresse : « Au philosophe Ménon » (cod. *Armas*) ; « Au philosophe Armenan » (cod. *Borgia*) ; « Au philosophe Ménandre » (cod. *Erevan* 3295). Sans doute s'agit-il de corruptions intra-arméniennes pour Ἀδριανός (l'empereur Hadrien). La traduction est celle de B. Outtier, d'après le cod. *Erevan Matenadaran* 3295 (rédaction longue).

3. Ou : « Il a porté toutes les passions dans son vrai corps. »

4. Cf. déjà J. R. HARRIS, *The Apology of Aristides*, p. 34, qui situerait volontiers le fragment au sein d'une polémique anti-docète.

CHAPITRE II

LA DOCTRINE

1. La théologie

Même si le genre de l'*Apologie*, son public et sa destination, ne permettaient guère à son auteur de broser un tableau complet et fidèle de sa doctrine, il n'en est pas moins possible d'en tracer présentement les grandes lignes.

Le trait le plus remarquable, chez cet auteur du début du II^e siècle, est qu'à peine une vingtaine d'années après qu'a été consommée la rupture entre Israël et l'Église¹, il ressent la communauté chrétienne comme un nouveau peuple, la troisième (ou la quatrième) race². Il se peut qu'en cela, Aristide soit tributaire de Paul, qui distinguait juifs, Grecs et barbares³, ou encore qui voyait dans la communauté chrétienne comme un dépassement de ces trois entités⁴. Il se peut aussi qu'il dépende très directement du *Kérygme de Pierre*, dont l'un des fragments définissait les

1. Si on situe cette rupture vers les années 100 (malédiction portée contre les judéo-chrétiens insérée dans les prières du *Shemone Esre*). Sur la question, voir en dernier lieu S. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien*, Paris 1998, *passim* (qui préfère quant à lui la date de 135 : échec de la seconde révolte juive, dispersion des juifs et des chrétiens judaïsants).

2. D'après *Apol.* 2, 2 Ba (adorateurs des faux dieux, juifs et chrétiens — différent de Sy + Ar) ; 16, 3 Sy (« nouveau peuple »).

3. Rm 1, 14-17.

4. Col 3, 11.

chrétiens comme la « troisième race¹ ». Mais il n'en demeure pas moins hautement significatif que, dès le début du second siècle, un auteur chrétien ait placé les relations entre Israël et l'Église plus sous le signe de la rupture que de la continuité.

La continuité, bien sûr, il faut la chercher dans le culte du Dieu unique et dans la morale. Mais même dans ce qui les rapproche si étroitement, Aristide oppose juifs et chrétiens sans équivoque. Car le Dieu des juifs, c'est celui de la Bible, celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob², tandis que le Dieu des chrétiens, c'est celui des Évangiles, le Dieu prêché à l'ensemble de l'univers par son Fils Jésus-Christ³. Il est en effet remarquable que, lorsqu'Aristide évoque les écritures des chrétiens, il renvoie aux livrets évangéliques, et non aux textes vétéro-testamentaires (éventuellement interprétés à la lumière de l'enseignement chrétien), tout à fait à l'opposé de Justin⁴. Même si la pluralité des versions du texte d'Aristide doit inciter à la prudence, il n'en demeure pas moins que les livres dont Aristide recommande la lecture, ce sont les livrets évangéliques ou les manuels chrétiens, et non les écrits bibliques⁵.

1. *Kerygma Petri*, frag. 5 Dobschütz = CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *VI Strom.* 5, 41, 4-6. Sur les liens unissant l'*Apologie* d'Aristide au *Kérygme de Pierre*, voir *infra* p. 77-79.

2. *Apol.* 2, 3 Sy + Ar = 14, 1 Ba.

3. *Apol.* 2, 4 Sy + Ar = 15, 1 Ba.

4. *Apol.* 15, 1 Ba (« l'écriture sainte de l'Évangile ») ; 16, 3 Sy (« leurs paroles et leurs commandements »). Sur la question, voir notre article : « Les citations scripturaires dans l'œuvre d'Athénagore. Leurs sources et leur statut », *VetChr* 31, 1994, p. 111-153 ; repris dans notre volume *D'Athènes à Alexandrie. Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Québec-Louvain 1997, p. 253-293.

5. À l'inverse, la plupart des Apologues déclarent s'être convertis après avoir lu les « Écritures », c'est-à-dire les écrits vétéro-testamentaires ; voir notre article « La conversion chez les Apologues grecs. Convention littéraire et expérience vécue », *De la conversion* (éd. J.-C. Attias), Paris 1997, p. 143-167.

Ce qui est vrai de la théologie l'est aussi de la morale. Car si le fondement de la morale juive est le même que celui de la morale chrétienne, à savoir l'amour du prochain (φιλανθρωπία pour les uns, ἀγάπη ou φιλία pour les autres¹), juifs et chrétiens n'en puisent pas l'inspiration aux mêmes sources : les uns la trouvent dans « les traditions qu'ils ont reçues de leurs Pères² », c'est-à-dire la double tradition de la Torah et de l'enseignement des Anciens, les autres, dans les prescriptions de Jésus-Christ et celles des différents manuels ecclésiastiques³.

Si donc Aristide ne renie pas expressément l'héritage du judaïsme, en mettant l'accent sur ce qui sépare les chrétiens des juifs plutôt que sur ce qui les unit, il tend bien à définir l'Église chrétienne, non pas comme le nouvel Israël, à l'instar de Justin, mais comme une « nouvelle race », née de l'enseignement de Jésus, et de lui seul.

Mais le Dieu d'Aristide, ce n'est pas seulement le Dieu de Jésus-Christ, c'est aussi, d'une certaine façon, le Dieu des philosophes. En effet, lorsqu'il définit Dieu en accumulant les épithètes négatives ou qu'il décrit son rôle cosmique et démiurgique d'impulsion et de maintien, et même si en cela il ne fait que plagier tout ou partie d'un ouvrage juif ou judéo-chrétien antérieur⁴, Aristide ne peut ignorer qu'il utilise des termes et expressions propres au platonisme, à l'aristotélisme ou au stoïcisme⁵. Dès le premier chapitre de son ouvrage, l'apologète revendique donc une partie de l'héritage philosophique — très précisément

1. Cf *Apol.* 14, 3 Sy (la morale juive de « philanthropie ») ; 15, 4-16, 2 (la morale chrétienne d'amour du prochain).

2. *Apol.* 14, 3 Sy.

3. *Apol.* 15, 4-8 ; 16, 2-3 Sy (à rapprocher de la *Didachè* ou de l'*Épître de Barnabé*). À l'opposé d'ATHÉNAGORE (*De Res.* 23, 3-4) ou de THÉOPHILE (*Ad Aut.* 3, 9), Aristide ne fait aucune allusion au Décalogue — même s'il mentionne bien évidemment Moïse comme législateur des juifs : *Apol.* 2, 3 Sy ; 14, 2 Ba.

4. Cf *infra*, p. 85-87 et 93-97.

5. Cf. G. LAZZATI, « Ellenismo et cristianesimo. Il primo capitolo dell'Apologia di Aristide », *Sc Catt* 66, 1938, p. 35-51.

ce qui lui permet de traduire dans la langue de l'abstraction et de la rationalité les rapports de transcendance et d'immanence formulés par Jésus, puis par les rédacteurs évangéliques, dans une langue imagée, mystique ou affective.

Le Dieu d'Aristide, enfin, c'est le Dieu du Symbole de la foi chrétienne, tel qu'il peut être reconstitué à partir du texte de l'*Apologie* :

[Je crois en] un seul Dieu, [Père] Tout-puissant (Très-Haut), créateur du ciel et de la terre (de toutes les choses visibles et invisibles) ; [en] son Fils Jésus-Christ, qui est descendu du ciel pour le salut des hommes, s'est manifesté dans (par) le Saint-Esprit, a pris chair de la (d'une) Vierge (Marie / hébraïque / sainte), s'est choisi douze disciples, selon l'économie, a été crucifié (par les juifs), est mort, a été enseveli, est ressuscité le troisième jour (après trois jours), est monté aux cieux, [d'où il (re)viendra (pour juger les vivants et les morts)] ; [et en l'Esprit-Saint]¹.

De ce symbole, reconstitué pour la première fois de manière très plausible par J.R. Harris, dans une formulation plus restrictive que celle que nous avons choisie²,

1. D'après *Apol.* 2, 4 Sy + Ar = 15, 1 Ba ; cf. aussi 1, 1-2 Sy + Ar + Ba (définition de Dieu comme créateur) ; 15, 3 Ba (formule trinitaire : κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἀπάντων ἐν υἱῷ μονογενεῖ καὶ πνεύματι ἁγίῳ). Les formules d'Aristide ont été confrontées aux différents Credo connus, d'après J. N. D. KELLY, *Creeds* ; voir aussi A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897³, repr. Hildesheim 1962. Sur les difficultés soulevées par certaines d'entre elles, cf. *infra* p. 88-91.

2. J. R. HARRIS, *The Apology of Aristides*, p. 25. Harris ne rattache à ce symbole primitif ni l'Incarnation, (τὸ σάρκα ἀναλαβεῖν, d'après Ba 15, 1 = Sy + Ar 2, 4, attestée dans le Symbole de Césarée, mais aussi chez la plupart des écrivains chrétiens du II^e siècle), ni l'opération du Saint-Esprit (mentionnée par Ar 2, 4 = Ba 15, 1, et présente chez IGNACE, *Éphes.* 18, 2, peut-être aussi chez ATHÉNAGORE, *Leg.* 10, 2), ni l'élection des apôtres (mentionnée en Sy + Ar 2, 4 = Ba 15, 2, et attestée chez JUSTIN, *1 Apol.* 31, 7, ainsi que dans le Symbole de Césarée), ni l'économie divine (mentionnée en Sy + Ar 2, 4 = Ba 15, 1, et attestée chez IGNACE, *Éphes.* 18, 2), ni la référence au retour du Christ dans la gloire pour juger les vivants et

Aristide serait l'un des tout premiers témoins, et des plus complets¹. Son usage corrobore le constat que nous avons pu faire par ailleurs², à savoir que les intellectuels chrétiens du II^e siècle (Aristide, Justin, Athénagore), malgré leur prétention à être des « philosophes », ne se séparaient pas de la doctrine commune sur les points essentiels. On peut, en revanche, opposer la pauvreté de la théologie d'Aristide, qui s'en tient à la formule ecclésiale, sans chercher aucunement à expliquer les rapports qu'entretiennent le Père, le Fils et l'Esprit, aux efforts de Justin, de Tatien, d'Athénagore et de Théophile, pour justifier la pluralité des « personnes » au sein de la monade divine³.

D'ailleurs, nulle part dans l'*Apologie* le Fils n'est explicitement qualifié de Dieu⁴. Rien n'est dit non plus de son

les morts (habituelle dans les premières formules de foi, et peut-être présente en Ba 15, 1 : τὸ κλέος τῆς παρουσίας). Il y rattache en revanche l'allusion au rôle des juifs dans la Crucifixion (d'après Sy + Ar 2, 4 = Ba 14, 2), qui n'apparaît généralement pas dans les Symboles de foi.

1. Les plus anciennes attestations d'un Symbole de foi et d'une formule baptismale sont : Ac 8, 37 (glose tardive ?) ; Rm 1, 4 ; 1 P 3, 18-22 ; et surtout IGNACE, *Éph.* 18, 2 ; *Trall.* 9 ; *Smyrn.* 1, 1-2 ; *Didachè* 7, 1-3 ; JUSTIN, *1 Apol.* 21, 1 ; 31, 7 ; 61, 3 ; *Dial.* 63, 1 ; IRÉNÉE, *Dem.* 3 ; 6 ; TERTULLIEN, *De praescr.* 13 ; *De uirg. uel.* 1, 3 ; *Adu. Prax.* 2 ; HIPPOLYTE, *Trad. Apost.* 21 ; *Epist. Apost.* 3 s. Les plus anciennes formules en langue grecque qui nous aient été conservées sont celles de Rome, vers 200 (d'après HIPPOLYTE, *Trad. Apost.* ; cf. J. N. D. KELLY, *Creeds*, p. 89-92) ; d'Alexandrie (d'après ORIGÈNE, *In eu. Ioann.* 32, 16 ; cf. J. N. D. KELLY, *ibid.*, p. 92-93) ; de Césarée (d'après EUSÈBE, *Epist. ad Caes.* 3 = PG 20, 1537 ; cf. J. N. D. KELLY, *ibid.*, p. 181-182). Ce qu'on appelle le vieux Symbole romain, de langue latine, et attribué aux apôtres eux-mêmes, est connu par RUFIN, *Comm. in symb. apost.* = PL 21, 335-386 = CCL 20, 133-182 (version grecque chez Marcel d'Ancyre, d'après ÉPIPHANE, *Pan.* 72, 3, 1 ; cf. J. N. D. KELLY, *ibid.*, p. 101-104).

2. Voir notre ouvrage *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris 1989, p. 285-287.

3. Le mot de « personne » étant bien sûr employé ici anachroniquement. Voir : JUSTIN, *1 Apol.* 13, 3 ; TATIEN, *Ad Graec.* 5, 1-4 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 10, 2-4 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 22 ; etc.

4. Seul le traducteur syriaque qualifie de Dieu le Fils : « On dit que Dieu descendit du ciel... » (2, 4 Sy, non confirmé par Ar). Voir cependant : 2, 3 Ar (Marie « Théotokos ») ; 15, 7 Π² + Ba (les prescriptions du Sei-

existence avant l'Incarnation, comme Raison ou Verbe de Dieu, co-éternel à lui — une doctrine que n'aurait eu pourtant guère de mal à comprendre un public philosophe, formé aux spéculations du moyen-platonisme ou du stoïcisme¹. Le rôle de l'Esprit, enfin, semble réduit à son opération dans l'œuvre d'incarnation² ; il n'est fait mention, ni de l'inspiration prophétique³ (ce qui ne surprend guère, puisque, dans l'*Apologie*, les Écritures juives sont passées sous silence), ni du rôle démiurgique dévolu à la Sagesse, identifiée tantôt au Logos, tantôt à l'Esprit⁴. Seule la version grecque du *Roman de Barlaam* manifeste plus d'audace en faisant de l'Esprit le nœud de la relation du Père au Fils⁵.

Cette discrétion qu'observe Aristide sur la pluralité des « personnes » divines ne signifie pas qu'il soit un adepte d'un monarchianisme strict, n'accordant de pleine divinité qu'au Père ; elle n'est peut-être même pas la marque d'un subordinationisme latent, qui, s'il est vraisemblable, ne trouve nulle part d'expression ferme. Elle s'explique sans doute, chez Aristide comme chez d'autres apologistes, par la nécessité d'exposer aux païens le contenu de la doctrine chrétienne le plus clairement possible, pour la leur rendre

gneur Dieu, i.e. du Christ ?). À opposer à la claire affirmation de JUSTIN, *Dial.* 126, 2, ou d'ATHÉNAGORE, *Leg.* 10, 5 (d'après Rm 9, 5 ; Tt 2, 13).

1. Cf. JUSTIN, 2 *Apol.* 8, 3 ; 13, 3 (le λόγος σπερματικός) ; TATIEN, *Ad Graec.* 5 (la procession du Logos) ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 10, 3 (le λόγος du Dieu λογικός) ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 22 (λόγος ἐνδιάθετος et λόγος προφορικός).

2. Selon la formule de la version arménienne, en *Apol.* 2, 4 : « (Jésus-Christ) est le Fils du Dieu Très-haut, manifesté par le Saint-Esprit » ; celle du *Roman de Barlaam* (*Apol.* 15,1) est un peu différente : « le Fils du Dieu Très-haut dans/par (ἐν) le Saint-Esprit ». Inexplicablement, le traducteur syriaque a supprimé toute référence à l'Esprit.

3. À opposer à : JUSTIN, 1 *Apol.* 6, 2 (et *passim*) ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 10, 4 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 9, 1 (et *passim*).

4. Cf. JUSTIN, *Dial.* 61, 1-4 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 10, 3-4 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 7 ; IRÉNÉE, *Haer.* II, 30, 9 ; *Dem.* 5.

5. *Apol.* 15, 1 Ba : Οὗτος δὲ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ὁμολογεῖται ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

compréhensible et admissible à la raison. Ce constat prouve en tout cas que l'*Apologie* n'était pas seulement un document à usage interne, destiné à conforter les fidèles dans leur foi, mais qu'elle était bel et bien adressée en tout premier lieu au public païen.

La christologie d'Aristide se ramène elle aussi aux formules du Symbole de foi : le Christ est proclamé Fils de Dieu, sans être identifié à son Verbe ; son incarnation dans le sein d'une vierge est affirmée sans ambiguïté, de même que sa passion et sa résurrection¹. L'insistance qui est mise sur la réalité de l'incarnation et de la passion du Christ correspond sans doute à la volonté d'écarter toute interprétation docète de la parousie — une interprétation assez naturelle chez un public formé à la philosophie, surtout platonicienne, et éventuellement susceptible de subir l'influence du gnosticisme naissant.

2. Eschatologie et morale

Ce qui forme le caractère propre de la religion d'Aristide, c'est son fondement moral : les œuvres y occupent une part prépondérante. Il n'est que de voir avec quelle admiration il considère le comportement des juifs vis-à-vis d'autrui², pour comprendre qu'à ses yeux, les actes, à défaut de prévaloir sur la foi pure³, en sont du moins la traduction nécessaire. L'effet de la conversion au christianisme, ce ne peut être que de mener une vie sainte, faite de charité (pour ce qui est du comportement vis-à-vis d'autrui) et de pureté (pour ce qui est du comportement vis-à-vis de soi-même). Plusieurs passages de l'*Apologie* illustrent ce lien infrangible qu'Aristide tisse entre la morale et la foi :

1. *Apol.* 2, 4 Sy + Ar = 15, 1 Ba.

2. *Apol.* 14, 3 Sy.

3. Selon la formule de Rm 3, 27-30 : le chrétien est justifié par la foi, non par les œuvres.

- 1, 2 Sy + Ar : la crainte de Dieu est liée au respect (ou à l'amour) d'autrui ;
- 15, 3-4 : la croyance en Dieu (et en la résurrection) est liée au respect de ses commandements ;
- 16, 2 Ba : le chemin de la vérité n'est autre que le respect des préceptes de l'Église (15, 4-8) ;
- 17, 1 Sy : la pratique est jugée bien supérieure aux simples paroles.

À l'opposé, c'est pour ignorer le vrai Dieu que Grecs et barbares se livrent à mille turpitudes¹.

Aussi ne faut-il pas s'étonner si l'énoncé des règles morales du christianisme, visiblement emprunté à un document ecclésiastique², occupe beaucoup plus de place que l'exposé théologique, réduit à la portion congrue³. Aristide, peut-être venu au christianisme par aversion pour les mœurs païennes⁴, manifeste visiblement assez peu de goût pour les spéculations théologiques — même celles qui pourraient séduire son public païen, comme celles sur l'action du Logos ou du Pneuma dans le monde ; c'est bien dans les actes qu'il place la plus noble expression de la foi.

Parmi les vertus dont Aristide fait le plus de cas, figurent au tout premier plan l'amour réciproque ou la charité⁵ (τὸ ἀλλήλους φιλεῖν, ἡ φιλία ou ἡ ἀγάπη), qu'il semble placer bien au-dessus de la φιλανθρωπία juive, puis la pureté des mœurs, l'honnêteté et la justice⁶, enfin, le strict respect des obligations envers Dieu, à savoir les actions de grâce et le

1. Cf. *Apol.* 8, 2.

2. On pense évidemment à un traité des deux voies très proche de la *Didachè* ; cf. *infra* p. 77-78.

3. À savoir *Apol.* 2, 4 Sy + Ar = 15, 1 Ba.

4. Sur la force de l'exemple des vertus chrétiennes, voir *Apol.* 15, 5 Sy. Comparer avec JUSTIN, 2 *Apol.* 12, 1.

5. Cf. *Apol.* 1, 2 Ar (« nous aimer les uns les autres ») ; 15, 4 (Ba : τοὺς πλησίον φιλοῦσιν ; Sy : « Ils font du bien à ceux qui leur sont proches ») ; 15, 5 Sy (« l'amour qu'ils témoignent à leurs esclaves »).

6. Cf. *Apol.* 15, 3 - 16, 3 ; 17, 2 Sy.

refus des cultes idolâtres¹. Parmi les vices qu'il blâme avec le plus de sévérité, outre l'impiété que constitue l'ignorance du vrai Dieu, figurent les diverses formes d'impuretés (homosexualité, adultère, prostitution), mais aussi la violence, la cupidité et l'injustice, dont les païens trouvent le modèle (et l'excuse) dans le comportement qui est attribué aux dieux par les poètes². On peut remarquer que le tableau qu'Aristide dresse des mœurs païennes est pour ainsi dire le négatif de celui qu'il fait des mœurs chrétiennes : ἀγάπή (φιλία) et ὕβρις, ἐγκράτεια et ἀκολασία, δικαιοσύνη et ἀδικία, εὐσέβεια et ἀσέβεια.

L'une des explications que l'on peut donner à cette primauté des actes est l'importance qu'accorde Aristide à l'attente de la seconde parousie et du jugement et, plus généralement, aux perspectives eschatologiques. Ce sont elles qui guident le chrétien sur le chemin de la vertu³, comme ce sont elles qui devraient conduire les païens à la conversion⁴. Aux uns, Aristide promet la vie éternelle avec le Christ⁵, aux autres, le châtimement des enfers — si du moins ils refusent de se convertir⁶.

Aristide ne fait qu'une seule mention de la résurrection des morts ; encore est-ce dans la version grecque du *Roman de Barlaam*⁷, qui représente un texte fortement remanié. Il semble cependant hors de doute que l'apologiste professait une résurrection corporelle, puisqu'il admettait sans restriction la réalité charnelle de celle de

1. Cf. *Apol.* 15, 4 Sy ; 15, 6.

2. Un fait souvent souligné par ARISTIDE : *Apol.* 8, 2 ; 9, 3 ; 11, 7 ; 17, 2 Sy. Comparer avec JUSTIN, *1 Apol.* 21, 4 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 34, 2 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.* II, 33, 6.

3. *Apol.* 15, 3 ; 15, 4 Sy ; 16, 3 Sy.

4. *Apol.* 16, 4 Sy ; 16, 5 Ba ; 17, 3.

5. *Apol.* 16, 2 Sy.

6. *Apol.* 17, 3. Notons que les enfers (le Schéol : 8, 1 Sy ; l'Hadès : 11, 3 Ba) n'apparaissent pas chez Aristide dans un contexte spécifiquement chrétien.

7. En *Apol.* 15, 3 Ba.

Jésus¹. Rien n'est dit, en revanche, du feu de l'Enfer ni de l'éternité des châtiments ; le sort du corps n'est pas distingué de celui de l'âme (ou de l'esprit qui l'habite²), dont on ne sait si elle survit ensommeillée dans l'attente de la résurrection³. Rien non plus sur le *millenium* et le royaume terrestre, auxquels toutefois l'apologète ne semble pas accorder foi (ou intérêt), puisqu'il repousse l'espérance chrétienne au « monde à venir », qui est celui de la vie éternelle avec le Christ⁴. Aristide, enfin, ne distingue pas le sort des élus de celui des incroyants dans la résurrection, qui, du même coup, semble devoir être générale : chacun obtiendra dans son corps charnel la récompense de ses vertus et de ses vices.

3. Les Écritures selon Aristide

De prime abord, les Écritures paraissent absentes de l'*Apologie*, qui n'en fait aucune citation textuelle. Toutefois, ce silence apparent recouvre une réalité assez complexe. D'abord, Aristide évacue quasi totalement les ouvrages vétéro-testamentaires en tant qu'écritures chrétiennes ; de la Bible, il retient essentiellement les récits historiques fondateurs de la religion juive⁵, ainsi que de

1. *Apol.* 2, 4 Sy + Ar = 15, 1 Ba (ἀνεβίω, « il revint à la vie » — un terme qui implique nécessairement le recouvrement des facultés biologiques, à la différence d'ἀνιστάναι, « se redresser »).

2. On trouve en *Apol.* 7, 1 Sy l'ébauche d'une anthropologie tripartite : corps (formé des quatre éléments matériels), âme et esprit.

3. Aristide ne dit nulle part qu'il considère l'âme comme immortelle ; il se peut qu'à ses yeux, elle ne le soit pas par nature, puisque seul ce qui n'a pas de commencement n'a pas de fin (d'après *Apol.* 1, 2 Sy) ; comparer avec TATIEN, *Ad Graec.* 13, 1 : « L'âme n'est pas immortelle en soi, ô Grecs... ».

4. *Apol.* 15, 3 (« monde à venir ») ; 16, 1 Ba (« royaume éternel », « vie future »).

5. À savoir la postérité d'Abraham, les douze fils de Jacob, Moïse et la sortie d'Égypte, les infidélités du peuple hébreu à son Dieu : *Apol.* 2, 3 Sy = 14, 1-2 Ba.

nombreuses formules, dont il est bien difficile de dire si elles ont été empruntées directement, ou si elles dépendent de la tradition apologétique juive ou judéo-chrétienne. Nulle part Aristide n'accorde la moindre valeur théologique aux livres du Pentateuque (hormis la profession de foi monothéiste¹) ni aux textes prophétiques² — les prescriptions du Décalogue étant pour ainsi dire rejetées dans le développement sur les chrétiens³. Nulle part il ne mentionne la Bible (pas même comme le livre des juifs), ni n'emploie pour la désigner le terme d'Écritures (γραφαί) propre à lui donner une valeur normative⁴. En cela, Aristide se distingue fortement des autres apologètes, que ce soit Justin, Tatien, Athénagore ou Théophile, qui revendiquent tous (chacun à sa manière) tout ou partie de l'héritage juif. Si donc on ne peut pas dire qu'Aristide renie ouvertement la Bible, du moins ne la fait-il pas tout à fait sienne, soit qu'elle lui paraisse une outre trop vieille pour contenir le vin nouveau de la révélation chrétienne, soit que sa démarche apologétique l'ait contraint à distinguer sans nuance ce qui est juif et ce qui est chrétien. En revanche, l'enseignement moral du judaïsme est développé assez largement⁵, non pas à partir des textes du Pentateuque, mais sans doute à partir d'ouvrages de morale pra-

1. En *Apol.* 14, 3 Sy. Mais il ignore les prescriptions du Décalogue, et laisse dans l'ombre le récit de la Genèse quand il évoque l'action créatrice de Dieu.

2. Aristide, par exemple, ne fait pas appel au témoignage des prophètes pour asseoir les croyances messianiques, et ne recourt pas non plus à l'exégèse typologique.

3. À savoir *Apol.* 15, 4 Sy + Ba : successivement sixième, neuvième, cinquième et deuxième commandements dans l'ordre d'Ex 20 LXX. Voir M. ALEXANDRE, « Apologétique », n. 167 p. 20-21.

4. Les seuls emplois du mot γραφή / γραφαί concernent les écrits néotestamentaires : *Apol.* 15, 1 Ba ; 16, 4 Ba.

5. En *Apol.* 14, 3 Sy ; cette « abondance » toute relative doit être mise en rapport avec la brièveté de la notice consacrée aux juifs. cf. *infra* p. 378-381, notre commentaire sur les sources et les parallèles de l'exposé que fait Aristide de la morale des juifs.

tique ou même d'une tradition purement orale, qui prend sa source dans les Écritures, mais qui ne peut pas leur être identifiée¹.

Le constat est un peu le même pour les Évangiles : ni citation directe, ni référence explicite ; leur contenu semble se ramener aux événements de la vie de Jésus, rapidement résumés². Ce n'est pas que le caractère salvateur du message ou de la mission de Jésus soient tus : au contraire, ils sont rappelés à plusieurs reprises³ ; mais ils ne sont pas mis en relation avec les textes scripturaires eux-mêmes, dans une forme simplifiée d'exégèse. En un mot, la religion d'Aristide n'apparaît pas véritablement comme une religion du Livre ; en forçant un peu le trait, elle pourrait même être qualifiée de religion *des* livres. En effet, l'un des traits remarquables de la théologie scripturaire d'Aristide est qu'elle associe la reconnaissance du caractère divin de l'enseignement chrétien à celle de sa continuité dans ses trois composantes, évangélique, apostolique, et ecclésiale⁴. Les livrets évangéliques, auxquels le statut d'Écritures n'est accordé que dans la version grecque du *Roman de Barlaam*⁵, sont bien le recueil des paroles et des commandements de Jésus-Christ : plus encore que l'enseignement du Maître, ils sont la voix de Dieu même, et portent en eux

1. Nous butons ici sur le difficile problème de la source juive de l'Apologie ; cf. *infra* p. 82-100.

2. En *Apol.* 2, 4 Sy = 15, 1-2 Ba.

3. Par ex. 2, 4 Sy (l'Évangile énoncé chez eux pour être prêché) ; parall. 2, 4 Ar (l'Évangile vivifiant) et 15, 1 Ba (« la gloire de sa venue [annoncée] dans ce qu'ils appellent l'Écriture sainte de l'Évangile ») ; ou encore 15, 2 Ba (« pour le salut des hommes »).

4. Un certain nombre d'expressions renvoient aux textes chrétiens considérés dans leur ensemble : *Apol.* 15, 8 Sy + Π^2 (les commandements de la loi des chrétiens, la doctrine des chrétiens) ; 16, 3 Sy (les livres des chrétiens) ; 16, 3. 4 Sy + Ba (les livres des chrétiens, les écritures des chrétiens).

5. Voir *Apol.* 15, 1 Ba ; 16, 4 Ba.

la vie¹. Mais les paroles du Christ trouvent un prolongement naturel dans l'enseignement des apôtres, dont le caractère inspiré — au moins par une forme de délégation — ne semble pas faire de doute : c'est le Kérygme². Cet enseignement recouvre une double réalité : les diverses missions des apôtres³, bien sûr, mais aussi les épîtres apostoliques, et en tout premier lieu les *Épîtres* de Paul, dont l'influence sur Aristide semble avoir été déterminante, puisqu'il y fait presque aussi souvent référence qu'aux Évangiles⁴. Le second prolongement de l'enseignement du Christ consiste dans ces « autres livres » que mentionne Aristide⁵, à savoir les manuels ecclésiastiques qui sont des guides de conduite de la vie chrétienne ; parmi eux figure un traité des deux voies, dont les préceptes occupent les chapitres 15 et 16 de l'*Apologie*, et semblent rejeter au second plan les paroles mêmes de Jésus⁶. On ne peut exprimer plus clairement le caractère sacré de l'Église et de son enseignement⁷.

1. Cf. Sy 2, 4 (l'Évangile énoncé chez eux pour être prêché) = Ar 2, 4 (l'Évangile vivifiant) = Ba 15, 1 (l'écriture sainte de l'Évangile) ; Ba 15, 3 (les préceptes de N.S. Jésus-Christ) = Sy 15, 3 (les préceptes de Dieu) ; Sy + Ba 15, 7 (les préceptes du Christ et du Seigneur Dieu) ; Ba + Sy 17, 3 (les paroles incorruptibles du Dieu créateur).

2. Cf. Sy + Ar 2, 4 = Ba 15, 2 (la prédication des apôtres).

3. Cf. Sy 2, 4 = Ba 15, 2.

4. Cf. *infra* l'Index scripturaire.

5. Cf. *Apol.* 17, 1 Sy, qui fait allusion à un enseignement moral dispensé à l'aide de manuels. Voir aussi 15, 8 Sy + Π^2 (les commandements de la loi des chrétiens, les doctrines des chrétiens) ; 16, 3 Sy (les paroles et les commandements des chrétiens) ; 16, 3.4 Sy (les livres des chrétiens) ; 16, 4 Ba (les Écritures des chrétiens).

6. Les préceptes d'*Apol.* 15-16 sont ceux de l'*Épître de Barnabé* ou de la *Didachè*, non ceux du Discours sur la montagne.

7. Cf. *Apol.* 16, 5 Ba (les chrétiens ne tiennent pas le langage des hommes, mais celui de Dieu) ; 17, 3 Sy (la doctrine des chrétiens consiste en « paroles incorruptibles, qui sont d'à jamais et pour toujours »).

CHAPITRE III

SOURCES ET POSTÉRITÉ DE L'APOLOGIE

1. Les sources

La littérature dite apostolique

Déjà, dans le commentaire qu'il joignait à son édition princeps, J.A. Robinson mettait en évidence la parenté qui unissait l'*Apologie* à la littérature dite apostolique, en particulier le *Kérygme de Pierre*, la *Didachè* et l'*Épître de Barnabé*¹. Les parallèles les plus étroits concernent d'un côté les chapitres 15 et 16 de l'*Apologie*, de l'autre les chapitres 1 à 4 de la *Didachè* et 19 à 20 de l'*Épître de Barnabé*.

Aristide (Ba)	<i>Didachè</i>	<i>Barnabé</i>
15. ἔχουσιν τὰς ἐντολὰς κ.τ.λ.	4, 13	19, 2. 10
οὐ μοιχεύουσιν — τὰ ἀλλότρια	2, 1-2	19, 4. 6
τοὺς πλησίον φιλοῦσιν δίκαια κρίνουσιν	1, 2 4, 3	19, 5
ὅσα οὐ θέλουσιν — οὐ ποιοῦσιν	1, 2	
τοὺς ἀδικοῦντας — εὐεργετεῖν σπουδάζουσι	1, 3	
πραεῖς εἰσι καὶ ἐπιεικεῖς χήραν οὐχ — οὐ λυποῦσιν	3, 7-8	19, 4 20, 2
16. αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς κ.τ.λ.	cf. 1, 1	cf. 19, 1

Mais comme ni la formulation, ni l'ordre des prescriptions ne sont les mêmes dans l'*Apologie* et dans la *Didachè*

1. J. A. ROBINSON, « The Apology of Aristides », p. 84-99.

ou l'*Épître de Barnabé*, il faut nécessairement supposer que ces trois ouvrages dépendent directement ou indirectement d'une (ou éventuellement plusieurs) source commune, qui ne serait autre qu'un ouvrage de morale pratique de large diffusion, par exemple un traité des deux voies de l'époque apostolique¹.

Toujours selon Robinson, la seconde source de l'*Apologie* serait le *Kérygme de Pierre*, un ouvrage aujourd'hui perdu, mais que nous connaissons par Eusèbe et par les autres citations qu'en font Clément d'Alexandrie et Origène². Les parallèles que l'on peut établir entre le *Kérygme* et l'*Apologie* sont les suivants :

<i>Kérygme de Pierre</i>	Aristide
frag. 2a Dobschütz = Clément, <i>VI Strom.</i> 5, 39, 2-3 : définition de Dieu ³	1, 2 ; 4, 1 ; 13, 7
frag. 3a = Clément, 5, 39, 4 - 40, 2 : l'erreur des Grecs	13, 1 Sy : l'erreur des Grecs ; 4, 3, et <i>passim</i> : les éléments créés à l'usage des hommes ; 3, 1 : représentation des éléments sous forme de statues ; 12, 1. 3-5 : culte des êtres privés de raison ;

1. Cf. J. A. ROBINSON, « The Apology of Aristides », p. 84-86. Dans sa propre édition, p. 157-158, C. Vona se montre beaucoup plus sceptique ; il est un fait que l'hypothèse du traité des deux voies s'appuie principalement sur *Apol.* 16, 2 Ba (« la voie de la vérité » — sans parallèle exact dans le texte syriaque), rapproché de *Barnabé* 19, 1, et *Didachè* 1, 1.

2. Cf. J. A. ROBINSON, « The Apology of Aristides », p. 86-99. Le *Kérygme de Pierre* a été édité par E. VON DOBSCHUTZ, *Das Kerygma Petri kritisch untersucht*, TU 11, 1, Leipzig 1893 ; il a été traduit en français par M. CAMBE, dans *Écrits apocryphes chrétiens* (éd. F. Bovon et P. Geoltrain), t. 1, Paris 1997, p. 3-22.

3. Ce type de définition « apophatique » de Dieu est extrêmement banal dans la littérature apologétique, qu'elle soit juive ou chrétienne. À titre d'exemple, R. VAN DEN BROEK, « Eugnostos and Aristides », p. 202-218, a rapproché le prologue d'Aristide du traité gnostique d'Eugnoste (*NHC* III, 3 et V, 1) et du *Traité Tripartite* (*NHC* I, 5) ; cf. *infra* p. 93-97.

frag. 4a = Clément, 5, 41, 1-3 : l'erreur des juifs	14, 2 : ingratitude des juifs 14, 3-4 : culte des anges, etc.
frag. 5 = Clément, 5, 41, 4-6 : appel aux païens ; le nouveau culte, la troisième race	15, 3 : les chrétiens gardent dans leur cœur les préceptes évangéliques ; 16, 3 : le nouveau peuple ; 2, 2 : les trois races
frag. 6 = Clément, 5, 43, 3 : par- don accordé au juif repent	17, 2 Sy : repentir et conversion d'un des Grecs
frag. 7 = Clément, 6, 48, 1-2 : mission des douze apôtres	15, Ba + 2, 4 Sy : mission des douze apôtres
frag. 8 = Clément, 6, 48, 6 : par- don des péchés commis dans l'ignorance	17, 2 Sy : pardon des péchés commis dans l'ignorance
frag. 9 = Clément, 15, 128, 1-2 : l'Incarnation, la Passion, la Résurrection	15, 1 Ba = 2, 4 Sy : l'Incarnation, la Passion, la Résurrection
frag. 9 = Clément, 15, 128, 1-2 : les prophéties de l'AT ; leur lecture propre à la conversion	16, 3-4 : appel à la conversion par la lecture des livres des chrétiens
frag. 10 = Clément, 15, 128, 3 : l'auteur, simple héraut des Écritures	15, 4 : l'auteur, simple héraut de la doctrine chrétienne

Si la thèse de Robinson a trouvé un solide défenseur en la personne d'H.-I. Marrou¹, elle n'a pas trouvé grâce aux yeux de R. Seeberg², de G. C. O'Ceallaigh³, puis du plus récent éditeur de l'*Apologie*, C. Alpignano, qui ne la cite pas. Elle me paraît pourtant assez solidement établie, même s'il semble prudent de ramener l'utilisation du *Kérygme* à de plus modestes proportions que ne le faisait Robinson.

1. H.-I. MARROU (éd.), *À Diognète*, SC 33 bis, Paris 1965², p. 121-122.

2. R. SEEBERG, *Die Apologie des Aristides*, p. 241-243.

3. G. C. O'CEALLAIGH, « Marcianus Aristides », p. 227-254, qui pense que les passages où l'influence du *Kérygme* semble la moins contestable (par ex. frag. 4 Dobschütz), proviennent en fait de Clément, et non du *Kérygme* perdu (voir surtout p. 247-248).

Le prototype anonyme de l'Ad Diognetum et du Discours véritable de Celse

J. A. Robinson, puis à sa suite F. Ogara, ont mis en évidence les liens qui unissaient l'*Apologie* d'Aristide à l'*Ad Diognetum*. Le premier a supposé une source commune à ces deux ouvrages, ainsi qu'au *Discours Véritable* de Celse, qui ne serait autre que le *Kérygme de Pierre*¹ ; le second, constatant quelque parenté entre l'*Ad Autolycum* de Théophile et l'*Apologie* d'Aristide, a émis l'hypothèse que Théophile aurait lu l'*Apologie* avant de rédiger et l'*Ad Autolycum*, et l'*Ad Diognetum*². Quoi qu'il en soit de ces deux hypothèses, dont la seconde n'a guère trouvé de partisans, on n'en constate pas moins d'intéressants rapprochements entre l'*Apologie* et l'*Ad Diognetum*.

- la nouvelle race, la nouvelle doctrine

— *Ad Diogn.* 1, 1 ; 2, 1 ; cf. *C. Cels.* I, 4 (Celse reproche aux chrétiens de ne rien dire de neuf)

— *Apol.* 2, 2 ; 16, 3 Sy ; 17, 3

- incapacité de l'homme à comprendre ou à exprimer la vérité

— *Ad Diogn.* 1, 2

— *Apol.* 2, 1

- l'adoration des éléments créés à l'usage de l'homme

— *Ad Diogn.* 2, 2-7 ; 8, 2

— *Apol.* 3, 1 s.

1. J. A. ROBINSON, « The Apology of Aristides », p. 95-97. Robinson émet l'hypothèse que Celse a lu (entre autres ouvrages) le *Kérygme de Pierre* avant de rédiger son pamphlet. Mais l'on a supposé bien d'autres sources au *Discours véritable* ; à titre d'exemple, C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelses wider das Christentum*, Berlin 1955, y a vu une réplique à Justin ; en revanche, R. M. GRANT, *Greek Apologists*, p. 138, dissocie totalement les démarches respectives de Celse et des Apologistes.

2. F. OGARA, « Aristidis et epistolae ad Diognetum », p. 74-102.

- la fabrication, l'adoration et la préservation des idoles insensibles
 - *Ad Diogn.* 2, 2-7
 - *Apol.* 3, 1 ; 13, 1
- la piété des juifs, intermédiaire entre celle des chrétiens et celle des païens
 - *Ad Diogn.* 3, 1-3 ; 4, 6
 - *Apol.* 14, 3-4
- l'anthropocentrisme (Dieu a créé l'univers pour l'homme)
 - *Ad Diogn.* 4, 2 ; 10, 2 ; cf. *C. Cels.* IV, 23
 - *Apol.* 1, 2 Sy ; 4, 2 sq. (thème récurrent)
- les lois cosmiques
 - *Ad Diogn.* 7, 2
 - *Apol.* 4, 2 ; 6, 1-2
- les chrétiens sont l'âme du monde
 - *Ad Diogn.* 6, 1.7
 - *Apol.* 16, 1.6 Sy
- caractère sacré de la doctrine chrétienne
 - *Ad Diogn.* 7, 1-2
 - *Apol.* 17, 3 Sy
- l'homme juste, imitateur de Dieu
 - *Ad Diogn.* 10, 4
 - *Apol.* 14, 3 Sy (à propos des juifs)
- la race juive remonte à Moïse (ou Abraham), celle des chrétiens au Christ
 - *C. Cels.* I, 23
 - *Apol.* 2, 3 Sy = 14, 1 Ba ; 2, 4 Sy = 15, 1 Ba
- les diverses observances juives ; le culte des anges
 - *C. Cels.* I, 26 ; *Ad Diogn.* 4, 1-2
 - *Apol.* 14, 4 Sy

- dénonciation implicite d'attaques portées contre les chrétiens
 - la naissance virginale : *C. Cels.* I, 28 ; *Apol.* 2, 4 Sy (15, 1 Ba)
 - l'accomplissement des prophéties (de l'économie) : *C. Cels.* I, 49 ; *Apol.* 2, 4 Sy
 - le Christ incapable de se sauver lui-même : *C. Cels.* I, 54 ; II, 9 ; *Apol.* 10, 3. 5-6 ; 13, 1
 - la chair du Christ plus corruptible que celle des idoles : *C. Cels.* III, 42 ; *Apol.* 13, 1
 - le culte du Christ plus impie que celui des animaux : *C. Cels.* III, 19 ; *Apol.* 12, 4
- image de l'homme ivre qui impute aux autres son ivresse
 - *C. Cels.* III, 76
 - *Apol.* 16, 6

Toutefois, si les rapprochements effectués par Robinson font nécessairement supposer une ou plusieurs sources communes à l'auteur anonyme de l'*Ad Diognetum*, éventuellement à Celse, et à Aristide, il est bien hasardeux, faute de témoignages suffisants, de désigner parmi elles le *Kérygme* perdu, comme le fait Robinson ; c'est une possibilité parmi d'autres, voilà tout. Quant à l'hypothèse d'Ogara, elle se heurte à la difficile question de la paternité de l'*Ad Diognetum*, qu'il paraît quelque peu arbitraire d'attribuer à Théophile¹.

La littérature juive hellénistique : les Oracles Sibyllins

Il existe vraisemblablement à l'*Apologie* d'autres sources que les écrits dits apostoliques. Ces sources, il faut sans doute les chercher au sein des débris de la littérature apologétique juive hellénistique, engloutie dans le double

1. H.-I. Marrou, dans son édition de l'*Ad Diognetum* (SC 33, 1952, 1965²), ne signale l'hypothèse de F. Ogara que pour mémoire, dans le tableau des pages 242-243 (différentes hypothèses sur la date et l'auteur de l'*Ad Diognetum*).

désastre de la nation juive, mais qui n'en a pas moins exercée une influence déterminante sur la première littérature chrétienne¹.

J. A. Robinson — toujours lui — a effectué d'intéressants rapprochements entre le texte de l'*Apologie* d'Aristide et celui des *Oracles Sibyllins*, dont on sait qu'ils sont en grande partie une œuvre judéo-hellénistique, remaniée et enrichie ultérieurement par les chrétiens².

- *Oracula Sibyllina*, prolog. v. 94 ; frag. 1 Geffcken, v. 7-9 ; 15-17 : définition de Dieu ;
parall. *Apol.* 1, 2 ; 4, 1 ; 13, 4 Sy (= 13, 7 Ba).
- *Sibyll.* frag. 3, v. 3-5 : Dieu créateur des éléments ;
parall. *Apol.* 1, 1 ; 3, 1-6, 2.
- *Sibyll.* frag. 3, v. 12-15 : Dieu a tout soumis à l'homme ;
parall. *Apol.* 1, 2 Sy ; 5, 1 ; etc.
- *Sibyll.* frag. 3, v. 22-25 : condamnation de la zoolâtrie, de l'immoralité des dieux païens (vols, etc.) ;
parall. *Apol.* 12, 1. 4 ; 10, 2. 4 ; 13, 5.
- *Sibyll.* frag. 3, v. 27-31 : critique de la zoolâtrie ;
parall. *Apol.* 12, 1. 4.
- *Sibyll.* III, v. 11-14 : définition de Dieu ;
parall. *Apol.* 1, 2 ; 4, 1 ; 13, 4 Sy (= 13, 7 Ba).

1. Sur la question, voir l'ouvrage toujours utile de M. FRIEDLANDER, *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums*, Zurich 1903 ; et, en dernier lieu, l'article de M. ALEXANDRE, « Apologétique ».

2. J. R. ROBINSON, « The Apology of Aristides », p. 91-93. Peuvent être considérés comme d'origine juive, avec quelques retouches chrétiennes, les livres III à V des *Oracles*. Le livre III daterait du 1^{er} siècle avant notre ère. Voir V. NIKIPROWETZKY, *La troisième Sibylle*, Paris - La Haye 1970, p. 195-225 (an. 42 av. J.-C.) ; J. J. COLLINS, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Missoula 1974 ; V. NIKIPROWETZKY, dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris 1987, p. 1039-1040. L'édition est celle de J. GEFFCKEN, *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902.

- *Sibyll.* III, v. 17-22 : le Dieu créateur ;
parall. *Apol.* 1, 1-2 ; 14, 3 Sy ; 15, 3.
- *Sibyll.* III, v. 29-33 : zoolâtrie, idolâtrie ;
parall. *Apol.* 12, 1. 4 ; 3, 1-2 ; 7, 2 ; 13, 1.
- *Sibyll.* IV, v. 25-26 : la conduite des hommes pieux ;
parall. *Apol.* 14, 3 Sy ; 15, 4-8 ; 17, 2 Sy.
- *Sibyll.* VIII, v. 375-380 : Dieu, seul créateur, opposé aux idoles
(cf. frag. 1, v. 4-11) ;
parall. *Apol.* 1, 1-2 ; 14, 3 Sy ; 15, 3 ; 3, 1-2 ; 7, 2 ; 13, 1.
- *Sibyll.* VIII, v. 390-392 : Dieu n'a pas besoin de sacrifices ;
parall. *Apol.* 1, 2.
- *Sibyll.* VIII, v. 393-398 : divinisation d'hommes morts ;
parall. *Apol.* 7, 1.

Robinson suppose que ces différents passages des *Oracles Sibyllins* dépendent directement du *Kérygme de Pierre*, d'où ils seraient passés chez Aristide. Cette hypothèse, qui supposerait une datation basse des *Oracles* (en tout cas postérieure au *Kérygme*), ne nous paraît pas suffisamment fondée pour être retenue¹. De plus, comme le faisait déjà remarquer Robinson, les rapprochements effectués concernent plus le fond que la forme, ce qui exclut toute détermination trop précise des sources. Mieux vaut s'en tenir à l'affirmation que l'*Apologie* emprunte une part de sa matière apologétique à un fonds commun judéo-hellénistique.

1. Le plus récent éditeur du *Kérygme*, M. Cambe (traduction française annotée dans *Écrits apocryphes chrétiens*, t. I, Paris 1997, p. 3-22) n'a retenu comme témoins du texte perdu que les passages cités par Clément et Origène avec l'indication de leur provenance (à savoir la *Prédication de Pierre*, ou même simplement *Pierre*), c'est-à-dire les dix fragments édités par Dobschütz en 1893. S'appuyant sur les récents travaux de H. PAULSEN, « Das Kerygma Petri und die urchristliche Apologetik », *ZKG* 88, 1977, p. 1-37, et W. SCHNEEMELCHER, « Das Kerygma Petri », *Neutestamentliche Apokryphen* 2, 1989⁵, p. 34-41, il n'a pas accepté les prétendus témoignages indirects tirés de l'*Épître à Diognète* et du *Discours véritable* de Celse.

Vers un (ou plusieurs) prototype(s) juif(s)

Ainsi que nous l'avons vu plus haut¹, G. C. O'Ceallaigh refuse d'attribuer l'*Apologie* à un auteur chrétien ; il juge qu'elle fut rédigée par un juif, contemporain d'Hadrien, puis interpolée et christianisée par une main tardive, en tout cas postérieure aux Credo homéens de 359-360. Et il est vrai que si l'on exclut les quelques pages consacrées à la doctrine et à la morale chrétiennes (*Apol.* 2, 4 Sy = 15, 1-2 Ba ; 15, 3 - 17, 2), les arguments développés par Aristide (négatifs, contre le polythéisme et l'idolâtrie ; positifs, en faveur du monothéisme) pourraient tout aussi bien être placés dans la bouche d'un juif que d'un chrétien. Les principaux arguments d'O'Ceallaigh sont les suivants. En premier lieu, le tableau que dresse l'apologète des mœurs juives (14, 3 Sy) est trop flatteur pour qu'on y voie la main d'un chrétien ; en outre, la description des mœurs chrétiennes qui suit (15, 4-9) en est si proche qu'elle en paraît une simple amplification christianisée. En second lieu, les différentes versions de l'*Apologie* conservent les traces de remaniements importants, comme si son ultime rédacteur s'était efforcé de récupérer de son mieux un original devenu caduc : incohérence du plan suivi (qui ne correspond à aucun de ceux annoncés dans les différentes versions) ; désaccord des adresses entre elles ; mélanges des styles, froid et « philosophique » pour *Apol.* 1-13, plus personnel et « lyrique » pour *Apol.* 15-16 ; incompatibilité des différents jugements émis sur la morale et la piété des juifs en *Apol.* 14 ; absurdité de l'interpolation sur les éléments d'*Apol.* 2, 5 Sy + Ar. En dernier lieu, d'importants anachronismes théologiques rendent impossible une datation haute.

1. Cf. *supra* p. 30-31. Déjà, avant lui, J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, p. XL, supposait à l'*Apologie* un prototype juif : « Gleichwohl haben wir es in Aristid (...) mit einer Apologie zu tun, die im ganzen ihrer Form nach noch mehr im jüdisch-hellenistischen Lager als im eigentlich christlichen weilt. »

Aucun de ces arguments n'est véritablement contraignant, et certains d'entre eux sont même tout à fait erronés. Tout d'abord, l'utilisation d'une source juive (ou judéo-chrétienne), qui semble indubitable, n'implique pas que l'ensemble du document soit juif ; le jugement de Van den Broek sur ce point¹ est beaucoup plus mesuré que celui de O'Ceallaigh, et sa propre démarche va même à l'encontre de celle du savant américain, puisque, s'il reconnaît dans le prologue de l'*Apologie* l'usage d'un document juif dont le *Traité d'Eugnoste* et le *Traité Tripartite* seraient les deux autres témoins, il n'en discerne plus la trace dans le reste de l'*Apologie* : indice d'une utilisation partielle d'un document juif ancien par un auteur chrétien et deux auteurs gnostiques à peu près contemporains, et non d'un réemploi du document juif dans sa totalité par un auteur chrétien bien postérieur.

En second lieu, les traces d'un remaniement du plan originel², si elles peuvent passer pour autant d'indices du réemploi de matériaux antérieurs, n'impliquent pas nécessairement la mutilation d'une source unique pour l'ensemble de l'*Apologie*. S'il l'avait voulu, l'interpolateur chrétien aurait pu préserver sans trop de peine la structure initiale de l'apologie juive (barbares, Grecs et juifs d'après Sy + Ar ; païens, dans leur triple composante, et juifs d'après Ba) en l'augmentant d'une partie (celle consacrée aux chrétiens) ; et la « maladresse » que l'on constate dans l'*Apologie* sous sa forme actuelle peut tout aussi bien s'expliquer par la mauvaise utilisation d'une source unique

1. R. VAN DEN BROEK, « Eugnostos and Aristides », p. 202-218 (surtout p. 205 : « There are strong indications that the main body of this apology was written by a Jew indeed, but there is no evidence which precludes the view that this Jewish work (...) was already christianized in the second century. »)

2. G. C. O'CEALLAIGH, « Marcianus Aristides », p. 250-253. Aucun des plans suivis (en Ba comme en Sy + Ar) ne correspond exactement à l'un des plans annoncés.

(hypothèse d'O'Ceallaigh), que par le souci de son auteur de ne pas s'en tenir dans son exposé aux quatre grandes races religieuses telles qu'il les avait définies dans son prologue, et telles que Paul les avait sans doute déjà distinguées¹.

Les autres traces de remaniement ne permettent pas non plus de supposer un plagiat chrétien tardif (IV^e siècle). La double adresse à Hadrien (Eusèbe + Ar) et à Antonin (Sy) s'accorde mal avec l'hypothèse d'un remaniement sous la dynastie constantinienne². L'alternance du singulier et du pluriel en Sy, signalée par O'Ceallaigh³, est sans doute imaginaire, et de toute façon ne se retrouve ni dans la version arménienne, ni dans les fragments papyrologiques ; elle ne peut donc pas être tenue pour significative. Le changement de style (de l'impersonnel, en *Apol.* 1-13, au personnel, en *Apol.* 14-16), s'il est incontestable, n'est pas propre au « remaniement chrétien », mais se trouve déjà dans le substrat juif supposé (*Apol.* 14) ; il n'est donc pas la marque de l'interpolateur chrétien⁴. Quant au développement sur les éléments, propre à la branche orientale (dans ses deux versions dérivées, syriaque et arménienne), il n'appartenait sans doute pas à l'*Apologie* chrétienne primitive, quelle qu'en fût la date (II^e ou IV^e siècle) ; son insertion dans le texte « oriental » ne peut

1. En Col 3, 11 : « Il n'est plus question de Grec ou de juif (...) de barbare (...) ; il n'y a que le Christ » ; contrairement à ce que dit G. C. O'CEALLAIGH, « Marcianus Aristides », p. 236, il est donc des écrivains grecs (ou plutôt hellénophones) qui ne rangent pas nécessairement les juifs parmi les barbares ! Voir aussi TracTri (NHC I, 5) 109, 24-28 et 110, 22-25 : « Grecs (...) barbares (...) Hébreux (...) ».

2. G. C. O'CEALLAIGH, *op. cit.*, p. 252.

3. *Ibid.* : « Seven occurrences of adress or apostrophe in the plural ». Ce constat est formellement démenti par M.-J. Pierre, qui n'a pas trouvé dans le texte syriaque de véritables pluriels dans les différentes mentions du souverain, apostrophes comprises ; voir ses notes *ad loc.*

4. *Ibid.*, p. 233, et n. 15.

donc pas témoigner de la christianisation tardive d'un document juif¹.

Enfin, et surtout, les anachronismes que O'Ceallaigh a cru relever dans l'*Apologie* sont bien illusoires. L'accusation de vénérer les anges en liaison avec le respect du sabbat et des autres fêtes, attestée selon lui uniquement chez Aristide et Clément d'Alexandrie (citant le *Kérygme de Pierre*), peut fort bien dépendre directement du *Kérygme*, et non indirectement de Clément². Les formules christologiques d'Aristide (si tant est qu'elles nous soient parvenues exemptes de toute influence postérieure, ce dont on peut douter) n'ont rien qui puisse passer pour particulièrement hardi au II^e siècle, et ne trahissent pas nécessairement l'influence des Credo homéens de 359-360 ; à titre d'exemple, les formules de Βα τελέσας τὴν θαυμαστὴν αὐτοῦ οἰκονομίαν et κατὰ (τὴν) οἰκονομίαν [μεγάλην] ont un équivalent approximatif chez Ignace et chez Athénagore dans un contexte similaire³ ; et la mention de l'élection ou de la mission des apôtres dans la formule de foi, son parallèle chez Justin et dans le Symbole de Césarée⁴,

1. *Ibid.*, p. 238. Voir ARISTIDE, *Apol.* 2, 5 Sy + Ar.

2. *Ibid.*, p. 247. Voir ARISTIDE, *Apol.* 14, 4 Sy ; CLÉMENT, VI *Strom.*, 5, 39, 1-3, et 41, 1-3 = *Kérygme*, frag. 3a et 4a Dobschütz (l'erreur des Grecs et celle des juifs). L'argumentation de G. C. O'Ceallaigh consiste essentiellement dans l'attribution à Clément, et non au *Kérygme de Pierre*, de l'expression paulinienne οὐ κατ' ἐπίγνωσιν (Rm 10, 2), qui figure à la fois chez Aristide et chez Clément. Mais l'attribution à Clément plutôt qu'au *Kérygme de Pierre* est très controversée ; cf. en dernier lieu M. COMBE, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, p. 14, et note.

3. Comparer ARISTIDE, *Apol.* 2, 4 Sy = 15, 1 Ba, avec IGNACE, *Éphes.* 18, 2, et ATHÉNAGORE, *Leg.* 21, 4. Voir G. C. O'CEALLAIGH, *op. cit.*, p. 241. La formule parallèle des Credo homéens est : πᾶσαν τὴν οἰκονομίαν πληρώσας κατὰ τὴν πατρικὴν βούλησιν.

4. Comparer ARISTIDE, *Apol.* 2, 4 Sy (« Puis ces douze disciples se rendirent dans les parties connues du monde [pour y] enseigner [...] ») avec JUSTIN, I *Apol.* 31, 7 (« des [messagers] envoyés par lui à toute race pour proclamer cela », au sein de formules christologiques), ou avec le Symbole de Césarée chez EUSÈBE, *Epist. Caes.* 3 (« Comme le Seigneur

qui est bien antérieur aux Credo homéens d'où seraient issues, selon O'Ceallaigh, les formules d'Aristide. Quant à la séquence attestée dans les versions syriaque et arménienne (naissance, choix des disciples « selon l'économie », et Crucifixion), il est bien hasardeux de la rapprocher de celle du Symbole de Sirmium (359) à l'exclusion de tout autre, dans la mesure où elle n'a pas son correspondant dans la version grecque, et qu'elle n'est peut-être pas celle du texte originel¹. La formule [ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ] ἀπ' οὐρανοῦ καταβάς [διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν

l'a dit lorsqu'il envoya ses disciples pour la prédication [...] » ; cf. PG 20, 1537, qui offre un texte plus complet que celui donné par J. N. D. KELLY, *Creeds*, p. 182). La formule parallèle des symboles homéens est : ἀναστραφεῖς μετὰ τῶν μαθητῶν.

1. Comparer ARISTIDE, *Apol.* 15, 1-2 Ba (naissance, accomplissement de l'Économie et Crucifixion, puis mission des apôtres) = 2, 4 Sy (naissance, élection des apôtres « selon l'Économie », puis Crucifixion) = 2, 4 Ar (naissance, élection des apôtres et « vérité économique », Crucifixion) avec IGNACE, *Ephes.* 18, 2, et ATHÉNAGORE, *Leg.* 21, 4 (accomplissement de l'Économie rapportée à l'Incarnation). La formule de Sirmium (359) était : γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἀναστραφέντα μετὰ τῶν μαθητῶν, καὶ πᾶσαν τὴν οἰκονομίαν πληρώσαντα κατὰ τὴν πατρικὴν βούλησιν, σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα (naissance virginale, vie publique en compagnie des apôtres, accomplissement de l'Économie, Crucifixion, mort ; cf. J. N. D. KELLY, *Creeds*, p. 289) ; celle de Constantinople (360) : γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου, ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τὸ κατὰ σάρκα ὡς γέγραπται, καὶ ἀναστραφέντα μετὰ τῶν μαθητῶν, καὶ πάσης τῆς οἰκονομίας πληρωθείσης κατὰ τὴν πατρικὴν βούλησιν, σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα (cf. J. N. D. KELLY, *ibid.*, p. 293). Les formules de Rome (chez Hippolyte, d'après J. N. D. KELLY, *ibid.*, p. 91), de Césarée (chez Eusèbe, d'après J. N. D. KELLY, *ibid.*, p. 182) et de Nicée (325, d'après J. N. D. KELLY, *ibid.*, p. 215-216) ne mentionnent ni l'Économie, ni l'élection des apôtres. Sur la question, voir : G. C. O'CEALLAIGH, *op. cit.* p. 239-241 ; et surtout, R. VAN DEN BROEK, « Eugnostos and Aristides », p. 204, n. 8, qui juge « décisif » l'argument de l'insertion de l'élection des disciples et de l'accomplissement de l'Économie entre la naissance virginale et la Crucifixion ; elle n'est pourtant attestée que dans les versions syriaque et arménienne, et prouverait tout au plus que la branche « orientale » du texte de l'*Apologie*, dont dépend à la fois Sy et Ar, a été influencée par les Credo homéens de 359-360.

ἀνθρώπων] καὶ ἐκ παρθένου ἁγίας γεννηθεῖς... σάρκα ἀνέλαβε, même s'il est vrai qu'elle n'est attestée sous cette forme chez aucun autre écrivain du II^e siècle, ne correspond pas pour autant mot pour mot aux formules orientales citées par O'Ceallaigh, en usage entre 380 et 450 : ces dernières emploient les verbes κατέρχεσθαι ou παραγίγνεσθαι, et non le verbe καταβαίνειν, pour désigner la « descente » du Christ sur la terre¹, et hésitent entre σάρκα ἀναλαμβάνοντα et σαρκωθέντα ou même simplement γεννηθέντα ἐκ Μαρίας (τὸ κατὰ σάρκα) pour désigner l'Incarnation². Quant à la formule μετὰ τρεῖς ἡμέρας (Ba 15, 1 = Sy 2, 4), même si elle peut paraître étrange, elle n'est jamais qu'une adaptation fautive de celle retenue dans les premiers symboles connus : τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ³ ; on ne la retrouve pas, en tout cas, dans les Credo homéens de 359-

1. G. C. O'CEALLAIGH, *op. cit.*, p. 240-241. Voir ARISTIDE, *Apol.* 15, 1 Ba = 2, 4 Sy + Ar. Seules les versions grecque et arménienne mentionnent l'opération du Saint-Esprit (liée à la filiation divine en Ba, à la manifestation dans la chair en Ar). La formule la plus proche de celle d'Aristide est celle des *Constitutions Apostoliques*, VII, 41, 6, qui ne mentionne pas l'opération de l'Esprit : κατελθόντα ἐξ οὐρανῶν καὶ σάρκα ἀναλαμβάνοντα (καὶ) ἐκ τῆς (ἁγίας) παρθένου (...) Comparer avec MÉTHODE, *De res.* 2, 24 : κατήλθεν ... ὁ λόγος καὶ ἐσαρκώθη ; avec le Symbole de Nicée (325) : διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα ; avec ceux de Smyrne (359) et Constantinople (360) : ἐκ τῶν οὐρανῶν παραγενέσθαι.

2. Smyrne, 359 : γεννηθέντα ἐκ Μαρίας (J. N. D. KELLY, *Creeds*, p. 289) ; Constantinople, 360 : γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τὸ κατὰ σάρκα (J. N. D. KELLY, *ibid.*, p. 293) ; *Const. Apost.* VII, 41, vers la fin du IV^e siècle : σάρκα ἀναλαμβάνοντα (καὶ) ἐκ τῆς (ἁγίας) παρθένου ; Credo de Mopsueste d'après Théodore, entre 400 et 430 : καὶ σαρκωθέντα καὶ ἄνθρωπον γεγόμενον, γεννηθέντα ἐκ Μαρίας (J. N. D. KELLY, *ibid.*, p. 188) ; Chalcédoine, 451 : σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας (J. N. D. KELLY, *ibid.*, p. 297).

3. G. C. O'CEALLAIGH, *op. cit.*, p. 241. Comparer avec les formules du Symbole de Rome chez Hippolyte (ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, J. N. D. KELLY, *Creeds*, p. 91) ; du Symbole des Apôtres selon Rufin (*tertia die resurrexit*, J. N. D. KELLY, *ibid.*, p. 102) ; du Symbole de Césarée chez Eusèbe (ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, J. N. D. KELLY, *ibid.*, p. 182).

360¹. Faut-il encore ajouter qu'Aristide emploie l'expression διὰ σταυροῦ θανάτου γεύσασθαι là où les Credo homéens emploient σταυροῦσθαι ? Le verbe ἀναβιοῦν au lieu d'ἀνιστάναι ἐκ (ἀπὸ τῶν) νεκρῶν ? Ou la formule εἰς οὐρανοὺς ἀνελθεῖν au lieu d'εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀναληφθῆναι² ? Il importe enfin de bien avoir à l'esprit que ces Credo homéens ne sont pas sortis du néant, et qu'ils ont nécessairement empruntés telle ou telle de leurs formules à des Symboles antérieurs — et même, pourquoi pas ? à des Symboles primitifs —, ce qui rend bien illusoire les anachronismes mis en évidence par O'Ceallaigh, fondés sur des rapprochements trop fragmentaires.

En revanche, on peut invoquer contre l'hypothèse d'O'Ceallaigh deux arguments chronologiques, aussi contraignants l'un que l'autre. Le premier, que nous avons déjà développé plus haut à propos de la personne même d'Aristide³, tient à la succession des différentes étapes de la christianisation de l'ouvrage que suppose l'hypothèse de O'Ceallaigh : vers 124-125, rédaction à Athènes de l'*Apolo- logie* originelle, de la main d'un prosélyte juif du nom de Marcianus Aristide ; puis, entre 125 et 310, selon toute vraisemblance, conservation à Athènes du document juif, considéré par les membres de l'Église locale, on ne sait trop pourquoi, comme chrétien ; mais c'est vers 310 seulement que la christianisation de l'auteur (et non du document) est clairement attestée par Eusèbe ; enfin, vers 360, et pas avant, remaniement de l'ouvrage, « christianisé » par une série d'interpolations, à une époque où ce type de démarche apologétique, un peu frustré, n'a plus véritable-

1. D'après J. N. D. KELLY, *ibid.*, p. 289 et 293.

2. D'après J. N. D. KELLY, *ibid.*, p. 289 et 293. Ajoutons que les Credo homéens ne font aucune référence au rôle des juifs dans la condamnation de Jésus, contrairement à *Apol.* 2, 4 Sy + Ar ; comparer avec JUSTIN, *Dial.* 17, 1 ; 72, 3 ; *De Res.* 10, 11 Wartelle.

3. Cf. *supra* p. 31.

ment de raison d'être. Qui ne verrait que cela est bien improbable ? Le second argument est plus puissant encore ; il s'appuie sur le court passage de l'*Apologie* consacré aux persécutions du christianisme (*Apol.* 15, 6 Sy + Ba + Π²) : faut-il l'imputer au rédacteur juif (sous Hadrien) ? À l'interpolateur chrétien (qui ne pourrait faire allusion qu'aux persécutions de Julien, entre 361 et 363, et de bien étrange façon) ? Et que dire aussi du tableau de la communauté chrétienne, qui semble tout à fait conforme à ce que nous savons de la communauté primitive et de son idéal de vie ? Faut-il alors supposer que l'interpolateur chrétien a voulu se conformer à ce qu'il savait de l'Église primitive, et faire un faux ? Et dans quel but ? Rien de cela n'a de vraisemblance.

D'autres arguments vont à l'encontre de l'hypothèse du pur et simple plagiat d'un original judéo-hellénistique, même si on accepte de situer le plagiaire au II^e siècle, de l'appeler Aristide et de voir en lui un chrétien. D'une part, il est absurde de ne supposer aucune capacité créatrice chez les intellectuels chrétiens du II^e siècle : si Aristide s'était contenté de plagier un ouvrage existant, où serait ce talent oratoire tant loué par Eusèbe et Jérôme ? Pourquoi son *Apologie* se serait-elle si pieusement conservée dans l'Église grecque ? Comment la tradition ecclésiastique, puis Eusèbe, auraient-ils pu mettre sur le même plan l'ouvrage de Quadratus et ce simple plagiat ? D'autre part, pourrait-on imaginer pareille dépendance chez un auteur qui ne peut pas passer pour un franc admirateur du monde juif², ni pour un judéo-chrétien convaincu¹ ? Quelles en seraient la signification et l'utilité ? Ce qui est éventuellement envisageable dans le cas du *De monarchia* du

1. D'après Ba 14, 2 ; et Sy 14, 4.

2. Pas de trace de doctrines « judéo-chrétiennes » (par ex. le millénium, les prescriptions noachiques, etc.).

pseudo-Justin (une simple collection de citations des poètes, élaborées en milieu juif, et qu'un chrétien anonyme s'est contenté de récupérer ou d'adapter, en la plaçant sous un patronage prestigieux¹), ne l'est pas pour notre *Apologie*, dont la rédaction ne présentait pas un effort tel qu'un porte-parole de la communauté chrétienne songeât à en faire l'économie. Il est préférable de s'en tenir au constat que l'*Apologie* utilise abondamment un fonds commun d'arguments dont l'origine est à chercher dans l'apologétique judéo-hellénistique, et qui n'a pas encore reçu de caractère spécifiquement chrétien ; la *self-definition* d'une apologétique proprement chrétienne se fera avec Justin, quand les chrétiens en viendront à utiliser les arguments scripturaires dans un sens tout à fait différent de celui du judaïsme.

Reprenant l'hypothèse de O'Ceallaigh, avec plus de modération, R. Van den Broek a relevé une autre piste, fort intéressante². Après avoir mis en évidence la parenté qui unit le prologue de l'*Apologie* au *Traité d'Eugnoste* (NHC III, 3 = V, 1) et à son double la *Sagesse de Jésus-Christ* (NHC III, 4 = B 3), ainsi qu'au *Traité Tripartite* (NHC I, 5), il a supposé comme source commune aux deux ouvrages un document juif unique.

1. À supposer que l'attribution à Justin soit ancienne, ce qui n'est pas sûr !

2. R. VAN DEN BROEK, « Eugnostos and Aristides », p. 202-218. Voir : *La Sagesse de Jésus-Christ* (BG 3 ; NHC III, 4), éd. C. Barry, Québec 1993 ; *Le Traité Tripartite* (NHC I, 5), éd. L. Painchaud et E. Thomassen, Québec 1989 ; EUGNOSTE, *Lettre sur le Dieu transcendant*, éd. A. Pasquier, Québec 2000 ; *The Nag Hammadi Library in English* (éd. J. M. Robinson), Leiden 1977, p. 206-228 ; « Eugnostos the Blessed » (NHC III, 3, and V, 1), et « The Sophia of Jesus Christ » (NHC III, 4, and BG 8502, 3), introduced and translated by D. M. Parrot.

Aristide	Eugnoste (+ Sophia)	Traité Tripartite
1, 1 : preuve cosmologique (acceptée non sans réserve)	III, 70, 9 - 71, 1 : refus de la preuve cosmologique (cf. <i>Sophia</i> III, 92)	
1, 2 Sy : définition de Dieu : incompréhensible en sa nature, inengendré, incréé, d'une nature constante, sans commencement, sans fin, immortel, parfait, insaisissable, sans figure, sans membre, ni mâle ni femelle, (non contenu), (sans opposant), sans emportement ni colère, sans erreur, sans oubli, sans besoin	71, 13 - 73, 3 : définition de Dieu : ineffable, sans assujettissement, immortel, éternel, sans naissance, inengendré, sans commencement, (sans maître), sans nom, innommable, sans forme humaine, à sa propre ressemblance, sans fin, incompréhensible, impérissable, exempt de changement, sans faute, éternel, béni, inconnaissable, incommensurable, introuvable, parfait, sans défaut, béni à jamais, Père de l'univers (cf. <i>Sophia</i> 94-95)	I, 51, 1 - 56, 30 (<i>et passim</i>) : définition de Dieu : inengendré, incréé, sans commencement, sans fin, immortel, invariable dans son existence éternelle, inaltérable, immuable, inaccessible, imperceptible, incompréhensible, insondable, parfait, sans nom, sans visage ni forme
1, 21 Sy : il n'est rien qui aille contre lui, car il n'est personne plus fort que lui	71, 24 : personne ne le gouverne	
1, 2 Sy : les cieux ne le contiennent pas, mais il contient en lui les cieux et tout... ; tout entier sagesse et intelligence	73, 6-11 : il embrasse tout, et rien ne l'embrasse ; il est tout esprit, pensée et réflexion, intellect, rationalité, et puissance	

Les rapprochements que l'on peut établir entre les trois ouvrages ne concernent pas seulement les différentes épithètes qui sont appliquées à Dieu, mais aussi l'exégèse que leur donne chacun des auteurs :

- « parfait » :

— Aristide : « Si j'ai dit qu'il est parfait, c'est qu'il n'est en lui aucune déficience et qu'il n'a besoin de rien, tandis que l'univers a besoin de lui » ;

— *T. Tripartite*, 53, 5-20 : « Car, à proprement parler, le bon, le Père inengendré, et parfait sans déficience, est celui qui est plénier, celui qui est plein de tout bien qui lui appartient, ainsi que de toute qualité excellente et de toute valeur. Et il a plus encore, c'est l'absence d'envie, de sorte qu'on reconnaîtra que tout en possédant, tout ce qu'il possède, il le donne, sans que cela puisse l'atteindre ni qu'il souffre du fait de ce qu'il donne, car il est riche de ce qu'il donne et il trouve son repos dans les grâces qu'il distribue » ;

- « sans commencement » :

— Aristide : « Si j'ai dit qu'il est sans commencement, c'est que tout ce qui a un commencement a aussi une fin, et ce qui a une fin est destructible » ;

— *Eugnoste*, 71, 19-24 : « Il est immortel ; il est éternel, n'ayant pas de naissance ; car tout ce qui a une naissance périra ; il est inengendré, n'ayant pas de commencement ; car tout ce qui a un commencement a une fin » ;

— *T. Tripartite*, 51, 27-30 : « Il est en effet inengendré, et nul autre ne l'a engendré, et nul autre ne l'a créé » ; 52, 6-9 : « Il n'a ni principe ni fin. Or non seulement il n'a pas de fin — la raison pour laquelle il est immortel, c'est qu'il est inengendré... » ;

- « sans nom » :

— Aristide : « Il n'a pas de nom, car ce qui a un nom appartient au créé » ;

— *Eugnoste*, 71, 24 - 72, 3 : « Personne ne le gouverne, puisqu'il n'a pas de nom ; car tout ce qui a un nom est la création d'un autre ; il est innommable » ;

— *T. Tripartite*, 54, 3-6 : « Or pas un seul des noms que l'on conçoit ou que l'on dit ou que l'on voit ou que l'on saisit, pas un seul d'entre eux ne lui convient » ;

• « sans figure et sans membre » :

— Aristide : « Il est sans figure et dépourvu de membres : en effet, celui qui possède des membres compte parmi les œuvres façonnées » ;

— *Eugnoste*, 72, 3-13 : « Il n'a pas de forme humaine ; car tout ce qui a une forme humaine est la création d'un autre ; il a sa propre ressemblance — non pas comme la ressemblance que nous avons reçue ou vue, mais une ressemblance étrange, qui surpasse toutes choses » ;

— *T. Tripartite*, 54, 28-35 : « Il est doté d'existence bien que n'ayant ni figure ni forme extérieure, choses que l'on conçoit à partir des sens, en sorte qu'il est aussi, de ce fait, l'insaisissable. S'il est insaisissable, alors il s'ensuit qu'il est inconnais-sable » ; 56, 1-6 : « Car c'est lui-même, véritablement, qu'il engendre comme ineffable, de sorte que <c'est> une autogénération, lui se concevant et se connaissant tel qu'il est » ; 66, 37-39 : « Il n'est ni divisé corporellement, ni divisé entre les noms où il est ».

Le fait que les rapprochements se limitent à la définition de Dieu, et ne touchent pas aux autres thèmes abordés par Aristide, conduit à supposer que le document originel (source lointaine commune aux quatre ouvrages) n'a exercé d'influence que sur le prologue de notre *Apologie*. Si l'on admet avec Van den Broek l'origine juive du document¹, une seule hypothèse paraît envisageable : celle d'un ouvrage apologétique juif élaboré au premier siècle

1. R. VAN DEN BROEK, « Eugnostos and Aristides », p. 203 (« There is in *Eugnostus* such a strong Jewish element that it seems far more likely that the unknown author [...] was a Jew ») ; contra : M. TARDIEU, *Le Codex de Berlin*, Paris 1984, p. 65 (« Rien ne permet de supposer que l'auteur ait été un juif de la diaspora hellénistique »). Le problème est sans doute mal formulé, dans la mesure où le *Traité d'Eugnoste* tel qu'il est conservé n'est pas un document original ; il dépend, au même titre que la *Sophia de Jésus-Christ*, d'un traité antérieur, « a non-Christian Gnostic

de notre ère, largement diffusé au second, et utilisé à la fois dans le prototype des deux traités gnostiques d'*Eugnoste* et de *Sophia* (très proches l'un de l'autre), dans le *Traité Tripartite* et dans le prologue de l'*Apologie* d'Aristide. Faire de cet Aristide un juif reviendrait à multiplier plagats et plagiaires dans la genèse de l'*Apologie* : l'Aristide juif contemporain d'Hadrien, pillant dans le prologue de son *Apologie* un document juif antérieur, puis le pseudo-Aristide chrétien, interpolant vers 360 l'Aristide juif ; c'est possible, mais relève d'un concours de circonstances assez peu probable.

À l'utilisation de ce document, traitant de la connaissance de Dieu, sans doute faut-il ajouter celle d'un second, traitant de la religion et de la morale des Juifs¹, largement utilisé dans *Apol.* 14, il serait nécessairement distinct du premier, dans la mesure où celui-ci n'a fourni, semble-t-il, que les bases d'une définition « philosophique » de Dieu sans aborder la question de l'éthique. Peut-on attribuer à ce second document la tripartition des races (Grecs, juifs et barbares), la structure même de l'*Apologie* et l'ensemble

tractate », selon la formule de D. M. Parrott. Ce « proto-Eugnoste » a utilisé (entre autres sources) un document encore plus ancien, traitant de la connaissance de Dieu, dont on retrouve la trace dans les quatre documents étudiés : *Eugnoste* + *Sophia*, *T. Tripartite*, et *Apologie*. C'est ce document primitif qu'il nous importerait de rattacher à la littérature judéo-hellénistique. Sur la genèse du traité d'Eugnoste, voir : D. M. PARROTT, dans *The Nag Hammadi Library in English*, p. 206 : « *Eugnostos the Blessed* is in form of a religio-philosophical epistle written by a teacher to his disciples ; the *Sophia of Jesus Christ* is a revelation discourse given by the risen Christ to his followers. Despite their different forms, these tractates are two versions of the same original document. The former is without apparent Christian influence, while the later is heavily Christianized. Research thus far tends to the conclusion that *Eugnostos the Blessed* is nearer the original. On that assumption, the placing of these two versions together allows one to see how a non-Christian Gnostic tractate was modified in order to express newly-acquired Christian beliefs or to attract Christians to Gnostic teachings, or perhaps for both reasons ».

1. *Apol.* 14, 1 Sy (la φιλανθρωπία juive), quasiment plagié en *Apol.* 15, 4-9 Sy, semble ne pas pouvoir être imputé directement à une main chrétienne.

de son argumentation anti-païenne ? Certes non, car ce serait revenir à l'hypothèse d'une source unique aux chapitres 2 à 14 de l'*Apologie* (c'est-à-dire l'ouvrage dans son ensemble, à l'exception de l'introduction, des deux chapitres consacrés au christianisme, et de la conclusion) — une thèse que nous avons rejetée précédemment.

Enfin, il est possible, sinon probable, que la notice sur les juifs reflète l'influence de documents liturgiques juifs anciens. En effet, la définition que donne Aristide du judaïsme se fait par référence aux deux actes fondateurs que sont l'alliance avec Moïse et la sortie d'Égypte. Or, tous deux apparaissent comme des caractéristiques spécifiques du judaïsme dans deux des prières les plus représentatives du début de notre ère, le *Shemonè Esrè* et le *Shema Israel*. Le *Shemonè Esrè* commence par la formule : « Béni sois-tu, Seigneur, Dieu d'Abraham et Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob¹ », qui correspond chez Aristide à la généalogie des Hébreux, considérée, au même titre que les autres « généalogies² », comme leur caractéristique propre (*Apol.* 2, 3 Sy = 14, 1 Ba). Quant au *Shema*, il fait clairement référence à la sortie d'Égypte comme le fondement de l'obéissance du juif pieux à la Loi de Dieu³ : « Le Seigneur dit à Moïse : Que les enfants d'Israël se confectionnent des franges aux coins de leurs vêtements. (...)

1. C'est la première bénédiction du *Shemonè Esrè* ; cité d'après J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles*, Rome 1955, p. 2. La formule, très fréquente dans la Bible (Ex 3, 16, etc.), est sans doute tirée de Dt 6, 10, puisque la majeure partie du passage précédent (à savoir Dt 6, 4-9) figure dans les phylactères portés par les juifs pieux, comme une véritable profession de foi : A. UNTERMAN, « téfillin », *Dictionnaire du judaïsme* (trad. fr.), Paris 1997.

2. À savoir celle des barbares (ou Chaldéens), celle des Grecs et celle des chrétiens : *Apol.* 2, 2-4 Sy + Ar.

3. Cité d'après C. BRAHAMI, *L'arme de la parole*, Paris s. d., p. 97. Les phylactères contenaient aussi le passage d'Ex 13, 1-10 faisant allusion à la sortie d'Égypte : « Souvenez-vous de ce jour, celui où vous êtes sortis d'Égypte (...) par la force de (ma) main (...) ».

Ainsi vous vous souviendrez de mes commandements et vous les accomplirez ; vous serez saints pour votre Dieu. C'est moi le Seigneur votre Dieu qui vous fit sortir du pays d'Égypte pour être votre Dieu », une formule qui correspond à un autre passage de l'*Apologie* (*Apol.* 14, 2 Ba) contigu au premier¹. Plutôt que d'imaginer qu'Aristide — un Grec d'Athènes — connaissait ces prières, il semble préférable de penser qu'il a utilisé un document judéo-hellénistique qui les citait ou y faisait référence avec une problématique très proche de la sienne : celle de la définition des spécificités du judaïsme.

Le plus vraisemblable est donc qu'Aristide — un chrétien converti, contemporain d'Hadrien —, placé devant la nécessité de rédiger au plus vite un ouvrage apologétique, a utilisé plusieurs sources qu'il avait à sa disposition : d'une part, un traité (juif, plutôt que gnosticisme ?) consacré à la nature et à la connaissance de Dieu, plagié d'assez près dans le prologue de son ouvrage² ; d'autre part, un second ouvrage apologétique d'origine juive, présentant aux Gentils les croyances et les usages du peuple hébreu, dont il aurait repris au moins un passage³ ; puis, dans les chapitres consacrés au christianisme (*Apol.* 15-17), divers ouvrages chrétiens ou judéo-chrétiens : entre autres, un traité de morale pratique de grande diffusion⁴, ainsi que le *Kérygme de Pierre*⁵ ; enfin, il a puisé largement à un « fonds commun » argumentaire, dont l'origine judéo-

1. On trouve la même alliance des deux formules chez JUSTIN, *Dial.* 11, 1 : « (un seul Dieu), celui qui a guidé vos pères hors du pays d'Égypte par sa main puissante et son bras élevé (...), le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (à l'adresse des juifs).

2. *Apol.* 1, 1-2. Parall. *Traité d'Eugnoste, Sophia de Jésus-Christ, Traité Tripartite*. Cf. *supra* p. 93-97.

3. *Apol.* 14, 1 Sy (sur la *φιλανθρωπία* juive). Cf. *supra* p. 97-98.

4. En *Apol.* 15, 3-9. Parall. *Didachè ; Épître de Barnabé*. Cf. *supra* p. 77-78.

5. Cf. *supra* p. 78-79.

hellénistique ne fait aucun doute, mais qui avait peut-être déjà été christianisé quand il y eut accès¹. Cette reconstitution, très plausible, n'a toutefois rien que de très hypothétique, puisqu'elle repose en grande partie sur le rejet de la thèse du pur plagiat, conformément au témoignage d'Eusèbe sur la composition de l'*Apologie*.

2. La postérité littéraire

À son tour, l'*Apologie* d'Aristide a exercé une influence assez considérable sur la littérature chrétienne des siècles postérieurs. S'il faut en croire Jérôme, Justin le premier l'imita². En fait, les parallèles que l'on peut établir entre l'*Apologie* d'Aristide et les deux ouvrages correspondants de Justin sont assez peu nombreux, et relativement lâches ; ils ne permettent pas de soutenir avec certitude l'hypothèse d'une dépendance directe (même très partielle), ni d'une volonté d'imitation affichée.

Justin, 1 <i>Apol.</i> ; 2 <i>Apol.</i>	Aristide
1 <i>Apol.</i> 9, 2 fabrication des idoles : ξέοντες καὶ τέμνοντες καὶ χωνεύοντες καὶ τύπτοντες ; cf. Théophile, I, 1, 2 ; II, 2, 1.	13, 1 (πριζομένους καὶ πελεκωμένους καὶ κολοβουμένους, παλαιουμένους τε ὑπὸ τοῦ χρόνου ἀναλυομένους καὶ χωνευομένους).
9, 5 gardiennage des idoles.	3, 1.
14-16 les préceptes chrétiens opposés à la conduite des païens.	15, 4-7.

1. C'est le « fonds commun » dont témoignent aussi : d'une part les *Oracles Sibyllins* ; et d'autre part les autres écrits apologétiques chrétiens, en particulier l'*Ad Diognetum* (*supra* p. 80-82) et l'*Ad Autolycum* de Théophile (*infra* p. 103-105).

2. JÉRÔME, *Epist.* 70, 4 : « Justin, lui aussi philosophe, l'imita » ; la formule, assez vague, peut désigner aussi bien une quelconque forme d'imitation (emprunt, plagiat) qu'une similitude dans la démarche (adresse à l'empereur).

21, 1 naissance, mort et résurrection de J.-C.	15, 1 Ba (2, 4 Sy) [formule de foi].
21 ; 22, 1 ; 25, 1 parallèle entre Jésus et les fils de Zeus.	9, 2 - 11, 7.
24, 1 zoolâtrie.	12, 4.
37, 5 : Is 1, 11-15.	14, 4 Sy condamnation des pratiques juives.
37, 8 : Is 58, 6-7.	14, 3 éloge de la morale juive.
38, 1-8 peuple incrédule, meurtrier du Christ.	14, 2 ingratitude, incrédulité des juifs.
39, 3 les disciples du Christ.	15, 2 Ba (2, 4 Sy + Ar).
42, 4 mort et résurrection de Jésus.	15, 1 Ba (2, 4 Sy + Ar).
46, 5 naissance, mort et résurrection de J.-C ; cf. <i>1 Apol.</i> 63, 16.	15, 1 Ba (2, 4 Sy + Ar).
47, 1-6 la dévastation du pays des juifs.	14, 2 Ba.
49, 1 incrédulité des juifs.	14, 2 Ba.
50, 12 mort, résurrection de J.-C ; mission des apôtres.	15, 1-2 Ba (2, 4 Sy + Ar).
63, 9 invite à la lecture des Écritures.	15, 1 Ba (2, 4 Sy) ; 16, 4.
63, 17 les juifs, descendants d'Abraham, Isaac, Jacob.	14, 1 Ba (2, 3 Sy + Ar).
<i>2 Apol.</i> 5, 2 Dieu, créateur du cosmos et des éléments, au bénéfice de l'homme.	1, 1-2 Sy + Ar ; et passim.
7, 1-2 Dieu préserve le monde à cause des chrétiens.	16, 1 Sy.

Si donc Justin a lu l'*Apologie* d'Aristide — ce qui appartient au domaine du possible —, il paraît certain qu'il n'a pas rédigé ses propres ouvrages en ayant ce texte sous les yeux, ni peut-être même à la mémoire. Rien en tout cas

dans son œuvre ne trahit la volonté de rendre hommage à son glorieux aîné en y faisant de discrètes références.

Quant à cet autre athénien qu'était Athénagore, il est bien difficile d'imaginer qu'il n'ait pas connu l'ouvrage de son compatriote¹, si du moins l'on prend en considération le témoignage d'Eusèbe, selon lequel l'*Apologie* d'Aristide était en grand honneur parmi les Athéniens. Mais, encore une fois, force est de constater que la *Supplique* d'Athénagore et l'*Apologie* d'Aristide ne présentent pas des similitudes telles qu'elles ne puissent s'expliquer que par des emprunts.

Athénagore	Aristide
1, 1 zoolâtrie égyptienne.	12, 4 liste d'animaux assez similaire.
1, 2 nécessité de la croyance en Dieu / aux dieux.	1, 2 Sy + Ar.
1, 4 la morale chrétienne : ne pas rendre le mal pour le mal.	15, 4.
1, 4 les « bavardages » des calomniateurs.	17, 3.
4, 1 définition apophasique de Dieu ; opposition entre le créé et l'incrée.	1, 2.
4, 2 preuve cosmologique.	1, 1.
8 démonstration rationnelle de l'unicité de Dieu.	13, 3 même comparaison avec le corps humain.
9, 3 invite à la lecture des Écritures.	15, 1 Ba (2, 4 Sy) ; 16, 4.
10, 1 définition apophasique de la divinité.	1, 2.
11, 4 attitude des chrétiens envers autrui.	15, 4-5.

1. Sur l'« école » d'apologétique athénienne, voir en dernier lieu notre article « Réflexions sur la formation d'une élite intellectuelle chrétienne au II^e siècle », *Les Apologistes et la culture grecque*, p. 237-269.

13, 2 Dieu n'a pas besoin de sacrifices.	1, 2.
16, 1 « le monde est beau ».	1, 1.
20, 3 les premiers dieux : Kronos, Zeus, etc.	9, 1 formulation quasi identique pour Zeus.
21, 4 Dieu fait chair selon l'économie divine.	15, 2 où c'est la mort du Christ qui est conforme à l'économie divine.
22, 1 mythe = φυσικὸς λόγος.	13, 6 Ba assez différent : distinction entre le mythique, le physique et l'allégorique.
32, 4 morale sexuelle des chrétiens.	15, 4.

F. Ogara, pour sa part, s'est efforcé de montrer que Théophile d'Antioche avait lu et utilisé dans son *Ad Autolyicum* l'*Apologie* d'Aristide¹. Les principaux parallèles qui peuvent être établis entre les deux ouvrages sont les suivants :

Théophile	Aristide
I, 1, 2 : les dieux de pierre et de bois, forgés, fondus... (ἐλατοῖς τε καὶ χωνευτοῖς καὶ πλαστοῖς καὶ γραπτοῖς) ; cf. II, 2, 1	13, 1 (πριζομένους καὶ πελεκωμένους καὶ κολοβουμένους, παλαιουμένους τε ὑπὸ τοῦ χρόνου ἀναλυομένους καὶ χωνευομένους)
I, 1, 2 : rapprochement χριστιανός - χρηστός	2, 4 Sy
I, 3, 1 (I, 4, 1 ; II, 10, 1) : la transcendence de Dieu ; les épithètes apophatiques ²	1, 2

1. F. OGARA, « Aristidis et epistolae ad Diognetum », p. 74-102.

2. Chez Théophile, ἄρρητος, ἀνέκφρατος, μὴ δυνάμενος ὀφθαλμοῖς σαρκινοῖς ὁραθῆναι, ἀχώρητος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, ἀσύγκριτος, ἀσυμβίβαστος, ἀμίμητος, ἀνεκδιήγητος — une série assez différente d'Aristide, *Apol.* 2, 2 Sy (+ Ar et Ba).

- I, 9-10 : les dieux grecs (Kronos, Zeus, Héraclès, Dionysos, Apollon, Aphrodite, Osiris, Attis, Adonis, Asclépios, Sérapis [Osiris], Artémis, Cybèle [Déméter]) 9, 1 - 11, 6 (la liste est pratiquement la même)
- II, 3, 6-7 : Dieu voit tout, contient tout, mais n'est pas lui-même contenu 1, 2 Sy + Ar ; 13, 4 Sy ; 13, 7 Ba
- II, 8, 1 : les dieux « ivres, débauchés, meurtriers » (μεθύσους, πόρνους, φονεῖς) 10, 5 Ba (μέθυσος) ; 10, 4 (μοιχός) ; 10, 6 (μέθυσος καὶ τεκνοκτόνος) ; etc.
- II, 33, 3 : les peuples ont erré (πεπλανῆσθαι) ; seuls les chrétiens ont trouvé la vérité (τὴν ἀλήθειαν κεχωρηκέναι) 15, 3 + 16, 6 (οὗτοι εὐρόντες τὴν ἀλήθειαν... τὰ δὲ λοιπὰ ἔθνη πλανῶνται)
- II, 34 ; 5 - 35, 3 : les prescriptions chrétiennes ; récompense et châtement 15, 4 + 17, 3 Ba
- III, 3 : les dieux, maîtres d'immoralité 8, 1-2 : les dieux, prétextes à l'immoralité païenne

On peut y ajouter la mention des prophètes chaldéens aux côtés des Égyptiens parmi les sages qui n'ont pas su trouver la vérité, faute d'avoir été inspirés par l'Esprit divin¹ — cet argument n'ayant de valeur que si l'on admet comme originelle la tripartition de la race païenne propre à la version grecque du *Barlaam*, ce qui n'est pas le plus probable ; ou encore la condamnation du culte des éléments (« soleil, lune et autres astres, [...] ciel, terre, mer, sources ou fleuves ») en lieu et place de leur créateur, sous

1. THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 33, 2 : τοὺς παρ' Αἰγυπτίοις προφήτας καὶ Χαλδαίους τοὺς τε ἄλλους συγγραφεῖς. Association semblable en III, 30, 1, à propos de l'invention de l'écriture : οἱ μὲν παρὰ Χαλδαίων, οἱ δὲ παρὰ Αἰγυπτίων, ἄλλοι δ' αὖ ὑπὸ Φοινίκων. À rapprocher, entre autres passages, de 13, 2 Ba : ἀλλ' οἱ ποιηταὶ αὐτῶν καὶ φιλόσοφοι, τῶν τε Χαλδαίων καὶ Ἑλλήνων καὶ Αἰγυπτίων.

une formulation néanmoins plus proche des textes vétéro-testamentaires que de l'*Apologie* d'Aristide¹. Mais cette parenté n'est pas assez étroite pour qu'on puisse y voir l'indice d'emprunts directs. Les arguments de Théophile appartiennent eux aussi au « fonds commun » de l'apologétique juive, puis chrétienne, et rien n'autorise à penser que l'*Apologie* d'Aristide y occupe une place privilégiée.

Ainsi, il n'existe aucune certitude que les apologistes de la seconde génération (Justin, Tatien, Athénagore, Théophile) aient connu et utilisé l'ouvrage de leur prédécesseur. S'ils l'ont connu sans pour autant avoir voulu l'imiter, ce serait vraisemblablement parce qu'il représentait un stade dépassé de la démarche apologétique, que les ouvrages de Justin étaient destinés à renouveler complètement.

C'est donc plutôt dans les siècles suivants qu'il faut chercher les preuves de l'influence et de la diffusion de l'*Apologie* d'Aristide. Il est ainsi avéré qu'au IV^e siècle, elle jouissait d'un grand prestige dans l'ensemble du monde chrétien. Eusèbe la mentionne dans son *Histoire ecclésiastique* et sa *Chronique* puis, à sa suite, Jérôme consacre à son auteur une notice de son *De uiris illustribus*². La traduction syriaque de l'*Apologie* daterait du IV^e siècle, tandis que la version arménienne serait de peu postérieure³. Quant aux fragments papyrologiques, ils permettent de soutenir avec une quasi-certitude que le texte de l'*Apologie* était largement diffusé dans le monde égyptien au IV^e siècle⁴.

1. THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 15, 2-5. 35, 1. On trouve énumérés chez Aristide les mêmes éléments, mais dans un ordre différent, à ceci près que les sources et les fleuves n'y apparaissent pas — remplacés par l'eau — ; aussi est-il plus vraisemblable que Théophile dépende (librement) de Dt 4, 19 + 5, 8.

2. Témoignages cités *supra*, p. 27.

3. Cf. *infra* p. 138 ; 140.

4. Cf. *infra* p. 107-110.

Et son succès ne se démentit pas au fil des années. L'insertion de fragments de l'*Apologie* dans le *Martyre d'Eustathe de Mzchetha*, composé par un écrivain géorgien anonyme, remonte au VI^e siècle¹, tandis que la métaphore du *Roman de Barlaam* daterait du X^e². Dans chacun de ces deux cas, c'est essentiellement la polémique contre la pyrolâtrie et l'astrolâtrie des « mages », perses ou chaldéens, qui a motivé le réemploi du texte du vieil apologiste.

*
* *

Quel intérêt ont donc trouvé les générations successives à ce texte si court, et que la présence constante de tournures répétitives peut faire considérer comme un peu fruste ? En fait, si de prime abord le contenu de l'ouvrage paraît assez pauvre et somme toute assez scolaire, la finesse de son rédacteur se manifeste à l'usage. Il n'y est rien qui ne soit pesé, qui ne recèle un sens ou ne cache une allusion, qui ne révèle une intention apologétique ou polémique. Et si son auteur n'a pas succombé au charme de la *uariatio*, il n'en a pas moins consacré beaucoup d'effort à la construction de l'ensemble, comme pour entourer son lecteur d'un réseau de phrases qui sont à la fois évocatrices, démonstratives et incantatoires. Bien que cette éloquence discrète paraisse fort éloignée de la perfection codifiée de la rhétorique d'école, elle n'en atteint pas moins son but, qui est d'insinuer le doute ou la persuasion, bref, de convaincre plutôt que de séduire.

1. Cf. *infra* p. 421-431.

2. Du moins si l'on accepte de voir dans son auteur le moine Euthyme d'Ivireon ; cf. *infra* p. 110-117.

CHAPITRE IV

LES DIFFÉRENTES VERSIONS DE L'APOLOGIE

Le texte de l'*Apologie* d'Aristide, ainsi qu'il l'a été dit précédemment, est conservé, dans des proportions très inégales, sous trois formes différentes, que nous étudierons successivement : la grecque (dans ses trois témoins, papyrologiques et métaphrastique), la syriaque et l'arménienne — la tradition géorgienne, plus lointaine, étant rejetée en Appendice.

A. LA TRADITION PAPHYROLOGIQUE

La tradition papyrologique se ramène à deux papyri grecs du IV^e siècle, contenant respectivement *Apol.* 4, 3 - 6, 2, et *Apol.* 15, 4 - 16, 2¹.

1. Le papyrus *Oxyrhynchos* XV, 1778, et son complément, le papyrus *Heidelberg* inv. G 1013

Le premier fragment papyrologique de l'*Apologie* qui ait été découvert figure sur deux folios arrachés à un codex de papyrus, vraisemblablement écrits à pleine page, appar-

1. Voir H.-U. ROSENBAUM, in *Repertorium der griechischen christlichen Papyri*, II, *Kirchenväter-Papyri* (PTS 42), Berlin - New York 1995, p. 11-16 (KV 2 et KV 3).

tenant au haut d'un même feuillet, jadis plié en deux¹. Son contenu a été publié par B. P. Grenfell et A. S. Hunt dans le volume XV des *Papyri d'Oxyrhynchos*². Le papyrus est très endommagé ; ses dimensions sont actuellement de 12 cm de haut par 14,6 cm de large, la largeur primitive de chaque folio ayant dû être d'une dizaine de centimètres. Du premier folio ne subsiste qu'une bande étroite, équivalant à une demi-ligne à peine, et qu'occupe en son verso (p. 2) un seul mot lisible (μιαποῖς pour μιαροῖς), qui doit sans doute provenir d'*Apol.* 5, 1 (μιαροῖς [αἵμασι]). Du second subsistent, au recto et au verso, deux fois dix-huit lignes, dont certaines irrémédiablement perdues, contenant des fragments d'*Apol.* 5, 3 (au recto : p. 3) et 6, 1 (au verso : p. 4). L'écriture en est une onciale assez belle, légèrement penchée, que Grenfell et Hunt font remonter au iv^e siècle. Le texte ne comprend ni accent, ni ponctuation ; le copiste n'a utilisé qu'une seule abréviation : θν, pour θεόν.

Tout récemment, D. Hagedorn a découvert un peu par hasard, parmi les papyri conservés à Heidelberg, le bas du feuillet, en fort mauvais état : c'est le P. *Heidelberg inv.* G 1013. Ses dimensions sont de 8,3 cm en largeur et 5 cm en hauteur. La coupure entre le haut du feuillet et le bas correspond grosso modo à la ligne 25 ; manque donc encore la partie médiane du feuillet originel, soit six lignes environ. Hagedorn a publié dans la revue *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*³ le contenu de sa découverte, ainsi qu'une brève description, accompagnée des photo-

1. Sur les cahiers de papyrus, voir en dernier lieu J. IRIGOIN, « Les cahiers », p. 1-19.

2. B. P. GRENFELL ET A. S. HUNT, *The Oxyrhynchos Papyri*, vol. XV, Londres 1922, p. 1-6, n° 1778, qui appellent recto les pages extérieures du feuillet (bandes verticales : p. 1 et 4), et verso, les pages intérieures (bandes horizontales, p. 2 et 3) ; le fragment est reproduit en fin de volume sur la planche n° I. Le papyrus a été étudié par : A. NEPPI MODONA, « L'Apologia di Aristide e il nuovo frammento di Ossirinco », *Bilychnis* 19, 6, 1922, p. 317-327 ; C. ALPIGIANO, « L'Apologia di Aristide », p. 333-357 (surtout p. 337-343).

3. *ZPE* 131, 2000, p. 40-44.

graphies du recto et du verso du fragment retrouvé. Selon son étude, les dimensions du feuillet original, divisé en deux folios, aurait été de 20 cm sur 20/21 cm, tandis que la lucarne d'écriture de chaque folio aurait été de 16/17 cm de hauteur, sur 7 cm de largeur ; chaque folio aurait comporté trente-deux lignes — soit dix-huit lignes conservées sur le papyrus de Londres, six lignes manquantes, et huit lignes conservées sur le papyrus d'Heidelberg. Le bas du folio 1 contient, au recto (p. 1), des passages de 4, 3 - 5, 1 ; au verso (p. 2), de 5, 2 - 5, 3 ; le folio 2, au recto (p. 3), de 5, 3 - 6, 1 ; au verso (p. 4), de 6, 1-2.

2. Le papyrus *Lit. Lond. 223* (olim 2486).

Le papyrus *Lit. Lond. 223* est un feuillet complet arraché à une date indéterminée à un codex de papyrus ; son origine serait elle aussi « les dunes d'Oxyrhynchus¹ ». Il a été acquis par le British Museum en 1922. Le premier des deux folios contient un fragment d'Aristide (*Apol.* 15, 4 - 16, 2), le second, un passage du *Cantique des cantiques*² (Ct 5, 12 - 6, 10). Cette étonnante association d'un ouvrage chrétien à un écrit vétéro-testamentaire s'explique vraisemblablement par le caractère privé du codex. H. J. M. Milne, le premier éditeur du papyrus, a supposé que le cantique précédait l'*Apologie* dans le codex ; il a tenté en conséquence une reconstitution du cahier original, qui importe peu ici.

1. Selon la formule d'A. D'ALÈS, « L'Apologie d'Aristide et le Roman de Barlaam », *RQH* 100, 1924, p. 354-359 (surtout p. 359). L'édition princeps du fragment est celle de H. J. M. MILNE, « A New Fragment of the Apology of Aristides », *JThS* 25, 1924, p. 73-77 ; voir aussi : G. KRUGER, « Aristides, Apologie 15, 6 - 16, 1 im Urtext », *ThLZ*, 1924, 2, col. 47-48 ; J. DE ZWAAN, « A Gap in the Recently Discovered Greek of the Apology of Aristides », *HThR* 18, 1925, p. 109-111 ; C. ALPIGIANO, « L'Apologia di Aristide », p. 343-354.

2. Cf. J. VAN HAELST, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris 1976, p. 102 n° 269.

Le feuillet, comprenant deux folios écrits recto-verso à pleine page, mesure 19,5 cm en hauteur sur 26,3 en largeur ; chaque page est occupée par une seule colonne, de 15 cm de hauteur sur 10,5 cm de largeur, et comprend environ vingt-cinq lignes. L'écriture en est une onciale penchée, de taille moyenne, que Milne date du iv^e siècle. Le texte ne comprend ni ponctuation, ni accents ; les abréviations se ramènent aux plus courantes (θς pour θεός, κς pour κύριος, χς pour χριστός) ; la confusion entre ει et ι par iotacisme, ou entre ο et ω, revient à plusieurs reprises.

B. LA VERSION GRECQUE DU *ROMAN DE BARLAAM*

Le roman grec de *Barlaam et Joasaph*, attribué à Jean Damascène (v. 676 - v. 749), intègre en deux passages d'inégale importance (à savoir p. 49 et p. 239-255 Boiss.) la plus grande partie du texte original de l'*Apologie* d'Aristide. Comme son auteur n'a pas été confronté aux difficultés de la traduction, cette version représente un témoin essentiel du texte primitif, dont elle conserve nécessairement le vocabulaire et les tournures. Le roman lui-même a une longue histoire ; et bien que sa genèse soit tout à fait indépendante de la tradition textuelle d'Aristide, elle mérite d'être rappelée ici, tant elle est surprenante et riche d'enseignements.

1. L'auteur du roman

Le roman est généralement publié sous le nom de Jean Damascène¹ ; et c'est en effet ce nom qui figure sur de

1. Depuis l'édition princeps de J. F. BOISSONADE, dans le volume IV des *Anecdota Graeca*, Paris 1832, p. 1-365, sous le titre latin de *Vita Barlaami ac Joasaphi composita a Joanne qui vulgo Damascenus dicitur* (en grec : Ἱστορία ψυχωφελῆς [...] μετενεχθεῖσα διὰ Ἰωάννου μοναχοῦ [...] ἐν ᾗ ὁ βίος Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ...).

nombreux manuscrits, à partir du XIII^e siècle. Parmi les plus caractéristiques¹, citons :

- le codex *Hierosol. S. Sabae* 372 (XV^e s.) :
Histoire édifiante rapportée du pays intérieur des Éthiopiens appelé les Indes jusqu'à la Ville Sainte, au monastère de Saint-Sabas, par des hommes vénérables, racontée (par eux), et mise par écrit par Jean Damascène².
- le codex *Athous Dion.* 79, olim 3613 (XIV^e s.) :
Histoire édifiante rapportée du pays intérieur des Éthiopiens appelé les Indes jusqu'à la Ville sainte, auprès de notre saint Père Jean Damascène, transcrite de la langue arabe en langue grecque, et qui contient la vie de Barlaam et Joasaph, les illustres et bienheureux³.
- le codex *Hierosol. S. Cruc.* 42 (XI^e s., avec un titre du XIII^e) :
Vie et comportement de nos saints Pères Barlaam et Joasaph, et secours édifiant, de notre très saint Père Jean Damascène⁴.

1. En attendant la prochaine édition du *Roman de Barlaam* par R. VOLK, nous respectons le classement des manuscrits effectués d'après leur titre par F. DÖLGER, *Der griechische Barlaam-Roman*, qui recense 140 manuscrits, classés en cinq familles (de A à E) et quelques sous-types (A¹, A², etc.).

2. Codex n° 50, type B¹ dans le classement de F. Dölger. Le même type se retrouve, avec quelques variantes, dans les codd. 14, 81, 87, 97, 114, 115 et 121. Le type B², représenté par le cod. *Athous Ivron* 464 (n° 18 F. Dölger) et trois autres manuscrits (n° 7, 18 et 74 F. Dölger), offre un texte similaire ; voir F. DÖLGER, *op. cit.*, p. 13. L'Éthiopie est l'Inde trans-gangétique. Quant à la Grande Laure de Saint-Sabas, elle a été fondée en 483 par l'ascète Sabas, près de Jérusalem (« la Ville sainte »), sur le modèle égyptien : voir les articles « Sabas » et « Great Lavra of Sabas » de l'*Oxford Dictionary of Byzantium*, III, p. 1823-1824.

3. Codex n° 10, type C¹ dans le classement de F. Dölger, auquel se rattache aussi le codex n° 31. S'apparentent aussi à lui les manuscrits du type C² (n° 71) et C³ (n° 38) ; voir F. DÖLGER, *op. cit.*, p. 13-14.

4. Codex n° 51, type E¹ dans le classement de F. Dölger. S'apparente à lui le codex *Andri Ins. Mon. Sanct.* 8 (n° 1 F. Dölger), du type E² ; voir F. DÖLGER, *op. cit.*, p. 14-15.

La cause paraîtrait entendue, si les plus anciens manuscrits n'offraient des titres tout différents, par exemple :

- le codex *Scorial.* 163, daté de 1057 (l'un des plus anciens manuscrits datés) :

Histoire édifiante rapportée du pays intérieur des Éthiopiens appelé les Indes jusqu'à la Ville sainte par le moine Jean, un homme vénérable et vertueux, du monastère de Saint-Sabas¹.

- le codex *Scorial.* 166 (XI^e s.) :

De Jean le Moine, higoumène du monastère des Tabennésites, ouvrage et récit partiel de la vie de saint Barlaam et de Joasaph, le fils d'Abenner, le roi des Indes².

De Jean Damascène, il n'est pas question ; en lieu et place, apparaît le personnage du moine Jean, son homonyme. On entrevoit du même coup la possibilité d'une méprise : l'homonymie (le nom de Jean), l'identité des fonctions (la vie monastique) et celle des lieux (le monastère de Saint-Sabas, près de Jérusalem³) permettant une confusion des personnes, du moins connu (le moine Jean) au plus connu (Jean Damascène). Or, il semble que des

1. Codex n° 42, type A¹ dans le classement de F. Dölger, auquel se rattachent les manuscrits les plus nombreux, les plus anciens et, semble-t-il, les plus fidèles au texte original. Parmi les 73 manuscrits du type A¹, seuls quatre mentionnent le nom de Jean Damascène dans ce qui semble une addition au texte reçu (διὰ Ἰωάννου μοναχοῦ + τοῦ Δαμασκηνοῦ) : les codd. *Athous Causocal.* 52 (XIV^e s.) ; *Athous Laur.* 1521 (XVIII^e s.) ; *Athous Pantel.* 163 (de 1882) ; *Venet. Marc.* XI, 20 (XIV^e - XVII^e siècle). Voir F. DÖLGER, *op. cit.*, p. 11-12.

2. Codex n° 43, type D dans le classement de F. Dölger, seul de ce type. Les Tabennésites sont des moines pachômiens, dont la maison mère était le monastère de Tabennesi, dans la vallée du Nil, en Thébaïde.

3. Au monastère de Saint-Sabas florissait alors une équipe de traducteurs géorgiens très active, qui travaillait à partir d'originaux grecs et arabes ; cf. B. MARTIN-HISARD, « Christianisme et Église dans le monde géorgien », *Histoire du christianisme* (éd. J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, L. Petri, A. Vauchez et M. Venard), t. IV, *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris 1993, p. 572. Longtemps y fut conservée la dépouille de Jean Damascène († 749), qui y fut moine.

arguments d'ordre chronologique permettent d'exclure l'attribution du roman à Jean Damascène, au profit (tout provisoire !) de Jean le Moine. D'une part, il semblerait difficilement compréhensible que nous ne possédions pas un seul manuscrit du *Roman de Barlaam* antérieur à la fin du x^e ou au début du xi^e siècle¹, si l'ouvrage avait été composé au viii^e siècle, non plus que la moindre allusion aux personnages de Barlaam et de Joasaph dans la littérature des ix^e et x^e siècles² — alors même que le succès du roman semble avoir été fulgurant, comme l'illustre la multiplication des manuscrits au xi^e siècle. D'autre part, le *Roman de Barlaam* intégrerait des passages empruntés à la *Passion de Sainte Catherine* composée par Syméon Métaphraste (x^e siècle)³. À cela s'ajoute que le style du roman s'accorde

1. La fin du x^e siècle semble être la datation la plus haute attribuée aux manuscrits du *Barlaam* : *Athen.* 330 (n° 4 F. Dölger : x^e s.) ; *Athous Laur.* 334 = Γ 94 (n° 24 F. Dölger : x^e s.) ; *Laurent. Conu. Soppr.* 115 (n° 45 F. Dölger : x^e-xi^e s.) ; *Sinait.* 524 (n° 108 F. Dölger : x^e ou xi^e s.) ; à partir du xi^e siècle, les manuscrits du *Barlaam* se multiplient. Voir R. VOLK, « Urtext », p. 442-461 (ici p. 457 : stemma codicologique). Il faut savoir que les premiers manuscrits en minuscules datent du milieu du ix^e siècle, et que l'apparition de la minuscule n'entraîna pas la disparition de tous les manuscrits en onciales. À titre d'exemple, parmi les œuvres reconnues à Jean Damascène, de l'*Exposition fidei* (éd. P. B. Kotter, Berlin 1979, PTS n° 12) sont conservés trois manuscrits du ix^e siècle, cinq du x^e, dix-neuf du xi^e (sur 252 recensés) ; du *Contra imaginum calumniatores* (éd. P. B. Kotter, Berlin 1975, PTS n° 17), deux manuscrits du ix^e siècle (sur 27 recensés) ; du *Liber de haeresibus* (éd. P. B. Kotter, Berlin 1981, PTS n° 22), deux des ix^e-x^e, trois du x^e siècle, deux des x^e-xi^e (sur près de 80 recensés).

2. Voir D. M. LANG, dans *St. John Damascene*, p. XXI.

3. Pour les parallèles, voir F. DOLGER, *op. cit.*, p. 74 ; 94-96 ; 98-101. En fait, deux thèses s'affrontent : celle, traditionnelle, d'un emprunt de l'auteur du *Barlaam* à Syméon ; celle d'un emprunt de Syméon au *Barlaam*. L'étude de R. VOLK, « Urtext », p. 42-461 (ici p. 461), tendrait à prouver que c'est Syméon qui cite le *Barlaam*, puisqu'il puiserait même dans sa modification la plus tardive (C) ; dans une note personnelle, R. Volk m'a précisé que la poursuite de ses travaux l'avait amené à la conclusion que Syméon ne citait le *Barlaam* que dans la Modification B (codd. conservés à partir du début du xi^e s.) — ce qui n'affaiblit guère sa thèse d'emprunts

assez mal avec celui de Jean Damascène, mais s'inscrit fort bien dans la tradition métaphrastique mise à l'honneur par Syméon¹. Enfin, l'histoire de la genèse du roman, maintenant bien connue, semble exclure une composition antérieure aux IX-X^e siècles (date des prototypes géorgiens du roman)².

De la personne du moine Jean, nous ne saurons rien de plus — sauf à fixer des traits bien indistincts sous le nom Jean de Saint-Sabas, moine géorgien de Palestine³. Toutefois, il semble bien que le moine Jean ne fut pas le rédacteur du roman, mais le collecteur de la légende, qu'il aurait ramenée « des Indes » jusqu'au monastère de Saint-Sabas. Le rédacteur serait un troisième personnage, Euthyme

de Syméon au *Barlaam*, et non l'inverse. Voir en dernier lieu son article « Symeon Metaphrastes. Eine Benutzer des Barlaam-Romans », *Rivista di Studi Bizantini e neoellenici* 33, 1996, p. 67-180, qui élargit encore le champ des emprunts de Syméon au *Barlaam*.

1. Cf. T. BRAM, « Barlaam et Josaphat », p. 63-83 (ici p. 65-66).

2. Cf. *infra*, p. 120-122. Cf. T. BRAM, *ibid.*, p. 70-71, qui donne un bon aperçu de la filiation arabe - géorgien - grec. Parmi les principaux arguments des défenseurs de l'intermédiaire géorgien : un certain nombre d'indices textuels (certaines formes verbales du texte grec ne s'expliqueraient que par l'intermédiaire géorgien) ; l'évolution des noms des principaux personnages (Budhasaf > Yudasaf [arabe] > Iodasaph [géorgien] > Ioasaph [grec] ; Bilawhar [arabe] > Balahvar [géorgien] > Barlaam [grec] (par rapprochement d'une part avec le Barlaam biblique et d'autre part avec saint Barlaam, martyr d'Antioche) ; la chronologie, qui situe les versions arabes connues avant les géorgiennes, et les géorgiennes, avant les premiers manuscrits grecs.

3. Cf. la très récente étude de M. VAN ESBROECK, « Die Barlaam Ψυχωφελής ιστορία und Johannes von sankt Sabas », annoncée comme à paraître. Ce moine Jean ne doit pas être confondu avec son homonyme Jean Varazvatche, dit l'Athonite, un noble géorgien, parent de Jean Tornik (le moine-soldat vainqueur de Bardas Scléros), avec lequel il fonda le monastère d'Iviron sur l'Athos, et père d'Euthyme ; sur Jean l'Athonite, voir : G. DAGRON, « Économie et société chrétienne », *Histoire du christianisme* IV, p. 276 ; B. MARTIN-HISARD, *Histoire du christianisme* IV, p. 574.

d'Iviron¹, dont le nom est indiqué par deux sources indépendantes l'une de l'autre. La première est la tradition textuelle du roman. En effet, trois manuscrits mentionnent explicitement Euthyme comme le rédacteur (sinon l'auteur) du roman :

- le codex *Neapolitanus* VIII. B. 10, du XIV^e s., et qui contient la première version latine du roman, exécutée en 1048 (fol. 416^{vb}) :

Histoire de Barlaam et Joasaph, ramenée d'Éthiopie intérieure jusqu'à la ville d'Aelia par Jean, un moine vénérable (*per Johannem uenerabilem monachum*) du monastère de Saint-Sabas, et traduite en langue éolienne par le saint homme Eufinius (*per Eufinium*)².

- le codex *Marcianus* gr. VII. 26, du XI^e ou du XII^e siècle :
Histoire édifiante rapportée du pays intérieur des Éthiopiens jusqu'à la Ville Sainte par (διὰ) le moine Jean, du monastère

1. Sur cette hypothèse, qui tend aujourd'hui à s'imposer, voir R. L. WOLFF, « Barlaam and Ioasaph », *HTHR* 32, 1939, p. 131-139 ; D. M. LANG, « St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Joasaph Romance », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17, 1955, p. 306-325. Le premier à l'avoir émise est R. VON ROSEN, dans la revue *Zapiski Vostočnago Otdelenija Imp. Russk. Arch. Obščestva* II, 1887, p. 166 s. Les rapports entre les monastères géorgiens de Palestine (Saint-Sabas...) et ceux du mont Athos (Laure d'Athanase, Iviron...) sont bien connus ; sur la présence et l'activité des moines géorgiens en Géorgie et hors de Géorgie, voir K. SALIA, « Les moines et les monastères géorgiens à l'étranger », *BK* 8-9, 1960, p. 30-59 ; B. MARTIN-HISARD, « Les foyers monastiques en Géorgie » et « Les monastères géorgiens hors de Géorgie », *Histoire du christianisme* IV, p. 567-576.

2. Ce manuscrit, de langue latine, n'a pas été recensé par F. Dölger ; sur son existence, voir D. M. LANG, *St. John Damascene*, p. XXVI-XXVII ; P. PEETERS, « La première traduction latine », p. 276-312 ; H. PERI PFLAUM, « La plus ancienne traduction du roman grec de Barlaam et Joasaphat et son auteur », *Studi mediolatini e volgari a cura dell' Istituto di filologia romanza dell'università di Pisa* VI-VII, Bologne 1959, p. 169-189. Il vient d'être édité par J. MARTINEZ GAZQUEZ, *Hystoria Barlae et Iosaphat*, Madrid 1997.

de Saint-Sabas, et paraphrasée par (pour ?) Euthyme (ὕπερ Εὐθυμ[ου]), un homme vénérable et pieux, surnommé l'Ibère¹.

- le codex *Parisinus gr.* BNF 1771, du x^v^e siècle (fol. 181^v) :
Récits édifiants rapportés du pays intérieur des Éthiopiens <jusque dans> le pays des Romains (*i.e.* l'Empire byzantin) et traduits du dialecte des Éthiopiens en langue grecque par Euthyme (παρὰ Εὐθημίου), le très saint moine ibère, qui fut aussi administrateur de la grande Lavra de Saint-Athanase sur la Montagne sacrée (*i.e.* le mont Athos)².

La seconde source est biographique. En effet, Georges l'Hagiorite, le biographe d'Euthyme, mentionne explicitement la traduction que fit le saint du *Balavariani* (le *Barlaam* géorgien) du géorgien en grec, ainsi que celle de nombreux autres ouvrages³. Nul doute que cette traduction ne désigne notre roman grec de *Barlaam et Joasaph* ; en tout cas, ce que l'on sait de la vie de saint Euthyme correspond aux indications fournies par les manuscrits du *Barlaam*. Né vers 955 dans une noble famille géorgienne (il est le fils de Jean Varazvatche dit l'Athonite), il fut dans sa jeunesse otage à la cour de Constantinople, avant de deve-

1. Codex n° 131, type A¹ selon le classement de F. Dölger. La mention μεταφραθεῖσα δὲ — λεγομένου Ἡβηρος est une addition propre à ce manuscrit ; voir F. DÖLGER, *Der griechische Barlaam-Roman*, p. 12.

2. Codex n° 100, du type C⁴ dans le classement de F. Dölger (seul de ce type) ; voir F. DÖLGER, *Der griechische Barlaam-Roman*, p. 14.

3. La *Vie de Jean et d'Euthyme*, rédigée en 1044 par Giorgi Mt'ac'mideli (Georges l'Hagiorite ou l'Athonite, 1009 - 1065, qui fut higoumène d'Ivion), a été éditée en géorgien par I. DŽAWAHIŠWILI et A. ŠANIDZIE, Tbilissi 1946 ; traduite en latin par P. PEETERS dans *AnBoll* 36-37, 1917-1919, p. 13-68 (le passage concernant la traduction du *Balavariani* se trouve à la page 15, § 5) ; en français dans la revue *Irenikon* 6, 1929, p. 767-784 ; 7, 1930, p. 50-67 ; 181-196 ; 448-460 ; en anglais par D. M. LANG, *Lives and Legends of the Georgian Saints*, Londres - New York 1956. Sur Georges l'Hagiorite, voir G. GARITTE, « Le témoignage de Georges l'Hagiorite sur l'origine du Barlaam grec », *Le Muséon* 71, 1958, p. 57-63 ; B. MARTIN-HISARD, « Les foyers monastiques en Géorgie », *Histoire du christianisme* IV, p. 567-577 (ici, p. 574).

nir moine au mont Olympe de Bithynie, où il commença son activité de traducteur¹, puis à la laure d'Athanase sur l'Athos. Quand son père et Jean Tornik fondèrent le monastère d'Iviron², Euthyme le rejoignit et en devint à son tour l'abbé, tout en conservant une fonction officielle dans la Grande Lavra de Saint-Athanase. Il mourut accidentellement en 1028, lors d'une visite à la cour impériale. On connaît de lui des traductions du géorgien en grec (comme celle du *Balavariani*), du grec en géorgien (plus de 160 ouvrages actuellement conservés dans les bibliothèques), ainsi que plusieurs ouvrages religieux. Il semble qu'il fut lié avec Syméon Métaphraste, pour le compte duquel il aurait rédigé sa traduction du *Barlaam*³.

Une fois acceptée son attribution à Euthyme, le roman se laisse assez facilement dater. Sa composition se place nécessairement entre les deux *termini* que sont d'une part le début de l'activité littéraire d'Euthyme, vers 975, et d'autre part la mort de Syméon Métaphraste, que l'on situe entre 982 et 987 — si du moins l'on admet que le Métaphraste a intégré dans son œuvre plusieurs citations tirées du roman, et non l'hypothèse inverse⁴.

1. Cf. M. TARCHNIŠVILI et J. ASSFALG, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, Rome 1955, p. 126-154 ; 170-172 ; 394-395 ; M. VAN ESBROECK, « Euthyme l'Hagiorite. Le traducteur et ses traductions », *REGC* 4, 1988, p. 73-107. Sur Euthyme, un personnage bien connu, voir : J. KIRCHMEYER, art. « Euthyme l'Hagiorite », *DSp* 4, 2, col. 1722-1723, Paris 1961 ; J. DARROUZÈS, art. « Euthyme l'Hagiorite », *DHGE* 16, col. 62, Paris 1967. Parmi ses traductions, celles d'œuvres de Jean Damascène, dont on retrouve maints passages dans le *Barlaam* ; voir F. DÖLGER, *Der griechische Barlaam-Roman*, p. 69-104 (qui en tire d'ailleurs argument pour attribuer le roman à Jean Damascène).

2. Ἡ μονὴ τῶν Ἰβήρων, le monastère des Ibères ; voir par ex. H. GRÉGOIRE, « Les monastères d'Iviron et le rôle des Géorgiens du mont Athos », *EHBS* 32, 1963, p. 420-426.

3. Hypothèse avancée par K. S. KÉKÉLIDZÉ, *Etiudebi dzveli kartuli literaturis istoriidan*, vol. VI, Tbilissi 1960, p. 66-67 ; voir D. M. LANG, *St. John Damascene*, p. XXXII.

4. Cf. *supra* n. 1 p. 114 (article de T. Bräm), n. 3 p. 113 (articles de R. Volk). R. Volk tire argument de cette présence pour proposer une

2. Le contenu du roman

Le roman peut être résumé ainsi. Le roi des Indes Abenner, resté longtemps sans enfant, devient père de Joasaph. À sa naissance, les astrologues prédisent au roi que son fils se fera chrétien. Abenner, qui hait et persécute les chrétiens, veut à tout prix empêcher que cette prédiction ne se réalise, et il enferme son fils dans un palais. Parvenu à l'âge adulte, Joasaph demande à son père de le libérer, ce que fait ce dernier. Joasaph découvre alors les vanités et les malheurs du monde. Un jour, par un effet de la Providence, un moine chrétien du nom de Barlaam s'introduit auprès de Joasaph et parvient à le convertir au christianisme ; Joasaph se fait alors baptiser¹. Informé de cette conversion, Abenner imagine un stratagème pour détourner son fils de la foi chrétienne : il fait rechercher un ascète païen du nom de Nachor, dont la ressemblance avec Barlaam est surprenante, et le produit en défenseur malhabile du christianisme, affronté à de redoutables rhéteurs païens. Mais, par un nouvel effet de la providence, le faux Barlaam devient un merveilleux apologiste de la foi chrétienne², et le stratagème échoue. Une seconde épreuve est alors imposée à Joasaph : la tentation des femmes ; nouvel échec. Abenner se résigne donc et partage son royaume avec son fils ; il finit même par se convertir, et meurt chrétien. À sa mort, Joasaph abandonne son royaume pour

datation haute du roman, en soulignant que le texte de Syméon intègre déjà les modifications qu'a connues le texte primitif. Mais ses travaux n'infirment pas véritablement l'attribution du *Barlaam* à Euthyme ; disons qu'ils réduisent l'intervalle chronologique pour sa rédaction.

1. C'est au cours de l'instruction qu'il délivre à Joasaph que le moine Barlaam prononce un discours apologétique qui utilise librement l'*Apologie* d'Aristide et en intègre un premier fragment (p. 49 Boissonade = *Apol.* 8, 1).

2. Son discours (p. 239-255 Boiss.) reprend l'essentiel de l'*Apologie* d'Aristide. Le rôle joué dans l'affaire par Nachor fait bien évidemment penser à celui du devin Balaam dans le livre des *Nombres* : Nb 22-24.

partir à la recherche de Barlaam et vivre avec lui la vie érémitique, jusqu'à leur mort respective. Une même tombe les réunira...

3. La genèse du roman

Depuis longtemps déjà, les savants avaient remarqué que l'histoire de Joasaph rappelait celle du prince Siddhartha Gautama, dit le Bouddha¹. Et les rédacteurs successifs du roman, en situant l'action dans un royaume des Indes, en avaient par là-même indiqué l'origine. La recherche moderne a, semble-t-il, définitivement établi le long cheminement qu'a suivi la légende.

La tradition bouddhiste² raconte comment un fils naquit au roi des Çâkyas Suddhodana. À sa naissance, un brahmane du nom de Kondanna prédit au roi que son fils renoncerait au monde après avoir observé quatre présages, à savoir un très vieil homme, un malade, un mort et un moine³. Pour prévenir ce qu'il considère comme un malheur, le roi élève son fils loin des misères du monde. Mais le prince finira par sortir de sa prison dorée, découvrira les vanités et les laideurs de la vie, et se consacrera à la méditation et à l'ascétisme.

Quand, à la fin du VIII^e siècle, le calife abbasside Madhi arriva au pouvoir à Bagdad, il laissa se développer les

1. Le premier rapprochement entre la légende du Bouddha et le *Roman de Barlaam* apparaît dans un manuscrit du récit de voyage de Marco Polo, *Il Milione* : le codex *Donà delle Rose* 224 du *Civico Museo Correr* de Venise ; cf. L. F. BENEDETTO, *Marco Polo. Il Milione*, Florence 1928, p. CLXXXII-CLXXXVII. On le retrouve dans le *Da Asia* de DIOGO DO COUTO († 1616), ouvrage publié dans le *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra* 13, 1957 (p. 367 pour la passage concerné). Voir T. BRAM, « Barlaam et Josaphat », p. 71-74.

2. À savoir les *Contes de Jataka*, le *Buddha-carita*, le *Mahavastu* et le *Lalita-vistara*. Les différents épisodes de la légende du Bouddha sont résumés par D. M. LANG dans *St. John Damascene*, p. X-XIII.

3. Comparer avec *Barlaam* p. 32-33 Boiss. (rencontre d'un estropié et d'un aveugle, puis d'un vieillard) ; p. 35-36 (rencontre de Barlaam).

influences étrangères. C'est ainsi que la légende du Boudha fut transcrite en langue arabe. Un traité bibliographique de la fin du x^e siècle ne signale pas moins de trois ouvrages en langue arabe consacrés au Bouddha. L'un d'eux est le *Kitab Bilawhar wa-Yudasaf* (le nom Yudasaf étant une corruption de Budhasaf, pour Bodhisattva), que l'on considère comme l'ancêtre direct du *Roman de Barlaam* ; on y retrouve en effet les trois principaux personnages du *Barlaam* grec : le roi Janaisar (qui deviendra Abenner), le prince Budhasaf (Joasaph) et l'ascète Bilawhar (Barlaam)¹. Il est possible que le codex *Athous Dion.* 79, qui, dans son titre, fait état d'une traduction de l'arabe au grec, conserve le souvenir de cette version primitive².

Mais ce n'est pas le *Bilawhar* arabe qui parvint entre les mains du rédacteur du *Barlaam*. En effet, quand ce dernier prit connaissance de la légende, elle était, semble-t-il, déjà christianisée. Le chaînon manquant apparut à la fin du siècle dernier, lorsque le savant orientaliste N. Y. Marr découvrit une première version géorgienne de la légende, la *Sagesse de Balavhar*³. Une autre version, plus longue, fut découverte à Jérusalem en 1902 ; elle fut publiée en 1957 par I. V. Abuladze sous le titre de *Balavariani*⁴. Il apparut

1. Voir à ce sujet les travaux de : D. M. LANG, « Bilawhar wa-Yudasaf », *Et²* I, 1960, p. 1251-1254 ; *St. John Damascene*, p. XVIII-XIX ; ainsi que l'édition de D. GIMARET, *Le livre de Bilawhar et Budasf selon la version arabe ismaélienne*, Paris - Genève 1971.

2. Cf. *supra* p. 111.

3. N. Y. MARR, « Armyansko-gruzinskie materialy dlya istorii Dushlepoleznoy Povesti o Varlaame i Iosafe », *Zapiski Vostochnago Otdeleniya* 11, St-Petersbourg 1897-1898, p. 49-78, qui ne donne que des extraits de la version courte. Son texte intégral a été publié par E. T'AQAISHVILI en 1895 ; par I. V. ABULADZÉ en 1937 ; traduit en anglais par D. M. LANG, *The Wisdom of Balavhar. A Christian Legend of the Boudha*, Londres - New York 1957.

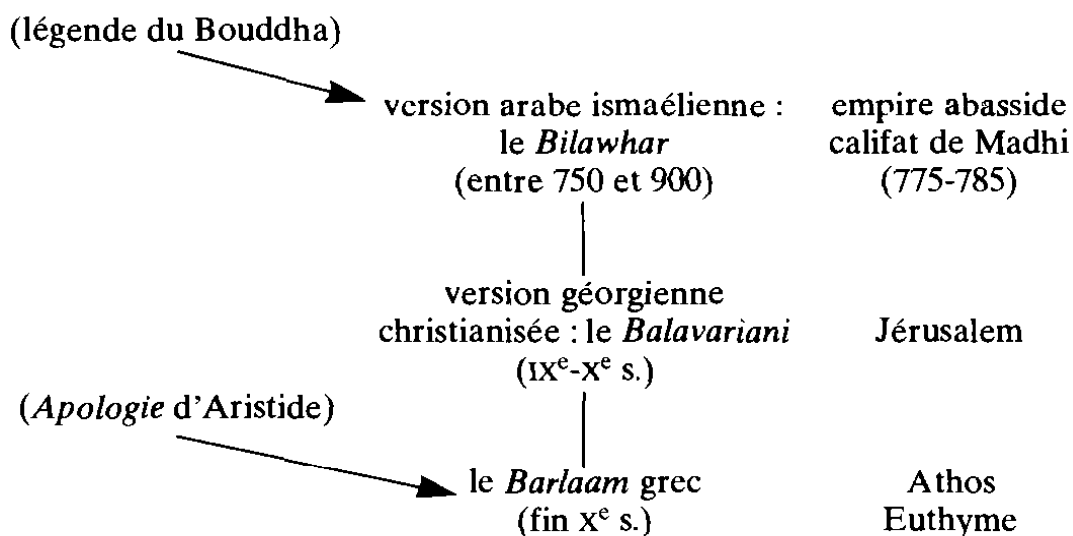
4. I. V. ABULADZÉ, *Balavarianis k'art'uli redak'tsiebi*, Tbilissi 1957 ; traduction anglaise de D. M. LANG, *The Balavariani*, avec une introduction d'I. V. ABULADZÉ, à laquelle nous avons emprunté ces différents renseignements.

alors : que le *Balavariani* était la source directe du *Barlaam* grec ; qu'il ne provenait pas du syriaque, comme on l'avait d'abord supposé, mais de l'arabe. Ainsi était reconstituée la chaîne : tradition bouddhiste, version arabe, version géorgienne christianisée, roman grec. S. Nutsubidze alla même jusqu'à identifier l'auteur de la *Sagesse de Balavhar* : Jean Moschus (Meshki, c'est-à-dire le Géorgien), qui vécut au VII^e siècle, et fut moine à Saint-Sabas¹ ; mais les autres savants attribuent à la recension longue une date beaucoup plus tardive : entre le IX^e et le X^e siècle (Lang, Kékélidzé, Abuladzé) — la recension courte n'en étant qu'une version abrégée. Le principal manuscrit du *Balavariani*, le codex *Jerusalem* 140, mentionne dans une note marginale le nom de S. Prochore le Géorgien, qui fonda le monastère de la Sainte-Croix à Jérusalem, et qui fut un disciple d'Euthyme² ; peut-être est-ce lui qui amena de Jérusalem jusqu'au mont Athos le *Balavariani* géorgien qu'adapta Euthyme en langue grecque. Ainsi se trouverait reconstitué l'itinéraire suivi par la légende au cours du X^e siècle : Jean de Saint-Sabas aurait recueilli dans une province

1. S. NUTSUBIDZÉ, *K proikhozhdeniyu grecheskogo romana Varlaam i Ioasaf*, Tbilissi 1956 ; voir aussi I. V. ABULADZÉ dans D. M. LANG, *The Balavariani*, p. 25-26 ; et P. DEVOS, « Les origines du Barlaam et Joasaph grec. À propos de la thèse nouvelle de M. Nucubidzé », *AnBoll* 75, 1-2, 1957, p. 83-104. Sur Jean Moschus (en fait Meshki, « le Géorgien »), qui serait selon Nutsubidzé un Géorgien parfaitement bilingue, et qui est surtout connu par son *Pré spirituel*, voir, chez les Anciens, PHOTIUS, *Bibl. cod.* 199 ; la *Vie anonyme de Jean Moschus*, *PL* 74, 119-122 ; et, chez les Modernes, H. LECLERCQ, « Jean Mosch », *DACL* 7, 2, col. 2190-2196, Paris 1927 ; E. AMANN, « Moschus », *DTC* 10, 2, col. 2510-2513, Paris 1929 ; E. MONI, « Jean Moschos », *DSp* 8, n° 160, col. 632-640, Paris 1974 ; P. PAT-TENDEN, « Johannes Moschus », *TRE* 17, 140-144.

2. Voir D. M. LANG, *St. John Damascene*, p. XXV-XXVI. Sur Georges Prochore (v. 985-990 - † 1066), le fondateur du monastère de la Sainte-Croix à Jérusalem (c. 1038), qui fut moine à Saint-Sabas et à Iviron et servit de scribe à Euthyme, voir B. MARTIN-HISARD, dans *Histoire du christianisme* IV, p. 575-576, qui renvoie à la *Vie synaxariale* = *MLHG* IV, p. 345-346.

quelconque des empires abbasside ou fatimide¹ (non pas sans doute « les Indes » ni « l'Éthiopie », mais plutôt la Syrie-Palestine) le *Bilawhar* arabe ; puis le roman aurait été adapté en langue géorgienne et christianisé à Jérusalem, vraisemblablement au monastère de Saint-Sabas : c'est le *Balavariani* ; Prochore aurait alors fait parvenir cette version géorgienne à son maître Euthyme, au mont Athos, qui aurait lui-même adapté en grec le *Balavariani* géorgien en y intégrant, entre autres pieux fragments, l'*Apologie* d'Aristide : c'est le *Barlaam* grec.



Selon les termes mêmes d'I. Abuladzé², il n'y a pas, dans le *Barlaam* grec, un seul élément de quelque importance qui ne se trouve déjà dans la version géorgienne, à l'ex-

1. Sur le statut politique de la Palestine et des chrétiens de Jérusalem au X^e siècle, cf. M. GIL, *A History of Palestine, 634-1099* (trad. angl. de l'hébreu par E. Broido), Cambridge 1992, p. 279-334 (les Abbassides) ; 335-429 (la conquête fatimide : à partir de 970 pour la Palestine) ; 430-489 (les chrétiens sous la domination arabe).

2. I. V. ABULADZÉ, dans l'introduction de l'ouvrage de D. M. LANG, *The Balavariani*, p. 32.

ception des citations bibliques et patristiques, ainsi que celle, notable entre toutes, de l'*Apologie* d'Aristide¹. C'est donc bien le rédacteur du roman grec, très vraisemblablement Euthyme d'Iviron, qui jugea bon d'insérer dans sa métaphrase cette vénérable relique, dont on peut supposer qu'il l'avait trouvée dans une des bibliothèques du mont Athos.

4. La tradition manuscrite du *Roman de Barlaam*

La tradition manuscrite du *Roman de Barlaam* est très abondante, puisque, dans son récent ouvrage, F. Dölger n'en recense pas moins de 145 copies². Mais la consultation du *Catalogue* de Toronto³, et surtout celle du *Catalogue informatisé*, en cours de constitution, de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes de Paris (section grecque⁴), permettent d'augmenter ce chiffre dans une proportion assez importante. Il faudra donc attendre l'édition de R. Volk⁵ pour en avoir un dénombrement complet — vraisemblablement 200 manuscrits environ.

1. Au discours de Nachor dans le *Barlaam* grec (Boiss. p. 239-255) correspond dans le *Balavariani* le passage suivant : « So Nakhor opened his lips and began to denounce the idols and their acolytes and then to praise the faith of the Christians and their sacred laws. Such a pitch of devastating eloquence did his speech attain, which such cogency of repartee, that even Balhavar himself could not equal it, nor could any of the devotees of the idols refute Nakhor on a single point in his oration » (D. M. LANG, *The Balavariani*, p. 139).

2. F. DÖLGER, *Die griechische Barlaam-Roman*, p. 4-11, qui recense et classe 140 manuscrits, et en signale cinq autres en note (p. 11).

3. R. L. SINKIEWICZ, *Manuscript Listings for the Authors of Patristic and Byzantine Periods*, Toronto 1992 (= Greek Index Project Series 4), sur micro-fiches.

4. Auquel j'ai eu accès grâce à l'amabilité de son directeur actuel, P. Géhin.

5. À paraître dans les *PTS*.

a) *Le classement établi par F. Dölger*

Le classement établi par F. Dölger¹ repose sur l'énoncé des titres des différents manuscrits. Ce choix, trop restrictif, s'explique par la démarche du savant munichois, dont le but n'était autre que d'identifier l'auteur du roman d'après les indications contenues dans les titres. Mais un tel critère ne peut suffire pour classer les différentes familles de manuscrits, ni *a fortiori* pour établir un stemma. Car le titre d'un ouvrage est toujours susceptible d'une transmission différente de celle du texte lui-même, par exemple par emprunt ; il peut ainsi varier selon les lieux et les époques, en fonction de la perception que l'on a du texte, de son auteur et de sa fonction littéraire. Aussi n'avons-nous tenu compte du classement de Dölger ni pour classer les différentes familles, ni pour établir notre sélection des manuscrits jugés les plus représentatifs.

b) *L'apport des précédentes éditions du Roman de Barlaam ou de l'Apologie d'Aristide*

Les éditions de l'*Apologie* antérieures à la nôtre (y compris l'édition du *Roman de Barlaam* par Boissonade) ont toutes été établies d'après un choix de manuscrits fondé sur un critère de proximité géographique — manuscrits de Paris pour l'édition du *Roman de Barlaam* par Boissonade, manuscrits anglais pour l'édition princeps de l'*Apologie* par Harris et Robinson, et ainsi de suite.

• J. F. Boissonade, dans l'édition princeps du *Roman de Barlaam*, Paris, 1832 :

- *Parisinus gr.* BNF 903, XI^e- XII^e s. (codex A = n° 83 Dölger)
- *Parisinus gr.* BNF 904, XII^e s. (codex B = n° 84 Dölger)
- *Parisinus gr.* BNF 1128, XIV^e s. (codex C = n° 93 Dölger)
- *Parisinus gr.* BNF 907, XIV^e s. (codex D = n° 87 Dölger)

1. F. DÖLGER, *op. cit.*, p. 3-31.

- J. H. Ch. Schubart, dans sa recension de l'édition de Boissonade, *Jahrbücher Literatur* 72, 1835, p. 274-288, et 73, 1836, p. 176-203 (stt. p. 176-185)¹ :
 - *Vindobonensis theol. gr.* 12, XII^e s. (W¹² = n° 134 Dölger)
 - *Vindobonensis hist. gr.* 21, XII^e s. (W²¹ = n° 135 Dölger)
 - *Vindobonensis hist. gr.* 49, XVI^e s. (W⁴⁹ = n° 136 Dölger)
 - *Vindobonensis hist. gr.* 54, XIV^e s. (W⁵⁴ = n° 137 Dölger)
 - *Vindobonensis hist. gr.* 71, XII^e s. (W⁷¹ = n° 138 Dölger)
 - *Vindobonensis hist. gr.* 102, XIV^e-XV^e s. (W¹⁰² = n° 139 Dölger)
- J. A. Robinson, dans l'édition princeps de l'*Apologie*, Cambridge 1891 :
 - *Oxoniensis Magd. Coll. gr.* 4, an. 1064 (O = n° 82 Dölger)
 - *Wisbech*, Miss Peckover, XI^e s. (Wisbech, manuscrit privé, non recensé par Dölger)
 - *Cantabrigensis Pemb. Coll.* 291, XVII^e s. (Pembroke = n° 36 Dölger)
- E. Hennecke, dans son édition de l'*Apologie*, Leipzig 1893 :
 - *Monacensis gr.* 496, XI^e s. (M = n° 67 Dölger)
 - *Monacensis gr.* 41, XVI^e s. (M⁴¹ = n° 64 Dölger)
 - *Monacensis gr.* 138, XVI^e s. (M¹³⁸ = n° 65 Dölger)
 - *Monacensis gr.* 188, XVI^e s. (M¹⁸⁸ = n° 66 Dölger)
- C. Alpigiano, dans son édition de l'*Apologie*, Florence 1988 :
 - *Laurentianus Conu. soppr.* 115, X^e-XI^e s. (L = n° 45 Dölger)
 - *Vaticanus gr.* 2025, XII^e-XIII^e s. (V = n° 125 Dölger)
 - *Vaticanus gr.* 2083, XI^e s. (V²⁰⁸³ = n° 126 Dölger)
 - *Vaticanus gr.* 2087, XI^e s. (V²⁰⁸⁷ = n° 127 Dölger)
 - *Vaticanus gr.* 2115, XI^e s. (V²¹¹⁵ = n° 128 Dölger)
 - *Vaticanus Palat. gr.* 368, XII^e s. (V¹³⁸ = n° 117 Dölger)
 - *Vaticanus Reg. gr.* 34, XI^e s. (V³⁴ = n° 118 Dölger)

1. Variantes étudiées d'après l'apparat de l'édition Geffcken. Voir aussi les éditions de R. HARRIS et J. A. ROBINSON, p. 81, et C. ALPIGIANO, « L'Apologia di Aristide », p. 40, note 63.

Bien entendu, les critères géographiques (en fonction des lieux de conservation) ne peuvent en aucun cas servir de base à un classement stématique. Mais le nombre et la diversité des manuscrits étudiés par nos prédécesseurs offrent un échantillonnage propre à effectuer une première (et grossière) classification, en s'appuyant sur un certain nombre de variantes (« liantes » ou « isolantes ») qui nous ont semblé caractéristiques.

C'est ainsi que la consultation des apparats établis par les éditeurs précédents nous a permis de répartir les manuscrits qu'ils avaient collationnés en deux grands groupes : α et β (et, à l'intérieur de chacun de ces deux groupes, un certain nombre de sous-groupes). Cette distinction s'applique aussi aux manuscrits désignés comme les plus représentatifs par R. Volk (**I K E P S** et **G**), dont les travaux seront présentés à la suite :

groupe α	groupe β
cod. espagnol : (E)	codd. anglais : O Pembroke
cod. français : D	Wisbech
codd. germaniques : M M^{138} M^{188} W^{12}	codd. français : A [= Boiss.] (G)
codd. grecs : (I) (P)	codd. germaniques : M^{41} W^{21} W^{49} (?) W^{54} W^{71} W^{102}
codd. italiens : L V V^{2083} V^{2115}	codd. italiens : V^{34} V^{368} V^{2087}
codd. slaves : (K) (S)	

que distinguent les variantes suivantes :

groupe α	groupe β
4, 3 : καθότι ἐκ	ἐκ γὰρ
5, 3 : οὐκ ἐνδέχεται	οὐ νενόμισται
6, 2 : οὐ ὀφειλόμενόν ἐστι	οὐ νενόμισται
9, 1 : παρεισάγεται γὰρ	ὅπως παρεισάγεται
14, 1 : ἐξήγαγε δὲ αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐκεῖθεν	ἐκεῖθεν δὲ ἐξήγαγεν αὐτοὺς ὁ θεὸς

Quelques sous-groupes se distinguent nettement¹ :

— dans le groupe **α** :

• **(I) et (K) :**

- 4, 2 : τὰ μὲν ... τὰ δὲ
- 5, 2 : om. ἔτι δὲ
- 5, 2 : καὶ κατὰ πολλοὺς τρόπους ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων φθείρεται
- 9, 2 : τέκνα ἐκ τούτων
- 10, 2 : om. καὶ
- 10, 4 : τοῦτον
- 11, 7 : μιαραῖς
- 12, 4 : πίθηκα
- 16, 2 : κῦ (κύριου)

• **(E) et (P) [parenté moins nettement affirmée] :**

- 2, 1 : τούτων δὲ οὕτως
- 6, 1 : om. κινούμενον
- 6, 2 : transp. τρεπομένην
- 7, 2 : ὑποκειμένου
- 8, 2 : om. οἱ
- 8, 2 : om. τῆς
- 9, 1 : θήσειεν ταῦτα
- 11, 3 : ποτὲ μὲν
- 13, 1 : om. καὶ κολοβουμένους — καὶ ἀναλυομένους
- 13, 4 : om. καὶ ἐσφάγησαν — ἐκεραυνώθησαν
- 13, 7 : ἀοράτους

• **M, M¹³⁸, M¹⁸⁸, (S) et V**

- 2, 2 : σεβομένους
- 3, 2 : φθαρτά εἰσι
- 3, 2 : omission de εἰ δὲ τὰ στοιχεῖα φθαρτά εἰσι
- 3, 2 : καὶ πῶς ἂν εἶεν θεοὶ εἰ δὲ τὰ στοιχεῖα φθαρτά εἰσι οὐκ εἰσὶ θεοὶ πῶς γὰρ τὰ ἀγάλματα γέγονεν εἰς τιμὴν αὐτῶν εἰ
- 4, 1 om. ᾧ

1. Cf. déjà : E. HENNECKE, « Die Apologie », p. VI : « Die nahe Verwandtschaft zwischen M¹, M³ und M⁴ » (i.e. codd. *Monac. gr.* 496, 138 et 188) ; *ibidem* : « Vgl. auch M² mit V¹⁰² » (i.e. codd. *Monac. gr.* 41 et *Vindobonensis* 102).

- etc. (les leçons liantes ou isolantes — ce sont souvent les mêmes — sont très nombreuses)

— dans le groupe β :

• M^{41} et W^{102} (M^2 et V^{102} chez Hennecke, Geffcken et Alpignano) :

- 5, 3 : om. καὶ — σιτικῶν (σιτίων) : Hennecke p. VIII
- 7, 2 : ἐπιθυμιῶν (*pro* ἐπιθυμημάτων) : Hennecke p. IX
- 9, 1 : θεὸς + ὁ : Hennecke p. IX
- 9, 1 : αἰδοῖα (*pro* ἀναγκαῖα) : Hennecke p. X
- 9, 1 : γεννηθῆναι (*pro* γεννᾶσθαι) : Hennecke p. X
- 9, 1 : ἀσέβειαν (*pro* ἀσέλγειαν) : Hennecke p. X
- 10, 3 : κεραυνωθῆναι (*pro* κεραυνωθείς) : Hennecke p. XI
- 10, 5 : ἔχοντα (*pro* ἄγοντα) : Hennecke p. XI
- 11, 1 : om. καὶ ἐπαυθίδα : Hennecke p. XI
- 12, 3 : ἴσχυσε (*pro* εὐπόρησε) : Hennecke p. XIII
- 12, 3 : ὠνομάσθησαν (*pro* ἐνομίσθησαν) : Hennecke p. XIII
- 13, 7 : σέβειν (*pro* σέβεσθαι) : Hennecke p. XIV
- 14, 3-4 : τοῖς ἔθνησι παρόμοιοι : Hennecke p. XIV
- 15, 1 : om. ὁμολογεῖται : Hennecke p. XIV

c) *Les travaux de R. Volk*

Le docteur R. Volk, du Byzantinisches Institut de Scheyern, est le premier à avoir étudié l'ensemble de la tradition manuscrite du *Roman de Barlaam*, dont il prépare l'édition pour les PTS. De ses différents travaux¹, il ressort que l'on peut classer les manuscrits du *Barlaam* en cinq sections :

1) Le texte U (= Urtext) est très proche du texte original (l'archétype = Ω) et peut quasiment lui être identifié ; il n'en existe pas de témoins antérieurs au début du

1. En particulier l'article « Urtext und Modifikationen des griechischen Barlaam-Romans. Prolegomena zur Neuausgabe », *ByzZ* 86-87, 1993-1994, 2, p. 442-461. Les informations contenues dans cet article ont été complétées (et éventuellement rectifiées) dans l'abondante correspondance que R. Volk a échangée avec nous.

xi^e siècle ; ses principaux représentants sont le codex *Athous Iviron* 462 (I) et le *Kievensis* V 3692 (K), d'une étroite parenté¹.

2) La modification A, dérivée du texte originel (Ω), est apparue dès la fin du x^e siècle, ou au tout début du xi^e ; elle présente de nombreuses différences avec le texte primitif, mais qui sont d'ordre mineur ; ses principaux représentants sont : les codd. *Scorialensis* T.III.3 = 163 (E) et *Patmiacos* 120 (P), très proches l'un de l'autre ; les codd. *Monacensis graec.* 496 (M) et *Sofiensis gr.* 270 (S), ainsi que sa copie le *Vaticanus graec.* 2025 (V), tous trois aussi très proches ; enfin, le cod. *Laurentianus Conu. soppr.* 115 (L), qui est un peu isolé² ; ces deux derniers manuscrits ne présentent d'intérêt que dans la mesure où C. Alpignano les a largement utilisés pour son édition de la *Biblioteca Patristica*.

3) La modification B, apparue au début du xi^e siècle, est une autre évolution du texte original (Ω) ; mais elle emprunte aussi à la modification A, et manifeste un évident souci d'améliorer le texte, souvent bien mal à propos ; ses meilleurs représentants seraient le cod. *Oxoniensis Magd. Coll.* 4 (O), qui a servi à l'édition princeps de l'*Apologie* par J. A. Robinson, et surtout le *Parisinus gr.* BNF 1771 (G), malgré une date plus tardive (xv^e s.³) ; quant au cod. *Parisinus gr.* BNF 903 (A), il appartient aussi à ce groupe, mais il est très contaminé, et son importance tient essentiellement au fait qu'il sert de base à l'édition princeps de Roissonade⁴.

4) La modification C, apparue elle aussi au début du xi^e siècle, est une version remaniée et très raccourcie fon-

1. Cf. R. VOLK, « Urtext », p. 446.

2. Cf. R. VOLK, « Urtext », p. 447-448 ; et les nombreuses précisions fournies dans notre échange de correspondance.

3. C'est celui qui fait mention de l'œuvre de traduction d'Euthyme ; voir *supra* p. 116.

4. Cf. R. VOLK, « Urtext », p. 449.

dée sur la modification B ; elle offre peu d'intérêt pour la reconstitution du texte originel du *Roman de Barlaam* ; un de ses principaux représentants serait le cod. *Scorialensis* T. III. 6 = 166, du XI^e siècle.

5) La modification D est apparue tardivement (XIV^e siècle) ; elle s'appuie à la fois sur le texte primitif U et sur les modifications A et B ; trop récente, elle ne présente elle non plus guère d'intérêt pour la reconstitution du texte originel, même si elle a servi de base à l'édition de S. Kechagioglu (Athènes 1884) ; un de ses principaux représentants est le cod. *Athous Causocalyb.* 52, du XIV^e siècle¹.

La confrontation des travaux de R. Volk avec ceux de ses prédécesseurs permet de ranger dans le groupe α défini ci-dessus les manuscrits appartenant au groupe U (à savoir **I** et **K**) et à la modification A (à savoir **E** et **P** ; **M**, **S** et **V** ; **L**), tandis que le groupe β correspond à la modification B (à savoir **O**, **A** et **G**).

d) *Notre propre sélection*

Pour la présente édition, nous nous sommes appuyé essentiellement sur les travaux de R. Volk, sans cependant vouloir considérer comme nuls et non avenus ceux des éditeurs précédents. En conséquence, nous avons choisi de retenir pour notre étude critique à la fois les manuscrits que Volk considère comme les meilleurs témoins du texte dans ses deux plus anciennes versions (texte U et modification A), et ceux qui nous ont paru les plus représentatifs des éditions antérieures ; le principal intérêt de ce choix est de ne pas dérouter les lecteurs habitués à manier les textes de Boissonade (repris par Woodward-Mattingly) ou d'Harris-Robinson, qui dépendent l'un et l'autre de la modification B.

1. Cf. R. VOLK, « Urtext », p. 455-456.

Les onze manuscrits retenus sont donc les suivants :

— texte U :

- cod. *Athous Iviron* 462 (4582), fol. 168^v, l. 10 à 180^r, l. 11 = I (n° 19 Volk)

codex de parchemin in quarto, de 260 folios, copié en minuscules au XI^e siècle, et contenant uniquement la *Vita Barlaami* ; incipit mutilé¹

- cod. *Kievensis* V 3692 (Bibl. Acad. Sc. d'Ukraine, fonds d'Odessa), fol. 117^v, l. 7 à 128^v, l. 3 = K (n° 57 Volk)

codex de parchemin, VIII + 206 + 1 folios, 230 x 180, copié en minuscules en 1021 par un scribe appelé Théodote : c'est notre plus ancien manuscrit daté ; il appartient à l'archimandrite Antonin Kapustin (1817-1894), qui le légua à la Société d'Histoire et d'Antiquité d'Odessa ; son origine pourrait être la Bibliothèque de la Laure de Saint-Athanase sur l'Athos²

— modification A :

- cod. *Scorialensis* gr. T.III.3 (163), fol. 105^{ra}, l. 20 à 112^{rb}, l. 20 = E (n° 41 Volk)

codex de parchemin (*olim* III.M.2 ; III.Z.16), 257 x 200, de 158 folios, écrit en minuscules sur deux colonnes ; copié en 1057 par un scribe nommé Eustathios³

1. Cf. Sp. LAMBROS, *Katálogos τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἀγίου Ὁρους ἐλληνικῶν κωδίκων*, t. II, Cambridge 1900, p. 149. Voir aussi la note manuscrite de M. Richard déposée à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes de Paris, section grecque. La datation proposée par Lampros est le XII^e siècle (voir F. DOLGER, *Der griechische Barlaam-Roman*, p. 5) ; R. VOLK propose le début du XI^e : « Urtext », p. 446.

2. Cf. B. L. FONKIČ, « Un Barlaam et Joasaph grec daté de 1021 », *Analecta Bollandiana* 91, 1973, p. 13-20. Le codex n'avait auparavant été relevé dans aucun catalogue imprimé ; Fonkič en fait une description détaillée. Voir aussi J.-M. OLIVIER, *Répertoire*, p. 447, n° 1410 et 1411.

3. Cf. E. MILLER, *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque de l'Escurial*, Paris 1848, p. 133 (repr. Amsterdam 1966) ; H. DELEHAYE, *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Regii Monasterii S. Laurentii Scorialensis*, *Analecta Bollandiana* 28, 1909, p. 355, n° 160 ; P. A. REVILLA, *Catalogo de los Codices Griegos de la Biblioteca de el Escorial*, Madrid 1936, t. I, p. 509-510.

- cod. *Patmiacus* 120 (Monastère S. Jean l'Évangéliste), fol. 146^r, l. 5 à 157^r, l. 2 = **P** (n° 117 Volk)

codex de 239 folios in quarto, copié en minuscules, et daté du XI^e siècle par Sakkelion ; une note située à la fin du codex signale l'éclipse de soleil datée de juin 1194¹

- cod. *Monacensis* gr. 496, fol. 115^{vb}, l. 25 à 124^{rb}, l. 5 = **M** (n° 78 Volk)

codex de parchemin, 210 x 170, de II + 197 folios, copié en minuscules sur deux colonnes par plusieurs mains, XI^e siècle² ; le *Barlaam* occupe les folios I-II (papier, XVI^e s.) et 1-178^r

- cod. *Sofiensis* gr. 270 (Centre I. Dujcev), fol. 152^{vb}, l. 17 à 162^{vb}, l. 23 (+ 163^{ra}, l. 1 à 163^{va}, l. 21, d'une main plus tardive) = **S** (n° 145 Volk)

codex de parchemin, 200 x 155, de 231 folios, copié en minuscules, sur deux colonnes aux X^e-XI^e siècles, et complété aux siècles suivants (pour la partie finale de l'*Apologie*, de πορ-
ρεύουσιν = 15, 4, à κληρονόμοι = 17, 3 : complément du XV^e siècle, dépendant d'une autre tradition textuelle) ; il provient du monastère de Kosinitza (ancienne cote non signalée ; quelques annotations provenant de ce monastère)³

- cod. *Vaticanus* gr. 2025 (*olim* Basil. 64), fol. 119^{ra}, l. 1 à 126^{vb}, l. 26 = **V** (n° 127 Volk)

codex de parchemin de 214 folios, 235 x 190, copié en minuscules sur deux colonnes aux XII^e-XIII^e siècles vraisemblablement sur le précédent par différentes mains ; outre le *Barlaam*, il contient les visions de Daniel (fol. 181 sq.) ; le texte

1. Cf. I. SAKKELION, *Πατμιακή βιβλιοθήκη*, Athènes 1890, p. 70. R. VOLK, « Urtext », p. 447, le date du début du XI^e.

2. Cf. I. HARDT, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum Bibliothecae Regiae Bauariae*, I, 5, Munich 1812, p. 168-169 ; C. VAN DE VORST et H. DELEHAYE, *Catalogus codicum*, p. 134-135 (cod. 171).

3. Cf. A. DZUROVA, V. ATSALOS, K. STANCEV et V. KATSAROS, *Checklist de la collection de manuscrits grecs conservés au Centre de recherches slavo-byzantines Ivan Dujcev auprès de l'Université St. Clément d'Ohrid de Sofia*, Thessalonique 1994, p. 36.

correspondant à l'*Apologie* est lacunaire : manque en effet 1, 1- 2 jusqu'à ἀνώτερον πάντων¹ ; l'un des mss de base de l'éd. Alpignano

- cod. *Laurentianus Conu. soppr.* 115, fol. 92^{va}, l. 9 à 98^{ra}, l. 23 = **L** (n° 45 Volk)

codex de parchemin, 280 x 220, de 140 folios, copié en minuscules sur deux colonnes (sauf fol. 73-82, d'une main plus récente = p. 185-208 Boiss.), fin x^e, début xi^e s. AF 2663, *olim* 31 ; Mfc. 365, 1 — l'un des plus anciens manuscrits du *Barlaam*²

— modification B :

- cod. *Oxoniensis Magd. Coll.* 4, fol. 151^v, l. 23 à 162^v, l. 1 = **O** (n° 94 Volk)

codex de parchemin in quarto, 280 x 190, de 299 folios, écrit en minuscules par le diacre Michael, en 1064 ; la *Vita Barlaami* occupe les folios 1^r à 222^v (dont 221 ter) + 231^r à 235^v ; il sert de base à l'édition de Robinson (Cambridge 1891)³

1. Cf. I. COZZA LUZI, *Inuentarium codicum graecorum Bibliothecae Vaticanae a 1501 ad 2402* (catalogue manuscrit), Biblioteca Apostolica Vaticana, Sala di Consultazione mss. 324, n° 2025, fol. 146r (= J.-M. OLIVIER, *Répertoire*, n° 850) ; ou (SCARFO), *Codices olim Basiliani seu Collegii S. Basilii de Vrbe, nunc Vaticani Graeci 1963-2123* (catalogue manuscrit), Rome 1697-1699, Biblioteca Apostolica Vaticana, Sala di Consultazione mss. 44, n° 2025 (= J.-M. OLIVIER, *Répertoire*, n° 848) ; Bolland. et P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae Vaticanae*, Bruxelles 1899, p. 184. Cf. encore C. ALPIGIANO, *Aristide di Atene*, p. 42.

2. Cf. A. M. BANDINI, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Medicae Laurentianae*, Florence 1768, t. 2-3, *Supplementum* I (E. Ros-tagno - N. Festa), *Conuenti soppressi*, s. l., 1893 (repr. Leipzig 1961), p. 19*. Sur sa datation, voir A. KAZHDAN, « Where, When and by Whom was the Greek Barlaam not written », *Zu Alexander d. Gr. Festschrift G. Wirth*, Amsterdam 1988, p. 1187-1209 (ici p. 1195 : datation de G. Cavallo : vers 1000) ; et C. ALPIGIANO, *Aristide di Atene*, p. 41.

3. Cf. H. O. COXE, *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adseruantur*, Oxford 1852, t. II, 2, *Catalogus codicum Collegii B. Mariae Magdalenae*, p. 2 ; C. VAN DE VORST et H. DELEHAYE, *Catalogus codicum*, p. 378, n° 473.

- cod. *Parisinus gr.* BNF 903, fol. 131^{va}, l. 22 à 140^{ra}, l. 12 = **A** (n° 95 Volk)

codex de parchemin (*olim* Colbert. 2800), 290 x 210 (280 x 200), de 195 folios, écrit en minuscules sur deux colonnes, au XI^e siècle ; fin mutilée : fol. 194^v, jusqu'à ἐκ πάντων τε τῶν = PG 96, 1240 A = Boiss. p. 364 ; il sert de base à l'édition de Boissonade (Paris 1832)¹

- cod. *Parisinus gr.* BNF 1771, fol. 260^r, l. 29 à 266^v, l. 23 = **G** (n° 112 Volk)

codex de papier (*olim* Colbert. 5227, Regius 3059), de 283 folios, 200 x 145, écrit en minuscules à pleines lignes au XV^e siècle ; la *Vita Barlaami* occupe les folios 181^v à 281^v (fin mutilé jusqu'à : εὖρες ἄν σὺ ὁ = PG 96, 1165 A) ; il utilise de très nombreuses abréviations et comporte nombre de fautes par iotacisme, dont nous n'avons pas rendu compte dans notre appareil².

Ces onze manuscrits ont été collationnés par nos soins à partir de reproductions fournies par la section grecque de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes de Paris ou des bibliothèques privées (par ex. le *Patmiacus*) et, pour deux d'entre eux, par la BNF, ou, à défaut, mises aimablement à notre disposition par le docteur R. Volk. Les manuscrits qui nous ont été directement accessibles, à savoir les deux *Parisini* et l'*Oxoniensis*, ont en outre fait l'objet de consultations sur place. Mais si l'on prend en compte l'étude des variantes fournies par les éditions antérieures, ce n'est pas moins d'une trentaine de manuscrits qui ont été exploités, directement ou indirectement :

1. Cf. H. OMONT, *Inventaire I*, p. 171 ; Bolland. et H. OMONT, *Catalogus*, p. 50 ; F. HALKIN, *Manuscripts grecs*, p. 86.

2. Cf. H. OMONT, *Inventaire II*, p. 138 ; Bolland. et H. OMONT, *Catalogus*, p. 285-286 ; F. HALKIN, *Manuscripts grecs*, p. 230 ; P. PEETERS, « La première traduction latine », p. 282 s. ; H. ZOTENBERG, « Notice sur le texte et les versions orientales du livre de Barlaam et Joasaphat », dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* 28, 1, 1887, p. 1-166 (ici, p. 7).

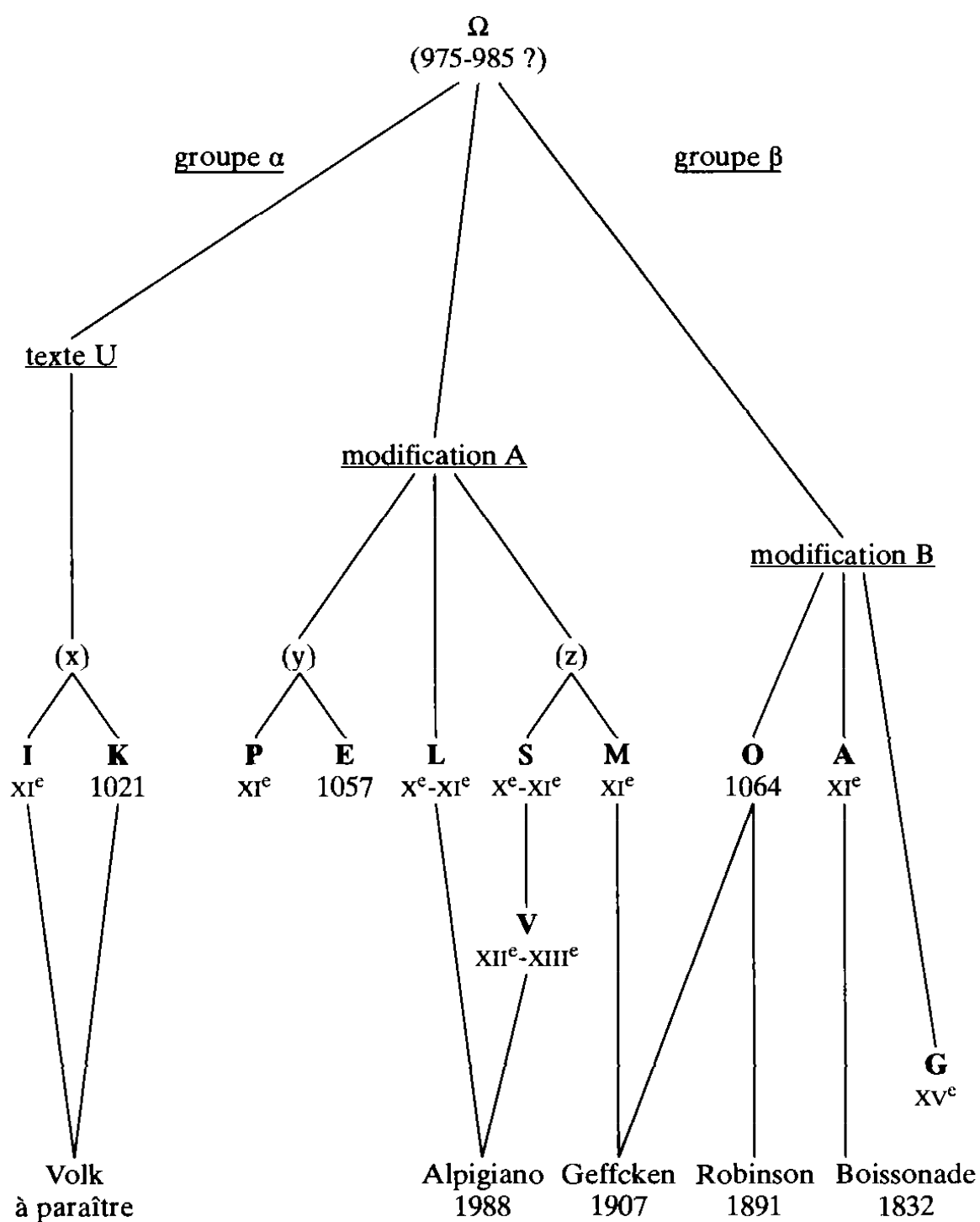
autant dire que la consultation éventuelle d'autres manuscrits ne devrait pas apporter grand-chose à la connaissance du texte grec de l'*Apologie*.

Quant au court fragment appartenant au discours de Barlaam (p. 49 Boiss. = *Apol.* 8, 1), il a été établi à partir de trois manuscrits seulement, représentant d'une part le groupe α (texte U et modification A), d'autre part le groupe β (modification B) :

- cod. *Athous Iviron* 462 (4582), fol. 39^r, l. 2-13 (texte U) = **I**
- cod. *Scorialensis gr.* T.III.3 (163), fol. 24^{ra}, l. 18 - 24^{rb}, l. 6 (modification A) = **E**
- cod. *Parisinus gr.* BNF 903, fol. 32^{rb}, l. 29 - 32^{va}, l. 15 (modification B) = **A**

STEMMA

(établi d'après les travaux de R. Volk)



C. LA VERSION SYRIAQUE

La version syriaque est conservée dans un seul manuscrit, le cod. *Sinaiticus syr. S. Catherin.* 16. Ce manuscrit fut découvert par J. R. Harris en 1889, et décrit sommairement par son inventeur dans le premier volume des *Texts and Studies* de Cambridge, en 1891 (1893²). C'est un recueil de textes d'origine monastique, vraisemblablement de la fin du VI^e ou plutôt du VII^e s., comportant à la fois des Vies, des morales de philosophes et des homélies ascétiques tirées de commentaires bibliques. Lors de sa découverte, il contenait successivement :

- fol. 1^v : Histoire des Vies des Pères traduite du grec en syriaque (titre) ;
- fol. 2^v : Vies des Pères du désert (Livre du Paradis) = Histoire des moines d'Égypte ;
[deux feuillets semblaient avoir été coupés et manquaient déjà après 86b en 1891 ; puis ont été perdus à une date plus tardive (mais avant 1952) les folios 1 à 37]
- fol. 87^v : Sur Saint Nil l'Ermite (titre) ;
- **fol. 93^r (actuellement fol. 56^r) : *Apologie d'Aristide* ;**
- fol. 105^r (actuellement fol. 68^r) : Discours de Plutarque sur l'aide à apporter à un ennemi ;
- fol. 112^r : Discours de Plutarque sur l'ascèse ;
- fol. 121^v : Discours de Pythagore ;
- fol. 126^r : Discours de Plutarque sur la colère ;
- fol. 132^v : Discours de Lucius (Lucien) sur le refus de la calomnie ;
- fol. 140^r : Discours d'un philosophe sur l'âme ;
- fol. 143^r : Conseils de Théano la Pythagoricienne ;
- fol. 145^r : Opinions de philosophes ;
- fol. 151^v : Discours sur l'Ecclésiaste de Mar Jean le Solitaire ;
- fol. 214^a : Traductions tirées des Homélies sur Matthieu de Jean Chrysostome.

Entre sa découverte au siècle dernier et la photographie qui a été faite en 1952¹, le manuscrit a été démembré et a perdu 37 fol. en amont de l'*Apologie*. C'est un codex de parchemin d'assez grandes dimensions (250 x 165), qui comporte actuellement 204 folios sans pagination d'origine, mais avec des indications de cahiers². L'*Apologie* d'Aristide occupait originellement les fol. 93^r à 105^r. La pagination moderne, faite après le démembrement du codex, la situe aux fol. 56^r à 68^r.

Le texte de l'*Apologie* en estranghelâ est séparé du précédent par un décor en tresse à cinq brins. Il commence en bas de feuille (7 lignes avant la fin), sur une colonne unique selon la réglure du texte précédent. Mais il est d'une autre main³ que ce dernier. Il comporte un titre en rubrique, puis une adresse se terminant par un signe de ponctuation en forme de croix cantonnée, qui est aussi la marque des fins de chapitres. Dès le verso du fol. 56, le scribe écrit sur deux colonnes, en conservant de larges marges et un intercolonnement d'environ 1,5 cm. Le nombre de lignes par page est généralement de 31, mais peut varier d'une unité. La ponctuation et l'accentuation du texte sont assez sobres, mais révèlent des caractéristiques que l'on ne rencontre guère que dans les manuscrits datés du VII^e siècle — par exemple le double accent conjonctif à trois points disposés en triangle au-dessus du mot (fol. 60^{vb}, fin).

La traduction de l'*Apologie* du grec en syriaque semble avoir été faite au IV^e siècle, sans doute en Syrie. Dans les

1. Cf. Library of Congress, Checklist of Mss in St. Catherine Monastery, Mt Sinai, p. 17. Une copie est déposée à l'IRHT, Paris : Codex *Sinai Syriac* 16 (n° 31941). C'est cette copie que nous avons consultée pour la présente édition.

2. Toutefois, ceux-ci sont difficiles à reconstituer à partir du simple microfilm, de qualité médiocre, qui ne donne pas une vue claire de la reliure.

3. Cf. G. C. O'CEALLAIGH, « Marcianus Aristides », p. 229-231.

parties spécifiques au syriaque, le traducteur use de jeux de mots et d'allitérations qui ne fonctionnent que dans sa langue. L'un des indices chronologiques est l'emploi remarquable du terme philosophique de « nature », qui n'est attesté que trois fois dans le texte grec (4, 2 ; 13, 5.6) alors que le syriaque en comporte vingt-et-une occurrences sans équivalent grec : 1, 2 ; 2, 2 (2 fois) ; 3, 2 ; 4, 2 ; 5, 1 ; 6, 1 ; 7, 1 (2 fois) ; 10, 3 ; 11, 3 ; 12, 1.2 ; 13, 3 (4 fois) ; 13, 4 (4 fois). On peut en induire que la rédaction syriaque s'est faite à une période où le mot de « nature » a pris en syriaque un sens philosophique, c'est-à-dire quand la discussion théologique au sujet des « natures » divine et humaine est devenue courante. De façon générale, les termes employés se veulent à la fois plus philosophiques et plus bibliques que ceux du texte grec, ce qui peut s'expliquer à une période où la foi chrétienne précise sa terminologie en utilisant la technicité du vocabulaire philosophique grec, et où le syriaque s'est déjà constitué des séries d'équivalences.

Même s'il n'est que le traducteur d'un texte plus ancien, l'auteur de la version syriaque n'a pu trouver d'intérêt à le traduire qu'à une période et dans une région où les cultes païens avaient encore cours, où les mythologies constituaient des modèles de référence, et où il pouvait réitérer fortement l'affirmation qu'elles avaient entraîné la dégradation des mœurs publiques. L'amplification proprement syriaque sur les eaux (*Apol.* 5, 1), dont on contraint le cours par des canaux pour les faire servir à l'irrigation — ainsi que sur les vents, maîtrisés pour servir d'outil aux navires et au commerce international —, pourrait bien rappeler la situation des grandes villes de la vallée de l'Oronte¹, cette sorte de jardin de la Syrie : Émèse et sur-

1. La situation serait la même dans la vallée du Nil, mais il serait étrange qu'un Égyptien ou un Syrien résidant en Égypte ose parler aussi péjorativement des habitants du pays qu'il habite.

tout Antioche, le grand centre des relations entre l'Orient et l'Occident. Quand le texte grec parle de « Chaldéens », la version syriaque utilise le mot « barbares », le terme « Chaldéen » désignant surtout les astrologues ; or il semble bien que la dénomination de barbares soit habituelle aux Syriens pour désigner les populations vivant au-delà de la frontière romaine sous la domination parthe¹.

Depuis l'ouvrage de J. Rendel Harris, le texte de l'*Apologie* a été maintes fois examiné et traduit², mais il n'a jamais été republié.

D. LE FRAGMENT ARMÉNIEN

La version arménienne de l'*Apologie*, qui pourrait dater du v^e siècle, ne nous est aujourd'hui connue que par ses deux premiers chapitres, inclus dans l'anthologie intitulée *Livre de science et de foi du prêtre David (Matean gitut'ean ew hawatoy Dawt'i k'ahanayi)*, datée de 981. Rien, dans la langue, ne s'oppose à ce que cette traduction puisse être datée du v^e siècle ; elle a certainement été faite sur un texte grec³. Elle est actuellement conservée dans quatre manuscrits :

1. Emploi attesté par HEGEMONIUS, *Acta Archelai* 67 ; plus tard, les « barbares » ont désigné, en Syrie, les Arabes qui occupaient le désert ; cf. F. CUMONT et M.-A. KUGENER, *Recherches sur le manichéisme* II, Bruxelles 1912, p. 167 ; et M.-A. KUGENER, « Sur l'emploi, en Syrie, au vi^e siècle de notre ère, du mot *barbare* dans le sens de *arabe* », *Oriens Christianus* p. 408-412 (référence fournie par C. et F. Jullien). Cette remarque bute sur la question (difficile) de la primauté des termes « barbares » et « Chaldéens » ; cf. *infra*, p. 152-156.

2. Cf. Bibliographie. Les principales études portant sur le texte syriaque sont celles de : R. RAABE (1892 ; traduction allemande) ; E. HENNECKE (Leipzig 1893) ; R. SEEBERG (1893 ; traduction allemande) ; J. GEFFCKEN (1907 ; traduction allemande) ; E. J. GOODSPEED (Göttingen 1914) ; C. VONA (1950 ; traduction italienne) ; C. ALPIGIANO (1988 ; traduction italienne).

3. Cf. *infra*, p. 401-413.

- cod. Erevan, Matenadaran 2679, fol. 154^v - 155^v
le « codex d'Etchmiadzin » ; le plus ancien manuscrit arménien daté copié sur papier, de l'an 981¹ ; de lui dérivent tous les autres manuscrits conservés ; c'est celui dont la traduction anglaise, faite par F. C. Conybeare, figure dans l'édition princeps de Harris et Robinson. Il contient une grande quantité de textes : une véritable encyclopédie, composée pour éclairer l'Histoire sainte, depuis la Genèse jusqu'à un terme inconnu (le manuscrit, lacuneux, se clôt avec une chaîne sur le Lévitique).
- cod. Venise, San Lazzaro 218 (Catalogue, n° 739 de la bibliothèque) ;
copié en 1835 sur le précédent ; c'est celui qui servit à l'édition de Venise.
- cod. Erevan, Matenadaran 4381 et 6228
ce sont d'autres copies du manuscrit Matenadaran 2679.

Le prétendu cinquième manuscrit, signalé entre autres par J. Geffcken (sous le sigle A³)² et C. Vona³, n'est pas autrement connu.

1. A. MAT'EVOSIAN vient d'en publier une édition photographique et une transcription, Erevan 1995 et 1997.

2. J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, p. xxxiv et p. 2.

3. C. VONA, *L'Apologia*, p. 7.

CHAPITRE V

RAPPORT DES DIFFÉRENTES VERSIONS ENTRE ELLES

L'existence de quatre traditions différentes de l'*Apolo-**logie*¹, dont aucune n'est véritablement satisfaisante, soit parce qu'elle est fragmentaire, soit parce que sa nature même (traduction ou métaphrase) oblige à la considérer avec une certaine méfiance, nous a conduit à prêter une attention particulière au problème des relations qui lient les différentes versions entre elles. En effet, c'est, semble-t-il, par la confrontation des sources que se dégageront les leçons les plus sûres, celles dont la présence sera attestée par le double témoignage de deux versions jugées indépendantes. Cette méthode, de prime abord irréfutable, achoppe cependant sur deux points essentiels : d'une part le caractère lacunaire de certaines sources (Π^1 et Π^2 , Ar), et d'autre part leur interdépendance. En effet, s'il apparaît que deux sources présentent jusque dans leurs aberrations des similitudes telles qu'on pût les juger parentes, il faudra du même coup les ramener à une seule, et ne plus voir dans leur accord un témoin irréfutable du texte originel. Aussi avons-nous procédé en deux étapes : d'abord, nous avons confronté les deux témoins les plus complets (Ba et Sy), tantôt entre eux, tantôt avec les fragments papyrologiques, réputés plus sûrs, pour déterminer lequel doit bénéficier

1. À savoir : grecque, papyrologique, syriaque et arménienne, pour ne rien dire de la métaphrase géorgienne, très libre et partielle.

du préjugé le plus favorable (traitant toutefois à part la question de la structure de l'*Apologie* et celle des quatre races) ; puis nous avons comparé l'ensemble des témoins, là où c'était possible, pour établir leur parenté réciproque, et déterminer jusqu'à quel point la concordance de deux sources pouvait être considérée comme un gage d'authenticité.

A. LA SUPÉRIORITÉ DE LA VERSION SYRIAQUE

La supériorité de la version syriaque sur la version grecque a déjà fait l'objet de nombreuses études. Mais l'importance de la question nous oblige à la reprendre sur de nouveaux frais¹.

1. Sy : témoin privilégié du texte originel

La version syriaque offre un texte de moitié plus long que le texte grec du *Barlaam*. Les principaux compléments offerts par le texte syriaque sont les suivants :

- Sy 1, 2 (+ Ar) : développement beaucoup plus ample qu'en Ba ;
- Sy 2, 2 (+ Ar) : généalogie des barbares et des Grecs, absente de Ba ;
- Sy 2, 5 (+Ar) : glose sur les éléments, absente de Ba (interpolation ?) ;
- Sy 8, 1 *in fine* : condamnation des dépravations païennes (homosexualité, inceste), absente de Ba ;
- Sy 11, 5 : développement sur Rhéa, absent de Ba ;
- Sy 11, 6 : développement sur Koré, absent de Ba ;
- Sy 13, 2 : développement sur les erreurs des poètes et des philosophes, absent de Ba ;

1. On se reportera aux Appendices I et II, qui fournissent les textes essentiels en parallèle.

- Sy 14, 3-4 : développement sur la piété des juifs, absent de Ba ;
- Sy 16, 1-4 : éloge des vertus chrétiennes, réduit en Ba ;
- Sy 17, 2 : opposition des dépravations païennes aux vertus chrétiennes, absent de Ba.

Surtout, la comparaison du texte d'*Apol.* 15, 4 à 16, 2 dans les trois versions métaphrastique, papyrologique et syriaque, conduit à la récusation de la source métaphrastique du *Roman de Barlaam*, très lacunaire, au bénéfice de la traduction syriaque.

- 15, 5 : Ba omet καὶ αἱ γυναῖκες — οἱ δὲ ἄνδρες αὐτῶν (Π²), représenté en Sy ;
- 15, 5 : Ba omet μάλλον δὲ καὶ αἱ γυναῖκες — τῆς μελλούσης (Π²), partiellement représenté en Sy ;
- 15, 5b-6 : Ba omet l'ensemble du passage (ἀλλὰ καὶ δούλους — δὲ σώζουσιν : Π²), représenté en Sy ;
- 15, 6 : Ba déplace πραεῖς καὶ ἐπιεικεῖς (Sy concordant sur ce point avec Π²) ;
- 15, 7-8 : Ba se contente de quelques mots, là où Π² en compte une centaine, qui ont leur correspondant en Sy ;
- 15, 9 : Ba omet l'ensemble du passage (ἐὰν δὲ καὶ — τὰ δόγματα αὐτῶν εἰσιν : Π²), pourtant représenté en Sy ;
- 16, 1 : Ba omet la totalité du passage (ὧν χρεῖαν — ἡ κτίσις : Π²), pourtant représenté en Sy.

En bref, là où Π² compte plus de trois cents mots, Ba n'en compte qu'à peine plus de soixante ! Les libertés prises par le rédacteur du *Barlaam* dans le second passage conservé par tradition papyrologique, à savoir *Apol.* 5, 3 + 6, 1, sont moindres ; en effet si l'on exclut les variantes mineures, propres à toute tradition manuscrite, elles se ramènent à une ou deux :

- 6, 1 : Π¹ ajoute καθ' ἡμέραν φερόμενον (absent de Ba, partiellement présent en Sy) ;
- 6, 1 : Π¹ ajoute αὖξει καὶ μειοῦται (absent de Sy).

Mais, par deux fois, c'est le texte du *Barlaam* qui semble le plus proche de l'original, puisque son témoignage est corroboré par celui du syriaque :

- 5, 3 : Π¹ omet καὶ χάριν — αὐτῶν χρείας (20 mots), qui est cependant présent à la fois en Ba et en Sy ; c'est l'un des rares cas où le papyrus est lacunaire ;
- 5, 3 : Π¹ : οὐκοῦν ἀναγκάζεται ὑπὸ τινος ; Ba : κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ ; Sy : « selon l'intention de celui qui le conduit ».

C'est dire s'il convient de faire preuve de prudence, et de ne pas accorder trop rapidement crédit à la tradition papyrologique au détriment du texte du *Barlaam*.

Toutefois, l'infidélité du rédacteur du *Barlaam* n'est pas pour surprendre. Elle est une loi du genre, la métaphrase n'ayant pas pour but de conserver un texte dans son intégralité, mais d'en utiliser librement le matériel. Et la présence d'une seconde métaphrase de l'*Apologie* d'Aristide, au sein même du roman, confirme que le romancier s'estimait libre d'exploiter à sa guise le document qu'il paraphrasait ; il s'agit du discours de Barlaam devant le jeune prince Joasaph (Boiss. p. 44-56), qui reprend de vastes pans de l'*Apologie*, mais pour ainsi dire dilués dans l'ensemble de son exposé, et utilisés avec beaucoup de liberté¹.

2. Sy : témoin libre du texte originel

En revanche, on doit remarquer que lorsque le *Roman de Barlaam* suit le texte originel, il en garde le vocabulaire et les expressions, tandis que le traducteur syriaque tend à les « adapter » à son milieu et à sa culture. Prenons l'exemple d'*Apol.* 15, 6, qui offre l'avantage d'être présent intégralement dans les trois versions.

1. Les passages parallèles du discours de Barlaam devant le prince Joasaph sont repris dans notre commentaire, p. 317 s.

• Ba : ὁ ἔχων τῷ μὴ ἔχοντι ἀφθόνως ἐπιχορηγεῖ· ξένον ἐὰν ἴδωσιν, ὑπὸ στέγην εἰσάγουσι καὶ χαίρουσιν ἐπ' αὐτῷ ὡς ἐπὶ ἀδελφῷ ἀληθινῷ· οὐ γὰρ κατὰ σάρκα ἀδελφοὺς ἑαυτοὺς καλοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ ψυχὴν (var. πνεῦμα).

• Π² : ο εχων τω μη εχοντι ανεπιφθονως χορηγουσιν · ξενους ινα ειδωσιν υπο την ιδιαν στεγην εισαγουσιν και χαιρουσιν επ αυτω ως επι αδελφω αληθινω · ου γαρ κατα σαρκα αδελφους εαυτους καλουσιν αλλα κατα ψυχην.

• Sy : « Celui qui possède donne sans réserve à celui qui ne possède pas. Lorsqu'ils voient un réfugié, ils l'introduisent dans leurs demeures, et se réjouissent (de sa présence) comme (de celle) d'un vrai frère. En effet, ce ne sont pas leurs frères selon la chair qu'ils appellent ainsi, mais leurs frères en esprit et en Dieu ».

Les deux premières phrases sont quasiment identiques dans les trois versions. Mais, dans la troisième, le traducteur syriaque interprète librement les notions de ξενία (appliquée par lui au domaine civique : les « réfugiés ») et d'ἀδελφότης (les chrétiens étant frères « en Dieu » et non « en esprit »).

Bien d'autres passages témoignent des libertés qu'a prises le traducteur syriaque par rapport au texte originel, représenté en l'occurrence par le papyrus Π² :

• Sy 15, 5 : omission de : « et n'obéissent pas à leurs ventres » (représenté en Π²) ;

• Sy 15, 5 : omission de : « et leurs femmes s'en abstiennent plus encore » (représenté en Π²) ;

• Sy 15, 5 : addition de : « et leurs filles sont honnêtes » ;

• Sy 15, 5 : variante : « par l'amour qu'ils ont envers eux » ;

• Sy 15, 6 : variante : « ils ne détournent pas le regard des veuves » (mauvaise interprétation du texte ?) ;

• Sy 15, 6 : addition : « de celui qui lui fait violence » ;

• Sy 15, 7 : omission de : « après jugement » ;

• Sy 15, 7 : addition de : « et qu'ils n'ont pas de surplus de vivres » ;

• Sy 15, 7 : variante importante en fin de phrase ;

- Sy 15, 8 : addition de : « ils louent et glorifient Dieu pour ses grâces envers eux » ;
- Sy 16, 1 : addition de : « voici qu'à cause d'eux se répandent les beautés qui sont dans le monde ».

D'autres passages de Sy (ou de son proche parent Ar), situés en dehors du témoin Π^2 contiennent des adaptations manifestes à leur nouveau milieu :

- Sy 1, 1 : le Dieu caché : absent d'Ar et de Ba ;
- Ar 2, 2 : Baal, au lieu de Kronos ;
- Ar 2, 4 : la Vierge Mère de Dieu ($\Theta\epsilon\omicron\tau\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$) : expression absente de Sy et de Ba (anachronisme) ;
- Sy 8, 1 : « ils descendirent au Schéol » ;
- Sy 9, 1 : « Kronos, que l'on traduit par Kewân » ;
- Sy 9, 1 : « Aphrodite, que l'on appelle Astéra » ;
- Sy 11, 3 : « Adonis, c'est-à-dire Tammouz » ;
- Sy 11, 4 : « Tammouz » ;
- Sy 12, 4 : le poisson schibbutha.

Malgré la supériorité indubitable du texte syriaque, beaucoup plus complet que celui du *Roman de Barlaam*, la confrontation des trois témoins (Sy, Ba et Π^2) prouve indiscutablement que le traducteur syriaque n'a pas fait preuve d'une très grande fidélité dans sa transposition d'une langue à l'autre : en plusieurs passages, son texte ne correspond pas à celui du papyrus Π^2 , qui est censé nous fournir l'image la plus proche possible de l'original. Le plus souvent, semble-t-il, il renchérit sur le texte de base, soit en le glosant, soit en ajoutant des membres de phrase de son cru ; mais il arrive aussi qu'il l'abrège, et supprime des passages jugés inopportuns : je pense en particulier au passage concernant le crime des juifs (*Apol.* 14, 2), absent de Sy, mais présent dans les deux métaphrases de l'*Apologie* intégrées au *Roman de Barlaam* : Boiss. p. 252 (discours de Nachor), et Boiss. p. 53-54 (discours de Barlaam).

3. Sy : témoin lacunaire du texte originel

Si le texte grec du *Roman de Barlaam* est pratiquement contenu dans sa totalité au sein des versions syriaque et arménienne, il n'en existe pas moins quelques exceptions notables, qui donnent à penser que le texte grec originel était plus ample que celui conservé par Sy (et éventuellement son proche parent Ar) :

- Ba 4, 2 : le culte du ciel, développement absent de Sy ;
- Ba 6, 2 : le culte de la lune, développement réduit au minimum en Sy ;
- Ba 13, 5 b : seconde partie du développement sur l'illégalité du comportement des dieux païens, absent de Sy ;
- Ba 14, 2 : l'ingratitude et le crime des juifs, développement absent de Sy ;
- Ba 16, 1 : les deux voies, développement absent de Sy ;

— étant bien entendu qu'il ne faut pas prendre en compte un certain nombre d'interpolations manifestes du rédacteur grec :

- Ba 15, 2 : brève allusion à l'évangélisation des Indes (le lieu du roman) ;
- Ba 16, 5 : allusion à la conversion de Joasaph ;
- Ba 17, 3 : prise à partie des philosophes conseillers du roi Abenner.

4. Mérites respectifs de Sy et Ba

Ainsi se dessinent les tendances propres à chaque rédacteur. L'auteur du *Roman de Barlaam* adapte le texte originel à son nouveau contexte ; il l'abrège pour ne pas surcharger son œuvre et, au besoin, l'augmente de développements destinés à l'actualiser (par des références au contexte diégétique) ; mais quand il le suit, c'est pour ainsi dire mot à mot, et l'on ne répétera jamais assez que c'est dans le *Roman de Barlaam*, et non dans la version syriaque, qu'il faut chercher la lettre du texte originel. Le

traducteur syriaque pour sa part tend à amplifier le texte de base, et ne manque pas de le gloser pour le rendre compréhensible à son public (par exemple dans l'*interpretatio syriaca* des noms des dieux grecs). Ainsi apparaissent les limites de la supériorité de la version syriaque : fidèle le plus souvent à l'esprit du texte, elle ne l'est pas toujours à sa lettre, et ne semble guère hésiter à le paraphraser ou à l'enrichir. Malgré cela, elle est autrement plus complète que la métaphrase grecque du *Roman de Barlaam*, et doit être considérée comme le meilleur témoin du texte original.

B. LA STRUCTURE DE L'*APOLOGIE* ET LA QUESTION DES QUATRE RACES

1. Deux plans incompatibles

La question de savoir si c'est la traduction syriaque (et son proche parent arménien) ou la métaphrase grecque qui a conservé la structure initiale de l'*Apologie*, quoique étroitement liée à la précédente, doit en fait être traitée séparément, tant elle présente de difficultés. En revanche, elle est indissociable de la division des peuples en trois¹ ou quatre² grandes « races » (γένη), qui scande l'ouvrage et en marque les différentes parties. Comme cette structure diffère de l'une à l'autre version, notamment dans les généalogies attribuées à chacune des races³ et la reprise du développement sur l'erreur des poètes et philosophes⁴, il

1. Dans le texte grec : païens, juifs et chrétiens ; les païens se subdivisant en Chaldéens, Grecs et Égyptiens.

2. Dans le texte syriaque : barbares, Grecs, juifs et chrétiens — les Égyptiens étant oubliés.

3. En Sy 2, 2 (les barbares, puis les Grecs), absent de Ba ; Sy 2, 3 = Ba 14, 1 (les juifs) ; Sy 2, 4 = Ba 15, 1 (les chrétiens).

4. En *Apol.* 13, 1-3 : dans le texte syriaque, sont concernés les seuls Grecs, tandis que dans la métaphrase grecque, sont concernés l'ensemble des païens : Chaldéens, Grecs et Égyptiens.

apparaît nécessairement que l'un ou l'autre rédacteur (ou peut-être même les deux) a transformé la structure initiale, ou l'a masquée par les remaniements qu'il a imposés au texte.

En effet, aucun des plans annoncés au début de l'ouvrage (*Apol.* 2, 2 : division en trois ou quatre grandes parties) ne correspond à la structure de l'une ou l'autre version. Celle-ci est pourtant des plus simples : l'auteur examine dans un ordre de valeur croissant (une κλίμαξ) chacun des grands cultes : l'astrolâtrie et le culte des éléments, attribués selon les versions aux Chaldéens ou aux barbares (chap. 3 à 6 ou 7) ; l'idolâtrie anthropomorphe, attribuée aux Grecs (chap. 8 à 11 ou 13 selon les versions) ; le monothéisme aveugle, qui est celui des juifs (chap. 14) ; le monothéisme éclairé, qui est celui des chrétiens (chap. 15 et 16). Ce plan en quatre parties semble à première vue correspondre à celui annoncé par le traducteur syriaque en *Apol.* 2, 2. Toutefois, le développement consacré à la religion égyptienne (zoolâtrie et anthropolâtrie) en *Apol.* 12, vient interrompre la belle ordonnance de l'ensemble, puisque l'auteur considère cette forme de culte comme bien plus sotte que celle des Grecs ou des barbares (Chaldéens), et devrait en conséquence la faire figurer en tout premier. Certes, pour conserver au texte syriaque son autorité, il suffirait de considérer comme une simple digression le développement consacré aux Égyptiens, inclus au sein des chapitres réservés à la religion des Grecs dans la version syriaque (chap. 8 à 11, puis 13). Ce serait ne pas tenir compte du fait que cette digression, précisément, était préparée et annoncée dans le prologue de l'*Apologie* de la version grecque — les trois grands cultes païens n'étant autres que ceux des Chaldéens (chap. 3 à 7), des Grecs (chap. 8 à 11) et des Égyptiens (chap. 12) —, mais non toutefois dans la version syriaque.

Aussi n'apparaît-il pas certain que ce soit le traducteur syriaque qui ait préservé la structure originelle. Ou bien il

l'a préservée, et les divergences du *Barlaam* s'expliquent par le fait que son rédacteur a voulu concilier l'annonce du plan (incluant les Égyptiens) avec la structure et la substance même du texte (cinq grands types de cultes) ; ou bien il ne l'a pas préservée, négligeant les Égyptiens pour conformer son texte à de nouvelles nécessités polémiques, et en ce cas, ce serait dans le *Barlaam* qu'il faudrait rechercher, sinon la structure primitive, vraisemblablement respectée dans ses grandes lignes, du moins la forme primitive du prologue, incluant les généalogies, et la division originelle en trois grandes « races ». En faveur du syriaque, cependant, un argument de poids : seuls les barbares (Sy), les Grecs (Sy), les juifs (Sy + Ba) et les chrétiens (Sy + Ba) bénéficient, dans l'une ou l'autre version, d'une généalogie, dont sont privés les Égyptiens : un indice que les Égyptiens ne figuraient vraisemblablement pas dans le prologue originel (où se situaient les généalogies) et que c'est le rédacteur du *Barlaam* qui les a ajoutés, retouchant ainsi notablement le prologue. C'est donc en faveur de la formulation du prologue adoptée par le syriaque, et en conséquence de sa structure (division en quatre races, généalogies jointes au prologue), que pencherait finalement notre jugement.

2. La question connexe des Chaldéens ou des Barbares

La seconde façon d'envisager le problème consiste à s'attacher à la formulation même de la partition des peuples : non pas tant le nombre de races (la partition de l'humanité en quatre races étant aussi banale que celle des païens en trois races¹) que le nom qui est donné à chacune

1. La division des peuples en quatre races (Grecs, juifs, barbares et chrétiens) est implicite chez Paul, Rm 1, 14 ; 1 Co 1, 22-24 ; 12, 13 ; Ga 3, 28 ; celle des païens en trois races (Égyptiens, Chaldéens et Grecs) est explicite chez Ps. HIPPOLYTE, *Elench.* X, 30, 6. 8 ; 31, 4. 6.

d'entre elles. Autrement dit, le texte primitif parlait-il de Chaldéens, comme le grec (auquel cas la subdivision Chaldéens, Grecs et Égyptiens au sein du paganisme serait celle du texte originel), ou de barbares, comme le syriaque (auquel cas ce serait la partition en quatre races qui serait à retenir) ? Voici les emplois respectifs de ces termes dans l'une et l'autre versions :

Ba	Sy (+Ar)
(2, 2) adorateurs des faux dieux (<i>i.e.</i> les païens) ceux qui vénèrent la multitude des dieux, à savoir les Chaldéens, les Grecs et les Égyptiens	barbares et Grecs barbares descendants de Kronos et Rhéa (Ar : païens et barbares)
(3, 1) les Chaldéens (bis) ; cf. 3, 2 : « leurs prétendus philosophes »	les Barbares (<i>quater</i>) ; cf. 3, 2 : « leurs philosophes »
(7, 2) les Chaldéens	les barbares
(8, 1) les Grecs plus fous que les Chaldéens	les Grecs, plus sages, mais aussi plus gravement fourvoyés que les barbares
(12, 1) les Égyptiens, plus sots que les Grecs, ne se contentent pas des cultes chaldéens et grecs	les Égyptiens plus sots que tous les autres peuples ; ils ne se contentent pas des cultes barbares et grecs
(13, 1) l'erreur des Égyptiens, des Chaldéens et des Grecs	l'erreur des Égyptiens (cf. chap. 12) ; celle des Grecs (cf. chap. 13)
(13, 3) les poètes et philosophes chaldéens, grecs et Égyptiens	leurs poètes et leurs philosophes (<i>i.e.</i> des Grecs ?)

Il apparaît qu'au mot Χαλδαῖοι du *Roman de Barlaam* correspond toujours le mot *barbares* dans la version syriaque ; l'un est donc le strict équivalent de l'autre. Nous avons vu plus haut¹ que ces deux termes recouvraient une seule et même réalité : le γένος des astrolâtres. Or, c'est un fait que l'emploi du mot Χαλδαῖοι pour désigner les adeptes du cultes des astres et des éléments physiques, chez un Athénien de l'époque romaine, peut se justifier dans la mesure où ce peuple est alors la figure emblématique de l'astrolâtrie, par opposition aux Grecs idolâtres et aux Égyptiens zoolâtres². Cependant, on ne le trouve pas employé en ce sens chez les autres Apologistes³ — sauf peut-être une fois chez Théophile⁴. D'un autre côté, l'emploi du terme βάρβαροι pour désigner les adorateurs des éléments (au lieu du mot Χαλδαῖοι, dont l'emploi serait bien plus légitime), s'il paraît étrange de prime abord, se justifie par la nécessité de mettre en parallèle barbares et Grecs, dans une antithèse tout à fait banale.

Mais si l'on s'interroge sur les nécessités d'une transposition des termes (de Χαλδαῖοι à βάρβαροι, ou vice versa), alors on trouve beaucoup plus de raisons au rédacteur du *Barlaam* d'avoir remplacé le terme originel βάρβαροι par celui de Χαλδαῖοι, qu'au traducteur syriaque d'avoir supprimé celui de Χαλδαῖοι au profit de βάρβαροι. En effet, dans le reste du roman, les Chaldéens apparaissent en trois autres occasions — indépendamment de la pré-

1. Cf. notre Introduction, p. 49-52.

2. En latin comme en grec, un *Chaldaeus* ou un Χαλδαῖος est un astrologue ou un adepte du culte des éléments, quelle que soit sa patrie d'origine.

3. Cf. JUSTIN, *1 Apol.* 54, 7 (histoire biblique : Lot) ; TATIEN, *Ad Graec.* 36, 2-3 ; 37, 1 (les historiens chaldéens) ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 31, 32 (histoire biblique) ; III, 10 (Bérose et la littérature chaldéenne) ; III, 30 (les Chaldéens inventeurs de l'écriture).

4. THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 33 : « les prophètes égyptiens et chaldéens, et les autres écrivains ».

sence du terme au sein du discours de Nachor (l'*Apologie* d'Aristide) :

- en *Barlaam* 3, p. 19 (Boissonade), ce sont des astrologues initiés à la science « chaldéenne » (ἡ τῶν Χαλδαίων σοφία) qui viennent trouver le roi Abenner à la naissance de Joasaph, pour lui annoncer la conversion future de son fils¹ ;
- en *Barlaam* 26, p. 233, les principaux défenseurs du paganisme dans le royaume d'Abenner sont ainsi énumérés : « les initiés, les néocores des idoles, les sages des Chaldéens (οἱ σοφοὶ τῶν Χαλδαίων) et des Indiens, et encore certains augures, sorciers et devins² » ;
- en *Barlaam* 31, p. 286, la race des Chaldéens est dénoncée par Joasaph comme le prototype des idolâtres (non toutefois des astrolâtres, comme dans la métaphore grecque de l'*Apologie*)³.

En revanche, le mot βάρβαροι n'est jamais employé⁴. Il est donc fort vraisemblable que ce soit le contexte polémique du roman (à savoir la lutte contre l'astrologie ou l'astrolâtrie « chaldéenne⁵ »), sans doute déterminé par

1. Ces ἄνδρες ἐσχολακότες sont qualifiés ailleurs d'ἀστρολόγοι : p. 19, 20, 30 et 215 Boiss.

2. Comparer avec *Apol.* 3, 2 Ba : les philosophes chaldéens sont présentés comme les défenseurs du culte des éléments et des idoles qui les représentent ; en Sy, ce rôle est attribué aux philosophes barbares.

3. Οὐκ αἰδεῖσθε, ταλαίπωροι, πῦρὸς ἀκοιμήτου βορά, ὁμοίωμα γένους Χαλδαικοῦ, οὐκ αἰσχύνεσθε νεκρὰ ξόανα προσκυνοῦντες. Comparer avec *Apol.* 3, 1 Ba : les Chaldéens vénèrent les idoles ; en Sy, ce rôle est attribué aux philosophes barbares.

4. La seule occurrence du thème βαρβαρ est le participe ἐκβαρβαρομένη, appliqué à la Perse en *Barlaam* I, p. 3 Boiss. : « (...) avec les frontières de la Perse, un pays qui était autrefois assombri par les ténèbres de l'idolâtrie, barbarisé au plus haut point et adonné à des pratiques criminelles ».

5. L'ἀστροθεάμων σοφία du *Roman de Barlaam*, p. 19 Boiss. Il est difficile de dire si la polémique du rédacteur du *Roman de Barlaam* contre les Chaldéens était véritablement d'actualité au x^e siècle : l'Islam représentait alors un danger autrement plus pressant. Mais l'astrologie, la magie « chaldéenne » ou même le culte du feu d'un mazdéisme moribond n'appartenaient certes pas au passé.

l'intrigue héritée de la légende du Bouddha¹, qui ait donné à son rédacteur le dessein et l'occasion d'introduire les Χαλδαῖοι en lieu et place des βάρβαροι, au sein de la métaphore de l'*Apologie*, tout en accordant aux Égyptiens, oubliés dans le prologue originel, la place qui leur revenait. Or, si l'*Apologie* primitive mentionnait dans son prologue les barbares, et non les Chaldéens, c'est qu'elle suivait la distinction quadripartite qu'on lit dans la version syriaque², et non la double division tripartite de la métaphore grecque³ ; en conséquence la structure initiale de l'*Apologie* est bien celle de la version syriaque.

C. LA PARENTÉ DE LA VERSION SYRIAQUE ET DU FRAGMENT ARMÉNIEN CONTRE LA VERSION GRECQUE

Il est une dernière façon d'envisager le problème : c'est de s'interroger sur la concordance des différentes sources. Ainsi que nous l'avons déjà dit, les versions syriaque et arménienne présentent de telles similitudes qu'on peut les supposer parentes. Toute la question est de savoir si cette parenté n'est due qu'à une fidélité commune à l'original, ou si elle s'explique par la dépendance de l'une à l'autre. En ce cas, on ne saurait tirer argument de la concordance du syriaque et de l'arménien pour restituer le texte primitif de l'*Apologie*. C'est donc à une étude comparée des trois sources grecque, syriaque et arménienne, que nous allons maintenant nous livrer.

1. Cf. *supra* notre Introduction, p. 119-123. L'épisode des devins est le point de départ de la légende du Bouddha.

2. À savoir : barbares, Grecs, juifs et chrétiens.

3. À savoir, une première partition : païens (les « adorateurs des faux dieux »), juifs et chrétiens (correspondant à βάρβαροι καὶ Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ χριστιανοί du texte original) ; puis une seconde, incluse dans la première : Chaldéens, Grecs et Égyptiens (par amplification de la notion originelle de Βάρβαροι, remplacée par celle de païens).

1. Parenté de Sy et Ar contre Ba

Les textes syriaque et arménien, pour la partie qui leur est commune (chap. 1 et 2), se suivent de fort près. Les principaux éléments variants qui permettent de rapprocher Sy d'Ar et de les distinguer tous les deux de Ba sont les suivants :

- Sy + Ar 2, 2 : la division des peuples en quatre races (Ba : trois races) ;
- Sy + Ar 2, 2 : le développement sur l'origine des barbares et des Grecs (absent de Ba ; mais l'on peut supposer que ce développement figurait dans le texte originel) ;
- Sy + Ar 2, 3-4 ≠ Ba 14, 1 + 15 1 : la structure de l'*Apologie* (développements sur l'origine des juifs et des chrétiens dissociés de celui sur l'origine des païens en Ba) ;
- Sy + Ar 2, 5 : l'interpolation sur les quatre éléments (absent de Ba).

Si les trois premières divergences entre Ba et Sy + Ar peuvent s'expliquer assez naturellement par les contraintes qu'imposait au rédacteur du *Barlaam* un nouveau contexte polémique, et en conséquence ne doivent pas nécessairement être imputés au prototype grec qu'il avait sous les yeux quand il rédigea son roman, la dernière (une interpolation jugée manifeste par les différents éditeurs¹) lie très étroitement Sy et Ar contre Ba (et, au-delà de lui, son prototype grec). À l'inverse, il n'y a pas dans Sy d'éléments d'importance qui permettent de le lier à Ba contre Ar, ni en Ar d'éléments qui permettent de le lier à Ba contre Sy. Il existe en revanche entre Sy et Ar des différences mineures, le plus souvent indépendantes de Ba, et sur lesquelles nous reviendrons. On peut donc affirmer sans grand risque que Sy et Ar appartiennent à une branche commune, distincte de celle qui conduit à Ba.

1. Cf. *infra* p. 328-329.

En fait, la seule question qui puisse se poser est celle-ci : est-ce que Sy et Ar sont liés par un rapport de dépendance (de Sy à Ar ou d'Ar à Sy), ou est-ce que Sy et Ar dépendent d'une source commune, distincte de celle qui mène à Ba, soit qu'il s'agisse d'une seconde édition du texte original grec, soit qu'il s'agisse d'une première version syriaque ou arménienne ?

Ar ne dépend pas directement de Sy

Il n'est pas possible d'imaginer qu'Ar dépende directement de Sy, non pas tant parce qu'Ar est généralement plus long que Sy (semblant paraphraser le texte de base), que parce qu'il contient des éléments absents de Sy, mais susceptibles d'avoir appartenu au texte grec primitif. Signalons, entre autres :

- 1, 1 Ar + Ba : mention de la lune [et des étoiles : Ar] parmi les éléments créés par Dieu ; absente de Sy.
- 2, 1 Ar : mention de Bel en plus de Kronos (passage absent de Ba).
- 2, 3 Ar : mention de la Terre promise, absente de Sy (passage absent de Ba).
- 2, 4 Ar (= 15, 1 Ba) : mention de l'Esprit Saint ; absente de Sy, mais présente en Ba.
- 2, 4 Ar : formule christologique : « né de la vierge Marie, Mère de Dieu » (passage absent de Sy et Ba 15, 1 ; peut-être une addition du rédacteur arménien).

Deux au moins appartenaient au texte primitif (la lune [et les étoiles] parmi les éléments créés par Dieu ; l'Esprit Saint dans la formule de foi), puisqu'on les trouve présents en Ba. On peut en déduire qu'Ar remonte à une source distincte de Sy (*i.e.* la version syriaque telle qu'elle nous est conservée), et qui offrait dans certains passages un texte plus complet.

Sy ne dépend pas directement d'Ar

Il n'est pas non plus possible d'imaginer que Sy dépende directement d'Ar, parce que Sy contient des éléments qu'ignore Ar, à savoir :

- adresse Sy : le destinataire, T. Hadrianos Antoninos (Ar : Hadrianos) ;
- adresse Sy : le *nomen* Marcianos [Aristide] (Ar : Aristide) ;
- 1, 1 Sy : le thème du Dieu caché (absent d'Ar et Ba) ;
- 1, 1 Sy : le « comment » de l'existence de Dieu (absent d'Ar et Ba) ;
- 1, 1 et 2, 4 Sy : le thème de l'économie divine (absent d'Ar 1, 1-2 ; cf. Ba 15, 1 ; présent aussi en Ar 2, 4, mais sous une autre forme) ;
- 1, 2 Sy : Dieu n'est pas composé de membres ou de parties (cf. 13, 3 Sy + Ba ; absent d'Ar) ;
- 2, 4 Sy : « le Fils de Dieu demeura dans une fille d'homme » (absent d'Ar et Ba).

Parfois, c'est la perspective qui diffère considérablement :

- 1, 2 Sy : approche négative de la morale d'amour (Ar : approche positive ; absent de Ba) ;
- 2, 4 Sy : liaison entre le nom de chrétien et l'excellence chrétienne (Ar 2,4, et Ba 15, 2 : liaison entre le nom de chrétien et la prédication des disciples du Christ).

Deux de ces éléments appartenaient nécessairement au texte primitif, puisqu'on les retrouve dans Ba :

- 1, 2 : Dieu n'est pas composé de membres et parties (Ba 13, 2-3 ; cf. Sy 13, 3) ;
- 2, 4 : la passion de Jésus réalise l'Économie divine (Ba 15, 1).

Ainsi donc, dans un certain nombre de passages, Sy est plus complet qu'Ar, et semble dépendre d'une autre source, plus proche de l'original.

Mais la preuve manifeste de l'indépendance de Sy par rapport à Ar réside dans l'adresse même de l'*Apologie*. Si le traducteur syriaque a éventuellement pu forger la titulature *Caesar Titus Hadrianus Antoninus* à partir du texte arménien (adressé à l'empereur Hadrien César) en confondant Hadrien (P. Aelius Hadrianus) et Antonin (T. Aelius Hadrianus Antoninus Pius), il n'a pas pu inventer de toutes pièces le *nomen* de Marcianos qu'il donne à l'apologète, et qu'ignorait la version arménienne ; ce nom, il l'a nécessairement emprunté à une autre source. La variation des adresses syriaque et arménienne prouve donc bien l'indépendance des deux versions l'une par rapport à l'autre.

Indépendance et parenté de Sy et Ar

Ainsi, il apparaît :

— que les versions syriaque et arménienne appartiennent à une même branche, distincte de celle de laquelle dépend Ba ; la principale caractéristique de cette branche serait l'interpolation sur les éléments (*Apol.* 2, 5) ;

— mais qu'elles ne dépendent pas l'une de l'autre : ni Ar de Sy, ni Sy d'Ar.

L'hypothèse d'une source commune à Sy et Ar, distincte de l'original grec, est donc la plus vraisemblable. C'est elle qui aurait intégré la glose sur les éléments d'*Apol.* 2, 5 ; elle suivait vraisemblablement la division des peuples en quatre races (distincte de celle retenue par le rédacteur de Ba), et plaçait dans le prologue la généalogie de chacune d'entre elles (incomplète et dispersée entre *Apol.* 14, 1 et 15, 1 en Ba). Bien entendu, il serait essentiel de pouvoir déterminer si cette source était grecque, syriaque ou arménienne.

2. La source commune à Sy et Ar

L'hypothèse de R. M. Grant : une seconde édition (grecque) de l'Apologie destinée à Antonin

On peut supposer que Sy et Ar dérivent d'une seconde « rédaction » (ou « recension ») grecque, qui intégrerait la glose majeure d'*Apol.* 2, 5 Sy + Ar. Toutefois, cette version grecque ne saurait en aucun cas être identifiée à une (hypothétique) seconde édition du texte originel, remaniée ou augmentée, en tout cas adaptée à son nouveau destinataire, l'empereur Antonin, tandis que la première s'adressait à Hadrien — selon la thèse défendue par le professeur Grant¹. En effet, le texte arménien conserve bien l'adresse à Hadrien, qui devait être celle du texte originel, comme en témoignent à la fois la tradition ecclésiastique et le titre transmis par la tradition syriaque. S'il faut donc retenir l'hypothèse d'une rédaction intermédiaire entre le texte original (celui d'Aristide, daté de 124-125) et les deux versions syriaque et arménienne, il est impossible de rattacher son existence à une hypothétique seconde édition de l'*Apologie* destinée à Antonin (imp. 138-161). Il est bien entendu que cette « rédaction intermédiaire » peut se ramener à des accidents dans la transmission textuelle antérieurement à la composition des traductions syriaque (iv^e-v^e s.) et arménienne (v^e s.). La question qui demeure est celle de la langue de cette seconde « rédaction » : était-ce le grec, l'arménien ou le syriaque ?

1. R. M. GRANT, *Greek Apologists*, p. 38-39, qui suppose une double publication de l'*Apologie* : la première (rédaction courte) en 124-125, à l'occasion de la visite d'Hadrien à Athènes, et l'autre (rédaction longue) sous Antonin, à une époque où une vigoureuse dénonciation de l'homosexualité dans un écrit adressé au Prince (*Apol.* 8, 1, et 17, 2 Sy) ne pouvait plus passer pour totalement inconvenante.

L'hypothèse d'une version intermédiaire arménienne (proto-Ar)

Il est très difficile de supposer à Sy et Ar un prototype arménien (proto-Ar) pour les raisons suivantes :

- il n'y a pas trace de tournures proprement arméniennes en Sy¹ ;
- les traductions de l'arménien au syriaque sont beaucoup plus rares que celles du syriaque à l'arménien ;
- la relative ancienneté de Sy (IV^e-V^e siècle) supposerait une première traduction arménienne fort ancienne ; or, c'est après 400 que fut créé par le moine Mesrop Machtots l'alphabet arménien et que furent traduits en arménien les originaux grecs de la Bible ;
- nombre de particularités d'Ar ne se retrouvent pas en Sy, qui aurait donc été bien peu fidèle à son modèle (si du moins on suppose le proto-Ar assez proche de sa copie Ar, ce qui est le plus vraisemblable). Signalons, entre autres :

— 1, 1 Ar + Ba : la mention de la lune [et des étoiles] parmi les éléments créés par Dieu, présente dans le texte grec originel, puis, à sa suite, en Ar et Ba, est absente de Sy.

— 2, 2 Ar : l'absence d'Éole parmi les fils d'Hellen, pourtant présent en Sy (le passage n'est pas représenté en Ba, mais devait figurer dans le texte originel).

— 2, 2 Ar : la mention d'Hellas en plus d'Inachos et Phoronée (absente de Sy ; le passage n'est pas représenté en Ba).

— 2, 2 Ar : l'indication de l'origine géographique de Cadmos et de Dionysos, absente de Sy (le passage n'est pas représenté en Ba, mais devait figurer dans le texte originel).

— 2, 3 Ar : la mention de la Terre promise, absente de Sy (absente aussi de Ba, elle ne figurait peut-être pas dans le texte grec originel).

— 2, 4 Ar (= 15, 1 Ba) : la mention de l'Esprit Saint (vraisemblablement présente dans le texte grec originel, mais absente de Sy).

1. Nous suivons sur ce point les avis compétents de M.-J. Pierre et B. Outtier.

— 2, 4 Ar : la formule christologique « né de la vierge Marie, Mère de Dieu » (absente de Sy = 15, 1 Ba ; très certainement absente du texte grec originel)¹.

- nombre de particularités de Sy ne proviennent pas d'Ar, mais d'ailleurs, puisque Sy contient des éléments qu'ignore Ar, ainsi qu'il l'a été indiqué plus haut².

L'hypothèse d'une première rédaction syriaque (proto-Sy)

Si donc l'hypothèse d'une première version arménienne semble à exclure, l'hypothèse d'une première version syriaque (proto-Sy) d'où dériveraient à la fois la traduction syriaque qui nous est conservée (Sy) et la traduction arménienne (Ar), mérite d'être sérieusement envisagée. Les arguments que l'on peut avancer en faveur de cette hypothèse, puis contre elle, sont les suivants :

- La confusion du génitif de Zeus *Dios* (grec supposé : ἐκ Διός en *Apol.* 2, 2 ; Δία en *Apol.* 9, 1 ; et ὑπὸ Διός en *Apol.* 10, 3) avec une divinité du nom de Dios, attestée trois fois dans le texte syriaque (2, 2 ; 9, 1 ; 10, 3) et une fois dans le texte arménien (2, 2), et qu'on peut supposer présente dans leur source commune, est impensable chez un rédacteur grec. On pourrait évidemment en conclure que les deux versions Sy et Ar proviennent d'une source commune non grecque, à savoir le proto-Sy (puisque l'hypothèse d'un proto-Ar est déjà exclue). Mais il faut cependant savoir que *Dios* est la transcription normale de Zeus (Ζεύς / Διός) en arménien comme en syriaque³ ; et

1. Elle est postérieure au Concile d'Éphèse : an. 431. Voir M. SIMONETTI, « Ephesus », *Encyclopedia of the Early Church* (trad. angl. du *Dizionario Patristico* d'A. di Berardino), Cambridge 1992, p. 275.

2. Cf. *supra* p. 159.

3. En arménien, *Dios* est la forme normale pour Zeus, dès Ac 14, 11. La situation est quelque peu différente en syriaque : en Ac 14, 12, le nom propre Zeus est occulté et rendu par la périphrase « le maître des dieux » ; dans des textes plus récents, les deux formes *zews* (nom divin et planète Jupiter, avec les variantes orthographiques *zws* et *zw's*) et *diws* sont attestées.

l'on peut en conséquence supposer que les deux traducteurs, arménien et syriaque, ont rendu le grec Ζεύς / Διός par *Dios* indépendamment l'un de l'autre, chacun se conformant aux habitudes de traduction propres à son milieu¹.

• L'énumération Bel, Kronos, Héra (Ar 2, 2) est impensable telle quelle chez un rédacteur grec, qui en verrait immédiatement l'absurdité ; même la mention du seul Bel paraît à exclure du texte originel de l'*Apologie*, dans la mesure où Aristide ne donne nulle part ailleurs le véritable nom des dieux orientaux (il use de l'*interpretatio*)². En revanche, l'équation Bel = Kronos (l'époux de Rhéa), bien attestée en monde grec³, est tout à fait admissible chez un auteur syriaque⁴. Si l'on admet que le rédacteur arménien a trouvé toute constituée la triade Bel – Kronos – Héra (Rhéa), il n'a pu la trouver que dans un texte syriaque⁵. Mais l'on peut aussi supposer qu'il avait devant les yeux le texte Κρόνος καὶ Ῥέα⁶, et qu'il l'a doublement mal inter-

1. Le texte arménien témoigne clairement de cette habitude, en *Apol.* 2, 2 : « Zeus, qui est Dios ».

2. Ainsi, Ba 11, 3 mentionne Adonis, que Sy nous dit n'être autre que Tammouz.

3. Cf. par ex. THÉOPHILE, *Ad Aut.* III, 29, 4 (identification « chez les habitants du Levant » de Bêl ou Bâl avec Kronos-Saturne ; assimilation du héros assyrien Bêlos au dieu Bêl).

4. Même si en Sy 2, 2, il n'est fait mention que de Kronos et de Rhéa, et qu'en Sy 9, 1, Kronos est identifié à Kewân. En pays syrien, le dieu Baal (« le Seigneur »), sous ses diverses dénominations (Haddad, Bel ou même El) est identifié tantôt à Zeus-Jupiter (c'est le cas le plus fréquent), tantôt à Kronos-Saturne ; pour un premier aperçu de la question, voir M. SARTRE, *L'Orient romain*, p. 490-497. C'est toutefois en pays punique, et plus généralement en Afrique, que l'identification de Baal à Saturne est de règle ; cf. M. LE GLAY, *Saturne Africain. Histoire*, Paris 1966, p. 62 (« Du Ba'al-Hammon au Saturne romain »).

5. Le traducteur syriaque donne volontiers le nom grec et le nom syriaque des dieux : Adonis = Tammouz (Sy 11, 3) ; Aphrodite = Astera (Sy 9, 1) ; Kronos = Kewân (Sy 9, 1) ; Zeus = Dios (9, 1).

6. Kronos et Rhéa, c'est-à-dire Bel-Baal et Astarté, figures emblématiques du paganisme dans la Bible.

prété : d'abord en dédoublant Κρόνος en Bel et Kronos, conformément à une pratique arménienne d'*interpretatio* bien attestée¹ ; puis en confondant Héra et Rhéa, que rapprochent à la fois une certaine homophonie et la parenté des figures (comme épouse du dieu suprême). Rien n'oblige donc à supposer que l'équation Bel = Kronos provient du syriaque plutôt que du grec.

- Le nom de Xythos (Ar 2, 2) ne peut pas provenir sans corruption d'un original grec. En effet, le grec Ξοῦθος est ordinairement transposé en arménien *K'sut'os*, et non en *K'swt'os*, comme c'est le cas ici. Malheureusement, il n'existe pas d'autre transposition du mot Ξοῦθος en syriaque que celle de l'*Apologie* (*qsyts*) ; mais il semble bien que le *oû* accentué du grec aurait dû être transcrit en syriaque par un « w » et non par un « y » : la transposition inhabituelle de l'arménien peut venir de cette forme syriaque où le « y » consonne aurait été vocalisé « u » (« *yu* » ou « *yo* »).

Contre l'hypothèse d'une première version syriaque, deux arguments de poids. Tout d'abord, de l'avis de B. Outtier, le texte arménien de l'*Apologie* ne possède aucune des caractéristiques des traductions faites sur le syriaque. Ensuite, dans la mesure où une dépendance directe d'Ar par rapport à Sy est exclue, on ne voit pas pourquoi une première version syriaque (d'où dépendrait notre texte arménien) aurait été remplacée par une seconde (celle actuellement conservée).

L'hypothèse d'un prototype grec commun au syriaque et à l'arménien

Les arguments développés jusqu'ici, s'ils ont permis d'écarter la thèse d'une version intermédiaire arménienne

1. Cf. p. ex. MOÏSE DE KHORÈNE, *Hist. de l'Arménie* I, 7 (trad. J.-P. Mahé, Paris 1993, p. 116) : « celui qu'on nomme Kronos ou Bel ».

(proto-Ar), n'ont pas vraiment permis de choisir entre une première version syriaque (proto-Sy) et une seconde rédaction grecque (comportant l'interpolation sur les éléments). Aussi est-il nécessaire de recourir à un nouvel argument, d'ordre linguistique. En effet, le vocabulaire théologique, largement présent dans les deux premiers chapitres de l'*Apologie*, présente d'assez grandes difficultés de traduction pour qu'on puisse discerner d'où provient chacun des mots ou des périphrases utilisés dans les deux versions syriaque et arménienne.

Pour ne pas reproduire ici une étude comparative des trois versions déjà publiée¹, nous nous contenterons d'en reprendre l'essentiel : certains mots et expressions présents à la fois dans le texte grec et la version arménienne sont absents du texte syriaque — preuve que l'arménien ne dépend pas du syriaque, mais du grec.

Ba	Sy	Ar
1,1 πρόνοια	tybwt = χάρις	xnamakalut'iwn = providence
κινεῖν καὶ διακρατεῖν	zw' = mouvoir	varel ew kazmel = mouvoir et construire
κατ' ἀνάγκην	absent du syriaque	harkaworut'iwn ew bīnaworut'iwn (doublet) = par nécessité
1,2 διακρατεῖν (+ *κινεῖν ?)	mzy'n' = moteur	kařavarel = diriger (διακρατεῖν ?)
ἀπροσδεής	l' snyq 'l mdm = il n'a besoin de rien (périphrase)	ankarawt = sans besoin

1. Cf. notre article : « À propos de l'Apologie d'Aristide. Recherches sur un prototype commun aux versions syriaque et arménienne », *RScR* 74, 2000, p. 173-193 ; et notre Appendice 2.

(* ἀνονόμαστος, ἀνό- νυμος ?)	šm' lyt l-h = il n'a pas de nom (péri- phrase)	ananun = sans nom
2,4 (cf. 15,1 σάρκα ἀνέλαβε)	šql w-lbš bsr' = marmin prendre et vêtir la chair (doublet)	arñul = prendre chair
(cf. 15,1 οἰκουμένη)	mnwt' ydy't' d-'lm' = parties connues du monde	tiezerk' = univers (entier)

Le premier cas est très intéressant ; là où l'*Apologie* primitive avait le mot πρόνοια (Ba + Ar), le syriaque a préféré le mot ʿtybwt' = χάρις ; on imagine mal que le traducteur arménien, s'il avait travaillé à partir du syriaque, ait retrouvé par lui-même le mot originel, alors même que le mot « grâce » du syriaque était parfaitement acceptable. Le troisième exemple va dans le même sens : d'où le traducteur arménien a-t-il pu tirer l'équivalent de l'expression κατ' ἀνάγκην, absente de la version syriaque, si ce n'est de l'original grec ? Même chose enfin pour la traduction des adjectifs ἀπροσδεής et ἀνονόμαστος : tandis que le traducteur syriaque les avait rendus par une périphrase (qui d'ailleurs ne choque pas outre mesure), le traducteur arménien a, semble-t-il, retrouvé le texte originel. De deux choses l'une : ou bien il travaillait à partir du syriaque, et il a restitué ce qu'il croyait être le texte originel, sans que l'on comprenne bien ce qui l'aurait conduit à changer ainsi un texte parfaitement acceptable ; ou bien il travaillait à partir du texte grec, et a été fidèle à son modèle, ce qui est l'hypothèse la plus acceptable.

En revanche, il n'y a pas d'élément commun au syriaque et à l'arménien, mais absent de la métaphore du *Barlaam*, qu'on puisse à coup sûr exclure du texte grec primitif — par exemple parce que le texte du *Barlaam* semblerait préférable à celui des deux versions. Les seuls passages qui méritent examen sont les suivants :

Ba	Sy	Ar
1,2 ὀργή (+ *μανία ?)	hmt' w-rwgz' = colère et fureur	barkut'iwn ew c'asumn = colère et fureur
2,2 προσκυνηταὶ τῶν θεῶν (cf. <i>infra</i> Χαλ- δαῖοι)	brbry' = barbares	barbarosk' = bar- bares
(15,1) διὰ σταυροῦ (pas d'allusion aux juifs ; cf. cependant 14,2)	'tdqr = transpercé (par les juifs)	xač'eal beweřec'aw = cloué en croix (par les juifs)
(15,1) ἀναβιοῦν	qwm = ressusciter (être debout ; cf. ἀνι- στάναι)	yaruc'anel = ressus- citer, relever (cf. ἀνι- στάναι)

Dans le premier cas, on peut supposer que le rédacteur du *Barlaam* a négligé le mot *μανία*, pourtant bien attesté par les deux versions syriaque et arménienne. Le second cas (*προσκυνηταὶ* dans le *Barlaam*, alors que les deux versions donnent le mot « barbares ») est une illustration du changement introduit par le rédacteur du roman pour « actualiser » son texte. Le troisième cas est plus embarrassant : le texte du *Barlaam* ignore le verbe « clouer » (*ἐκκεντέω*), bien attesté par les deux versions syriaque et arménienne ; mais peut-être s'agit-il d'une accommodation théologique : le mot était ignoré des formules de foi en usage au x^e siècle¹. Le quatrième cas est plus étrange, puisqu'il unit Sy et Ar contre Ba ; peut-être faut-il alors supposer que c'est le rédacteur du *Barlaam* qui a changé le verbe primitif, ou encore que le verbe « revivre » (*hy'* = « vivre » en syriaque, et *kendananal* = « vivre » en arménien) n'évoquait plus l'idée de résurrection au moment où

1. La date supposée du *Roman de Barlaam*. Le terme évoquait nécessairement Jn 19, 37 ; voir G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. « ἐκκεντέω », p. 428.

furent rédigées les deux traductions. Mais cette dernière hypothèse ne peut être retenue, puisqu'en syriaque comme en arménien, la « vivification » des morts est bien identique à la résurrection.

Même si toutes les difficultés ne sont pas levées, il ressort de l'étude comparée des trois textes, non seulement qu'Ar, plus abondant que Sy, est aussi plus complet que lui dans bien des cas, mais encore qu'il suit de plus près le texte originel, auquel il a eu accès sans l'intermédiaire du texte syriaque tel que nous l'avons conservé. En faveur de l'hypothèse du prototype syriaque, reste une possibilité déjà évoquée : que Sy et Ar dépendent tous deux d'un intermédiaire syriaque perdu (le proto-Sy), assez proche du texte grec originel pour que la version arménienne paraisse avoir été faite directement du grec, et non à partir de cette première version syriaque. Cette hypothèse n'est pas à exclure, mais elle pose le problème de l'existence de deux versions syriaques successives, élaborées à un court intervalle l'une de l'autre, et même l'une à partir de l'autre (la seule façon de rendre compte des similitudes qui unissent les textes Sy et Ar). Comme on voit mal l'intérêt d'un tel redoublement, nous ne pouvons retenir cette hypothèse, que rien ne vient suffisamment étayer.

La branche orientale du texte grec

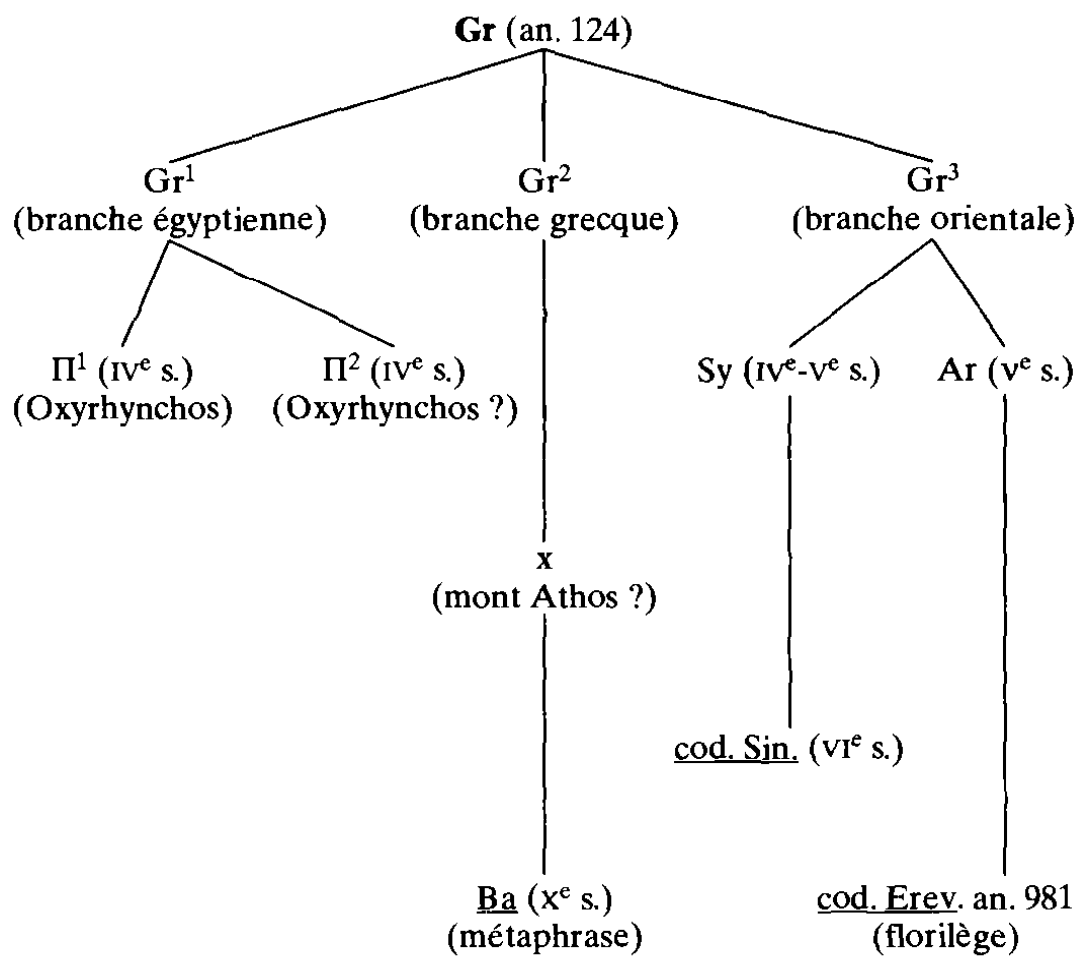
La seule hypothèse qui reste envisageable en fin de compte est la suivante : c'est bien le texte grec qui est à l'origine des deux versions syriaque et arménienne de l'*Apologie* d'Aristide. Toutefois, la présence dans les textes syriaque et arménien d'une glose commune (celle sur les éléments) qu'il est difficile d'attribuer au texte primitif, pose encore problème. Elle nous amène à supposer qu'une branche du texte grec s'est détachée du tronc commun après s'être grossie de cette interpolation, pour aboutir finalement aux deux versions syriaque et arménienne telles qu'elles nous sont conservées.

Voici donc comment pourrait être reconstituée l'histoire du texte de l'*Apologie* depuis sa rédaction jusqu'à son réemploi par le rédacteur du *Roman de Barlaam*. L'œuvre originelle, datée de 124-125, s'est transmise dans trois grandes ères géographiques : l'Égypte (où la branche Gr¹ est actuellement représentée par les deux papyri Π¹ et Π²) ; la péninsule balkanique (où la branche Gr², vraisemblablement représentée par un manuscrit du mont Athos, se fond dans le *Roman de Barlaam*) ; l'Orient (où la branche Gr³ va se perdre dans une double traduction, syriaque et arménienne). Chaque branche possède ses caractéristiques propres. La branche orientale est celle qui contient l'interpolation sur les éléments (*Apol.* 2, 5) ; à la fin du IV^e siècle ou au début du V^e siècle, elle se sépare en deux rameaux distincts, correspondant à deux traductions, l'une syriaque (IV^e-V^e s.), l'autre arménienne (V^e s.). La version syriaque se distingue de l'arménienne par une adresse fautive (dédicace à Antonin) qui ne peut pas remonter à leur prototype commun : c'est le texte Sy. À son tour, le codex *Sinaiticus* (VI^e siècle) se distinguera de Sy par l'addition d'un titre corrigeant l'adresse fautive ; on peut y voir la main d'un scribe soucieux de concilier la tradition textuelle avec ce que lui apprenait la tradition ecclésiastique (en l'occurrence l'*HE* d'Eusèbe). Quant à la version arménienne, elle se verra réduite au fil des siècles au court fragment du florilège *Girk' hawatoy* (ann. 981). La branche grecque est celle qui conduit au manuscrit d'Aristide utilisé par Euthyme (?) au monastère d'Iviron, sur le mont Athos, quand il intégra le texte de l'*Apologie* dans sa métaphore du *Balavariani* géorgien (entre 975 et 985) ; l'interpolation sur les éléments n'y figurait vraisemblablement pas. La branche égyptienne mène aux deux papyri d'Oxyrhynchos (IV^e s.) ; elle devait ignorer les additions « orientalisantes », telle que la glose sur les éléments. Il est tout à fait possible qu'elle ne différât en rien (ou en bien peu de choses) de la branche grecque avant son intégration au sein du *Roman de Barlaam*.

* * *

Tout ainsi nous amène à privilégier le texte et la structure même de la version syriaque : plus complète que la métaphrase grecque, comme en témoigne la confrontation de ces deux témoins à la tradition papyrologique, elle en respecte aussi très vraisemblablement le plan, et peut enfin s'autoriser du témoignage concordant de l'arménien pour sa toute première partie. Certes, le traducteur syriaque n'avait pas les mêmes scrupules (ni les mêmes exigences scientifiques) que ses homologues modernes ; et la confrontation des trois autres sources à son texte lui est parfois défavorable. Néanmoins, c'est sa traduction qui offre le reflet le plus fidèle et le plus suggestif de ce que pouvait être l'*Apologie* originelle.

STEMMA



CHAPITRE VI

STRUCTURE DE L'APOLOGIE

La structure initiale de l'*Apologie* est masquée par les remaniements que lui ont imposés les traducteurs syriaque et arménien ou (et ?) le rédacteur du *Barlaam* grec. Aucun des plans annoncés au début de l'ouvrage¹ ne correspond exactement à la structure de l'une ou de l'autre version. Celle-ci est pourtant des plus simples : après un court prologue sur le Dieu transcendant (chap. I) et sur les différentes « races » humaines (chap. II), l'auteur examine dans un ordre de valeur croissant (une κλίμαξ) chacun des cultes qu'il vient d'énumérer : celui des astres et des éléments du monde, attribué selon les versions aux Chaldéens ou aux barbares (chap. III à VI) ; celui des dieux anthropomorphes, attribué aux Grecs (chap. VIII à XI ou XIII selon les versions) ; celui des juifs (chap. XIV) ; et enfin, au sommet de l'échelle, celui des chrétiens (chap. XV et XVI). Une brève conclusion (chap. XVII) clôt le tout. Comme le développement consacré à la zoolâtrie égyptienne (chap. XII), considérée par l'auteur comme la plus sotte des formes de piété², ne s'inscrit pas dans cette courbe

1. En *Apol.* 2, 2 Sy + Ar : quatre « races », à savoir les barbares, les Grecs, les juifs et les chrétiens (c'est le plan qui correspond le mieux à la structure actuelle de l'ouvrage) ; 2, 2 Ba : trois « races », à savoir les adorateurs des faux dieux (Chaldéens, Grecs et Égyptiens), les juifs et les chrétiens.

2. En *Apol.* 12, 1.

ascendante, on peut le considérer comme une digression au sein des chapitres consacrés à la religion grecque.

Il est possible que cette hiérarchie des cultes selon les différentes « races » corresponde aussi, dans l'esprit de l'apologiste, au progrès spirituel de l'humanité en marche vers la vérité : du culte le plus matériel (celui des éléments) au plus spirituel ; la démarche proprement apologétique se doublerait alors d'une démarche théologique — l'une des toutes premières attestations d'une « théologie de l'histoire » en milieu chrétien¹.

• Exorde

existence et nature du vrai Dieu 1, 1-2 (Sy + Ar + Ba)

• Préliminaire : annonce du plan

les quatre (trois) races	2, 1-2 (Sy + Ar + Ba)
généalogie des barbares	2, 2 Sy + Ar ; absent de Ba
généalogie des Grecs	2, 2 Sy + Ar ; absent de Ba
généalogie des juifs	2, 3 Sy + Ar = 14, 1 Ba
généalogie des chrétiens ; premier exposé théologique	2, 4 Sy + Ar = 15, 1-2 Ba
interpolation (?) sur les éléments	2, 5 Sy + Ar ; absent de Ba

• Le culte des barbares (des Chaldéens)

erreur des barbares (Chaldéens) : le culte des éléments	3, 1-2 Sy + Ba
culte du ciel	4, 1 Sy + Ba
culte de la terre	4, 2 Ba ; absent de Sy
culte de l'eau (des eaux)	5, 1 Sy + Ba

1. Cf. L. Alfonsi, « La teologia della storia nell'Apologia di Aristide », *Augustinianum* 16, 1976, p. 37-40.

culte du feu	5, 2 Sy + Ba + Ge
culte du vent (des vents)	5, 3 Sy + Ba + Π^1
culte du soleil	6, 1 Sy + Ba + Π^1
culte de la lune (et des étoiles)	6, 2 Ba ; très réduit en Sy
culte de l'homme (des hommes morts)	7, 1 Sy + Ba
récapitulation	7, 2 Sy + Ba

• **Le culte des Grecs**

erreur des Grecs : leur poly- théisme anthropomorphique ; les vices (trop humains) de leurs dieux	8, 1-2 Sy + Ba
culte de Kronos	9, 1 Sy + Ba
culte de Zeus	9, 2 Sy + Ba
Zeus et les autres dieux comme modèles pour les hommes	9, 3 Sy + Ba
Héphaistos	10, 1 Sy + Ba
Hermès	10, 2 Sy + Ba
Asclépios	10, 3 Sy + Ba
Arès	10, 4 Sy + Ba
Dionysos	10, 5 Sy + Ba
Héraclès	10, 6 Sy + Ba
Apollon	11, 1 Sy + Ba
Artémis	11, 2 Sy + Ba
Aphrodite (Astéra)	11, 3 Sy + Ba
Adonis (Tammouz)	11, 4 Sy + Ba
Rhéa (Cybèle)	11, 5 Sy ; absent de Ba
Korè	11, 6 Sy ; absent de Ba
reprise du thème des dieux modèles	11, 7

• **Digression sur les Égyptiens**

leur zoolâtrie	12, 1 Sy + Ba
Isis, Osiris, Horus et Typhon	12, 2-3 Sy + Ba
culte des différents animaux	12, 4-5 Sy + Ba

• **Récapitulation**

erreur des Égyptiens (Ba : des Égyptiens, des Chaldéens et des Grecs)	13, 1 Sy + Ba
erreur de « leurs » poètes et philosophes ; opposition entre l'unicité (l'harmonie) de Dieu et la pluralité (les dissensions) des dieux païens	13, 2-4 Sy + Ba
erreur des Grecs : l'ἀνομία de leurs dieux	13, 5 Sy + Ba
refus de l'allégorie	13, 6 Sy + Ba
conclusion sur l'erreur des cultes païens	13, 7 Sy ; absent de Ba

• **La religion des juifs**

transition	14, 1 Sy + Ba
généalogie et histoire des juifs	14, 2a Ba = 2, 3 Sy
le crime des juifs	14, 2b Ba ; absent de Sy
leur croyance au Dieu unique ; leur morale	14, 3.4 Sy <i>passim</i> (+ Ba : leur monothéisme)
la morale élevée des juifs	14, 3 Sy ; absent de Ba
les égarements théologiques des juifs	14, 4 Sy ; très réduit en Ba

• **La religion des chrétiens**

généalogie des chrétiens ; premier exposé théologique	15, 1-2 Ba = 2, 4 Sy
leur approche de la vérité	15, 3 Sy + Ba
leur morale	15, 4-9 Sy + Ba + Π^2

la voie de la vérité	16, 1 Ba (manque en Sy + Π^2)
suite de l'exposé théologique et moral	16, 1-3 Sy (partiellement attesté en Π^2)
appel à la conversion	16, 4 Sy + Ba
éloge des « actes » des chrétiens	16, 5 Ba ; absent de Sy
opposition chrétiens / païens (vérité / erreur)	16, 6 Sy + Ba

• Conclusion

les mots de l'auteur (<i>i.e.</i> son discours) opposés aux livres des chrétiens et à leurs pratiques	17, 1 Sy + Ba
l'hostilité des païens envers les chrétiens	17, 2 Sy ; absent de Ba
appel à la conversion	17, 3

RATIO EDITIONIS

Notre choix d'éditer séparément chacun des témoins de l'*Apologie* repose sur un refus : celui d'assembler un puzzle d'éléments disparates, empruntés tantôt à l'une, tantôt à l'autre des versions, et de créer ainsi un texte artificiel, sinon monstrueux, qui non seulement n'aurait jamais existé en tant que tel, mais pourrait même trahir profondément la lettre ou la structure de l'œuvre originelle. Au lieu de cela, nous livrons au public et au monde savant des témoins irrécusables, à défaut d'être parfaitement complets et fidèles, et fournissons un appareil qui permette à tout lecteur de reconstituer le meilleur texte possible, par confrontation des différentes sources : numérotation des chapitres et des paragraphes identique pour chaque version ; notes de bas de page pour éclairer les cas les plus difficiles ou renvoyer aux autres versions quand l'une d'elles est lacunaire. Cela était rendu possible par la brièveté du texte, et le caractère parcellaire de certains témoins. Cette méthode nous a imposé de rejeter l'annotation en fin de volume, pour ne pas avoir à fournir plusieurs fois les mêmes indications ; et si elle a pris la forme d'un commentaire, c'est que son rédacteur l'a voulue parfaitement claire et lisible. Reste que l'on ne peut refuser au public de lire un texte dans sa continuité, fut-elle conjecturale. Ce plaisir ne lui est cependant pas refusé ; nous estimons en effet que

la version syriaque prise isolément représente un témoin aussi suggestif que les textes reconstitués des éditeurs précédents¹, et que c'est elle qui doit servir de référence comme œuvre « intégrale ».

1. Notamment J. Geffcken, qui reconstitue l'*Apologie* en mêlant le texte syriaque (dans une traduction allemande) et le texte grec du *Barlaam* ; et C. Alpigiano, qui, si elle offre en lecture parallèle les traductions des deux textes grec et syriaque, modifie parfois assez profondément la structure de l'un et de l'autre, assez arbitrairement, semble-t-il. Notre méthode s'apparente en revanche à celle de J. R. Harris et J. A. Robinson (publication intégrale de chacun des témoins alors connus) ou de C. Vona (qui, toutefois, ne donne pas le texte syriaque, mais simplement sa traduction). En fait, seule notre édition fournit l'ensemble des témoins à la fois dans leur texte original et dans leur traduction.

TEXTE SYRIAQUE
ET
TRADUCTION

^a u. l. u. i. n

I

[illegible]

a. Le découpage ainsi que la numérotation des chapitres et des paragraphes sont faits d'après le grec et ne sont pas en exacte correspondance avec la ponctuation du syriaque, notamment en *Apol.* 6, 2. Nous éditons le manuscrit tel quel ; les corrections évidentes à apporter au texte sont signalées en note.

b. Ce premier folio est écrit en pleine page, alors que les suivants sont sur deux colonnes. Le paragraphe de titre est en rouge dans le manuscrit.

c. $\alpha\omega$ avec oméga suscrit.

1. Littéralement « du roi », l'équivalent du grec βασιλεύς, désignant habituellement l'empereur dans l'Orient hellénisé. •

Aristide

^{56rb} Puis : *L'Apologie que fit le philosophe Aristide auprès de l'empereur¹ Hadrien, au sujet de la religion².*

Au tout-puissant³ César Titus Hadrien, Antonin, augustes⁴ et miséricordieux⁵, de la part de Marcianos Aristide, philosophe d'Athènes.

I

1. Moi, ô Roi, par la grâce de Dieu ! je suis venu en ce / ^{56va} monde. Ayant contemplé le ciel, la terre et les mers, vu le soleil et le reste de la création⁶, je me suis émerveillé de l'ordonnance du monde. Je perçus alors que ce monde et tout ce qu'il contient est mû par l'impulsion d'un autre ; et

2. Littéralement « crainte de Dieu ». Il s'agit en fait de la manière de servir Dieu, du culte à lui rendre, et ce mot traduit souvent le grec εὐσέβεια (1 Tm 2, 2 *et passim*), θεοσέβεια (Ba 5, 4), ἀρετή (4 M 1, 8). Cette adresse est difficile à traduire et pose de nombreuses questions, comme les adresses des *Apologies* de Justin.

3. Littéralement « Détenant-tout » (*omnitenens* au sens d'*omnipotens*). Ce mot traduit habituellement le grec παντοκράτωρ, et désigne Dieu, cf. *Apol.* d'Aristide 14, 3.

4. Équivalent du grec σέβασμα, par exemple 2 Th 2, 4 : « ce qui est objet de vénération, qui reçoit un culte ». Il doit traduire, comme le propose R. Harris, l'épithète *Augustus* qui est l'équivalent habituel du grec σεβαστός.

5. Ou « compatissant », équivalent de ἐλεήμων, εὖπλαγχνος. R. Harris traduit par « pieux ». Les deux participes « augustes » et « miséricordieux » sont au pluriel ; serait-ce une erreur, ou l'apologie s'adresserait-elle à la fois aux empereurs Hadrien et Antonin ?

6. Littéralement « des créatures ».

je compris que celui qui les meut, c'est Dieu, qui est caché en eux et leur est celé¹. Or il est évident que celui qui meut est plus fort que celui qui est mû. Et que m'informer à propos de celui qui est le moteur du tout, et sur son mode d'existence — car il me paraît certain qu'il est incompréhensible en sa nature — et refuser la véracité de son économie ainsi que la comprendre en totalité, cela ne me sert à rien. Personne en effet ne peut comprendre² cela complètement.

2. Je dis donc / 56^{vb} du Moteur | du monde qu'il est le Dieu de tout, qui fit tout pour l'homme³ ; et il me paraît certain qu'il est nécessaire que chacun craigne Dieu, et qu'en conséquence il ne fasse souffrir aucun homme. Je dis donc que Dieu est inengendré⁴, incréé⁵, d'une nature constante⁶, sans commencement ni fin, immortel, parfait et insaisissable⁷ ; or si j'ai dit qu'il est parfait, c'est qu'il n'est en lui aucune déficience et qu'il n'a besoin de rien, tandis que l'univers a besoin de lui ; et si j'ai dit qu'il est sans commencement, c'est que tout ce qui a un commencement a aussi une fin ; et ce qui a une fin est destructible⁸. Il n'a pas de nom⁹, car ce qui porte / 57^{ra} un nom appar-

1. Cf. Mt 6, 6.

2. « Économie » (ܐܝܢܐ) et « comprendre-incompréhensible », ou « saisir-insaisissable » (ܥܝܢܐ) : jeu de mots entre racines quasi synonymes en syriaque.

3. Reprise moralisante du double commandement de l'amour de Dieu et du prochain, cf. Mt 22, 36-40.

4. Équivalent du grec ἀγέννητος.

5. Littéralement « non fabriqué ».

6. Littéralement « fidèle ».

7. Équivalent du grec ἀκατάληπτος.

8. La démonstration repose sur le rapprochement entre « commencement » et « destructible », qui sont des composés de la même racine syriaque ܠܬܐ.

9. A rapprocher de l'ἀόρατος.

tient¹ au créé. Il est sans figure² et dépourvu de membres ; en effet, celui qui en possède compte parmi les œuvres façonnées. Il n'est ni mâle ni femelle ; les cieux ne le contiennent pas³, mais il contient en lui les cieux et tout ce qui est visible et invisible. Il n'est rien qui aille contre lui, car il n'est personne qui soit plus fort que lui. Il n'a ni emportement ni colère, car il n'y a rien qui puisse tenir contre lui. Ni erreur ni oubli en sa nature, car il est tout entier sagesse et intelligence ; en lui tient tout ce qui tient⁴. Il ne demande ni sacrifice ni libation, ni aucune de ces choses visibles. Il ne demande rien à personne, mais tous / 57^{rb} les êtres lui adressent leurs demandes.

II

1. Puis donc que nous vous⁵ avons parlé de Dieu, autant que notre raison pouvait en parler, venons-en maintenant à la race⁶ des hommes, afin de savoir quels sont ceux

en outre, les deux termes sont des racines synonymes en syriaque : $\text{ܡܬܝܢ} = \text{ܡܬܝܢ}$.

2. Trace de l'interdit biblique de la figuration divine, ou principe philosophique.

3. « Celui que les cieux ne peuvent contenir » : cette expression provient de 1 R 8, 27 = 2 Ch 6, 18, où elle est mise dans la bouche de Salomon priant dans le temple de Jérusalem. On la trouve dans le *Pasteur d'HERMAS* 26, 1 (*Préc.* 1, 1) ; la *Prédication de Pierre*, fg. 2a Dobschütz ; elle revient plusieurs fois dans les *Questions de Barthélemy* 2, 2. 12 ; 4, 17 (trad. J.-D. KAESTLI, Apocryphes 1, Turnhout 1993), où elle est appliquée au séjour du Christ dans la Vierge.

4. Ou « en lui subsiste tout ce qui subsiste » (racine ܡܬܝܢ : « être debout, se lever, tenir, ressusciter »).

5. Deuxième personne du pluriel. G. C. O'CEALLAIGH, « Marcianus Aristides », p. 252, émet l'hypothèse que l'auteur s'adresse aux deux empereurs mentionnés dans la dédicace de l'œuvre. Mais il s'agit plutôt d'un pluriel de politesse ; de même en *Apol.* 2, 2. 4, ainsi qu'en 5, 2 ; 16, 3 (« votre Majesté », et non « vos Majestés »), puisque le mot « Majesté » ne comporte pas les points diacritiques du pluriel.

6. Transcription du grec $\gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$ dans tous les cas d'emploi de ce terme.

d'entre eux qui détiennent une part de cette vérité dont nous avons parlé, et quels sont ceux qui se fourvoient loin d'elle.

2. Il vous est manifeste, ô Roi, qu'il existe quatre races d'hommes en ce monde : les barbares¹ et les Grecs, les juifs et les chrétiens. Les barbares, donc, font remonter l'origine de leur genre de religion à Kronos, de Rhéa² et du reste de leurs dieux. Quant aux Grecs, c'est à Hellèn³, dont on dit qu'il est (né) de Dios⁴. Puis d'Hellèn naquirent Éole et Xythos ; puis le reste du lignage, d'Inachos et de / ^{57va} Phoronée ; et finalement de | Danaüs l'Égyptien, de Cadmos et de Dionysos.

3. Or les juifs imputent l'origine de leur race à Abraham, celui qui engendra Isaac, duquel naquit Jacob, qui engendra quant à lui douze fils qui s'établirent de Syrie en Égypte. C'est là qu'ils furent appelés « race des Hébreux⁵ » par celui qui fut leur législateur ; puis finalement on les nomma « juifs ».

4. Quant aux chrétiens, ils imputent le début de leur religion à Jésus Christ. C'est lui que l'on nomme Fils du Dieu Très-Haut⁶. On dit que Dieu descendit du ciel, et que, d'une vierge (des) Hébreux, il prit et revêtit la chair ; que le Fils de Dieu demeura dans une fille d'homme, c'est ce

a. ܐܠܐ avec oméga suscrit.

b. Corr. ܐܠܐ ܕܡܝܬܐ.

1. Transcription du grec βάρβαρος.

2. En syriaque ܠܠܐ, cf. *Apol.* 9, 1 (même orthographe) et 11, 5 (ܠܠܐܡ).

3. Et non Helenus, comme traduit R. Harris, suivant la graphie ܠܠܐܡܝܢ syriaque qui est généralement transcrite à partir du génitif des noms grecs.

4. Voir aussi *Apol.* 9, 1 : « Dios » (en grec, génitif de Zeus) est interprété comme un autre nom de Zeus.

5. Serait-ce une allusion au « passage » (ܡܠܚܬܐ en hébreu et en araméen, d'où « hébreu ») du peuple de la Syrie en Égypte ?

6. Mc 5, 7 ; cf. Lc 1, 32.

qui est enseigné dans l'Évangile | énoncé chez eux il y a quelque temps / ^{57vb} pour être prêché — et dont vous-même saisissez le sens, si vous le lisiez. Or donc, ce Jésus naquit de la tribu des Hébreux. Puis il eut douze disciples, en sorte que s'accomplisse quelque sienne économie. C'est lui qui fut transpercé par les juifs¹, mourut et fut enseveli ; et l'on dit qu'après trois jours il ressuscita et monta aux cieux. Puis ces douze disciples se rendirent dans les parties connues du monde, (pour y) enseigner sa grandeur toute d'humilité et d'honnêteté². C'est encore pour cela qu'aujourd'hui, ceux qui croient à cette prédication sont appelés « chrétiens », c'est-à-dire « illustres³ ». Il existe donc quatre races d'hommes, comme / ^{58ra} je l'ai dit précédemment : les barbares et les Grecs, les juifs et les chrétiens⁴.

[Pour Dieu donc, le vent est un serviteur et pour les anges, le feu ; pour les démons, c'est l'eau et pour les hommes, la terre⁵.]

III

1. Commençons donc par les barbares et, l'un après l'autre, nous en viendrons au reste des peuples, afin de

accomplissement des Écritures par Jn 19, 37 et Ap 1, 7. Peut-être aussi parce que l'apologiste ne veut pas dire que Jésus a été condamné par un tribunal civil, comme un brigand de droit commun (Harris)... Dans les *Ac. Thomas* 164 et 166, l'Apôtre « jumeau » de Jésus est lui aussi « transpercé » sur la montagne.

2. Grammatically, « l'humilité et l'honnêteté » peuvent qualifier à la fois l'enseignement de Jésus et celui des disciples.

3. Ou « célèbres, remarquables, experts ».

4. Fin du petit sommaire sur les quatre peuples.

5. Petite incise sur les quatre éléments qui annonce (ou reprend) *Apol.* 4, 3 et 5, 1-3, dans l'ordre inverse ; elle est généralement considérée comme une interpolation (déjà GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, p. 5, et les autres éditeurs à la suite).

comprendre lesquels d'entre eux détiennent la vérité au sujet de Dieu, et lesquels sont dans l'erreur.

Les barbares donc, parce qu'ils n'ont pas saisi Dieu, se sont fourvoyés dans les éléments¹. Ils se sont mis à servir les créatures au lieu de leur créateur² ; de ce fait, ils (en) ont fait des représentations et les ont emprisonnées dans des temples. Et voici qu'ils les adorent, tout en les gardant avec grande vigilance, pour que leurs dieux ne soient pas dérobés par des brigands³. Et les barbares n'ont pas compris que quiconque garde / ⁵⁸rb est plus grand que ce qui est gardé⁴, et que quiconque crée est plus grand que quoi que ce soit de créé. Si donc leurs dieux sont trop faibles pour (assurer) leur propre salut, comment procureraient-ils le salut aux hommes ? Les barbares sont donc dans une grande erreur en adorant des images mortes qui leur sont inutiles.

2. Et il m'arrive de m'étonner, ô Roi : comment leurs philosophes se sont-ils trompés, eux aussi, et ont-ils nommé dieux des représentations fabriquées en l'honneur des éléments ? Les sages⁵ n'ont pas compris que les éléments eux-mêmes sont corruptibles et altérables. En effet, si la moindre partie d'un élément est altérable ou corruptible, c'est qu'il est tout entier altérable et corruptible. Si

1. Transcription du grec στοιχείον, dans tous les cas d'emploi de ce terme.

2. Cf. Rm 1, 25.

3. Transcription du grec ληστής.

4. « Garder », en syriaque comme en français, a le double sens de surveiller (un prisonnier, par exemple) et d'observer (commandements, loi). Ici, les éléments divinisés et représentés sont traités comme des détenus et non comme des donneurs d'ordre...

5. Le qualificatif de « sages » est mis en parallèle avec celui de « philosophes », mais c'est aussi celui qui désigne les maîtres du Judaïsme, accusés de culte des anges en *Apol.* 14, 4.

IV

[illegible]

donc ces éléments sont altérables et corruptibles, ils sont forcés / 58^{va} de servir un autre plus solide qu'eux et ne sont pas par nature des dieux. Comment alors peut-on appeler Dieu des représentations qui sont faites en l'honneur (des éléments) ? Quelle grande erreur leurs philosophes ont-ils donc amenée chez leurs adeptes !

IV

1. Revenons-en donc, ô Roi, aux éléments eux-mêmes, afin de montrer que ceux-ci ne sont pas des dieux, mais une création corruptible et muable, qui est à la ressemblance de l'homme. Or Dieu est incorruptible, immuable et invisible, mais il voit, tourne et change tout¹.

3. Ceux donc qui pensent que la terre est un dieu se sont déjà trompés, puisqu'on la creuse², qu'on la plante et qu'on la fore ; qu'elle reçoit la souillure des déjections des / 58^{vb} humains, des animaux et du bétail, et qu'elle devient parfois inutilisable : en effet, si on la cuit, elle devient morte ; d'une céramique, en effet, il ne pousse rien. En outre, si l'eau y stagne, elle se corrompt avec ses fruits. Et voici qu'elle est piétinée par les humains et le bétail, et qu'elle reçoit l'impureté du sang des tués ; on la fend et on

a. Ponctuation placée entre le *waw* et le *nun*.

1. Le § 2 manque dans le texte syriaque, cf. p. 261-263.

2. Les verbes qui suivent sont à la forme passive, pour marquer en contrepoint l'activité divine.

la remplit de morts ; elle devient un dépotoir¹ de corps. Or il est impossible qu'une nature sainte, honorable, bienheureuse et incorruptible reçoive quoi que ce soit de semblable. En conséquence, il nous est évident que la terre n'est pas Dieu, mais une création de Dieu.

V

1. Ils se sont trompés de la même façon ceux qui ont pensé que les eaux étaient des dieux. Car les eaux furent créées pour / ^{59ra} la nécessité de l'homme, et elles sont à son service de maintes manières ; car elles se transforment et reçoivent la saleté ; elles se corrompent et perdent leur nature ; quand on les fait bouillir avec diverses choses, elles prennent des couleurs qui ne sont pas les leurs ; elles sont encore figées par le froid, mêlées et confondues aux déjections des humains et du bétail, ainsi qu'au sang des tués ; et, les artisans les forcent, par la contrainte de canaux², à couler et à être entraînées contre leur gré, à entrer dans les jardins et en d'autres lieux, afin de chasser et d'emporter les excréments humains, de laver toute saleté, et de combler la nécessité qu'en a l'homme. De ce fait, il est impossible que les eaux soient Dieu, mais elles sont une œuvre de Dieu et font partie du monde.

1. Transcription du grec θήκη.

2. Transcription du grec ἀγωγός.

[illegible]

2. / 59^{rb} De même encore, ceux qui ont estimé que le feu est Dieu se sont trompés, et de beaucoup ; car lui aussi, c'est pour le besoin des humains qu'il a été créé. Il leur est soumis de maintes façons, au service des aliments et des (différents) modes de cuisson¹, et le reste dont votre Majesté est informée — alors que bien souvent, il s'éteint et se consume.

3. En outre, ceux qui ont estimé que le souffle des vents est Dieu se sont trompés eux aussi. Il nous est évident que ces vents sont au service d'un autre, puisque par moments leur souffle augmente et que par moments il diminue et cesse, selon le commandement de celui qui les asservit. Car c'est pour l'homme qu'ils furent créés par Dieu, pour satisfaire aux besoins des arbres, des fruits et des semences, pour faire avancer les barques sur la mer, et apporter aux / 59^{va} humains ce dont ils ont besoin et les objets, depuis le lieu où ils se trouvent jusqu'au lieu où ils ne se trouvent pas, fournissant les différentes parties du monde. Puisqu'il augmente ou diminue selon la circonstance, c'est qu'il a un lieu où il se renforce et un autre où il fléchit², selon l'intention de celui qui le conduit. Et même les humains peuvent, par des artifices connus, le piéger et l'attraper ; c'est pour qu'il comble leur besoin qu'ils le harcèlent, et il n'a sur lui-même aucun pouvoir. C'est pourquoi il est impos-

a. Corr. ^{٥٩ر}.

b. Corr. ^{٥٩ر}.

1. Aussi bien la fonte du métal que la cuisson des aliments et des différentes sortes de poteries.

2. Le passage est compris dans un sens passif (un lieu où le vent devient fort et un autre où il se relâche), selon le constat météorologique que le degré de violence des perturbations atmosphériques est lié à l'orientation, aux portes de sortie du vent. D'autres l'interprètent dans un sens actif, relatif à leur effet sur les hommes. R. Harris traduit ainsi : « There is one place in which it does good and another it does harm », et C. Alpignano : « in alcuni luoghi è utile, in altri dannoso ».

sible que les vents soient appelés dieux, mais (ils sont) une œuvre de Dieu.

VI

1. De même aussi, ceux qui ont estimé que le soleil est Dieu se sont trompés. Car voici : nous voyons qu'il est mû par la nécessité¹ d'un autre, qu'il tourne, court et progresse de degré en degré, puisque chaque jour il se lève et se couche, afin de réchauffer / ^{59vb} les pousses des végétaux et des plantes, et de faire croître dans un air² qu'il tempère toute herbe qui est sur la terre. Et lui, selon le comput, fait partie du reste des étoiles en son parcours, bien qu'il soit un par nature. Il est tempéré de maintes façons, suivant le profit de l'utilité des humains ; et ce n'est pas de sa propre volonté, mais par la volonté de celui qui le conduit. De ce fait, il est impossible que le soleil soit Dieu, mais (il est) serviteur de Dieu.

2. Et il en est de même aussi pour la lune et les étoiles³.

VII

1. Quant à ceux qui ont estimé que certains hommes d'autrefois étaient des dieux, ils se sont grandement trompés. Comme tu en es convaincu, toi aussi, ô Roi, l'homme est composé de quatre éléments⁴, d'une âme et d'un

1. Transcription du grec ἀνάγκη.

2. Transcription du grec ἀήρ.

3. Texte plus complet en Ba, cf. *infra* p. 266-267.

4. Transcription du grec στοιχείον, cf. n. 1 p. 193. Même affirmation sur les quatre éléments, en termes analogues, dans *Ac. Thom.* 165 (grec).

esprit¹. De ce fait, on l'appelle aussi « monde »². Privé / 60ra de l'une de ces parties, il ne tient pas³. Il a un commencement et une fin ; il est engendré et donc corruptible. Or Dieu, comme je l'ai dit, n'a rien de cela en sa nature, mais il est créé et incorruptible. De ce fait, il est impossible de situer l'homme (au niveau de) la nature de Dieu, alors que lui arrive la peine au moment où il s'attend à la joie, et qu'au lieu de la joie, lui arrivent les pleurs ; lui qui a colère et jalousie, envie et regret, et le reste des autres déficiences. Il est plus corrompu de vices que les éléments et même que les bêtes !

2. Donc, ô Roi, nous avons raison de considérer que les barbares sont dans l'erreur, du fait qu'ils ne se sont pas informés du vrai Dieu. Ils se sont écartés de la vérité, pour suivre le désir de leur opinion, en rendant un culte aux éléments / 60rb destructibles et aux images mortes. À cause de leur erreur, ils ne perçoivent pas quel est le vrai Dieu.

VIII

1. Passons donc maintenant aux Grecs, afin de savoir ce qu'ils pensent du vrai Dieu. Les Grecs donc, parce qu'ils sont plus sages que les barbares, se sont plus trompés que

a. Corr. **ܡܠܟܐ**.

1. Les quatre éléments (eau, terre, air et feu) représentent la partie matérielle de l'individu, à laquelle s'ajoutent l'âme et l'esprit, selon la division tripartite qui est la règle chez les premiers auteurs chrétiens, et déjà attestée en 1 Th 5, 23.

2. En syriaque **ܡܠܟܐ** « monde ». L'homme est une sorte de monde en petit, de « microcosme ». Cette affirmation, absente du grec, est attestée anciennement chez les physiologues grecs ; la correspondance entre les membres humains et les éléments du monde se trouve aussi dans les textes juifs anciens.

3. Passage plus philosophique que le grec, et jouant sur les racines sémitiques : rapprochement verbal utilisant les différents sens de **ܡܠܟܐ** : l'homme est « composé » (**ܡܠܟܐ**), et sans la concaténation de tous ses éléments, il ne peut « tenir » (**ܡܠܟܐ** ܕ) ; assonances entre « commencement » (**ܡܠܟܐ**) et « fin » (**ܡܠܟܐ**).

[illegible]

les barbares, car ils ont introduit de multiples dieux fabriqués. Certains d'entre eux sont mâles et d'autres femelles, si bien qu'il s'en trouve parmi eux qui sont adultères et meurtriers, jaloux et envieux, se mettent en colère et en furie, tuent leurs parents, volent et pillent. De certains, on dit qu'ils furent estropiés et boiteux, certains sourds et d'autres fous ; certains jouaient de la cithare et d'autres erraient dans les montagnes ; certains moururent de mort (naturelle), et d'autres furent frappés par des éclairs ; certains / ⁶⁰va même s'asservirent aux humains ; certains, en fuite, disparurent, et d'autres furent enlevés par des humains. En voici qui sont l'objet des pleurs et des lamentations humaines. D'aucuns, l'on dit qu'ils descendirent au shéol ; d'autres furent dardés. D'aucuns se transformèrent à la ressemblance des bêtes, pour commettre l'adultère avec la race des femmes mortelles. D'aucuns commirent l'impudicité de l'homosexualité¹ ; d'autres, l'on dit qu'ils s'unirent² à leurs mères, à leurs sœurs et à leurs filles. De leurs dieux, ils disent qu'ils ont commis l'adultère avec des humaines ; et que d'elles leur naquit une certaine race, elle aussi mortelle. De certaines (déesses), ils disent qu'elles se querellent à propos de beauté et qu'elles entrent en procès devant des humains.

a. Corr. هالني.

1. Littéralement « coucher avec des mâles » : il s'agit toujours dans le texte de l'homosexualité masculine.

2. Transcription du grec ζευγος.

2. C'est donc l'impiété, / ^{60vb} le ridicule | et la folie¹, ô Roi, que les Grecs ont assignés à leurs dieux et à eux-mêmes, en appelant dieux ceux qui (se comportent) ainsi et ne sont pas des dieux. Et les humains en ont pris prétexte pour commettre l'adultère, se prostituer², enlever et commettre tout ce qui est mal, haïssable et abominable. En effet, si ceux-là que l'on appelle leurs dieux ont commis tout ce que nous avons décrit plus haut, combien plus les humains les commettront-ils, eux qui ont foi en ceux qui ont commis tout cela ! Du fait de l'impiété de cette erreur, voici que sont arrivées aux humains de violentes guerres et de grandes famines, une amère captivité et la totale privation. Voici qu'ils souffrent, et toutes ces choses se jettent sur eux pour ce seul motif ; et tandis qu'ils les souffrent, / ^{61ra} leur raison ne se rend pas compte que cela leur arrive à cause de leur erreur.

IX

1. Venons-en donc à ce que l'on raconte au sujet de ces dieux, pour prouver avec soin tout ce que nous avons dit plus haut. Avant toute chose, les Grecs présentent comme Dieu Kronos, que l'on traduit par Kewân³, et les dévots de ce dernier lui sacrifient leurs fils ; certains d'entre eux les font brûler vifs. Donc, à son sujet, on dit qu'il prit pour

a. Accent à trois points au-dessus de **ܠܡܝܢ** et de **ܠܡܝܢ**.

1. Redondance de vocabulaire : série de répétitions de trois termes accumulatifs, de reprises triples de raisonnements accumulatifs, plus marqués dans les passages en syriaque que dans le texte grec.

2. C'est-à-dire « se livrer à la fornication ».

3. Kewân, cf. Am 5, 26, est le correspondant sémitique de Kronos-Saturne.

femme Rhéa, et qu'il engendra d'elle de nombreux fils. C'est d'elle qu'il engendra notamment Dios, qui est appelé Zeus. A la fin, il devint fou, et par crainte d'un présage qu'on lui avait signifié, il se mit à manger ses fils. Zeus lui fut dérobé sans qu'il s'en rendît compte ; c'est lui enfin que Zeus attacha, auquel il coupa la virilité¹, qu'il jeta dans la mer. C'est de là, comme il est dit dans la fable, que / ^{61rb} naquit Aphrodite que l'on appelle Astera² ; et Kronos, il le jeta lié dans les ténèbres³. Qu'ils sont donc grands, l'erreur et le ridicule que les Grecs ont introduits sur le chef de leurs dieux en disant tout cela de lui, ô Roi. Il est impossible qu'un Dieu soit lié ou mutilé, sinon c'est qu'il est bien faible !

2. Après Kronos, ils ont introduit comme autre Dieu Zeus ; et on dit de lui qu'il a reçu le principat et qu'il est le roi de tous les dieux. On dit qu'il s'est changé en bête et en quelque autre chose pour forniquer avec des femmes mortelles et se susciter d'elles des fils ; tantôt on dit qu'il s'est changé en taureau par amour⁴ pour Europe et Pasiphaé⁵, tantôt qu'il s'est changé à la ressemblance de l'or par amour pour Danaé ; en cygne⁶ par amour pour Lédä ; / ^{61va} en homme par amour pour Antiope ; en éclair par amour pour la Lune ; en sorte que de celles-ci il engendra

1. Confusion mythologique entre l'histoire d'Ouranos, castré par Kronos, et celle de Kronos, enchaîné par Zeus.

2. Correspondant sémitique d'Aphrodite.

3. Terme biblique ; le grec parle du « Tartare ».

4. Tous les mots « amour » sont absents du texte grec.

5. Confusion mythologique entre l'histoire du taureau d'Europe et celle du minotaure.

6. Transcription du grec κύκνος.

de nombreux fils. D'Antiope en effet, on dit qu'il engendra Zéthos et Amphion ; de la Lune¹, Dionysos ; d'Alcmène, Héraklès ; de Lété, Apollon et Artémis ; de Danaé, Persée ; de Lédä, Castor et Pollux, Hélène et (Paludos²) ; de Mnémosyné, il engendra neuf filles, qui portent le nom de Muses ; d'Europe, Minos, Rhadamanthe³ et Sarpédon ; puis enfin, il se changea à la ressemblance d'un aigle, par amour du berger Ganymède.

3. À cause de ces récits, ô Roi, un grand malheur est arrivé aux hommes de ce temps, du fait qu'ils (se mettent) à ressembler à leurs dieux, en forniquant, fautant avec leurs mères / ^{61vb} et leurs sœurs, en pratiquant l'homosexualité ; certains d'entre eux ont l'insolence de tuer même leurs parents. En effet, si celui que l'on appelle chef et roi de leurs dieux a commis de tels actes, combien plus ses adorateurs l'imiteront-ils. Grande est la folie qu'ont introduite les Grecs dans leurs récits à son sujet ! En effet, il est impossible à un dieu de forniquer, de commettre l'adultère, ou de pratiquer l'homosexualité, ou de tuer ses parents ; car sinon, il serait pire qu'un démon corrupteur.

a. Corr. ܠܡܬܬܐܠܝܢ.

b. Corr. ܠܡܬܬܐܠܝܢ.

1. Le scribe a confondu Sémélé, la mère de Dionysos, avec Séléné, la Lune.

2. En syriaque ܡܢܠܘܕܐ : sans doute confusion avec Polydeukès, Pollux ; il semble que le scribe ait fait un saut d'œil, et tenté de répéter le couple Castor et Pollux, après Hélène.

3. Dans le texte syriaque, Qardamon (ܩܪܕܡܢܐ).

X

1. Puis ils introduisent un autre dieu, Héphestos, dont ils disent qu'il est boiteux, qu'il porte une capuche sur la tête, qu'il tient en main des pinces et un marteau, et qu'il travaille à la forge afin de trouver là ce qui est nécessaire à sa subsistance. Ce dieu serait-il donc¹ à ce point dans le besoin ? Il est impossible qu'un dieu soit dans le besoin ni boiteux, car en ce cas / ^{62ra} il serait bien faible !

2. Puis ils introduisent un autre dieu, qu'ils appellent Hermès, et dont on dit que c'est un homme² qui aime la cupidité et convoite les profits, un magicien, un estropié, un lutteur et un interprète de mots. Il n'est pas possible qu'un dieu soit magicien, cupide ou estropié, ni qu'il convoite ce qui n'est pas à lui, ou qu'il s'adonne à la lutte, sinon, il se révèle inutile.

3. Après lui, ils introduisent un autre dieu, Asclépios, dont on dit qu'il est médecin, et qu'il prépare drogues et emplâtres³ pour assurer le nécessaire à sa subsistance. Or donc, ce dieu serait-il dans le besoin, lui qui finalement fut frappé de l'éclair par Dios⁴ à cause de Tyndare le Lacédé-

1. Transcription du grec ἄρα καί, de même en 10, 3 et 11, 1.

2. Harris corrige « homme » (ἄνθρωπος) en « voleur » (κλέψας).

3. Transcription du grec σπληνιον, mais le texte grec porte ἐμπλάστρος.

4. Cf. *supra* 2, 2.

monien — car c'est ainsi qu'il mourut ! Or si Asclépios était un dieu / ^{62rb} et que, frappé par l'éclair, il fut incapable de se venir en aide à lui-même, comment pourrait-il venir en aide aux autres ? Le fait qu'une nature¹ divine soit dans le besoin ou frappée de l'éclair est impossible.

4. Puis ils introduisent un autre dieu, que l'on appelle Arès. On dit que c'est un guerrier, un jaloux, qu'il convoite les moutons² et (autres) biens qui ne lui appartiennent pas, et qu'il a acquis des propriétés³ par les armes. On dit enfin que pour avoir commis l'adultère avec Aphrodite, il fut lié par le tout jeune Éros et par Héphaïstos, le mari d'Aphrodite, alors qu'il n'est pas possible qu'un dieu soit guerrier, lié ou adultère.

5. Puis on dit que Dionysos était bien un dieu, qu'il célébrait des fêtes nocturnes et enseignait l'ivrognerie, et qu'il enlevait les femmes / ^{62va} qui n'étaient pas à lui. Enfin, on dit qu'il devint fou, et qu'il abandonna ses servantes pour s'enfuir au désert. Dans sa folie, il mangeait des animaux (vivants). Enfin, il fut tué par Titan. Or si Dionysos était un dieu, et qu'il fut incapable de se venir en aide à lui-même quand on le tua, comment viendrait-il en aide aux autres ?

a. Corr. ܠܗܘܢܐܝܬܐ.

1. Le mot « nature » n'est attesté que trois fois en grec (*Apol.* 4, 2 et 13, 5.6), alors qu'il revient vingt-deux fois dans la version syriaque.

2. En syriaque ܠܗܘܢܐܝܬܐ, petit bétail.

3. Premier accusatif interne propre au syriaque (littéralement « acquis des acquisitions »).

6. Puis ils introduisent Héraclès, dont ils disent qu'il est un dieu, un tyran¹ qui haïssait les crimes², un guerrier et un tueur de méchants ; on dit enfin de lui qu'il devint fou, tua ses fils, se jeta dans le feu et mourut. Or si Héraclès était un dieu et qu'il fut incapable d'échapper de lui-même à tous ces maux, comment d'autres lui demanderaient-il aide, alors qu'il est impossible que soit dieu un fou, / ^{62vb} un ivrogne ou le meurtrier de ses propres enfants, ou ce qui est détruit³ par le feu ?

XI

1. Après lui, ils introduisent un autre dieu, qu'on appelle Apollon⁴, et dont on dit qu'il est jaloux et changeant. Tantôt, il porte un arc et un carquois, tantôt une cithare⁵ et un plectre, et il délivre des oracles⁶ aux humains afin d'en recevoir un salaire. Serait-ce donc que ce dieu a besoin d'un salaire, alors que ce serait une honte si tout cela pouvait se trouver chez un dieu ?

2. Ils introduisent ensuite Artémis, la sœur d'Apollon, comme une déesse, disant qu'elle était chasseresse ; et de fait, elle portait arc et flèches, et circulait dans les montagnes, menant des chiens pour chasser les cerfs ou les san-

1. Transcription du grec τύραννος.

2. Deuxième accusatif interne propre au syriaque (littéralement « haïssant les choses haïssables »).

3. Littéralement « corrompu » ou « corruptible ».

4. Deux orthographes différentes pour chacun des emplois d'Apollon dans ce chapitre : ܐܡܠܝܢ et ܐܡܠܝܢ.

5. Transcription du grec κιθάρα.

6. Troisième accusatif interne propre au syriaque.

gliers, alors que c'est une honte pour une jeune vierge de circuler seule dans les montagnes et de s'adonner à la chasse¹ aux bêtes. Donc, / ^{63ra} il est impossible qu'Artémis soit une déesse.

3. Puis on dit qu'Aphrodite est bien une déesse, qui tantôt demeure avec leurs dieux, et tantôt commet l'adultère avec des humains. Tantôt, elle eut pour amant Arès, et tantôt Adonis, c'est-à-dire Tammouz. Et une autre fois, cette Aphrodite s'est lamentée et a pleuré la mort de Tammouz, et l'on dit qu'elle est descendue en enfer² pour racheter Adonis à Perséphone, qui est la fille de l'enfer. Si donc Aphrodite est une déesse et qu'elle fut incapable d'aider son amant quand il mourut, comment se pourrait-il qu'elle aide les autres, alors qu'il est impossible de laisser entendre que la nature divine en vienne à pleurer, à se lamenter et à commettre l'adultère ?

4. Puis l'on dit que Tammouz est un dieu, que c'est un chasseur / ^{63rb} et un adultère. Et l'on dit qu'il fut tué par le coup (que lui porta) un sanglier, incapable qu'il était de se venir en aide. Or s'il fut de lui-même incapable de se venir en aide, comment pourrait-il prendre soin du genre humain, alors qu'il est impossible qu'un dieu soit adultère ou chasseur, ou qu'il meure de (mort) violente ?

a. Corr. ܐܕܬܪܐ.

1. Quatrième accusatif interne propre au syriaque.

2. En syriaque *shéol*, correspondant sémitique de l'Hadès.

5. Puis on dit de Rhéa¹ qu'elle est la mère de leurs dieux. Et l'on dit qu'elle eut un temps Attis pour amant ; qu'alors elle prenait son plaisir avec des hommes corruptibles ; que c'est finalement elle qui institua les complaints, et qu'elle se serait lamentée sur son amant Attis. Si donc la mère de leurs dieux fut incapable de venir en aide à son amant et de l'arracher à la mort, comment pourrait-elle aider les autres ? Et puis c'est une honte² pour une déesse de pousser des complaints, de pleurer, et d'avoir du plaisir avec des mortels³.

6. Puis on amène Korè, en disant que c'est / ^{63va} une déesse, alors qu'elle fut enlevée par Pluton et fut d'elle-même incapable de se venir en aide. Si donc, en tant que déesse, elle fut d'elle-même incapable de se venir en aide, comment pourrait-elle aider les autres ? Car un dieu qui se fait enlever est bien faible !

7. Voilà donc, ô roi, tout ce que présentent les Grecs à propos de leurs dieux, ce qu'ils ont imaginé et dit à leur propos, si bien que tous les humains en ont pris prétexte pour commettre toutes (sortes) de crimes et abominations. Et c'est ainsi que la terre entière s'est corromptue.

XII

1. Quant aux Égyptiens, parce qu'ils sont plus mauvais et plus sots⁴ que tous les peuples de la terre, ils se sont

a. Corr. 𐤀𐤀𐤌𐤕 ? cf. *Apol.* 2, 2 et 9, 1 : 𐤀𐤀𐤕.

b. Corr. 𐤌𐤁.

1. Dans la version syriaque, 𐤀𐤀𐤕𐤌, à corriger selon la graphie courante 𐤀𐤀𐤕, cf. *Apol.* 2, 2 et 9, 1 (𐤀𐤀𐤕). Le 𐤌 transcrit couramment l'esprit rude du ρ grec, mais il est normalement placé après ce dernier. Y aurait-il ici trace de confusion entre Rhéa et Héra, comme cela se rencontre dans la version arménienne ?

2. Homophonie volontaire entre les verbes « pouvoir » (ܥܠܡܐ) et « avoir honte » (ܥܠܡܐ).

3. Littéralement « des (hommes) corruptibles ».

4. Transcription du grec ἰδιώτης.

fourvoyés plus que quiconque. En effet, le culte des barbares et des Grecs ne leur a pas suffi, mais ils ont introduit aussi (des divinités) de nature animale, disant que ce sont des dieux — même les reptiles que l'on trouve sur la terre sèche et dans l'eau ! Des plantes / ^{63vb} et des herbes, ils ont dit que certaines étaient des dieux, et ils se sont totalement corrompus par folie et impureté, plus que tous les peuples de la terre.

2. Autrefois, en effet, ils rendaient culte à Isis, disant que c'était une déesse qui avait pour époux son frère Osiris. Or quand Osiris fut assassiné par son frère Typhon, Isis s'enfuit avec son fils Horus à Byblos de Syrie. Elle fut là-bas un certain temps, jusqu'à ce que son fils fût devenu grand. Et il se battit avec son oncle Typhon et le tua. Isis rentra alors et se mit à errer avec son fils Horus, à la recherche du cadavre de son époux Osiris, se lamentant amèrement de sa mort. Si donc Isis était une déesse et qu'elle fut incapable de venir en aide à son frère et époux Osiris, comment pourrait-elle aider un autre ? Mais il est impossible que la nature divine ait peur et s'enfuie, ou qu'elle pleure et se lamente, / ^{64ra} sinon elle serait très misérable !

3. D'Osiris, on dit qu'il est un dieu bienfaisant, et qu'il fut tué par Typhon, car il était lui-même incapable de se

venir en aide. Or il est certain que l'on ne peut dire cela d'une divinité.

Puis on dit de son frère Typhon qu'il est un dieu fraticide, qui fut tué par le fils et l'épouse de son frère, car il était lui-même incapable de se venir en aide. Comment donc celui qui ne peut lui-même se venir en aide serait-il un dieu ?

4. Les Égyptiens donc, parce qu'ils sont plus sots que le reste des peuples, ne se sont pas contentés de dieux comme ceux des autres, mais ils ont encore attribué le nom de dieux à des bêtes qui n'ont même pas d'âme. Certains d'entre eux adorent le mouton, et d'autres le veau ; certains le porc et d'autres le silure ; certains le crocodile et le faucon, la colombe¹ et le milan, / ^{64rb} le vautour, l'aigle et le corbeau. Certains adorent le chat et d'autres le poisson shibbutha² ; quelques-uns le chien et quelques-uns le serpent ; quelques-uns l'aspic et quelques-uns le lion. D'autres l'ail, les oignons et les épines ; d'autres le léopard, et le reste à l'avenant ! Et ils ne s'aperçoivent pas, les misérables, que tous ceux-là ne sont rien du tout, alors qu'ils peuvent observer chaque jour que leurs dieux sont dévorés et anéantis par les humains et même par leurs (propres) congénères ! Quelques-uns sont brûlés, quelques-uns meurent, pourrissent et deviennent du fumier, sans qu'ils comprennent qu'ils sont anéantis de multiple manière.

a. Corr. 𐤊𐤍, selon Harris.

1. Selon un amendement de Harris, qui corrige « poisson » (𐤊𐤍) en « colombe » (𐤊𐤍), un animal dont le culte est attesté par ailleurs — ce qui améliore la logique de l'énumération. Mais c'est plutôt en Syrie que ce culte est attesté (légende et culte de Sémiramis-Derceto : ATHÉNAGORE, *Leg.* 30, 1) ; voir cependant les *Actes d'Apollonius* 21b, où le culte des colombes « par les hommes » est mentionné dans un passage concernant les Égyptiens.

2. Sans doute la muge (κέφαλος).

5. Les Égyptiens ne comprennent donc pas que de tels êtres ne sont pas des dieux, eux dont le salut n'est pas à leur portée. Or s'ils sont trop faibles pour se sauver eux-mêmes, qu'en serait-il donc pour celui de leurs adorateurs ? D'où la force de les aider leur viendrait-elle ?

XIII

1. / ^{64va} Les Égyptiens se sont donc complètement fourvoyés, plus que tous les peuples qui sont sur la face de la terre. Or il est stupéfiant, ô Roi, que les Grecs — bien qu'ils surpassent tous autres peuples pour le genre de vie et la raison — se soient fourvoyés en suivant des idoles mortes et des images sans âme, alors qu'ils voient que leurs dieux sont sciés et polis par leurs fabricants, qu'ils sont tronqués et coupés, brûlés et peints¹, qu'on les transforme de mille façons... Et lorsqu'ils sont vieux et usés par le temps, et qu'on les fond et qu'on les brise, comment se fait-il qu'ils ne comprennent pas que ce ne sont pas des dieux ? Tels qui ne peuvent (assurer) leur propre salut, comment seraient-ils capables de prendre soin des humains ?

2. Mais même les poètes et les philosophes de chez eux, dans leur erreur, ont rapporté qu'étaient des dieux ceux

1. Ou encore « ornés, façonnés » (𓆎 𓆡 𓆢𓆏𓆢𓆏).

/ 64vb qui ont ainsi été faits en l'honneur du Dieu tout-puissant. Et dans leur erreur, ils cherchent à les faire ressembler à Dieu, lui dont personne n'a jamais vu à qui il ressemble et que personne n'est capable de voir. De la sorte, ils présentent la divinité comme s'il se trouvait chez elle de la déficience, du fait qu'ils disent qu'elle accepte le sacrifice et réclame holocauste et libation, meurtres d'humains et temples. Or Dieu n'a pas de besoins, et il ne recherche rien de tout cela. Il est certain que les humains se fourvoient en imaginant cela.

3. Or leurs poètes¹ et leurs philosophes rapportent et soutiennent que la nature de tous leurs dieux est une. Ils n'ont pas compris que Dieu notre Seigneur, étant un, est en tout². Ils se fourvoient donc. En effet, bien que le corps humain soit multiple quant à ses parties, les membres n'ont pas peur les uns des autres ; / 65ra mais comme c'est un corps composé, tout est en accord avec tout. Il en va donc ainsi de Dieu qui est un en sa nature. Il a en propre une seule essence³ car il est en accord⁴ dans sa nature et son essence, sans que l'une ait peur de l'autre. Si donc la nature des dieux est une, il ne convient pas qu'un dieu pourchasse un dieu, ni qu'il le tue, ni qu'il lui fasse aucun mal.

4 (+ 7). Si donc des dieux furent persécutés et transpercés par (d'autres) dieux, que d'aucuns furent enlevés et

a. Corr. ܐܡܠܚܝܡܐ.

1. Formule sans doute inspirée de Paul, 1 Co 12, 6 ; 15, 28 ou Col 3, 11.

2. Le texte syriaque porte « dieux » : erreur du copiste.

3. En syriaque ܐܘܨܝܐ (= grec οὐσία).

4. Littéralement « égal ».

d'autres frappés par des éclairs, il est certain que la nature de leurs dieux n'est pas une. Dès lors, il est certain, ô Roi, que c'est une erreur, ce qu'ils supposent être la nature de leurs dieux et qu'ils ramènent à une seule nature. Si donc il est juste d'admirer un dieu que l'on voit et qui ne voit pas, combien plus est-ce digne d'admiration de croire en une nature / ^{65rb} invisible qui voit tout ! De plus, s'il convient de considérer les œuvres de l'artisan, combien plus convient-il que l'on glorifie celui qui a fait l'artisan.

5. Car voici : quand les Grecs légiférèrent, ils ne se rendirent pas compte qu'ils condamnaient leurs dieux par leurs lois. Car si leurs lois sont justes, c'est que leurs dieux sont impies d'avoir transgressé la loi en s'entretenant, en pratiquant la magie, en commettant l'adultère, en pillant et volant, en pratiquant l'homosexualité et autres méfaits à l'avenant. Or s'il est bien, comme ils l'écrivent, que leurs dieux ont commis tous ces (actes), c'est que les lois des Grecs sont impies, et qu'elles ne furent pas imposées selon la volonté de leurs dieux. Et c'est ainsi que le monde entier s'est fourvoyé.

6. En effet, parmi les récits concernant leurs dieux, certains sont des allégories¹ et d'autres des (faits) réels² ; d'autres (encore) sont des chants / ^{65va} et des hymnes. Or les chants et les hymnes sont des mots vides, des marmon-

1. Ou « paraboles » (ܐܕܒܐܪܐܝܬ).

2. Le traducteur syriaque s'éloigne très vraisemblablement du texte originel, qu'il n'a pas dû comprendre : le mot φυσικός traduit par le syriaque « (choses) naturelles, physiques » s'applique à un type d'allégorie, dite « physique », propre aux Stoïciens, tandis que lui avait très vraisemblablement en tête l'explication évhémériste des mythes.

nements. Quant à ces (faits) réels, s'ils furent commis comme on le dit, c'est que ceux qui les ont commis, soufferts et endurés n'étaient pas des dieux. Et ces allégories sont des discours futiles, qui n'ont absolument aucun sens.

XIV

1. Venons-en donc aussi, ô roi, à la question des juifs, et voyons qu'elle est leur conception¹ de Dieu.

3. Donc les juifs disent qu'il n'y a qu'un seul Dieu créateur de tout et tout-puissant, et qu'il ne convient pas d'adorer quoi que ce soit d'autre que ce seul Dieu². Et l'on voit en cela qu'ils sont plus proches de la vérité que tous les peuples, puisqu'ils préfèrent adorer Dieu plutôt que ses œuvres. Et ils imitent³ Dieu, au moyen de cette philanthropie⁴ qui est la leur, pratiquant la miséricorde / ^{65vb} envers les pauvres, rachetant les captifs, ensevelissant les morts, et accomplissant d'autres (œuvres) du même

l'image de Dieu (Gn 1, 26-27), ainsi que sur l'ordonnance faite au peuple de suivre les voies de Dieu (Dt 11, 22 et 28, 9) et d'être saint parce que Dieu est saint (Lv 19, 2, cf. Ep 5, 1, repris et appliqué aux chrétiens par *Ad Diogn.* 10, 4-6). Comparer avec *Hom. ps.-clem.* XI, 4, 1-2.

4. En syriaque « amour de l'homme ». Cette affirmation de l'auteur chrétien, attestée par la version syriaque — loin de tout antisémitisme —, contraste fortement avec l'accusation de misanthropie et de misoxénie des juifs, formulée par les païens, que l'on opposait à la philanthropie gréco-romaine, cf. M. SIMON, *Verus Israel*, Paris 1983², p. 243 ; A. PELLETIER, « La *philanthropia* de tous les jours chez les écrivains juifs hellénisés », *Paganisme, judaïsme, christianisme, influences et affrontements dans le monde antique*, Mélanges offerts à M. Simon, Paris 1978, p. 35-44. La philanthropie et la philoxénie juive reprennent la loi d'amour du prochain, corollaire du commandement d'amour de Dieu, de Lv 19, 18 ; elles sont enseignées dans la tradition sapientielle (Sg 1, 6 ; 12, 19 : « La sagesse est un esprit philanthrope »), et illustrées notamment par les figures d'Abraham et de Job qui ouvrent leurs portes à toute détresse.

genre, agréées de Dieu et belles¹ aussi pour les hommes, qu'ils ont reçues² de leurs pères d'autrefois.

4. Or donc, ils se sont eux aussi écartés de la connaissance exacte, pensant en conscience rendre un culte à Dieu. Car dans leur genre de pratiques, c'est aux anges et non à Dieu qu'ils rendent culte, observant les sabbats et les néoménies, les azymes³ et le grand jeûne⁴, le jeûne⁵, la circoncision et la pureté des aliments — toutes choses que d'ailleurs ils n'observent pas parfaitement.

XV

3. Quant aux chrétiens⁶, ô roi, en circulant⁷ et cherchant, ils ont trouvé la vérité. Et ainsi que leurs livres⁸ nous l'ont fait comprendre, ils se sont approchés de la vérité et de la connaissance⁹ exacte plus que le reste des peuples. Ils connaissent Dieu, en effet, et ils croient en lui, le créateur du / 66^{ra} ciel et de la terre, en qui tout est et par qui tout

4. Celui de *Yom kippur*, la fête des Expiations.

5. Peut-être dittographie, ou oubli du signe du pluriel.

6. La substance d'*Apol.* 15, 1-2 Ba, *infra* p. 286-289, se retrouve dans le texte syriaque en 2, 4.

7. On peut penser à la pérégrination d'école en école et de ville en ville pour trouver la vérité, comme l'a pratiquée Justin par exemple : les chrétiens seraient assimilés aux vrais philosophes...

8. Aucune désignation précise de ces « livres » ou « écrits » chrétiens (voir aussi *Apol.* 17, 1), ni de leur contenu. Tout le développement subséquent expose la loi et les mœurs des chrétiens, en développant les commandements et leur tradition d'interprétation de type juif, comme chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.* III, 88 s. Mais on ne trouve aucune allusion à la vie de Jésus, à son enseignement, à sa mort et à sa résurrection. Rien non plus sur les désignations trinitaires du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Rien sur le baptême ni sur les célébrations communautaires spécifiquement chrétiennes. Seul le mode de vie des chrétiens, à la manière de la *halakha*, porte témoignage de la véracité du Dieu unique manifestée dans la conduite de ses fidèles.

9. Comme dans la tradition johannique, connaître vraiment, c'est accomplir les commandements, cf. 1 Jn 1, 3 s., et ceux-ci vont être énumérés aux paragraphes suivants.

ܐܢܬܐ ܐܠܗܐ ܐܝܬܐ ܐܠܗܐ ܐܝܬܐ ܐܠܗܐ ܐܝܬܐ ܐܠܗܐ
 ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ
 ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ
 ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ
 ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ

4. ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ
 ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ
 ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ
 ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ
 ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ
 ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ
 ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ
 ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ
 ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ

1. Formule primitive de Credo, que l'on peut rapprocher des hymnes de Rm 11, 36 syr et de 1 Co 8, 6 syr : « Un seul Dieu le Père *par qui* tout est et *en qui* nous sommes » ; voir aussi He 2, 10 et *Év. Vérité* f. 9, 5-6 ; 10, 7-9. Dans les formules doxologiques ou liturgiques chrétiennes, ces termes renvoient habituellement à la médiation du Verbe ou de la Sagesse ; cf. Col 1, 16 ; *Épître de Barnabé* 12, 7. Ici, l'expression renvoie strictement à Dieu, mais selon l'exégèse gnostique rapportée par IRÉNÉE, *Adu. Haer.* I, 3, 4 (SC 264, p. 56-57), le « Tout » désigne le Sauveur, selon une citation de Rm 11, 57 identique — et non attestée ailleurs à ma connaissance — à celle de l'*Apologie* syriaque : « *Omnia in ipsum, et ex ipso omnia* ».

2. Même affirmation dans *Traité Tripartite* (NHC I,5) I, 53, 30-38. Voir les traditions juives dépendant de R. Aqiba (premier quart du II^e siècle) qui interprètent le « et » hébreu (signe de l'accusatif déterminé ou parti-

est¹ ; qui n'a pas d'autre Dieu pour compagnon² ; ils ont reçu³ de lui les commandements qu'ils ont inscrits sur leur conscience⁴ et qu'il observent dans l'espérance et l'attente du monde à venir⁵.

4. C'est pour cela qu'ils ne commettent ni adultère ni fornication⁶, qu'ils ne portent pas de faux témoignage, qu'ils ne s'approprient pas un dépôt ni ne convoitent ce qui ne leur appartient pas, qu'ils honorent père et mère et font du bien à ceux qui leur sont proches. Lorsqu'ils ont à juger, ils jugent avec droiture et n'adorent pas d'idoles à forme humaine⁷. Ce qu'ils ne veulent pas que les autres leur fassent, ils ne le commettent à l'égard de personne⁸. Ils ne mangent aucune nourriture provenant des sacrifices

cule « avec ») de Gn 1, 1, par ex. *Midrash Genèse Rabba* I, 3. Voir E. E. URBACH, *Les sages d'Israël*, p. 193 s.

3. Vocabulaire de la « tradition », cf. 14, 1.

4. Thème prophétique des nouvelles « Tables » de la loi, inscrites sur le cœur, cf. Jr 31, 33-34 (LXX 38, 31-34) ; Ez 36, 27 et 37, 24 et CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.* III, 93, 1.

5. Expression juive de l'attente messianique, cf. aussi *Apol.* 16, 5 — à distinguer de l'« autre monde », lié au jugement et à la rétribution finale au-delà de la mort (cf. *Apol.* 15, 5 et 16, 3).

6. Tout ce paragraphe fait la nomenclature des commandements, suivant vraisemblablement une source juive sans aucune référence au Christ, dont le contenu et la rédaction peuvent remonter à l'époque néotestamentaire ou aux tout débuts du christianisme ; cf. *supra* p. 97-99. En effet, face à la controverse chrétienne qui insistait sur l'importance du Décalogue au détriment des multiples observances annexes, la récitation des commandements a été supprimée de la prière matutinale juive à l'époque par l'assemblée de Yabné au II^e siècle, qui l'a remplacée par le *Shema'* (Talmud Jerusalem, *Berakhot* 1, 3 c).

7. Mentionné dans l'Ancien Testament (cf. Ex 20, 4-5 ; Dt 5, 8-9), l'interdit de la représentation de la divinité ne l'est pas dans le Nouveau.

8. Formulation négative antique de la « règle d'or » attestée positivement en Mt 7, 12 et Lc 6, 31 (sauf recension dite occidentale du codex de Bèze et trois mss coptes en Ac 15, 20.29). Comparer avec THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 34 (formulation négative) ; et CLÉMENT, *Paed.* III, 88, 1 (formulation positive).

aux idoles, car ils sont purs¹. Ceux qui sont affligés², ils les consolent et s'en font des amis³ ; leurs ennemis, ils leur font du bien⁴.

5. Leurs femmes, / ^{66rb} ô Roi, sont aussi pures⁵ que des vierges, et leurs filles sont honnêtes. Leurs hommes⁶ se passent de toute union illégitime⁷ et de toute impureté, dans l'espérance de la rétribution à venir dans l'autre monde. Quant aux esclaves⁸, aux servantes ou aux enfants — si l'un ou l'autre d'entre eux en a — ils les convainquent de devenir chrétiens par l'amour qu'ils ont envers eux⁹. Et lorsqu'ils le sont devenus, ils les appellent frères¹⁰, sans distinction¹¹.

7. Il semble y avoir allusion ici à l'observance des lois de l'alliance noachique, imposées à tout homme après le déluge, en Gn 9, 3-7 (abstention des idolâtres, des viandes impures et de l'impudicité), dont la nécessité est solennellement rappelée par le Concile de Jérusalem en Ac 15, 20. 29. Dans le Codex de Bèze, le décret de Jérusalem comprend la Règle d'or exprimée sous sa forme négative, voir note ci-dessus sur *Apol.* 15, 4.

8. Ou « serviteurs ».

9. Les chrétiens doivent prêcher par des actes et non par les seules paroles, cf. 1 Jn 3, 18 ; il s'agit d'attiser l'admiration et de rendre la vérité évidente, comme le fait Paul en 1 Co 11, 1 ; ou Jean en Jn 13, 35. C'est la « pédagogie » que conseille aussi CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.* III, 94, 2 ; ou la vraie « apologétique » selon TERTULLIEN, *Apol.* 39, 7 (« Voyez comme ils s'aiment »).

10. Le titre de « frère », voir aussi § 6, est donné aux membres de la communauté chrétienne — à la suite de la communauté juive, cf. Ac 7, 23-28 (nombreuses attestations vétérotestamentaires antérieures) — dès les *Actes des apôtres* (*passim*) et chez Paul (1 Co 5, 11 : « porter le nom de frère »), pour exprimer le lien nouveau, non consanguin, initié par le baptême et la communion dans la foi et la charité : Ac 9, 30 ; 10, 23 ; 11, 1 ; 12, 29 ; 14, 2, etc. La dénomination est largement reprise par les écrivains du II^e siècle, plus rarement ensuite où elle se spécialise et en vient à désigner les moines : par exemple, CLÉMENT, *Ép.* 14, 1 ; 37, 1 ; 43, 4 ; 62, 1 ; *II Clém.* 13, 1 ; 19, 1 ; 20, 2 ; *Didaché* 4, 1 ; *Barnabé* 4, 14 ; 5, 5 ; 6, 15 ; IGNACE, *Éph* 3, 10 ; *Pasteur d'Hermas*, *Vis.* 2, 2, 3 ; *Sim.* 9, 11, 3. TERTULLIEN, *Apol.* 39, 8 : « Ceux qui reconnaissent comme Père le même Dieu ».

11. Ou « sans hésitation ».

6. לאלה נאמר כי פלגים. נחלקם
 מחסד נחמס נחמס נחמס נחמס. נחמס
 ל עבד נחמס נחמס נחמס נחמס. נחמס
 נחמס נחמס ל נחמס נחמס נחמס. נחמס
 נחמס נחמס נחמס נחמס נחמס. נחמס
 נחמס נחמס נחמס נחמס נחמס. נחמס
 נחמס נחמס נחמס נחמס נחמס. נחמס
 נחמס נחמס נחמס נחמס נחמס. נחמס
 נחמס נחמס נחמס נחמס נחמס. נחמס
 נחמס נחמס נחמס נחמס נחמס. נחמס

7. נחמס נחמס נחמס נחמס נחמס. נחמס
 נחמס נחמס נחמס נחמס נחמס. נחמס
 נחמס נחמס נחמס נחמס נחמס. נחמס
 נחמס נחמס נחמס נחמס נחמס. נחמס
 נחמס נחמס נחמס נחמס נחמס. נחמס
 נחמס נחמס נחמס נחמס נחמס. נחמס
 נחמס נחמס נחמס נחמס נחמס. נחמס
 נחמס נחמס נחמס נחמס נחמס. נחמס
 נחמס נחמס נחמס נחמס נחמס. נחמס
 נחמס נחמס נחמס נחמס נחמס. נחמס

1. Terme technique de l'idolâtrie dans l'Ancien Testament ; cf. Gn 35, 2 ; 1 S 7, 3 ; 2 R 17, 35. 37.

2. Littéralement « ils marchent » (vocabulaire et thématique de la *halakha*, de l'observance de la loi juive).

3. Les deux termes caractérisent le « joug » (la Loi) que doivent prendre sur eux les disciples de Jésus en Mt 11, 29.

4. Le mensonge dont il est question ici n'est pas une simple feinte de langage, mais ce qui s'oppose radicalement à la vérité que pratiquent et

6. Ils n'adorent pas de dieux étrangers¹, et ils se conduisent² en toute humilité et douceur³. Il ne se trouve pas de mensonge⁴ entre eux, et ils s'aiment les uns les autres. Ils ne détournent pas le regard des veuves, et ils délivrent l'orphelin de celui qui lui fait violence⁵. Celui qui possède donne sans réserve à celui qui ne possède pas. ! Lorsqu'ils voient un réfugié⁶, ils l'introduisent dans leurs demeures, et s'en réjouissent / ^{66va} comme d'un vrai frère. En effet, ce ne sont pas leurs frères⁷ selon la chair qu'il appellent ainsi, mais leurs frères en esprit et en Dieu.

7. Puis, quand l'un de leurs pauvres quitte le monde, chacun de ceux qui le voient pourvoit tant qu'il peut à sa sépulture. Et si l'on entend dire que quelqu'un est arrêté ou inquiété à cause du nom de leur Christ⁸, tous pourvoient à ce qui lui est nécessaire ; et s'il est possible de le délivrer, ils le délivrent⁹. S'il y a chez eux quelqu'un de pauvre ou de nécessiteux et qu'ils n'ont pas de surplus de vivres, ils jeûnent deux ou trois jours¹⁰ pour satisfaire le besoin de nourriture de ces nécessiteux.

manifestent les chrétiens ; ce serait, de leur part, ne pas obéir aux commandements et ne pas vivre dans l'amour mutuel : « Si quelqu'un dit : J'aime Dieu — et qu'il déteste son frère, c'est un menteur », 1 Jn 2, 2-6 ; 4, 19-21, repris par CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.* III, 98, 3.

5. Nombreuses mentions vétéro-testamentaires, voir notamment : Ex 22, 21 ; Dt 10, 18 ; 24, 17 ; 26, 13 ; 27, 19 ; Is 1, 17 ; Za 7, 10.

6. Voir note sur *Apol.* 14, 1 (Abraham et Job comme types de la philoxénie).

7. Voir note sur *Apol.* 15, 5.

8. Première mention du Christ, hormis la présentation des chrétiens en *Apol.* 2, 4. La persécution « à cause du nom » : expression primitive attestée en Mt 10, 22 ; 24, 9 ; Mc 13, 13 ; Lc 21, 12. 17 ; Jn 15, 21 ; Ac 5, 41 ; 9, 16 ; 21, 13.

9. Quand Pierre est en prison, la communauté prie sans relâche, Ac 12, 5. Lors des martyres, les fidèles tentent de récupérer les corps des suppliciés pour leur donner une digne sépulture, comme ce fut le cas pour Polycarpe ou Justin d'après le témoignage des Actes de leurs martyres. Même souci chez TERTULLIEN, *Apol.* 39, 6.

10. Cf. p. 391.

8. Et les commandements de leur Christ, ils les gardent avec grande vigilance. Ils vivent dans la droiture et la retenue¹, comme le leur a commandé le Seigneur leur Dieu. Tous les matins et à toute heure, ils louent et glorifient Dieu pour ses grâces / ^{66vb} envers eux. Ils rendent grâce pour leur nourriture et pour leur boisson².

9. Et si un juste d'entre eux quitte le monde, ils se réjouissent, rendent grâce à Dieu, et accompagnent sa dépouille lorsqu'il part de cette contrée vers l'autre. Quand un enfant vient à naître chez l'un d'eux, ils louent Dieu ; s'il lui arrive de mourir en bas âge, ils louent Dieu grandement de ce qu'il a quitté le monde sans péchés³. Mais s'ils voient l'un d'entre eux mourir dans son impiété ou dans ses péchés, ils pleurent amèrement sur lui, gémissant de ce qu'il s'en va recevoir sa sentence. Tels sont, ô Roi, le commandement de la loi des chrétiens et leurs mœurs.

XVI

1. En tant qu'ils connaissent Dieu, ils lui adressent comme demandes ce qu'il lui convient de donner et à eux de recevoir. / ^{67ra} Et c'est ainsi qu'ils accomplissent le temps de leur vie. Parce qu'ils reconnaissent les grâces de Dieu à leur égard, voici qu'à cause d'eux se répandent les

a. Dittographie.

1. Tt 2, 12 (σωφρόνως καὶ δικαίως) ; et, un peu différemment, 1 Th 2, 10 (ὁσίως καὶ δικαίως).

2. Bénédiction juives et chrétiennes pour les repas. Il pourrait s'agir aussi de l'eucharistie sur le pain et le vin.

3. Aucune mention du baptême. Mais atmosphère semblable à celle de Sg 4, 7 : le juste qui meurt trouve le repos ; et le chrétien ne s'attriste pas comme ceux qui n'ont pas d'espérance ; 1 Th 4, 13. Ce paragraphe est absent du texte grec.

1. אֲנִי חָלֹה. וְכִי אֶחָד מֵעַמִּי יָבֹא
 וְיִשְׁעֵהוּ לִי. אֲנִי יָדָעְתִּי כִּי יִשְׁעֵהוּ
 לִי. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי.
 חֲסֵהוּ מִיָּד מִיָּד לִי. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי.

2. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי.
 וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי.
 וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי.
 וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי.
 וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי.
 וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי.

3. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי.
 וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי.
 וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי.
 וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי.
 וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי.
 וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי.
 וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי.
 וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי.

4. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי.
 וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי. וְכִי יִשְׁעֵהוּ לִי.

beautés¹ qui sont dans le monde. Ce sont eux, à coup sûr, qui ont trouvé la vérité, en circulant pour la chercher². Et ce que nous avons constaté nous-mêmes nous a fait comprendre qu'ils sont les seuls à être proches de la connaissance de la vérité.

2. Or leurs bonnes actions, ils ne les clament pas aux oreilles des foules ; ils s'appliquent à ce que personne ne les remarque et ils cachent leur don comme celui qui a trouvé un trésor et le recache³. Ils s'efforcent de devenir justes, car ils attendent de voir leur Christ et d'en recevoir en grande gloire ce qui leur a été promis.

3. Or leurs paroles et leurs commandements, ô Roi, le prestige de leur culte et leur attente du salaire dont ils seront rétribués, chacun selon son œuvre propre, dans l'autre monde, / ^{67rb} tu peux les connaître par leurs livres. Car il nous suffit d'avoir informé brièvement ta Majesté des habitudes et de la vérité des chrétiens. En effet, leur enseignement est vraiment grand et étonnant pour qui veut l'examiner et le comprendre. Et c'est vraiment un nouveau peuple, dans lequel se mêle quelque chose de divin.

4. Prenez donc leurs⁴ livres, lisez-les, et voici : vous trouverez que ce que j'ai exprimé ne vient pas de moi-même,

a. Corr. ܡܕ.

b. Corr. ܥܝܕܐ.

c. Corr. ܥܡܝܬܐ.

1. La beauté vient de la vérité, cf. *Év. Ver.* f. 9, 26. Sur les vraies beautés du monde, cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.* III, 1-3.

2. Reprise du vocabulaire d'*Apol.* 15, 1 : tout ce passage syriaque inclus semble provenir d'une source judéo-chrétienne ancienne, antérieure ou contemporaine du III^e siècle.

3. Cf. Mt 13, 44.

4. Littéralement « vos » livres, peut-être par attraction du pluriel de politesse « votre Majesté », voir *Apol.* 2, 1. 2. 4 et 5, 2.

et que je ne l'ai pas exposé en tant qu'avocat¹. Mais j'ai affirmé ce que j'ai lu dans leurs livres², même ce qui est à venir. C'est ce qui m'a contraint à manifester la vérité à ceux qui la désirent et qui cherchent le monde à venir.

6. Et je n'ai aucun doute sur ce point : la terre ne tient que grâce à l'intercession des chrétiens³ ; car le reste des peuples se fourvoie et fourvoie (les autres), en / ⁶⁷va se vautrant devant les éléments du monde du fait qu'ils ne veulent pas porter le regard de leur intelligence au-delà. Et ils tâtonnent comme dans les ténèbres, parce qu'ils ne veulent pas connaître la vérité. Comme des ivrognes, ils titubent, se renversent mutuellement et tombent.

XVII

1. Jusqu'à maintenant, ô Roi, c'est moi qui ai parlé. Pour le reste, en effet, comme (je l')ai dit plus haut, on trouve dans leurs autres livres des paroles qu'il est difficile de rapporter ou de répéter : ce ne sont pas de simples mots mais aussi une pratique.

1. Transcription du grec συνήγορος.

2. Le témoignage des Livres des chrétiens semble essentiel, de même dans *Kerygm. Petri*, frg. 9 Dobschütz = CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* VI, 15, 128, 2, où cependant ces « livres » sont plus clairement désignés comme étant la Bible [M. CAMBE, *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris 1998², p. 20, parle d'une « revendication d'un biblisme chrétien »... L'enseignement des apôtres, la transmission de la foi reposant sur la lecture des Écritures].

3. Thème juif des justes qui maintiennent et sauvent le monde qui, sans eux, sombrerait dans le péché et serait emporté par la colère divine, cf. PHILON D'ALEXANDRIE, *Quaest. Gen.* 2, 11 ; références dans L. GINZBERG, *The Legends of the Jews* V (Philadelphia 1968²), p. 239, n. 164.

2. Les Grecs, ô Roi, parce qu'ils commettent des actes honteux, qu'ils pratiquent l'homosexualité et l'inceste avec mère, sœur et fille, tournent le ridicule de leur impureté contre les chrétiens. Or les chrétiens sont droits et pieux ; la vérité est placée devant leurs yeux / ^{67vb} et ils sont longanimes. De ce fait, alors qu'ils savent que (les Grecs) se fourvoient et les oppriment, ils les endurent et les supportent. Et surtout ils ont pitié d'eux, comme de gens qui seraient privés de la connaissance. C'est pour eux qu'ils offrent leur prière, afin qu'ils se convertissent de leur erreur. Mais lorsqu'il arrive à l'un d'entre eux de se convertir, les chrétiens lui font éprouver de la honte pour les méfaits qu'il a commis ; alors il loue Dieu en disant : « C'est par méconnaissance que j'ai commis cela. » Il se purifie le cœur et ses péchés lui sont remis, parce qu'il les avait commis par méconnaissance, auparavant, du temps où il blasphémait et maudissait la vraie connaissance des chrétiens. Vraiment, bienheureuse est la race des chrétiens, plus que tous les humains qui sont sur la face de la terre !

3. Que se taisent donc les langues de ceux qui disent / ^{68ra} des (paroles) vaines et calomnient les chrétiens. Qu'ils disent donc la vérité ! Car il vaudrait mieux pour eux qu'ils adorent le vrai Dieu plutôt que des mots dénués de sens. Vraiment, ce qui est dit par la bouche des chrétiens vient de Dieu. Leur doctrine est la porte de la lumière. Que s'ap-

prochent donc tous ceux qui n'ont pas connu Dieu, et qu'ils reçoivent les paroles incorruptibles, qui sont d'à jamais et pour toujours. Devançons donc le redoutable jugement qui va venir par le Christ Jésus¹ sur tout le genre humain.

Fin de l'Apologie du philosophe Aristide.

1. Cette dernière phrase, qui mentionne le Christ semble un ajout, destiné à la lecture intracommunautaire de l'*Apologie* ; elle a toutefois son équivalent dans le texte du *Barlaam*.

TEXTE GREC
ET
TRADUCTION

CONSPECTUS SIGLORUM

MANUSCRITS GRECS DU GROUPE α

Texte primitif U

I	= <i>Athous Iviron</i> 462	XI ^e s.
K	= <i>Kiev V</i> 3692	1021

Modification A

E	= <i>Scorialensis gr.</i> 163 (T. III. 3)	1057
P	= <i>Patmiacus</i> 120	XI ^e s.
M	= <i>Monacensis gr.</i> 496	XI ^e s.
S	= <i>Sofiensis gr.</i> 270	XI ^e s.
V	= <i>Vaticanus gr.</i> 2025	XII ^e -XIII ^e s.
L	= <i>Laurentianus conu. soppr.</i> 115	XI ^e s.

MANUSCRITS GRECS DU GROUPE β

Modification B

O	= <i>Oxoniensis Magd. Coll.</i> 4	1064
A	= <i>Parisinus BN gr.</i> 903	XII ^e s.
G	= <i>Parisinus BN gr.</i> 1771	XV ^e s.

TRADITION PAPYROLOGIQUE

Π^1 = papyrus Oxyrhynchos XV, 1778 et Heidelberg
inv. G 1013

Π^2 = papyrus Londres inv. 2486 (lit. 223)

TEXTE SYRIAQUE

Ⲅ = codex *Sinaiticus syr.* 16, monast. S. Cath. VII^e s.

ÉDITEURS

Bois = Boissonade, *editio princeps* 1832

Geff = Geffcken 1907

Alpig = Alpignano 1988

Sauf raison particulière, p. ex. les exigences grammaticales, l'accord unanime des autres mss, ou encore la confrontation avec les témoins papyrologiques ou d'autres passage du *Barlaam*, nous accordons la préférence au texte U. Nous avons conservé, autant que faire se pouvait les tolérances grammaticales d'usage courant à l'époque impériale, en particulier pour l'emploi des formes réfléchies et non réfléchies des pronoms personnels.

I

- p 239 1. Ἐγώ, βασιλεῦ, προνοία Θεοῦ ἦλθον εἰς τὸν κόσμον·
168^s καὶ θεωρήσας τὸν οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλασσαν ἥλιόν τε
καὶ σελήνην καὶ τὰ λοιπά^a, ἐθαύμασα τὴν διακόσμησιν
τούτων. Ἰδὼν δὲ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα ὅτι κατ'
5 ἀνάγκην κινεῖται, συνῆκα τὸν κινουῖντα καὶ διακρατοῦντα
εἶναι Θεόν· πᾶν γὰρ τὸ κινουῖν ἰσχυρότερον τοῦ κινουμένου
καὶ τὸ διακρατοῦν ἰσχυρότερον τοῦ διακρατουμένου ἐστίν.
2. Αὐτὸν οὖν λέγω εἶναι Θεὸν τὸν συστησάμενον τὰ πάντα
καὶ διακρατοῦντα, ἄναρχον καὶ ἄϊδιον, ἀθάνατον καὶ
169^r ἀπροσδεῇ, | ἀνώτερον πάντων τῶν παθῶν καὶ ἐλαττωμάτων,
11 ὀργῆς τε καὶ λήθης καὶ ἀγνοίας καὶ τῶν λοιπῶν. Δι' αὐτοῦ δὲ
τὰ πάντα συνέστηκεν^b· οὐ χρήζει θυσίας καὶ σπονδῆς οὐδέ
τινος πάντων τῶν φαινομένων^c· πάντες δὲ αὐτοῦ χρήζουσι.

II

1. Τούτων οὕτως εἰρημένων περὶ Θεοῦ, καθὼς ἐμέ
ἐχώρησε περὶ αὐτοῦ λέγειν, ἔλθωμεν καὶ ἐπὶ τὸ ἀνθρώπινον

IK EP MSV L O A G *Bois*

I. 1, 1-10 ἐγὼ — ἀπροσδεῇ om. V || 1 εἰς + τόνδε *Geff* || 2 καὶ γῆν : γῆν
IK P S L γῆν τε M καὶ τὴν γῆν O G || καί³ om. L + τὴν O G || τε om. IK
E S O A G || 5 κινουῖνται O κινεῖτε A || διακρατοῦντα καὶ κινουῖντα M ||
6-8 πᾶν — θεὸν om. E || 6 τὸ : τὸν G || ἰσχυρότερον iter. O || 7
διακρατουμένου : διακρατοῦντος A

2, 8 εἶναι λέγω K || θεὸν εἶναι O || τὰ om. A || 9 καὶ διακρατοῦντα om.
E || ἄϊδιον om. L || 12 χρήζει + δὲ K || θυσιῶν O || σπονδῶν I O σπονδᾶς K
EP MSV L G || 13 τινος om. O A^{ac} G *Bois* || φαινομένων : δεομένων M

II. 1, 1 τούτων + δὲ EP || 2 ἐπὶ : περὶ E MSV

I. Roman de Barlaam

A. DISCOURS DE L'ERMITE PAÏEN NACHOR
DEVANT LE ROI ABENNER
(= *Barlaam* p. 239-255 Boissonade)

I

1. Moi, Prince, je suis venu au monde par la providence de Dieu ; j'ai contemplé le ciel, la terre et la mer, le soleil, la lune et le reste^a, et j'en ai admiré l'ordonnance. J'ai vu que le monde et tout ce qu'il contient est mû selon une nécessité, et j'ai compris que celui qui le meut et le maintient est Dieu ; car ce qui meut est plus puissant que ce qui est mû, tout ce qui maintient, plus puissant que ce qui est maintenu. **2.** Je dis donc qu'est Dieu même celui qui a constitué toutes choses et qui les maintient : sans commencement et éternel, immortel et sans besoin, au-dessus de toutes les passions et faiblesses, la colère, l'oubli, l'ignorance et le reste. C'est par lui que tout a été constitué^b ; il n'a pas besoin de sacrifice et de libation, ni aucun de tous les (biens) sensibles^c, mais tous ont besoin de lui.

II

1. Après avoir ainsi parlé de Dieu autant qu'il m'était possible de parler de lui, venons-en aussi à l'espèce

I. a. cf. 2 M 7, 28 b. cf. Col. 1, 16-17 c. cf. Ac 17, 25 (2 M 14, 35 ; Is 1, 11-15 ; etc.).

- p 240 γένος, ὅπως ἴδωμεν τίνες αὐτῶν μετέχουσι | τῆς ἀληθείας
καὶ τίνες τῆς πλάνης. 2. Φανερόν γάρ ἐστιν ἡμῖν, ὃ βασιλεῦ,
5 ὅτι τρία γένη εἰσὶν <ἀνθρώπων> ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ· ὧν εἰσὶν
οἱ τῶν παρ' ὑμῖν λεγομένων θεῶν προσκυνηταὶ καὶ Ἰουδαῖοι
καὶ Χριστιανοί· αὐτοὶ δὲ πάλιν οἱ τοὺς πολλοὺς σεβόμενοι
θεοὺς εἰς τρία διαιροῦνται γένη, Χαλδαίους τε καὶ
Ἕλληνας καὶ Αἰγυπτίους· οὗτοι γὰρ γεγόνασιν ἀρχηγοὶ καὶ
169^v διδάσκαλοι τοῖς λοιποῖς ἔθνεσι τῆς τῶν πολυωνύμων | θεῶν
11 λατρείας καὶ προσκυνήσεως.

III

1. Ἰδωμεν οὖν τίνες τούτων μετέχουσι τῆς ἀληθείας καὶ
τίνες τῆς πλάνης. Οἱ μὲν γὰρ Χαλδαῖοι μὴ εἰδότες Θεὸν
ἐπλανήθησαν ὀπίσω τῶν στοιχείων καὶ ἤρξαντο σέβεσθαι
τὴν κτίσιν παρὰ τὸν κτίσαντα αὐτούς^a. ὧν καὶ μορφώματά
5 τινὰ ποιήσαντες ὠνόμασαν ἐκτυπώματα οὐρανοῦ τε καὶ γῆς
καὶ [τῆς] θαλάσσης ἡλίου τε καὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν
στοιχείων τε καὶ φωστήρων, καὶ συγκλείσαντες ναοῖς
προσκυνοῦσι θεοὺς καλοῦντες, οὓς καὶ τηροῦσιν ἀσφαλῶς
ἵνα μὴ κλαπῶσιν ὑπὸ ληστῶν. Καὶ οὐ συνῆκαν ὅτι πᾶν τὸ
10 τηροῦν μείζον τοῦ τηρουμένου ἐστὶ καὶ ὁ ποιῶν μείζων ἐστὶ
τοῦ ποιουμένου· εἰ γὰρ ἀδυνατοῦσιν οἱ θεοὶ αὐτῶν περὶ τῆς
ιδίας σωτηρίας, πῶς ἄλλοις σωτηρίαν χαρίζονται ; Πλάνην

IK EP MSV L O A G Bois

II. 3 τίνος αὐτῶν SV || 4 τίνες + τῶν O

2, 4 ἡμῖν ἐστιν V L || 5 ἀνθρώπων add. A G Bois || κόσμῳ + τῷδε A || 6
ὑμῶν K L Bois || ἰουδαῖοι om. G^{ac} || 7 καὶ + οἱ V || σεβομένους MSV || 8-9
χαλδαῖοί τε καὶ Ἕλληνες καὶ αἰγύπτιοι L || 10 θεῶν + θρησκείας καὶ M

III. 1, 1-2 τίνες τῆς πλάνης τούτων μετέχουσι καὶ τίνες τῆς ἀληθείας L
τίνες αὐτῶν τῆς πλάνης μετέχουσιν M || 2 γάρ om. L || χαλδαῖοι + οἱ A Bois
|| 3 τῶν om. O A^{ac} G || 4 αὐτοῦς om. M || 5 ἐκτυπώματα Bois : ἐκτύπωμα
codd. || ἐκτυπώματα + τοῦ O A G Bois || τε καὶ : καὶ τῆς O A G Bois || 6
καὶ¹ : ἢ O G || τῆς seclusi || τε καὶ : καὶ E S ἢ O A G Bois || 7 συγκλείσαντες :
συντηροῦντες O || 9 ὅτι : ὃ E^{ac} || 10 ἐστὶν O || 10-11 ἐστὶ — ποιουμένου
om. E MS L

humaine, afin de voir lesquels d'entre eux participent à la vérité, lesquels à l'erreur. **2.** Il est en effet évident pour nous, Prince, qu'il existe trois races d'hommes en ce monde, à savoir les adorateurs de ceux qu'on appelle chez vous des dieux, les juifs et les chrétiens ; à leur tour, ceux qui vénèrent la multitude des dieux se divisent en trois races, les Chaldéens, les Grecs et les Égyptiens ; ce sont eux qui ont guidé et formé les autres peuples au culte et à la vénération des dieux aux noms multiples¹.

III

1. Voyons donc lesquels d'entre eux participent à la vérité, lesquels à l'erreur. Oui vraiment, les Chaldéens, dans leur ignorance de Dieu, se sont fourvoyés à la suite des éléments, et ils prirent l'initiative de vénérer la création au lieu de leur créateur^a ; ils en firent même des représentations, qu'ils qualifièrent de figures du ciel, de la terre et de la mer, du soleil, de la lune et des autres éléments et luminaires ; ils les ont enfermés dans des temples, et ils les vénèrent en leur donnant le nom de dieux — eux qu'ils surveillent même avec précaution, de peur que des brigands ne les dérobent ! Ils n'ont pas compris que tout ce qui surveille est supérieur à ce qui est surveillé, et celui qui fabrique, supérieur à ce qui est fabriqué ; car si leurs dieux sont incapables de (veiller à) leur propre salut, comment assureront-ils celui d'autrui ? C'est donc une grave erreur

III. a. cf. Rm 1, 25.

1. L'annonce du plan et la structure même du passage sont très différentes dans le texte grec du *Roman de Barlaam* et dans leurs parallèles syriaque et arménien ; cf. Introduction (p. 173-177) et le commentaire (p. 322-324). L'équivalent de Sy + Ar 2, 3-4 se trouve dans le texte grec en Ba 14, 1 (origine des juifs) et 15, 1-2 (origine des chrétiens). C. Alpigiano transpose les passages suivants du *Barlaam* : οὗτοι – δύναμιν (c. 14, l. 2-7) οἱ δὲ χριστιανοὶ – χριστιανοί (c. 15, l. 1-18, dans un ordre différent).

οὖν μεγάλην ἐπλανήθησαν οἱ Χαλδαῖοι σεβόμενοι
 ἀγάλματα νεκρὰ καὶ ἀνωφελῇ. 2. Καὶ θαυμάζειν μοι
 15 ἐπέρχεται, ὦ βασιλεῦ, πῶς οἱ λεγόμενοι φιλόσοφοι αὐτῶν
 170^ο οὐδόλως συνῆκαν ὅτι καὶ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα φθαρτὰ ἐστίν. Εἰ
 δὲ τὰ στοιχεῖα φθαρτὰ ἐστὶ καὶ ὑποτασσόμενα κατ'
 p 241 ἀνάγκην, πῶς εἰσι θεοί ; | εἰ δὲ τὰ στοιχεῖα οὐκ εἰσι θεοί,
 πῶς τὰ ἀγάλματα ἃ γέγονεν εἰς τιμὴν αὐτῶν θεοὶ
 20 ὑπάρχουσιν ;

IV

1. Ἐλθωμεν οὖν, ὦ βασιλεῦ, ἐπ' αὐτὰ τὰ στοιχεῖα, ὅπως
 ἀποδείξωμεν περὶ αὐτῶν ὅτι οὐκ εἰσι θεοί, ἀλλὰ φθαρτὰ καὶ
 ἀλλοιούμενα, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραχθέντα προστάγματι τοῦ
 ὄντως Θεοῦ, ὅς ἐστιν ἄφθαρτός τε καὶ ἀναλλοίωτος καὶ
 5 ἀόρατος· αὐτὸς δὲ πάντα ὁρᾷ καὶ καθὼς βούλεται ἀλλοιοῖ
 καὶ μεταβάλλει. Τί οὖν λέγω περὶ τῶν στοιχείων ;

2. Οἱ νομίζοντες τὸν οὐρανὸν εἶναι θεὸν πλανῶνται·
 ὁρῶμεν γὰρ αὐτὸν τρεπόμενον καὶ κατὰ ἀνάγκην
 κινούμενον καὶ ἐκ πολλῶν συνεστῶτα· διὸ καὶ κόσμος
 10 καλεῖται. Κόσμος δὲ κατασκευὴ ἐστὶ τινος τεχνίτου· τὸ
 κατασκευασθὲν δὲ ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχει. Κινεῖται δὲ ὁ
 οὐρανὸς κατ' ἀνάγκην σὺν τοῖς ἐαυτοῦ φωστῆρσι· τὰ γὰρ
 170^ο ἄστρα τάξει καὶ διαστήματι | φερόμενα ἀπὸ σημείου εἰς
 σημεῖον, τὰ μὲν δύνουσιν, τὰ δὲ ἀνατέλλουσι, καὶ κατὰ
 15 καιροὺς πορείαν ποιοῦνται τοῦ ἀποτελεῖν θέρη καὶ
 χειμῶνας, καθὸ ἐπιτέτακται αὐτοῖς παρὰ τοῦ Θεοῦ, καὶ οὐ

IIK EP MSV L O A G Bois

III. 14 νεκρὰ + καὶ κωφὰ L || νεκρῶν καὶ ἀνωφελῶν M

2, 16 οὐδ' ὁ A^{ac} || καὶ om. O || εἰσι MSV || 16-17 εἰ — ἐστὶ om. E MSV
 || 16 εἰσι I || τὰ φθαρτὰ τὰ στοιχεῖα L || 18 πῶς — θεοί² om. L || 18-19 πῶς
 — αὐτῶν : καὶ πῶς ἂν εἶεν θεοὶ εἰ δὲ τὰ στοιχεῖα φθαρτὰ εἰσι οὐκ εἰσι θεοὶ
 πῶς γὰρ [γὰρ om. S] τὰ ἀγάλματα γέγονεν εἰς τιμὴν αὐτῶν εἰ [εἰ om. S]
 MSV

qu'ont commise les Chaldéens en vénérant des images mortes et inutiles. 2. Et il m'arrive de me demander avec étonnement, Prince, comment leurs prétendus philosophes n'ont absolument pas compris que les éléments eux aussi sont corruptibles. Or, si les éléments sont corruptibles et soumis à une nécessité, comment sont-ils des dieux ? Et si les éléments ne sont pas des dieux, comment les images qui sont faites en leur honneur sont-elles des dieux ?

IV

1. Venons-en donc, Prince, aux éléments eux-mêmes, afin de montrer qu'ils ne sont pas des dieux, mais qu'ils sont corruptibles et altérables, du fait qu'ils ont été tirés du néant par ordre du vrai Dieu, qui est incorruptible, inaltérable et invisible ; mais lui voit tout, altère et transforme tout, selon son bon vouloir. Que dire donc des éléments ?

2. Ceux qui croient que le ciel est un dieu se fourvoient ; nous voyons en effet qu'il change, qu'il se meut selon une nécessité, et qu'il est constitué de multiples (parties) — d'où son nom de *cosmos*. Or, un *cosmos*, c'est l'ouvrage d'un artisan ; et ce qui est ouvragé a un commencement et une fin. D'autre part, le ciel se meut avec ses luminaires selon une nécessité ; car les astres, en se déplaçant de signe en signe selon un ordre et un intervalle, tantôt se couchent, tantôt se lèvent, et suivent leur cours en fonction des saisons, pour produire étés et hivers, comme Dieu le

IV. 1, 1 ὃ om. M S V G || 2 ἀποδείξομεν M || 3 προστάγματος L || 4 ὄντος E V M || θεοῦ : δεσπότου L || ὥς M || τε om. V || 5 ἄλλοι L

2, 8-9 καὶ — κινούμενον om. A || κατὰ : τὰ L^{ac} || 9 δι' ὧν G || καὶ om. EP MSV L O A G || 10 καλεῖται κόσμος δὲ om. M || ἐνὸς τεχνίτου M τεχνήτου τινός L || 11 ἀρχὴν — οὐρανός : ὁ [ὁ om. S] οὐρανός ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχει MSV || 12 αὐτοῦ O A Bois || 14 τὰ μὲν ... τὰ δὲ : οἱ μὲν ... οἱ δὲ EP MSV L O A G Bois || 14 δούουσιν A Bois || καὶ om. M || κατὰ : κα G || 15 καιρὸν M V || ὑπορεῖαν G || 15-16 θέρει καὶ χειμῶνι S V || 16 καθὼς E MSV καθὰ O A G Bois

παραβαίνουνσι τοὺς ἰδίους ὅρους κατὰ ἀπαραίτητον φύσεως ἀνάγκην σὺν τῷ οὐρανίῳ κόσμῳ. Ὅθεν φανερόν ἐστι μὴ εἶναι τὸν οὐρανὸν θεὸν ἀλλ' ἔργον Θεοῦ.

- 20 3. Οἱ δὲ νομίζοντες τὴν γῆν εἶναι θεὰν ἐπλανήθησαν· ὁρῶμεν γὰρ αὐτὴν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ὑβριζομένην καὶ κατακυριευομένην, σκαπτομένην καὶ φυρομένην καὶ ἄχρηστον γινομένην· ἐὰν γὰρ ὀπτηθῇ, γίνεται νεκρά· καθότι
 p 242 ἐκ τοῦ ὀστράκου φύεται οὐδέν. Ἔτι δὲ καὶ ἐὰν ἐπὶ πλεόν |
 25 βραχῇ, φθείρεται καὶ αὐτὴ καὶ οἱ καρποὶ αὐτῆς. Καταπατεῖται δὲ ὑπὸ τε ἀνθρώπων καὶ τῶν λοιπῶν ζώων, αἵμασι φονευομένων μιαίνεται, διορύσσεται, γεμίζεται νεκρῶν, θήκη γίνεται σωμάτων. Τούτων οὕτως ὄντων οὐκ
 171' ἐνδέχεται τὴν γῆν εἶναι θεὰν ἀλλ' ἔργον Θεοῦ εἰς χρήσιν
 30 ἀνθρώπων.

V

1. Οἱ δὲ νομίζοντες τὸ ὕδωρ εἶναι θεὸν ἐπλανήθησαν· καὶ αὐτὸ γὰρ εἰς χρήσιν ἀνθρώπων γέγονε, καὶ κατακυριεύεται ὑπ' αὐτῶν, μιαίνεται καὶ φθείρεται καὶ ἀλλοιοῦται ἐψούμενον καὶ ἀλλασσόμενον χρώμασι καὶ ὑπὸ τοῦ κρύους
 5 πηγνύμενον καὶ αἵμασι μολυνόμενον καὶ εἰς πάντων τῶν ἀκαθάρτων πλύσιν ἀγόμενον. Διὸ ἀδύνατον τὸ ὕδωρ εἶναι θεὸν ἀλλ' ἔργον Θεοῦ. 2. Οἱ δὲ νομίζοντες τὸ πῦρ εἶναι θεὸν πλανῶνται· τὸ γὰρ πῦρ ἐγένετο εἰς χρήσιν ἀνθρώπων. Καὶ

IK EP MSV L O A G *Bois*

IV. 3, 20 πλανῶνται E || 22 κυριευομένην IK καταμαινομένην κυριευομένην τε καὶ L || φυρομένην καὶ κατακυριευομένην καὶ M || σκαπτομένην om. A *Bois* || φυρουμένην IK E L φρουρουμένην O transp. supra M || 23 ἀχρῆν O || γενομένην MSV L || γὰρ om. E || καθότι ἐκ : ἐκ γὰρ O A *Bois* || 24 φύεται : γίνεται MSV || καὶ om. O || ἐὰν : ἐπὶ M || ἐπὶ πλεόν ἐὰν S V || 27 γεμίζεται om. A *Bois* || 28 ὄντων : ἐχόντων E || 29 χρήσιν + τῶν *Alpig*

IK EP MSV L O A G *Bois* Π¹

V. 1, 1-2 καὶ αὐτὸ εἰς χρίσιν E εἰς χρήσιν γὰρ M τὸ γὰρ ὕδωρ Π¹ || 2 χρήσιν + τῶν A *Bois* || γέγονεν εἰς χρήσιν Π¹ || 3 ὑπ' αὐτῶν : αὐτ(ῶν) καὶ V || 4 ἐψουμένων O (ut videtur) ἐψόμενον A G *Bois* || 5 καὶ αἵμασι

leur a assigné, et ils ne franchissent pas les limites qui leur sont propres, selon une inexorable nécessité de nature, (en harmonie) avec l'univers céleste. D'où il ressort que le ciel n'est pas un dieu, mais une œuvre de Dieu.

3. Ceux qui croient que la terre est une déesse se sont fourvoyés. Nous voyons en effet les hommes l'outrager, la soumettre, la fouiller, la détremper et la rendre stérile ; car si on la fait cuire, elle devient morte : rien ne pousse sur un tesson ! En outre, si elle reçoit trop de pluie, elle se corrompt avec ses récoltes. D'autre part, les hommes et les autres êtres vivants la piétinent, le sang des meurtres¹ la souille, on la creuse, on l'emplit de cadavres, elle sert aux corps de dépôt. Puisqu'il en est ainsi, il n'est pas acceptable que la terre soit une déesse, mais elle est une œuvre de Dieu, à l'usage des hommes.

V

1. Ceux qui croient que l'eau est une déesse se sont fourvoyés ; car elle aussi, elle a été créée à l'usage des hommes, qui la soumettent, la souillent, la corrompent, l'altèrent en la faisant bouillir et en en changeant la couleur ; le froid la solidifie, le sang l'infecte, on la canalise pour nettoyer toutes les impuretés. Aussi est-il impossible que l'eau soit une déesse, mais elle est une œuvre de Dieu. 2. Ceux qui croient que le feu est un dieu se fourvoient ; car il fut créé à l'usage des hommes. Ils le soumettent, le transpor-

μολυνόμενον om. Bois || 5-6 καὶ² — ἀγόμενον om. O || 5 τῶν om. A || 6 ἀκαθάρτων + πρὸς M || τὸ om. V^{ac} || 7 ἀλλ' ἔργον θεοῦ om. M

2, 8 τὸ γὰρ πῦρ : καὶ αὐτὸ γὰρ A Bois || εἰς χρῆσιν ἐγένετο A Bois || χρῆσιν + τῶν E MS

1. Mot à mot : « des victimes de meurtre ».

κατακυριεύεται ὑπ' αὐτῶν περιφερόμενον ἐκ τόπου εἰς
 10 τόπον εἰς ἔψησιν καὶ ὄπτησιν παντοδαπῶν κρεῶν, ἔτι δὲ καὶ
 νεκρῶν σωμάτων. Φθείρεται δὲ κατὰ πολλοὺς τρόπους ὑπὸ
 τῶν ἀνθρώπων σβεννύμενον. Διὸ οὐκ ἐνδέχεται τὸ πῦρ εἶναι
 θεὸν ἀλλ' ἔργον Θεοῦ. 3. Οἱ δὲ νομίζοντες τὴν τῶν ἀνέμων
 πνοὴν εἶναι θεὰν πλανῶνται· φανερόν γάρ ἐστιν ὅτι
 15 δουλεύει ἐτέρῳ καὶ χάριν τῶν ἀνθρώπων κατεσκεύασται
 171^v ὑπὸ τοῦ Θεοῦ | πρὸς μεταγωγὴν πλοίων καὶ συγκομιδὴν τῶν
 σιτίων καὶ εἰς λοιπὰς αὐτῶν χρείας· αὖξει τε καὶ λήγει κατ'
 ἐπιταγὴν Θεοῦ. Διὸ οὐκ ἐνδέχεται τὴν τῶν ἀνέμων πνοὴν
 εἶναι θεὰν ἀλλ' ἔργον Θεοῦ.

VI

1. Οἱ δὲ νομίζοντες τὸν ἥλιον εἶναι θεὸν πλανῶνται·
 ὀρῶμεν γὰρ αὐτὸν κινούμενον κατὰ ἀνάγκην καὶ τρεπόμενον
 p 243 καὶ μεταβαίνοντα ἀπὸ σημείου εἰς σημεῖον, | δύνοντα καὶ
 ἀνατέλλοντα τοῦ θερμαίνειν τὰ φυτὰ καὶ βλαστὰ εἰς χρῆσιν
 5 τῶν ἀνθρώπων, ἔτι δὲ καὶ μερισμοὺς ἔχοντα μετὰ τῶν λοιπῶν
 ἀστέρων καὶ ἐλάττονα ὄντα τοῦ οὐρανοῦ πολὺ καὶ
 ἐκλείποντα τοῦ φωτὸς καὶ μηδεμίαν αὐτοκράτειαν ἔχοντα.
 Διὸ οὐ νενόμισται τὸν ἥλιον εἶναι θεὸν ἀλλ' ἔργον Θεοῦ.

IK PE MSV L O A G *Bois* Π¹

V. 2, 10 ἔτι δὲ om. IK || 11-12 φθείρεται — ἀνθρώπων : καὶ κατὰ πολλοὺς
 τρόπους ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων φθείρεται IK || 11 δὲ + καὶ *Bois* Π¹ (ut videtur)
 || 12 τῶν om. M V || σβεννύμενον + καὶ φθειρόμενον Π¹ || δέχεται G^{ac}

3, 13 τὴν om. M || 14 θν (θεὸν) εἶναι Π¹ || φανερά Π¹ || ἐστιν + ἡμῖν Π¹ ||
 15 ἐτέροις MSV || 15-17 καὶ — χρείας Ba : ποτὲ μὲν γὰρ Π¹ || 16
 συγκομιδὰς EP MS L O A G *Bois* συγκομιδῆς V || 17 σιτικῶν O A G *Alrig*
 || αὖξει [αὕξη] τε : αὖζεται M || τε καὶ : ποτὲ δὲ Π¹ || 17-19 κατ' — εἶναι om.
 Π¹ || 17 λήγει + οὐκοῦν ἀναγκάζεται ὑπὸ τινος Π¹ || 18 οὐκ ἐνδέχεται : οὐ
 νενόμισται O A *Bois* οὐκ ἐνόμισται G || 19 θεὰν : θν (θεὸν) Π¹

VI. 1, 1 εἰ δὲ νομίζουσι Π¹ || 2 κινούμενον om. EP || 3 καταβαίνοντα K
 M || σημεῖον + καθ' ἡμέραν φερόμενον Π¹ || δύνοντα + τε Π¹ || 4 τὰ
 βλαστάνοντα φυτὰ IK EP MSV L τὰ βλαστὰ καὶ τὰ φυτὰ Π¹ || εἰς + τὴν Π¹

tent de lieu en lieu pour cuire et griller toutes sortes de viandes, et même des cadavres ! Et les hommes le détruisent en l'éteignant de bien des manières. Aussi n'est-il pas acceptable que le feu soit un dieu, mais il est une œuvre de Dieu. 3. Ceux qui croient que le souffle des vents est un dieu se fourvoient ; car il est évident qu'il est asservi à un autre, et que Dieu l'a constitué par bienveillance envers les hommes, pour le déplacement des navires, l'acheminement des céréales, et en fonction de leurs autres besoins : c'est sur une injonction de Dieu qu'il se lève et qu'il cesse. Aussi n'est-il pas acceptable que le souffle des vents soit un dieu, mais il est une œuvre de Dieu¹.

VI

1. Ceux qui croient que le soleil est un dieu se fourvoient ; car nous le voyons se mouvoir selon une nécessité, effectuer des révolutions, passer de signe en signe, se coucher et se lever pour réchauffer les plantes et les poussettes, à l'usage des hommes ; en outre, il établit un partage² avec les autres astres, il est beaucoup plus petit que le ciel, sa lumière subit des éclipses, et il ne possède aucune autonomie. Aussi n'est-il pas pensable que le soleil soit un dieu,

|| 5 ἔτι δὲ : ἐπεὶ Π¹ || καὶ + εἰς E || 5-7 μετὰ — ἔχοντα om. L || 5 λοιπῶν om. M || 6 πολὺ + αὖξαι δὲ καὶ μειοῦται Π¹ || 7 ἐκλίποντα P <ἐκλείψεις> ἔχει Π¹ || αὐτοκρατορίαν MSV

1. Ce passage est aussi connu en grec par la tradition papyrologique ; cf. *infra* p. 294-295.

2. L'expression μερισμοὺς ἔχοντα (μετὰ) est assez ambiguë ; sans doute signifie-t-elle que le soleil n'est qu'un astre parmi les autres, et non qu'il régit les autres astres — une interprétation qui nous ramènerait à la tradition du paganisme : par ex. CLÉANTHE, *SVF* I, 111-112, frag. 499 (ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου) ; CICÉRON, *Resp.* VI, 9 (*dux et princeps et moderator luminum reliquorum*).

2. Οἱ δὲ νομίζοντες τὴν σελήνην εἶναι θεὰν πλανῶνται·
 10 ὁρῶμεν γὰρ αὐτὴν κινουμένην κατὰ ἀνάγκην καὶ τρεπομένην
 καὶ μεταβαίνουσαν ἀπὸ σημείου εἰς σημεῖον, δύνουσάν τε
 καὶ ἀνατέλλουσαν εἰς χρεῖαν τῶν ἀνθρώπων, καὶ ἐλάττονα
 172' οὖσαν τοῦ ἡλίου, αὐξομένην τε καὶ μειομένην καὶ
 ἐκλείψεις ἔχουσιν. Διὸ οὐκ ὀφειλόμενόν ἐστι τὴν σελήνην
 15 εἶναι θεὰν ἀλλ' ἔργον Θεοῦ.

VII

1. Οἱ δὲ νομίζοντες τὸν ἄνθρωπον εἶναι θεὸν πλανῶνται·
 ὁρῶμεν γὰρ αὐτὸν κυούμενον κατὰ ἀνάγκην καὶ τρεφόμενον
 καὶ γηράσκοντα καὶ μὴ θέλοντος αὐτοῦ· καὶ ποτὲ μὲν
 χαίρει, ποτὲ δὲ λυπεῖται, δεόμενος βρώματος καὶ ποτοῦ καὶ
 5 ἐσθῆτος· εἶναι δὲ αὐτὸν ὀργίλον καὶ ζηλωτὴν καὶ
 ἐπιθυμητὴν καὶ μεταμελούμενον καὶ ἐλαττώματα πολλὰ
 ἔχοντα. Φθείρεται δὲ κατὰ πολλοὺς τρόπους ὑπὸ στοιχείων
 καὶ ζῶων καὶ τοῦ ἐπικειμένου αὐτῷ θανάτου. Οὐκ
 ἐνδέχεται οὖν τὸν ἄνθρωπον εἶναι θεὸν ἀλλ' ἔργον Θεοῦ.
 10 2. Πλάνην οὖν μεγάλην ἐπλανήθησαν οἱ Χαλδαῖοι ὅπισω
 τῶν ἐπιθυμημάτων αὐτῶν· σέβονται γὰρ τὰ φθαρτὰ στοιχεῖα
 p 244 καὶ τὰ νεκρὰ ἀγάλματα καὶ | οὐκ αἰσθάνονται ταῦτα
 θεοποιούμενοι.

IK EP MSV L O A G Bois

VI. 2, 10 κατὰ ἀνάγκην τρεπομένην καὶ κινουμένην EP || 12 χρεῖαν :
 χρῆσιν Geff (ex codd. Wisbech. et Monac. gr. 41) || 13 αὐξομένην K E
 MSV O A G || 14 οὐκ ὀφειλόμενόν ἐστι : οὐ νενόμισται O A Bois οὐκ
 ἐνόμιστε G || ἐστι + τὸ A² s.l.

VII. 1, 2 κυούμενον αὐτὸν G || κυούμενον Hennecke Geff Alpig (ex G) :
 κινούμενον codd. || 3 καίπερ αὐτοῦ μὴ θέλοντος L || καὶ³ om. V G ||
 4 βρωμάτων A Bois ἄρτου cod. Wisbech. || πόματος L || 5-6 καὶ ἐπιθυμητὴν
 καὶ ζηλωτὴν O || 6 μεταμελούμενον K || πολλὰ ἐλαττώματα A Bois ||
 6-7 ἐλαττώματα πολλὰ ἔχοντα τρόπων M ἐλαττώματα πολλοὺς ἔχοντα

mais il est une œuvre de Dieu¹. 2. Ceux qui croient que la lune est une déesse se fourvoient ; car nous la voyons se mouvoir selon une nécessité, effectuer des révolutions, passer de signe en signe, se coucher et se lever pour le besoin des hommes ; plus petite que le soleil, elle croît et décroît, et subit des éclipses. Aussi n'est-ce pas une nécessité que la lune soit une déesse, mais elle est une œuvre de Dieu.

VII

1. Ceux qui croient que l'homme est un dieu se fourvoient ; car nous le voyons naître², croître et vieillir selon une nécessité, qu'il le veuille ou non ; tantôt il connaît la joie, tantôt l'affliction, parce qu'il a besoin de nourriture, de boisson et de vêtements ; il est sujet à la colère, à l'envie, au désir, au regret, et possède bien des faiblesses. Il se corrompt de multiples façons, du fait des éléments, des animaux et de la mort qui le presse. Il n'est donc pas acceptable que l'homme soit un dieu, mais il est une œuvre de Dieu. 2. C'est donc une grosse erreur qu'ont commise les Chaldéens en suivant leurs désirs ; car ils vénèrent les éléments corruptibles et les images mortes, sans se rendre compte que ce sont eux qui en font des dieux.

τρόπους S ἐλαττωμάτων πολλοὺς ἔχοντα τρόπους V || 8 ὑποκειμένου EP || αὐτῷ : αὐτοῦ M || θανάτου + φθειρόμενον M || 9 εἶναι τὸν ἄνθρωπον P L O A G Bois

2, 10 οὖν om. A^{ac} || 11 ἐπιθυμιῶν P M

1. Ce passage est lui aussi connu en grec par la tradition papyrologique ; cf. *infra* p. 296-297.

2. J'ai adopté la correction de Hennecke (κυούμενον, « naître », au lieu de κινούμενον, « se mouvoir »), en m'appuyant sur le contexte (naissance, croissance et mort de l'homme) et le témoignage du syriaque.

VIII

1. Ἔλθωμεν οὖν καὶ ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας, ἵνα ἴδωμεν τί ἄρα
 172^v φρονοῦσι περὶ Θεοῦ. Οἱ οὖν Ἕλληνες σοφοὶ λέγοντες | εἶναι
 ἐμωράνθησαν^a χειρόν τῶν Χαλδαίων, παρεισάγοντες θεοὺς
 πολλοὺς γεγενῆσθαι, τοὺς μὲν ἄρρενας, τοὺς δὲ θηλείας,
 5 παντοίων παθῶν καὶ παντοδαπῶν δημιουργοὺς ἀνομημάτων.
 2. Ὅθεν γελοῖα καὶ μωρὰ καὶ ἀσεβῆ παρεισήγαγον οἱ
 Ἕλληνες, βασιλεῦ, ῥήματα, τοὺς μὴ ὄντας προσαγορεύοντες
 θεοὺς κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν τὰς πονηράς, ἵνα τούτους
 συνηγόρους ἔχοντες τῆς κακίας μοιχεύωσιν, ἀρπάζωσι,
 10 φονεύωσι καὶ τὰ πάνδεινα ποιῶσιν. Εἰ γὰρ οἱ θεοὶ αὐτῶν
 τοιαῦτα ἐποίησαν, πῶς καὶ αὐτοὶ οὐ τοιαῦτα πράξουσιν ; Ἐκ
 τούτων οὖν τῶν ἐπιτηδευμάτων τῆς πλάνης συνέβη τοῖς
 ἀνθρώποις πολέμους ἔχειν συχνοὺς σφαγὰς τε καὶ
 αἰχμαλωσίας πικράς.

IX

1. Ἀλλὰ καὶ καθ' ἕκαστον τῶν θεῶν αὐτῶν εἰ θελήσομεν
 ἐπεξελθεῖν τῷ λόγῳ, πολλὴν ὄψει τὴν ἀτοπίαν.
 Παρεισάγεται γὰρ αὐτοῖς πρὸ πάντων θεὸς Κρόνος καὶ

IK EP MSV L O A G *Bois*

VIII. 1, 1 καὶ om. A *Bois* || τί ἄρα : εἴ τι O A G *Bois* || 3-4 πολλοὺς
 θεοὺς MV A *Bois* || 4 γενέσθαι V || τὰς δὲ P MSV L O A G || 5 παντοίων
 + δούλους *Wilamowitz Geff* || ἀνομημάτων + οὖς — μίξεσιν [πράξειςιν]
Geff Alpig ex Barlaam p. 49 = § 8, §1

2, 6 οἱ om. EP || 7 τοὺς + τοιοῦτους *Seeberg Geff* || 8 τούτους : τοὺς
 L^{ac} || 9 τῆς om. EP || μοιχεύουσιν ἀρπάζουσιν E G μοιχεύωσιν ἀρπάσωσι
 MSV μοιχεύωσιν ἀρπάζωσι O || 10 φονεύωσι MSV O om. E || δεινὰ
 πάντα O πάντα δεινὰ P SV L G || οἱ om. A^{ac} || 11 τοιαῦτα² : ταῦτα MV
 || αὐτοὶ + οἱ προσέχοντες αὐτοῖς ἀνθρώποις *Raabe Hennecke Geff* ex
 Barlaam p. 200 = § 8, §2 || τοιαῦτα² οὐ L || πράξωσι[v] EP MSV L A || 12-
 13 τοὺς ἀνθρώπους E L A *Bois* || 13 σφαγὰς τε IK : καὶ σφαγὰς alii codd.
Bois || 14 πικράς : μακράς V

VIII

1. Venons-en donc aussi aux Grecs, afin de voir quelle est leur conception de Dieu. Or donc les Grecs, qui prétendent être des sages, ont fait preuve d'une pire folie^a que les Chaldéens, en présentant la naissance d'une multitude de dieux, les uns mâles, les autres femelles, artisans de toutes sortes de passions, de toutes espèces de fautes¹.

2. Les Grecs, Prince, en ont présenté des récits ridicules, insensés et impies, qualifiant de dieux ceux qui ne l'étaient pas, selon leurs mauvais désirs, afin qu'en les prenant comme défenseurs du vice, ils commettent l'adultère, pillent, tuent, et se livrent aux pires horreurs. Car si leurs dieux se livrent à de tels (actes), comment ne s'y livreront-ils pas eux aussi ? A ces pratiques de l'erreur, les hommes durent de connaître des guerres perpétuelles, des tueries et de cruelles captivités.

IX

1. Mais si nous voulons encore passer en revue chacun de leurs dieux, vous verrez une grande absurdité. Avant tout ils présentent comme dieu Kronos, et lui sacrifient

IX. 1, 1 καὶ om. L || θελήσαιμεν L θελήσωμεν S || 2 ἐλθεῖν O A G Bois || 3 παρεισάγεται γὰρ : ὅπως παρεισάγεται O A G οὕτως παρεισάγεται Wilamowitz Geff ὁ πρῶτος παρεισάγεται Bois || πρὸ om. MSV || ὁ κρόνος L ὁ λεγόμενος κρόνος Bois

VIII. a. cf. Rm 1, 22.

1. C'est ici qu'il faut insérer un autre fragment du *Roman de Barlaam* (Boiss. p. 49), dont le syriaque offre un parallèle assez exact ; voir *infra* p. 292-293.

τούτῳ θύουσι τὰ ἴδια τέκνα, ὅς ἔσχε παῖδας πολλοὺς ἐκ τῆς
 5 Ῥέας καὶ μανεῖς ἦσθιε τὰ ἴδια τέκνα. Φασὶ δὲ τὸν Δία
 173^o | κόψαι αὐτοῦ τὰ ἀναγκαῖα καὶ βαλεῖν εἰς τὴν θάλασσαν,
 p 245 | ὅθεν Ἀφροδίτῃ μυθεύεται γεννᾶσθαι. Δήσας οὖν τὸν ἴδιον
 πατέρα ὁ Ζεὺς ἔβαλεν εἰς τὸν Τάρταρον. Ὅρᾳς τὴν πλάνην
 καὶ ἀσέλγειαν ἣν παρεισάγουσι κατὰ τοῦ θεοῦ αὐτῶν ;
 10 ἐνδέχεται οὖν θεὸν εἶναι δέσμιον καὶ ἀπόκοπον ; ὧ τῆς
 ἀνοίας· τίς τῶν νοῦν ἐχόντων ταῦτα φήσειεν ;

2. Δεύτερος παρεισάγεται ὁ Ζεὺς, ὃν φασὶ βασιλεῦσαι
 τῶν θεῶν αὐτῶν καὶ μεταμορφοῦσθαι εἰς ζῶα ὅπως μοιχεύσῃ
 θνητὰς γυναῖκας. Παρεισάγουσι γὰρ τοῦτον μεταμορ-
 15 φούμενον εἰς ταῦρον πρὸς Εὐρώπην καὶ εἰς χρυσὸν πρὸς
 Δανάην καὶ εἰς κύκνον πρὸς Λήδαν καὶ εἰς σάτυρον πρὸς
 Ἀντιόπην καὶ εἰς κεραυνὸν πρὸς Σεμέλην· εἶτα γενέσθαι ἐκ
 τούτων τέκνα πολλὰ, Διόνυσον καὶ Ζῆθον καὶ Ἀμφίονα καὶ
 Ἡρακλῆν καὶ Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν καὶ Περσέα Κάστορά
 20 τε καὶ Ἑλένην καὶ Πολυδεύκην καὶ Μίνωα καὶ
 173^o Ῥαδάμανθυν | καὶ Σαρπηδόνα καὶ τὰς ἐννέα | θυγατέρας ἃς
 p 246 προσηγόρευσαν Μούσας· εἶθ' οὕτως παρεισάγουσι τὰ κατὰ
 τὸν Γανυμήδην. 3. Συνέβη οὖν, βασιλεῦ, τοῖς ἀνθρώποις
 μιμεῖσθαι ταῦτα πάντα καὶ γίνεσθαι μοιχοὺς καὶ
 25 ἄρρενομανεῖς καὶ ἄλλων δεινῶν ἔργων ἐργάτας κατὰ
 μίμησιν τοῦ θεοῦ αὐτῶν. Πῶς οὖν ἐνδέχεται θεὸν εἶναι
 μοιχὸν ἢ ἀνδροβάτην ἢ πατροκτόνον ;

IK EP MSV L O A G Bois

IX. 1, 5 ἦσθιε : ἔτρωγε L ἴσθιε O || 7 ἀφροδίτην E M A G Bois
 ἀφροδίτης [-τις] S V || μυθεύεται O || 8 ἔβαλεν + αὐτὸν K || πλάνην + αὐτῶν
 E || 10 δέσμιον καὶ om. E || 11 τῶν : τὸν G || ταῦτα + ποτε L || φήσειεν ταῦτα
 EP

2, 13 μοιχεύσει M || 15 εὐρώπην + καὶ πασιφάνην Hennecke Geff ex G ||
 16 κύκνον : σκύμνον A || καί² om. A || 18 τέκνα ἐκ τούτων IK ἐκ τούτου
 τέκνα S V || τέκνα — καί³ om. L || διονύσιον G || καί² om. MSV || 19
 ἡρακλῆ O || καί¹ om. MSV || καί² om. L || καί³ om. L || 20 τε om. M || καί²
 om. MSV || πολυδεύκη O || μήνωα IK E A μίνωα [μήνωα, μήνονα,

leurs propres enfants ; lui-même eut de Rhéa une nombreuse progéniture et, pris de folie, il dévorait ses propres enfants. On dit que Zeus lui coupa les parties génitales et les jeta dans la mer, d'où, selon le mythe, fut engendrée Aphrodite. Eh bien, Zeus enchaîna son propre père et le précipita dans le Tartare. Voyez-vous l'égarement et l'impudence qu'ils imputent à leur propre dieu ! Est-il donc acceptable qu'un dieu soit enchaîné et châtré ? Quelle sottise ! Qui de sensé pourrait le soutenir ?

2. En second lieu ils présentent Zeus, dont ils disent qu'il règne sur leurs dieux et qu'il prend forme animale pour commettre l'adultère avec des femmes mortelles. Car ils le présentent se métamorphosant en taureau pour Europe, en or pour Danaé, en cygne pour Lédä, en satyre pour Antiope, en foudre pour Sémélé ; à la suite de quoi il eut d'elles une nombreuse progéniture, Dionysos, Zéthos, Amphion, Héraclès, Apollon, Artémis, Persée, Castor, Hélène, Pollux, Minos, Rhadamanthe, Sarpédon, et les neufs filles à qui ils donnent le nom de Muses ; c'est comme cela qu'ensuite ils présentent l'histoire de Gany-mède. 3. Il advint donc, Prince, que les hommes imitèrent tous ces (méfaits) et qu'ils devinrent adultères, fous des hommes, et auteurs d'autres actes terribles, à l'imitation de leur dieu¹. Comment donc est-il acceptable qu'un dieu soit adultère, homosexuel ou parricide ?

μείωνα] MSV L G || καὶ⁴ om. MV || 20-21 καὶ⁴ — σαπηδόνα om. A || 21 ῥαδαμάνθην K MSV L O G || 22 προσγορεύσας G || 23 τὸν : τῶν K

3, 23 τοὺς ἀνθρώπους L || 23-24 πάντα ... τοῖς ἀνθρώποις ~ E || 24 καὶ² om. A || 25 ἔργων δεινῶν MSV || ἔργων om. O || 26 τῶν θεῶν IK SV L A || πῶς οὖν : καὶ πῶς MSV

1. « De leurs dieux » : le texte des mss I et K est peu approprié au contexte (les amours du seul Zeus).

X

1. Σὺν τούτῳ δὲ καὶ Ἥφαιστόν τινα παρεισάγουσι θεὸν εἶναι, καὶ τοῦτον χῶλὸν καὶ κρατοῦντα σφῦραν καὶ πυρόλαβον καὶ χαλκεύοντα χάριν τροφῆς · ἄρα ἐπενδεής ἐστιν ; ὅπερ οὐκ ἐνδέχεται θεὸν εἶναι χῶλὸν οὐδὲ προσδεόμενον ἀνθρώπων. 2. Εἴτα τὸν Ἑρμῆν παρεισάγουσι θεὸν εἶναι ἐπιθυμητὴν καὶ κλέπτην καὶ πλεονέκτην καὶ μάγον καὶ κυλλὸν καὶ λόγων ἐρμηνευτήν · ὅπερ οὐκ ἐνδέχεται θεὸν εἶναι τοιοῦτον. 3. Τὸν δὲ Ἀσκληπιὸν παρεισάγουσι θεὸν εἶναι ἱατρὸν ὄντα καὶ κατασκευάζοντα φάρμακα καὶ σύνθεσιν ἐμπλάστρων χάριν τροφῆς (ἐπιδεῆς γὰρ ἦν), ὕστερον δὲ κεραυνοῦσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ Διὸς διὰ Τυνδάρεων Λακεδαίμονος υἱὸν καὶ ἀποθανεῖν. Εἰ δὲ Ἀσκληπιὸς θεὸς ὢν καὶ κεραυνωθείς οὐκ ἠδυνήθη ἑαυτῷ βοηθῆσαι, πῶς ἄλλοις βοηθήσει ;

4. Ἄρης δὲ παρεισάγεται θεὸς εἶναι πολεμιστῆς καὶ ζηλωτῆς καὶ ἐπιθυμητῆς θρεμμάτων καὶ ἐτέρων τινῶν · ὕστερον δὲ αὐτὸν μοιχεύοντα τὴν Ἀφροδίτην δεθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ νηπίου Ἑρωτος καὶ ὑπὸ τοῦ Ἥφαιστου. Πῶς οὖν θεὸς ἦν ὁ ἐπιθυμητῆς καὶ πολεμιστῆς καὶ δέσμιος καὶ

IK EP MSV L O A G Bois

X. 1, 1 παρεισάγουσί τινα O || 2 καὶ² om. MSV || κρατοῦντα + τε MSV || 3 ἄρα + οὖν MSV || ἐπιδεῆς A Bois || 4 οὐδὲ : καὶ MSV A Bois || 5 προσδεόμενον ἀνῶν (ἀνθρώπων) : προσενδεῇ M προσδεόμενον ἄρτων [ἄρτον] S V

2, 6 κλέπτην καὶ om. MSV transp. post πλεονέκτην καὶ E || καὶ² om. IK || 6-7 καὶ³ μάγον : μάγον τε MSV || καὶ³ — ἐρμηνευτήν om. O || 7 καὶ κυλλὸν : [καὶ] ποικίλον Geff Alpig ||

3, 8 ἀσκηπιὸν O || 9 παρεισάγουσι + τὸν S || 10 παρεισάγουσι θεὸν : θεὸν μὲν καὶ αὐτῶν [αὐτὸν] λέγουσιν MSV || ὄντα om. O A || ἐπενδεῆς O A G Bois Geff Alpig ἐδεῆς L || 12 τυνδάρεων Bois : τυνδάρεως IK EP SV L G τυνδάρεω O τῶν δάρεως M τοῖν δάρεως *darui Trapezuntius* || λακεδαίμονας M || καὶ om. G || ἀποθνήσκειν K || 13 καὶ secl. Wilamowitz Geff

X

1. Avec lui, ils présentent aussi comme dieu un certain Héphaïstos, un boiteux qui manie le marteau et les pinces et qui travaille à la forge pour vivre. Est-ce donc qu'il éprouve des besoins ? Mais il n'est pas acceptable qu'un dieu soit boiteux, ni qu'il ait besoin des hommes ! 2. Puis ils présentent en Hermès un dieu concupiscent, voleur, cupide, magicien, contrefait¹ et interprète de paroles. Mais il n'est pas acceptable qu'existe un dieu pareil ! 3. Asclépios, ils le présentent comme un dieu médecin, préparant des remèdes et composant des emplâtres pour vivre — car il est soumis au besoin ; plus tard, Zeus le foudroie à cause de Tyndare, fils de Lacédémone, et il mourut. Or, si Asclépios, qui était un dieu et fut foudroyé, ne put pas se secourir lui-même, comment le fera-t-il pour d'autres ?

4. Arès, ils le présentent comme un dieu belliqueux, jaloux, avide de bétail et de certaines autres choses ; puis, comme il commettait l'adultère avec Aphrodite, il fut enchaîné par le tout jeune Éros et par Héphaïstos. Comment donc était-il un dieu, le cupide, le guerrier, le captif,

4, 15 παρεισάγεται θεὸς εἶναι : καὶ αὐτὸς θεὸς ὢν ὡς μυθεύονται MSV
 || 16 καὶ¹ om. IK EP MSV L || θρεμμάτων codd. : χρημάτων aut θραυμάτων
 conjeci || 17 δὲ om. M V || αὐτὸν¹ secl. Geff || αὐτὸν² : τοῦτον IK om. EP S
 || 18 τοῦ² om. O A G Bois || φαίστου G (ut videtur) || 19 ἦν : ἦν O G ἐστὶ
 A Bois || καὶ δέσμιος : δέσμιός τε MSV

1. C'est à tort, semble-t-il, que certains éditeurs ont rejeté ce mot ; car l'Hermès égyptien (Thot) était bel et bien représenté avec un bras plus court que l'autre : PLUTARQUE, *De Iside* 22.

- 20 μοιχός; 5. Τὸν δὲ Διόνυσον παρεισάγουσι θεὸν εἶναι
 νυκτερινὰς ἄγοντα ἑορτὰς καὶ διδάσκαλον μέθης καὶ
 ἀποσπῶντα τὰς τῶν πλησίων γυναῖκας καὶ μαινόμενον καὶ
 φεύγοντα· ὕστερον δὲ αὐτὸν σφαγῆναι ὑπὸ τῶν Τιτάνων. Εἰ
 οὖν Διόνυσος σφαγεῖς οὐκ ἠδυνήθη ἑαυτῷ βοηθῆσαι, ἀλλὰ
 25 καὶ μαινόμενος ἦν καὶ μέθυσος καὶ δραπετής, πῶς ἂν εἴη
 θεός; 6. Τὸν δὲ Ἡρακλῆν παρεισάγουσι μεθυσθῆναι καὶ
 174^ν μανῆναι καὶ τὰ ἴδια | τέκνα σφάζει, εἴτα πυρὶ ἀναλωθῆναι
 καὶ οὕτως ἀποθανεῖν. Πῶς δ' ἂν εἴη θεὸς μέθυσος καὶ
 τεκνοκτόνος καὶ κατακαίόμενος; ἢ πῶς ἄλλοις βοηθήσει ὁ
 30 ἑαυτῷ βοηθῆσαι μὴ δυνηθεῖς;

XI

1. Τὸν δὲ Ἀπόλλωνα παρεισάγουσι θεὸν εἶναι ζηλωτήν,
 ἔτι δὲ καὶ τόξον καὶ φαρέτραν κρατοῦντα, ποτὲ δὲ καὶ
 κιθάραν καὶ ἐπαυθίδα, καὶ μαντευόμενον τοῖς ἀνθρώποις
 χάριν μισθοῦ· ἄρα ἐπενδεής ἐστιν; ὅπερ οὐκ ἐνδέχεται
 5 θεὸν εἶναι ἐνδεῇ καὶ ζηλωτὴν καὶ κιθαρωδόν. 2. Ἄρτεμιν δὲ
 παρεισάγουσιν ἀδελφὴν αὐτοῦ εἶναι κυνηγὸν οὖσαν καὶ
 τόξον ἔχειν μετὰ φαρέτρας, καὶ ταύτην ρέμβεσθαι κατὰ τῶν
 p 248 ὀρέων μόνην μετὰ τῶν | κυνῶν ὅπως θηρεύσῃ ἔλαφον ἢ
 κάπρον. Πῶς οὖν ἔσται θεὸς ἡ τοιαύτη γυνὴ καὶ κυνηγὸς καὶ
 10 ρεμβομένη μετὰ τῶν κυνῶν;

IK EP MSV L O A G Bois

X. 4, 20 μυχός K

5, 20 τὸν δὲ διόνυσον παρεισάγουσι : ὁμοίως καὶ τὸν διόνυσον
 λέγουσι[v] MSV || 22 ἀποσπῶντας E || πλησίον M O Bois || 23 ὕστερον δὲ
 αὐτὸν : ὑστέρονται [sic] αὐτῶν M || 24 ἀλλὰ om. O

6, 26 τὸν δὲ ἥρακλῆν [ἥρακλῆ O] : ἥρακλῆν δὲ MSV || 29 καὶ
 κατακαίόμενος om. L || βοηθήσει E || ὁ om. I^{ac} Bois || 30 ἑαυτὸν M ||
 δυνάμενος E M

XI. 1, 2 ἔτι δὲ + καὶ A Bois om. MSV || κρατεῖν O || δὲ² + καὶ A Bois
 om. M || 3 ἐπανθίδα O ἐπαυλίδα Cantabrig. Pembr. 291 tibiam
 Trapezuntius πληκτρον Alpig (ex Θ) πηκτίδα conj. Bois ἐπωμίδα vel
 ἐξωμίδα conjeci || 4 χάριν μισθοῦ τοῖς ἀνθρώποις L || ἐνδεής M || 5 ἐνδεῇ :
 ἐπενδεῇ corr. Alpig

l'adultère ? 5. Dionysos, ils le présentent comme un dieu célébrant des fêtes nocturnes, maître d'ivresse, enlevant les femmes de ses proches, pris de folie, partant pour l'exil ; plus tard, il fut égorgé par les Titans. Si donc Dionysos, quand il fut égorgé, ne put pas se secourir lui-même, mais encore fut un fou furieux, un ivrogne, un fugitif, comment serait-il un dieu ? 6. D'Héraclès, ils prétendent qu'il s'enivra, fut pris de folie et égorgea ses propres enfants, qu'ensuite il périt par le feu, et que c'est ainsi qu'il mourut. Mais comment donc un dieu serait-il ivrogne, meurtrier de ses (propres) enfants, brûlé vif ? Et comment portera-t-il secours à autrui, lui qui n'a pas pu se secourir lui-même ?

XI

1. Apollon, ils le présentent comme un dieu jaloux, qui en outre manie l'arc et le carquois tout aussi bien que la cithare et la flûte¹, et qui rend des oracles aux hommes moyennant salaire ; est-ce donc qu'il éprouve des besoins ? Mais il n'est pas acceptable qu'un dieu soit soumis au besoin, éprouve de la jalousie et joue de la cithare ! 2. Ils présentent Artémis comme sa sœur, une chasseresse, portant l'arc avec le carquois, et errant à travers les montagnes, seule avec ses chiens, pour chasser le cerf ou le sanglier. Comment donc une pareille femme, une chasseresse errant avec ses chiens, sera-t-elle une déesse ?

2, 6 ἀδελφὴν αὐτοῦ εἶναι om. MSV || 7 ἔχον O || φαρέτραν K || 8 μόνην om. A^{ac} || 8-10 ὅπως — κυνῶν om. A || 8 θηρεύσει M Bois || 9 οὖν om. L

1. Le mot ἐπαυθίς est un hapax, qui toutefois est bien attesté dans la traduction manuscrite du *Roman de Barlaam*, et qu'en conséquence il est difficile de rejeter. Reste à lui donner une signification, à le renvoyer à un objet : peut-être un type de flûte ? C. Alpignano a préféré la leçon πλῆκτρον, d'après le syriaque. Il n'est d'ailleurs pas impossible que le rédacteur du *Barlaam* ait eu accès à un texte déjà corrompu, et qu'il faille restituer un autre mot au sein de l'*Apologie* primitive.

3. Ἀφροδίτην δὲ λέγουσι καὶ αὐτὴν θεὰν εἶναι μοιχαλίδα.
 175^r Ποτὲ γὰρ ἔσχε μοιχὸν τὸν Ἄρην, ποτὲ δὲ Ἀγχίσην, | ποτὲ δὲ
 Ἄδωνιν, οὗτινος καὶ τὸν θάνατον κλαίει ζητοῦσα τὸν
 ἐραστὴν αὐτῆς · ἣν λέγουσιν καὶ εἰς Ἄδου καταβαίνειν ὅπως
 15 ἐξαγοράσῃ τὸν Ἄδωνιν ἀπὸ τῆς Περσεφόνης. Εἶδες, ὦ
 βασιλεῦ, μείζονα ταύτης ἀφροσύνην · θεὰν παρεισάγειν τὴν
 μοιχεύουσαν καὶ θρηνοῦσαν καὶ κλαίουσαν ; 4. Ἄδωνιν δὲ
 παρεισάγουσι θεὸν εἶναι κυνηγόν, καὶ τοῦτον βιαίως
 ἀποθανεῖν πληγέντα ὑπὸ τοῦ υἱοῦ καὶ μὴ δυνηθέντα
 20 βοηθῆσαι τῇ ταλαιπωρίᾳ αὐτοῦ. Πῶς οὖν τῶν ἀνθρώπων
 φροντίδα ποιήσεται ὁ μοιχὸς καὶ κυνηγὸς καὶ βιοθάνατος ;
 7. Ταῦτα πάντα καὶ πολλὰ τοιαῦτα καὶ πολλῶ πλείον
 αἰσχροτέρα καὶ πονηρότερα παρεισήγαγον οἱ Ἕλληνες,
 βασιλεῦ, περὶ τῶν θεῶν αὐτῶν, ἃ οὔτε λέγειν θέμις οὔτ' ἐπὶ
 25 μνήμης ὅλως φέρειν · ὅθεν λαμβάνοντες οἱ ἄνθρωποι
 175^v ἀφορμὴν ἀπὸ τῶν θεῶν αὐτῶν ἔπραττον πᾶσαν ἀνομίαν | καὶ
 ἀσέλγειαν καὶ ἀσέβειαν, καταμιαίνοντες γῆν τε καὶ ἀέρα
 ταῖς μιαραῖς αὐτῶν πράξεσιν. |

XII

- p 249 1. Αἰγύπτιοι δέ, ἀβελτερώτεροι καὶ ἀφρονέστεροι τούτων
 ὄντες, χεῖρον πάντων τῶν ἐθνῶν ἐπλανήθησαν. Οὐ γὰρ

IK EP MSV L O A G Bois

XI. 3, 11 θεὰν εἶναι καὶ αὐτὴν E || μοιχαλίδα + οὔσαν *Monac. graec.* 41 *Vindobon.* 102 *Geff* || 12 ποτὲ¹ — ἄρην om. L || γὰρ : μὲν EP om. G || 14 καὶ om. V A || καταβῆναι M || 15 τῆς om. A || 16 τῆς ἀφροσύνης SV || παρεισαγόντων corr. *Wilamowitz* || 17 μοιχεύσασαν IK M

4, 18 κυνηγόν + ὄντα *Monac. graec.* 138 [+ καὶ μοιχὸν *Geff* ex G] || 19 τοῦ : του conj. *Bois* || υἱὸς SV L συὸς ἀγρίου *Monac. graec.* 41 *Vindobon.* 102 διὸς *Vat. graec.* 34 || δυνηθῆναι O G || 20 ἑαυτοῦ IK P L G || 21 ποιήσεται E A || βιαιοθάνατος O

7, 22 πολλὰ : ἄλλα MSV || πλείονα L || 23 πονηρότερα *Wilamowitz Geff Alpig* : πονηρὰ codd. *Bois* || παρεισάγουσιν EP O || Ἕλληνες + ὦ V || βασιλεῦ + πλάσαντες *Wilamowitz* ex G || 25 ὅλως om. L || 25-26 ἀφορμὴν οἱ ἄνθρωποι L || 27 τὴν γῆν τε καὶ M τὴν γῆν καὶ τὸν V || 28 μιαραῖς IK : δειναῖς al. codd. *Bois*

3. D'Aphrodite, ils disent qu'elle est elle aussi une déesse adultère. Elle eut en effet pour amants tantôt Arès, tantôt Anchise, tantôt Adonis, dont elle pleure même la mort, lors de la quête de son bien-aimé ; on prétend même qu'elle descendit chez Hadès pour racheter Adonis à Perséphone. Avez-vous vu, Prince, pire folie que celle-ci : présenter comme une déesse celle qui se livre à l'adultère, qui se lamente et qui pleure ? 4. Adonis, ils le présentent comme un dieu chasseur, victime d'une mort violente, bousculé par un sanglier, et incapable de remédier à son propre malheur. Comment donc prendra-t-il soin des hommes, lui l'adultère, le chasseur, la victime de mort violente¹ ?

7. Tout cela, Prince, les Grecs l'ont rapporté sur leurs propres dieux, ainsi que beaucoup (de forfaits) du même genre, et de bien plus honteux et plus vils, dont il n'est permis ni de faire mention, ni même d'évoquer le souvenir ; voilà pourquoi les hommes, saisissant le prétexte (que leur offraient) leurs dieux, ont commis toute forme d'injustice, d'impudence et d'impiété, souillant la terre et l'air de leurs actes répugnants.

XII

1. Quant aux Égyptiens, plus stupides et plus sots qu'eux, ils se sont plus gravement fourvoyés que toutes les nations. Car ils ne se sont pas contentés des cultes des

XII. 1, 1 ἀβελτερώτεροι O Bois : ἀβελτότεροι [ἀβελτώτεροι] al. codd. ||
2 χείρων M χείρω P A

1. L'équivalent de Sy 11, 5-6 (Rhéa et Korè) manque dans le texte grec du *Roman de Barlaam*.

ἤρκεσθησαν τοῖς τῶν Χαλδαίων καὶ Ἑλλήνων σεβάσμασιν, ἀλλ' ἔτι καὶ ἄλογα ζῶα παρεισήγαγον θεοὺς εἶναι χερσαῖά
 5 τε καὶ ἔνυδρα καὶ τὰ φυτὰ καὶ βλαστά, καὶ ἐμάνθησαν ἐν πάσῃ μανίᾳ καὶ ἀσελγείᾳ χεῖρον πάντων τῶν ἐθνῶν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς.

2. Ἀρχῆθεν γὰρ ἐσέβοντο τὴν Ἴσιν, ἔχουσιν ἀδελφὸν καὶ ἄνδρα τὸν Ὄσιριν τὸν σφαγέντα ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ τοῦ
 10 Τύφωνος. Καὶ διὰ τοῦτο φεύγει ἡ Ἴσις μετὰ Ὠρου τοῦ υἱοῦ αὐτῆς εἰς Βύβλον τῆς Συρίας, ζητοῦσα τὸν Ὄσιριν καὶ πικρῶς θρηνοῦσα, ἕως ἠὔξησεν ὁ Ὠρος καὶ ἀπέκτεινε τὸν Τύφωνα. 3. Οὔτε οὖν ἡ Ἴσις ἴσχυσε βοηθῆσαι τῷ ἰδίῳ
 14 ἀδελφῷ καὶ ἀνδρί· οὔτε ὁ Ὄσιρις σφαζόμενος ὑπὸ τοῦ
 176' Τύφωνος ἠδυνήθη ἀντιλαβέσθαι ἑαυτοῦ· οὔτε Τύφων ὁ ἀδελφοκτόνος ἀπολλύμενος ὑπὸ τοῦ Ὠρου καὶ τῆς Ἰσιδος εὐπόρησε ρύσασθαι ἑαυτὸν τοῦ θανάτου. Καὶ ἐπὶ τοιούτοις
 p 250 ἀτυχήμασι γνωρισθέντες αὐτοὶ θεοὶ ὑπὸ τῶν ἀσυνέτων Ἀἰγυπτίων ἐνομίσθησαν.

20 4. Οἵτινες μὴδ' ἐν τούτοις ἄρκεσθέντες ἢ τοῖς λοιποῖς σεβάσμασι τῶν ἐθνῶν καὶ τὰ ἄλογα ζῶα παρεισήγαγον θεοὺς εἶναι. Τινὲς γὰρ αὐτῶν ἐσεβάσθησαν πρόβατον, τινὲς δὲ τράγον, ἕτεροι δὲ μόσχον καὶ τὸν χοῖρον, ἄλλοι δὲ τὸν κόρακα καὶ τὸν ἱέρακα καὶ τὸν γῦπα καὶ τὸν ἀετόν, καὶ
 25 ἄλλοι τὸν κροκόδειλον, τινὲς δὲ τὸν αἴλουρον καὶ τὸν κύνα καὶ τὸν λύκον καὶ τὸν πίθηκον καὶ <τὸν> δράκοντα καὶ τὴν ἀσπίδα, καὶ ἄλλοι τὸ κρόμμυον καὶ τὸ σκόροδον καὶ <τὴν> ἄκανθαν καὶ τὰ λοιπὰ κτίσματα. 5. Καὶ οὐκ αἰσθάνονται οἱ

IK EP MSV L O A G *Bois*

XII. 1, 4 παρήγαγον EP MSV L G || 5 τὰ om. M || καὶ³ + τὰ L || 6-7 χεῖρον — γῆς om. MSV || 6 τῶν² om. O A *Bois* || 7 τῆς om. E O G

2, 8 ἀρχαίως O A G || 8-9 καὶ ἄνδρα om. MSV || 9 τοῦ² om. MSV L A *Bois* || 10 ἴση MSV || 11 βίβλον MV L O G || καὶ om. *Bois* || 12 ἕως + οὐ [οὔ] MSV

3, 13 ἡ om. A || εἰήση M^{ac} [+ 1ς s.l.] ἢ ἴση V || 13-14 τὸν ἴδιον ἄνδρα E || 14 οὔτε + ὁ E A G *Bois* || 15 οὔτε τύφων ἠδυνήθη ἀντιλαβέσθαι ἑαυτοῦ ~ E || αὐτοῦ MSV || 16 ὁ ἀδελφοκτόνος om. E || ἀπολλόμενος O G || τοῦ om.

Chaldéens et des Grecs, mais ils ont encore introduit comme dieux des êtres privés de raison, animaux terrestres et marins, ainsi que les plantes et les pousses, et ils se sont souillés par toutes sortes de folies et d'impudences, plus gravement que toutes les nations de la terre.

2. Car depuis l'origine ils vénéraient Isis, qui a pour frère et époux Osiris, qu'égorgea son propre frère Typhon. C'est pour cela qu'Isis s'enfuit avec son fils Horus à Byblos de Syrie, cherchant Osiris et le pleurant amèrement, jusqu'à ce que son fils eût grandi et qu'il tuât Typhon.

3. Donc, ni Isis ne fut capable d'apporter une aide à son propre frère et époux, ni Osiris, quand il fut égorgé par Typhon, ne put se secourir lui-même, ni Typhon le fraticide, quand il fut mis à mort par Horus et Isis, ne trouva moyen d'échapper à la mort. C'est à la suite de tels malheurs qu'ils se firent eux-mêmes connaître et que les stupides Égyptiens les regardèrent comme des dieux.

4. Mais eux, loin de se contenter de ces cultes ou des autres cultes des nations, introduisirent aussi comme dieux les êtres privés de raison. Car certains d'entre eux se mirent à vénérer le mouton, d'autres le bouc, d'autres le bœuf et le cochon, ou encore le corbeau, le faucon, le vautour et l'aigle, d'autres le crocodile, et certains le chat, le chien, le loup, le singe, le serpent et l'aspic, d'autres encore l'oignon, l'ail, le chardon, et les autres créatures. 5. Les

V || ὄρους MSV || ἴσοδος S || 17 εὐπόρησε : ἡδυνήθη L || 18 γνωρισθέντων αὐτῶν IK P MSV L -θέντα αὐτῶν E

4, 20 μηδὲ IK EP MSV L || 22 θεοὺς εἶναι om. O A G || γὰρ : μὲν L || ἐσεβάσθησαν + τὸ M || 23 δὲ² om. L || 24 καὶ τὸν γῦπα : τὸν γῦπά τε MSV || καὶ⁴ om. MSV || 25 τὸν κροκόδειλον ἄλλοι G || τὸν² om. IK EP O G || τὸν³ om. IK EP L O G || 26 καὶ τὸν πίθηκον om. L || πίθηκα IK || τὸν³ add. Bois || τὴν om. A || 27 καὶ¹ om. MSV || τὸ¹ : τὸν MSV || τὸ² : τὸν M V O || σκόρδον O || τὴν addidi [τὰς Hennecke] || ἀκάνθας A Bois -νθα EP MSV L G -νθον O

- ταλαίπωροι περὶ πάντων τούτων ὅτι οὐδὲν ἰσχύουσιν.
 30 Ὅρωντες γὰρ τοὺς θεοὺς αὐτῶν βιβρωσκομένους ὑπὸ ἐτέρων
 ἀνθρώπων καὶ καιομένους καὶ σφαττομένους καὶ
 σηπομένους, οὐ συνῆκαν περὶ αὐτῶν ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοί. |

XIII

- 176^v 1. Πλάνην οὖν μεγάλην ἐπλανήθησαν οἱ τε Αἰγύπτιοι καὶ
 οἱ Χαλδαῖοι καὶ οἱ Ἕλληνες τοιοῦτους παρεισάγοντες
 θεοὺς καὶ ἀγάλματα αὐτῶν ποιοῦντες καὶ θεοποιούμενοι τὰ
 κωφὰ καὶ ἀναίσθητα εἶδωλα. Καὶ θαυμάζω πῶς ὁρῶντες τοὺς
 5 θεοὺς αὐτῶν ὑπὸ τῶν δημιουργῶν πριζομένους καὶ
 πελεκωμένους καὶ κολοβουμένους παλαιουμένους τε ὑπὸ
 τοῦ χρόνου καὶ ἀναλυομένους καὶ χωνευομένους, οὐκ
 ἐφρόνησαν περὶ αὐτῶν ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοί. Ὅτε γὰρ περὶ τῆς
 ἰδίας σωτηρίας οὐδὲν ἰσχύουσι, πῶς τῶν ἀνθρώπων πρόνοιαν
 10 ποιήσονται ;
 2-3. Ἄλλ' οἱ ποιηταὶ αὐτῶν καὶ φιλόσοφοι, τῶν τε
 Χαλδαίων καὶ Ἑλλήνων καὶ Αἰγυπτίων, θελήσαντες τοῖς
 ποιήμασιν αὐτῶν καὶ συγγραφαῖς σεμνῶναι τοὺς παρ' αὐτοῖς
 θεοὺς, μειζόνως τὴν αἰσχύνην αὐτῶν ἐξεκάλυσαν καὶ
 15 γυμνὴν πᾶσι προὔθηκαν. Εἰ γὰρ τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου
 p 251 πολυμερές | ὃν οὐκ ἀποβάλλεται τι τῶν ἰδίων μελῶν, ἀλλὰ
 177^r πρὸς πάντα τὰ μέλη ἀδιάρρηκτον ἔνωσιν | ἔχον ἑαυτῷ ἔστι

IK EP MSV L O A G Bois

XII. 5, 30 αὐτῶν τοὺς θεοὺς MSV || 30-31 ὑπὸ — καιομένους om. L || 31-32 καὶ σηπομένους om. L || 32 σηπομένους + καὶ O || περὶ αὐτῶν om. A

XIII. 1, 2 οἱ¹⁻² om. S || τοιοῦτους + οὖν E || 3 θεοὺς — ποιοῦντες om. M || τὰ om. L || 5-6 καὶ πελεκωμένους om. L || 6 καὶ κολοβουμένους om. SV L A Bois || 6-7 καὶ — ἀναλυομένους om. EP || 6 τε + καὶ ἀχρειομένους V || 7 καὶ ἀναλυομένους om. MSV || 8 ὅτε : ὃ M ὅτι SV οὔτε L || περὶ : ὑπὲρ MSV || 10 ποιήσονται + οὐ χρή — θεὸν σέβεσθαι *Alrig* ex 13, §7

malheureux ne se rendent pas compte que tous ces (êtres) n'ont aucun pouvoir. Car, bien qu'ils voient que leurs dieux servent d'aliment à d'autres hommes, qu'on les brûle, qu'on les égorge, qu'ils se putréfient, ils n'ont pas compris qu'ils n'étaient pas des dieux !

XIII

1. C'est donc une grosse erreur qu'ont commise les Égyptiens, les Chaldéens et les Grecs, en introduisant de tels dieux, en en faisant des images et en divinisant les idoles sourdes et insensibles. Et je me demande comment, quand ils voient leurs dieux sciés par les artisans, taillés et tronqués, vieilliss par le temps, démantelés et fondus, ils n'ont pas pensé qu'ils n'étaient pas des dieux. Car du moment qu'ils ne peuvent rien pour leur propre salut, comment prendront-ils soin des hommes ?

2-3. Mais leurs poètes et leurs philosophes — *ceux des Chaldéens, des Grecs et des Égyptiens*¹ —, dans leur désir de glorifier par leurs poèmes et leurs ouvrages² les dieux de chez eux, ont révélé davantage leur honte, et l'ont mise à nu devant tous. Car si le corps de l'homme, qui se compose de nombreuses parties, ne rejette aucun de ses propres membres, mais préserve son harmonie en mainte-

2-3, 11-12 τῶν — αἰγυπτίων secl. Geff ex G || 13 καὶ om. A || 13-14 τοῖς ... θεοῖς E || 13 αὐτῶν M L || 14 θεοῦς + αὐτῶν V || ἀπεκάλυψαν L || 16 ὦν E || 17 ἔχων EP M L

1. Cette parenthèse, qui n'a pas de correspondant dans le texte syriaque (où les « poètes et philosophes » dont il est question sont ceux des Grecs), est peut-être une glose du rédacteur du *Roman de Barlaam*, qui a pu adapter le texte qu'il avait sous les yeux à la nouvelle structure qu'il s'était choisie (13, 1-4 Ba : récapitulation des chapitres consacrés aux Chaldéens, puis aux Grecs et aux Égyptiens).

2. Comprenez : « leurs ouvrages en prose ».

σύμφωνον, πῶς ἐν φύσει θεοῦ μάχη καὶ διαφωνία τοσαύτη
 ἔσται ; Εἰ γὰρ μία φύσις τῶν θεῶν ὑπῆρχεν, οὐκ ὄφειλεν
 20 θεὸς θεὸν διώκειν οὔτε σφάζειν οὔτε κακοποιεῖν. 4. Εἰ δὲ οἱ
 θεοὶ ὑπὸ θεῶν ἐδιώχθησαν καὶ ἐσφάγησαν καὶ ἠρπάγησαν
 καὶ ἐκεραυνώθησαν, οὐκ ἔτι μία φύσις ἐστὶν ἀλλὰ γινώμαι
 διηρημέναι πᾶσαι κακοποιοί, ὥστε οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἐστι
 θεός. Φανερόν οὖν, ὃ βασιλεῦ, πλάνην εἶναι πᾶσαν τὴν περὶ
 25 τῶν θεῶν φυσιολογίαν.

5. Πῶς δὲ οὐ συνῆκαν οἱ σοφοὶ καὶ λόγιοι τῶν Ἑλλήνων
 ὅτι <οἱ> νόμους θέμενοι κρίνονται ὑπὸ τῶν ἰδίων νόμων ; Εἰ
 γὰρ οἱ νόμοι δίκαιοί εἰσιν, ἄδικοι πάντως οἱ θεοὶ αὐτῶν
 εἰσι παράνομα ποιήσαντες, ἀλληλοκτονίας καὶ φαρμακείας
 30 καὶ μοιχείας καὶ κλοπὰς καὶ ἀρσενοκοιτίας. Εἰ δὲ καλῶς
 ἔπραξαν ταῦτα, οἱ νόμοι ἄρα ἄδικοί εἰσι κατὰ τῶν θεῶν
 συντεθέντες. Νυνὶ δὲ οἱ νόμοι καλοὶ εἰσι καὶ δίκαιοι, τὰ
 177 καλὰ ἐπαινοῦντες | καὶ τὰ κακὰ ἀπαγορεύοντες· τὰ δὲ ἔργα
 τῶν θεῶν αὐτῶν παράνομα· παράνομοι ἄρα οἱ θεοὶ αὐτῶν,
 35 καὶ ἔνοχοι πάντες θανάτου καὶ ἀσεβεῖς οἱ τοιούτους θεοὺς
 παρεισάγοντες. 6. Εἰ μὲν γὰρ μυθικαὶ αἱ περὶ αὐτῶν
 ἱστορίαι, οὐδέν εἰσιν εἰ μὴ μόνον λόγοι· εἰ δὲ φυσικαί, οὐκ
 ἔτι θεοὶ εἰσιν οἱ ταῦτα ποιήσαντες καὶ παθόντες· εἰ δὲ
 39 ἀλληγορικαί, μῦθοί εἰσι καὶ οὐκ ἄλλο τι. |
 p 252 7. Ἀποδέδεικται τοίνυν, ὃ βασιλεῦ, ταῦτα πάντα τὰ
 πολύθεα σεβάσματα πλάνης ἔργα καὶ ἀπωλείας ὑπάρχειν.
 Οὐ χρὴ γὰρ θεοὺς ὀνομάζειν ὁρατοὺς καὶ μὴ ὁρῶντας· ἀλλὰ

IK EP MSV L O A G *Bois*

XIII. 3, 18 θεοῦ om. V || 18-19 ἔσται τοσαύτη A *Bois* || 19 ὑπῆρχεν :
 ὑπὲρ + κε s.l. M^{ac} || ὄφειλον EP SV

4, 20 εἰ : οἱ S O || οἱ om. L O^{ac} || 21-22 καὶ — ἐκεραυνώθησαν om. EP
 || 23 κακοποιαί MSV || οὖν + ἔσται M ἔστι *Bois* || 24 ὃ om. G

5, 27 οἱ addidi ex *Paris. gr.* 907 [καὶ οἱ *Bois*] || 30 ἀρσενοκοιτείας O ||
 32 συντίθεντες M || οἱ + μὲν A^{pc} s.l. || 33 εἰ δὲ τὰ ἔργα MSV εἰ τὰ ἔργα δὲ
 O || 34 οἱ θεοὶ αὐτῶν : καὶ αὐτοὶ M οἱ θεοὶ αὐτῶν G

6, 36 μὲν om. A || 37-38 εἰ¹ — εἰσιν om. O || 38 οἱ om. E ||

nant entre tous ses membres une unité infrangible, comment y aura-t-il dans une nature divine une telle lutte et un tel désaccord ? Car si la nature de leurs dieux était une, l'un ne devrait pas poursuivre l'autre, ni l'égorger, ni lui faire de mal. 4. Si donc leurs dieux ont été poursuivis, égorgés, enlevés, foudroyés par des dieux, c'est que leur nature n'est pas une, mais que leurs volontés divergent, toutes tournées vers le mal, de sorte qu'aucun d'entre eux n'est dieu. Il est donc évident, Prince, que toute la physiologie qu'ils développent sur leurs dieux est erronée.

5. Et comment ceux des Grecs qui sont sages et raisonnables n'ont-ils pas compris que ceux qui ont établi des lois sont jugés par leurs propres lois ? Car si les lois sont justes, leurs dieux sont tout à fait injustes, puisqu'ils commettent des actes contraires aux lois, tueries réciproques, empoisonnements, adultères, vols, amours homosexuelles. Et s'ils ont eu raison de les commettre, alors ce sont les lois qui sont injustes, puisqu'elles ont été établies contre leurs dieux. Mais en réalité les lois sont bonnes et justes, puisqu'elles prônent le bien et qu'elles prohibent le mal ; or, les actes de leurs dieux sont contraires aux lois ; donc, leurs dieux sont hors-la-loi, et ceux qui présentent de tels dieux sont tous des impies qui méritent la mort. 6. Car si les histoires qu'ils rapportent sur leurs dieux sont mythiques, elles ne sont rien que des mots ; si elles sont physiques, ceux qui en sont les acteurs ou les victimes ne sont plus des dieux ; si elles sont allégoriques, ce sont des mythes, et rien d'autre.

7. Voici donc démontré, Prince, que tous ces cultes polythéistes sont les produits de l'erreur et de la perdition. Car il ne faut pas appeler dieux des êtres visibles et qui ne

7, 40 τὰ om. M || 41 ὑπάρχοντα MSV || 42-44 οὐ — σέβεσθαι ~ *Alpig* (13, §1 in fine) || 42 γὰρ : οὖν A *Bois* || μὴ ὁρῶντας : ἀοράτους EP

τὸν ἄορατον καὶ πάντα ὀρώντα καὶ πάντα δημιουργήσαντα
δεῖ Θεὸν σέβεσθαι.

XIV

1. Ἔλθωμεν οὖν, βασιλεῦ, καὶ ἐπὶ τοὺς Ἰουδαίους, ὅπως
ἴδωμεν τί φρονοῦσι καὶ αὐτοὶ περὶ Θεοῦ. Οὗτοι γὰρ τοῦ
Ἀβραάμ ὄντες ἀπόγονοι Ἰσαάκ τε καὶ Ἰακώβ^a παρώκησαν
εἰς Αἴγυπτον. 2. Ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ὁ Θεὸς ἐκεῖθεν ἐν
5 χειρὶ κραταιᾷ καὶ ἐν βραχίονι ὑψηλῷ^b διὰ Μωσέως τοῦ
178^c νομοθέτου αὐτῶν καὶ τέρασι πολλοῖς καὶ σημείοις ἰ
ἐγνώρισεν αὐτοῖς τὴν ἐαυτοῦ δύναμιν^c. Ἀλλ' ἀγνώμονες καὶ
αὐτοὶ φανέντες καὶ ἀχάριστοι πολλάκις ἐλάτρευσαν τοῖς
τῶν ἐθνῶν σεβάσμασι^d καὶ τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτοὺς
10 προφῆτας καὶ δικαίους ἀπέκτειναν^e. Εἴτα ὡς εὐδόκησεν ὁ
Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐλθεῖν ἐπὶ τῆς γῆς, ἐμπαροινήσαντες εἰς
αὐτὸν προέδωκαν Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι τῶν Ῥωμαίων καὶ
σταυρῷ κατεδίκασαν, μὴ αἰδεσθέντες τὰς εὐεργεσίας αὐτοῦ
καὶ τὰ ἀναρίθμητα θαύματα ἅπερ ἐν αὐτοῖς εἰργάσατο. Καὶ
15 ἀπώλοντο τῇ ἰδίᾳ παρανομίᾳ.

IK EP MSV L O A G *Bois*

XIII. 7, 43 τὸν¹ — καὶ² : μόνον τὸν L || καὶ πάντα ὀρώντα om. M A *Bois*
|| πάντα² : πάντας EP MSV A *Bois* || 44 σέβεσθαι θεὸν A *Bois* καὶ
σέβεσθαι καὶ ὀνομάζειν θεὸν L

XIV. 1, 1 οὖν : ὃ P L O A *Bois* || βασιλεὺς M || 2 φρονῶσι E || 3 ἰσαάκ
τε : καὶ ἰσαάκ O A G καὶ ἰσαάκ τε *Bois*

2, 4 ἐκεῖθεν δὲ ἐξήγαγεν αὐτοὺς ὁ θεὸς O A G *Bois* || ἐν om. EP A^{ac} G
|| 7 αὐτοῦ M || 8 ἄχρηστοι A *Bois* || 9 σεβάσμασιν G || πρὸς αὐτοὺς om. E
L || 11 υἱὸς — γῆς : θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ γῆς ἀποστεῖλαι M || 12
παρέδωκαν M V || τῷ om. P^{ac} O || 14 ἀναρίθμητα + καὶ ἅπειρα L || ἐαυτοῖς
M || καὶ² : διὸ A *Bois*

XIV. a. cf. Ac 13, 26 + Ex 3, 15 b. cf. Ex 3, 8 + 6, 1 ; Ac 13, 17
c. cf. Dt 13, 2 + Ps 77, 15 d. cf. Gn 35, 2 ; Dt 29, 17 ; Ps 81, 10
e. cf. 1 R 19, 10 ; Mt 13, 17 ; Ac 7, 52

voient pas ; mais c'est l'être invisible, qui voit tout et qui a tout créé, qu'il faut vénérer comme Dieu.

XIV

1. Venons-en donc aussi aux juifs, Sire, pour voir ce qu'eux aussi ils pensent de Dieu. Eux, en effet, sont les descendants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob^a, et ils s'établirent en Égypte. 2. Dieu les en fit sortir de sa main puissante et de son bras élevé^b par l'intermédiaire de Moïse, leur législateur, et il leur fit connaître sa force par de nombreux prodiges et signes^c¹. Mais eux aussi, ils se montrèrent oublieux et ingrats, et à maintes reprises ils célébrèrent les cultes des nations^d et firent périr les prophètes et les justes qui leur avaient été envoyés^e. Puis, quand le Fils de Dieu jugea bon de venir sur terre, ils l'insultèrent, le livrèrent à Pilate, le gouverneur des Romains, et le condamnèrent à la croix, sans égard pour ses bienfaits et les innombrables miracles qu'il avait accomplis parmi eux ; et ils se perdirent par leur propre crime².

1. Ce passage (« Dieu — signes ») est transposé au ch. II, dans l'édition d'Alpignano.

2. Ce passage (« Mais eux aussi — leur propre crime »), très sévère envers les juifs, a été suspecté d'interpolation, dans la mesure où il ne figure pas dans le texte syriaque correspondant ; c'est ainsi que C. Alpignano le rejette. Nous pensons au contraire qu'il faut le restituer au texte de l'*Apologie* primitive, car plusieurs de ses thèmes et expressions figurent aussi dans la seconde métaphore (très libre) de l'*Apologie* contenue dans le *Roman de Barlaam*, à savoir le discours de Barlaam devant le prince Josaphat : p. 53 Boiss. : « eux (c'est-à-dire les juifs) pour qui il avait accompli des signes et des miracles étonnants, oublieux de tout, ils le condamnèrent à mort » ; p. 54 Boiss. : « finalement, ils le condamnèrent à la croix ». L'idée même que les juifs sont responsables de la condamnation du Christ plus encore que les Romains est aussi présente dans les textes syriaque et arménien : en *Apol.* 2, 4, « transpercé par les juifs », « cloué en croix par les juifs » (absent de Ba).

3-4. Σέβονται γὰρ καὶ νῦν τὸν Θεὸν μόνον παντοκράτορα, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν^f. τὸν γὰρ Χριστὸν ἀρνοῦνται τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ εἰσὶ παρόμοιοι τοῖς ἔθνεσι, κἂν ἐγγίξιν πως τῇ ἀληθείᾳ δοκῶσιν ἥς ἑαυτοὺς ἐμάκρυναν. Ταῦτα περὶ
20 τῶν Ἰουδαίων.

XV

1. Οἱ δὲ Χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Οὗτος δὲ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου^a
p 253 ὁμολογεῖται ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ · ἀπ' οὐρανοῦ καταβάς^b | διὰ
4 τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων^c καὶ ἐκ Παρθένου ἁγίας
178^{*} γεννηθεὶς ἀσπύρως τε καὶ ἀφθόρως σάρκα ἀνέλαβε^d καὶ
ἀνεφάνη ἀνθρώποις, ὅπως ἐκ τῆς πολυθέου πλάνης αὐτοὺς ἀνακαλέσεται. Καὶ τελέσας τὴν θαυμαστὴν αὐτοῦ οἰκονομίαν διὰ σταυροῦ^e θανάτου ἐγεύσατο ἐκουσίᾳ βουλῇ κατ' οἰκονομίαν μεγάλην · μετὰ δὲ τρεῖς ἡμέρας ἀνεβίω^f καὶ
10 εἰς οὐρανοὺς ἀνῆλθεν^g. Οὗ τὸ κλέος τῆς παρουσίας ἐκ τῆς παρ' αὐτοῖς καλουμένης ἁγίας καὶ εὐαγγελικῆς γραφῆς ἔξεστί σοι γνῶναι, βασιλεῦ, ἐὰν ἐντύχης. **2.** Οὗτος δώδεκα ἔσχε μαθητάς^h, οἱ μετὰ τὴν ἐν οὐρανοῖς ἄνοδον αὐτοῦ ἐξῆλθον εἰς τὰς ἐπαρχίας τῆς οἰκουμένηςⁱ καὶ ἐδίδαξαν τὴν
15 ἐκείνου μεγαλωσύνην· [καθάπερ εἰς ἐξ αὐτῶν τὰς καθ' ἡμᾶς περιῆλθε χώρας τὸ δόγμα κηρύττων τῆς ἀληθείας.] Ὅθεν οἱ

IK EP MSV L O A G Bois

XIV. 3-4, 16 τὸν θεὸν μόνον : τὸν θεὸν μόνον τὸν L τὸν θεὸν M θεὸν τὸν μόνον A Bois || 18 παράνομοι E G^{ac} [ut videtur] παρόμοιοι O || τῶν ἐθνῶν O || 19 τῆς ἀληθείας S || δοκοῦσιν IK EP MSV L A^{ac} || καὶ ταῦτα μὲν L

XV. 1, 1 κυρίου + ἡμῶν L || 2 δὲ + ὁ L A^{ac} Bois || τοῦ θεοῦ om. MSV || τοῦ ὑψίστου om. E || 3 ὁμολόγηται IK P M^{ac} S V A ὁμολόγηται L || 3-4 διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων secl. Geff || 4 ἁγίας om. A || 4-5 ἁγίας — ἀφθόρως secl. Geff || 5 ἀφθόρος M || 6 ἐφάνη L || 9 ἀνεβίω : ἀνέστη ἐκ τῶν νεκρῶν L || 11 ἁγίας καὶ εὐαγγελικῆς : καὶ εὐαγγελικῆς V εὐαγγελικῆς O εὐαγγελικῆς ἁγίας A G Bois || 12 βασιλεῦ γνῶναι M

2, 13 μαθητάς ἔσχε E || αὐτοῦ : τούτου E || 15-16 καθάπερ — ἀληθείας delevi

3-4. Ils vénèrent encore maintenant le Dieu unique tout-puissant, mais c'est sans le connaître^f ; car ils nient le Christ, le Fils de Dieu, et ils s'apparentent aux nations, même s'ils semblent d'une certaine manière être proches de la vérité dont ils se sont eux-mêmes écartés. Voilà pour les juifs.

XV

1. Les chrétiens quant à eux tirent leur origine du Seigneur Jésus-Christ. On reconnaît en lui le Fils du Dieu Très-Haut^a dans le Saint-Esprit ; descendu du ciel^b pour le salut des hommes^c et engendré d'une vierge sainte, sans semence ni souillure, il a pris chair^d et s'est révélé aux hommes pour les tirer de l'erreur polythéiste. Et, après avoir accompli sa merveilleuse économie, il fit par la croix l'expérience de la mort^e, de son plein gré, selon une haute économie ; après trois jours^f, il revint à la vie et monta aux cieux^g. La gloire de sa venue, vous pouvez en prendre connaissance, Prince, dans ce qu'ils appellent l'Écriture sainte de l'Évangile, si vous la lisez. **2.** Il eut douze disciples^h qui, après son ascension dans les cieux, partirent pour les provinces de la terre habitéeⁱ, et y enseignèrent sa grandeur ; [c'est ainsi que l'un d'eux parcourut nos contrées, y proclamant la doctrine de vérité¹]. Voilà pourquoi ceux qui

XIV. f. cf. Rm 10, 2.

XV. a. cf. Mc 5, 7 b. cf. Jn 6, 33 c. cf. Mt 1, 21 d. cf. Jn 1, 14
e. cf. Col 1, 20 f. cf. 1 Co 15, 4 g. cf. Ac 1, 9 ; Lc 24, 51 h. cf. Mt 10, 1
i. cf. Mt 28, 19 ; Ac 1, 8

1. Ce passage est de toute évidence une addition du rédacteur du *Barlaam* — une adaptation au contexte du roman, l'expression « nos contrées » désignant manifestement les Indes, dont l'apôtre, selon la tradition, fut Barthélémy : EUSÈBE, *HE.* V, 10, 3, et selon le rédacteur du *Barlaam* (p. 4 Boiss.), Thomas.

εἰσέτι διακονοῦντες τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ κηρύγματος αὐτῶν
καλοῦνται Χριστιανοί.

3. Καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ ὑπὲρ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς εὐρόντες
20 τὴν ἀλήθειαν· γινώσκουσι γὰρ τὸν Θεόν κτίστην καὶ
δημιουργὸν τῶν ἀπάντων ἐν Υἱῷ μονογενεῖ καὶ Πνεύματι
179^r Ἁγίῳ, καὶ ἄλλον θεὸν πλὴν τούτου οὐ | σέβονται. Ἔχουσι
τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν ταῖς
καρδίαις κεχαραγμένας καὶ ταύτας φυλάττουσι,
25 προσδοκῶντες ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος
αἰῶνος. 4-6. Οὐ μοιχεύουσιν, οὐ πορνεύουσιν, οὐ
ψευδομαρτυροῦσιν, οὐκ ἐπιθυμοῦσι τὰ ἀλλότρια, τιμῶσι
πατέρα καὶ μητέρα, καὶ τοὺς πλησίον φιλοῦσι, δίκαια
κρίνουσιν, ὅσα οὐ θέλουσιν αὐτοῖς γενέσθαι ἐτέρῳ οὐ
30 ποιοῦσι, τοὺς ἀδικοῦντας αὐτοὺς παρακαλοῦσι καὶ
προσφιλεῖς αὐτοὺς ἑαυτοῖς ποιοῦσι, τοὺς ἐχθροὺς
εὐεργετεῖν σπουδάζουσι, πραεῖς εἰσι καὶ ἐπιεικεῖς, ἀπὸ
p 254 πάσης συνουσίας ἀνόμου καὶ ἀπὸ πάσης | ἀκαθαρσίας
ἐγκρατεύονται, χήραν οὐχ ὑπερορῶσιν, ὀρφανὸν οὐ
35 λυποῦσιν· ὁ ἔχων τῷ μὴ ἔχοντι ἀφθόνως ἐπιχορηγεῖ· ξένον
ἐὰν ἴδωσιν, ὑπὸ στέγην εἰσάγουσι καὶ χαίρουσιν ἐπ' αὐτῷ
ὡς ἐπὶ ἀδελφῷ ἀληθινῷ· οὐ γὰρ κατὰ σάρκα ἀδελφοὺς
179^v ἑαυτοὺς καλοῦσιν, | ἀλλὰ κατὰ ψυχὴν.

IK EP MSV L O A G *Bois*

XV. 3, 19 οἱ om. M A^{ac} || 21-22 ἐν — ἀγίῳ secl. Geff || 22 ἔχουσι + δὲ
MSV || 23 κυρίου + καὶ θεοῦ καὶ σώτηρος ἡμῶν L || 24 κεχαρισμένας E ||
25 ἀνάστασιν + ἐκ P

IK EP M V L O A G *Bois*

4-6, 26-27 ου² — ψευδομαρτυροῦσιν om. L || 26-XVII, 6 πορνεύουσιν —
κληρονόμοι om. S^{ac} || 27 τῶν ἀλλοτρίων O || τιμῶσι iter. I^{ac} || 28 μητέρα καὶ
πατέρα L || φιλῶσι E || 29 αὐτοῖς : ἑαυτοῖς S || γίνεσθαι P O A G *Bois* ||
ἐτέροις M V || 30-31 τοῖς — ποιοῦσι om. A || 30 αὐτοῖς E || 31 αὐτοὺς
ἑαυτοῖς S G^{pc} *Bois* : ἑαυτοῖς IK E V αὐτοῖς P ἑαυτοὺς M L om. A

depuis lors sont au service de la justice de leur prédication sont appelés chrétiens¹.

3. Ce sont eux qui, plus que toutes les nations de la terre, ont trouvé la vérité ; ils reconnaissent en effet le Dieu créateur et artisan de toutes choses en son Fils unique et en l'Esprit saint, et ils ne vénèrent pas d'autre Dieu que lui. Ils tiennent les préceptes du Seigneur Jésus-Christ lui-même gravés dans leur cœur, et ils les observent, dans l'attente de la résurrection des morts et de la vie du monde à venir. 4-6. Ils ne commettent pas d'adultère, ils ne se prostituent pas, ils ne portent pas de faux témoignages, ils ne convoitent pas les biens d'autrui, ils honorent leur père et leur mère, ils aiment leur prochain, ils jugent avec droiture, ils ne font pas à autrui ce qu'ils ne veulent pas qu'on leur fasse, ils réconfortent ceux qui leur nuisent et s'en font des amis, ils s'efforcent de rendre service à leurs ennemis², ils sont doux et indulgents, ils s'abstiennent de toute fréquentation illégitime et de toute impureté, ils ne méprisent pas la veuve, n'accablent pas l'orphelin ; celui qui possède donne sans parcimonie à celui qui ne possède pas ; s'ils voient un étranger, ils l'introduisent sous leur toit et ils se réjouissent de sa (présence) comme (de celle) d'un véritable frère : car ils ne s'appellent pas frères selon la chair, mais selon l'âme.

IK EP MV L O A G Bois Π²

32 πρᾶεῖς εἰσι καὶ ἐπεικεῖς secl. Geff ~ infra Π² || 33 ἀκαρσίας O || 34-35 οὐ λυποῦσι : δὲ σώζουσι Π² || 35 ἀνεπιφθόνως O G || χορηγοῦσι Π² || ξένους Π² || 36 ὑπὸ + τὴν ἰδίαν Π² || στεγῆς M V || 38 ἀλλὰ + καὶ E || ψυχὴν : πνεῦμα A Bois || 38 ψυχὴν + καὶ M

XV. j. cf. Ac 11, 26.

1. Dans l'édition d'Alpignano les § 1-2 ont été transposés au ch. II, d'après le texte syriaque.

2. Début du fragment papyrologique Π² (cf. p. 182) qui offre un texte beaucoup plus complet et parfois assez différent, cf. p. 404-407 pour la confrontation des diverses versions.

7-8. Ἐτοιμοὶ εἰσιν ὑπὲρ Χριστοῦ τὰς ψυχὰς αὐτῶν
 40 προέσθαι · τὰ γὰρ προστάγματα αὐτοῦ ἀσφαλῶς φυλάττουσιν
 ὁσίως καὶ δικαίως ζῶντες, καθὼς Κύριος ὁ Θεὸς αὐτοῖς
 προσέταξεν, <καὶ> εὐχαριστοῦντες αὐτῷ κατὰ πᾶσαν ὥραν
 ἐν παντὶ βρώματι καὶ ποτῷ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀγαθοῖς.

XVI

1-2. Ὡς οὖν αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας, ἥτις τοὺς
 ὁδεύοντας αὐτὴν εἰς τὴν αἰώνιον χειραγωγεῖ βασιλείαν τὴν
 ἐπηγγελμένην παρὰ Χριστοῦ ἐν τῇ μελλούσῃ ζωῇ.

4. Καὶ ἵνα γνῶς, ὦ βασιλεῦ, ὅτι οὐκ ἀπ' ἐμαυτοῦ ταῦτα
 5 λέγω, ταῖς γραφαῖς ἐγκύψας τῶν Χριστιανῶν εὐρήσεις οὐδὲν
 ἕξωθεν τῆς ἀληθείας με λέγειν. 5. [Καλῶς οὖν συνῆκεν ὁ
 υἱὸς σου καὶ δικαίως ἐδιδάχθη τοῦ λατρεύειν ζῶντι Θεῷ καὶ
 180^r σωθῆναι εἰς τὸν μέλλοντα ἐπέρχεσθαι αἰῶνα]. Μεγάλα γὰρ
 καὶ θαυμαστά τὰ ὑπὸ τῶν Χριστιανῶν λεγόμενα καὶ
 10 πραττόμενα· οὐ γὰρ ἀνθρώπων ῥήματα λαλοῦσιν, ἀλλὰ τὰ
 τοῦ Θεοῦ. 6. Τὰ δὲ λοιπὰ | ἔθνη πλανῶνται καὶ πλανῶσιν
 ἑαυτούς· ὁδεύοντες γὰρ ἐν σκότει προσηύσσονται ἑαυτοῖς
 ὡς μεθύοντες.

IK EP MV L O A G Bois Π²

XV. 7-8, 39-40 ἔτοιμοί — προέσθαι om. Π² || 39 ὑπὲρ + τοῦ M || 40 τὰ
 γὰρ : καὶ τὰ Π² || αὐτοῦ : τοῦ θεοῦ Π² || 41 καθὼς : καὶ ὡς Π² || ζῶσι E ||
 42 καὶ addidi || κατὰ + πρωΐας καὶ Π² || 43 ἐν : ἐπὶ Wilamowitz || βρώματι :
 βροτῷ Π² || ποτῷ : πόματι L O

XVI. 1-2, 1 οὖν : γὰρ M μὴν V || αὕτη : οὗτοι Π² || ἐστὶν ἡ ὁδὸς : εὗρον
 Π²

IK EP MV L O A G Bois

3 χριστοῦ [χῡ] : κυρίου [κῡ] IK

4, 4 om. ὦ O A G Bois || οὐκ om. E || ἀπ' om. L^{ac} || 6 ἕξω EP L O A G
 Bois ||

7-8. Ils sont prêts à perdre la vie pour le Christ : ils observent fidèlement ses préceptes en menant une vie sainte et juste, comme le Seigneur Dieu le leur a prescrit, et en lui rendant grâce à chaque instant pour chaque mets, chaque boisson, et pour ses autres bienfaits¹.

XVI

1. Voilà donc quelle est réellement la voie de la vérité², qui conduit ceux qui l'empruntent au royaume éternel, celui que le Christ a promis dans la vie future.

4. Et pour que vous sachiez, Prince, que je ne parle pas de mon propre chef, si vous vous penchez sur les Écritures des chrétiens, vous découvrirez que je ne dis rien qui soit en dehors de la vérité. **5.** [Votre fils a donc bien compris, et il a justement appris à servir le Dieu vivant et assurer son salut pour le siècle à venir³]. Car les paroles et les actes des chrétiens sont grands et admirables : ils ne tiennent pas le langage des hommes, mais celui de Dieu. **6.** Les autres peuples se laissent fourvoyer et se fourvoient eux-mêmes : marchant dans les ténèbres, ils se heurtent les uns aux autres comme des hommes ivres.

5, 6-8 καλῶς — αἰῶνα seclusi || 7 ἐδίδαχθεν [sic] M || τοῦ om. MV L
Bois || 8 ἐπέρχεσθαι om. E || 9 ὑπὸ τῶν χριστιανῶν τὰ M || λεγόμενα + τε
V || 10 τὰ om. MV L

6, 11 πλανῶνται καὶ om. L || 12 ἑαυτοὺς secl. Geff || ἑαυτοῖς : ἑαυτοὺς
MV

XVII. 1, 1 ὧδε : ὅδε G || λόγος + ὦ E || 2 ἀπαγορευθεὶς MV (ut videtur)
3, 3 σοφοὶ + εἰ L^{ac}

1. L'équivalent de 15, 9 Sy + Π² manque en Ba.

2. Fin du témoin Π², cf. p. 302.

3. Nouvelle adaptation au contexte du roman (par allusion à la conversion de Joasaph).

XVII

1. Ἔως ὧδε ὁ πρὸς σέ μου λόγος, βασιλεῦ, ὁ ὑπὸ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νοῦ μου ὑπαγορευθείς. 3. Διὸ παυσάσθωσαν οἱ ἀνόητοί σου σοφοὶ ματαιολογοῦντες κατὰ τοῦ Κυρίου·
 p 255 συμφέρει γὰρ ὑμῖν Θεὸν κτίστην σέβεσθαι | καὶ τὰ ἄφθαρτα
 5 αὐτοῦ ἐνωτίζεσθαι ῥήματα, ἵνα κατὰκρισιν ἐκφυγόντες καὶ τιμωρίας ζωῆς ἀνωλέθρου δειχθεῖητε κληρονόμοι.

(Iviron, fol. 39^r, l. 2-13 ;
 Scorialensis, fol. 24^{ra}, l. 18 - 24^{rb}, l. 16 ;
 Parisinus, fol. 32^{rb}, l. 29 - 32^{va}, l. 15.)

(VIII, 1) ... οὓς αὐτοὶ ἐκεῖνοι ἐξέθεντο μοιχοὺς εἶναι καὶ φονεῖς, ὀργίλους καὶ ζηλωτὰς καὶ θυμαντικούς, πατροκτόνους τε καὶ ἀδελφοκτόνους, κλέπτας καὶ ἄρπαγας, χωλοὺς καὶ κυλλοὺς καὶ φαρμακοὺς καὶ μαινομένους, καὶ
 5 τούτων τινὰς μὲν τετελευτηκότας, τινὰς δὲ κεκεραυνωμένους καὶ δεδουλευκότας ἀνθρώποις καὶ φυγάδας γενομένους καὶ κοπτομένους καὶ θρηνουμένους καὶ εἰς ζῶα μεταμορφουμένους ἐπὶ πονηραῖς καὶ αἰσχροῖς πράξεσιν.

IK EP M V L O A G Bois

XVII. 3, 4 ὑμῖν : ἡμῖν M || 5 κρίσιν O A G Bois || 6 τιμωρίαν I^{ac} P A Bois || δειχθῆτε E

I E A Bois

VIII. 1, 1 ἐκεῖνοι αὐτοὶ A Bois || 3 τε om. E A Bois || 4 κοίλους E || μ/νομένους A^{ac} || 5 τελευτηκότας A^{ac} || 5-6 καὶ κεραυνομένους E || κεκεραυνωμένους + καὶ κοπτομένους καὶ θρηνουμένους (l. 7) ~ A Bois || μίξεσιν A² s.l. Bois

XVII

1. Voici la fin du discours que je vous adresse, Prince, celui que la vérité a insinué dans mon esprit. 3. Aussi, que *vos stupides philosophes*¹ cessent de débiter des sornettes contre le Seigneur ; car il est de votre intérêt de vénérer le Dieu créateur et de prêter l'oreille à ses paroles incorruptibles, afin d'échapper à la sentence et au châtement, et d'être déclarés les héritiers d'une vie impérissable.

B. DISCOURS DU MOINE BARLAAM
DEVANT LE PRINCE JOASAPH
(= *Barlaam* p. 49 Boissonade)

(VIII, 1b) (...) qu'eux-mêmes ont dépeints comme adultères, meurtriers, irascibles, jaloux, emportés, parricides et fratricides, voleurs et pillards, boiteux et difformes, magiciens et fous furieux, certains d'entre eux, comme morts, d'autres, comme foudroyés, asservis à des hommes, fugitifs, mutilés, pleurés, métamorphosés en animaux pour commettre des actes bas et vils.

1. Dernière mise en contexte de la part du rédacteur du *Barlaam*, les « stupides philosophes » dont il est question étant les conseillers du roi Abenner.

A. Π¹

Oxyrhynchos XV, 1778
et Heidelberg inv. G 1013, fol 1^{r-v} et 2^{r-v}
(= *Apol.* IV, 3 - VI, 1)

(édités respectivement par B. P. Grenfell - A. S. Hunt et D. Hagedorn)

Fol. 1^r (p. 1) = IV, 3 - V, 1 (IV, 3) [vingt-quatre lignes perdues] 25 α[ν]θρ[ωπων (V, 1) οι δε] νομι[ζοντες το υδωρ] εινα[ι θν επλανηθη] σαν το γ[αρ υδωρ γε] γονεν [εις χρησην αν] 30 θρωπων και κατακυ] ριευετ[αι υπ αυτων] μ[ι]εν[εται και φθει]	[σωματων φθ]ειρετα[ι] 25 [δε και κατα πο]λλους [τροπους υπο τω]ν αν [θρωπων σβεν]νυμε [νον και φθει]ρομενο(ν) [διο ουκ ενδεχ]εται 30 [το πυρ ειναι θν] αλ [λ εργον θυ (V, 3) οι δε νομι]
Fol. 1^v (p. 2) = V, 1-3 [six lignes perdues] 7 [-----] μαιροις [six lignes perdues] (V, 2) [onze lignes perdues]	Fol. 2^r (p. 3) = V, 3 - VI, 1 ζοντες την τω[ν] αν[ε] μων πνοην θν ειναι [πλανω]νται φανερα [γ]αρ εστιν ημιν οτι [δο]υλευει ετερω ποτε 5 [μεν γαρ] α[υ]ξε[ι ποτε] δε ληγει ουκουν αναγ

Π² Ba (Θ)

fol. 1^r, 28 το γαρ υδωρ : καὶ αὐτὸ γάρ Ba || 28-30 εις χρησην ανθρωπων
γεγονε ~ Ba

fol. 1^v, 7 μια[ι]ροις om. Ba || 29 και φθειρομενον om. Ba

II. Fragments papyrologiques

A. Π¹ = PAPHYRUS OXYRHYNCHOS XV, N° 1778
ET HEIDELBERG INV. G 1013 = *Apol.* IV, 3 et VI, 1

fol. 1^r, p. 1, l. 25-32
(= IV, 3 - V, 1)

(...) des hommes. (V, 1)
Ceux qui croient que l'eau
est une déesse se sont four-
voyés ; car l'eau a été créée
à l'usage des hommes, qui
la soumettent, la souillent,
la cor(rompent)...

fol. 1^v, p. 2, l. 24-32 (= V, 2)

(...) des corps, et les
hommes le corrompent de
bien des manières, quand
ils l'éteignent et l'étouf-

fent. Aussi n'est-il pas
acceptable que le feu soit
un dieu, mais il est une
œuvre de Dieu. (V, 3) Ceux
qui cro[ient]

fol. 2^r, p. 3, l. 1-32
(= V, 3 - VI, 1)

[cro]ient que le souffle des
vents est un dieu se trom-
pent ; car il est évident pour
nous qu'il est l'esclave d'un
autre. En effet, tantôt il
croît, tantôt il cesse : il subit
donc la contrainte de quel-

fol. 2^r, 2 θ(εο)ν ειναι : εἶναι θεὸν Ba || 3 φανερα : φανερόν Ba || 4 ημιν
om. Ba || 5 ετερω + καὶ χάριν — αὐτῶν χρειᾶς Ba & || 5-6 ποτε μεν γαρ om.
Ba || 6 ποτε δε : τε καὶ Ba || 7 ληγει + κατὰ ἐπιταγὴν θεοῦ Ba || 7-8 ουκουν
αναγκαζεται υπο τινος om. Ba

	[κα]ζεται υπο τινος	ανατελλοντα του	
	-[-----] [--] --ξει	θερμαινειν τα βλα	5
10	-[-----] νωνα--[-]α	στα και τα φυτα εις	
	-[-----] λ---[-]--	την χρησιν των αν	
	[quatre lignes perdues]	θρωπων επει και με	
16	[-----]-ελ---ι	ρισμους εχ[οντα μ]ε	
	[-----] ντων των	τα των λο[ιπων ασ]τε	10
	[-----] νωντ[-]	ρων και ε[λαττον]α	
	[six lignes perdues]	οντα του [ουρανου]	
25	θν α[λλ εργον θυ]	π[ο]λυ αυξ[ει δε και]	
	(VI, 1) ει δε ν[ομιζουσι των]	μεινεται [και εκλιψις]	
	ηλιον ε[ιναι θν πλα]	εχει και μ[ηδεμιαν]	15
	νωντα[ι ορωμεν γαρ]	αυτοκρα[τειαν εχον]	
	αυτον κ[ινουμενον]	τα διο ου ν[ενομισται]	
30	κατα αν[αγκην και]	[το]ν ηλιον [ειναι θν]	
	τρεπομε[νον και]	[une ligne perdue]	
	μ[ετ]αβα[ινοντα απο]	(VI, 2) [huit lignes perdues]	
		[-----] ρο-[---]	
		[-----]	
		[-----] να [-] νους	30
		[-----] -ετ[---]	
		[-----] ----[	
	[ση]μ[ε]ιου εις σημειον		
	καθ ημεραν φερομε		
	νον δυνοντα τε και		

Fol. 2^v (p. 4) = VI, 1-2

Π¹ Ba

26 ει δε νομιζουσι : οι δε νομιζοντες Ba

fol. 2^v, 2-3 καθ ημεραν φερομενον om. Ba || 3 τε om. Ba || 5-6 τὰ φυτὰ καὶ βλαστὰ [τὰ βλαστάνοντα φυτὰ] Ba || 7 την om. Ba || 8 επει και : ἔτι δὲ Ba || 13 πο(λ)λου *Hagedorn* || 13-14 αυξει δε και μεινεται om. Ba || 14-15 <και εκλιψ(ε)ις> εχει : καὶ ἐκλείποντα τοῦ φωτός Ba

qu'un (...) un dieu, mais une œuvre de Dieu. **(VI, 1)** Ceux qui croient que le soleil est un dieu se fourvoient ; car nous le voyons se mouvoir selon une nécessité, effectuer des révolutions, passer

fol. 2^v, l. 1-18 (= VI, 1-2)

de signe en signe, se déplacer chaque jour, se coucher

et se lever pour réchauffer les plantes et les pousses à l'usage des hommes ; car il établit un partage entre lui et les autres astres ; il est beaucoup plus petit que le ciel ; il croît et décroît, il subit des éclipses, et il ne possède aucune autonomie. Aussi n'est-il pas pensable que le soleil soit un dieu...

B. Π²

Papyrus Lond. Litt. 223 (2486)
(= *Apol.* XV, 4 - XVI, 1)

(édité par H. J. M. Milne)

Fol. 1^r, l. 1-27 (= XV, 4-7)

- (4) πειθον[τε]ς και τους εχθρους ευ ποιησαι (5) και αι γυναικες αυτων αγναι και παρθενοι εισιν και ταις γαστρασιν ουκ υποτιθεασιν οι δε ανδρες αυτων ενκρατευονται απο πασης συνουσιας
- 5 ανομου και ακαθαρσιας μαλλον δε και αι γυναικες ομοιως ενκρατ[.]ευονται ελπιδος γαρ μεγαλης αντεχονται της μελλουσης αλλα και δουλους η παιδισκας εαν εχωσιν η τεκνα πειθουσιν αυτους χριστιανους γενεσθαι ινα ε
- 10 χωσιν ευνοους και οταν γενωνται τοιουτοι αδελφους καλουσιν αυτους αμεριστοι οντες (6) θεους αλλοτριους ου προσκυνουσιν πραεις και επιεικεις και αιδημονες και αψευδεις εισιν και αλληλους αγαπωσιν χηραν ουκ υπερ
- 15 ορωσιν ορφανον δε σωζουσιν ο εχων τω μη εχοντι ανεπιφθονως χορηγουσιν ξενους ινα ειδωσιν υπο την ιδιαν στεγην εις αγουσιν και χαιρουσιν επ αυτω ως επι αδελφω αληθινω ου γαρ κατα σαρκα αδελφους

Π² (Milne, *Alpig*) Ba

fol. 1^r, 1-4 πειθοντες — εγκρατευονται om. Ba || 2 και : ως *Alpig* ex G || 5 και + από πάσης Ba || 5-6 : μαλλον — ομοιως om. Ba || 6-12 ελπίδος — προσκυνουσιν om. Ba || 12-13 : πραεῖς (+ εἰσι) καὶ ἐπιεικεῖς ~ *supra* Ba ||

B. Π² = PAPYRUS LOND. LITT. 223 (2486)
= *Apol.* XV, 4 - XVI, 1

fol. 1^r, l. 1-27 (= XV, 4-7)

... (les) persuadant de faire du bien même à leurs ennemis.
5. Leurs épouses et leurs vierges sont pures, et n'obéissent pas à leur ventre ; leurs hommes s'abstiennent de toute fréquentation illégitime et de toute impureté, et plus encore leurs femmes s'en abstiennent pareillement : car ils s'attachent à la grande espérance à venir. Mais aussi leurs esclaves ou leurs jeunes servantes, s'ils en ont, ou leurs enfants, ils les persuadent de devenir chrétiens pour se les rendre bienveillants, et, quand ils sont devenus tels, ils les appellent frères, sans distinction. **6.** Ils n'adorent pas de dieux étrangers ; ils sont doux, indulgents, réservés, sincères ; ils s'aiment les uns les autres, ne méprisent pas la veuve, protègent l'orphelin. Celui qui possède pourvoit¹ sans parcimonie aux besoins de celui qui ne possède pas. S'ils voient des étrangers, ils les introduisent sous leur propre toit, et ils se réjouissent de sa (présence) comme (de celle) d'un véritable frère² ; car ils ne s'appellent pas

13-14 : και¹ — αγαπωσιν om. Ba || 14 ουκ : ουχ Ba || 15 δε *Milne* : οὐν^{ac} [σὺν-^{pc}] διὰ- *Alpig* οὐ Ba || σωζουσιν : λυποῦσιν Ba || 16 χορηγουσιν : ἐπι-χορηγεῖ Ba || 17 ξενους ινα ειδωσιν : ξένον ἐὰν ἴδωσιν Ba || την ιδιαν om. Ba

1. Le texte du papyrus passe sans explication du singulier (ο εχων) au pluriel (χορηγουσιν).

2. Même chose : du pluriel (ξενους) au singulier (αυτω).

- 20 εαυτους καλουσιν αλλα κατα ψυχην (7) τελευτ
ω]ντα δε πενητα εαν ειδωσιν καθ εκασ
τος δυνανται αφθονως συμβαλλομενοι θα
πτουσιν καταδικασθεντας δε η φυλακισθεν
τας εαν ακουσωσιν ενεκεν του ονοματος
25 του Χϋ κατακεκριμενους συνβαλλομενοι
πεμπουσιν αυτοις α χρε(ι)αν εχουσιν ει δυνα
το]ν και ρυονται ει δε τις δουλος εστιν η πενης

Fol. 1^v, l. 28-51 (= XV, 7 - XVI, 1)

- νηστεουσιν ημερας β̄ η και γ̄ και ο[τ]ι μελλουσ[ιν
εαυτοις τειθεναι πεμπουσιν εκεινοι[ς] † οιομε
30 νοι αυτοι ευφρανεσθαι ως αυτοι επ ευφρασια<ν>
κεκλησθαι † (8) και τα προσταγματα του θϋ ασφα
λως φυλαττουσιν οσιως και δικαιως ζωντες
και ως κς̄ ο θς̄ αυτοις προσεταξεν ευχα
ριστουσιν αυτω κατα πρωιας και πασαν ωραν
35 εν παντι βρωτω και ποτω και τοις λοιποις αγα
θοις (9) εαν δε και αποθανη τις ευσεβης εξ
αυτων χαιρουσιν και ευχαριστουσιν και προσ
ευχονται περι αυτου και προπεμπουσιν ως
αποδημουντα επαν δε τεκνον γεννηθη
40 αυτοις ευχαριστουσιν τω θω̄ εαν δε νηπιον
ε]ξεληθη υπερευχαριστουσιν οτι αναμαρτητὸ<ν>
απηλθεν εαν δε αμαρτίας τις εχων απο
θανη κλαιουσιν ως επι κολασιν απερχο
[χο]μενου αυτου ταυτα ουν ω βασιλευ τα

Ba Π² Alpig

fol. 1^r, 28 ὁ[τ]ι μελλοῦσ[ιν] *Milne* : ὁ ἡμέλλον corr. *Guida Alpig* || 29
τειθεναι : τιθέναι edd. || 29-31 οιομενοι — κεκλησθαι loc. corrupt. || 30
αὐτοὶ + μὴ *Guida Alpig* || αυτοι : ἐκείνους (i.e. *pauperi*) conj. *Guida Alpig*
|| εὐφρασίαν corr. *Milne* || 31 κεκλησθαι : fortasse legendum est κέκληνται
|| κεκλησθαι + ἔτοιμοί εἰσιν ὑπὲρ χριστοῦ τὰς ψυχὰς αὐτῶν προέσθαι Ba ||
και τα : τὰ γὰρ Ba || του θεου : αὐτοῦ Ba || 33 καὶ ὡς *Milne* : καθὼς *Alpig*
Ba || 33-34 ευχαριστουσιν : εὐχαριστοῦντες Ba || 34 πρωίας καὶ om. Ba ||

frères selon la chair, mais selon l'âme. 7. S'ils voient mourir un pauvre, ils contribuent généreusement, chacun selon ses possibilités, à sa sépulture et, s'ils entendent parler de gens condamnés ou emprisonnés après jugement pour le nom du Christ, ils s'associent pour leur envoyer ce dont ils ont besoin, si cela est possible, et ils les tirent de danger. S'il y a (parmi eux) un esclave ou un pauvre,

fol. 1^v, l. 28-51 (= XV, 7 - XVI, 1)

ils jeûnent pendant deux ou même trois jours, et ce dont ils s'apprêtaient à disposer pour eux-mêmes, ils le leur font parvenir, † trouvant leur propre plaisir à les convier au plaisir¹. 8. Ils observent scrupuleusement les préceptes de Dieu en menant une vie sainte et juste et, comme le Seigneur le leur a prescrit, ils lui rendent grâce tous les matins et à chaque heure pour toute nourriture, toute boisson, et pour ses autres bienfaits. 9. Si l'un d'eux meurt en état de piété, ils se réjouissent, rendent grâce, prient pour lui et lui font cortège comme s'il partait pour un voyage. S'il leur naît un enfant, ils rendent grâce à Dieu ; s'il meurt en bas âge, ils redoublent leur action de grâce, parce qu'il est parti sans avoir péché. Si quelqu'un meurt en état de péché, ils pleurent à la pensée qu'il va vers son châtiment. Voilà, Prince,

35 : βρωτω : βρωτῶ corr. edd. βρώματι Ba || 36-51 εαν — κτισις om. Ba || 36 εαν δὲ καὶ *Milne* : εἰς δὲ *Alpig* || 41 ἀναμαρτητὸν edd. || 43 ἀπερχοχομενου : ἀπερχομένου edd.

1. Le passage est corrompu, et susceptible de plusieurs interprétations selon les corrections apportées au texte — à savoir que l'on ajoute ou non la négation μή devant le verbe εὐφράνεσθαι (l. 30), ou que l'on mette ou non le verbe κεκλήσθαι à un mode personnel : « pensant prendre eux-mêmes du plaisir à la pensée que <ces gens-là> sont eux-mêmes conviés au plaisir (ὥς ... κέκληνται) », ou bien « jugeant bon de <ne pas> (μὴ) prendre eux-mêmes de plaisir de façon à ce que ces gens-là soient conviés au plaisir (ὥς ... κεκλήσθαι) ». Aucune de ces deux constructions n'est véritablement satisfaisante sur le plan grammatical.

- 45 δόγματα αὐτῶν εἰσιν (**XVI, 1**) ὧν χρεῖαν αὐτοὶ
 ἔχοντες τοῦ θῦ αἰτοῦνται παρ αὐτοῦ καὶ οὐ
 τῶς διαπερῶσιν τὸν κόσμον τούτον με
 χρι τελειώσεως χρόνων ὅτι ὁ θς αὐτοῖς παν
 τα ὑπετάξεν δούλα εὐχαριστοὶ οὖν εἰσιν
 50 αὐτῷ καὶ δι αὐτοῦ<ς> ἡ συμπάσα διοικήσις ἐγι
 νετο καὶ ἡ κτίσις ὄντως οὖν οὗτοι εὐρον

Ba Π² *Alpig*

fol. 1^v, 46 ἔχοντες : ἔχουσι corr. *Alpig* || 48-49 : ὅτι — δούλα ~ infra
Guida Alpig || 50 αὐτοῦ : αὐτοῦς corr. *Milne* || 51 οὗτοι : αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς
 Ba || εὐρον + τὴν ἀληθείαν conj. *Alpig* (ex Ba 16, § 1 τῆς ἀληθείας)

quelles sont leurs doctrines. **XVI, 1.** Ce dont ils ont eux-mêmes besoin, ils le demandent à Dieu lui-même, et c'est ainsi qu'ils traversent ce monde jusqu'à l'accomplissement des temps. De ce que Dieu leur a soumis toutes choses, ils sont donc reconnaissants, et (de ce que) l'ordonnance (du monde) et (toute) la création aient été faites pour eux. Ils ont donc quant à eux trouvé réellement <la vérité>...

TEXTE ARMÉNIEN*
ET
TRADUCTION

* Le texte arménien a été composé avec la police « ArmenianLS » de
Linguist's Software, Inc.

(154բ) Ինքնակալի Ադրիանոսի Կայսեր
յԱրիստոտելի Փիլիսոփայ Աթենացւոյ

I

1. Եւ ով թագաւոր, խնամակալութեամբն Աստուածոյ
ստեղծեալ մտի յաշխարհս, եւ տեսեալ զերկինս եւ զերկիր եւ
զծով, զարեգակն եւ զլուսին եւ զաստեղս եւ զամենայն արա-
րածս, սքանչացեալ զարմացայ ընդ կազմած յաւիտենիս
5 այսորիկ, եւ իմացեալ զխտացի եթեալ յաշխարհս եւ ամենայն որ
ի ամա հարկաւորութեամբ եւ բռնաւորութեամբ վարին եւ
չարծին, եւ է ամենայն ի վարիչ եւ կազմիչ Աստուած. քանզի
որ վարէն զաւրաւոր է քան զայն որ վարին եւ չարծին:

Խնդրել վասն այնր որ խնամակալուն է եւ վարէ զամե-
10 նայն, ինձ կարի անհաս եւ դժուարագոյն թուի եւ ճշգրտել
վասն նորա ստուգապէս [...] անհաս եւ անպատում է՝ եւ ոչ
աւգուտ բերէ: Քանզի անբաւ եւ անքնին է եւ անզնին է եւ
անհաս է յամենայն արարածոցս բնութիւն նորա:

2. Բայց միայն գիտելի է եթե որ զայս ամենայն արա-
15 րածս խնամակալութեամբ իւրով կառավարէ, նա է Տէր եւ
Աստուած եւ արարիչ ամենայնի, որ զամենայն երեւելիսս
կազմեաց բարերարութեամբ իւրով եւ շնորհեաց ազգիս
մարդկան: Արդ արժան է զնա միայն Աստուած պաշտել եւ
փառաւորել, եւ զմիմեանս սիրել որպէս եւ զանձն իւր: Այդ
20 այսչափ միայն գիտելի է վասն Աստուածոյ՝ եթե ոչ յումեքէ՝
եղեալ է, եւ ոչ ինքն զինքն արար, եւ ոչ յումեքէ բովանդակի՝
այդ ինքն բովանդակէ զամենայն: Ինքնածին տեսիլ, եւ
իմաստութիւն անմահ, անսկիզբն է եւ անվախճան, անանց

A l'autocrate Hadrien César, d'Aristide philosophe d'Athènes

I

1. Moi, ô roi, créé par la providence de Dieu, j'entrai en ce monde et, ayant vu les cieux, la terre et la mer, le soleil, la lune et les étoiles et toutes les créatures, je m'étonnai* de l'ordre de ce monde. Je compris* que ce monde et tout ce qu'il contient est mû* par nécessité*. Et Dieu est le moteur et le constructeur de tout, car celui qui meut est plus puissant que ce qui est mû*. Chercher au sujet de Celui qui est provident et qui meut l'univers me paraît très difficile et c'est inaccessible de scruter avec certitude à son sujet, et cela n'apporte pas de profit : car sa nature est inscrutable** à toute créature.

2. Mais on peut seulement savoir que Celui qui dirige toutes ces créatures par sa providence, Celui-là est Seigneur et Dieu et créateur de tout, qui a fait dans sa bonté toutes les (créatures) visibles et en a fait don à la race humaine. Il est donc digne de lui rendre un culte* à lui seul, Dieu et de (nous) aimer les uns les autres comme nous-mêmes. Mais on ne peut rien savoir d'autre au sujet de Dieu, si ce n'est qu'il n'a été causé dans l'être par personne et qu'il n'a pas été cause de lui-même. Et il n'est compris par personne, mais lui-même comprend tout.

Nota :

* signale un doublet, voire un triplet, procédé de traduction bien connu ;

** marque un quadruplet.

25 *եւ անմահ՝ կատարեալ է եւ անկարաւտ, եւ զամենեցուն՝
 կարաւտութիւն լնու, ինքն ինչ յումեքէ ոչ կարաւտանայ՝
 այդամենայն կարաւտելոց տայ եւ լնու: Ինքն անսկիզբն է,
 քանզի ամենայնի որոյ սկիզբն է, եւ կատարած գոյ: Ինքն
 անանուն է, քանզի ամենայնի որոյ անուն է՝ յայդմէ է
 ստեղ (155ա) ծեալ եւ արարեալ: Պոյնք եւ ձեւ քնորա ոչ են,
 30 *զի յորում այդ գտանի՝ նա է որ ընդ չափով եւ ընդ բովան-
 դակութեամբ անկանի: Արական եւ իգական յայնմ
 բնութեան ոչ կայ, զի յորում այդ կայ՝ նա է որ ընդ
 մասամբ քախտից է: Ընդ երկնիւ քնա ոչ է բովանդակեալ,
 Քանզի անդրէ քանզ երկինս. եւ ոչ ենմեծ քանզ նա երկինք.
 35 *քանզի երկինք եւ ամենայն արարածք ընդ նովաւ են
 բովանդակեալ: Ընդդէմ եւ հակառակ նմա ոչ ոք է. եթե
 ընդդէմ ոք գտանի, երեւի թե ընկերակից նմա լինի:***

Անշարժ է եւ անշափ է եւ անպատում, քանզի չիք այն
 տեղի թե ուստի յոյր վայր շարժիցի: Եւ ոչ չափեալ բովանդա-
 40 *կի ուստեք եւ պատմի. քանզի ինքն է որ լնու զամենայն. եւ
 անդր է քան զամենայն երեւելիս եւ աներեւոյթս: Բարկու-
 թիւն եւ ցասումն ի նմա ոչ կայ. քանզի ոչ գոյի նմա
 կուրութիւն, այդ ամենեւեմբ բովանդակ մտաւոր է. եւ վասն
 այսորիկ զանազան սքանչելեաւքս եւ ամենայն
 45 *բարութեամբ ք զարարածս հաստատեաց: Ոչ ինչ պիտոյ են
 նմա զոհք եւ պատարագք եւ նուէրք. եւ ամենայն որ ինչ է
 յերեւելի արարածս՝ ոչ ինչ պէտք են նմա. քանզի զամե-
 նեցուն զպէտս լնու եւ կատարէ. եւ անկարաւտ փառաւորեալ
 է յամենայն ժամ:**

II

1. Արդ շնորհեցաւ ինձ յԱստուածոյ իմաստութեամբ
 ասել վասն նորա, որ չափես եղէ բաւական ասացի, այդ ոչ եթե
 որ չափ են անքննութիւնք մեծութեան նորա հասանել
 կարիցեմ, բայց միայն հաւատովք փառաւորեալ երկրպա-
 5 *գեմ: Եկեցուք այսուհետեւ յազգս մարդկան եւ տեսցուք ոք*

Forme auto-engendrée et sagesse immortelle, il est sans commencement et sans fin, infini et immortel ; il est parfait et sans besoin, et il comble le besoin de tous. Lui-même n'attend rien de personne, mais il donne à tous ceux qui sont dans le besoin et (les) comble. Lui-même est sans commencement : car quiconque a un commencement, a aussi une fin. Lui-même est sans nom : car tout ce qui a un nom est créé* par un autre. Il n'a ni couleurs ni formes : car en qui elles se trouvent, celui-là est soumis à limite*.

Masculin et féminin ne se trouvent en cette nature : car en qui cela se trouve, celui-là est divisé par les passions. Lui-même n'est pas contenu par les cieux, car il transcende les cieux ; et les cieux ne sont pas plus grands que lui, car les cieux et toutes créatures sont contenues par lui. Personne ne lui est contraire* : si quelqu'un lui est contraire, il semble lui devenir compagnon. Il est immuable, infini et indicible, car n'existe pas le lieu d'où il serait mû quelque part. Il n'est nulle part compris*, car c'est lui-même qui comble tout, et il est au-delà de toutes (créatures), visibles et invisibles. Colère et fureur en lui ne sont, car point n'est en lui d'aveuglement, mais il est absolument* penseur, et voilà pourquoi il a affermi les créatures par diverses merveilles et toutes bontés. Il n'a nul besoin de sacrifices* et offrandes, et aucune créature visible ne lui est nécessaire, car il comble* les besoins de tous et, ne manquant de rien, est glorifié à toute heure.

II

1. Il m'a donc été accordé par Dieu de parler de lui avec sagesse ; j'ai parlé autant que j'en ai été capable, mais non que je puisse atteindre les inscrutabilités de sa majesté autant qu'elles sont, mais seulement glorifiant avec foi, j'adore. Venons-en donc à la race des hommes et voyons

իցեն ընդունիչ ասացելոց ճշմարտութեան, եւ ո ոք իցեն մոլորեալքն:

2. Յայտնի է մեզ, ով թագաւոր, քանզի չորք ցեղք են ազգացմարդկան, ոյք են. բարբարոսք՝ եւ ոմանք Յոյնք՝ եւ
10 այդք Հրեայք, եւ են որք քրիստոնեայք են: Իսկ Հեթանոսք եւ բարբարոսք, ազգահամարին ի Բէեղեայ, ի Կրոնիայ եւ յՆերրայ եւ այդ ի բազում աստուածոց իւրեանց: Իսկ Յոյնք ասեն Ջեւս, որ է Դիոս, եւ ազգահամարին ի Հեղենոս եւ Քսեթոս եւ մի ըստ միոջէ, Նդդաս, Խնաքուս եւ Փորոնեոս եւ
15 եւս ի վերջէ, ի Դանայե Նգիպտացւոյ եւ ի Կադմոսէ Սիդովնացւոյ եւ ի Դեւոնեսիայ Թեբեացւոյ:

3. Իսկ Հրեայք ազգահամարին ի Աբրահամէ, եւ Աբրահամայ որդի ասեն զԻսահակ՝ եւ Իսահակայ զՅակովբ. եւ
Յակոբայ զԵրկոտասանն, որք փոխեցան յԱսորեաց Նգիպտոս. եւ անտի անուանեցան ազգք Նբրայեցւոց յաւրինադրէն իւրեանց. եւ եկեալք յերկիրն պարգեւաց
20 անուանեցան [...] ազգք Հրեից:

4. Իսկ քրիստոնեայք ազգահամարին ի Տեառնէ Յիսուսէ Քրիստոսէ: Սա ինքն է որդի Աստուածոյ բարձրելոյ, որ
25 յայտնեցաւ Հոգւով սրբով, յերկնից իջեալ եւ ի կուսէ եբրայեցւոյ ծնեալ՝ մարմին իւր առեալ ի կուսէն, եւ յայտնեալ բնութեամբ մարդկութեանս՝ որդին Աստուածոյ, որ յաւետաւոր յիւր բարութիւնսն զաշխարհս ամենայն որսացաւ կենսատուր (155բ) քարոզութեամբն իւրով: Սա է
30 որ ըստ մարմնոյ ծնաւ յազգէն Նբրայեցւոց, յաստուածածինն ի կուսէն Մարիամայ: Սա ընտրեաց զԵրկոտասան աշակերտսն, որ տնտեսական լուսաւոր ճշմարտութեամբն իւրով զաշխարհս ամենայն աշակերտեաց եւ խաչեալ բեւեռեցաւ ի Հրեից. եւ յարուցեալ ի մեռելոց՝ վերացաւ յերկինս: Նւարձակեալ զաշակերտսն ընդ ամենայն տիեզերս, եւ
35 վարդապետեալ զամենեսեան աստուածաւորանչ եւ մեծիմաստ զարմանալեալք. որոց քարոզութիւնն մինչեւ ցայժմ ծաղկեալ պտղաբերի՝ եւ կոչէ զամենայն տիեզերս ի լուսա-

qui sont ceux qui ont reçu ce qui a été dit de la vérité et qui sont ceux qui sont égarés.

2. Il nous est clair, ô roi, qu'il y a quatre races d'hommes, qui sont : des barbares, et certains, des Grecs, et d'autres, des juifs, et il en est qui sont chrétiens. Or les barbares* attribuent l'origine de leur race à Beel, à Kronos, à Eerra et à leurs nombreux autres dieux. Mais les Grecs disent Zeus, qui est Dios, et attribuent l'origine de leur race à Hélène et Xythos et l'un après l'autre, Hellas, Inachous, Phoroneos et encore à la fin, de Dana l'Égyptien, de Cadmos le Sidonite et de Dionysos le Thébain.

3. Mais les juifs attribuent l'origine de leur race à Abraham et disent Isaac fils d'Abraham et Jacob, d'Isaac ; et de Jacob, les douze qui passèrent de Syrie en Égypte et de là fut nommée la race des Hébreux, de leur législateur. Et venus dans la terre promise, ils furent nommés race des juifs.

4. Or les chrétiens attribuent l'origine de leur race au Seigneur Jésus Christ. Lui-même est fils du Dieu très-haut qui, descendu des cieux, a été manifesté par le Saint-Esprit et est né d'une vierge hébraïque, prenant sa chair de la Vierge et se révélant dans la nature de notre humanité, le Fils de Dieu qui, par ses bonnes nouvelles¹ captiva toute la terre par sa prédication donneuse de vie. C'est lui qui, selon la chair, naquit de la race des Hébreux, de la Théotokos, la Vierge Marie. Il choisit les douze disciples, lui qui par sa lumineuse vérité « économique » fit de toute la terre son disciple. Il fut cloué en croix par les juifs et, ressuscité des morts, il s'éleva aux cieux et il envoya ses disciples par tout l'univers et ils enseignèrent tous (les hommes) avec des miracles prodigieux. Leur prédication fructifie* jusque

1. Traduction analytique de Évangiles.

40 ւորութիւն: Այս են չորք ազգք զոր եղաք արաջի քո, ով
 թագաւոր. բարբարոսք, Յոյնք, Հրեայք եւ քրիստոնեայք:

5. Իսկ աստուածայնումն եհաս հոգեղէնն, եւ հրչտակաց՝
 հրեղէնն, եւ դիւաց՝ ջրեղէն, եւ ազգի մարդկան՝ երկիրս:

maintenant et appelle l'univers entier à l'illumination. Telles sont les quatre races que nous t'avons présentées, ô roi : les barbares, les Grecs, les juifs et les chrétiens.

[5. Or au divin a convenu le spirituel (venteux), aux anges, l'igné, aux démons, l'aqueux et à la race des hommes, cette terre.]

COMMENTAIRE

Titre (Sy)

Il n'est conservé que dans la tradition syriaque, et correspondrait au grec : τοῦ Ἀριστείδου (τοῦ φιλοσόφου) ἀπολογία πρὸς (τὸν βασιλέα/αὐτοκράτορα) Ἀδριανὸν περὶ τῆς εὐσεβείας. Il faut cependant préciser que, comme ce titre est en contradiction avec la dédicace qui figure en tête de cette même version, il a vraisemblablement été rajouté par quelque scribe (peut-être celui du *Sinaiticus S. Cath.* 16) pour conformer la tradition textuelle à celle de l'historiographie, qui faisait état d'une adresse à Hadrien, et qu'il n'est donc vraisemblablement pas le titre originel, si tant est qu'il y en eût un. Eusèbe quant à lui le donne sous la forme suivante : ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογία (*HE.* IV, 3, 3).

Dédicace (Sy + Ar)

Sur ses deux versions (l'arménienne, conforme à la tradition historiographique, et la syriaque, qui désigne sans ambiguïté Antonin comme destinataire), voir l'Introduction, p. 32-37.

I

La compréhension du prologue a été complètement renouvelée par l'étude de R. Van den Broek, « Eugnostos and Aristides on the Ineffable God ». Elle établit une étroite dépendance entre trois traités gnostiques de Nag

Hammadi (*Eugnoste* = *NHC* III, 3 ; *Sagesse de Jésus-Christ* = *NHC* III, 4 ; *Traité tripartite* = *NHC* I, 5) et le prologue d'Aristide, qui conduit à supposer une source commune aux quatre ouvrages, très vraisemblablement un écrit apologétique juif traitant de la monarchie divine et de la transcendance de Dieu. Voir l'Introduction, p. 93-97. Van den Broek fait remarquer avec beaucoup de finesse qu'Aristide adopte une attitude intermédiaire entre celle de l'apologétique traditionnelle, qui postule la connaissance du Dieu invisible à partir des phénomènes visibles¹, et celle du *Traité d'Eugnoste*, qui refuse toute possibilité de connaître le Dieu suprême par la contemplation du monde, puisqu'il est l'œuvre d'un demiurge mauvais ; l'apologiste accepte de voir dans la belle ordonnance du monde la preuve de l'existence d'un Dieu créateur, mais juge désespérée toute tentative de le connaître à travers le spectacle de la création.

Sur le premier chapitre d'Aristide et son inspiration philosophique, voir G. Lazzati, « Ellenismo e cristianesimo » ; A. P. Orban, *La dénomination du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Nimègue 1970.

§ 1 (Sy + Ar + Ba)

Le recours à la preuve cosmologique est de règle dans la littérature sapientiale². On la retrouve dans le judaïsme hellénistique³, avant qu'à leur tour les chrétiens n'en usent⁴. Comme le thème est commun à la littérature judéo-

1. Cf. Sg 13, 1 ; Rm 1, 20 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 5, 1.

2. Cf. Ps 19, 2-3 ; 93 ; Sg 13, 1 ; Si 42, 15 - 43, 33 ; etc.

3. Cf. 2 M 7, 28 ; PHILON, *Spec. leg.* I, 33-35 ; F. JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 192 ; *Lettre d'Annas à Sénèque* 5 (éd. Bischoff, *Anecdota nouissima*, 1984, p. 9) ; *Orac. Sibyll.* frg. 1, 28-35

4. Cf. Ac 17, 24-27 ; Rm 1, 20 ; TATIEN, *Ad Graec.* 4, 3 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 4, 2 ; *Hom. ps. clem.* VI, 24-25 ; TERTULLIEN, *Apol.* 17, 4 ; *Herm.* 40 ; M. FÉLIX, *Oct.* 17, 5-11.

hellénistique et à la philosophie¹, il est bien difficile de dire à quelle tradition se rattache Aristide (ou plus exactement sa source). Disons cependant que le recours à un vocabulaire technique emprunté aux différentes écoles, stoïcisme, platonisme et pythagorisme mêlés², donne à l'ensemble du passage une coloration philosophique assez fortement marquée, qui justifie sans doute le jugement (indirect) de Jérôme, *Epist.* 70, 4 : *contextum philosophorum sententiis*.

On rapprochera ce premier paragraphe du texte de la seconde métaphore grecque de l'*Apologie* d'Aristide, celle du discours de Barlaam devant Joasaph³ :

***Apologie* 1, 1 = p. 239 Boiss.
discours de Nachor**

καὶ θεωρήσας τὸν οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλασσαν ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τὰ λοιπά, ἐθαύμασα τὴν διακόσμησιν τούτων. ἰδὼν δὲ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα ὅτι κατὰ ἀνάγκην κινεῖται, συνῆκα τὸν κινουῦντα καὶ διακρατοῦντα εἶναι θεόν

***Barlaam*, p. 49-50 Boiss.
discours de Barlaam**

(à propos d'Abraham) κατανοήσας γὰρ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλασσαν, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ λοιπά, ἐθαύμασε τὴν ἐναρμόνιαν ταύτην διακόσμησιν · ἰδὼν δὲ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα, οὐκ αὐτομάτως γεγενῆσθαι καὶ συντηρεῖσθαι ἐνόμισεν (...) καὶ αὐτὸν εἶναι δημιουργὸν τοῦ πάντος καὶ συνοχέα συνῆκεν

1. Essentiellement stoïcienne : Balbus chez CICÉRON, *De nat. deor.* II, 29, 73 - 30, 77 ; ÉPICTÈTE I, 14, 1-10 ; MARC-AURÈLE II, 3 ; DIOGÈNE LAERCE VII, 138, 147 = *SVF* II, frg. 634, 1021 ; AETIUS, *Placita* I, 6, 2-3 = Diels, p. 293 = *SVF* II, frg. 1009 ; CICÉRON et SEXTUS EMPIRICUS dans *SVF* II, frg. 1011 à 1020

2. Κινεῖν, διακρατεῖν, συνιστάναι, διακόσμησις, ou encore, au paragraphe suivant, les adjectifs à préfixe négatif tels que ἀναρχος, αἰδιος, ἀπροσδεής, etc. Voir Introduction, p. 65-66 et n. 5.

3. À savoir le discours que tient Barlaam devant le jeune prince Joasaph pour lui exposer la doctrine chrétienne : p. 44-56 Boissonade (= p. 79-96 Woodward-Mattingly). Il utilise largement l'*Apologie* d'Aristide, mais ne la cite pas quasi in extenso comme Nachor dans son discours devant le roi Abenner. Cf. notre article : « Aristide et les juifs. Sur l'authenticité d'*Apol.* 14, 2 Ba », *StP* 36, 2001, p. 76-86.

§ 2 (Sy + Ar + Ba)

L'emploi d'épithètes marquant la perfection et l'absolu, qu'elles soient ou non négatives, pour traduire la transcendance divine, est lui aussi commun dans le judaïsme hellénistique¹. On les retrouve dans le christianisme² ; et, bien entendu, la littérature hétérodoxe ne les ignore pas³, non plus que l'hermétisme⁴. À l'inverse, toutefois, il arrive que le rédacteur du *Roman pseudo-clémentin* attribue à Dieu un corps et une forme⁵ ; mais c'est un cas assez isolé dans la première littérature chrétienne. Dans la tradition du judaïsme, ce type de vocabulaire servait le plus souvent à opposer le vrai Dieu invisible aux idoles sensibles ; c'est sans doute sous l'influence de la philosophie grecque qu'il fut utilisé pour rendre compte du Dieu transcendant et créateur ou moteur de l'univers⁶.

1. Cf. Sg 7, 22 - 8, 2 (à propos de la Sagesse) ; 2 M 14, 35 ; 3 M 2, 9 ; PHILON, *Leg.* II, 2-3 ; *Mutat.* 7. 15. 27-28. 54 ; *Post.* 169 ; *Sacr.* 59-60 ; *Somn.* I, 67 ; *Virt.* 9 ; F. JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 167. 190 ; *Orac. Sibyll.* frg. 1, v. 3-11, et 15-20 ; frg. 3, v. 3. 17. 46 ; frg. 5, v. 1 ; frg. 7 ; III, 10-16 ; IV, 6-12 ; *Lettre d'Aristée* 11, 219-212 ; *Orph. frag.* 245, 5-10 Kern, et 247, 6-16 Kern (= Aristobule, frg. 4)

2. Cf. Ac 17, 24-25 ; 1 Tm 1, 17 ; *Kérygme de Pierre*, frg. 2a, 2-7 ; JUSTIN, *1 Apol.* 61, 11 ; *2 Apol.* 12, 4 ; 13, 4 ; *Dial.* 4, 1 (Justin platonisant) ; 127, 1-4 ; TATIEN, *Ad Graec.* 4, 2-3 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 4, 1 ; 8, 3 ; 10, 1 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 3-5 ; II, 10, 1 ; IRÉNÉE, *Haer.* II, 12, 1 ; III, 8, 3 ; IV, 38, 1 ; CLÉMENT, *Protr.* VI, 68, 3 ; *Strom.* I, 24, 163, 6 ; II, 2, 6, 1-3 ; IV, 25, 162, 5 ; V, 6, 36, 3 ; VI, 18, 165, 5 ; *Excerpt. ex Theod.* 10, 1 ; *Hom. ps. clem.* X, 19-20 ; TERTULLIEN, *Apol.* 17, 1-3 ; M. FÉLIX, *Oct.* 18, 8-10.

3. Cf. EvVer (NHC I, 3) 17. 18. 20. 39 ; TracTri (NHC I, 5), 51-56 ; ApocJn (NHC II, 1), 2, 33 - 4, 10 ; Eug (NHC III, 3) 70-73 = SJC (NHC III, 4) 92-95.

4. Cf. *Corpus hermeticum* I, 31.

5. Cf. *Hom. ps. clem.* XVII, 7, 2 - 9, 4.

6. Cf. par exemple PLATON, *Timée* 52 a (à propos des êtres intelligibles) ; *Phaedr.* 247 c (à propos de la réalité supérieure) ; ALCINOOS, *Didask.* 10 ; Celse chez ORIGÈNE, *C. Cels.* VI, 64-65 ; MAXIME DE TYR, *Diss.* 2, 10 ; 11, 9 ; APULÉE, *De dogm. Plat.* I, 5. Ou encore les stoïciens Antipater de Tarse, d'après PLUTARQUE, *De stoïc. repugn.* 38, 1051 f = SVF III, frg. 33, p. 249 (Zeus est ζῶον μακάριον καὶ ἄφθαρτον καὶ εὐποητικόν) ;

De nouveau, on rapprochera ce paragraphe du texte du discours de Barlaam devant Joasaph :

Apologie 1, 2 Sy + Ar
(+ Ba = p. 239 Boiss.)

Barlaam, p. 45 Boiss.
discours de Barlaam

Sy : « inengendré, *incrée*... *sans commencement ni fin*, immortel, parfait et insaisissable... sans figure... (il contient en lui) tout ce qui est visible et invisible » ; Ar : « *sans commencement ni fin*, infini et immortel, parfait et sans besoin... *immuable*, infini et *indicible*, *incompréhensible*... » [= p. 239 Boiss. : αὐτὸν οὖν λέγω εἶναι Θεὸν τὸν συστησάμενον τὰ πάντα καὶ διακρατοῦντα, ἀναρχον καὶ αἰῶδιον, ἀθάνατον καὶ ἀπροσδεῆ]

εἷς θεός, ἀναρχός τε καὶ ἀτελεύτητος, αἰώνιος τε καὶ αἰῶδιος, ἄκτιστος, ἀτρεπτός τε καὶ ἀσώματος, ἀόρατος, ἀπερίγραφτος, ἀπερινόητος, ἀγαθὸς καὶ δίκαιος μόνος, ὁ τὰ πάντα ἐκ μὴ ὄντων ὑποστησάμενος, τὰ τε ὀρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα

Les textes syriaque et arménien tirent du constat de l'existence et de la transcendance de Dieu un double précepte de piété et de morale. Cette exigence est très fréquemment formulée dans le judaïsme et le christianisme, souvent associée à la crainte du jugement¹. La tradition rationaliste grecque voyait elle aussi, et non sans une certaine forme de cynisme, dans la croyance à l'existence des dieux un des ressorts de la morale².

Chrysippe, toujours d'après PLUTARQUE, *De stoic. repugn.* 38, 1052 a = SVF II, frg. 1049, p. 309 (Zeus est αἰῶδιος, tandis que les autres dieux sont φθαρτοί) ; voir aussi DIOGÈNE LAERCE VII, 137 = SVF II, 526, p. 168 ; VII, 147 = II, 1021, p. 305. Ou même ARISTOTE, *Phys.* VIII, 10, 267 a-b ; *Met.* A 7, 1072 a-b (le premier moteur immobile, qui est le Dieu éternel).

1. Cf. Test Iss 5, 1-2 ; Test Ben 3, 3-4 ; F. JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 192 ; JUSTIN, *1 Apol.* 12, 1-3 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 1, 2 ; 31, 4 ; *Hom. ps. clem.* IV, 14 ; XII, 33 ; etc.

2. Cf. CRITIAS (Euripide ?), frg. B 25 (*Sisyphé*), chez Sextus Empiricus, *Adu. Math.* IX, 54.

II

§ 1 (Sy + Ar + Ba)

L'opposition de la vérité et de l'erreur — ou de la connaissance et de l'ignorance — est un thème constant de la littérature apologétique¹. Sous la forme plus nuancée de la vérité opposée à l'opinion, le thème n'est pas étranger à la doctrine platonicienne².

§ 2 (Sy + Ar + Ba)

La question de savoir si le texte original d'Aristide distinguait trois (Ba + Ge) ou quatre (Sy + Ar) « races », et si la première d'entre elles était celle des « Chaldéens » (Ba : οἱ Χαλδαῖοι) ou celle des barbares, n'est pas encore tranchée — même s'il est vrai que le préjugé favorable à la version syriaque, conjugué à la concordance des textes syriaque et arménien, fait plutôt pencher en faveur des quatre races et du qualificatif de « barbares ».

En fait, la distinction qu'établit Aristide entre Chaldéens (ou barbares³), Grecs, Égyptiens, juifs et chrétiens,

1. Cf. *Kérygme de Pierre*, frg. 3a Dobschütz (ἀγνοία, γνῶσις) ; 4b (ἐπίστασθαι, ἀγνοεῖν) ; 8 (ἄγνοια, ἐπιγιγνώσκειν) ; JUSTIN, *1 Apol.* 2, 1 (τάληθές, αἱ δόξαι) ; 12, 11 (ἡ ἀλήθεια, ἡ ἄγνοια) ; 56, 3 (τάληθές, ἡ πλάνη) ; *Dial.* 82, 3 (τὸ πλανᾶσθαι, τὸ ἀληθές) ; *De res.* 1 = *PG* 6, 1573 B (ἀλήθεια, ἀληθῆ, ψευδῆ) ; ATHÉNAGORE, *De res.* 1, 1 (τὸ ψεῦδος, ἡ ἀλήθεια) ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 12, 4 (τὸ ἀληθές, ἡ πλάνη) ; IRÉNÉE, *Haer.* I, praef. (*ueritas, uerba falsa* = ἡ ἀλήθεια, οἱ ψευδεῖς λόγοι), *et passim* ; TERTULLIEN, *Res.* 3, 1 (*uerum, falsum*) ; *Epist. ad Rheg.* (NHC I, 4), p. 43, 25-37 ; *Recogn. ps. clem.* V, 4, 1-2, et VI, 4, 1 (*ignorantia, scientia*) ; V, 5, 1 (*ueritas, error*) ; etc.

2. Cf. PLATON, *Resp.* V, 477 b (ἡ ἐπιστήμη, ἡ ἄγνοια, ἡ δόξα) ; voir aussi *Resp.* V, 485 c (ἡ ἀλήθεια, τὸ ψεῦδος), repris par ALCINOOS, *Didask.* 1 ; etc.

3. Que les barbares puissent former une « race » (γένος), au même titre que les Grecs, est attesté entre autres chez JUSTIN, *Dial.* 117, 5.

ne tient pas véritablement à la race, mais au type de culte : astrolâtrie, polythéisme anthropomorphique, zoolâtrie et monothéisme¹, comme le montrent les différents développements consacrés à chacun de ces cultes. Le choix de ces races comme emblèmes des différents cultes dépend d'une tradition fort ancienne, attestée entre autres chez Philon, dans les *Oracles Sibyllins* et dans le *Kérygme de Pierre*². Chez Aristide, le terme « barbare » (s'il l'a bien employé) revêt une acception nettement péjorative, et chrétiens et barbares y sont soigneusement distingués ; en revanche, Justin entretient une certaine confusion entre les deux termes³, tandis que Tatien, son disciple, n'hésite pas quant à lui à qualifier le christianisme de philosophie « barbare »⁴.

La division des peuples en trois races, rattachées à des ancêtres éponymes, remonte à Gn 10, 1⁵ : les trois fils de Noé, Sem, Cham et Japhet, pères de l'humanité, c'est-à-dire ancêtres des trois grandes « races », qui, à une époque plus tardive, ne seront autres que celles des Chaldéens, des

1. Cf. Sg 12, 24 (zoolâtrie) ; 13, 1-2 (astrolâtrie, culte des éléments) ; 13, 10 (idolâtrie) ; PHILON, *Spec. leg.* I, 13 (astrolâtrie). 21 (idolâtrie). 30 (monothéisme) ; et, chez les païens, CICÉRON, *De nat. deor.* I, 16, 43 (« la mythologie grecque, les monstruosité des Mages, la folie du même genre des Égyptiens »).

2. Cf. p. ex. : PHILON, *Mutat.* 16 (l'astrolâtrie attribuée aux Chaldéens) ; *Contempl.* 8, et *Leg.* 163 (la zoolâtrie attribuée aux Égyptiens) ; *Orac. Sibyll.* III, 552-555 (les Grecs « vouent aux défunts de nombreuses images de dieux trépassés ») ; *Lettre d'Aristée* 134-138 (idolâtrie grecque, zoolâtrie égyptienne) ; *Kerygm. Petri* 3b (les Grecs « rendent un culte à des morceaux de bois et de pierre ») ; ou encore, chez les païens, STRABON, *Geogr.* XVI, 2, 35 (« [Moïse] dit que les Égyptiens se sont fourvoyés en représentant la divinité à l'image des bêtes et du bétail, et que les Grecs se méprirent eux aussi en modelant des dieux à forme humaine »). Voir en dernier lieu M. ALEXANDRE, « Apologétique », p. 11-15.

3. Cf. JUSTIN, *1 Apol.* 5, 3 (mission du Christ chez les barbares) ; 60, 11 (chrétiens « barbares par la langue ») ; *Dial.* 119, 4 (« Nous ne sommes pas une gent méprisable, quelque tribu barbare »).

4. TATIEN, *Ad Graec.* 29, 2 ; 35, 3.

5. Repris en Jub 8, 10 ; AntBib 4, 1.

Égyptiens et des Grecs¹. Dans les *Oracles Sibyllins*², les fils de Noé empruntent les noms grecs de Kronos, Titan et Japet³ (qui représentent la génération dite des Titans) ; cette identification pourrait expliquer en partie le choix d'Aristide : Kronos (ancêtre des Chaldéens ou des barbares), Hellèn (ancêtre des Grecs) et Abraham (ancêtre des juifs). Mais la tradition biblique des fils de Noé a croisé une autre influence, celle du judaïsme hellénistique, qui divisait l'humanité en Grecs, juifs et barbares⁴. Ce fait explique sans doute que les trois races bibliques soient devenues quatre dans la version syriaque de l'*Apologie*.

Quoi qu'il en soit, nous avons reconnu dans ces « barbares » ou ces Chaldéens descendants de Baal-Kronos les adeptes du culte astrolâtrique, selon une tradition bien attestée dans la Bible⁵. Il faut en effet très vraisemblablement suivre le traducteur arménien quand il identifie Kronos à Beel (Baal), et voir dans le couple Kronos - Rhéa (confondue avec Héra) une *interpretatio graeca* du couple divin Baal - Astarté, qui, dans la tradition biblique⁶, dési-

1. Cf. p. ex. Ps. HIPPOLYTE, *Elench.* X, 31, 2 (Sem, Cham et Japhet), rapproché des nombreuses énumérations des différentes races : X, 5, 1 (Grecs, Égyptiens, Chaldéens et Babyloniens) ; X, 30, 6 (Égyptiens, Chaldéens, Grecs) ; X, 30, 8 (Chaldéens, Égyptiens, Grecs) ; X, 31, 4 (Chaldéens, Égyptiens, Grecs) ; X, 31, 6 (Grecs, Égyptiens, Chaldéens). Un passage fait exception : X, 34, 1 : « les Grecs et les barbares, les Chaldéens et les Assyriens, les Égyptiens et les Libyens, les Indiens et les Éthiopiens, les Celtes et les Latins ».

2. *Orac. sibyll.* III, 110-115.

3. Confondu avec Japhet, l'ancêtre des Grecs (et de quelques autres peuples).

4. Cf. PHILON, *Abrah.* 136 (Grecs et barbares) ; *Leg.* 8 (Grecs et barbares) ; Rm 1, 14 (Grecs et barbares) ; 1 Co 1, 22-24 (Grecs, barbares [et chrétiens]) ; 12, 13 (juifs ou Grecs) ; Ga 3, 28 (juif et Grec) ; Col 3, 11 (Grecs, juifs, barbares et autres). Voir l'ouvrage de M. HENGEL, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart 1976 ; H. WINDISH, « βάρβαρος », *GLNT* 2, col. 101-106.

5. Par ex. 2R 23, 5 (culte de Baal, du soleil et de la lune).

6. Cf. Jg 2, 13 ; 10, 6 ; 1 S 7, 4 ; 12, 10.

gnait collectivement les divinités païennes mâles et femelles¹. Baal (« le Maître ») est chez les Sémites un terme générique pour nommer le grand dieu protecteur local. En effet, même s'il existe un Baal bien individualisé, à la fois dans la mythologie comme fils de Dagan ou d'El, le « père des dieux », et dans le culte, particulièrement en Canaan, le nom ou l'épithète de Baal servit à désigner d'autres divinités : le Hadad des Syriens, le Bel (Marduk) des Babyloniens, et même le Tammouz suméro-accadien. Dans la mythologie cananéenne, Baal supplante El (Bet-El), dont il prend les deux épouses, Ashérat (Astarté) et Anat, et en vient à s'identifier à lui². Baal est couramment identifié à Kronos — ou à Saturne en pays latin³. Mais il l'est aussi à Zeus-Jupiter — et sa parèdre à Héra-Junon — dans l'Orient romain, comme divinité poliade : Jupiter Damascenus (le Baal de Damas), Jupiter Heliopolitanus (le Baal de Baalbek), Jupiter Kasios (le Baal du mont Kasios)⁴. Quant à Bel, confondu avec le héros égyptien, assyrien et babylonien Bélos, il est généralement identifié à Zeus⁵ ; mais il l'est aussi à Kronos⁶.

1. Cf. TERTULLIEN, *Scorp.* 3, 5 : *Seruiunt idolis Bahalim et Astartis*.

2. Sur El, Baal, Ashérat et Anat dans le monde syro-phénicien, voir : R. DUSSAUD, *Les religions*, p. 357-368, et *passim* ; M. ELIADE, *Histoire des croyances*, p. 163-174 ; J. TEIXIDOR, *The Pagan Gods. Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton 1977, p. 19-60 et *passim*. Sur la confusion d'El avec le Baal-Hammon de Carthage, voir R. DUSSAUD, *Les religions*, p. 368.

3. DIODORE DE SICILE XIII, 86, 3, ou XX, 14, 4 (sacrifices à Kronos, c'est-à-dire au Baal de Carthage) ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* III, 29, 4 (Kronos, que les Orientaux appellent Bel ou Bal).

4. Cf. R. TURCAN, *Les cultes orientaux*, index historique, s.v. Jupiter, p. 383-384 ; M. SARTRE, *L'Orient romain*, p. 485 et *passim*.

5. Cf. HÉRODOTE I, 181 (Zeus Bélos = Bel-Mardouk de Babylone) ; DIODORE DE SICILE II, 8, 7, et 9, 4 (« Zeus, que les Babyloniens appellent Bélos ») ; DION CASSIUS 78, 8.

6. THÉOPHILE, *Ad Aut.* III, 29, 4 (confusion de Bélos = Bel et Kronos) ; SERVIUS, *Comm. in Verg. Aen.* I, 729 (Bélos confondu avec le Bel Assyrien = Saturne = Sol = le Baal de Carthage ; sa parèdre Junon).

Ashtart (Ishtar, Astarté) est généralement identifiée à Aphrodite (dite Ourania)¹, tandis qu'Ashérat (Elat, la parèdre d'El), à l'origine une divinité distincte d'Ashtart, l'est à Rhéa (Cybèle)². De même, la Dercéto syrienne (Atargatis, c'est-à-dire 'Attar 'Attè, dérivé d'Ashtart), généralement assimilée à Aphrodite³, l'est aussi parfois à Rhéa-Cybèle⁴. Mais l'identification d'Astarté-Rhéa à Héra, que l'on trouve dans la version arménienne de l'*Apologie*, ne résulte pas nécessairement d'une confusion, puisqu'on la rencontre à Dolichè (où Baal-Hadad est Jupiter Dolichenus, tandis que sa parèdre Atargatis est Juno)⁵, à Carthage (où Tanit est la romaine Juno Caelestis)⁶ et, pour ce qui est des témoignages littéraires, chez Plutarque, Lucien et Augustin⁷.

La généalogie des Grecs, même si elle manque de cohérence interne, dans la mesure où les différentes branches ne sont reliées entre elles que de façon très approximative, n'en possède pas moins sa logique propre, puisqu'elle justifie l'existence de l'ensemble des groupes ethniques grecs. Hellèn, fils de Deucalion, petit-fils du Titan Prométhée, est l'ancêtre éponyme des Hellènes, c'est-à-dire de ceux que les Latins appelèrent les *Graeci*⁸. Il eut trois fils (et non

1. Cf. HÉRODOTE I, 105 (à Ascalon de Syrie), et 199 (chez les Babyloniens) ; LUCIEN, *De Syria dea* 6 (l'Aphrodite de Byblos, amante d'Adonis) ; EUSÈBE, *Praep. euang.* I, 10, 32 (« Les Phéniciens appellent Aphrodite Astarté ») ; APULÉE, *Met.* XI, 2 (Venus Caelestis).

2. Cf. PHILON DE BYBLOS, frag. 2, *FGH* III, C, n° 790, p. 809 Jacoby = EUSÈBE, *Praep. euang.* I, 10, 16. 22 (El = Kronos épousa ses trois filles, à savoir Astarté, Rhéa = Elat, et Dionè = Anat).

3. Cf. PLUTARQUE, *Crass.* 17, 10 ; voir aussi LUCIEN, *De dea Syra* 32.

4. Cf. LUCIEN, *De Syria dea* 14-15.

5. Cf. R. TURCAN, *Les cultes orientaux*, p. 156-166 ; M. SARTRE, *L'Orient romain*, p. 485.

6. Cf. R. TURCAN, *Les cultes orientaux*, p. 178.

7. PLUTARQUE, *Crass.* 17, 10 (« cette déesse [d'Hiérapolis] que les uns croient être Aphrodite, d'autres Héra ») ; LUCIEN, *De dea Syra* 1 (Héra l'Assyrienne) ; AUGUSTIN, *Quaest. Lept.* 7, 16 (*solet dici Baal nomen esse apud gentes Palaestinae Iouis, Astarte autem Junonis*).

8. Cf. THUCYDIDE I, 3 ; STRABON VIII, 7, 1.

deux), Doros (l'ancêtre des Doriens), Xouthos (le père d'Ion, l'ancêtre des Ioniens, et d'Achaeos, l'ancêtre des Achéens) et Éole (l'ancêtre des Éoliens). Inachos est fils du Titan Océan et de la Titanide Téthys, et le père de Phoronée¹ ; il appartient à la famille régnante d'Argos, la plus ancienne de Grèce². Danaos et Aegyptos sont les deux fils jumeaux de Bélos, roi d'Égypte ; le premier d'entre eux s'enfuit jusqu'à Argos, dont il devint le roi³ ; il est l'ancêtre éponyme des Danaens, c'est-à-dire des Argiens. Cadmos est, selon les versions, fils d'Agénor (un des fils de Zeus) ou du héros thébain autochtone Ogygos ; il est l'ancêtre éponyme des Cadméens, c'est-à-dire des Thébains⁴ ; père de Sémélé, il est le grand-père de Dionysos.

§ 3 (Sy + Ar = Ba 14, 1)

Très curieusement, Aristide ne fait pas remonter le peuple hébreu à Sem ni à son arrière-petit-fils Éber, l'ancêtre éponyme des Hébreux⁵, mais à l'un des descendants d'Éber, Abraham, le bénéficiaire de la première alliance⁶ — peut-être sous l'influence du texte des *Actes*⁷. Il n'explique pas non plus le nom de juifs (οἱ Ἰουδαῖοι) par celui de Juda (le royaume du Sud, devenue la Judée), comme le fait par exemple F. Josèphe⁸ ; c'est dire si à ses yeux, la

1. Cf. APOLLODORE, *Bibl.* II, 1, 1 ; PAUSANIAS II, 15, 4.

2. Cf. TATIEN, *Ad Graec.* 39, 1 ; CLÉMENT, *Strom.* I, 21, 102, 1 (d'après Denys d'Halicarnasse, *FGH* II, B, n° 251, frg. 1).

3. Cf. APOLLODORE, *Bibl.* II, 1, 4 ; DIODORE V, 58, 1 ; PAUSANIAS II, 16, 1 ; TATIEN, *Ad Graec.* 39, 1, et 41, 7.

4. Cf. DIODORE IV, 2, 1 s. ; V, 49.

5. Cf. Gn 10, 21 ; AntBib IV, 9 ; *Midrash Rabbah*, Num. 10, 3 : « Les notables de la première des nations (cf. Am 6, 1) qui remonte à deux éponymes, Shem et Eber, de qui (le peuple d') Israël tire son nom d'Hébreux » ; parall. *Midrash Rabbah*, Lev. 5, 3.

6. Cf. Gn 11, 10-32 : la descendance de Sem ; 14, 13 : Abram l'Hébreu ; 17, 1-14 : l'alliance.

7. Ac 13, 6 : ἄνδρες ἀδελφοί, υἱοὶ γένους Ἀβραάμ.

8. *C. Apion* I, 179.

judaïsme est affaire de religion, et non d'histoire politique ni même d'ascendance, le Dieu des juifs étant celui « d'Abraham, d'Isaac et de Jacob¹ ». Toutefois, il respecte la chronologie des termes, le nom d'Hébreux lui paraissant antérieur à celui de juifs. Il n'est pas impossible qu'en attribuant l'origine du mot « hébreu » à Moïse, il dépende d'une source rabbinique qui le rattacherait au « passage » ('BR) des fils de Jacob de Canaan (la « Syrie ») en Égypte ou au franchissement de la mer Rouge. Dans la suite du texte, le mot « hébreu » aura valeur ethnique (Marie est « de la race des Hébreux » : *Apol.* 2, 4 Sy), tandis que le terme de juifs sera réservé aux adeptes du judaïsme, responsables de la mort de Jésus (*ibidem*).

§ 4 (Sy + Ar = Ba 15, 1-2)

Pour Aristide, les chrétiens sont bien les disciples du Christ (ὁ Χριστός, οἱ Χριστιανοί) ; il est toutefois possible que, dans la version syriaque, il soit fait allusion à une autre étymologie, rattachant le nom de chrétien à χρηστός (« bon »), que traduit la racine T'B dans le texte syriaque. Cette dernière étymologie se retrouve chez Justin et Théophile².

Sur la formule de foi d'Aristide, et ses parallèles, contemporains et plus tardifs, voir l'Introduction, p. 66-68 ; et *infra* le commentaire d'*Apol.* 15, 1-2 Ba.

§ 5 (Sy + Ar)

Le court développement sur les éléments nous paraît être une interpolation — vraisemblablement une glose intégrée au texte, à une époque assez ancienne pour que Sy et Ar soient tous deux contaminés. En tout cas, il n'a pas

1. Cf. Ex 3, 15-16 ; PHILON, *Abr.* 51 ; Mt 22, 32.

2. JUSTIN, *I Apol.* 4, 1, et THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 12, 1.

de correspondant dans le texte grec du *Barlaam*, et avait déjà été rejeté par les Mechitaristes, éditeurs des premiers fragments. Il se rattacherait d'ailleurs plus facilement à *Apol.* 5, 3, en conclusion du passage sur l'adoration des différents éléments : la terre (4, 3) ; l'eau (5, 1) ; le feu (5, 2) ; les vents (5, 3). Il semble être une paraphrase assez libre de Ps 104, 3-4 : « Tu bâtis (lui qui bâtit) sur les eaux tes (ses) chambres hautes, faisant des nuées ton char (son siège) ; tu t'avances (lui qui marche) sur les ailes du vent (des vents), tu prends les vents pour messagers (lui qui fait des souffles ses messagers), pour serviteurs un feu de flammes (un feu brûlant) », ou de Ps 115, 16 : « Le ciel, c'est le ciel de Yahvé (le ciel du ciel au Seigneur), la terre, il l'a donnée aux fils d'Adam (des hommes). » Comparer avec *1 Clem.* 36, 3.

III

Les barbares des textes syriaque et arménien, les Chaldéens du texte grec, comme les Persans de la métaphrase géorgienne, désignent les adorateurs des éléments. L'Athénien qu'était Aristide a très bien pu les qualifier de Chaldéens, comme le rédacteur du *Barlaam*, puisque aussi bien c'étaient ce peuple et ses prêtres qui représentaient en son temps le culte des astres et des différents éléments — identifiés dans la tradition grecque tardive sous le terme de *στοιχεῖα*¹. Le témoignage de Philon d'Alexandrie sur ce point est sans équivoque : celui qui se livre à des spéculations astrales est nécessairement un « Chaldéen² ». Quoi qu'il en soit, le culte des éléments (ciel, terre, eaux) et des astres

1. Par ex. *Orac. Chald.* frg. 39, 5 Des Places ; Ga 4, 3. 9 ; Col 2, 8. 20 ; He 5, 12 ; 2 Pe 3, 10. 12 ; JUSTIN, 2 *Apol.* 5, 2 ; *Dial.* 23, 3 ; 62, 2 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* 1, 6, 2 ; 1, 4, 4 ; *Ad Diogn.* 7, 2 ; etc.

2. PHILON, *Mut.* 16 : « Comme notre intelligence se faisait chaldéenne en discutant sur les astres » ; voir aussi *Congr.* 49 et 105.

(soleil, lune, planètes, étoiles fixes) est très largement attesté dans les mondes assyro-babylonien, puis syro-phénicien¹.

On peut aussi parler de culte des éléments chez les Égyptiens, mais, à la période qui nous intéresse, il passe par le truchement d'un culte anthropomorphique, et se rapproche en ceci de la religion grecque et de l'*interpretatio* stoïcienne des dieux². Chez les Perses, le culte des éléments est bien attesté, mais à un moindre degré, et passe, à tort ou à raison, pour un héritage chaldéen. Dans la littérature grecque, les témoignages les plus évocateurs sont ceux d'Hérodote et de Strabon³ ; ils trouvent confirmation dans le *Mihr Yasht*, l'hymne en faveur de Mithra⁴.

1. Parmi les témoignages littéraires les plus évocateurs, citons ceux de PHILON DE BYBLOS, frg. 1 = *FGH* III, C, n° 790, p. 806 : « (Les Phéniciens) affectèrent soit aux éléments de l'univers, soit à certains de ceux qu'ils croyaient être des dieux, des noms qu'ils empruntèrent à leurs propres rois ; et ils ne reconnaissent pour dieux que les dieux physiques : le soleil, la lune, les autres planètes, les éléments et ce qui s'y rattache » ; DIODORE DE SICILE II, 30, 3 (la *θεωρία* des cinq planètes) et 6 (les trente astres inférieurs, qu'ils appellent *βουλαῖοι θεοί*) ; PLUTARQUE, *De Iside* 48 : « Les Chaldéens appellent les planètes *θεοὺς γενεθλίου*. »

2. Cf. sur ce point les témoignages de MANÉTHON, frg. 83 Waddell = EUSÈBE, *Praep. euang.* III, 2 : « (Les Égyptiens) disent qu'Isis et Osiris sont le Soleil et la Lune, et qu'ils appellent Zeus l'esprit qui parcourt toutes choses, Héphaïstos le feu, Déméter la terre ; l'élément humide est appelé Océan et leur fleuve le Nil (...) ; ils disent qu'ils donnent à l'air le nom d'Athéna. Ces cinq dieux, à savoir l'Air, l'Eau, le Feu, la Terre et le Pneuma traversent la terre entière, prenant la forme et la ressemblance tantôt humaines, tantôt animales » ; DIODORE DE SICILE I, 11, 1 : « (Les anciens Égyptiens) comprirent qu'il y avait deux dieux éternels et primordiaux, le soleil et la lune, qu'ils appelèrent l'un Osiris, et l'autre Isis » ; ou encore APOLLODORE, *De deis*, frg. 104 Jacoby ; et, chez les auteurs chrétiens, ATHÉNAGORE, *Leg.* 28, 7 ; TERTULLIEN, *Nat.* II, 2, 27 : « La plupart des Égyptiens croient en quatre dieux, le Soleil, la Lune, le Ciel et la Terre » (*i.e.* Osiris, Isis, Nout et Geb ?).

3. HÉRODOTE I, 131 : « (Les Perses) ont coutume d'offrir des sacrifices à Zeus (Ahura Mazda) au sommet des montagnes les plus élevées — ils donnent le nom de Zeus à toute l'étendue de la voûte céleste. Ils sacrifient encore au soleil, à la lune, à la terre, au feu, à l'eau et aux vents » ; STRABON XV, 3, 13 (très proche du premier).

4 *Mihr Yasht* 10, 145 : « par la plante barsom nous adorons Mithra et Ahura (...), les étoiles, la lune et le soleil » (cité d'après M. ELIADE, *Histoire des croyances*, t. I p. 340).

On trouve une survivance de ces anciens cultes dans les syncrétismes d'époque romaine, par exemple, celui des *Oracles Chaldaïques*, dans lesquels sont divinisés le feu et les différents astres¹. Nous avons dit plus haut que c'était sans doute ce type de croyances qu'Aristide attaquait, plutôt que des cultes fort éloignés dans l'espace ou le temps.

Dans sa formulation, Aristide semble dépendre de Sg 13, 1-2 : « En considérant ses œuvres, ils n'ont pas reconnu l'artisan, mais c'est le feu, ou le vent, ou l'air rapide, ou la voûte étoilée, ou l'eau impétueuse, ou les luminaires du ciel, qu'ils ont considérés comme des dieux². »

§ 1 (Sy + Ba)

L'accusation d'adorer les créatures au lieu de leur créateur est constante dans l'apologétique juive, puis chrétienne³ ; même si la distinction créé - créateur peut avoir une couleur platonicienne⁴, la dépendance de Sg 13, 1-5, semble incontestable. Celle d'adorer des images mortes ou des éléments inertes au lieu du Dieu vivant est un autre lieu commun de l'apologétique⁵. Quant à l'opposition

1. Sur la religion des *Oracles Chaldaïques*, voir H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Paris 1978², surtout p. 76-78 (sur le Feu premier transcendant, $\pi\omega\rho\ \epsilon\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\omicron\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$: Proclus, frg. 5 Des Places = *In Tim.* II, 57, 30) ; p. 137-157 (sur les trois mondes et leurs gouvernants) ; p. 158 (« We have seen that the designation of the sun as Truth, of Mercury as Understanding or Wisdom and the moon as Virtue may be explained as a metonymic way of naming the Greek planetary gods »).

2. D'après Dt 4, 19, et 17, 3 ; cf. 4 R 23, 4-5 ; Jr 8, 2 ; So 1, 4-5 ; etc.

3. Cf. PHILON, *Decal.* 66 ; *Spec.* I, 13 ; Rm 1, 25 ; JUSTIN, *I Apol.* 20, 5 ; TATIEN, *Ad Graec.* 4, 3-4 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 15-16 ; IRÉNÉE, *Haer.* IV, 33, 1 (à propos des Gentils) ; CLÉMENT, *Protr.* IV, 63, 5 ; etc.

4. Par ex. dans l'antithèse $\omicron\ \delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\pi\gamma\acute{o}\varsigma\ \tau\grave{\alpha}\ \epsilon\pi\gamma\alpha\ \omicron\upsilon\ \tau\grave{\alpha}\ \gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$: *Timée* 41 a-b, souvent cité par les apologistes : ATHÉNAGORE, *Leg.* 6, 2 ; CLÉMENT, *Strom.* V, 14, 102 ; ORIGÈNE, *C. Cels.* VI, 10 ; M. FÉLIX, *Oct.* 34, 4 ; etc.

5. Cf. Sg 13, 10 (d'après Dt 4, 28) ; 2 *Clem.* 3, 1 ; *Didachè* 6, 3 ; JUSTIN, *I Apol.* 9, 1 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 16, 3 (d'après Ga 4, 9) ; CLÉMENT, *Protr.*

garde - gardé, elle se retrouve dans les écrits clémentins, ainsi que chez Minucius Félix¹.

On rapprochera la version grecque de l'*Apologie* de cet autre extrait du roman de *Barlaam* :

Apologie 3, 1 = p. 240 Boiss.
(discours de Nachor)

... ὧν καὶ μορφώματά τινα ποιήσαντες ὠνόμασαν ἐκτυπώματα οὐρανοῦ τε καὶ γῆς καὶ [τῆς] θαλάσσης ἡλίου τε καὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν στοιχείων τε καὶ φωστήρων, καὶ συγκλείσαντες ναοῖς προσκυνοῦσι θεοὺς καλοῦντες, οὓς καὶ τηροῦσιν ἀσφαλῶς ἵνα μὴ κλαπῶσιν ὑπὸ ληστῶν

Barlaam, p. 48 Boiss.
(discours de Barlaam)

... ὧν καὶ μορφώματα τυπώσαντες ἀνεστήλωσαν ξόανα κωφὰ καὶ ἀναίσθητα εἰδῶλα, καὶ συγκλείσαντες ἐν ναοῖς προσκύνησαν, λατρεύοντες τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, οἱ μὲν τῷ ἡλίῳ καὶ τῇ σελήνῃ, καὶ τοῖς ἄστροις

§ 2 (Sy + Ba)

Les « philosophes » ou les « sages » dont il est question ici sont vraisemblablement les prêtres de la religion traditionnelle chaldéenne, dont la science astronomique s'apparente en effet à une sagesse. L'origine de la condamnation du culte des éléments dans la tradition judéo-chrétienne est Dt 4, 19² (culte du soleil, de la lune, des étoiles) ; Jb 31, 27-28 ; Sg 13, 2 (culte du feu, du vent, de l'air, de la voûte

V, 65, 4 ; *Ad Diogn.* 2, 4 ; *Hom. ps. clem.* X, 9 = *Recogn.* V, 16 ; M. FÉLIX, *Oct.* 24, 5-10.

1. *Hom. ps. clem.* X, 8, 3 = *Recogn.* V, 15, 5 ; M. FÉLIX, *Oct.* 24, 10.

2. Dans la LXX : μὴ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἰδὼν τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ πάντα τὸν κόσμον τοῦ οὐρανοῦ πλανηθεὶς προσκυνήσης αὐτοῖς...

étoilée, de l'eau, des astres, du ciel)¹. Mais comme l'argumentation d'Aristide prend ici une coloration nettement philosophique (par exemple dans l'opposition entre l'incorruptible et le corruptible, ou celle, implicite, entre le créateur et le créé), on peut aussi penser qu'il vise des spéculations plus proprement philosophiques, par exemple la théosophie « chaldaïque », ou même la doctrine stoïcienne des éléments², qui, par l'intermédiaire de l'allégorie, justifiait le culte des « représentations des éléments » (Héra comme symbole de l'air, Zeus comme symbole du feu, etc.). Voir *supra* Introduction, p. 49-52.

IV

§ 1 (Sy + Ba)

Nouvelle opposition entre le Dieu incorruptible et les éléments corruptibles. Le texte syriaque ajoute une doctrine absente du texte grec, liant par un lien de ressemblance les éléments et l'être humain ; peut-être faut-il y

1. Cf. PHILON, *Contempl.* 3 et 5 ; *Decal.* 66 ; *Spec.* I, 13 ; TATIEN, *Ad Graec.* 4, 4 ; CLÉMENT, *Protr.* IV, 63, 4-5.

2. Sur le culte des éléments dans la philosophie grecque, voir : PHILON, *Contempl.* 3-4 : « Parmi ceux qui font profession de piété, qui méritent de leur être comparé ? Ceux qui vénèrent les éléments : la terre, l'eau, l'air, le feu ? Ceux qui ont donné à chacun d'eux un surnom particulier ? Mais ces dénominations sont des trouvailles de sophistes » ; TATIEN, *Ad Graec.* 21, 5-6 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 22 ; CLÉMENT, *Protr.* V, 64-66 ; *Strom.* I, 11, 52, 4 ; *Hom. ps. clem.* VI, 24, 1-2 ; *Ad Diogn.* 8, 2 ; TERTULLIEN, *Adu. Marc.* I, 13, 3 : « Ce sont des substances indignes qui ont été appelées dieux par ces professeurs de sagesse (...), comme l'eau par Thalès, le feu par Héraclite, l'air par Anaximène, toutes les choses célestes par Anaximandre, le ciel et la terre par Straton, l'air et l'éther par Zénon, les astres par Platon. »

voir une transposition de la conception hellénique du macrocosme et du microcosme¹. Le texte grec, de son côté, affirme clairement une création, sinon *ex nihilo* au sens le plus courant de l'expression, du moins à partir du non-être (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) ; sur la question, voir en dernier lieu F. Chapot, « Les Apologistes grecs et la création du monde² ».

§ 2 (Ba)

Ce paragraphe, consacré au culte du ciel (ou du cosmos), manque dans le texte syriaque. On ne saurait être sûr qu'il figurait dans le texte primitif, dans la mesure où ce développement rompt la logique des chapitres V et VI, consacrés au culte des quatre éléments : la terre (5, 3), l'eau (6, 1), le feu (6, 2), l'air (6, 3), pour y substituer l'opposition du ciel (5, 2) et de la terre (5, 3). Mais on ne voit guère pourquoi le rédacteur du *Barlaam* l'aurait ajouté de son propre chef ; et on peut fort bien concevoir que le ciel en tant que « cosmos » occupe sa juste place avant les différents développements consacrés aux éléments primordiaux. On comparera en tout cas le tableau que dresse Aristide de l'harmonie céleste avec celui de Clément de Rome dans son épître aux Corinthiens³.

Dans l'ancienne religion babylonienne, le ciel est personnifié sous le nom d'An (Anum, Anu) ; il forme avec Enlil (ou Ellil : la Terre, à laquelle est consacrée le paragraphe suivant) et Enki (ou Éa : les eaux) la triade suprême⁴ ; c'est peut-être à ce dieu que fait allusion

1. Cf. DÉMOCRITE, frg. B 34 = D.-K. II, p. 153 ; ARISTOTE, *Phys.* VIII, II, 252 b 26 ; GALIEN, *De usu partium* 3, 10 = Kühn III, p. 241 ; PHILON D'ALEXANDRIE, *Her.* 155 ; CLÉMENT, *Protr.* I, 5, 3.

2. Dans *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, éd. B. Pouderon et J. Doré, Paris 1998, p. 199-218.

3. CLÉMENT, *1 Co* 20, 1-3.

4. Cf. É. DHORME, *Les religions de Babylone*, p. 22-33 ; G. ROUX, *La Mésopotamie*, p. 90 s. ; J. BOTTÉRO, *La plus vieille des religions*, p. 108-121.

Sg 13, 2 (culte de la voûte étoilée : κύκλον ἄστρον). Chez les Phéniciens, il est El ou Belsamin, « le maître des cieux¹ ». Chez les Égyptiens, il est Nout, une divinité féminine². La notice d'Hérodote sur les Perses attribue aussi à ce peuple le culte du ciel³ ; sans doute songe-t-il à Ahura-Mazda (Ormuzd), dieu céleste issu de la lumière, principe du bien et démiurge de l'univers, qui fut identifié au ciel⁴, ou encore à Papaïos, le dieu céleste des Scythes⁵. Dans les *Oracles chaldaïques*, le ciel est dit « imitation du Noûs », le Dieu suprême (frg. 69 Des Places). Dans la religion mithriaque d'époque romaine, on vénère un *Jupiter Caelus*⁶. Plus généralement, le culte du ciel est très largement attesté dans l'Empire romain⁷.

§ 3 (Sy + Ba)

Dans la religion babylonienne, la terre est personnifiée sous le nom d'Enlil (ou Ellil), qui est une divinité masculine ; mais il existe aussi une divinité féminine de la terre, Antum, qui est le dédoublement féminin de An⁸. L'Atar-

1. Cf. PHILON DE BYBLOS, frg. 1 Jacoby, *FGH* III, C, n° 790, p. 807 (Belsamin = le soleil = le souverain du ciel = Zeus). Voir R. DUSSAUD, *Les religions*, p. 360-361 ; l'article « Baalshamin » du *LIMC*, III, 1, p. 75-78.

2. S. MORENZ, *La religion égyptienne*, p. 53-54 ; 215, et *passim*.

3. HÉRODOTE I, 131 : « Ils donnent le nom de Zeus à toute l'étendue de la voûte céleste. »

4. Cf. STRABON, XV, 3, 13 : « Ils sacrifient sur un lieu très élevé au ciel, qu'ils pensent être Zeus. »

5. Cf. HÉRODOTE, IV, 59.

6. Cf. F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles 1896-1899, I, p. 87.

7. Cf. H. STEUDING, « Caelus », *ALGRM* I, col. 844-845 ; J. SCHMIDT, « Uranos », *ALGRM* VI, col. 106-116 ; G. WISSOWA, « Caelus », *PW* III, 1, col. 1276-1277 ; TRAM TAM TINH, « Ouranos », *LIMC* VII, 1, p. 132-136.

8. Cf. É. DHORME, *Les religions de Babylone*, p. 24-29 ; G. ROUX, *La Mésopotamie*, p. 90 (qui fait d'Enlil à la fois le « Seigneur air » et le roi de la terre).

gatis syrienne peut elle aussi être considérée comme une déesse Terre¹. Chez les Perses, il existe une déesse-terre tout à fait mineure, Zam². En Égypte, la terre est une divinité masculine, Geb³ ; mais elle est aussi parfois identifiée à Isis⁴. Dans les religions anatoliennes, la Terre-Mère est une déesse majeure : la grande déesse de Pessinonte, Cybèle (la Magna Mater des Romains), identifiée par les Grecs à Rhéa ou à Déméter, en est la meilleure illustration⁵. Le culte de la terre est par ailleurs largement attesté dans les mondes grec et romain⁶.

Dans le texte grec, le paragraphe se clôt par la formule « à l'usage des hommes », qui reviendra à plusieurs reprises. La croyance que la création a été faite au seul bénéfice des hommes résulte d'une lecture quelque peu abusive de Gn 1, 26. On la retrouve dans le judaïsme⁷ et, bien sûr, chez les auteurs chrétiens⁸. Certains des païens, tel Celse⁹, raillaient les chrétiens pour cette outrecuidance, alors qu'elle est commune au christianisme et au stoïcisme¹⁰.

1. Cf. MACROBE, *Sat.* 1, 23, 18 : « Lui (Adad), ils l'honorent comme le dieu le plus puissant ; mais ils lui associent une déesse nommé Atargatis, et à ces deux divinités, dans lesquelles ils voient le soleil et la terre, ils attribuent plein pouvoir sur toutes choses. »

2. Cf. HÉRODOTE I, 131 ; STRABON 15, 3, 13.

3. Cf. S. MORENZ, *La religion égyptienne*, p. 53 ; 75 ; 332.

4. Cf. PLUTARQUE, *De Iside* 32.

5. Cf. H. GRAILLOT, *Cybèle* ; R. TURCAN, *Les cultes orientaux*, p. 35-75.

6. Cf. W. DREXLER, « Gaia », *ALGRM*, I, 2, col. 1566-1586 ; O. HOFER, *ALGRM* V, col. 331-346 ; TKAC, « Gaia », *PW* VII, 1, col. 467-480 ; St. WEINSTOCK, « Terra Mater », *PW* V, A, 1, col. 791-806 ; M. B. MOORE, « Ge », *LIMC* IV, 1, p. 171-176 ; E. GHISELLINI, « Tellus », *LIMC* VII, 1, p. 879-889.

7. Cf. Ps 8, 4-5 ; Jb 7, 17-18 ; PHILON, *Agr.* 8 ; *Prouid.* II, 84.

8. Cf. He 2, 6-8 ; CLÉMENT, *1 Co* 20, 11 ; *Pasteur d'Hermas*, *Mand.* 12, 4 (47), 2 ; JUSTIN, *1 Apol.* 10, 2 ; *2 Apol.* 5, 2 ; *Dial.* 41, 1 ; TATIEN, *Ad Graec.* 4, 4 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 4, 4-5 ; I, 6, 2, et *passim* ; *Ad Diogn.* 10, 2. ; *Hom. ps. clem.* III, 36, 1 ; XI, 23, 1-2 ; XVI, 19, 6.

9. Chez ORIGÈNE, *C. Cels.* IV, 74, et *passim*.

10. Cf. CICÉRON, *De nat. deor.* II, 53, 131-133 ; II, 62, 154.

V

§ 1 (Sy + Ba)

Dans l'ancienne religion babylonienne, l'eau est divinisée sous le nom d'Enki ou d'Éa, une divinité masculine¹. En Iran, Anahita est la déesse des eaux fertilisantes, tandis qu'Apam Napat, dieu des eaux, ne joue qu'un rôle secondaire². Chez les Égyptiens, le principe humide est Tefnout³ ; mais une identification à Osiris est attestée par Plutarque⁴. En Phénicie, Aliyan Baal est le dieu des sources fécondantes⁵. Dans la tradition grecque et l'*interpretatio* stoïcienne, l'eau est représentée par Poséidon⁶. Comparer avec Sg 13, 2 (divinisation de l'eau).

§ 2 (Sy + Ba)

Dans la religion suméro-accadienne, il existe deux génies du feu, Gibil et Girru, souvent invoqués dans les opérations de magie⁷ ; à Nippur (basse Mésopotamie), le feu est vénéré sous le nom de Nusku, et à Lagash (Mésopotamie), sous le nom d'Ishum⁸. Mais c'est bien sûr dans le mazdéisme que le culte du feu (Atar) joue un rôle de premier plan ; qualifié de « fils d'Ohrmazd », il est considéré

1. Cf. É. DHORME, *Les religions de Babylone*, p. 31-34 ; G. ROUX, *La Mésopotamie*, p. 90-91 ; J. BOTTÉRO, *La plus vieille des religions*, p. 104-105.

2. Cf. chez les auteurs grecs, HÉRODOTE, I, 131 ; STRABON, XV, 3, 13-14 (importance du culte de l'eau chez les Perses) ; et, chez les modernes, J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Iran*, p. 180-181.

3. Cf. S. MORENZ, *La religion égyptienne*, p. 215-216.

4. PLUTARQUE, *De Iside* 33, 364 a.

5. Cf. R. DUSSAUD, *Les religions*, p. 366.

6. Cf. Varron chez AUGUSTIN, *Ciu. Dei* IV, 10 ; CICÉRON, *De nat. deor.* II, 26, 66 ; DIOGÈNE LAERCE VII, 147 ; etc.

7. Cf. É. DHORME, *Les religions de Babylone*, p. 109-111.

8. Cf. É. DHORME, *Les religions de Babylone*, p. 111-112.

comme le signe visible de la présence du dieu¹. Dans la tradition grecque et l'*interpretatio* stoïcienne, le feu est représenté par Héphaïstos ou par Zeus (comme l'élément primordial)². Dans les religions syncrétiques de l'Empire romain, et peut-être sous l'influence du stoïcisme, le feu occupe une place essentielle : dans les *Oracles chaldaïques*, il est plus ou moins identifié au Noûs primordial, et fait en conséquence figure de Dieu suprême³ ; dans les mystères de Mithra, le culte du feu s'est partiellement maintenu au sein du rituel propre aux « Lions » (un des grades initiatiques)⁴. Le thème dérive de Sg 13, 2 (divinisation du feu), et a de nombreux parallèles chez les Pères⁵.

§ 3 (Sy + Ba)

Aristide rompt la série des quatre éléments en introduisant le vent à la place de l'air ; son texte prend ainsi un caractère plus biblique⁶ que philosophique. Il existe à Sumer un dieu des ouragans appelé Ningirsu, dont le culte est spécialement attesté à Lagash⁷ ; de même, le grand dieu d'Assur, Adad, est un dieu des phénomènes atmosphériques : vent, pluie, orage, tempête⁸. Chez les Hittites et les Hourrites, le dieu de l'orage a pour nom Teshoub (Hamani

1. Cf. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Iran*, p. 77-95 ; 179-180.

2. Cf. PLUTARQUE, *De Iside* 32. 66 ; DIOGÈNE LAERCE VII, 147 (Héphaïstos) ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 22, 4 (Zeus) ; TERTULLIEN, *Marc.* I, 13, 4 (Jupiter).

3. *Orac. chald.* frg. 1 à 6, et 39 Des Places.

4. Cf. R. TURCAN, *Les cultes orientaux*, p. 230.

5. Par ex. CLÉMENT, *Protr.* V, 65, 1 (culte du feu chez les Macédoniens, les Perses et autres habitants de l'Asie) ; *Hom. ps. clem.* IX, 6, 1-3 ; *Recogn.* I, 30, 7 ; IV, 29, 1 (culte du feu chez les Perses, les Babyloniens et les Égyptiens) ; etc.

6. Par référence à Ps 104, 3-4.

7. Cf. É. DHORME, *Les religions de Babylone*, p. 102-103.

8. É. DHORME, *Les religions de Babylone*, p. 97-101.

chez les Nord-Syriens)¹. En Phénicie, ce rôle est dévolu au dieu Baal² ; en Syrie, à Hadad³. Dans sa notice sur la religion perse, Hérodote mentionne un culte des vents ; sans doute s'agit-il de Vahyu⁴. En Égypte, l'air est le dieu Shou⁵, tandis qu'Amon est le dieu invisible de l'air⁶. Dans le stoïcisme, l'air, généralement identifié à Héra⁷, est l'un des quatre (ou cinq) éléments primordiaux ; aussi le retrouve-t-on associé aux autres dans les spéculations des *Oracles chaldaïques*⁸, et il figure dans les monuments figurés mithriaques, parfois, semble-t-il, sous la forme d'un corbeau⁹. Le culte des vents est par ailleurs bien attesté dans les mondes grec et romain¹⁰.

VI

§ 1 (Sy + Ba)

Il n'est guère de religions antiques où le soleil ne soit l'un des dieux primordiaux. Dans l'ancienne religion babylonienne, le dieu-soleil est Shamash, qui se situe après la

1. Cf. R. DUSSAUD, *Les religions*, p. 337 ; 340.

2. R. DUSSAUD, *Les religions*, p. 362.

3. R. DUSSAUD, *Les religions*, p. 389-395, et *passim*.

4. HÉRODOTE I, 131. Voir J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Iran*, p. 179 ; 182-184.

5. Cf. C. DESROCHES-NOBLECOURT, *Histoire*, p. 210.

6. Cf. S. MORENZ, *La religion égyptienne*, p. 44.

7. Cf. CICÉRON, *De nat. deor.* II, 26, 66 ; PLUTARQUE, *De Iside* 32 ; DIOGÈNE LAERCE VII, 147 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 22, 4.

8. Cf. frg. 61.73. 91. 146. 216. 219 Des Places.

9. Cf. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Iran*, p. 252 ; R. TURCAN, « Représentations des vents dans l'art funéraire et mithriaque », *BCH suppl.* 14, 1986, p. 119-128.

10. Cf. K. TUMPPEL, « Ἄνεμοι », *PW* I, 2, col. 2176-2180 ; E. SIMON, « Venti », *LIMC* VIII, 1, p. 186-192.

lune dans la hiérarchie des êtres divins¹. Chez les proto-Hittites, la grande déesse solaire se nomme Wourousemou (ou Hebat), et Shapshou (ou Shapash) chez les Phéniciens². A Émèse, le Baal local (Elagabal), dont l'empereur Elagabal (Héliogabal) fut le prêtre, identifié au soleil, deviendra le *Sol Inuictus* des Sévères et des Illyriens ; à Palmyre, le dieu solaire porte le nom de Yarhibol ou de Malakbel³. En Égypte, Aton (le disque solaire) et Rê⁴, puis Osiris⁵, sont des dieux solaires. En Perse, le culte du soleil (Mihir) est attesté par l'Hymne *Mihir Yasht*⁶, dont le témoignage confirme ceux de la Bible⁷ et d'Hérodote⁸ ; le soleil (Hvar⁹) fut très tôt identifié à Mithra, comme l'atteste, entre autres, Strabon¹⁰. La critique de l'astrolâtrie, et plus spécialement du culte du soleil, est récurrente dans la Bible¹¹.

La soumission de toutes choses à la loi de la nécessité est un thème stoïcien¹². Mais, très curieusement, d'après Cicéron, les philosophes du Portique accordaient une

1. Cf. É. DHORME, *Les religions de Babylone*, p. 60-67 ; G. ROUX, *La Mésopotamie*, p. 90.

2. Cf. R. DUSSAUD, *Les religions*, p. 335-336 ; 366-367. PHILON DE BYBLOS, frg. 1 Jacoby, *FGH* III, C, 790, p. 806-807, range le soleil parmi les « dieux physiques » des Phéniciens, peut-être à la suite d'une confusion entre l'astre du soleil et le maître des cieus, Belsamin.

3. Cf. R. DUSSAUD, *Les religions*, p. 399 ; 404 ; R. TURCAN, *Les cultes orientaux*, p. 170-180 ; M. SARTRE, *L'Orient romain*, p. 491.

4. Cf. S. MORENZ, *La religion égyptienne*, p. 54 ; 80, et *passim* ; parmi les témoignages littéraires, retenons celui d'HÉRODOTE II, 59 : l'Hélios d'Héliopolis.

5. D'après MANÉTHON, frg. 83 Waddell ; PLUTARQUE, *De Iside* 52.

6. Cf. ci-dessus p. 330, n. 4.

7. Ez 8, 16-18, d'interprétation difficile.

8. HÉRODOTE I, 131. 138 ; VII, 54.

9. Cf. P. MASSON-OURSSEL, *Histoire générale des religions* (éd. M. Gorce - R. Mortier), t. 3, Paris 1952, p. 33.

10. STRABON XV, 3, 13 ; voir aussi ORIGÈNE, *C. Cels.* VI, 22.

11. Dt 4, 19 ; 17, 3 ; 4 R 23, 5 ; Jr 8, 2.

12. Cf. DIOGÈNE LAERCE, VII, 135. 147. 149 ; JUSTIN, 2 *Apol.* 7, 4 (καθ' εἰμαρμένης ἀνάγκην).

forme de libre arbitre aux étoiles, tandis que les Académiciens voyaient dans la régularité de leur cours un fait de la nature¹. Dans les *Oracles Chaldaïques*, c'est le soleil lui-même qui obéit dans son cours à une loi de nature². Dans la cosmographie d'Aristide, le soleil est un astre parmi les autres³, même si c'est lui qui règle les saisons⁴, et il ne joue pas le rôle de guide du *cosmos* qui est le sien chez les philosophes platoniciens et stoïciens⁵. Comparer le passage avec *Hom. ps. clem.* XI, 23, 2 (« Le soleil, la lune et les autres astres effectuent leurs levers et leurs couchers à ton intention »).

§ 2 (Ba)

Le développement consacré à la lune est absent du texte syriaque. Toutefois, sa présence dans le texte originel est attestée à la fois par la rapide mention de 6, 1 Sy *in fine*, et dans la paraphrase géorgienne du *Martyre d'Eustathe*. Le thème est évidemment biblique : Dt 4, 19 ; 17, 3 ; Jr 8, 2.

1. CICÉRON, *De nat. deor.* II, 15, 41 - 16, 44 (exposé du stoïcien Balbus) ; III, 9, 23 (exposé de l'académicien Cotta). Cf. *Recogn. ps. clem.* III, 24, 3 (« Le mouvement du soleil est conduit par la nécessité ») ; parall. VIII, 45, 4 ; comparer avec *Hom. ps. clem.* IV, 13, 1 (« D'autres disent que l'univers accomplit ses révolutions par sa propre impulsion [αὐτομάτως] »).

2. D'après *Orac. Chald.* frg. 70. 107 Des Places.

3. Sur ce point, toutefois, le texte grec (μερισμοὺς ἔχοντα μετὰ τῶν λοιπῶν ἀστέρων) est moins clair que le syriaque.

4. Cf. *Recogn. ps. clem.* VIII, 22, 2 : « (Dieu) a disposé les astres avec tant de régularité, a ordonné leur lever et leur coucher » ; VIII, 45, 2 : « Dieu a placé ces corps dans le ciel pour que la température soit réglée par eux en fonction des saisons, et que soit observé l'ordre des alternances et des successions. » Autres parallèles : Gn 1, 14-15 ; Si 43, 1-5 ; CLÉMENT, *I Co* 20, 1-3.

5. Cf. CLÉANTHE, *SVF* I, frg. 499, p. 111-112 (ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου) ; CICÉRON, *De nat. deor.* II, 19, 49 (*primus sol, qui astrorum tenet principatum*) ; *Resp.* VI, 17 (*sol, dux et princeps et moderator luminum reliquorum*) ; ALCINOOS, *Didask.* 14 (« Le soleil est le chef de tous les astres »).

Le culte de la lune est bien attesté au Proche-Orient. Chez les Sumériens, le dieu-lune est Sin, qui se situe à la quatrième place dans la hiérarchie divine ; il fut identifié au dieu d'Ur Nanna (Nannar)¹ — distinct de la Nana de Babylone. Chez les Phéniciens, le dieu-lune se nomme Yérah (Yaréah) ou Térah² ; à Palmyre, il se nomme Aglibol³ ; en Anatolie, il est Men⁴. Chez les Nabatéens, la lune est Allat (la forme féminine d'El)⁵ ; chez les Égyptiens, la lune est le dieu Khons (Khonsou)⁶, puis elle fut identifiée à Isis⁷. Dans l'Iran ancien, la lune est la déesse Mah, qui ne figure pas parmi les grandes divinités du mazdéisme⁸ ; pourtant, son culte est bien attesté dans la littérature grecque⁹. En Anatolie, elle est Men¹⁰. Le culte de la lune (*Luna*, *Σελήνη*) dans le monde gréco-romain, son identification avec Artémis ou Hécate, et ses diverses représentations figurées ont fait l'objet de nombreuses études¹¹.

1. Cf. É. DHORME, *Les religions de Babylone*, p. 54-60 ; G. ROUX, *La Mésopotamie*, p. 89-90.

2. Cf. R. DUSSAUD, *Les religions*, p. 367.

3. Cf. R. DUSSAUD, *Les religions*, p. 404.

4. Cf. R. TURCAN, *Les cultes orientaux*, p. 69.

5. Cf. R. DUSSAUD, *Les religions*, p. 405. Cf. HÉRODOTE I, 131 (Alilat).

6. Cf. S. MORENZ, *La religion égyptienne*, p. 334 ; C. DESROCHES-NOBLECOURT, *Histoire*, p. 222.

7. Cf. HÉRODOTE II, 47 (la Lune et Dionysos = Isis et Osiris) ; MANÉTHON, frg. 83 Waddell ; PLUTARQUE, *De Iside* 52.

8. Cf. G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, Paris 1968, p. 370-371.

9. Cf. HÉRODOTE I, 131 ; STRABON XV, 3, 13 ; ORIGÈNE, *C. Cels.* VI, 22 (place de la lune dans les mystères de Mithra).

10. Cf. R. TURCAN, *Les cultes orientaux*, p. 69.

11. Cf. en particulier G. WISSOWA, « Luna 2 », *PW* XIII, 2, col. 1808-1811 ; F. SCHWENN, « Selene 1 », *PW* II, A, 1, col. 1136-1144 ; S. KARUSU, « Astra », *LIMC* II, 1, p. 904-927 ; F. GURY, « Selene », *LIMC* VII, 1, p. 706-715.

VII

§ 1 (Sy + Ba)

La mention de la divinisation de l'homme dans les chapitres consacrés au culte des éléments peut surprendre ; mais en cela, Aristide dépend certainement de sa source, puisqu'on connaît un texte parallèle de Philon de Byblos, mêlant dans un étrange amalgame le culte des éléments à celui des défunts¹. D'ailleurs, il ne semble pas qu'Aristide fasse allusion par anticipation au polythéisme anthropomorphique des Grecs, mais bien qu'il rattache ce culte d'êtres humains ou de divinités anthropomorphes aux religions de type astrolâtrique. Restent donc deux possibilités : la première, qu'il vise les représentations anthropomorphiques des religions du Proche-Orient (babyloniennes ou « chaldéennes »), surtout dans leur forme hellénisée ou romanisée par l'usage de l'*interpretatio* ; la seconde, qu'il fasse allusion au culte des souverains orientaux. La sacralité du souverain est attesté dans les religions mésopotamiennes, en Égypte et dans l'Iran ancien² ; dans

1. PHILON DE BYBLOS, frg. 1 Jacoby, *FGH* III, C, n° 790, p. 806 = EUSÈBE, *Praep. euang.* I, 9, 29 : « Il est nécessaire d'expliquer que les plus anciens des barbares, singulièrement les Phéniciens et les Égyptiens, de qui le reste de l'humanité a reçu cet usage, regardaient comme les plus grands dieux les hommes qui avaient fait quelque découverte utile à l'existence, ou avaient en quelque domaine rendu service aux peuples (...) Et les Phéniciens leur attribuent les plus grandes fêtes. En particulier, ils affectèrent soit aux éléments de l'univers (τοῖς κοσμικοῖς στοιχείοις), soit à certains de ceux qu'ils croyaient être des dieux, des noms qu'ils empruntaient à leurs propres rois ; et ils ne reconnaissaient comme dieux que les dieux physiques : le soleil, la lune, les autres planètes, les éléments et ce qui s'y rattachent, si bien qu'ils avaient des dieux mortels et des dieux immortels. »

2. Cf. R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris 1939 ; S. MORENZ, *La religion égyptienne*, p. 58-67 ; F. DUNANT, « Culte royal et culte impérial en Égypte. Continuités et ruptures », *Das römisch-byzantinischen Ägypten* (éd. G. Grimm et alii),

le monde grec, c'est Alexandre qui inaugura une pratique dont l'Empire romain hérita non sans réserve¹.

Quoi qu'il en soit, l'influence des thèses dites évhéméristes (selon lesquelles les dieux sont des personnages historiques divinisés par l'admiration ou la crainte de leurs contemporains) semble incontestable — d'autant qu'elle est largement attestée dans la littérature chrétienne des premiers siècles².

La condamnation du culte de simples mortels, dans la tradition judéo-chrétienne, remonte à Ex 20, 4-5, et Dt 4, 16 (culte de statues anthropomorphes) ; Sg 14, 15-20 (culte d'images d'hommes mortels)³. Les autorités romaines dispensaient d'ailleurs les juifs du culte impérial — un privilège ethnique⁴.

§ 2

L'assimilation du culte des éléments (τὰ στοιχεῖα) à celui des « idoles » (τὰ εἰδωλα, les images matérielles des dieux), implicite chez Aristide⁵, a son parallèle chez Athénagore, *Leg.* 15, et 22, 10-12 et Clément, *Protr.* V, 64,

Mayence 1983, p. 47-56 ; G. WIDENGREN, « The Sacral Kingship in Iran », *La regalità sacra* (éd. R. Pettazzoni et alii), Leiden 1959, p. 242-257.

1. Cf. L. CERFAUX et J. TONDRIAU, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai 1957 ; W. DEN BOER (éd.), *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Vandœuvres-Genève 1973.

2. Cf. *Orac. Sibyll.* III, 110-154 ; *Kerygm. Petri* frg. 3a Dobschütz ; TATIEN, *Ad Graec.* 27, 3-4 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 28 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 9, 1 ; CLÉMENT, *Protr.* II, 24, 2 ; TERTULLIEN, *Apol.* 10, 3 ; M. FÉLIX, *Oct.* 21, 1-3 ; *Hom. ps. clem.* V, 23, 4 ; VI, 23, 1 ; IX, 5, 2-5 ; XI, 6, 3.

3. Cf. F. JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 75-78 (Moïse interdit de rendre un culte aux souverains, non de leur rendre hommage « après Dieu »).

4. Cf. M. SARTRE, *L'Orient romain*, p. 365-366.

5. Le chapitre ne traite que des éléments, mais son auteur n'en condamne pas moins le culte « des éléments corruptibles et des images mortes » — une association fréquente ; cf. THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 35, 1.

1-2¹. Elle s'appuie sur une interprétation polémique de la théologie du Portique² (et de sa devancière ionienne), qui « divinise » les éléments, accepte les dieux des cités et honore leurs représentations matérielles, en jouant en particulier sur le mot « matière » (ύλη) : à la fois le matériau employé pour la fabrication des idoles (bois, terre, métal, ivoire...) et le substrat de l'univers (en ses quatre éléments, terre, air, eau, et feu).

VIII

§ 1 (Sy + Ba)

La prétention des Grecs à une plus grande sagesse (ou à une plus grande piété) est un autre des lieux communs de l'apologétique — peut-être issu de la littérature judéo-hellénistique³. Cette prétention était parfois attribuée aux Égyptiens, du moins en matière de religion⁴.

Les crimes qu'Aristide impute aux dieux sont ceux de la tradition apologétique⁵. Parmi les dieux adultères, citons Zeus (aux nombreuses amantes, tant déesses que mortelles), Arès et Aphrodite (dans l'épisode bien connu de

1. CLÉMENT, *Protr.* V, 64, 1 : εἰ πως καὶ φιλοσοφίαν αὐτὴν κενοδοξίας ἔνεκεν ἀνειδωλοποιούσαν τὴν ὕλην ἐφεύρωμεν κ.τ.λ.

2. Cf. l'exposé du stoïcien Balbus, chez CICÉRON, *De nat. deor.* II, 23, 60 - 28, 71.

3. Cf. F. JOSÈPHE, *C. Ap.* I, 15, et *passim* ; Ac 17, 22 ; TATIEN, *Ad Graec.* 1, 1-3, et *passim* ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 33, 1 (contre « les prétendus sages, poètes et historiens », fort postérieurs aux événements qu'ils racontent, en qui il faut bien voir des Grecs, d'après III, 16, 1 s.).

4. Cf. HÉRODOTE II, 4. 58 ; PLATON, *Timée* 21 e s.

5. F. JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 242-249 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 9 ; *Hom. ps. clem.* VI, 18, 1 (l'énumération la plus complète des crimes imputés aux dieux : parricides, infanticides, incestes, adultères, amours homosexuelles, impuretés) ; *Recogn.* VI, 28, 1 ; etc.

l'*Odyssée*), Héraclès (Iole, Omphale), et tant d'autres¹. Parmi les meurtriers, Zeus (Campé), Héraclès (Iphitos, les deux fils de Borée, Eunomos, ses propres enfants), Arès (Halirrhotos), Apollon (Python, Coronis, Marsias, les enfants de Niobé)². Parmi les jaloux, Héra (Io, Sémélé, Lamia, Léto), Apollon (Coronis, Marpessa, Marsias), Perséphone et Aphrodite (Adonis)³. Parmi les fous furieux, Héraclès (meurtre des enfants qu'il eut de Mégara, meurtre d'Iphitos), Dionysos⁴. Parmi les parricides, Zeus (tartarisation de Kronos) et Kronos (castration d'Oura-nos)⁵. Parmi les voleurs, Hermès (bœufs d'Admète), les Dioscures (razzia en Arcadie)⁶. Parmi les auteurs d'enlèvement, Zeus (nombreux épisodes), Hadès (Koré), Héraclès (Iole)⁷. Parmi les estropiés, Héphaïstos ou même l'Hermès d'Égypte (Thot)⁸ ; en revanche, je n'ai pas trouvé trace d'un dieu sourd au sein du panthéon grec : peut-être s'agit-il d'une faute de transmission dans le texte syriaque, ou encore de la simple reprise d'un thème apologétique, celui des idoles « sourdes »⁹. Parmi les joueurs de cithare, Apollon¹⁰, et parmi les chasseurs errants, sa sœur Artémis, ainsi qu'Adonis¹¹. Parmi les dieux morts, le Zeus crétois, Héraclès, Dionysos, Asclépios, Osiris¹². Parmi les fugitifs,

1. Cf. *Apol.* 9, 2 (Zeus) ; 10, 4 (Arès) ; 11, 3 (Aphrodite) ; 11, 5 (Rhéa-Cybèle) ; 11, 4 (Adonis). On trouve une liste des amours adultères de Zeus chez le PSEUDO-CLÉMENT, *Hom.* V, 12-14 = *Recogn.* X, 20-24 ; des autres dieux en *Hom.* V, 15 (amours homosexuelles) et 17 (amours hétérosexuelles) ; et chez le PSEUDO-JUSTIN, *Orat.* 2, 4 - 3, 8.

2. Cf. *Apol.* 10, 6 (Héraclès) ; 12, 2-3 (Typhon) ; 12, 2 (Horus).

3. Cf. *Apol.* 10, 4 (Arès) ; 11, 1 (Apollon).

4. Cf. *Apol.* 9, 1 (Kronos) ; 10, 5 (Dionysos). 10, 6 (Héraclès).

5. Cf. *Apol.* 9, 1 (Zeus et Kronos).

6. Cf. *Apol.* 10, 2 (Hermès).

7. Cf. *Apol.* 9, 2 (Zeus) ; 10, 5 (Dionysos) ; 11, 6 (Hadès-Pluton).

8. Cf. *Apol.* 10, 1 (Héphaïstos) ; 10, 2 (Hermès).

9. Cf. Ps 115, 5-7 ; 135, 15-18 ; Is 44, 7-18 ; Ap 9, 20 ; *Ad Diogn.* 3, 3 ; etc.

10. Cf. *Apol.* 11, 1 (Apollon).

11. Cf. *Apol.* 11, 2 (Artémis) ; 11, 4 (Adonis).

12. Cf. *Apol.* 10, 3 (Asclépios) ; 10, 5 (Dionysos) ; 10, 6 (Héraclès) ; 11, 4 (Adonis) ; 12, 2-3 (Osiris).

Dionysos, Léo, Isis¹. Parmi ceux qui furent volés, Zeus (dérobé à son père Kronos), Koré (enlevé par Hadès)² ; une allusion aux vols de statues dans les temples n'est pas impossible³. Parmi ceux qui furent pleurés, Adonis, Attis, Osiris⁴. Parmi ceux qui descendirent aux Enfers, Héraclès, Dionysos, Aphrodite (Astarté)⁵. Parmi ceux qui furent foudroyés, Asclépios, les Géants, Sémélé, Typhon, Phaéton⁶. Parmi ceux qui se métamorphosèrent en animaux, Zeus et Apollon⁷. Parmi les dieux homosexuels, Zeus (Ganymède), Héraclès (Hylas), Apollon (Hya-cinthe), et même Dionysos⁸. Parmi les dieux incestueux, Zeus (sa sœur Héra, sa fille Koré-Perséphone, sa sœur Déméter, souvent identifiée à sa mère Rhéa)⁹. Quant aux déesses en procès, ce sont bien évidemment Athéna, Héra et Aphrodite¹⁰.

§ 2 (Sy + Ba)

L'idée que les mythes servent de prétexte aux hommes pour justifier leurs méfaits est fréquente dans l'apologétique¹¹ ; mais elle n'est pas non plus étrangère à la philosophie antique¹².

1. Cf. *Apol.* 10, 5 (Dionysos) ; 12, 2 (Isis).
2. Cf. *Apol.* 9, 1 (Zeus).
3. Cf. *Apol.* 3, 1.
4. Cf. *Apol.* 11, 3 (Adonis) ; 11, 5 (Attis) ; 12, 2 (Osiris).
5. Cf. *Apol.* 11, 3 (Aphrodite).
6. Cf. *Apol.* 10, 3 (Asklépios).
7. Cf. *Apol.* 9, 2 (Zeus) ; 11, 1 (Apollon).
8. Cf. *Apol.* 9, 2 (Zeus). On trouve une liste des dieux homosexuels en *Hom. ps. clem.* V, 15.
9. Pas d'exemple nominal dans l'*Apologie*.
10. Une querelle non autrement évoquée dans l'*Apologie*.
11. Cf. F. JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 275 ; JUSTIN, *I Apol.* 21, 4 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 34, 2 ; CLÉMENT, *Protr.* II, 33, 6 ; *Hom. ps. clem.* IV, 12, 1-2 ; VI, 18, 1 ; M. FÉLIX, *Oct.* 23, 7.
12. Cf. SÉNÈQUE, *De breu. uitae* 16, 5.

L'idée d'attribuer aux dieux la responsabilité des guerres et de l'ensemble des maux que connaît l'humanité provient vraisemblablement du récit d'*Hénoch* sur les anges déchus, devenus les démons (c'est-à-dire les dieux du paganisme !)¹ ; mais on la trouve aussi en Sg 14, 27², dans la littérature judéo-hellénistique et chez les auteurs chrétiens³.

IX

§ 1

Dans sa généalogie des dieux, Aristide laisse de côté la génération primordiale, celle d'Ouranos et de Gaia ; la cause pourrait en être qu'il a déjà rangé le ciel et la terre parmi les dieux éléments traités dans la section concernant les Chaldéens (ou les barbares).

Kronos (Saturne chez les Latins), le Kaiwanou des Assyriens, devenu en hébreu Kiyyûn et ici Kewân⁴, est d'abord identifié au Moloch cananéen⁵ ou au Baal Hammon punique, à qui étaient immolés de jeunes enfants⁶.

1. *I Hénoch* 6-8. Voir aussi ApocrJn (*NHC* II, 1), II, 29, 16 - 30, 11 ; *Hom. ps.clem.* VIII, 12-17.

2. « Car le culte des idoles sans nom est le commencement, la cause et le terme de tout mal. »

3. *Oracles Sibyllins* III, 154-155 ; JUSTIN, 2 *Apol.* 5, 2-6 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 24, 3 - 25, 1. Voir aussi *infra* 9, 3 (les dieux à l'origine des vices humains, et des malheurs qu'ils entraînent).

4. Cf. Amos 5, 26 He.

5. D'après Lv 18, 21 ; 20, 1 ; Dt 12, 31 ; 18, 10. Cf. aussi 2 R 16, 3 ; 21, 6 ; 23, 10 ; Jr 32, 35.

6. D'après DIODORE DE SICILE, XIII, 86, 3 (sacrifices de jeunes enfants au Kronos de Carthage, en 406 av. J.C.) ; XX, 14, 4-7 (reprise de ce type de sacrifices en 310 av. J.-C.) ; PLATON, *Minos* 315 c. Sur le Baal punique, voir : M. LE GLAY, *Saturne africain. Histoire*, Paris 1966.

Les sacrifices humains en l'honneur de Kronos-Saturne sont souvent évoqués dans la tradition apologétique chrétienne¹. Puis suit une imagerie qui est celle de la mythologie grecque : celle du tyran détrôné par son fils². Les polémistes juifs, puis chrétiens, ont souvent raillé en Kronos le tyran dévorant ses enfants, trompé par Rhéa et précipité par Zeus dans le Tartare, d'après le récit hésiodique³. Le thème n'est pas moins fréquent dans la critique rationaliste, par exemple chez Xénophane⁴. Mais c'est à tort qu'Aristide rattache à cet épisode la castration d'Ouranos et la naissance d'Aphrodite⁵ — même s'il est vrai que l'on trouve la même confusion chez Athénagore⁶.

§ 2

Sur la royauté de Zeus⁷ et le titre, souvent rappelé, de « père des dieux et des hommes⁸ », voir les textes parallèles de Justin, Tatien, Athénagore, Clément et Minucius Félix⁹. Sur ses adultères et ses amours à métamorphose,

1. Cf. JUSTIN, 2 *Apol.* 12, 5 ; ORIGÈNE, *C. Cels.* V, 27 ; TERTULLIEN, *Apol.* 9, 2 ; M. FÉLIX, *Oct.* 30, 3 ; etc.

2. Sur le Kronos grec, voir : M. MEYER, « Kronos », *ALGRM*, II, 1, col. 1452-1573 (sur Kronos-El et Bel, col. 1498-1500 ; sur Kronos-Moloch, col. 1501-1507) ; E. D. SERBETI, « Kronos », *LIMC* VI, 1, p. 142-147 ; P. LÉVÊQUE et L. SÉCHAN, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris 1990², p. 41-47.

3. HÉSIODE, *Theog.* 453-506. Voir F. JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 241 ; *Orac. Sibyll.* III, 109-154 ; TATIEN, *Ad Graec.* 25, 5 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 20, 3 ; 21, 4 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 9, 2 ; III, 3, 4 ; TERTULLIEN, *Apol.* 9, 4 ; M. FÉLIX, *Oct.* 30, 3 ; etc.

4. XÉNOPHANE, frg. B 12 = SEXTUS EMPIRICUS, *Adu. Math.* I, 289 (castration d'Ouranos par Kronos, tartarisation de Zeus).

5. Cf. HÉSIODE, *Theog.* 154-210.

6. ATHÉNAGORE, *Leg.* 22, 6 (castration de Kronos).

7. Cf. HÉSIODE, *Théog.* 506.

8. Cf. HOMÈRE, *Il.* I, 544, et *passim*.

9. JUSTIN, *I Apol.* 22, 1 ; TATIEN, *Ad Graec.* 8, 2 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 21, 2 ; CLÉMENT, *Protr.* II, 32, 4 ; M. FÉLIX, *Oct.* 19, 1 ; etc.

ceux de Justin, Tatien, Athénagore, Tertullien, Clément, et surtout du pseudo-Clément¹.

X

§ 1

Après la génération primordiale, celle des Titans Kronos et Rhéa, puis la première des Olympiens, celle de Zeus et de ses frères (qui ne sont pas mentionnés), Aristide en vient à la génération suivante, filles et fils de Zeus pour la plupart. Et d'abord Héphaïstos, dieu industriel et boiteux, selon la tradition hésiodique². Le personnage est l'objet de fréquentes railleries chez les Apologistes³. Le couvre-chef dont il est question ici est sans doute le bonnet du forgeron⁴ ; mais on peut aussi penser à un casque que forgerait le dieu, ainsi qu'il est parfois figuré dans la statuaire⁵.

1. JUSTIN, *1 Apol.* 21, 5 ; PS.-JUSTIN, *Orat.* 2, 5 ; TATIEN, *Ad Graec.* 10, 1 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 22, 1 ; TERTULLIEN, *Apol.* 21, 8 ; CLÉMENT, *Protr.* II, 37, 2-4 ; *Hom. ps. clem.* V, 12-14 = *Recogn.* X, 20-24. Chez les modernes, on consultera : A. B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion* (3 vol.), New York 1964-1965 ; K. KERENYI, *Zeus and Hera*, Leiden 1972 ; l'article « Zeus » de l'*ALGRM* (Fehrle, Ziegler, Wasser), t. IV, col. 564-759 ; l'article « Zeus » du *LIMC* (Tiverios, Leventi et alii), t. VIII, 1, p. 310-399.

2. Cf. HÉSIODE, *Théog.* 927-929. 945.

3. Cf. PS. JUSTIN, *Orat.* 3, 4 ; TATIEN, *Ad Graec.* 8, 5 (amours malheureuses avec Athéna) ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 21, 3 (le mari trompé) ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* III, 3, 4 (χωλὸν ... χαλκέα) ; CLÉMENT, *Protr.* II, 29, 5 ; VII, 76, 1 ; M. FÉLIX, *Oct.* 22, 5 ; etc.

4. Cf. ARNOBE, 6, 12 (*cum pileo et malleo*) ; EUSÈBE, *Praep. euang.* 3, 11, 23 (πίλον κυάνεον). Sur les représentations d'Hermès, voir A. JACQUEMIN et A. HERMARY, « Héphaïstos », *LIMC* IV, 1 p. 627-655 (ici p. 634-636 : la statue de culte dite d'Alcamène ; p. 636-637 : bustes et têtes d'un autre type, mais dans lesquels le pilos est largement représenté).

5. Cf. A. JACQUEMIN et A. HERMARY, « Héphaïstos », p. 632, n° 17 (monnaie représentant Héphaïstos tenant un casque dans la main gauche, et un marteau dans la droite). Consulter aussi A. RAPP, « Héphaïstos »,

§ 2

Hermès est connu comme dieu des commerçants et des voleurs ; d'où l'accusation de cupidité proférée par Aristide. Il est aussi magicien (ses attributs étant le *πάβδος* et le casque qui le rend invisible) et interprète (comme le hérault désigné des dieux)¹. Sa réputation de bagarreur lui a sans doute valu d'être considéré comme le patron et protecteur des athlètes². En revanche, il n'est généralement pas présenté comme estropié, mais comme un beau jeune homme³ ; aussi Geffcken a-t-il pu supposer le texte corrompu⁴. Il n'en est rien toutefois, puisqu'un passage de Plutarque atteste que les Égyptiens représentaient leur Hermès (Thot) avec un bras plus court que l'autre — un témoignage confirmé par celui d'Eusèbe⁵. Le personnage apparaît fréquemment dans la littérature apologétique⁶.

§ 3

Asklépios, fils de Zeus et de la mortelle Sémélé, héros salulaire élevé au rang des dieux, mourut foudroyé par Zeus pour avoir ressuscité des morts ; parmi eux, le Lacé-

ALGRM, I, 2, col. 2036-2074 ; M. DELCOURT, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris 1957.

1. Cf. les deux *Hymnes à Hermès* conservés sous le nom d'Homère ; et, chez les modernes, DEXLER, ROSCHER et SCHERER, *ALGRM*, I, 2, col. 2342-2432, « Hermès » ; G. SIEBERT, *LIMC* V, 1, p. 285-387 ; N. O. BROWN, *Hermes the Thief. The Evolution of a Myth*, Wisconsin UP 1947.

2. Cf. HORACE, *Odes* I, 10 ; ARNOBE 3, 23 : *Curat Mercurius ceromas, pugillationibus et luctationibus praeest*.

3. Cf. CLÉMENT, *Protr.* IV, 53, 6 : le dieu représenté avec les traits d'Alcibiade.

4. Dans son édition, p. 14 et 68-69.

5. Cf. PLUTARQUE, *De Iside* 22 ; EUSÈBE, *Praep. euang.* III, 3, 16.

6. JUSTIN, *1 Apol.* 21, 2 (Hermès interprète) ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 20, 3 (le caducée) ; CLÉMENT, *Protr.* IV, 50, 5 (Hermès portier) ; X, 102, 1 (Hermès Amyetos et Tychon) ; M. FÉLIX, *Oct.* 22, 5 (Mercure aux pieds ailés) ; etc.

démonien Tyndare¹. Les deux événements sont souvent rappelés par les Apologistes². Il est étonnant qu'Aristide utilise contre le paganisme l'argument placé par les évangélistes dans la bouche des juifs : « Il en a sauvé d'autres, et il ne peut se sauver lui-même³ » — même s'il est vrai que le thème n'appartient pas seulement à la tradition rationaliste, mais aussi à la polémique contre le paganisme et au folklore⁴.

§ 4

Arès, dieu de la guerre et du carnage, est présenté ici comme avide de butin ; sans doute s'agit-il des moutons des razzias, ou des armes des vaincus. Quant à sa jalousie, elle se manifesta envers Adonis, dont il causa la mort⁵. Mais c'est surtout comme amant d'Aphrodite qu'il apparaît dans la littérature apologétique, à travers l'épisode bien connu de l'*Odyssée*⁶, très fréquemment évoqué⁷.

1. Cf. PINDARE, *Pyth.* III, 96-105 ; APOLLODORE, *Bibl.* III, 10, 3. Textes parallèles : LUCIEN, *De salt.* 45 ; SEXTUS EMPIRICUS, *Adu. Math.* I, 261, p. 658 Bekker ; scholie à Euripide, *Alcest.* 1 = II, 216 Schwartz ; PLIN, *HN.* 29, 1, 3. Voir E. THRAEMER, *ALGRM*, I, 1, col. 615-641, « Asklepios » ; B. HOLTZMANN, *LIMC* II, 1, « Asklepios », p. 863-897 ; E. J. et L. EDELSTEIN, *Asclepios. A Collection and Interpretation of Testimonies* (2 vol.), Baltimore 1945 ; K. KÉRÉNYI, *Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätten*, Darmstadt 1956.

2. Cf. JUSTIN, *1 Apol.* 21, 2 ; 22, 6 ; 54, 10 ; TATIEN, *Ad Graec.* 8, 4 ; 21, 3 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 29, 2 ; 30, 1 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 9, 7 ; I, 13, 2 ; III, 2, 4 ; CLÉMENT, *Protr.* II, 30, 1 ; TERTULLIEN, *Apol.* 14, 5 ; M. FÉLIX, *Oct.* 22, 7 ; etc.

3. Mt 27, 42 // Mc 15, 31 ; Lc 23, 35.

4. Cf. Sg 13, 16 ; ÉSOPE, *La grenouille médecin et le renard* = fable 69 Chambry.

5. Cf. EUSTATHE, *Ad Iliad.* V, 561, ad vers. 387 = II, p. 37.

6. Cf. HOMÈRE, *Odyssée*, 8, 266-366.

7. Cf. TATIEN, *Ad Graec.* 34, 4 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 21, 3 ; CLÉMENT, *Protr.* II, 33, 7.9 ; IV, 59, 1 ; 60, 2 ; M. FÉLIX, *Oct.* 23, 3.7 ; etc. Sur le personnage, voir H. W. STOLL et A. FURTWANGLER, *ALGRM* I, 1, col. 477-

§ 5

Dionysos est le dieu du vin et des fêtes nocturnes¹. On connaît un épisode où Dionysos enlève la femme aimée (en l'occurrence Ariane²), mais il est bien plus probable que, lorsqu'il parle d'enlèvement, Aristide fasse allusion au délire qui s'emparait des femmes dans le rituel du dieu³. Dionysos lui-même fut frappé de folie par Héra après qu'il eut découvert la vigne (errance en Égypte et en Syrie)⁴. Quant à son dépècement par les Titans, il est connu, entre autres, par Callimaque, Diodore et Clément d'Alexandrie⁵. Les Apologistes ont souvent raillé sa mort et la présence de son tombeau à Delphes⁶.

§ 6

Aristide évoque les différents exploits d'Héraclès le justicier, multipliant les expéditions vengeresses⁷, avant d'en venir aux aspects les plus sombres du personnage : sa folie (meurtre des enfants qu'il eut de Mégara⁸, meurtre

493, « Ares » ; C. AUGÉ, *LIMC* II, 1, p. 479-498, « Arès » ; A. SCHACHTER et A. LEY XANTEN, *NPW* I, col. 1047-1050, « Ares ».

1. Cf. les trois *Hymnes à Dionysos* attribués à Homère ; et, chez les modernes, F. A. VOIGT et THRAEMER, « Dionysos », *ALGRM* I, 1, col. 1029-1153 ; C. GASPARI et A. VENERI, « Dionysos », *LIMC* III, 1, p. 414-514 ; W. F. OTTO, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt 1939² (trad. fr. Paris 1969) ; H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951 ; M. DÉTIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977.

2. Cf. APOLLODORÉ, *Épitomé* 1, 9.

3. Cf. EURIPIDE, *Bacch.* 32-42 ; APOLLODORÉ, *Bibl.* I, 8, 1 ; III, 5, 2.

4. Cf. APOLLODORÉ, *Bibl.* III, 5, 1.

5. Cf. CALLIMAQUE, frg. 643 Pfeiffer ; DIODORE III, 62, 6 ; CLÉMENT, *Protr.* II, 17, 2 - 18, 2.

6. Cf. les passages parallèles de JUSTIN, *I Apol.* 21, 2 ; 54, 6 ; TATIEN, *Ad Graec.* 8, 8 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 9, 5 ; CLÉMENT, *Protr.* II, 17, 2 - 18, 2.

7. Cf. APOLLODORÉ, *Bibl.* II, 4, 6 - 7, 8.

8. Le sujet de la pièce *Hercule furieux*. Voir aussi APOLLODORÉ, *Bibl.* II, 4, 11-12.

d'Iphitos¹), puis sa passion (tunique de Nessos, immolation par le feu²). Ces épisodes sont souvent évoqués dans la littérature apologétique³.

XI

§ 1 (Sy + Ba)

Allusions successives au dieu jaloux (par ex. épisodes de Coronis, Marpessa ou Marsias), zoomorphe (si l'apologiste a bien à l'esprit les différentes épithètes animales du dieu : Apollon Smintheus⁴, Luceios, Delphinios), archer (Apollon Toxophoros, qui jette la peste dans le camp des Grecs, ou tue de ses flèches les fils et filles de Niobè), médecin, père d'Asclépios (Apollon Akésios et Païèon), devin (Apollon Chrèstèrios, Loxias, Puthios), et musicien (Apollon Mousagètès)⁵. Quant aux différentes métamorphoses

1. Cf. HOMÈRE, *Od.* 21, 28-29 ; APOLLODORE, *Bibl.* II, 6, 1-2.

2. Le sujet des *Trachiniennes* de SOPHOCLE. Voir aussi APOLLODORE, *Bibl.* II, 7, 7.

3. Cf. les passages parallèles de F. JOSÈPHE, *C. Ap.* I, 144 (H. chez Mégasthène) ; JUSTIN, *1 Apol.* 21, 2 ; 54, 9 ; 2 *Apol.* 11, 2-5 (suicide par le feu, carrière universelle, apologue de Prodicos) ; TATIEN, *Ad Graec.* 3, 3 ; 27, 8 (exploits d'H.) ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 29, 1 (meurtre d'Iphitos) ; 30, 1 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 9, 5 ; I, 13, 1 (suicide) ; CLÉMENT, *Protr.* II, 30, 6 ; 33, 4 ; 35, 1 (H. chez Mégasthène ; suicide ; épisode des filles de Thespis ; H. chez Omphale) ; M. FÉLIX, *Oct.* 22, 7 ; 23, 5 (suicide ; épisode des écuries d'Augias) ; etc. Chez les modernes, consulter les travaux de A. FURTWÄGLER, « Heracles in der Kunst », *ALGRM* I, 2, col. 2135-2252 ; J. BOARDMAN *et alii*, « Héraclès », *LIMC* IV, 1, p. 728-838 ; *LIMC* V, 1, p. 1-192 ; C. JOURDAIN-ANNEQUIN, *Héraclès aux portes du soir Mythe et histoire*, Besançon-Paris 1989.

4. Cf. CLÉMENT, *Protr.* II, 39, 7.

5. Cf. TATIEN, *Ad Graec.* 8, 3. 6. 10 ; 19, 7 (Apollon médecin, cithariste, archer, devin) ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 21, 6 (faux prophète) ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 9, 5 ; II, 30, 9 (faux prophète, musicien) ; CLÉMENT, *Protr.* II, 11, 2 ; 32, 3 (devin) ; TERTULLIEN, *Apol.* 46, 5-6 (devin) ; M. FÉLIX, *Oct.* 26, 6

rapportées dans la légende d'Apollon, elles concernent généralement les êtres qu'il a aimés : Daphné (transformée en laurier)¹, Hyacinthos (transformé en fleur)² et Cyparissos (transformé en cyprès); mais, dans l'*Hymne delphique*³, apparaît aussi la légende de la métamorphose d'Apollon en dauphin. L'allusion au salaire reçu par le dieu vise certainement la rapacité proverbiale des prêtres de l'oracle delphique⁴.

§ 2 (Sy + Ba)

Artémis n'est présentée ici que comme une vierge chasserresse, sœur d'Apollon⁵. Les textes parallèles chez les Apologistes sont rares, dans la mesure où ils préfèrent évoquer les Artémis orientales ou même la Diane latine, dont le culte sanglant prêtait le flanc à de violentes attaques⁶.

(devin). Chez les modernes, consulter les articles « Apollon » de W. H. ROSCHER et A. FURTWANGLER, *ALGRM* I, 1, col. 422-468 ; W. M. LAMBRINUDAKIS, O. PALAGIA *et alii*, *LIMC* II, 1, p. 183-327 ; F. GRAF et A. LEY XANTEN, *NPW* 1, col. 863-870 ; l'ouvrage de K. KÉRÉNYI, *Apollon. Studien über antike Religion und Humanität*, Vienne 1937.

1. Cf. TATIEN, *Ad Graec.* 8, 9 ; 19, 7 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 9, 5 ; CLÉMENT, *Protr.* II, 32, 3.

2. Cf. TATIEN, *Ad Graec.* 8, 10 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 21, 6 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 9, 5 ; CLÉMENT, *Protr.* II, 33, 5.

3. *Ad Apoll.* 400-401.

4. Cf. G. ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris 1976, p. 88. C'est peut-être à cette rapacité que fait allusion CLÉMENT, *Protr.* III, 43, 2-3 (Apollon Φιλόδωρος).

5. Sur le personnage, voir les articles « Artémis » de TH. SCHREIBER, *ALGRM* I, 1, col. 558-608 ; d'A. FOL, *LIMC* II, 1, p. 618-774 (surtout p. 635-662 : iconographie de l'Artémis chasserresse) ; et l'ouvrage de K. HOENN, *Artemis. Gestaltwandel einer Göttin*, Zurich 1946.

6. Cf. TATIEN, *Ad Graec.* 29, 1 (la Diane de Némé) ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 26, 2 (l'Artémis d'Éphèse et celle de Tauride) ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 9, 7 (l'Artémis de Scythie) ; CLÉMENT, *Protr.* III, 42, 3. 6 (l'Artémis de Tauride et la Tauropole) ; M. FÉLIX, *Oct.* 6, 1, et 25, 9 (l'Artémis de Tauride) ; 22, 5 (la Diane chasserresse ; l'Artémis d'Éphèse).

§ 3 (Sy + Ba)

D'Aphrodite (que le traducteur syriaque appelait plus haut Astéra¹), Aristide n'évoque que les amours, divines (Arès) ou humaines² (Adonis, né des amours incestueuses du roi Cinyras et de sa fille Myrrha). Ce sont celles d'Aphrodite avec Adonis qu'il raille principalement ; la légende, d'origine mésopotamienne (à Sumer, Inanna et Dumuzi ; à Akkad, Ishtar et Tammuz³), a été hellénisée très tôt⁴. Les fêtes en l'honneur de Tammuz-Adonis mort et ressuscité sont connues d'Ézéchiel⁵, et bien attestées dans l'Athènes classique, puis dans le monde hellénistique⁶.

§ 4 (Sy + Ba)

Adonis n'est pas un des dieux olympiens⁷ ; sa présence ne s'explique donc ici que par son association à Aphrodite

1. En *Apol.* 9, 1 — pour Astéria, c'est-à-dire l'Astarté phénicienne ; cf. EUDOXE DE CNIDE, frg. 284 a Lasserre (= ATHÉNÉE, *Deipn.* IX, 392 d).

2. Sur les amours d'Aphrodite avec Arès, voir *supra* 10, 4 (et les parallèles signalés *ad locum*) ; sur ses amours avec Adonis, voir : JUSTIN, *I Apol.* 25, 1 ; CLÉMENT, *Protr.* II, 33, 8-9 (rivalité entre Perséphone et Aphrodite). Chez les modernes, voir les articles « Aphrodite » de W. H. ROSCHER et A. FURTWANGLER, *ALGRM* I, 1, col. 390-419 ; A. DELIVORRIAS, G. BERGER-DOER et A. KOSSATZ-DEISMANN, *LIMC* II, 1, p. 2-151 (sur l'identification d'Aphrodite à Ishtar-Astarté et les épithètes d'Ourania ou d'Astéria, *LIMC* III, *addendum* de M. DELCOR, p. 1077-1085) ; V. PIRENNE-DELFORGE et A. LEY XANTHEN, *NPW*, I, col. 838-843 ; V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, Athènes-Liège 1994.

3. Cf. É. DHORME, *Les religions de Babylone*, p. 67-78 ; 89-93 ; 115-119 ; 134-135 ; 309 ; G. ROUX, *La Mésopotamie*, p. 91-93.

4. Déjà SAPPHO, frg. 140 Lobel-Page (= 140 Voigt).

5. Ez 8, 14.

6. ARISTOPHANE, *Lysistr.* 389-390 ; THÉOCRITE, *Bucol.* 15 (« Les Syracusaines ») ; PLUTARQUE, *Vie d'Alcibiade* 18, 5.

7. Sur le dieu et son culte dans l'Empire romain, voir les articles de W. H. ROSCHER, *ALGRM* I, 1, col. 69-77 ; B. SERVAIS-SOYEZ, *LIMC* I, 1, p. 222-229 ; G. BAUDY, *NPW* I, col. 120-122 ; et les ouvrages de W. ATALLAH, *Adonis dans la littérature et l'art grec*, Paris 1966 ; R. TURCAN, *Les cultes orientaux*, p. 129-191.

(§ 3). Le traducteur syriaque, dans son *interpretatio syriaca*, a naturellement retrouvé le nom primitif du dieu : Tam-mouz, surnommé le Seigneur (Adoni). La version du mythe qui figure ici est celle commune aux Grecs¹ ; des Apologistes, outre Aristide, seul Théophile évoque sa mort dans l'*Ad Autolycum*, I, 9, 7.

§ 5 (Sy)

Les deux paragraphes consacrés à Rhéa - Cybèle - Déméter et à sa fille Koré ne figurent pas dans la version grecque du *Roman de Barlaam*. Comme Rhéa n'appartient pas à la seconde génération des Olympiens, on peut bien sûr supposer qu'elle était absente du texte primitif, mais que le rédacteur syriaque l'a introduite pour qu'au couple Aphrodite - Adonis réponde le couple Cybèle - Attis. Mais on peut aussi penser que cette association fut déjà le fait d'Aristide, et que l'absence de ce développement dans le texte grec s'explique par le simple fait qu'il n'a pas trouvé grâce aux yeux du rédacteur du *Barlaam*, qui l'a en conséquence supprimé. Sur la légende d'Attis et Cybèle (d'origine phrygienne), voir les récits d'Ovide et de Pausanias² ; le mythe et le culte d'Attis et Cybèle sont fréquemment évoqués par les Apologistes³.

1. Cf. APOLLODORE, *Bibl.* 3, 14, 4 ; PLUTARQUE, *Quaest. Conu.* IV, 5, 3, 671 b-c ; BION, *Epit. Adon.* ; ATHÉNÉE, *Deipn.* II, 69 b-c.

2. OVIDE, *Fast.* IV, 189-245 ; PAUSANIAS VII, 17, 9-12.

3. Cf. TATIEN, *Ad Graec.* 8, 3 ; 10, 1 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 26, 2 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 9, 7 ; III, 8, 3 ; CLÉMENT, *Protr.* II, 15, 1, et 19, 4 ; TERTULLIEN, *Apol.* 15, 2, 5 ; M. FÉLIX, *Oct.* 22, 4 ; etc. Chez les modernes, voir les articles « Kybele » d'A. RAPP, *ALGRM* II, 1, col. 1638-1672 ; E. SIMON, *LIMC* VIII, 1 suppl., p. 744-766 ; « Rhea » d'A. RAPP, *ALGRM* IV, col. 88-96 ; F. GURY, *LIMC* VII, 1, p. 628-632 ; « Attis » d'A. RAPP, *ALGRM* I, 1, col. 715-727 ; M. J. VERMASEREN et M. B. DE BOER, *LIMC* III, 1, p. 22-44. On consultera aussi les ouvrages de H. GRAILLOT, *Cybèle* ; M. VERMASEREN, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, Leiden 1966 ; *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, Londres 1977 ; ainsi que le chapitre de R. TURCAN, *Les cultes orientaux*, p. 35-75.

§ 6 (Sy)

De Rhéa - Cybèle, souvent identifiée à Déméter comme Terre - Mère, Aristide (ou le traducteur syriaque) passe très naturellement à Korè - Perséphone. L'épisode auquel il est fait allusion est celui de l'enlèvement de Korè, la fille de Déméter, par son oncle Hadès - Pluton, que narre l'*Hymne à Déméter* éleusinien. Il est le mythe fondateur des mystères d'Éleusis, qui connurent un regain d'intérêt au début de l'ère chrétienne ; aussi est-il souvent évoqué par les polémistes chrétiens¹. Sur la participation d'Hadrien à la célébration des mystères, voir *supra* l'Introduction, p. 37-39.

§ 7 (Sy + Ba)

Ce paragraphe reprend le thème des mythes comme prétextes aux crimes et abominations des hommes. Il est vraisemblablement issu de Sg 14, 29. On comparera son texte grec à celui du discours de Barlaam (qui est une autre paraphrase de l'*Apologie*), ainsi qu'à un précédent passage développant le même thème : *Apol.* 8, 2 (Sy + Ba).

***Apol.* 11, 7 = p. 248 Boiss.
(discours de Nachor)**

ὄθεν λαμβάνοντες οἱ ἄνθρωποι
ἀφορμὴν ἀπὸ τῶν θεῶν αὐτῶν
ἔπραττον πᾶσαν ἀνομίαν καὶ
ἀσέλγειαν καὶ ἀσέβειαν, κατα-
μιαίνοντες γῆν τε καὶ ἀέρα ταῖς
μιαραῖς αὐτῶν πράξεσιν.

***Barlaam* p. 49 Boiss.
(discours de Barlaam)**

ὄθεν λαμβάνοντες οἱ ἄνθρωποι
ἀφορμὰς ἀπὸ τῶν θεῶν αὐτῶν
ἀδεῶς κατεμιαίνοντο πάσῃ ἀκα-
θαρσίᾳ

1. Cf. TATIEN, *Ad Graec.* 8, 7 ; 9, 4 ; 39, 5 ; CLÉMENT, *Protr.* II, 12, 2 ; II, 20, 1 - 21, 2 ; M. FÉLIX, *Oct.* 22, 2. Chez les modernes, voir les articles « Kora » de L. BLOCH, *ALGRM* II, 1, col. 1284-1379 ; « Persephone » de G. GUNTNER, *LIMC* VIII, 1 suppl., p. 956-978 ; et les ouvrages de G. E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961 ; G. ZUNTZ, *Persephone*, Oxford 1971.

Apol. 8, 2 = p. 244 Boiss.
(discours de Nachor)

ἵνα τούτους συνηγόρους τοῦ ἔχειν αὐτοὺς τῶν ἰδίων
 ἔχοντες τῆς κακίας... τὰ δεινὰ παθῶν καὶ δεινῶν πράξεων
 πάντα ποιῶσιν.

Barlaam p. 48 Boiss.
(discours de Barlaam)

συνηγόρους...

XII

§ 1 (Sy + Ba)

Aristide consacre ensuite un développement aux dieux égyptiens (de 12, 1 à 12, 5 Ba ou 13, 1 Sy). Chacun remarquera que le chapitre qui leur est réservé est inséré entre deux développements sur les dieux grecs : de 8, 1 à 11, 7, puis de 13, 1 Sy (ou 13, 4 Ba) à 13, 6. Si l'on se souvient que le développement consacré à la religion égyptienne n'était pas annoncé dans le prologue syriaque¹ et qu'on admet en conséquence qu'il ne l'était sans doute pas non plus dans le texte originel², on considérera ce chapitre comme une longue digression et l'on en conclura que, pour Aristide, la religion égyptienne était une religion mineure, comparée aux trois autres grands types de culte : l'astrolâtrie (attribuée aux Chaldéens), l'idolâtrie (attribuée aux Grecs) et le monothéisme (qui est le propre des juifs et des chrétiens).

La zoolâtrie et la phytolâtrie égyptiennes étaient pour les Grecs et les Romains un objet d'étonnement ou de scandale³. On opposera toutefois aux réactions pleines

1. Dans lequel les hommes sont répartis en quatre races seulement : barbares, Grecs, juifs et chrétiens : 2, 2 Sy.

2. Cf. *supra* p. 173-177.

3. Déjà, HÉRODOTE II, 41. 42. 46. 65-76, *et passim* ; PLUTARQUE, *De Iside* 33. 35. 43-44. 50-51. 63. 71-76 ; DIODORE DE SICILE I, 83-90 ; ou encore, chez les Latins, CICÉRON, *De nat. deor.* I, 29, 81-82 ; III, 15, 39 ; etc.

d'indignation ou de mépris d'un Lucien¹, d'un Cicéron² ou d'un Juvénal³, l'effort de compréhension de Plutarque⁴, très proche des justifications de type allégorique ou naturaliste que présentaient les intellectuels égyptiens, s'il faut en croire Manéthon⁵ ou le rédacteur du roman pseudo-clémentin⁶. La critique de la zoolâtrie égyptienne, dans les traditions juive et chrétienne, remonte à la condamnation de la représentation et du culte des êtres vivants d'Ex 20, 4-5, repris en Dt 4, 16-18, et 5, 8-9 ; elle est devenue l'un des lieux communs de l'apologétique⁷.

1. LUCIEN, *De sacr.* 14 : « Ces pratiques sont sans doute raisonnables : celles des Assyriens, des Phrygiens et des Lydiens ; mais si vous allez en Égypte, alors vous verrez tout ce qui est vénérable et digne du ciel : l'excellent Hermès avec une tête de bélier, Pan entièrement (métamorphosé) en bouc, un autre en ibis, un autre en singe. »

2. CICÉRON, *Tusc.* V, 27, 78 : « Qui ne connaît la coutume des Égyptiens ? Leurs âmes ont beau être remplies d'erreur les plus absurdes, ils subiraient la torture, plutôt que de toucher à un ibis, à un serpent, à un chat, à un chien ou à un crocodile... »

3. JUVÉNAL, *Sat.* 15, 1-3 : « Qui ne sait, ô Volusius Bithynicus, à quels monstres l'Égyptien adresse un culte insensé ? Les uns adorent le crocodile, les autres se sentent saisis d'effroi devant l'ibis gorgé de serpents. »

4. PLUTARQUE, *De Iside* 76 : « On doit s'intéresser aux particularités des êtres qui ont une sensibilité, une âme, une affectivité et un caractère spécifiques, en fonction de ce caractère même, pour adorer, non point ces animaux, mais, à travers lui, le divin » ; à opposer toutefois à *De Iside* 71 : « La plupart des Égyptiens honorent les animaux pour eux-mêmes et, ce faisant, ils n'ont pas seulement couvert de ridicule et de dérision leurs rites religieux... »

5. MANÉTHON, frg. 82 Waddell, chez DIOGÈNE LAERCE, I, 10 = Jacoby, *FGH* III, C, n° 609, frg. 17 : « Les Égyptiens tiennent le Soleil et la Lune pour des dieux, le premier sous le nom d'Osiris, la seconde sous le nom d'Isis. Ils les représentent sous la forme d'un scarabée, d'un serpent, d'un faucon et d'autres animaux encore, comme le dit Manéthos. »

6. *Recogn. ps. clem.* V, 21, 4 (le point de vue égyptien) : « Ce (i.e. les animaux qui font l'objet de culte) sont des figures et des allégories de certaines forces à l'aide desquelles l'espèce humaine se gouverne. »

7. Cf. Ps 106, 20 ; Sg 11, 15 ; 12, 24 ; 13, 10 ; 15, 18-19 ; Moïse d'après STRABON XVI, 2, 35 ; *Lettre d'Aristée* 138 ; PHILON, *Contempl.* 8-9 ; *Decal.* 76 ; *Legat.* 139. 163 ; *Mos.* I, 23 ; *Spec. leg.* I, 79 ; II, 146 ; F. JOSÈPHE, *C. Ap.* I, 224-225 ; II, 66. 81. 86. 128. 139 ; *Orac. Sibyllins*, frg. 3, 22. 27-28 ; III, 30 ; V, 279-280 ; Rm 1, 23 ; *Kerygm. Petri*, frg. 3a, 8 ; JUSTIN, *I Apol.* 24, 1 ;

§ 2 (Sy + Ba)

Il peut paraître étonnant qu'Aristide juge les dieux anthropomorphiques égyptiens plus anciens que les dieux zoomorphes ; en fait, dès l'origine, semble-t-il, se mêlaient en Égypte les représentations humaines, animales et végétales de la divinité¹. Dans le monde gréco-romain, le mythe d'Isis et Osiris est connu par Hérodote, Strabon, Diodore de Sicile et Plutarque, et leur culte, essentiellement par Apulée² ; ils sont l'un et l'autre plusieurs fois mentionnés chez les Apologistes³.

§ 3 (Sy + Ba)

Il est possible que ce passage dérive indirectement de Xénophane de Colophon : « Les Égyptiens, s'ils les (*i.e.* Isis et Osiris) tenaient pour des dieux, ne devaient pas leur

ATHÉNAGORE, *Leg.* 1, 1 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 10, 1 ; CLÉMENT, *Protr.* II, 39, 5 ; *Hom. ps. clem.* VI, 23, 1 ; X, 16, 2 = *Recogn.* V, 20, 2-3 ; ORIGÈNE, *C. Cels.* I, 20 ; III, 17-21 ; V, 51 ; VI, 4 ; TERTULLIEN, *Apol.* 24, 7 ; *Nat.* II, 8 ; M. FÉLIX, *Oct.* 28, 7-9 ; etc.

1. Sur la question, fort controversée, cf. J. VANDIER, *La religion égyptienne*, Paris 1944, p. 15-16 (qui penche plutôt pour l'antériorité des représentations animales et végétales) ; S. MORENZ, *La religion égyptienne*, p. 42-43 (plus mesurée) ; J. VERCOUTTER, « La religion égyptienne », s.v. « Égypte », *EU* t. 5, Paris 1968, p. 1034 (qui souligne la précocité des représentations anthropomorphiques).

2. HÉRODOTE II, 144 ; STRABON XVII, 1, 23 ; DIODORE I, 15-22 ; PLUTARQUE, *De Iside* 12-19 ; APULÉE, *Métamorphoses*, livre XI. Sur Isis, Osiris et la religion isiaque de l'époque ptolémaïque et de l'époque romaine, voir : les articles « Isis » d'E. MEYER et W. DREXLER, *ALGRM* II, 1, col. 360-548 ; de TRAM TAMTINH, *LIMC* V, 1, p. 761-796 ; « Usire » et « Osiris » de G. ROEDER, *ALGRM* VI, col. 125-140 ; de G. CLERC et J. LECLANT, *LIMC* VII, 1, p. 107-117 ; les ouvrages de G. LAFAYE, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*, Paris 1883 ; F. DUNANT, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* (3 vol.), Leiden 1973 ; R. TURCAN, *Les cultes orientaux*, p. 77-127 ; R. MERKELBACH, *Isis Regina, Zeus Serapis*, Leipzig 1995.

3. Cf. ATHÉNAGORE, *Leg.* 22, 8-9 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 9, 6 ; M. FÉLIX, *Oct.* 21, 3 (reprenant le philosophe évhémériste Léon de Pella).

chanter des thrènes et, s'ils leur chantaient des thrènes, ne pas les considérer comme des dieux¹ » — même si l'influence de Mt 27, 42, par une forme de rétorsion d'argument, semble indubitable².

§ 4 (Sy + Ba)

Aristide joue sur la rivalité entre Grecs et Égyptiens, que nous avons déjà évoquée ci-dessus³. S'agissant de la zoolâtrie et de la phytolâtrie égyptiennes, il conviendrait de distinguer le culte rendu à des animaux (ou des végétaux) parce qu'ils étaient associés à des dieux locaux (comme les chats à Bastet dans la cité de Bubastis) ou parce qu'ils étaient l'objet de craintes superstitieuses (comme le porc ou l'ail), de celui rendu à des animaux véritablement sacrés (tel le bœuf Apis, réceptacle de l'âme du dieu). Aristide ne distingue pas les uns des autres, et il faut bien reconnaître que ses prédécesseurs ne le faisaient pas non plus de façon très claire. En tout cas, la forme que prennent les attaques d'Aristide se situe tout à fait dans la tradition de ses devanciers, païens et chrétiens.

Certains des cultes mentionnés par Aristide sont mal attestés, ou ne le sont pas du tout : ceux du corbeau⁴, des épines⁵,

1. Test. A 13 D.-K., I, p. 115, d'après PLUTARQUE, *De Iside* 70, 379 b.

2. Cf. *supra* 9, 2 ; 10, 1 ; 10, 3 ; 10, 5 ; 11, 3 ; 11, 5 ; 11, 6.

3. Cf. le commentaire à *Apol.* 8, 1. Comparer avec *Hom. ps. clem.* X, 17, 1 = *Recogn.* V, 21, 1 (hilarité du public grec de Pierre à l'énoncé des cultes égyptiens).

4. Sur le corbeau d'Égypte, voir Strabon, XVII, 2, 4 ; sur son rôle de messager des dieux, Strabon, XVII, 1, 43 (deux corbeaux guident Alexandre jusqu'au temple de Zeus Ammon). Sur la consécration du corbeau à Apollon, voir Plutarque, *De Iside* 71.

5. Peut-être une allusion au lieu-dit Acanthos, en Thébaidé : un bosquet d'acanthes, consacré à Osiris ; cf. DIODORE I, 97, 2 ; PTOLÉMÉE IV, 5, 55. Voir *PW* I, 1, col. 1148. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, p. 76, songe quant à lui au mimosa nilotique.

du léopard¹, du porc². Quant au poisson shibbutha (hébreu et arabe shibbuth), il n'est autre que le muge (*mugil cephalus*, κεστρεύς) ; ce nom est encore employé en hébreu moderne pour désigner une autre espèce, appelée aussi le « poisson de notre père Moïse ». On s'étonnera en outre qu'Aristide n'ait mentionné ni l'ibis, ni le scarabée, ni encore l'ichneumon (une espèce de rat) ; mais l'oubli de l'ibis et du scarabée se retrouve dans d'autres catalogues d'animaux sacrés chez les auteurs chrétiens³.

§ 5

Sur le sort réservé aux objets de culte, qu'il s'agisse d'animaux sacrés ou de statues, voir les témoignages d'Hérodote, Plutarque, Lucien, Philon et Minucius Félix, ainsi que celui du *Kérygme de Pierre*⁴. Le thème est développé différemment au chapitre suivant.

1. Sur le léopard d'Éthiopie, voir STRABON XVI, 4, 15 ; XVII, 2, 2. Peut-être Aristide fait-il allusion à la déesse-panthère Mafdet, ou au démon Bès, un gnome parfois représenté avec une queue de léopard. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, songe à un poisson de la Mer Rouge appelé πάρδαλις.

2. Un animal considéré comme impur, mais néanmoins consacré à Isis et Osiris : HÉRODOTE II, 47-48 ; PLUTARQUE, *De Iside* 8 ; F. JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 141 ; Celse chez ORIGÈNE, *C. Cels.* V, 34. 49.

3. Cf. en particulier *Kérygme de Pierre*, frg. 3a ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 1, 1 ; JUSTIN, *I Apol.* 24, 1 ; CLÉMENT, *Protr.* II, 39, 5 ; ORIGÈNE, *C. Cels.* III, 21 ; M. FÉLIX, *Oct.* 28, 8.

4. HÉRODOTE II, 172 (anecdote du bassin d'Amasis, reprise par ATHÉNAGORE, *Leg.* 26, 5 et M. FÉLIX, *Oct.* 24, 7) ; PLUTARQUE, *De Iside* 72 (animaux sacrés mangés par les hommes ou d'autres animaux) ; LUCIEN, *De sacr.* 15 (sacrifices d'animaux, suivis de lamentations) ; PHILON, *Contempl.* 9 (morts d'animaux sacrés) ; *Kerygm. Petri* frg. 3a Dobschütz (vénération de matériaux « servantes de la vie quotidienne » et d'animaux « que Dieu a donnés pour se nourrir »).

XIII

§ 1 (Sy + Ba)

La signification du § 1 change du tout au tout selon que l'on suit le texte syriaque ou la métaphrase grecque. Le premier assigne le culte idolâtrique aux seuls Grecs, tandis que le second l'assigne à l'ensemble des païens, Égyptiens, Chaldéens et Grecs mêlés. Malgré notre préjugé favorable en faveur du texte syriaque, nous devons reconnaître qu'Aristide attribue bel et bien un culte des images à l'ensemble des « races » païennes : les Chaldéens ou les barbares¹, les Grecs² et les Égyptiens³. L'apologiste ne répartit donc pas strictement les trois grands types de culte du paganisme (astrolâtrie, zoolâtrie et idolâtrie) entre les trois grandes « races » (Chaldéens, Égyptiens et Grecs), mais il admet implicitement que chacune des races peut associer dans ses pratiques religieuses plusieurs de ces cultes. C'est vraisemblablement ce qui explique le flou du passage, qui a dû embarrasser aussi bien le traducteur syriaque que le rédacteur du *Barlaam*.

Aristide assimile implicitement l'adoration des idoles au culte des « morts », des « choses mortes » ou des « dieux morts » (selon les diverses formulations que l'on trouve dans les textes scripturares⁴) — ces différentes expressions étant synonymes de « dieux des nations ». Il l'oppose

1. *Apol.* 3, 1 Sy + Ba.

2. *Apol.* 8, 1 Sy et 13, 1 Sy + Ba ; 9, 1 - 11, 6 Sy + Ba : énumération des dieux anthropomorphes.

3. *Apol.* 12, 2-3 Sy + Ba : les dieux anthropomorphes ; 13, 1 Ba.

4. Cf. *Sg* 13, 10 ; 15, 17 ; 1 *Co* 10, 19-20 ; 2 *Ba* 14, 5 ; *Didachè* 6, 3 ; 2 *Clem* 3, 1 ; *Kerygm. Petri*, frg. 3 a Dobschütz = CLÉMENT, *Strom.* VI, 5, 39-40 ; JÉRÔME, *In Is.* 7, 12 ; APHRAATE, *Exp.* 23, 17 ; et, dans la tradition juive, *Yalqut Shim'oni* II, 413 sur *Is* 8, 19 ; *Yalqut ha-Makkiri* sur *Is* 8, 19 : « Les dieux des peuples sont des morts » ; *Midrash Tanhuma Buber* I, 153 ; cf. H. L. STRACK et P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, Munich 1926, p. 54-55, et 377-378.

ainsi au culte du Dieu unique, le seul Vivant et donneur de vie. Sur le sort réservé aux statues, bois, pierre ou métal transformés en idoles par l'artiste, puis redevenus matériaux ou simples objets usuels, voir déjà Hérodote, II, 172. Le thème est abondamment développé dans l'apologétique juive et chrétienne¹.

§ 2 (Sy)

Ce paragraphe est absent du texte grec. Il raille l'outrecuidance des poètes et philosophes grecs², qui prétendent connaître Dieu mais ne sont capables que de le représenter à leur propre image (corporelle) et ressemblance (morale). Le thème était déjà présent chez Xénophane de Colophon³. On le trouve différemment exprimé dans la littérature sapientiale⁴. Que Dieu n'ait pas besoin de sacrifices et de libations est un autre thème scripturaire, repris par l'apologétique juive et chrétienne⁵. Mais on en trouve l'équivalent dans la littérature païenne⁶.

1. Cf. Is 40, 19-20 ; Jr 10, 3-4 ; Sg 13, 11-15 ; JUSTIN, *I Apol.* 9, 1-2 (ξέοντες καὶ τέμνοντες καὶ χωνεύοντες καὶ τύπτοντες) ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 26, 5 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 1, 2 (ἐλατοῖς τε καὶ χωνευτοῖς καὶ πλαστοῖς καὶ γραπτοῖς) ; II, 2, 1 (λιθοξόους μὲν ἢ πλάστας ἢ ζωγράφους πλάσσειν τε καὶ γράφειν καὶ γλύφειν καὶ χωνεύειν καὶ θεοὺς κατασκευάζειν) ; *Epist. ad Diogn.* 2, 2-5 ; *Hom. ps. clem.* X, 8, 1 ; *Recogn.* V, 15, 4. 7 ; CLÉMENT, *Protr.* IV, 56, 1-6 ; TERTULLIEN, *Nat.* I, 12, 6-9 ; *Apol.* 12, 2-5 ; *Idol.* 3, 2 ; M. FÉLIX, *Oct.* 24, 6-8 ; etc.

2. Une association très fréquente chez les Apologites : JUSTIN, *I Apol.* 4, 8.9 ; 20, 3.4 ; 44, 9 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 5, 1 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 3, 8 ; II, 8, 1 ; II, 12, 3 ; II, 38, 3 ; III, 7, 17 ; etc.

3. Frag. B 14 = I, p. 132 D.-K. : « Des dieux, les mortels croient que comme eux ils sont nés, qu'ils ont leurs vêtements, leurs voix et leur démarche » ; voir aussi frag. B 15 et 16.

4. Sg 13-14.

5. Cf. 2 M 14, 35 ; Ps 40 (39), 7 ; Ac 17, 25 ; CLÉMENT, *I Co* 52, 1 ; JUSTIN, *I Apol.* 13, 1-2 ; *Ad Diogn.* 3, 4-5 ; ORIGÈNE, *C. Cels.* VIII, 57 ; TERTULLIEN, *Ad Scap.* 2 ; M. FÉLIX, *Oct.* 32, 1-3 etc.

6. Cf. EURIPIDE, *Herc.* 1341-1346 (= Xénophane, C 1, I, p. 139 D.-K.) ; LUCRÈCE, *De rerum nat.* V, 1198-1203 ; SÉNÈQUE apud LACTANCE, *Inst. diu.* VI, 25.

§ 3-4 (Sy + Ba)

Le passage, sans doute mal conservé, est assez obscur. Dans un premier temps, Aristide se contente de mettre en évidence les contradictions des philosophes païens (en fait celles des Grecs), qui reconnaissent que la nature de Dieu est une¹, mais admettent cependant, vraisemblablement pour se conformer à la tradition, la multiplicité des dieux et surtout leur dissentiment, voire leurs dissensions. L'apologiste ne rejette pas l'idée que le Dieu chrétien puisse être considéré comme multiple, soit parce qu'il est (disséminé) en toutes choses, comme l'indique le texte syriaque², soit parce qu'il est Père, Fils et Esprit (comme il ne l'est véritablement dit nulle part), mais il semble ne lui reconnaître qu'une seule volonté (μία γνώμη)³ et une seule nature (μία φύσις)⁴, voire une seule substance⁵.

L'ἑνωσις ou la συμφωνία de Dieu est un thème philosophique avant que d'être chrétien. Parmi les plus belles formulations, citons celles du Pseudo-Aristote : « En tant qu'il est un, Dieu est semblable en toutes ses parties⁶ », et d'Alcinoos : « Dieu n'est ni la partie de quelque chose, ni un tout qui possède une partie⁷ ». L'image qu'utilise Aristide pour rendre compte de la conjonction de l'unité et de

1. Déjà XÉNOPHANE, test. A 28 = D.-K. I, p. 116-121 (= ps. Aristote, *De Melisso* 3-4, 977a - 979a) ; puis le platonisme : PLATON apud Aetius, *Placita* I, 7, 31, Diels, p. 304 (τὸ μονοφυές) ; ALCINOOS, *Didask.* 10 (le premier Dieu) ; et le stoïcisme : DIOGÈNE LAERCE VII, 147 = *SVF* II, 1021, p. 305 ; etc.

2. « Dieu, étant un, est en tout » : 13, 3 Sy — peut-être dérivé de Col 3, 11 (πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός) ou 1 Co 12,6 et 15,28.

3. *A contrario*, d'après 13, 4 Ba : les dieux païens ont plusieurs γνώμαί.

4. *A contrario*, d'après 13, 4 Ba : les dieux païens n'ont pas une seule φύσις ; cf. 13, 3 Sy : « Dieu est un en sa nature ».

5. D'après 13, 3 Sy : « Dieu est en accord (σὺμφωνος ?) en sa nature et sa substance. »

6. PS. ARISTOTE, *De Melisso* 3, 6, 977 a = D.-K. I, p. 117.

7. ALCINOOS, *Didasc.* 10.

la pluralité (ou de la dispersion) en Dieu est celle du corps humain : le fait qu'il soit constitué de multiples parties (πολυμερές) n'empêche pas qu'il y ait en lui ἑνῶσις et συμφωνία¹. Son origine est sans doute scripturaire² ; mais le thème lui-même appartient au folklore, et on en trouve une belle illustration chez Tite-Live, dans la bouche du consul Menenius Agrippa³, ou encore chez Clément de Rome⁴.

Dans un second temps, Aristide, en s'appuyant sur les propres principes de la philosophie grecque, en vient à nier toute forme de divinité aux dieux païens à partir du constat de leur dissentiment. En effet, l'unité de nature, propre à la divinité, exclut le dissentiment ; en conséquence, et par une forme de réversibilité, les dissensions des dieux de la tradition poétique les excluent de fait de la divinité⁵. On rapprochera ce passage de la démonstration que fait Athénagore de l'unicité de Dieu, qui représente une démarche intellectuelle bien plus élaborée⁶, ou encore de celle d'Irénée⁷, ainsi que du double constat d'unicité et de division des « trois » (les « personnes » de la Trinité) commun à nombre d'apologistes⁸.

1. *Apol.* 13, 2-3 Ba. À l'inverse, les dieux païens divergent par leurs γνώμαι : *Apol.* 13, 4 Ba.

2. Cf. Rm 12, 4-5, et 1 Co 12, 12-30 (à propos du corps mystique de l'Église en Christ).

3. Apologue des membres et de l'estomac : T. LIVE, II, 32, 8. Voir W. NESTLE, « Die Fabel des Menenius Agrippa », *Klio. Beiträge zur alten Geschichte* 21, 1927 (repr. 1964), p. 350-360, sur l'usage de la métaphore du corps humain dans la littérature antique.

4. Cf. CLÉMENT, *1 Co* 37, 5.

5. À rapprocher de XÉNOPHANE, frg. B 12, p. 132 D.-K. ; CICÉRON, *De nat. deor.* I, 16, 42.

6. ATHÉNAGORE, *Leg.* 8 ; à rapprocher de XÉNOPHANE, test. A 28, p. 116-121 D.-K. = Ps. ARISTOTE, *De Melisso* 3-4, 977a - 979a.

7. Cf. IRÉNÉE, *Haer.* II, 1, 2-5.

8. Cf. JUSTIN, *1 Apol.* 13, 1.3 ; TATIEN, *Ad Graec.* 5 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 10, 5 ; 24, 2 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 10, 2-6 ; TERTULLIEN, *Adu. Prax.* 2.

§ 5 (Sy + Ba)

Dans cette argumentation rigoureusement construite, qui fait succéder un syllogisme à une alternative simple, Aristide ne met pas seulement en cause les poètes (selon une tradition qui remonte pour le moins à Xénophane de Colophon¹), mais l'ensemble des Grecs, qui se voient taxés soit d'injustice (pour avoir édicté des lois contraires à leurs dieux), soit d'impiété (pour avoir introduit des dieux contraires à leurs lois). On trouve ici un peu du ton de Tatien, récusant l'hellénisme pour mieux jeter l'opprobre sur sa religion et ses dieux², ou bien du rédacteur pseudo-clémentin, qui n'hésite pas à condamner les dieux pour illégalité³. En opposant ainsi la sagesse des lois humaines à la folie ou la malice des dieux, Aristide s'inscrit en faux contre cette opinion assez largement répandue dans les milieux philosophiques, selon laquelle les dieux avaient été imaginés par les hommes pour que soient respectées les lois⁴ : un argument efficace, certes, dans la lutte contre le polythéisme, mais qui prêtait à une interprétation athée ou libertine.

§ 6 (Sy + Ba)

Le texte grec, distinguant trois types d'interprétation des mythes avec la terminologie propre aux écoles philo-

1. XÉNOPHANE, frg. B 11, *D.-K.* p. 132 ; C 1, *D.-K.* p. 139 (sur l'impiété des poètes) ; PLATON, *Resp.* II, 377b - III, 398b ; X, 598e - 601b, et 603b - 608c (surtout. III, 398a-b + VIII, 568b, et X, 607b) : le poète chassé de la cité idéale ; repris en substance par JUSTIN, 2 *Apol.* 10, 6. Parallèles : ATHÉNAGORE, *Leg.* 21, 3 ; CLÉMENT, *Protr.* IV, 59, 2 (condamnation d'Homère) ; M. FÉLIX, *Oct.* 23 (condamnation des poètes) ; etc.

2. TATIEN, *Ad Graec.* 1, 1 ; et *passim*.

3. *Hom. ps. clem.* IV, 23, 1-2.

4. Cf. en particulier CRITIAS, frg. B 25 *D.-K.* (extrait du *Sisyphé*) = SEXTUS EMPIRICUS, *Adu. Math.* IX, 54. Comparer avec ORIGÈNE, *C. Cels.* V, 27.

sophiques (μυθικός, φυσικός, ἀλληγορικός), est sans doute le plus proche de l'original¹. Sont successivement évoqués :

— le niveau proprement mythique, qui ramène le mythe à une fable (μῦθος), une légende dorée², c'est-à-dire, pour reprendre l'expression d'Aristide, « rien que des mots » ;

— un premier type d'exégèse, « physique »³, selon le mode d'interprétation usuel chez les stoïciens, qui, en désacralisant les mythes, aboutit à priver les dieux de toute sacralité propre, au bénéfice du *logos* ou du *pneuma* immanent à la matière⁴ ;

— un second type d'exégèse, « allégorique », dont le but est de délivrer un enseignement sous le voile plaisant du récit (μῦθος) ; l'allégorie en ce cas peut être morale, historique ou même géographique.

Bien entendu, la classification d'Aristide n'entre pas dans le cadre de l'herméneutique moderne. En revanche, sa tripartition doit être rapprochée des distinctions établies par les Anciens entre les différents types de divinités ou de piétés. La plus connue est celle de Varron, dont le souvenir nous a été conservé par Tertullien :

1. Le passage est commenté, entre autres, par : W. DEN BOER, « Hermeneutic Problems in Early Christian Literature », *VigChr* 1, 1947, p. 150-167 (ici p. 155-156) ; J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, p. 410-411.

2. Ce serait, selon J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, p. 411, « une conception purement esthétique de la mythologie ».

3. Aristide emploie ailleurs le verbe φυσιολογεῖν pour désigner la « théologie » des Grecs : *Apol.* 13, 4 Ba — si du moins l'on accepte de donner à ce mot une valeur philosophique, celle d'une théologie « naturelle » ; voir à ce sujet J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, p. 411. Il est remarquable que, pour Aristide, ce type d'interprétation de la religion traditionnelle ne ressortisse pas à l'allégorie (ἀλληγορία) à proprement parler ; c'est sans doute parce que, selon l'expression de Pépin, ceux qui la pratiquent la jugent littéralement révélatrice de la nature divine, et non simplement symbolique : cette « physiologie » est bien pour lui une « théologie ».

4. Un type de critique traditionnel : PLATON, *Phaedr.* 229c - 230a ; PLUTARQUE, *Amat.* 13, 757 b-c ; TATIEN, *Ad Graec.* 21, 5 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 22, 10 ; *Hom. ps. clem.* VI, 20, 1.

« Il (*i.e.* Varron) distribue le recensement des dieux en trois catégories, dont l'une est physique (*physicum*), reprise sans cesse par les philosophes, l'autre mythique (*mythicum*), agitée par les poètes, la troisième nationale (*gentile*), choisie par chaque peuple pour son usage¹. »

Le *genus physicum* de Varron correspond à l'ἱστορία φυσική d'Aristide, et le *genus mythicum*, à l'ἱστορία μυθική. Seule la correspondance entre le *genus gentile* et l'ἱστορία ἀλληγορική pose problème, dans la mesure où il est quasiment d'usage d'identifier l'allégorie à sa pratique stoïcienne, qui est d'inspiration naturaliste². De façon assez surprenante, Aristide présente cette dernière forme d'ἱστορία comme relevant du μῦθος ; cette identification de l'ἀλληγορικός au μῦθος nous oblige à voir dans ce que l'apologiste qualifie d'allégorie le simple récit de la geste des dieux, auxquels les croyances populaires accordaient une fonction emblématique : Aphrodite comme représentant l'amour, Héraclès la vertu virile³, etc. Ainsi se trouve établie la validité de la classification varronienne des trois modes de représentation du divin : par le mythe chez les poètes, par la « physiologie » chez les philosophes (essentiellement les stoïciens), et par le récit allégorique chez le peuple.

Aristide, c'est le moins qu'on puisse dire, ne paraît pas très favorable à quelque type de démarche allégorique que ce soit. Il s'oppose en cela à d'autres écrivains chrétiens du II^e siècle, tel que Justin et l'auteur de l'*Épître de Barnabé* d'une part, qui pratiquent l'exégèse allégorique (ou plus

1. TERTULLIEN, *Nat.* II, 1, 9-11.

2. Cf. p. ex. TATIEN, *Ad Graec.* 21, 5 (ἀλληγορεῖν = μεταγείν πρὸς τὸ φυσικώτερον) ; *Hom. ps. clem.* IV, 24, 4 (ἀλληγορεῖν = φυσιολογεῖν dans la bouche d'Appion).

3. Cf. *Recogn. ps. clem.* X, 41, 8 : « Mercure selon eux est le verbe grâce auquel la doctrine est communiquée à l'intelligence, Junon la prudence, Minerve le courage, Vénus la sensualité, Pâris la faculté d'appréciation » (exégèse du jugement de Pâris).

exactement typologique) des textes scripturaux¹ — voire celle des mythes du paganisme, non sans quelque paradoxe² —, et d'autre part Clément et les premiers maîtres de l'école d'Alexandrie, qui reprennent à leur compte les principes herméneutiques des écoles philosophiques³. En revanche, la condamnation de l'allégorie physique, qu'elle soit ou non d'inspiration stoïcienne, est assez générale chez les auteurs chrétiens du II^e siècle ; elle s'explique à la fois par le rejet du « panthéisme » stoïcien, et par le souci de refuser au polythéisme cet ultime recours qu'est l'allégorie⁴.

1. Cf. P. MEINHOLD, « Geschichte und Exegese im Barnabasbrief », ZKG 59, 1940, p. 255-303 ; J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1958, p. 101-129 ; W. A. SHOTWELL, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, Londres 1965 ; B. DE MARGERIE, *Histoire de l'exégèse*, I, *Les Pères grecs et orientaux*, Paris 1980, p. 37-63 (Justin) ; M. SIMONETTI, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Rome 1981 ; J. P. MARTIN, « L'interpretazione allegorica nella lettera di Barnaba e nel Giudaismo alessandrino », *Studi storico-religiosi* 6, 1982, p. 173-183 ; etc. L'origine de ce type d'exégèse se trouve chez Paul, et, au delà de lui, dans le rabbinisme palestinien ; voir J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939. On trouvera une excellente bibliographie sur l'ensemble de la question chez M. FIEDROWICZ, *Principes de l'interprétation de l'Écriture dans l'Église ancienne*, Berne 1998, p. XXI-XXXIX. Entre autres exemples d'emploi des mots ἀλληγορία, τύπος, σύμβολον, παραβολή, voir : *Barnabé* 6 : exégèse de différents versets prophétiques (surtout 6, 10 : « le prophète donne une allégorie [παραβολή] du Seigneur) ; JUSTIN, *I Apol.* 32 s. : exégèse de *testimonia* messianiques (v. g. 32, 5 : « cette autre parole était un symbole pour désigner [σύμβολον δηλωτικόν] ce qui devait arriver au Christ ») ; 60, 1-11 : exégèse de Platon, *Tim.* 36 b-c, en relation avec Num 21, 6-9 (surtout. 60, 5 : « le type [τύπος] de la croix ») ; TATIEN, *Ad Graec.* 5-6 (ἀλληγορία employé pour désigner l'exégèse physique des Grecs).

2. Nous ne songeons pas tant à l'exploitation du mythe de Prodicos (2 *Apol.* 11, 2-8), qu'à la doctrine de la contrefaçon diabolique (une exégèse typologique « à l'envers » de mythes païens : *I Apol.* 23, 3 ; 54, 1-10).

3. Cf. W. DEN BOER, *De allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus*, Leiden 1940 ; C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris 1944 ; D. DAWSON, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1992. On trouve une justification théorique du recours à l'allégorie chez CLÉMENT, *Strom.* V, 4, 19, 1 - 26, 5.

4. Cf. JUSTIN, *I Apol.* 64, 5-6 ; TATIEN, *Ad Graec.* 21, 5-8 ; ATHÉNA-GORE, *Leg.* 22, 1-12 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* III, 8, 2 (allusion à l'explication

§ 7 (Ba)

Ce paragraphe, absent de la version syriaque, reprend sous une forme un peu différente la triple opposition entre le Dieu invisible et les dieux visibles, le Dieu qui voit et les idoles aveugles, le Dieu démiurge et les statues de culte fabriquées de main d'homme. Il ne semble pas que, derrière les mots d'erreur et de perdition, Aristide place l'activité des démons, à la différence de Justin ou même d'Athénagore¹ : à ses yeux, c'est bien l'homme qui est responsable de son erreur, pour avoir suivi ses instincts charnels².

XIV

§ 1 (Sy + Ba)

Le rédacteur du *Barlaam* associe la formule de transition originelle ἔλθωμεν γάρ (déjà utilisée en *Apol.* 4, 1 Ba + Sy, et 8, 1 Ba + Sy) à l'exposé sur l'origine des juifs, que les traducteurs syriaque et arménien situaient pour leur part à la fin du prologue (*Apol.* 2, 3). Sur la (difficile) question de la structure initiale de l'*Apologie*, voir l'Introduction, p. 173-177.

§ 2a (Ba)

Le début du développement sur les juifs (« Dieu les en fit sortir [...] de nombreux prodiges et signes ») est absent de la version syriaque. Mais la présence d'un fragment similaire dans la première métaphore de l'*Apologie* qu'est le discours de Barlaam devant Joasaph tend à montrer qu'il faisait bien partie du texte originel.

allégorique que donnait Chrysippe du groupe statuaire d'Argos) ; *Hom. ps. clem.* VI, 20, 1, et *passim* ; TERTULLIEN, *Ad Nat.* II, 2, 14 s. ; M. FÉLIX, *Oct.* 19, 10-12.

1. Cf. JUSTIN, 2 *Apol.* 5, 4 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 27.

2. Cf. *Apol.* 7, 2 (à propos des Chaldéens).

Apol. 14, 1-2a = p. 252 Boiss.
(discours de Nachor)

(§ 1)

οὗτοι γὰρ τοῦ Ἀβραάμ ὄντες
 ἀπόγονοι Ἰσαάκ τε καὶ Ἰακώβ
 παρώκησαν εἰς Αἴγυπτον

(§ 2)

ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ὁ Θεὸς
 ἐκεῖθεν ἐν χειρὶ κραταιᾷ καὶ ἐν
 βραχίονι ὑψηλῷ διὰ Μωσέως
 τοῦ νομοθέτου αὐτῶν καὶ
 τέρασι πολλοῖς καὶ σημείοις

[cf. 2, 3 Sy : « Les juifs font remonter l'origine de leur race à Abraham ; (...) c'est (en Égypte) qu'ils furent appelés race des Hébreux par celui qui fut leur législateur ; puis finalement on les nomma juifs » ; 2, 3 Ar : « Les juifs attribuent l'origine de leur race à Abraham ; (...) de là fut nommée la race des Hébreux, de leur législateur ; et, venus dans la terre promise, ils furent nommés race des juifs. »]

Barlaam p. 50-51 Boissouade
(discours de Barlaam)

(p. 50)

σημείοις καὶ τέρασι φρικτοῖς
 καὶ ἐξαισίοις ἐξήγαγεν ἐκεῖθεν
 διὰ Μωσέως καὶ Ἀαρών (...) καὶ
 τοὺς Ἰσραηλίτας (οὕτω γὰρ
 ἐκεῖνος ὁ τοῦ Ἀβραάμ ἀπόγονος
 ἐκέκλητο)...

(p. 51)

εἰσήγαγεν αὐτοὺς εἰς ἀγαθὴν
 τινα γῆν ἥνπερ πάλαι τῷ
 πατριάρχῃ ἐκείνῳ Ἀβραάμ
 ἐπηγγείλατο

Il est à remarquer que le rédacteur grec (qu'il s'agisse d'Aristide ou du métaphraste du *Barlaam*) lie implicitement l'ingratitude du peuple hébreu dans le cours de l'histoire biblique à celle dont firent preuve les juifs envers Jésus, l'envoyé de Dieu (§ 2b ci-dessous) : aux τέρατα πολλὰ καὶ σημεία du Dieu de la Bible correspondent les εὐεργεσίαι καὶ ἀναρίθμητα θαύματα de Jésus, tandis qu'à l'ἀχαριστία et à l'ἀγνωμοσύνη des Hébreux correspond l'ἀναΐδεια des juifs contemporains du Sauveur. Le thème est

d'ailleurs scripturaire, puisqu'on le trouve en particulier dans le discours d'Étienne¹. D'ailleurs, en *Barlaam* VII, p. 53 Boiss. (discours de Barlaam), les σημεία καὶ τέρατα sont le fait de Jésus, et non de Dieu².

Les références scripturaires sont extrêmement nombreuses dans le passage, véritable « patchwork » (ράψωδία) d'expressions tirées de l'un ou de l'autre Testament. On opposera cette abondance à la (relative) pauvreté de l'inspiration biblique dans le reste de l'ouvrage.

<i>Apol.</i>	Sources scripturaires ; textes parallèles
(14,1b) ἀπόγονοι τοῦ Ἀβραάμ (Ἰσαάκ τε καὶ Ἰακώβ)	Mt 3, 9 ; Ac 13, 26 (+ Ex 3, 15-16, <i>et passim</i>) ; Ga 3, 7
παρώκησαν εἰς Αἴγυπτον	Ex 12, 40 ; Nb 20, 15 ; Jr 44 (51), 14. 28
(14, 2a) ἐξήγαγεν ἐκεῖθεν	Ex 3, 8 (<i>et passim</i>) ; Dt 5, 6 ; 7, 8 ; Ps 136 (135), 11
(ἐξήγαγεν ἐκεῖθεν) ἐν χειρὶ — ὕψηλῳ	Ex 6, 1 (<i>et passim</i>) ; Dt 6, 21 (<i>et passim</i>) ; Ps 136 (135), 12 ; Lc 1, 51 ; Jn 12, 38 ; Ac 13, 17
τέρασι πολλοῖς καὶ σημείοις	Dt 13, 2 (<i>et passim</i>) ; Ne 9, 10 (= 2 Es 19, 10) ; Ps 135 (134), 9 ; Sg 8, 8 ; 10, 16 ; Is 8, 18 ; 20, 3 ; Jr 32 (39), 20-21 ; Mt 21, 15 ; 24, 24 ; Jn 4, 48 ; Ac 2, 22 (<i>et passim</i>) ; Rm 15, 19 ; 2 Co 12, 12 ; 2 Th 2, 9 ; He 2, 4 (l'expression est très fréquente dans la Bible,

1. Cf. Ac 7 (surtout. 7, 35-42, où l'ingratitude des Hébreux envers Moïse est implicitement mise en parallèle avec celle des juifs envers Jésus, et 7, 51-53, où Étienne reproche aux juifs d'avoir persécuté les justes envoyés par Dieu).

2. D'après Ac 2, 22.

	appliquée tantôt à Dieu, tantôt au Christ, tantôt à Moïse et aux prophètes, voire aux faux prophètes ; elle comporte parfois la variante θαύματα ou θαυμασία)
ἐγνώρισεν αὐτοῖς τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν	Ps 77 (76), 15 ; 106 (105), 8 ; 145 (144), 12 ; Jr 16, 21
ἐλάτρευσαν τοῖς τῶν ἐθνῶν σεβάσμασι	Dt 29, 17
τοὺς προφῆτας καὶ δικαίους	Mt 13, 17 ; 23, 34 ; Lc 11, 49 ; cf. Ac 7, 52
τοὺς ἀπεσταλμένους — ἀπέκτειναν	1 R (3 R) 19, 10. 14 ; Mt 23, 34. 37 ; Lc 11, 49 ; 13, 34 ; Ac 7, 52 ; cf. Rm 11, 3

Les deux premières formules dérivent peut-être de prières en usage dans les premiers siècles de notre ère : la référence au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, des *Shemonè Esrè* (la *tephilla* par excellence¹) ; celle à la sortie d'Égypte, du *Shema' Israel*². Elles réunissent les deux actes fondateurs du judaïsme, l'alliance avec Abraham et son renouvellement par l'intermédiaire de Moïse, et jouent ici le même rôle que la formule de foi qu'Aristide place en tête de sa notice sur les chrétiens (*Apol.* 2, 4 Sy + Ar = 15, 1 Ba). Cette constatation, si elle était fondée, renforcerait l'hypothèse selon laquelle Aristide a utilisé un ou plusieurs documents juifs (autre que la Bible ou des recueils de versets bibliques) pour nourrir ou étoffer son argumentation.

1. « Béni sois-tu, Seigneur, (notre Dieu et le Dieu de nos pères), Dieu d'Abraham et Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob », première bénédiction du *Shemonè Esrè*, cité par J. BONSIRVEN, *Texte rabbiniques des deux premiers siècles*, Rome 1955, p. 2.

2. « C'est moi le Seigneur votre Dieu qui vous fit sortir du pays d'Égypte pour être votre Dieu » ; prière du matin, cité par C. BRAHAMI, *L'arme de la parole*, Paris, s. d., p. 97.

§ 2b (Ba)

Comme celui qui précède, ce passage, absent du texte syriaque, devait très vraisemblablement appartenir à l'*Apologie* primitive, puisqu'il a son parallèle dans la métaphore du discours de Barlaam devant Joasaph (p. 53-54 Boissonade).

***Apol.* 14, 2b = p. 252 Boiss.**
(discours de Nachor)

σταυρῷ κατεδίκασαν, μὴ αἰδεσ-
θέντες τὰς εὐεργεσίας αὐτοῦ
καὶ τὰ ἀναρίθμητα θαύματα
ἅπερ ἐν αὐτοῖς εἰργάσατο

ἐμπαροινήσαντες εἰς αὐτὸν
προέδωκαν Πιλάτῳ (...) καὶ
σταυρῷ κατέδικασαν

***Barlaam* p. 53-54 Boiss.**
(discours de Barlaam)

(p. 53)
οἷσπερ τὰ προειρημένα θαν-
μαστὰ σημεῖα καὶ τέρατα
πεποιήκει, ἀμνημονήσαντες
πάντων, θανάτῳ αὐτὸν κατεδί-
κασαν

(p. 53-54)
μανέντες (...) κρατήσαντες
αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν ἔκδοτον (...)
σταυρῷ τὸ τελευταῖον κατεδί-
κασαν

La sévérité dont fait montre Aristide en attribuant aux juifs, et non aux Romains, la responsabilité de la mort de Jésus, contraste fortement avec l'éloge de la morale juive contenu dans le paragraphe suivant (14, 3 Sy), ce qui a fait supposer qu'il s'agissait d'une addition du rédacteur du *Barlaam*¹. Nous avons montré ailleurs² qu'il n'en est sans doute rien, et qu'il faut très vraisemblablement imputer ce réquisitoire à l'apologiste lui-même. En effet, la reprise du même passage au sein des deux discours de Barlaam et de Nachor démontre qu'il provient d'une source commune

1. C'était l'avis de J. GEFFCKEN, p. 21-22 de son édition ; puis, à sa suite, celui de C. ALPIGIANO, p. 60 et 112 de son édition, qui l'a rejeté comme « una invenzione dell' autore del romanze. »

2. Dans notre article : « Aristide et les juifs. Sur l'authenticité d'*Apol.* 14, 2 Ba ».

antérieure à la rédaction du *Barlaam* : car on imagine mal le rédacteur du *Barlaam* se plagier lui-même dans l'un ou l'autre des deux discours qu'il prête successivement à Barlaam et à Nachor. Et cette source commune ne peut être que l'*Apologie* d'Aristide, comme l'indiquent les nombreux autres parallèles que nous avons déjà établis.

En fait, l'idée que ce sont les juifs qui ont condamné Jésus à mort est présente dans un autre passage de l'*Apologie*, connu par les versions arménienne et syriaque (*Apol.* 2, 4 Sy : « Il fut transpercé par les juifs » ; Ar : « Il fut cloué en croix par les juifs »). Elle ne peut donc être rejetée comme étrangère à la pensée de l'apologiste — d'autant moins, d'ailleurs, qu'elle est aussi présente chez Paul, de façon très explicite : 1 Th 2, 15 : « Ces gens-là (*i.e.* les juifs) ont mis à mort Jésus le Seigneur et les prophètes. » Il n'en demeure pas moins que le vocabulaire d'Aristide (ἐμπαροινέω¹, « insulter comme un homme ivre » ; προδίδωμι², « livrer » ; παρανομία³, « crime ») et le ton du passage paraissent encore plus sévères chez Aristide que chez Justin, qui n'attribue pas aux juifs un comportement « insultant » envers Jésus⁴, et n'hésite pas à faire partager aux Romains la responsabilité du crime⁵.

1. Le verbe est peut-être emprunté à Is 41, 12 (à propos d'Israël) : οἱ παροινήσουσιν εἰς σέ.

2. Inspiré d'Ac 7, 52 (discours d'Étienne : ὑμεῖς προδότηι καὶ φονεῖς).

3. Parallèles : *Const. Apost.* V, 14, 20.

4. Les mots qui reviennent sous la plume de Justin sont les suivants : « tuer » (ἀποκτείνω, ἀναιρεῖν) : *Dial.* 16, 4 ; 72, 3 ; 133, 6 ; « crucifier » (σταυροῦν) : *Dial.* 17, 1 ; 72, 3 ; 108, 2 ; *De res.* 10, 11 = *PG* 6, 1589 D ; « injustice » (ἀδικία, ἀνομία) : *Dial.* 16, 5 ; « maudire » (δυσφημεῖν) : *I Apol.* 49, 6 ; « mépriser » (ἀτιμᾶν, ἄτιμος) : *I Apol.* 50, 1 ; 52, 3. Le vocabulaire de l'insulte, de la malédiction et l'anathème est bien présent, mais il s'applique au comportement des juifs envers les chrétiens, plutôt qu'envers Jésus lui-même ; voir PH. BOBICHON, *Justin martyr*, Appendice n° 9, p. 1032-1037.

5. JUSTIN, *I Apol.* 40, 6 : « La complicité (συνέλευσις) d'Hérode, le roi des juifs, des juifs eux-mêmes, de Pilate votre gouverneur avec ses troupes, contre le Christ » (d'après Ac 4, 27-28).

L'allusion à la perte du peuple juif peut renvoyer au désastre de 70 (prise de Jérusalem et destruction du Temple), ou même éventuellement à celui de 135 (écrasement de la révolte de Bar Kocheba et dispersion des juifs de Judée) si l'on accepte une datation tardive de l'*Apologie* — ce que pour notre part nous ne faisons pas¹. Le lien qu'établit Aristide entre la ruine du peuple juif et la condamnation de Jésus se retrouve, entre autres, chez Justin, Origène et Eusèbe².

§ 3 (Sy + Ba)

À cette condamnation très ferme succède un bel éloge du monothéisme, puis de la morale des juifs, dont seul le premier subsiste dans les deux versions grecque et syriaque. La reconnaissance de la piété juive envers le Dieu unique, par référence au premier commandement du Décalogue³, s'inscrit parfaitement dans la hiérarchie qu'établit Aristide dans son prologue, du plus vil des cultes (celui des éléments) au seul vrai (celui des chrétiens) ; elle est en effet tempérée par la restriction qu'il fait porter, non sur la destination du culte, mais sur la connaissance que les juifs ont de son destinataire : une connaissance nécessairement incomplète, puisqu'elle ignore en Dieu le Fils. L'expression οὐ κατ' ἐπίγνωσιν dérive de Paul, Rm 10, 2, peut-être par l'intermédiaire du *Kérygme de Pierre*, où elle est toutefois appliquée aux Grecs⁴. Il semble bien qu'il

1. Sur la datation de l'*Apologie*, voir l'Introduction, p. 32-37.

2. Cf. JUSTIN, *Dial.* 16, 2 ; 139, 3 ; ORIGÈNE, *C. Cels.* II, 8 ; EUSÈBE, *HE.* III, 5, 3-7.

3. Ex 20, 2-7 ; Dt 5, 6-11. Comparer avec F. JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 193-198 (sur le culte du Dieu unique).

4. Il s'agit du fragment 3a Dobschütz « élargi » (= CLÉMENT, *Strom.* VI, 5, 39, 4) : τοῦτον τὸν θεὸν σέβεσθε μὴ κατὰ τοὺς Ἕλληνας [ὡς δηλονότι τὸν αὐτὸν ἡμῖν σεβόντων θεὸν καὶ τῶν παρ' Ἑλλήσι δοκίμων, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν παντελῆ, τὴν δι' υἱοῦ παράδοσιν <μὴ>μεμαθηκότων] — le savant

faillie la rattacher au texte primitif, puisqu'elle trouve son parallèle dans le texte syriaque, en Sy 14, 4 : « Ils se sont écartés de la connaissance exacte », correspondant vraisemblablement au grec ἐπλανήθησαν ἀπὸ τῆς [ἐπι]γνώσεως οὐ ἀπὸ τῆς γνώσεως τῆς τελείας¹.

L'éloge de la morale juive qui suit ne subsiste que dans la version syriaque ; il n'a pas non plus son parallèle dans le discours de Nachor (la seconde métaphore de l'*Apologie*). Aussi serait-on en droit d'y voir une interpolation du traducteur syriaque². Nous avons toutefois fait remarquer dans l'Introduction³ que le rejet des deux passages de Sy absents de Ba (à savoir celui sur la morale des juifs = 14, 3 Sy, et celui concernant leurs pratiques religieuses = 14, 4 Sy) réduisait pratiquement à néant le développement sur la religion juive, jusqu'à le rendre pratiquement inexistant, puisque *Apol.* 14, 1-2 Ba était susceptible d'avoir appartenu au prologue (= *Apol.* 2, 3 Sy). C'est donc essentiellement pour une raison d'équilibre interne que nous le maintenons dans le texte de l'*Apologie* originelle.

Il est difficile de tirer argument de la présence d'un tel éloge pour dater l'*Apologie*. Certes, il est vrai que, selon le témoignage de l'*Histoire Auguste*⁴, Hadrien manifesta son

allemand ne faisant pas figurer le passage entre crochets (comprenant l'expression οὐ κατ' ἐπίγνωσιν) dans la citation du *Kérygme* ; voir M. CAMBE, « Prédication », p. 14. Les fragments 4a (CLÉMENT, *Strom.* VI, 5, 41, 1-3) et 4b (ORIGÈNE, *Comm. in Joh.* 13, 104), qui concernent les juifs, ne contiennent pas les mots οὐ κατ' ἐπίγνωσιν : « Ne vénerez pas [Dieu] à la manière des juifs, qui croient être les seuls à connaître Dieu, mais qui l'ignorent (ne le comprennent pas). »

1. Contra G. C. O'CEALLAIGH, « Marcianus Aristides », p. 247-248, qui n'attribue pas l'expression οὐ κατ' ἐπίγνωσιν au *Kérygme de Pierre*, mais à Clément, et repousse en conséquence la rédaction de l'*Apologie* à une date postérieure à la rédaction des *Stromates*.

2. Ce n'était cependant l'avis ni de J. GEFFCKEN (p. 22), ni de C. ALPIGIANO (p. 113), qui l'ont tous deux gardée dans leurs éditions respectives.

3. *Supra* p. 55-59.

4. Cf. *Vit. Hadrian.* 14, 2.

hostilité au judaïsme en interdisant la circoncision, assimilée à une castration ; mais nous savons par ailleurs qu'il sut aussi faire preuve de compréhension à l'égard de la communauté juive, et en conséquence il serait abusif de lui attribuer un antisémitisme systématique¹. Ce témoignage ne saurait donc suffire seul à repousser la composition de l'*Apologie* jusqu'au règne d'Antonin, que la tradition rabbinique présente en effet comme un ami du peuple juif².

Le précepte d'amour du prochain est déjà clairement exprimé dans le *Lévitique*³ ; il trouvera une expression plus ferme encore (ou moins restrictive) chez les auteurs ou dans les œuvres judéo-hellénistiques, sous le nom de φιλανθρωπία : la *Lettre d'Aristée*⁴, Philon⁵, Flavius Josèphe⁶, ou même le roman juif prototype des *Pseudo-clémentines*⁷. Les trois prescriptions évoquées par Aristide ont d'ailleurs leur correspondant dans les *Hypothetica* de Philon ou chez Josèphe, qu'il s'agisse de la miséricorde envers les pauvres⁸, de la sollicitude envers les captifs⁹, ou du respect

1. Cf. p. ex. G. STEMBERGER, « Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur », *ANRW* II, 19, 2, p. 338-396 (ici p. 361-363).

2. *Ibidem*, p. 367-375.

3. Lv 19, 18 (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν) — le contexte toutefois donnant à entendre que le prochain dont il est question est un frère de race ou de religion (référence à « ton peuple » ou aux « enfants de ton peuple » en Lv 19, 16, et 19, 18).

4. *Epist. Arist.* 290 : ἐπιείκεια καὶ φιλανθρωπία ; voir aussi § 208, 265, et 288-290.

5. PHILON, *Hypoth.* 7, 19 : τῆς δὲ φιλανθρωπίας αὐτῶν καὶ τοῦτο μέγα σημεῖον...

6. F. JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 213 : ἡμερότης καὶ φιλανθρωπία.

7. Cf. *Hom.* XII, 25-33 : discours de Pierre sur la φιλανθρωπία, inséré dans les chapitres consacrés à l'intrigue des reconnaissances. Sur l'origine juive du roman clémentin, cf. notre article : « Aux origines du roman pseudo-clémentin. Prototype païen, refonte judéo-hellénistique, remaniement chrétien », *Le judéo-christianisme dans tous ses états*, Paris 2001, p. 231-256.

8. Cf. PHILON, *Hypothetica* 7, 6 : πτωχοῖς καὶ πηροῖς τροφήν ἐρανίζουσι ; F. JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 211 : πᾶσι παρέχειν τοῖς δεομένοις πῦρ, ὕδωρ, τροφήν (d'après Dt 15, 7-9 ? mais le passage ne concerne que « les frères »).

9. Cf. PHILON, *Hypothetica* 7, 7 : μὴ δεσμὰ τῷ ἐν ἀνάγκαις προσεπιφέρειν ; F. JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 212 : τῶν αἰχμαλώτων προυνόησεν ὅπως αὐτῶν

des morts par la garantie d'une sépulture¹. Aussi peut-on penser que le passage provient d'un ouvrage apologétique juif, dont Aristide se serait largement inspiré pour rédiger son exposé sur le judaïsme.

§ 4 (Sy)

Cette condamnation des pratiques juives, absente du texte grec, est vraisemblablement issue du *Kérygme de Pierre*, dans un des fragments conservés par Clément d'Alexandrie² :

« Ne vénerez pas non plus (Dieu) comme les juifs ; car eux, même s'ils croient être les seuls à connaître Dieu, ne le comprennent pas, puisqu'ils vénèrent les anges et les archanges, le mois et la lune ; et, si la lune n'est pas visible, ils n'observent pas ce qu'on appelle le premier sabbat, ni n'observent la néoménie, l'azyme, la fête et le grand jour. »

L'auteur du *Kérygme* s'est directement inspiré de passages scripturaux³. Ce type d'accusations se retrouve dans l'*Épître de Barnabé*, chez Justin et dans l'*A Diognète*⁴. Quant à l'accusation de vénérer les anges, si étrange qu'elle puisse paraître, elle figure néanmoins sous la plume

ὑβρις ἀπὴν μάλιστα δὲ γυναικῶν (d'après Dt 21, 10-14 ? mais le passage ne concerne que les captives.)

1. Cf. PHILON, *Hypothetica* 7, 7 : μή ταφῆς νεκρὸν ἐξείργειν ; F. JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 211 : ᾠταφον μὴ περιορᾶν (d'après Deut 21, 22-23 ? mais le passage ne concerne que les condamnés à mort ; voir aussi Tb 1, 17-18 ; 2, 3-8).

2. *Kerygm. Petr.* frg. 4a Dobschütz = CLÉMENT, *Strom.* VI, 5, 41, 2-3 ; parall. ORIGÈNE, *Comm. in Joh.* 13, 104.

3. À savoir Is 1, 13-14 (condamnation d'une pratique purement ritualiste des néoménies, du sabbat, des fêtes et autres solennités), complété par Ga 4, 10 ; Col 2, 16.

4. Cf. *Barnabé* 2, 4-5 (avec citation d'Is 1, 11-13) ; JUSTIN, *Dial.* 18, 3 ; 46, 2 (les sabbats, les fêtes) ; *Ad Diogn.* 3-4 (culte sanglant, sabbat, circoncision, fêtes).

du païen Celse¹ et correspond donc à une opinion assez commune, qu'elle soit fondée ou non². Le reproche — tout à fait paradoxal — qu'Aristide fait aux juifs de n'observer qu'imparfaitement les obligations de la Loi, doit vraisemblablement être compris dans un sens paulinien, comme l'incapacité de s'élever au-dessus du respect charnel des prescriptions mosaïques³.

XV

§ 1-2 (Ba)

Fidèle au plan qu'il avait tracé, Aristide place au sommet de la *climax* des religions le christianisme, seul d'entre elles à s'être approché de la vérité. L'exposé comprend deux parties, l'une théologique (§§ 1-3), l'autre morale (§§ 4-8). La plus grande partie de l'exposé théologique

1. Chez ORIGÈNE, *C. Cels.* I, 26, et V, 6.

2. Plusieurs passages du NT attestent la croyance que la Loi fut donnée par l'intermédiaire des anges : Ac 7, 38. 53 (discours d'Étienne) ; Ga 3, 19. Or, les prescriptions de la loi et ses pratiques liturgiques (fêtes, néoménies) sont liées au jour et à la nuit, ainsi qu'aux révolutions des astres, des « armées célestes » identifiées aux éléments du monde. Le risque est donc de tomber dans l'idolâtrie ou l'astrolâtrie, c'est-à-dire d'adorer la représentation au lieu du Créateur, l'ombre au lieu de la réalité ; cf. Ac 7, 42 ; Col 2, 18. Pour une liste des attestations juives de cette croyance, dont la plus ancienne est F. JOSÈPHE, *Ant. jud.* XV, 5, 3, voir H. L. STRACK et P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* III, Munich 1926, p. 554-556 ; M. SIMON, « Remarques sur l'apologétique juive au début de l'ère chrétienne », *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta uaria* 2 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT 23), Tübingen 1981, p. 450-464 ; M. CAMBE, « Prédication », p. 15-16.

3. Cf. Ga 4, 21-31 (alliance selon la chair, alliance selon l'esprit) ; Col 2, 16-23 (pratique de la chair) ; *Épître de Barnabé* 10, 9 (les juifs « charnels ») ; JUSTIN, *Dial.* 19, 3 (la circoncision charnelle des juifs opposée à celle des chrétiens).

manque dans la version syriaque ; en effet, ce qui correspond à *Apol.* 15, 1-2 Ba est intégré en *Apol.* 2, 4 dans la version syriaque. Il est bien difficile d'établir quel était l'ordre initial. En faveur de l'ordre adopté par le syriaque, outre un préjugé favorable envers le texte réputé le meilleur, il y a le témoignage concordant de l'arménien¹, mais aussi (et surtout) la construction en parallèle du prologue de l'*Apologie* : d'abord l'origine des barbares et des Grecs (2, 2 Sy), puis celle des juifs (2, 3 Sy), et enfin celle des chrétiens (2, 4 Sy = 15, 1 Ba). En faveur de l'ordre du *Barlaam*, la maladresse que représenterait un exposé trop précoce de la théologie chrétienne d'après la version syriaque² : au sein du prologue, et non pas à sa place naturelle, associée aux préceptes moraux, dans le chapitre consacré aux chrétiens.

Sur les formules de foi d'Aristide, voir l'Introduction, p. 66-69. Elles sont reprises pour l'essentiel dans la première métaphore de l'*Apologie* (discours de Barlaam), mais réparties différemment, et sans grand souci de fidélité :

***Apol.* 15, 1-2 = p. 253 Boiss.
(discours de Nachor)**

(15, 1)

ἐκ παρθένου ἁγίας γεννηθεὶς ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως (Sy 2, 4 : « Il prit et revêtit la chair d'une vierge hébraïque » ; Ar 2, 4 : « Il est né d'une vierge hébraïque, prenant sa chair de la Vierge », « Selon la chair, il naquit de la race des Hébreux, de la Théotokos, la Vierge Marie »)

***Barlaam* p. 52-55 Boiss.
(discours de Barlaam)**

(p. 52)

ἄνθρωπος τέλειος γίνεται ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς ἁγίας παρθένου καὶ θεοτόκου (...) ἀσπόρως γὰρ συνελήφθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐκ πνεύματος ἁγίου (...) ἄφθορον τὴν παρθενίαν τῆς τεκούσης (...) φυλάξας

1. Qui représente un témoin à part entière, comme il l'a été dit plus haut : Introduction, p. 157-169.

2. *Apol.* 2, 4 Sy : « On dit que Dieu descendit du ciel (...) pour y enseigner sa grandeur toute d'humilité et d'honnêteté. » = 15, 1-2 Ba : ἀπ' οὐρανοῦ καταβάς, τὸ δόγμα κηρύττων τῆς ἀληθείας.

(15, 1) μετὰ δὲ τρεῖς ἡμέρας ἀνεβίω καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνῆλθεν (Sy 2, 4 : « Après trois jours il ressus- cita et monta aux cieux » ; Ar 2, 4 : « Ressuscité des morts, il s'éleva aux cieux »)	(p. 54) τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐξανέστη (p. 55) μεθ' ἡμέρας δὲ τεσσαράκοντα εἰς οὐρανὸν ἀνεφοίτησε
(15, 2) οὗτος δώδεκα ἔσχε μαθητάς (Sy 2, 4 : « Il eut douze disciples » ; Ar 2, 4 : « Il choisit les douze disciples »)	(p. 53) ὅθεν καὶ μαθητὰς ἐξελέξατο δώ- δεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ἐκά- λεσε

Le texte grec manifeste à la fois dans ses thèmes et dans son vocabulaire une forte inspiration scripturaire (en fait, essentiellement néo-testamentaire) :

<i>Apol.</i>	Sources scripturaires ; textes parallèles
(15, 1) γενεαλογοῦνται [ἀπὸ τοῦ κ. I. X.] (cf. 15, 2 : καλοῦνται Χριστιανοί)	cf. Ac 11, 26 (χρηματίσαι (...) τοὺς μαθητὰς χριστιανούς), contaminé par la doctrine des trois γένη et divers textes scrip- turaire : He 7, 6 (γενεαλογού- μενος) ; Ga 3, 29 (ὅτι οὗτοι ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ).
υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ἀπ' οὐρανοῦ καταβάς διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων ἀσπόρως καὶ ἀφθόρως	Mc 5, 7 ; Lc 1, 32 ; 8, 28 ; etc. Jn 6, 33, <i>et passim</i> ; 1 Th 4, 16 cf. Mt 1, 21 ; Ac 4, 12 [Mt 1, 18-25 ; Lc 1, 26-38] cf. Justin, <i>Dial.</i> 100, 5 (ἄφθορος appliqué à la Vierge) ; on ne trouve de formules parallèles que chez des auteurs plus tar- difs : Ps. Méthode, <i>De Symeone</i> = PG 18, 369 C ; Anastase le Synaïte, frg. 5 = PG 89, 1286 C ; Jean Damascène, <i>De fide orth.</i> I, 2 = PG 94, 792 D

σάρκα ανέλαβε	cf. Jn 1, 14
άνέφανη τοῖς ανθρώποις	cf. Jn 1, 31 ; 2 Tm 1, 10 ; 1 Jn 1, 2 ; 3, 5
τελέσας τὴν θαυμαστὴν οἰκονομίαν / κατ' οἰκονομίαν μεγάλην διὰ σταυροῦ	cf. Ac 2, 23 ; Ep 1, 10 ; 3, 9 Col 1, 20
μετὰ τρεῖς ἡμέρας [άνεβίω]	Mt 27, 63 ; Lc 24, 7 ; cf. 1 Co 15, 4
εἰς οὐρανοὺς ἀνῆλθεν (15, 2 : ἄνοδος)	cf. Mc 16, 19 ; Lc 24, 51 ; Ac 1, 9-11 ; etc.
[τὸ κλέος] τῆς παρουσίας	cf. Mt 24, 3 et parall. ¹
(15, 2) δώδεκα ἔσχε μαθητὰς	Mt 10, 1, <i>et passim</i>
ἐξῆλθον εἰς τὰς ἐπαρχίας τῆς οἰκουμένης	cf. Mc 16, 20 ; Ac 1, 8
ἐδίδαξαν τὴν ἐκείνου μεγαλυσύνην (cf. 15, 1 : τὸ κλέος)	cf. Mt 28, 19-20 ; combiné avec une formule doxologique de type Jude 25
οἱ διακονοῦντες κ. τ. λ.	cf. Ac 6, 2 ; Rm 12, 7 [1 Tm 3, 10. 13]
(15, 3) τὸν θεὸν κτίστην καὶ δημιουργὸν	cf. Ac 14, 15 ; 17, 24
ἐν υἱῷ μονογενεῖ καὶ πνεύματι ἁγίῳ	cf. Mt 28, 19 ; Ac 1, 5
ἄλλον θεὸν πλὴν τούτου οὐ σέβονται	cf. Ex 20, 3 ; Dt 5, 7 ; Is 44, 6 ; etc.
ἔχουσι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν ταῖς καρδίαις κεχαραγμένας καὶ φυλάττουσι	cf. Jr 38, 33 ; Ez 36, 27 ; Mt 28, 19-20 ; Lc 11, 28 ; 1 Jn 2, 3 ; 3, 22
[προσδοκῶντες] ἀνάστασιν καὶ ζωὴν	cf. Jn 11, 25

1. Le mot παρουσία dans le NT est employé uniquement pour désigner le retour du Christ ou son règne dans la gloire. Toutefois, Jn 1, 14, fait allusion à la gloire du premier avènement du Sauveur (ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ). Et les premiers Pères n'hésitèrent pas à employer le mot pour désigner le premier avènement : IGNACE, *Philad.* 9, 2 ; JUSTIN, *I Apol.* 52, 3 (les deux parousies) ; IRÉNÉE, *Haer.* I, 7, 1.

§ 3 (Sy + Ba)

Cette nouvelle formulation de la doctrine chrétienne (théologie, puis morale en liaison avec l'espérance eschatologique) s'explique peut-être par le fait que l'exposé d'*Apol.* 15, 1-2 Ba figurait en *Apol.* 2, 4, selon la structure des versions syriaque et arménienne, c'est-à-dire bien loin avant dans le texte : il s'agirait alors ici d'un simple rappel. Elle recèle, du moins dans sa version syriaque, un élément nouveau, une sorte de confiance sur la conversion de l'apologiste à la suite de la lecture des « livres des chrétiens » — qui sera d'ailleurs reprise plus bas, en Sy 16, 4. Selon toute vraisemblance, Aristide fait moins allusion à la lecture des textes et recueils scripturaires (*i.e.* ceux de l'AT) qu'à celle des livrets évangéliques¹ et des manuels ecclésiastiques divulguant au plus grand nombre la doctrine et la morale chrétiennes. En effet, l'aveu est suivi, non pas de considérations théologiques en rapport avec les prophéties messianiques — les fameux recueils de *testimonia*, qui servaient alors d'instruments de propagande —, mais tout simplement des différentes règles de vie suivies par les chrétiens, telles qu'elles devaient figurer précisément dans les documents ecclésiastiques. On opposera donc cet aveu aux récits de conversion des autres apologistes², dans lesquels la lecture des textes vétéro-testamentaires occupe une place si importante : qu'il s'agisse de Justin³, de Tatien⁴, d'Athénagore⁵ ou de Théophile⁶.

1. Cf. *Apol.* 15, 1 Ba (« l'Écriture sainte de l'Évangile ») ; 16, 4 (Ba : « les Écritures des chrétiens » ; Sy : « leurs livres ») ; 17, 3 (« les paroles incorruptibles »).

2. Cf. notre article : « La conversion chez les Apologistes. Convention littéraire et expérience vécue », *De la conversion* (éd. J.-C. Attias), Paris 1997, p. 143-167.

3. JUSTIN, *Dial.* 8, 1.

4. TATIEN, *Ad Graec.* 29, 2.

5. D'après le témoignage de PHILIPPE DE SIDÈ, conservé dans le codex *Baroccianus* 142 (publié par G. C. HANSEN, *Theodoros Anagnostes Kirchengeschichte*, Berlin 1971, p. 160) ; voir aussi *Leg.* 7, 3.

6. THÉOPHILE, *Ad Aut.* I, 14, 1.

§ 4-8 (Sy + Ba + Π²)

Cet exposé de la morale chrétienne est conservé, au moins partiellement, dans les trois versions, syriaque, métaphrastique (le *Barlaam*) et papyrologique (Π²). La comparaison des différentes versions¹ montre clairement la supériorité du texte syriaque sur ce véritable abrégé qu'est le texte du *Barlaam*.

L'origine ecclésiastique des préceptes énoncés par Aristide apparaît à la confrontation de son texte avec celui des autres ouvrages ecclésiastiques contemporains, à savoir la partie morale de la *Didachè* et le traité des deux voies dont s'est inspiré l'auteur de l'*Épître de Barnabé* :

<i>Apol.</i>	<i>Didachè</i>	<i>Barnabé</i>	Sources ; parallèles
adultère, fornication 15, 4	2, 2 ; 3, 3 ; 5, 1	19, 4 ; 20, 1	Ex 20, 14 ; Dt 5, 18 ; Mt 19, 18
faux témoignages 15, 4	2, 3 ; 5, 1		Ex 20, 16 ; Dt 5, 20 ; Mt 19, 18
détournement des dépôts 15, 4 Sy			Ex 22, 6-12 ; Lv 5, 21
appropriation du bien d'autrui 15, 4	2, 2. 6 ; 5, 1	19, 6	Ex 20, 17 ; Dt 5, 21
respect des parents 15, 4			Ex 20, 12 ; Lv 19, 3 ; Dt 5, 16 ; Mt 19, 19
amour du prochain 15, 4 + 15, 5	1, 2 ; 2, 7	1, 6 ; 19, 5	Lv 19, 18 ; Mt 5, 43 ; 22, 39 ; Rm 13, 9 ; cf. <i>Apol.</i> 14, 3 Sy ; Philon, <i>Hypoth.</i> 7, 19
jugement droit 15, 4	4, 3 ; cf. 5, 2	19, 4. 11	Dt 1, 16-17 ; Prov 31, 9 ; Lv 19, 15 ; Jn 7, 24
culte des idoles 15, 4 Sy	5, 1 ; cf. 3, 4	20, 1	Ex 20, 4 ; Lv 19, 4 ; Dt 27, 15
ne pas faire à autrui (...) 15, 4	1, 2		Tb 4, 15 ; Mt 7, 12 ; Lc 6, 31 ; cf. Philon, <i>Hypoth.</i> 7, 6

1. Cf. ci-dessous Appendice I.

les idolothytes / pureté rituelle 15, 4 Sy	6, 3		Ac 15, 29
consolation des affligés (des ennemis Ba) 15, 4	cf. 5, 2		cf. Is 61, 2 ; Mt 5, 4
faire du bien à ses ennemis 15, 4	1, 3		Mt 5, 44-47 ; Lc 6, 27-32 ; Rm 12, 20
pureté des femmes 15, 5 Sy + Π^2			cf. 1 P 3, 1-6 ; parall. <i>Hom. ps. clem.</i> 13, 13-21
pureté des hommes 15, 5	1, 4 ; 2, 2 ; 3, 3 ; 5, 1	19, 8	Mt 5, 27-28 ; Ep 5, 3 ; 1 Th 4, 3-7 ; cf. 1 P 2, 11
perspective du Jugement 15, 5 Sy + Π^2 = 15, 3 Ba	cf. 5, 2 ; 16, 1	1, 6 19, 10	cf. Mt 3, 2 ; 4, 17 ; 1 Jn 4, 17
prosélytisme (envers les esclaves) 15, 5 Sy + Π^2	cf. 4, 10	cf. 19, 7. 10	cf. Ep 6, 9
culte des dieux étrangers 15, 6 Sy + Π^2			cf. Gn 35, 2 ; Ex 20, 3 ; 5, 7 ; Jos 24, 2 ; Jr 7, 6 ; Ps 81(80), 10
« doux et indulgents » 15, 6 (selon versions)	3, 7-8 ; cf. 5, 2	19, 4 ; 20, 2	Mt 5, 4. 7 ; 11, 29 ; cf. Philon, <i>Hypoth.</i> 7, 1 ; Josèphe, <i>C. Ap.</i> II, 213
le mensonge 15, 6 Sy	2, 4. 5 ; 3, 5 ; 5, 1. 2	19, 7	Ps 119 (He), 29 ; Prov 13, 5 ; Ep 4, 25
respect de la veuve et de l'orphelin 15, 6		20, 2	Ex 22, 21 ; Is 1, 17 ; Jr 7, 6 ; Za 7, 10 ; Jc 1, 27
charité envers les pauvres, largesse 15, 6 Sy	1, 5 ; 4, 5-8 ; cf. 5, 2	19, 9. 11	Si 4, 31 ; cf. <i>Apol.</i> 14, 3 ; Philon, <i>Hypoth.</i> 7, 6
hospitalité envers les étrangers (les réfugiés Sy) 15, 6	cf. 11, 1 (les prédi- cateurs itinérants)	3, 3 (citation d'Is 58, 7)	cf. Ex 22, 20 ; 23, 9 ; Lv 19, 33-34 ; Jr 7, 6
fraternité selon l'âme 15, 6			cf. Ac 1, 16, <i>et passim</i> ; parall. Tertullien, <i>Apol.</i> 39, 9
sépulture des pauvres 15, 7 Sy + Π^2			cf. <i>Apol.</i> 14, 3 ; parall. Philon, <i>Hypoth.</i> 7, 7 ; Josèphe, <i>C. Ap.</i> II, 211 ; Tertullien, <i>Apol.</i> 39, 6

solidarité envers les frères persécutés 15, 7 Sy + Π ²			cf. <i>Apol.</i> 14, 3 ; parall. Philon, <i>Hypoth.</i> 7, 7 ; Tertullien, <i>Apol.</i> 39, 5 ; <i>Const. Apost.</i> 8, 45
justice et chasteté (sainteté) 15, 8 Sy + Π ²	1, 6		1 Th 2, 10
actions de grâce journalières 15, 8 Sy + Π ²	cf. 10, 1 s.		cf. 2 Thess 1, 3, <i>et passim</i> ; Justin, <i>1 Apol.</i> 13, 1
joie à la mort d'un frère pieux, d'un enfant 15, 8 Sy + Π ²			cf. 2 Co 5, 6-10 ; parall. <i>Const. Apost.</i> 6, 30, 2-4 ; 8, 41-44 ; Tertullien, <i>Ad uxor.</i> 1, 5, 1
[image du voyage] 15, 9 Sy			cf. He 11, 13 ; 1 P 2, 11
affliction à la mort d'un frère dans le péché 15, 9 Sy + Π ²			parall. <i>Const. Apost.</i> 8, 43
[acceptation de la mort pour le Christ] 15, 7 Ba			parall. Josèphe, <i>C. Ap.</i> II, 232-235 ; Justin, <i>1 Apol.</i> 57, 2 ; etc.
[les deux voies] 16, 1 Ba	1, 1 <i>et passim</i>	18, 1, <i>et passim</i>	cf. Mt 7, 13-14

Le trait le plus remarquable de ce passage est la formulation négative de la règle d'or (15, 4 Sy + Ba : « Ils ne font pas à autrui... »), attestée positivement en Mt 7, 12 et Lc 6, 31 : « Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux. » Dans le prologue (*Apol.* 1, 2), la formulation est négative dans le texte syriaque, tandis qu'elle est positive dans l'arménien ; autant dire qu'il est bien difficile de savoir quelle était exactement la leçon originelle ! Les formulations négatives sont attestées, entre autres, en Tb 4, 15 et *Didachè* 1, 2¹. Selon la tradition talmudique, Hillel l'Ancien répon-

1. Pour d'autres attestations négatives de la règle, voir G. RESCH, *Das Aposteldecree nach seiner ausserkanonischen Textgestalt* (TU 28, 3), Leipzig 1905, p. 132-141 ; A. DIHLE, *Die goldene Regel*, Göttingen 1962 ; E. E. URBACH, *Les sages d'Israël*, p. 939-40, n. 292.

dit à la question d'un païen qui voulait connaître toute la Torah pendant le temps bref où il pourrait se tenir sur un seul pied : « Ce qui t'est détestable, ne le fais pas à ton prochain : voilà toute la Torah, et le reste n'est que commentaire. Va et étudie¹ ! »

L'obligation d'ensevelir les morts trouve un exemple ancien dans le *Livre de Tobie* : Tobit, le père de Tobie, risque sa vie pour suivre la Loi de Moïse et donner une sépulture décente aux morts de la communauté de Ninive². L'épisode est connu à Qumrân, où l'on a découvert plusieurs fragments de ce texte en hébreu et en araméen. Le livre n'a pas suscité de commentaires dans la littérature juive des premiers siècles, où les traditions relatives au respect des défunts sont attribuées à Moïse, dont l'une des principales œuvres pies est d'avoir ramené d'Égypte les ossements de Joseph, alors que le peuple se préoccupait du butin³. Une glose, insérée dans le *Targum Néophiti* sur Dt 34, 6, montre que l'exemple en est donné par Dieu, qui enterre lui-même Moïse en terre de Moab et montre la « voie » des commandements⁴. L'inhumation solennelle des défunts, y compris l'escorte au cortège

1. *Talmud Babli, Shabbat* 31 a) — une formule reprise sans attribution d'auteur dans le *Targum du Ps.-Jonathan* sur Lv 19, 18.

2. Tb 1, 16-20.

3. *Mekhilta* sur l'Exode (midrash halakhique du II^e siècle, éd. H. S. Horovitz, Jérusalem 1970²), p. 78.

4. « Béni soit le Nom du Maître de l'univers qui nous a enseigné ses voies justes ! Il nous a enseigné à vêtir ceux qui sont nus, pour avoir (lui-même) revêtu Adam et Ève ; il nous a enseigné à unir fiancés et fiancées, pour avoir uni Ève à Adam ; il nous a enseigné à visiter les malades, depuis qu'il est apparu dans la plaine de Mambré à Abraham qui souffrait (encore) de la coupure de sa circoncision ; il nous a enseigné à consoler ceux qui sont dans le deuil, depuis qu'il apparut une nouvelle fois à Jacob, à son retour de Paddan, à l'endroit où sa mère était morte ; il nous a enseigné à nourrir les pauvres, pour avoir fait descendre le pain du ciel pour les enfants d'Israël ; il nous a enseigné à ensevelir les morts, depuis (la mort de) Moïse... » (*Targum du Pentateuque* IV, SC 271, Paris 1980, p. 301).

funèbre, fait partie des devoirs du juif pieux¹ ; on l'appelle « la vraie bonté »², du fait qu'elle est un don fait à un mort qui ne peut rendre la pareille. Dans le Talmud, ce grand devoir peut justifier l'interruption de l'étude de la Torah, et il aura sa récompense dans la vie future³. Il revient normalement aux proches du défunt, comme on le voit dans la Bible (Gn 25, 9) ; mais en cas de défection, c'est la communauté tout entière qui doit en assumer l'obligation suprême, jusqu'au grand prêtre et au nazir qui, pour assumer leurs fonctions, doivent pourtant se tenir à l'écart de toute impureté⁴.

Quant à la pratique du jeûne, elle est fort bien attestée au sein de la toute première communauté chrétienne. Ainsi, dans le Nouveau Testament, il est signalé que les disciples de Jean ainsi que ceux des Pharisiens pratiquent des jeûnes, à la différence de ceux de Jésus ; mais celui-ci répond à ses détracteurs que ses disciples jeûneront, comme pour un deuil, quand l'époux leur sera enlevé⁵. Sans doute Aristide fait-il allusion aux jeûnes des jours de « station » (mercredi et vendredi), qui se distinguent des lundis et jeudis, jours de jeûne des juifs⁶, et sont aussi mentionnés dans la première littérature chrétienne⁷. Le sens du jeûne n'est pas présenté ici comme pénitentiel et expiatoire⁸, ni comme un signe de prière et de conversion⁹, mais comme un moyen de faire l'aumône¹⁰.

1. Cf. F. JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 205.

2. *Targum neophiti* sur Gn 47, 29 : « bonté et vérité » ; commentaire de Rashi *ad loc.* : « bonté de vérité ».

3. *T. Babli Berakhot* 18a.

4. Discussion de cas en *Mishna Nazir* 7, 1.

5. Mt 9, 14-15 ; Mc 2, 18-209 ; Lc 5, 33-35.

6. Cf. le Pharisien de Lc 18, 2.

7. *Didachè* 8, 1 ; le *Pasteur d'Hermas*, *Sim.* 5, (54) 1 ; TERTULLIEN, *Orat.* 19, 1 ; *Ieiun.* 2, 3 ; 14, 2-3.

8. Cf. Lv 16, 29-30, ou 23, 27-28 ; JUSTIN, *I Apol.* 61, 2 ; *Dial.* 15.

9. Cf. Jl 2, 13.

10. Cf. Za 7, 5, et surtout Is 58, 6-7, repris par CLÉMENT, *Paed.* III, 90, 1-2.

D'origine juive (ou judéo-chrétienne)¹, ces différentes prescriptions sont largement attestées en milieu chrétien au II^e siècle. Outre la *Didachè* et l'*Épître de Barnabé*, on les retrouve quasiment à l'identique dans le cinquième *Livre d'Esdras*² :

« Rends justice à la veuve, juge en faveur du pupille, donne à l'indigent, protège l'orphelin, habille celui qui est nu. Soigne celui qui est brisé et faible, ne te moque pas du boiteux, protège l'estropié et conduis l'aveugle à la vision de ma clarté. Préserve dans tes murs le vieillard et le jeune homme. Quand tu trouveras des morts, confie-les au sépulcre en les signant, et je te donnerai la première place dans ma résurrection » ;

dans le roman pseudo-clémentin³ :

« Si vous aimez vos frères, vous ne leur enlèverez rien ; au contraire, vous leur ferez part de ce que vous possédez : vous nourrirez ceux qui ont faim, vous donnerez à boire à ceux qui ont soif, vous revêtirez ceux qui sont nus, vous visiterez les malades ; vous viendrez en aide, dans la mesure du possible, à ceux qui sont en prison ; vous accueillerez avec empressement sous votre propre toit des étrangers ; vous n'aurez de haine pour personne » ;

ou encore chez les apologistes Justin et Théophile, et même sous la plume de Pline le Jeune dans sa lettre à l'empereur Trajan⁴ !

1. Sur le postulat d'un modèle juif aux différentes recensions chrétiennes des Deux voies (*Didachè*, *Épître de Barnabé*, etc.), voir W. RORDORF, « Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne : les Deux voies », *RecSR* 60, 1972, p. 109-128 ; M. J. SUGGS, « The Christian Two Ways Tradition : Its Antiquity, Form and Fonction », *Studies in the New Testament and Early Christian Literature. Essays in Honor of A. P. Wikgren* (éd. D. E. Aune), Leiden 1972, p. 60-74.

2. 5 Esd 2, 20-23 (fin du II^e ou du début du III^e siècle).

3. *Hom.* III, 69, 1 ; cf. *Hom.* XI, 4, 3, parall. *Recogn.* V, 23, 3.

4. JUSTIN, *1 Apol.* 14, 2-3 ; 67, 6-7 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 34 ; III, 9-14 ; PLINE, *Epist.* 96, 7.

L'air de parenté qui unit l'exposé d'Aristide sur la morale juive (14, 3 Sy) à celui des préceptes du christianisme — en particulier l'amour du prochain, la charité envers les pauvres, la sollicitude envers les captifs, le respect dû aux morts — donne à penser que l'un dérive de l'autre, ou que l'un a servi à compléter l'autre. Il n'est pas impossible en effet qu'Aristide ait doublement utilisé une source juive, d'une part pour fournir son développement sur le judaïsme, et d'autre part pour enrichir celui qu'il consacrait au christianisme ; de la sorte, la doctrine chrétienne était implicitement présentée comme l'accomplissement de la Loi de Moïse. Cette hypothèse, très séduisante, achoppe toutefois sur trois difficultés : la première est l'authenticité du passage de 14, 3 Sy sur les juifs (que nous admettons pour notre part) ; la seconde tient au fait que nulle part ailleurs le christianisme n'est présentée comme l'accomplissement du judaïsme, et les chrétiens, comme le véritable Israël ; la troisième, enfin, tient au caractère proprement chrétien de certaines prescriptions (allusion aux persécutions, références à des *logia* de Jésus), qui conduit (ou peut conduire) à postuler un ouvrage judéo-chrétien intermédiaire entre les traditions juives et notre Apologie.

XVI

§ 1 (Sy + P2)

L'idée que le chrétien doit faire preuve de modération dans ses prières provient vraisemblablement de Mt 6, 7-8 et Rm 8, 26-27 ; mais elle était déjà commune au judaïsme hellénistique et à la philosophie grecque¹. On la retrouve,

1. F. JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 196-197 ; PLATON, *Leg.* III, 687 c-d.

entre autres, chez Tertullien¹. Celle que Dieu n'a créé le monde qu'au bénéfice de son peuple (Hébreux, puis chrétiens), ou même qu'il ne le préserve du châtiment et de la destruction que par égard pour lui², sans doute dérivée de l'anthropocentrisme de Gn 1, 26, est commune dans la pensée chrétienne³. Peut-être même y a-t-il sous jacente chez Aristide cette idée que les chrétiens jouent un rôle de médiateur entre Dieu et les hommes⁴. On la rapprochera de cet aphorisme plusieurs fois présent dans la littérature talmudique, selon lequel le Messie ne viendrait que si le peuple d'Israël se repentait et accomplissait la Loi à la perfection, ne serait-ce que durant deux sabbats consécutifs⁵.

§ 2 (Sy)

L'ostentation dans la pratique de la vertu, déjà condamnée par le Christ (Mt 6, 1-6), est l'une des cibles des premiers auteurs chrétiens⁶. Quant à l'image du trésor découvert et de nouveau caché, elle provient sans doute de Mt 13, 44 ; elle aussi a été souvent exploitée⁷.

§ 3-5 (Sy + Ba)

L'exposé de la doctrine chrétienne se clôt, non par une exhortation à la conversion (à l'exemple de celle de l'apologiste, à laquelle il a été fait allusion un peu plus haut),

1. TERTULLIEN, *Apol.* 39, 2, mis en relation avec 38, 3.

2. Selon l'une des interprétations que l'on peut faire du texte syriaque, corroborée par un passage parallèle de 16, 6 Sy.

3. Cf. CLÉMENT, *1 Co* 20, 11 ; *Hermas*, *Vis.* 1, 1, 6 ; JUSTIN, *1 Apol.* 28, 2 ; 45, 1 ; 2 *Apol.* 7, 1 ; *Dial.* 39, 2 ; ORIGÈNE, *C. Cels.* VIII, 70 ; TERTULLIEN, *Apol.* 32, 1 ; 40, 13.

4. Cf. M. ALEXANDRE, « Apologétique », p. 27-28.

5. Cf. E. SCHÜRER, *The History*, p. 524, avec renvoi à bSanh. 94a ; bShab. 118b.

6. Cf. *Didachè* 15, 4 ; JUSTIN, *1 Apol.* 15, 10. 17 ; *Hom. ps. clem.* XI, 29, 4 = *Recogn.* VI, 11, 6.

7. Cf. TATIEN, *Ad Graec.* 30, 2 ; IRÉNÉE, *Haer.* IV, 26, 1 ; etc.

mais par un appel à la tolérance, sous la forme d'une invitation à lire les livres des chrétiens ; ainsi le Prince (ou tout autre lecteur) découvrira-t-il, et pourra-t-il comprendre, les ressorts de leur étrange attitude : prestige d'un culte mystérieux¹, attente d'une récompense éternelle, grandeur de l'enseignement, et même présence en eux et action de la divinité. Ce dernier thème n'est pas étranger au NT² ; c'est, autrement exprimé, la claire conscience que les chrétiens sont les seuls « spirituels » (πνευματικοί), les seuls à posséder le πνεῦμα divin³. Le rédacteur du *Barlaam*, quant à lui, réduit la présence divine aux paroles des chrétiens, selon une doctrine maintes fois reprise chez les Apologues⁴.

§ 6 (Sy + Ba)

L'étrange expression : « Ils se fourvoient et fourvoient », attestée dans les deux versions, dérive vraisemblablement de Paul ; elle a son parallèle chez Minucius Félix⁵. Quant

1. Ce « ressort » ne manque pas d'étonner, la religion des juifs et celle des chrétiens faisant l'objet du mépris des intellectuels du monde romain : JUVÉNAL (*Sat.* 14, 96-106) et TACITE (*Hist.* V, 2-5) d'une part, TACITE (*Ann.* XV, 44) de nouveau, SUÉTONE (*Vit. Ner.* 16, 2), PLINIE (*Epist.* X, 97, 8), MARC-AURÈLE (XI, 3) et LUCIEN (*Mort. Peregr. passim*) de l'autre. Mais l'on connaît aussi les effets du prosélytisme juif, puis de la mission chrétienne parmi les couches aisées de la population ; pour ne citer que quelques cas célèbres ; Poppée (d'après F. JOSÈPHE, *Vita* 3, 16) ; Flavius Clemens (d'après DION CASSIUS, 67, 4) ; puis, quelques décennies plus tard, Marcia, la concubine de Commode (d'après EUSÈBE, *HE.* V, 21, 1).

2. Jn 1, 12 ; 1 Jn 3, 2 ; 2 P 1, 4.

3. Cf. Rm 8, 9-11 ; IRÉNÉE, *Haer.* V, 6, 1 ; 9, 1. Un rapprochement avec l'*Ad Diognetum* 5, 9 (« Ils passent leur vie sur la terre, mais sont citoyens du ciel », d'après Ph 3, 20), et 6, 1 (« Ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde ») serait sans doute un peu forcé.

4. Cf. JUSTIN, *1 Apol.* 14, 4-5 (à propos des paroles de Jésus) ; 36, 1 (à propos des textes prophétiques) ; TATIEN, *Ad Graec.* 12, 9 ; ATHÉNA-GORE, *Leg.* 11, 1 ; 32, 4 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 9, 1 ; voir aussi *infra Apol.* 17, 3 Sy.

5. 2 Tm 3, 13 (πλανῶντες καὶ πλανώμενοι) ; M. FÉLIX, *Oct.* 27, 2.

aux deux images des aveugles (ou des hommes marchant dans les ténèbres) qui tâtonnent et des ivrognes qui titubent, elles sont d'inspiration scripturaire, et ont été maintes fois reprises¹. Ainsi que le fait très justement remarquer J. Geffcken², le ton n'est plus ici celui de l'apologie, mais de la parénèse ; ce constat nous ramène à une réflexion faite précédemment, à savoir que les Apologies n'étaient pas exclusivement destinées au public païen, mais qu'elles avaient aussi une destination interne.

XVII

§ 1-3 (Sy + Ba)

La péroration diffère considérablement d'une version à l'autre. En premier lieu, le rédacteur du *Barlaam* met l'accent sur le caractère inspiré de ses paroles³, tandis que le traducteur syriaque a préféré clore le discours en renvoyant, pour de plus amples informations, aux manuels ecclésiastiques (« leurs autres livres »), et en usant de l'opposition traditionnelle des paroles aux actes⁴.

1. Image des ténèbres : Jb 12, 25 ; Jn 8, 12 ; 12, 46 ; Ac 17, 27 (« à tâtons ») ; 1 Jn 1, 16 ; *Orac. Sibyll.* frg. 1, 26 (cité par THÉOPHILE, *Ad Aut.* II, 36, et CLÉMENT, *Protr.* II, 27, 4) ; TATIEN, *Ad Graec.* 13, 2-3. Image des aveugles : Is 29, 9 ; 59, 10 ; TesJud 18, 6 ; Mt 15, 14 (Lc 6, 39) ; EvThom 34 : TATIEN, *Ad Graec.* 26, 6. Image des ivrognes : Is 29, 9 ; Jb 12, 25 ; Ps 107, 27 ; *Orac. Sibyll.* frg. 3, 41.

2. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, p. 95.

3. Avec une acception affaiblie de ce mot, puisque c'est la vérité qui parle à travers l'apologiste, et non l'Esprit de Dieu.

4. Cf. Mt 7, 21-23 ; 1 Co 4, 20 ; Jc 1, 23 ; Justin, *I Apol.* 16, 8 ; Tatien, *Ad Graec.* 26, 6 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 11, 3-4 ; M. FÉLIX, *Oct.* 38, 6. Et déjà dans la tradition hellénique : DÉMOCRITE, frg. B 82 D.-K. ; ESCHYLE, *Prom.* 336.

Puis, toujours dans la tradition de l'apologétique juive¹, Aristide (du moins dans la version syriaque de l'*Apologie*) renvoie aux païens leurs accusations d'immoralité² ; c'est l'occasion de compléter le tableau des mœurs chrétiennes, en évoquant à la fois l'endurance des fidèles face aux persécutions³ et la repentance des nouveaux prosélytes, auquel le pardon sera accordé « parce qu'ils ont péché par ignorance ». Des rapprochements intéressants peuvent être faits avec le *Kérygme de Pierre* et Justin⁴. On opposera cette indulgence à la sévérité du rédacteur pseudo-clémentin envers ceux qui croient pouvoir mettre en avant leur ignorance pour échapper au châtement⁵.

§ 3 (Sy + Ba)

L'expression « porte de la lumière », qui renvoie à l'image des deux voies présente en *Apol.* 16, 1-2, a son parallèle dans l'*Épître de Barnabé*, 18, 1 (« voie de la lumière »), chez JUSTIN, *Dial.* 7, 3 (« portes de la lumière »), ainsi que chez ORIGÈNE, *C. Cels.* II, 67, 23 (« portes de la lumière »). Elle se réfère vraisemblablement à Jn 10, 9 : « Je suis la porte ; si quelqu'un entre par

1. Déjà F. JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 79-88 (l'adoration d'un âne) ; II, 137-144 (les sacrifices d'animaux, l'abstention de la viande de porc, la pratique de la circoncision) ; etc. Les chrétiens quant à eux allaient jusqu'à soutenir que les païens imputaient précisément leurs propres crimes aux chrétiens : JUSTIN, *1 Apol.* 27, 5 ; *2 Apol.* 12, 4 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 34, 2.

2. À savoir l'inceste et la débauche collective : JUSTIN, *1 Apol.* 26, 7 ; *2 Apol.* 12, 2 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 3, 1 ; THÉOPHILE, *Ad Aut.* III, 4, 1 ; TERTULLIEN, *Apol.* 7, 1 ; M. FÉLIX, *Oct.* 9 ; 30 ; 31, 1-5 ; ORIGÈNE, *C. Cels.* VI, 27.

3. Autre thème apologétique fréquemment évoqué : JUSTIN, *1 Apol.* 57, 2 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* 3, 2 ; 34, 3 (d'après 2 Tm 2, 24-26) ; *Ad Diogn.* 1, 1 ; TERTULLIEN, *Ad Scap.* 1 ; *Apol.* 49, 4 - 50, 16 ; M. FÉLIX, *Oct.* 37, 1-6.

4. *Kerygm. Petri*, frg. 8 Dobschütz, d'après 1 Tm 1, 13 (le péché par ignorance) ; JUSTIN, *1 Apol.* 57, 1 (pitié pour les païens dans l'erreur).

5. Cf. *Hom. ps. clem.* X, 12-13 = *Recogn.* V, 18.

moi, il sera sauvé », combiné à Jn 8, 12 : « C'est moi la lumière du monde ». Elle désigne habituellement le baptême, mais elle était aussi courante dans les rites d'initiation des religions à mystères et de certaines gnosés¹.

L'apologie se clôt en faisant alterner la bénédiction et la malédiction, dans la plus pure tradition juive². Bénédiction des chrétiens, promis à la vie éternelle ; malédiction des païens, condamnés à se taire, et voués aux rigueurs du jugement à venir. La menace à peine voilée adressée à ceux qui persévèrent dans l'erreur peut sembler assez maladroite, si l'on songe que l'écrit est adressé à un empereur païen ; mais cette audace a son parallèle chez plusieurs apologistes, entre autres chez Justin ou même, un peu différemment, chez Tertullien³. Elle s'expliquerait mieux toutefois si l'on accepte l'hypothèse que la plupart des apologies s'apparentent plutôt à des « lettres ouvertes » qu'à des « suppliques » en bonne et due forme. Aristide, certes, n'était pas Justin, et, même si l'on ne sait rien des rapports qu'Aristide entretenait avec les autorités, il semble peu probable qu'il ait recherché ou connu le même sort que l'illustre didaskale romain.

1. Cf. A. CACCIARI, « In margine a Giustino, *Dial.* 7, 3. Le porte della luce », *In uerbis uerum amare. Miscellanea del'Istituto di Filologia latina del'Università di Bologna* (éd. A. Serra Zanetti), Florence 1980, p. 101-134 ; PH. BOBICHON, *Justin martyr*, p. 211 (non publié).

2. Par ex. les *Shemonè Esrè*, les dix-huit bénédictions, contenant la *birkat ha-minim*, la malédiction des hérétiques ; ou encore les Béatitudes dans Lc 6, 20-26, faisant succéder aux bénédictions une série de malédictions.

3. JUSTIN, *1 Apol.* 3, 5 ; 45, 6 ; 68, 2 ; TERTULLIEN, *Apol.* 37, 4-5 ; 50, 12.

APPENDICES

I

A. CONFRONTATION DES TROIS TEXTES CONSERVÉS D'APOL. 5, 1 - 6, 1

Π¹ (Oxyrh. + Heidelb.)

Ba

Sy

[fol. 1r *infra*]

ανθρωπων (5, 1) οι δε νομιζοντες το υδωρ ειναι θν επλανηθησαν το γαρ υδωρ γεγονεν εις χρησιν ανθρωπων και κατακυριευεται υπ αυτων μιναινεται και [φθει] //

ανθρώπων (5, 1) Οί δέ νομίζοντες τὸ ὕδωρ εἶναι θεὸν ἐπλανήθησαν· καὶ αὐτὸ γὰρ εἰς χρήσιν ἀνθρώπων γέγονε, καὶ κατακυριεύεται ὑπ' αὐτῶν, μιναινεται καὶ φθείρεται...

une création de Dieu. (5, 1) Ils se sont trompés de la même façon, ceux qui ont pensé que les eaux étaient des dieux. Car les eaux furent créées pour la nécessité de l'homme, et elles sont à son service de maintes manières ; car elles se transforment et reçoivent la saleté ; elles se corrompent...

[fol. 1v *infra*]

σωματων φθειρεται δε και κατα πολλους τροπους υπο των ανθρωπων σβεννυμενον και φθειρομενον διο ουκ ενδεχεται το πυρ ειναι θν αλλ εργον θυ (5, 3) οι δε νομι-

σωμάτων. Φθείρεται δὲ κατὰ πολλοὺς τρόπους ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων σβεννύμενον. Διὸ οὐκ ἐνδέχεται τὸ πῦρ εἶναι θεὸν ἀλλ' ἔργον Θεοῦ. (5, 3) Οἱ δὲ νομί-

il s'éteint et se consume.

(5, 3) En outre, ceux qui ont

[fol. 2r *supra*]

-ζοντες την των ανεμων
πνοην θν ειναι πλανων-
ται φανερα γαρ εστιν
ημιν οτι δουλευει
ετερω ποτε μεν γαρ
αυξει ποτε δε ληγει
ουκουν αναγκαζεται
υπο τινος //

[seize lignes man-
quantes, de quinze à
dix-huit espaces-signes
chacune]

-ζοντες την των ανέμων
πνοήν εἶναι θεάν
πλανῶνται· φανερόν
γάρ ἐστιν ὅτι δουλεύει
ἐτέρῳ

καὶ χάριν τῶν ἀν-
θρώπων κατεσκεύασ-
ται ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πρὸς
μεταγωγὴν πλοίων καὶ
συγκομιδὴν τῶν σιτίων
καὶ εἰς λοιπὰς αὐτῶν
χρείας· αὖξει τε καὶ
λήγει κατ' ἐπιταγὴν
Θεοῦ.

Διὸ οὐκ ἐνδέχεται τὴν
τῶν ἀνέμων πνοὴν εἶναι

*estimé que le souffle
des vents est Dieu se
sont trompés eux aussi.
Il nous est évident que
ces vents sont au ser-
vice d'un autre, puisque
par moments leur
souffle augmente, et
que par moments il
diminue et cesse, selon
le commandement de
celui qui les asservit.*

*Car c'est pour l'homme
qu'ils furent créés par
Dieu, pour satisfaire
aux besoins des arbres,
des fruits et des
semences, pour faire
avancer les barques sur
la mer, et apporter aux
humains ce dont ils ont
besoin et les objets,
depuis le lieu où ils se
trouvent jusqu'au lieu
où ils ne se trouvent
pas, fournissant les dif-
férentes parties du
monde. Puisqu'il aug-
mente ou diminue
selon la circonstance,
c'est qu'il a un lieu où
il se renforce et un
autre où il fléchit,
selon l'intention de
celui qui le conduit. Et
même les humains
peuvent, par des arti-
fices connus, le piéger
et l'attraper; c'est
pour qu'il comble leur
besoin qu'ils le harcè-
lent, et il n'a sur lui-
même aucun pouvoir.
C'est pourquoi il est
impossible que les
vents soient appelés*

[fol. 2r *infra*]

θν ἀλλ ἐργον θυ (6, 1)
 εἰ δὲ νομιζουσι τὸν
 ἥλιον εἶναι θν πλανῶν-
 ται ὁρῶμεν γὰρ αὐτὸν
 κινούμενον κατὰ ἀναγκήν
 καὶ τρεπομένον
 καὶ μεταβαίνοντα ἀπο

θεᾶν ἀλλ' ἔργον Θεοῦ
 (6, 1) Οἱ δὲ νομίζοντες
 τὸν ἥλιον εἶναι θεὸν
 πλανῶνται· ὁρῶμεν γὰρ
 αὐτὸν κινούμενον κατ'
 ἀνάγκην καὶ τρεπόμε-
 νον καὶ μεταβαίνοντα
 ἀπὸ

dieux, mais (ils sont)
 une œuvre de Dieu. (6,
 1) De même aussi,
 ceux qui ont estimé que
 le soleil est Dieu se sont
 trompés. Car voici :
 nous voyons qu'il est
 mû par la nécessité
 d'un autre, qu'il tourne,
 court et progresse de

[fol. 2v *supra*]

σημείου εἰς σημειον
 καθ' ἡμέραν φερόμενον
 ἰδύνοντα τε καὶ ἀνατέλ-
 λοντα τοῦ θερμαίνειν
 τὰ βλαστὰ καὶ τὰ φυτὰ
 εἰς τὴν χρῆσιν τῶν
 ἀνθρώπων ἐπεὶ καὶ
 μερισμούς ἐχοντα μετὰ
 τῶν λοιπῶν ἀστερων
 καὶ ἐλαττονα ὄντα τοῦ
 οὐρανοῦ πολὺ ἀυξεῖ δὲ
 καὶ μεινύει καὶ
 ἐκλιψαίῃς ἐχει καὶ
 μηδεμίαν αὐτοκρα-
 τειαν ἐχοντα διὸ οὐ
 νενομιστὰι τὸν ἥλιον
 εἶναι θν //

σημείου εἰς σημειον,
 ἰδύνοντα καὶ ἀνατέλ-
 λοντα τοῦ θερμαίνειν
 τὰ φυτὰ καὶ βλαστὰ εἰς
 χρῆσιν τῶν ἀνθρώπων,
 ἔτι δὲ καὶ μερισμούς
 ἔχοντα μετὰ τῶν λοιπῶν
 ἀστέρων καὶ ἐλάττονα
 ὄντα τοῦ οὐρανοῦ πολὺ
 καὶ ἐκλείποντα τοῦ
 φωτός καὶ μηδεμίαν αὐ-
 τοκράτειαν ἔχοντα. Διὸ
 οὐ νενομιστὰι τὸν
 ἥλιον εἶναι θεόν...

degré en degré, puisque
 chaque jour il se lève et
 se couche, afin de
 réchauffer les pousses
 des végétaux et des
 plantes, et de faire
 croître dans un air
 qu'il tempère toute
 herbe qui est sur la
 terre. Et lui, selon le
 comput, fait partie du
 reste des étoiles en son
 parcours, bien qu'il
 soit un par nature. Il
 est tempéré de maintes
 façons, suivant le profit
 de l'utilité des
 humains ; et ce n'est
 pas de sa propre
 volonté, mais par la
 volonté de celui qui le
 conduit. De ce fait, il
 est impossible que le
 soleil soit Dieu...

B. CONFRONTATION DES TROIS TEXTES CONSERVÉS
D'APOL. 15, 4b - 16, 2a.

Π ²	Ba	Sy
(lacunaire)	(4-6) οὐ μοιχεύουσιν, οὐ πορνεύουσιν, οὐ ψευδομαρτυροῦσιν, οὐκ ἐπιθυμοῦσι τὰ ἄλλότρια, τιμῶσι πατέρα καὶ μητέρα, καὶ τοὺς πλησίον φιλοῦσι, δίκαια κρίνουσιν, ὅσα οὐ θέλουσιν αὐτοῖς γενέσθαι ἐτέρῳ οὐ ποιοῦσι, τοὺς ἀδικοῦντας αὐτοὺς παρακαλοῦσι καὶ προσφιλεῖς	(4) C'est pour cela qu'ils ne commettent ni adultère ni fornication, qu'ils ne prononcent pas de faux témoignages, qu'ils ne s'approprient pas un dépôt ni ne convoitent ce qui ne leur appartient pas, qu'ils honorent leurs père et mère et font du bien à ceux qui leur sont proches. Lorsqu'ils ont à juger, ils jugent avec droiture et n'adorent pas d'idoles à forme humaine. Ce qu'ils ne veulent pas que les autres leur fassent, ils ne le commettent pour personne. Ils ne mangent aucune nourriture provenant des sacrifices aux idoles ; en effet ils sont purs. Ceux qui sont dans l'affliction, ils les consolent et s'en font des amis ; leurs ennemis, ils leur font du bien. (5) Leurs femmes, ô roi, sont aussi pures que des vierges, et leurs filles sont honnêtes. Leurs hommes se passent de toute union illégitime et de toute impureté, par espérance de la rétribution future dans l'autre monde.
(Π ² : 15, 4) ... πειθον[τε]ς καὶ τοὺς ἐχθροὺς εὖ ποιῆσαι (5) καὶ αἱ γυναῖκες αὐτῶν ἀγναι καὶ παρθένοι εἰσιν καὶ ταῖς γαστρασὶν οὐκ υποτιθεασιν οἱ δὲ ἄνδρες αὐτῶν ἐγκρατεῦνται ἀπο πάσης συνουσίας ἀνόμου καὶ ἀκαθαρσίας μαλλον δὲ καὶ αἱ γυναῖκες ὁμοίως ἐγκρατεῦνται ἐλπίδος γὰρ μεγάλης ἀντεχονται τῆς μελλούσης	αὐτοὺς ἑαυτοῖς ποιοῦσι, τοὺς ἐχθροὺς εὐεργετεῖν σπουδάζουσι, πράξεις εἰσι καὶ ἐπιεικεῖς ¹ , ἀπὸ πάσης συνουσίας ἀνόμου καὶ ἀπὸ πάσης ἀκαθαρσίας ἐγκρατεῦνται, χήραν οὐχ ὑπερορῶσιν, ὀρφανὸν οὐ λυποῦσιν	

1. Transposé plus bas en Π² (15, 6).

(5b) *αλλα και δουλους
η παιδισκας εαν εχωσιν
η τεκνα πειθουσιν
αυτους χρειστιανους
γενεσθαι ινα εχωσιν
ευνοους και οταν
γενωνται τοιουτοι αδε-
λους καλουσιν αυτους
αμεριστοι οντες (6)
θεους αλλοτριους ου
προσκυνουσιν πραεις
και επιεικεις και αιδη-
μονες και αψευδεις
εισιν και αλληλους
αγαπωσιν χηραν ουκ
υπερορωσιν ορφανον δε
σωζουσιν*

*ο εχων τω μη εχοντι
ανεπιφθονως χορηγου-
σιν ξενους ινα ειδωσιν
υπο την ιδιαν στεγην
εισαγουσιν και χαι-
ρουσιν επ αυτω ως επι
αδελφω αληθινω ου γαρ
κατα σαρκα αδελφους
εαυτους καλουσιν
αλλα κατα ψυχην*

(7) *τελευτωντα δε
πενητα εαν ειδωσιν
καθ εκαστος δυνανται
αφθονως συμβαλλομε-
νοι θαπτουσιν καταδι-
κασθεντας δε η
φυλακισθεντας εαν
ακουσωσιν ενεκεν του
ονοματος του Χϋ κατα-
κεκριμενους συνβαλ-
λομενοι πεμπουσιν*

*ο ἔχων τῷ μὴ ἔχοντι ἀφ-
θόνως ἐπιχορηγεῖ· ξέ-
νον ἐὰν ἴδωσιν, ὑπὸ
στέγην εἰσάγουσι καὶ
χαίρουσιν ἐπ' αὐτῷ ὡς
ἐπὶ ἀδελφῷ ἀληθινῷ·
οὐ γὰρ κατὰ σάρκα
ἀδελφοὺς ἑαυτοὺς
καλοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ
ψυχὴν.*

(7) *ἔτοιμοί εἰσιν ὑπὲρ
χριστοῦ τὰς ψυχὰς
αὐτῶν προέσθαι*

(5b) *Quant aux
esclaves, aux servantes
ou aux enfants, si l'un
ou l'autre d'entre eux
en a un, ils les convain-
quent de devenir chré-
tiens grâce à l'amour
qu'ils leur témoignent.
Et lorsqu'ils le sont
devenus, ils les appel-
lent frères, sans distinc-
tion. (6) Ils n'adorent
pas les dieux étrangers,
et ils se conduisent en
toute humilité et dou-
ceur. Il ne se trouve pas
de mensonge chez eux,
et ils s'aiment les uns
les autres. Ils ne détour-
nent pas (leur) regard
des veuves, et ils déli-
vrent l'orphelin de
celui qui l'emmène de
force. Celui qui pos-
sède donne sans
réserve à celui qui ne
possède pas. Lorsqu'ils
voient un réfugié, ils
l'introduisent dans
leurs demeures, et s'en
réjouissent comme
d'un vrai frère. En
effet, il n'y a pas que les
frères selon la chair
qu'ils appellent ainsi,
mais aussi les frères en
esprit et en Dieu.*

(7) *Puis, quand l'un de
leurs pauvres quitte le
monde, chacun d'entre
eux qui le voit pourvoit
selon ses moyens à sa
sépulture. Et si l'on
entend dire que quel-
qu'un est arrêté ou
inquiété à cause du
nom de leur Christ,
tous pourvoient à ce*

αυτοις α χρε(ι)αν εχουσιν ει δυνα τον και ρυονται ει δε τις δουλος εστιν η πενης νηστεουσιν ημερας β̄ η και γ̄ και οτι μελλουσιν εαυτοις τειθεναι πεμπουσιν εκεινοι[ς] † οιομενοι αυτοι ευφρανεσθαι ως αυτοι επ ευφρασια<v> κεκλησθαι

(8) και τα προσταγματα του θ̄ ασφαλως φυλαττουσιν οσιως και δικαιως ζωντες και ως κ̄ς ο θ̄ς αυτοις προσεταξεν ευχαριστουσιν αυτω κατα πρωιας και πασαν ωραν εν παντι βροτω και ποτω και τοις λοιποις αγαθοις

(9) εαν δε και αποθανη τις ευσεβης εξ αυτων χαιρουσιν και ευχαριστουσιν και προσευχονται περι αυτου και προπεμπουσιν ως αποδημουντα

επαν δε τεκνον γεννηθη αυτοις ευχαριστουσιν τω θ̄ω εαν δε νηπιον εξελθη υπερευχαριστουσιν οτι αναμαρτητον απηλθεν

qui lui est nécessaire ; et s'il est possible de le sauver, ils le sauvent. S'il y a chez eux quelqu'un de pauvre ou de nécessiteux et qu'ils n'ont pas de surplus de vivres, ils jeûnent deux ou trois jours pour satisfaire le besoin de nourriture de leurs nécessiteux.

(8) Les commandements de leur Christ, ils les gardent avec une grande vigilance. Ils vivent de façon juste et chaste, comme le leur a commandé le Seigneur leur Dieu. Tous les matins et à toute heure, ils louent et glorifient Dieu pour ses grâces à leur égard. Ils rendent grâce pour leur nourriture et pour leur boisson.

(8b) Et si un juste d'entre eux quitte le monde, ils se réjouissent, rendent grâce à Dieu, et accompagnent sa dépouille lorsqu'il part de cette contrée vers l'autre.

Quand un enfant vient à naître chez l'un d'eux, ils louent Dieu ; or, s'il lui arrive de mourir en bas âge, ils louent Dieu grandement de ce qu'il a quitté le monde sans avoir péché. Or s'ils voient l'un d'entre eux mourir dans son impiété ou

εαν δε αμαρτίας τις
εχων αποθανη κλαιου-
σιν ως επι κολασιν
απερχομενου αυτου

ταυτα ουν ω βασιλευ τα
δογματα αυτων εισιν

(16,1) ων χρειαν αυτοι
εχοντες του θῦ αιτουν-
ται παρ αυτου και
ουτως διαπερωσιν τον
κοσμον τουτον μεχρι
τελειωσεως χρονων οτι
ο θς αυτοις παντα υπε-
ταξεν δουλα ευχαρισ-
τοι ουν εισιν αυτω και
δι αυτου<ς> η συμπασσα
διοικησις εγινετο και η
κτισις

(16, 1b) οντως ουν
ουτοι ευρον ...

(16, 1 b) ὄντως οὖν
αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς
ἀληθείας, ἣτις τοὺς
ὁδεύοντας αὐτὴν εἰς
τὴν αἰώνιον χειραγω-
γεῖ βασιλείαν τὴν
ἐπηγγελμένην παρὰ
Χριστοῦ ἐν τῇ μελ-
λούσῃ ζωῇ.

dans ses péchés, ils
pleurent amèrement
sur lui, gémissant de ce
qu'il s'en va recevoir sa
sentence. Tel est le com-
mandement de la loi
des chrétiens, ô roi, et
leur façon de vivre.

(16, 1) En tant qu'ils
connaissent Dieu, ils
lui adressent comme
demandes ce qu'il lui
convient de donner et
à eux de recevoir ; et
c'est ainsi qu'ils accom-
plissent le temps de leur
vie. Parce qu'ils savent
les grâces de Dieu à
leur égard, voici qu'à
cause d'eux se trans-
mettent les beautés
qu'il y a dans le monde.

(16, 1b) Ils sont vrai-
ment ceux qui ont
trouvé la vérité, en cir-
culant pour la chercher

II

APOL. 1 ET 2 : CONFRONTATION DU VOCABULAIRE THÉOLOGIQUE DES TROIS TÉMOINS

Grec	Syriaque	Arménien
1, 1 Ba πρόνοια	tybwt' = χάρις	xnamakalut'iwn = providence
Ba εἰς τὸν κόσμον ἐλθεῖν	't' l-'lm' hn' = venir en ce monde	mtanel yasxarhs = entrer en ce monde
Ba θεωρεῖν	'tbqy, hzy = contempler, voir	tesanel = voir
Ba θαυμάζειν	'tdmr = s'étonner	sk'ančanal + zarmanal (doublet) = s'étonner
Ba διακόσμησις	tšbyt' d-'lm' = ornement du monde	yawitean, kazm = ordre du monde
Ba ὁρᾶν (ιδεῖν)	skl ('stkl) = percevoir, comprendre	imac'eal gitac'i = ayant compris j'ai su (doublet)
Ba κόσμος	'lm' = monde, siècle, éon	ašxarh = terre, monde, éon
Ba κινεῖν καὶ διακρατεῖν	zw' = mouvoir	varel ew kazmel = mouvoir et construire
Ba κατ' ἀνάγκην		harkaworut'iwn ew brnaworut'iwn (doublet) = par nécessité
cf. <i>infra</i>	cf. <i>infra</i>	anhas ew anpatum (doublet) = inaccessible [de scruter]
* ἀνοφελής	l' mwtr' = sans profit	oč' awgut = sans profit
* ἀκατάληπτος / ἀνεξέταστος / ἀπρόσκεπτος ?	l' mtdrkn' = insaisissable, incompréhensible	anbaw ew ank'nnin = immense et inscrutable

* οἰκονομία (cf. <i>infra</i>)	l' mtdrkn' = οἰκονομία	cf. <i>infra</i>
1, 2 Ba διακρατεῖν (+ * κινεῖν ?)	mzy'n' = moteur	kařavarel = diriger
* πρόνοια (cf. <i>supra</i>)		xnamakalut'iwn = providence
Ba συνιστάναι καὶ διακρατεῖν	mzy'n' d-'lm' = moteur du monde	ararič' = créateur (litt. : faiseur)
? (cf. Ba 2, 2 : λατρεία καὶ προσκύνησις)	dhl = craindre (Dieu)	paštel ew p'ařaworel (doublet) = rendre un culte et glorifier
* ἀγέννητος	l' ylyd' = inengendré	oč' yumek'ē eřeal = non causé par un autre
* ἀγέννητος / ἀποίητος / ἄκτιστος ? ou même * αὐτογενές ? cf. <i>infra</i>	l' 'byd' = non fait, incrée	oč' ink'n zink'n arar = non causé par lui-même (cs du traducteur ?)
* περιλαμβάνειν	cf. <i>infra</i>	bovandakel = comprendre (tout) cf. <i>infra</i>
* αὐτογενές εἶδος (d'après Ar)	kyn' 'myn' = nature constante	ink'nacin tesil = forme auto-engendrée
* ἀθάνατος (cf. <i>infra</i>)	cf. <i>infra</i>	anmah = (sagesse) immortelle
Ba ἄναρχος	d-l' šwry = sans commencement	anskizbn = sans commencement
* ἀτέλευτος	d-l' šwlm = sans fin	anvaxčan = sans fin
* ἀπέραντος / ἄπειρος	cf. <i>infra</i>	ananc' = infini
Ba ἄδιος (καὶ) ἀθάνατος	l' mywt' = immortel	anmah = immortel
* τέλειος	mšmly' = parfait	katareal = parfait
* ἀκατάληπτος / ἀπερινόητος (cf. Ba p. 45)	d-l' mtdrkn' = insaisissable	cf. <i>supra</i>
Ba ἀνώτερος πάντων τῶν παθῶν καὶ ἐλαττωμάτων	lyt b-h bšyrwt' = il n'y a pas en lui de déficience	cf. <i>infra</i> : au-delà de toutes (les créatures) ?
Ba ἀπροσδεής	l' snyq 'l mdm = il n'a besoin de rien	ankarawt = sans besoin
* ἀνονόμαστος, ἀνώνυμος	šm' lyt l-h = il n'a pas de nom	ananun = sans nom
* ἄχρους (d'après Ar)		goynk'...nora oč' en = sans couleur

* άνειδής / άσχημάτιστος	dmwt' lyt l-h = il n'a pas de figure	jewk' nora oč' en = sans forme
* άσύνθετος / άμέριστος ?	l' rwkbw' d-hdm' = il n'a pas d'assemblage de membres	
* άπερίληπτος / άχώρητος / άπερίγραπτος (Ba p. 45)	mstyk = contenir, entourer (participe réfléchi passif)	oč' bovandakeal = non contenu (par les cieux)
(* περιλαμβάνειν ?)	msyk = contenir [les cieux] (forme participiale)	andr ē k'an z- = transcender (les cieux) cf. <i>infra</i> contenir les cieux
(* τὰ όρατά καὶ άόρατα)	kl d-mthz' w-d-l' mthz' = tout ce qui est visible et invisible	cf. <i>infra</i>
* έναντιούσθαι	lqwbl' = contre (locution prépositive = έναντίον)	ənddēm ew hakařak (doublet) = contraire
* μὴ άντιστάναι / [μὴ] παριστάναι ?	lyt (...) d-nqwm lqwbl-h = rien qui tienne debout contre lui (= grec άντιστάναι)	ənkerakic' = être compagnon (pour le grec παριστάναι ?)
* άκίνητος / άτρεπτος (Ba p. 45)		anřarř = immuable, immobile
* άνεκδιήγητος, άφραστος		anpatum = indicible
?	b-h q'm cl dq'm = « en lui tient tout ce qui tient »	lnul = combler (tout)
cf. <i>supra</i>		andr ē k'an zamenayn erewelis ew anerewoyt's = (au-delà de toutes créatures) visibles et invisibles
όργή Ba (+ * μανία ?)	hmt' w-rwgz' = colère et fureur	barkut'iwn ew c'asumn = colère et fureur
Ba λήθη καὶ άγνοια	řw'yy w-mtnřynwt' = erreur et oubli	kurut'iwn = aveuglement
Ba θυσία καὶ σπονδή	dbht' w-nwqy' = sacrifice et libation	zohk' ew pataragk' ew nuerk' = sacrifices et offrandes

Ba χρήζειν	š'l = demander, interroger	pitoy ē = avoir besoin de
Ba (χρήζειν) πάντων τῶν φαινομένων	'ylyn d-mthzyn = (demander) celles qui sont visibles	oč' inč' pētk' en = (n'a nul besoin de)
* σοφία / λόγος / νοῦς ou σοφός / λογικός / νοητός ?	b-kl-h ḥkmt' (.) w-swkl' = en toute sagesse et intelligence	mtawor = (parfait) penseur
*βεβαιοῦν ?		hastatel = affermir
Ba χωρεῖν	'škh = pouvoir	šnorhil = être accordé
2, 1 (cf. <i>supra</i>)	tr'yt' = raison, intelligence	imastut'iwn = sagesse
Ba μετέχειν (τῆς πλάνης, τῆς ἀληθείας)	'ḥdyn mnt' mn šrr' = détenant une partie de la vérité, t'yn mn š'dwhy = se fourvoyant (hors d'elle)	əndunil... , čšmartut'iwn = recevoir la vérité, moloril = s'égarer
* ἀπρόσκεπτος ?	cf. <i>supra</i>	ank'nnut'iwnk' = inscrutabilité
(cf. <i>supra</i>)	cf. <i>supra</i>	p'ařaworel erkrpagel (doublet ?) = glorifier et adorer
2, 2 Ba προσκυνηταὶ τῶν θεῶν	brbry' = barbares	barbarosk' = barbares
Ba Χαλδαῖοι	brbry' = barbares	het'anosk' ew barbarosk' = barbares
2, 3 (cf. 14, 1 Ba νομοθέτης)	s'm nmws' = législateur	awrinadir = législateur
? (peut-être absent de l'original)		erkir pargewac' = terre promise
2, 4 (cf. 15, 1 Ba σάρκα ἀνέλαβε)	šql w-lbš bsr' = prendre et vêtir la chair	marmin ařnul = prendre chair
(cf. 15, 1 Ba εὐαγγέλιον)	sbrt' = prédication, évangile	kensatur k'arozut'iwn = prédication donneuse de vie
(cf. 15, 1 Ba οἰκονομία bis)	mdbrnwt' = économie	(cf. <i>infra</i>)
[* θεοτόκος ?] absent de Ba	absent du syriaque	Astuacacin = Mère de Dieu

[* οἰκονομικός ?] sans doute absent de l'original ; cf. <i>supra</i>	cf. <i>supra</i>	tntesakan = (vérité) économique
(cf. 15, 1 Ba διὰ σταυροῦ)	'tdqr = transpercé (par les juifs) ; voir Jn 19,37 : ἐξεκένθησαν	xač'eal bewerec'aw = cloué en croix (par les juifs)
(cf. 15, 1 Ba ἀναβιοῦν)	qwm = ressusciter (être debout ; cf. ἀνιστάναι)	yaruc'anel = ressusciter (cf. ἀνιστάναι)
(cf. 15, 1 Ba μεγαλωσύνη)	rbwt' = grandeur (de Jésus)	mecimast zarmanaleawk' = par des miracles prodigieux
(cf. 15, 1 Ba κηρύττω)	krwzwt' = prédication	k'arozut'iwn = prédication
(cf. 15, 1 Ba οἰκουμένη)	mnwt' ydy't' d-'lm' = parties connues du monde	tiezerk' = univers (entier)

Ba : texte du *Barlaam*

* : texte restitué d'après Sy et Ar

? : reconstitution hypothétique

III

LES THÈMES APOLOGÉTIQUES D'ARISTIDE DANS LES ANCIENS MARTYRES GÉORGIENS¹

Dans l'ancienne littérature géorgienne, nous n'avons pas de traduction de l'*Apologie* d'Aristide. Néanmoins, une étude approfondie des anciens textes géorgiens montre que l'influence de l'*Apologie* sur la littérature géorgienne chrétienne fut considérable. Elle se manifeste en particulier dans les récits hagiographiques, dont plusieurs révèlent une connaissance certaine de l'*Apologie*, soit en tradition directe, par la lecture du texte grec ou d'une de ses traductions, soit en tradition indirecte.

Le début de la littérature ecclésiastique géorgienne est lié au développement du christianisme en Géorgie, commencé sous le règne du roi Mirian (converti vers l'an 337²). Dès cette époque, la culture et la littérature géorgienne sont étroitement mêlées à celles des pays christianisés d'Orient, et en particulier à Byzance, d'où la Géorgie recevait traditionnellement les impulsions culturelles. À cette époque, les traductions tiennent une grande place dans l'activité littéraire géorgienne ; les premières furent celles de la Bible (Ancien et Nouveau Testaments), des recueils liturgiques, et les livres des martyres. Mais les plus anciens

1. Appendice de M. Guiorgadzé (université de Batoumi, Géorgie).

2. I. DJAVAKHICHVILI, *Histoire du peuple géorgien*, I, Tbilissi 1979, p. 273 (en géorgien).

monuments de la littérature géorgienne à proprement parler appartiennent au genre hagiographique¹.

Dès les premiers siècles, l'Église géorgienne eut ses saints et martyrs : sainte Nino (IV^e s.) ; sainte Chouchanike, reine et martyre (V^e s.) ; saint Rajden, le « premier martyr » (V^e s.) ; saint Eustathe (VI^e s.) ; saint Abibos, évêque et martyr (VI^e s.) et tant d'autres. Les Vies, les Passions et les Martyres de ces saints ont été rédigés soit peu après la mort du saint, par l'un de ses contemporains, soit quelques dizaines d'années après les faits, voire plus tard encore. La majorité des premiers Passions et Martyres géorgiens, même s'ils sont parvenus jusqu'à nous par des manuscrits des siècles suivants, sont de l'époque de la lutte contre les Perses (IV^e-VI^e s.). Ils fournissent de précieux renseignements sur la société de leur temps, les tendances du développement culturel, social et religieux de l'époque.

Contexte politique et religieux

Les premiers martyrs de l'Église géorgienne le furent pour leur foi chrétienne, et pour leur lutte contre la diffusion en Géorgie du mazdéisme (zoroastrisme), la religion de la Perse ancienne. À cette époque, d'ailleurs, la lutte pour la foi religieuse était intimement liée à celle pour l'indépendance politique et nationale. Ces textes hagiographiques ont conservé les éléments de la polémique contre

1. Voir : K. KÉKÉLIDZÉ, *Histoire de la littérature géorgienne*, I, Tbilissi 1960, p. 37-41, 60-65 (en géorgien) ; *Études sur l'histoire de l'ancienne littérature géorgienne*, III, Tbilissi 1955, p. 1-11 ; V, Tbilissi 1957, p. 3-114 (en géorgien) ; K. SALIA, *La littérature géorgienne (V^e-XIII^e siècles)*, *Bedi Kartlisa (BK)*, 17-18, Paris 1964, p. 40-45 ; P. PEETERS, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles, 1950 ; *Traductions et traducteurs dans l'hagiographie orientale à l'époque byzantine*, *AnBoll*, 40, 1922, p. 203-207 ; M. TAMARATI, *L'Église géorgienne des origines jusqu'à nos jours*, Rome 1990 ; M. TARCHNISHVILI, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur (StT 185)*, Cité du Vatican 1955.

les différents cultes païens, surtout ceux dirigés contre l'astrolâtrie et la pyrolâtrie, qui sont les formes principales du mazdéisme.

La diffusion du zoroastrisme en Géorgie a une longue histoire, qui remonte à l'époque de la dynastie des Achéménides (VI^e s. av. J.-C.), quand les cultes mazdéens coexistaient avec les cultes païens locaux. Le paganisme géorgien connaissait les différentes formes de l'idolâtrie — surtout l'astrolâtrie et la pyrolâtrie, dont les traces se manifestent même dans les chants populaires parvenus jusqu'à nous. Il est avéré à la fois par les sources historiques et les données archéologiques qu'en Karthli, à Mzchetha, il existait de longue date des tribus de mages persans ; même à l'époque chrétienne, celle du roi Vakhtang (V^e s.), elles avaient leurs « lieux des offices » (des sanctuaires) pour allumer le feu (l'élément essentiel du culte mazdéen). À l'époque des Sassanides, la coexistence tolérante des différentes religions se mua en sanglants combats. C'est de cette époque que l'Église géorgienne compte ses grands martyrs nationaux.

Le Martyre de la sainte reine Chouchanike

Le plus ancien monument hagiographique géorgien parvenu jusqu'à nous est le *Martyre de la sainte reine Chouchanike*¹, qui a été rédigé par un prêtre de sa cour, Jacob de Tsourtavi (Tsourtaveli, V^e s.). Chouchanike, arménienne d'origine, était l'épouse de Varsken, le *pitiakhchi*² de Karthli. Varsken, chrétien converti au mazdéisme, avait promis au schah de convertir aussi son épouse et ses enfants. Mais Chouchanike refusa d'adorer les idoles ; elle fut donc enchaînée, jetée en prison, où elle mourut vers

1. Voir le texte dans *MLHG*, I, 1963, p. 11-29 (éd. I. Abouladzé) ; traduction latine par P. Peeters, *AnBoll*, 53, 1935, p. 245-307.

2. Fonctionnaire suprême géorgien nommé par les Perses.

l'an 476. Varsken fut exécuté plus tard comme traître sur l'ordre du roi Vakhtang Gorgassali.

Quelques passages du Martyre peuvent être rapprochés du texte de l'*Apologie*, par exemple quand, après le retour de Perse de Varsken, Chouchanike réproche son époux en ces termes :

« Tu as nié le Dieu véritable et adoré le feu, et de même que toi, tu as nié Dieu le créateur, de même moi, je t'ai offensé¹. »

Le Martyre de Rajden « le premier martyr »

Dans le martyrologe géorgien, saint Rajden est qualifié de premier martyr de l'Église géorgienne². Rajden était issu de la haute noblesse persane ; il vint en Karthli sous le règne du roi Vakhtang Gorgassali comme précepteur de la fille du roi de Perse, devenue l'épouse du roi Vakhtang. En Karthli, il connut la foi chrétienne et se convertit au christianisme. Il fut alors emprisonné et amené devant le schah. Le roi de Perse Peroz blâma Rajden pour avoir trahi la foi de ses ancêtres, et il lui demanda :

« Pourquoi as-tu renié la foi paternelle et pratiques-tu la religion d'autrui, que ne t'avaient pas enseignée tes aïeux et, au lieu du soleil éclatant, du feu et des autres astres, as-tu servi l'homme crucifié que les Hébreux ont tué ? Et toi, tu le reconnais comme Dieu, n'est-ce pas cela³ ? »

En réponse, Rajden prononça devant le schah son éloquent discours contre la pyrolâtrie :

« Hé ! En effet, c'est vraiment comme cela. J'ai abandonné l'incroyance paternelle, et je n'adore plus le feu brûlant, ni le

1. *Martyre*, IV, p. 15, 9-11; parall. *Apol.* 5,2.

2. Texte du *Martyre* dans *Chrestomathie de l'ancienne littérature géorgienne* (éd. S. Koubaneichvili), I, Tbilissi 1946, p. 240-246 (en géorgien) ; traduction latine par P. Peeters, *AnBoll*, 33, 1915, p. 294-317.

3. *Martyre*, p. 243, 28-32.

soleil qui est né pour servir aux hommes, mais (j'adore) le Dieu vivant qui créa les cieux et la terre et tout ce qui en eux est visible ou invisible, (Dieu) qui a l'immortalité...¹ »

Puis il continua :

« Pourquoi vous, les incroyants, m'obligez-vous à abandonner le Dieu vivant qui créa le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent, et à servir le feu ardent (...) ² ? »

Rajden fut alors battu, puis emprisonné, et enfin crucifié avec cinq brigands. Plus tard, les restes de Rajden furent transférés à l'église de Nikozi.

Le Martyre d'Abibos, l'évêque de Necressi

C'est dans le *Martyre d'Abibos de Necressi* (Necresseli) qu'apparaissent avec le plus de netteté les motifs apologétiques de la polémique contre la pyrolâtrie³. Le martyre eut lieu au VI^e s., vers l'an 571, mais les manuscrits qui le rapportent sont plus tardifs. Abibos, l'évêque de Necressi, est arrivé en Karthli vers le milieu du VI^e siècle avec les treize Pères syriens, venus de Syrie pour établir en Karthli la vie monastique. Ayant constaté que le culte du feu y était bien établi et que les mages persans obligeaient les gens à honorer le feu, Abibos entreprit de lutter contre le mazdéisme et la pyrolâtrie, cette « coutume babylonienne », pour reprendre son expression. Un jour, il versa de l'eau sur le feu et l'éteignit. Pour cela il fut emprisonné et amené devant le Marzpan⁴ ; ce dernier lui demanda :

« Pourquoi as-tu tué notre dieu et veux-tu nous amener à ton dieu⁵ ? »

1. *Martyre*, p. 243, 33-37 ; parall. *Apol.* 5,2 et *passim*.

2. *Martyre*, p. 246, 1-4.

3. Texte dans *MLGH*, I, p. 240-248 (éd. I. Abouladzé).

4. Fonctionnaire perse en province.

5. *Martyre*, II, p. 245, 3-4.

Abibos lui répondit :

« Sache que je ne connais qu'un seul Seigneur Jésus-Christ. Qu'il soit connu de toi que je n'ai pas tué un dieu, c'est seulement le feu que j'éteignis. Il n'est pas Dieu, mais il fait partie des autres natures : la petite partie d'un des éléments dont Dieu fit ce monde. Ils sont nés égaux, l'humide, le froid, le sec et le feu qui s'équilibrent l'un l'autre dans cette sphère (...) J'ai versé un peu d'eau, (elle) le surpassa et le vainquit et le tua, car cette eau était plus (forte) que lui. Je m'étonne de votre grande bêtise, et que vous n'ayez pas honte de le qualifier de dieu, lui, qui a tel esprit, car votre feu, lui-même, il est votre serviteur, et (il) ne voit aucun offenseur des idoles. Comment est-il possible qu'il soit Dieu¹ ? »

Abibos fut lapidé sur l'ordre du Marzpan et laissé sans sépulture. Plus tard, sur l'ordre du roi Vakhtang, il fut enseveli dans l'église de Samthavro.

Sur la base d'une analyse textuelle, K. Kékélidzé a montré que ce passage dépendait de la *Chronique* de Georges Amartolos, qui, au début du XII^e siècle, avait déjà été traduite en géorgien. Mais il n'en demeure pas moins vraisemblable que ces deux œuvres ont été influencées par des thèmes apologétiques qui dérivent de l'*Apologie* d'Aristide ; en effet, dès les premiers siècles, son *Apologie* était devenue un ouvrage classique, qu'ont sans doute connu et utilisé les autres apologistes (Athénagore, Justin, Théophile²), ainsi que des écrivains chrétiens plus tardifs (Athanasie d'Alexandrie, Théodoret de Cyr, Palladios d'Hélénopolis etc.). En tout cas, la distinction des différents cultes païens (astrolâtrie et pyrolâtrie des Chaldéens et des Babyloniens, zoolâtrie des Égyptiens et idolâtrie des Grecs) était devenue un lieu commun de la littérature ecclésiastique.

1. *Martyre*, II, p. 245, 5-23 parall. *Apol.* 5,2.

2. Sur cette question, fort controversée, voir *supra* p. 100-106.

Ces différents textes tendent à montrer que l'*Apologie* d'Aristide a exercé une influence relativement importante sur la littérature chrétienne géorgienne au fil des siècles. Mais il est une œuvre qui manifeste bien plus clairement l'influence d'Aristide, c'est le *Martyre d'Eustathe de Mzchetha* (VI^e s.), l'un des plus anciens monuments hagiographiques géorgiens.

Le Martyre et la Passion d'Eustathe de Mzchetha

Ce Martyre retient notre attention sous plusieurs aspects. Son auteur anonyme manifeste une bonne connaissance de la littérature biblique (Ancien et Nouveau Testaments), de la *Didachè*, de vieilles Passions (comme celle des quarante martyrs de Sébaste et autres premiers Martyres), des œuvres des Apologues du II^e siècle (l'*Apologie* d'Aristide, le *Diatessaron* de Tatien). Ces faits sont déjà mentionnés par A. Von Harnack, I. Djavakhichvili, K. Kékélidzé et d'autres savants encore¹. Mais ici le *Martyre* nous intéresse exclusivement pour l'influence qu'exerça sur lui l'*Apologie* d'Aristide.

La tradition manuscrite

Le plus ancien manuscrit que nous possédions du *Martyre* est le codex H-341, du XI^e siècle, conservé à l'Institut des manuscrits de l'Académie des Sciences de Géorgie à Tbilissi. C'est un recueil sur papier (33,8 - 20,5 cm) relié de cuir (sur bois), estampé et qui comprend 868 pages écrites en minuscules ; les titres sont à l'encre rouge (singouri) ;

1. K. KÉKÉLIDZÉ, *Histoire*, p. 508-515 ; *Études*, III, p. 42-60 ; I. DJAVAKHICHVILI (Dschawachoff) et A. von HARNACK, « Das Martyrium des heiligen Eustatius von Mzchetha », *Sitzungsberichte der Königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften*, 38, 1901, p. 875-972 ; M. TARCHNISVILI, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur* (StT 185), Cité du Vatican 1955, p. 398-401.

défectueux, il a été partiellement restauré. Le scribe en est un certain Jean « écrivant vite » (cf. fol. 197 ; 830). Ce manuscrit contient successivement les Vies et les Martyres des saints ; le *Martyre et la Passion de saint Eustathe de Mzchetha* y occupe les pages 831 à 866, sous le numéro 36.

Les manuscrits postérieurs employés dans l'édition d'I. Abouladzé pour établir le texte critique du *Martyre* sont des XVIII^e-XIX^e siècles. Parmi les plus remarquables pour leur contribution à l'établissement du texte critique, citons :

— A - 130, de l'an 1713, comprenant 339 feuillets écrits sur papier recto-verso : recueil des Vies et Passions des saints de l'Église géorgienne, copié par Gabriel Saginachvili sur commande du Catholikos Domenti au monastère de Jean le Baptiste à David-Garedji (cf. folio 332 r-v). Le *Martyre de saint Eustathe de Mtskhetha* y occupe les feuillets 91^v à 99^v.

— A - 170, de l'an 1733 : recueil des Vies des saints géorgiens, de 1 + 251 feuillets, copié sur papier par un certain Jean l'archidiacre à Tbilissi (cf. folio 250^v). Le *Martyre* y figure aux feuillets 55^v à 60^v.

— A - 176, de l'an 1743 : recueil des Vies des saints géorgiens, de 334 + 2 feuillets, sur papier, copié par Jean le fils de Kakhmdivani à David-Garedji (cf. folio 334^r). Le *Martyre* occupe les feuillets 87^v à 98^v.

Les éditions imprimées

La première édition imprimée du *Martyre* a été publiée par G.-M. Sabinini, dans l'*Éden de la Géorgie* (Peterbourg 1882), sans aucune indication sur les manuscrits employés. L'autre édition remarquable est celle de S. Koubaneichvili, dans la *Chrestomathie de l'ancienne littérature géorgienne*, 1946, I, p. 44 à 54. Rappelons aussi l'édition critique du *Martyre* établie par N. Gogouadze sur la base de neuf manuscrits déjà cités dans l'édition d'I. Abouladze :

MLHG, I, 1963, p. 30 à 45. Parmi les autres travaux, il faut citer particulièrement la traduction en allemand effectuée par I. Djavakhichvili, enrichie des commentaires d'A. von Harnack¹.

Le contenu

Eustathe (avant son baptême, son prénom était Gvirobandak), qui appartient à une famille de mages d'origine persane, s'installe en Karthli, dans la ville de Mzchetha, vers l'an 541², où il se convertit au christianisme à l'âge d'homme et épouse une femme chrétienne. Mais, pour avoir refusé d'assister à une fête religieuse persane et de sacrifier au feu, il fut dénoncé par ses compatriotes, mis en accusation, emprisonné et ramené à Tbilissi avec sept autres compagnons. Là, il fut jugé au tribunal du Marzpan ; et comme il refusait de revenir à la foi paternelle, il fut torturé. Six mois après, le Marzpan, pour satisfaire à la demande de la haute noblesse et du clergé de Karthli, le remet en liberté (*Martyre*, I à III, p. 30 à 34). K. Kékélidzé relie la première arrestation d'Eustathe aux persécutions de chrétiens (surtout ceux d'origine persane) en Perse vers 546. Trois ans plus tard, vers l'an 550, sous le nouveau Marzpan Bouzmir, Eustathe fut dénoncé et emprisonné une seconde fois. Au moment du procès, il prononça devant le Marzpan son discours solennel en faveur de la foi chrétienne (*Martyre*, IV à VII, p. 35 à 43). Il ne se laissa pas convaincre par les menaces, et en conséquence il fut décapité (*Martyre*, VIII, p. 44 à 45).

1. Édition citée à la note précédente ; traduction anglaise par D. M. LANG, *The Lives and Legends of Georgian Saints*, Oxford-Londres 1976.

2. D'après le *Martyre*, c'est la dixième année du règne du schah Khosro Anou-Chirvan qui dominait la Perse en 531-579).

Datation

K. Kékélidzé fixe la date du martyre d'Eustathe vers l'an 551, ce qui nous semble plus convaincant que la datation proposée par A. von Harnack (544 à 545). Le *Martyre d'Eustathe* a été rédigé par un auteur anonyme contemporain de ces événements. Cela apparaît en particulier dans un passage où l'auteur fait remarquer que certains des compagnons d'Eustathe sont encore vivants au moment où il compose son œuvre (*Martyre*, III, 13-14, p. 34). Le *Martyre* a donc été composé au cours de ce même VI^e siècle, vers l'an 570.

Ce petit récit « porte tous les indices des anciens Actes des martyrs » et, comme il a déjà été noté, il nous « fait connaître la situation politique, culturelle et ecclésiastique de la Géorgie du VI^e siècle¹ » ; c'est ainsi qu'il nous présente le conflit majeur des IV^e-VI^e siècles, celui qui opposa le christianisme et le mazdéisme.

Le discours d'Eustathe

Eustathe se présente à nous comme un personnage analogue à ce que furent les auteurs des premières apologies. C'est un homme qui cherche la vérité et qui, dans sa quête, s'informe sur les différentes religions et les différents cultes. Il déclare au Marzpan que, alors qu'il était encore en Perse et pratiquait le culte des mages, il avait décidé de connaître les autres religions ; et c'est dans ce but qu'il fréquenta l'église des chrétiens aussi bien que la synagogue des Hébreux. Et c'est encore en Perse que l'archidiacre Samoel l'initia aux textes de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Ce discours, qu'Eustathe prononça devant le Marzpan après sa deuxième arrestation, comprend les feuillets 842 à 862 du manuscrit H-341 (*Martyre*, IV à VII,

1. K. KÉKÉLIDZÉ, *Histoire*, p. 514.

p. 35, 23 à 43, 30) ; pour sa plus grande partie (cf. folio 843 à 859 = *Martyre*, IV à VI, p. 36, 8 à 42, 20), il n'est que la reprise par Eustathe des enseignements de l'archidiacre Samoel. Dans la seconde partie du discours, Eustathe nie l'idolâtrie et la pyrolâtrie des païens ; elle comprend les feuillets 859 à 862 du manuscrit (= *Martyre*, VII, p. 42, 21 à 43, 30).

L'auteur du *Martyre* réutilise dans le discours d'Eustathe l'argumentation d'Aristide contre les différents cultes astraux, et surtout contre le culte du feu, un thème qui était alors tout à fait d'actualité :

(VII, p. 42, 27-34) « ... Dieu créa le ciel et la terre, le soleil et la lune et les étoiles, la mer et le continent¹, les rivières et les rassemblements des eaux, les montagnes et les collines, les champs et les forêts, le bois et le feu, les animaux quadrupèdes dépourvus du don de la parole et les bêtes (sauvages), les animaux rampants et les oiseaux du ciel ; puis Dieu créa des hommes et il fit l'homme seigneur de tous, il les soumit tous à lui. Est-ce que nous oublierons Dieu qui créa tout cela, et reconnâtrons comme Dieu ce qui fut créé par Dieu ? Que cela ne soit pas² !

(VII, p. 42, 34 - 43, 3) Le soleil et la lune et les étoiles ne sont pas dieux ; mais au soleil, Dieu commanda d'éclairer le jour, à la lune et aux étoiles, d'illuminer la nuit : mais ils ne sont pas des dieux. Dieu, (lui), commande au nuage, et celui-ci couvre l'éclat du soleil et (celui) de la lune. C'est pourquoi le soleil et la lune ne sont pas des dieux³.

(VII, p. 43, 4-10) Et même le feu n'est pas Dieu. En effet, c'est l'homme qui allume et éteint le feu, puisque l'homme est le seigneur du feu. C'est pourquoi le feu n'est pas Dieu. Et si (le feu) échappe à quelqu'un et se répand, quoi qu'il attaque, forêt ou maison ou l'homme qu'il rencontre, il les brûle ; mais si l'eau touche le feu, cette force du feu s'éteint et le feu

1. Mot-à-mot : « le sec ».

2. Parall. *Apol.* 1, 1 et 2 et *passim*.

3. Parall. *Apol.* 6, 1 (le soleil) ; 6, 2 (la lune).

s'échappe. C'est pourquoi (il) n'est pas Dieu ; c'est nous qui (le) croyons Dieu. (VII, p. 43, 11-14) Mais Dieu nous donna le feu pour nous servir, pour réchauffer le froid, pour préparer la nourriture, et nous l'allumons et nous l'éteignons quand nous le voulons ; ainsi le feu n'est pas Dieu¹.

(VII, p. 43, 15-23) Autrefois, (nous), les hommes créés par Dieu, (nous) ressemblions à un troupeau d'animaux. Et comme les animaux mâles ou femelles ne distinguent pas (dans leurs accouplements) ni (leurs) parents, ni leur (propre) progéniture, et qu'ainsi mêlant (leurs mâles) et (leurs) femelles ils transgressent (l'interdit), ainsi nous les hommes dotés du don de la parole, nous étions pareils aux animaux dépourvus de parole, et nous ne distinguons ni nos parents, ni (notre propre) progéniture, nous transgressions (l'interdit) en mêlant notre nature. Et maintenant, comme, grâce à Dieu, il y a eu le baptême et que les hommes ont connu la foi chrétienne, dorénavant l'habitude de cette pratique déshonnête a cessé et s'est perdue². »

Eustathe interrompt ici peu naturellement son discours et s'adresse par la prière au Seigneur Jésus (*Martyre*, VII, 23 sy). Le texte géorgien correspondant aux passages traduits est le suivant :

« ...ღმერთმან, რომელმან ქმნა ცაჲ და ქუეყანაჲ, მზლ და მთოვარლ და ვარსკულავნი, ზღუაჲ და ჯმელი, მდინარენი და შესაკრებელნი წყალთანი, მთანი და ბორცუნი, ველნი და ტყენი, შეშაჲ და ცეცხლი, ოთხფერენი პირუტყუნი და მკეცნი, ქუეწარმაჲვალნი და მფრინველნი ცისანი, და მერმე კაცნი შექმნნა ღმერთმან და მას ყოველსა ზედა უფალ ყოიგი. ყოველი ესე დაამორჩილა კაცსა მას, და ჩუენ ამის ყოვლისა შემოქმედი ღმერთი დაუტეოთ და ამას ღმრთისა დაბადებულსა ღმერთად ვხადოდითა? ნუ იყოფინ ესე ! მზლ და მთოვარლ და ვარსკულავნი არა ღმერთ არიან, არამედ

1. Parall. *Apol.* 5, 2 (le feu).

2. Parall. *Apol.* 17, 2 Sy (condamnation de l'homosexualité et de l'inceste).

ღმერთმან მზესა განათლებამ დღისამ უბრძანა და მთოვარესა და ვარსკულავთა განათლებამ ღამისამ უბრძანა, ხოლო ღმერთ არა არიან. ღმერთმან-ღა ღრუბელსა უბრძანის, და მოეფინის ბრწყინვალეობამ მზისამ და მთოვარისამ დააბნელის. მზს და მთოვარს ამისთვის არა ღმერთ არიან. მერმე კუალად ცეცხლი არა ღმერთ არს ამით, რამეთუ ცეცხლი კაცმან ალაგზნის და კაცმანვე დაშრიტის, რამეთუ კაცი უფალ არს ცეცხლისა, ამისთვის არა ღმერთ ცეცხლი. თუ ვისმე განერის და წარვიდის, რასაცა მიჰმართის არს, გინა ტყესა, გინა ველსა, გინა სახლსა, თუ კაცი დახუდის, და-ვე-წვს. ხოლო ცეცხლსა-ღა წყალი მიეახლის, ეგოდენი იგი ძალი ცეცხლისამ დაშრიტის და უჩინო იქმნის ცეცხლი იგი; ამით არა ღმერთ არს, ხოლო ჩუენ ღმრთად გურწამს » (VII, გვ. 42, 27-43,10).

« ხოლო ჩუენ ღმერთმან [ცეცხლი სამ]სახურებელად მოგუც[ა, ყინელისა] განსატფობელად და ყო[ვლისა] სანოვა[გისა] საქმარად; და ოდ[ეს] გვნებნ, აღ[კვ]აგზნით, და ოდ[ეს] გვნებ[ბნ, და]შრიტით]. და ესრეთ არა ღმერთ არს [ცეცხლი იგი] » (VII, გვ. 43, 11-14).

« მერმე ღმრთისა შექმნულნი კაცნი საცხო[ვართა] პირუტყუთა მსგავს ვიყვენით. და ესრე სახედ, ვითარცა პირუტყუთა მამლობასა და დედლობასა არა იციან მშობელი, არცა შობილი მათგანი, და ეგრეთ აღრეულად გარდაიყადიან მამლობამ და დედლობამ მათი, და ეგრეცა ჩუენ კაცნი პირმეტყუელნი მათ პირუტყუთა მსგავს ვიყვენით, რომელთა არა ვიცოდეთ მშობელი თვისი, გინა შობილი, და აღრეულად გარდავიყადით ბუნებამ იგი ჩუენი. ხოლო აწ მადლითა [ღმრთისა]თა, ვინამთგან იქმნა ნათლის-ღებამ და რჩული ქრისტეანობისამ იციედ კაცთა, მიერიტგან დაივსნა და განქარდა უწესო იგი საქმს[...]. » (VII, გვ. 43, 15-23).

Le dernier des passages cités (*Martyre*, VII, p. 43, 15 à 23) s'intègre assez mal à la critique de la pyrolâtrie, puisque Eustathe en revient à l'affirmation de la supériorité de la religion chrétienne en général, distinguant

l'humanité avant et après le baptême. K. Kékélidzé a même supposé qu'il manquait quelque chose dans le manuscrit¹. À notre avis, pourtant, ce passage est une preuve supplémentaire de l'utilisation de l'*Apologie* par l'auteur du *Martyre* : il lui a emprunté la substance de cette tirade contre l'inceste, dont il n'avait cependant guère besoin dans sa polémique contre le mazdéisme.

Quoi qu'il en soit, un simple coup d'œil suffit pour voir que notre auteur anonyme s'est armé dans sa polémique des arguments apologétiques *adversus paganos* des premiers siècles chrétiens. Et c'est bien naturel, parce que les circonstances sont similaires. De même que les apologistes du II^e siècle adressaient aux empereurs leurs discours en faveur de la foi nouvelle pour défendre leurs frères dénoncés et accusés devant les tribunaux, de même Eustathe, ce chrétien nouvellement converti, prononce son discours devant le gouverneur suprême, et affirme hautement la supériorité de la foi chrétienne : « La foi chrétienne est supérieure à toute autre foi » (*Martyre*, II, p. 31, 29), soutient-il, et « Aucune autre foi ne peut égaler la foi des chrétiens » (*Martyre*, III, p. 33, 3).

Dans le récit biblique que l'archidiaque Samoel fait à Eustathe, l'influence du *Diatessaron* de Tatien, de la *Didachè* et des Targums a déjà été mise en évidence par plusieurs savants² ; mais le rédacteur du *Martyre* met aussi dans la bouche de Samoel la distinction, si caractéristique de l'*Apologie* d'Aristide, des différentes races humaines. En effet, l'auteur anonyme divise les nations en trois³ ; mais, contrairement à l'apologiste, qui distinguait entre les

1. K. KÉKÉLIDZÉ, *Histoire*, p. 514.

2. A. von HARNACK, *Das Martyrium*, p. 897-902 ; K. KÉKÉLIDZÉ, *Histoire*, p. 514.

3. À savoir : les Persans, les Hébreux et les chrétiens ; parall. *Apol.* 2, 2 Sy : « les barbares, les Grecs, les juifs et les chrétiens », plutôt que *Apol.* 2, 2 Ba : « les adorateurs des faux dieux (Chaldéens, Grecs et Égyptiens), les juifs et les chrétiens ».

différentes religions païennes, il ne parle quant à lui que de la religion persane, qui seule était pour lui d'actualité :

« Auparavant, il existait la foi des Persans¹, comme tu le sais toi-même. Mais Dieu haïssait cette croyance des Persans, et (il) ne (la) favorisait pas. Et alors Dieu choisit les Hébreux, il les aima et leur donna la foi et les commandements à garder. Puis Dieu favorisa les chrétiens plus que les Hébreux². »

Le texte géorgien correspondant est le suivant :

« წინამთ სპარსთა რჩული იყო, ვითარცა შენ თვთ იცი, ხოლო ღმერთსა სძაგდა რჩული იგი სპარსთაჲ და არა სთნდა. და მერმე ჰურიანი გამოირჩინა ღმერთმან და სათნო-იყვნა და მისცა მათ რჩული და მცნებაჲ დამარხვად. მაშინ-ღა ქრისტიანენი სათნო-იყვნა ღმერთმან უფროჲს ჰურიათასა » (IV, გვ. 36, 13-17).

Quant à l'affirmation, si souvent reprise dans l'*Apologie*, que Dieu créa tout pour le seul profit (χρη̃σις) de l'homme et qu'il lui soumit tout, elle est aussi très présente dans le *Martyre*³. Il est à noter que le tableau de la Genèse est relativement détaillé dans le *Martyre* : au lieu des mot καὶ τὰ λοιπα (« et le reste ») de l'*Apologie*, l'auteur anonyme nous donne une liste des différents éléments de l'univers beaucoup plus précise, enrichie en partie d'après le texte même de la Genèse⁴.

L'auteur du *Martyre*, tout comme Aristide, considère que l'erreur fondamentale des païens, c'est de confondre les créatures et leur créateur⁵. Lui, il refuse de vénérer la création et l'ensemble des créatures en lieu et place du

1. Il faut savoir que dans les sources anciennes, les Persans sont souvent identifiés aux Chaldéens ; reste que le texte originel de l'*Apologie* semble avoir été « barbares », plutôt que « Chaldéens » ; cf. *supra* p. 152-156.

2. *Martyre*, IV, p. 36, 13 à 17.

3. Par ex. *Martyre*, VII, p. 42, 27-34 ; 43, 11-14. Comparer avec *Apol.* 1, 2 Sy ; 4, 3 Ba ; 5, 1 etc.

4. Comparer *Martyre*, VII, p. 42, 27-32, à *Apol.* 1, 1.

5. Comparer *Martyre*, VII, 42, 33-34, à *Apol.* 3, 1.

créateur. De tous les éléments qui sont créés par Dieu et qui « ne sont pas eux-mêmes Dieux », il en distingue deux : d'une part les corps célestes (le soleil, la lune, les étoiles), considérés dans leur ensemble et d'autre part le feu, un élément auquel il accorde une place particulière, en rapport avec la polémique contre la religion mazdéenne. Dans le premier cas, le nombre des éléments du monde mentionnés est moindre que celui de l'*Apologie*, où sont nommés le ciel, la terre, l'eau, le feu, le vent, le soleil, la lune, les astres et, en tout dernier lieu, l'homme ; et les arguments de l'auteur anonyme sont différents de ceux employés par Aristide, tout en correspondant parfaitement à sa démarche, qui repose sur le constat que le créateur est plus puissant que les choses créées par lui et que des substances qui peuvent être détruites, défaites, corrompues, éclipsées et transformées, ne peuvent pas être des dieux¹. Dans le cas du feu, en revanche, l'auteur du *Martyre* suit de près l'argumentation d'Aristide, et l'on constate même en bien des endroits une identité textuelle de l'un à l'autre².

Une autre coïncidence des motifs apologétiques se manifeste dans le passage où Eustathe critique « la pratique déshonnête des païens », c'est-à-dire l'inceste³ ; on retrouve ce thème en *Apol.* 17, 2-3 Sy. Le fait que le discours d'Eustathe soit en accord tantôt avec le texte grec de l'*Apologie* (par ex. les trois races humaines), tantôt avec sa version syriaque (par ex. la condamnation de l'inceste) tendrait à montrer que l'auteur du *Martyre* a utilisé, sinon le texte original de l'*Apologie*, du moins une version antérieure à la traduction syriaque (IV^e siècle) et, bien évidemment, à la métaphrase grecque du *Roman de Barlaam*, et de laquelle l'une et l'autre seraient issues⁴.

1. Comparer *Martyre*, VII, p. 43, 1-14, à *Apol.* 3, 2 ; 4, 1, etc.

2. Comparer *Martyre*, VII, p. 43, 4-14, à *Apol.* 5, 2.

3. *Martyre*, VII, p. 43, 15-23.

4. On peut aussi penser que, pour un Géorgien du VI^e siècle, les « barbares » adorateurs des éléments s'identifiaient nécessairement aux Persans,

Si les passages parallèles qui font l'objet de notre étude peuvent paraître relativement courts et peu nombreux, il n'en demeure pas moins que le *Martyre* recèle un matériel apologétique ancien. Son auteur anonyme manifeste sa connaissance de l'*Apologie* d'Aristide, qu'il exploite en adaptant la critique qu'elle faisait des différents cultes païens à la réfutation de la pyrolâtrie. Il utilise le texte d'Aristide assez librement : il combine aisément plusieurs passages distincts, il abrège ou amplifie tel ou tel d'entre eux, il transforme les arguments. Il reste cependant assez proche du texte dont il use quand il décide de le conserver et s'exprime souvent en termes presque identiques à ceux de l'*Apologie*. Cela n'est pas si surprenant, car on observe ici la méthode habituelle de la littérature hagiographique, qui consiste à mettre dans la bouche d'un personnage des fragments empruntés à la littérature apologétique, et plus particulièrement celle du II^e siècle. H.-I. Marrou, dans son édition de l'*Ad Diognetum*, examinant des exemples analogues, faisait déjà remarquer l'existence d'un « noyau apologétique » ancien (il pensait à l'*Apologie* d'Aristide et à l'*Ad Diognetum*) dans la littérature hagiographique de l'époque byzantine¹. Et le fait que le *Martyre d'Eustathe* soit un monument littéraire du VI^e siècle donne une valeur exceptionnelle à notre cas.

L'Apologie d'Aristide dans le monde géorgien, et l'attribution à Euthyme du Roman de Barlaam

Cette étude de la réception de l'*Apologie* d'Aristide dans l'ancienne littérature géorgienne permet aussi d'apporter quelque lumière supplémentaire sur l'attribu-

tandis que dans l'esprit du rédacteur du *Barlaam* (à savoir un Géorgien du X^e siècle, selon notre hypothèse), pour lequel ni l'empire Perse, ni la religion mazdéenne ne représentaient un danger, les « barbares » adorateurs du ciel ne pouvaient être que les antiques Chaldéens — ceux-là mêmes qui avaient prédit devant le roi la conversion de son fils au christianisme.

1. H.-I. Marrou (éd.), *À Diognète*, SC 33 bis, Paris 1965, p. 27-28.

tion à Euthyme du *Roman de Barlaam*¹. Il importe en effet de remarquer que la version géorgienne du roman, la *Sagesse de Balavari*, ne contient pas le texte de l'*Apologie*. Or, la comparaison des versions grecque et géorgienne montre que le texte grec est presque trois fois plus long que le texte géorgien dont il est issu, et qu'il contient de nombreux passages théologiques qui ne figuraient pas dans l'original. R. L. Wolff, étudiant les relations textuelles de l'*Apologie* et du *Roman*, a donc supposé que c'est Euthyme qui a introduit dans sa version grecque le texte de l'*Apologie*. Le constat que nous venons d'établir d'une étroite dépendance de certains passages du *Martyre* à l'égard de l'*Apologie*, renforce l'argumentation de Peeters (et d'autres après lui) en faveur d'Euthyme. On ne peut plus, en tout cas, tirer argument, contre l'attribution à Euthyme, du fait que dès le IV^e siècle, l'*Apologie* « semble avoir été perdue dans le monde grec »² ; même si cela était vrai (ce que nous ne pensons pas), on ne peut plus du moins contester qu'au VI^e siècle, elle était connue en pays géorgien.

1. Sur cette question, voir notre Introduction, p. 119-123. On se reportera plus particulièrement aux travaux de P. PEETERS, « La première traduction latine de Barlaam et Joasaph et son original grec », *AnBoll*, 49, 1931, p. 276-312 ; R. L. WOLFF, « The Apology of Aristides. A Reexamination », *HThS* 36, 1937, p. 233-247 ; S. KAOUKHTCHICHVILI, *Histoire de la littérature byzantine*, Tbilissi 1963, p. 206-238 (en géorgien) ; E. KHINTIBIDZÉ, *Pour l'histoire des relations littéraires byzantino-géorgiennes*, Tbilissi 1982, p. 262-372 (en géorgien) ; I. ABOULADZÉ (éd.), *Les versions géorgiennes de Balavariani*, Tbilissi 1957 (en géorgien).

2. Tel était du moins l'avis de F. DOLGER dans son ouvrage *Der griechische Barlaam-Roman*.

INDEX

INDEX SCRIPTURAIRE DES TEXTES GRECS

Il s'agit chaque fois de rapprochements ou d'allusions et non de citations textuelles. Pour les rapprochements et allusions scripturaires du texte syriaque, on se reportera aux notes de bas de page.

Dt 29, 17	14, 2 Ba ; Π ²	Mt 11, 29	15, 6
Ex 3, 8 + 6, 1	14, 2 Ba	Mt 22, 39	15, 6
Ex 20, 3	15, 3 Ba	Mt 24, 3	15, 1 Ba
Ex 20, 12. 14. 16. 17	15, 4	Mt 27, 63	15, 1 Ba
Ex 22, 20	15, 6	Mt 28, 19	15, 2 Ba
Ex 22, 21	15, 6	Mc 5, 7	15, 1 Ba
Ex 23, 4-5	15, 4	Mc 16, 19	15, 1 Ba
Lv 19, 18	15, 4. 5	Jn 1, 14	15, 1 Ba
Dt 1, 16-17	15, 4	Jn 6, 33	15, 1 Ba
Dt 13, 2 <i>et passim</i>	14, 2 Ba	Jn 11, 25, <i>et passim</i>	15, 3 Ba
1 R (3R) 19, 10	14, 2 Ba	Ac 13, 26	14, 1 Ba
Tob 4, 15	15, 4	Ac 17, 25	1, 2
2 Mac 7, 28	1, 1	Rm 1, 22	8, 1
Is 1, 11-15	1, 2	Rm 1, 25	3, 1
Je 38, 33	15, 3	Rm 10, 2	14, 3 Ba
Ps 77 (76), 15	14, 2 Ba	Rm 12, 4-5	13, 3
Mt 1, 21	15, 1 Ba	Col 1, 20	15, 1 Ba
Mt 5, 27-28	15, 5	Col 1, 16-17	1, 1. 2
Mt 5, 44	15, 4	1Thess 2, 10 (cf. Tt 2, 12)	Π ²
Mt 10, 1, <i>et passim</i>	15, 2 Ba	2Thess 1, 3 ; 2, 13	Π ²

INDEX DES NOMS PROPRES

	Ba (+ Π¹ et ²)	Sy (+ Ar)
Abraham	14, 1	2, 3 (+ 2, 3 <i>bis</i> Ar)
Adonis (voir aussi Tammouz)	11, 3 <i>bis</i> 11, 4	11, 3 <i>bis</i>
Alcmène		9, 2
Amphion	9, 2	9, 2
Anchise	11, 3	
Antiope	9, 2	9, 2 <i>bis</i>
Antonin		<i>inscriptio</i> (Sy)
Aphrodite (voir aussi Astéra)	9, 1 10, 4 11, 3	9, 1 10, 4 <i>bis</i> 11, 3 <i>ter</i>
Apollon	9, 2 11, 1	9, 2 11, 1 11, 2
Arès	10, 4 11, 3	10, 4 11, 3
Aristide (Marcianus)		<i>titulus inscriptio</i> (Sy + Ar)
Artémis	9, 2 11, 2	9, 2 11, 2 <i>bis</i>
Asclépios	10, 3 <i>bis</i>	10, 3 <i>bis</i>
Assyrie (voir aussi Syrie)		(2, 3 Ar)
Astéra (Aphrodite Astéria)		9, 1
Athénien		<i>inscriptio</i>

Attis		11, 5 <i>bis</i>
Baal (voir aussi Kronos)		(2, 2 Ar)
Barbares		2, 2 <i>bis</i> (Sy + Ar) 2, 4 (Sy + Ar) 3, 1 <i>quater</i> 7, 2 8, 1 <i>bis</i> 12, 1
Byblos	12, 2	12, 2
Cadmos		2, 2 (Sy + Ar)
Castor	9, 2	9, 2
Chaldéens	2, 2 3, 1 <i>bis</i> 8, 1 12, 1 13, 1 13, 2	
Chrétiens	2, 2 7, 2 15, 1 15, 2 (15, 5 Π^2) 16, 4	2, 2 (Sy + Ar) 2, 4 <i>bis</i> (Sy + Ar) 15, 3 15, 5 15, 8 17, 2 <i>quater</i> 17, 3 <i>ter</i>
Christ (voir aussi Jésus)	14, 4 15, 6 (Ba + Π^2) 16, 2	15, 6 15, 7 16, 2 16, 3 16, 6
Danaé	9, 2	9, 2
Danaos		2, 2 (Sy + Ar)
Dionysos	9, 2 10, 5 <i>bis</i>	2, 2 (Sy + Ar) 9, 2 10, 5 <i>bis</i>

Dios (i.e. Zeus)		2, 2 (Sy + Ar) 9, 1 10, 3
Égypte	14, 1	2, 3 (Sy + Ar)
Égyptiens	2, 2 12, 1 12, 3 13, 1 13, 2	2, 2 (Sy + Ar) 12, 1 12, 4 12, 5 13, 1
Éole		2, 2
Éros	10, 4	10, 4
Europe	9, 2	9, 2 <i>bis</i>
Ganymède	9, 2	9, 2
Gardamon		9, 2
Grec	2, 2 8, 1 <i>bis</i> 8, 2 11, 7 12, 1 13, 1 13, 2 13, 5	2, 2 (Sy + Ar) 2, 4 (Sy + Ar) 8, 1 <i>bis</i> 9, 1 9, 3 11, 7 12, 1 13, 1 13, 5 <i>bis</i> 17, 2
Hadès (voir aussi Enfer, Shéol)	11, 3	11, 3 (Enfer)
Hadrien (Titus Aelius Hadrianus)		<i>inscriptio</i> (Sy + Ar)
Hébreu		(2, 2 Ar) 2, 3 (2, 3 <i>bis</i> Ar) 2, 4 <i>bis</i> (2, 4 <i>ter</i> Ar)
Hélène	9, 2	
Hellèn		2, 2 <i>bis</i> (Hellas 2, 2 Ar)

Héphaistos	10, 1 10, 4	10, 1 10, 4
Héra (i.e. Rhéa)		(2, 2 Ar)
Héraclès	9, 2 10, 6	9, 2 10, 6 <i>bis</i>
Hermès	10, 2	10, 2
Horus	12, 2 <i>bis</i> 12, 3	12, 2 <i>bis</i>
Inachos		2, 2 (Sy + Ar)
Isaac	14, 1	2, 3 (2, 3 <i>bis</i> Ar)
Isis	12, 2 <i>bis</i> 12, 3 <i>bis</i>	12, 2 <i>ter</i> 12, 3
Jacob	14, 1	2, 3 (2, 3 <i>bis</i> Ar)
Jésus (voir aussi Christ)	15, 1 15, 3	2, 4 (Sy + Ar) 17, 3
juif (voir aussi Hébreu)	2, 2 14, 1 14, 4	2, 2 2, 3 <i>bis</i> (2, 3 Ar) 2, 4 <i>bis</i> (2, 4 Ar) 14, 1 14, 3
Kewân = Saturne-Kronos		9, 1
Koré (voir aussi Perséphone)		11, 6
Kronos	9, 1	2, 2 (Sy + Ar) 9, 1 <i>bis</i> 9, 2
Lacédémone	10, 3	
Lacédémonien		10, 3
Léda	9, 2	9, 2 <i>bis</i>
Léto		9, 2
Mariam (Marie)		(2, 4 Ar)

Minos	9, 2	9, 2
Mnémosyne		9, 2
Moïse	14, 2	
Muses	9, 2	9, 2
Osiris	12, 2 <i>bis</i> 12, 3	12, 2 <i>ter</i> 12, 3 <i>bis</i>
Païens, Gentils	cf. 2, 2	(2, 2 Ar)
Pasiphaé		9, 2
Persée	9, 2	9, 2
Perséphone (voir aussi Koré)	11, 3	11, 3
Phoronée		2, 2 (Sy + Ar)
Pilate	14, 2	
Pollux	9, 2	9, 2
Rhadamante	9, 2	2, 2 9, 2
Rhéa (voir aussi Héra)	9, 1	9, 1 11, 5
Sarpédon	9, 2	9, 2
Séléné (la Lune)		9, 2
Sémélé (voir aussi Séléné)	9, 2	
Shéol (voir aussi Hadès, Tartare, Enfer)		8, 1
Sidonien		(2, 2 Ar)
Syrie (voir aussi Assyrie)	12, 2	2, 3 12, 2
Tammouz (voir aussi Adonis)	11, 3 <i>bis</i>	11, 4
Tartare (voir aussi Hadès)	9, 1	
Thébain		(2, 2 Ar)
Titan	10, 5	10, 5 (Titanos)

Tyndare	10, 3	10, 3
Typhon	12, 2 <i>bis</i>	12, 2 <i>bis</i>
	12, 3 <i>bis</i>	12, 3 <i>bis</i>
Xouthos		2, 2 (Sy + Ar)
Zéthos	9, 2	9, 2
Zeus	9, 1 <i>bis</i>	(2, 2 Ar)
	9, 2	9, 1 <i>ter</i>
	10, 3	9, 2

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	7

BIBLIOGRAPHIE ET ABRÉVIATIONS

I. Bibliographie	9
II. Abréviations	17

INTRODUCTION

Chapitre I. L'homme et son œuvre	23
1. L'auteur	25
2. L'œuvre	32
Chapitre II. La doctrine	63
1. La théologie	63
2. Eschatologie et morale	69
3. Les Écritures selon Aristide	72
Chapitre III. Sources et postérité de l'Apologie	77
1. Les sources	77
2. La postérité littéraire	100
Chapitre IV. Les différentes versions de l'Apologie ...	107
A. La tradition papyrologique	107
B. La version grecque du <i>Roman de Barlaam</i>	110
C. La version syriaque	137
D. Le fragment arménien	140

Chapitre V. Rapport des différentes versions entre elles.	143
A. La supériorité de la version syriaque.....	144
B. La structure de l' <i>Apologie</i> et la question des quatre races.....	150
C. La parenté de la version syriaque et du fragment arménien contre la version grecque.....	156
Chapitre VI. Structure de l'<i>Apologie</i>	173
RATIO EDITIONIS.....	179
TEXTE SYRIAQUE ET TRADUCTION.....	181
TEXTE GREC ET TRADUCTION.....	253
Conspectus siglorum.....	254
Texte et traduction.....	256
TEXTE ARMÉNIEN ET TRADUCTION	305
COMMENTAIRE.....	315

APPENDICES

I. Confrontation des trois textes conservés d' <i>Apol.</i> V, 1-VI, 1 et XV, 4-XVI, 2	401
II. <i>Apol.</i> 1 et 2 : confrontation du vocabulaire théologique des trois témoins.....	409
III. Les thèmes apologétiques d'Aristide dans les anciens Martyres géorgiens	415

INDEX

Index scripturaire	435
Index des noms propres.....	437
TABLE DES MATIÈRES.....	443

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs † H. de Lubac, s.j.

† J. Daniélou, s.j.

† C. Mondésert, s.j.

Directeur J.-N. Guinot

Dans la liste qui suit, dite « liste alphabétique », tous les ouvrages sont rangés par noms d'auteur ancien, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection. Pour une information plus complète, on peut se procurer deux autres listes au secrétariat de « Sources chrétiennes » — 29, Rue du Plat, 69002 Lyon (France) — Tél. 04 72 77 73 50.

1 La « liste numérique », qui présente les volumes et leurs auteurs actuels d'après les dates de publication, elle indique les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédition est préparée.

2 La « liste thématique », qui présente les volumes d'après les centres d'intérêt et les genres littéraires : exégèse, dogme, histoire, correspondance, apologétique, etc.

LISTE ALPHABÉTIQUE (1-470)

ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE
194, 195, 224 et 373

ADAM DE PERSEIGNE
Lettres, I 66

AELRED DE RIEVAULX
Quand Jésus eut douze ans : 60
La Vie de recluse : 76

AMBROISE DE MILAN
Apologie de David 239
Des mystères : 25 bis
Des sacrements : 25 bis
Explication du Symbole : 25 bis
La Pénitence : 179
Sur S. Luc 45 et 52

AMÉDEE DE LAUSANNE
Huit homélies mariales : 72

ANSELME DE CANTORBÉRY
Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91

ANSELME DE HAVELBERG
Dialogues, I 118

APHRAATE LE SAGE PERSAN
Exposés : 349 et 359

APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145

APOPTHEGMES DES PÈRES, I : 387

APPONIUS
Commentaire sur le Cantique des
Cantiques, I-III 420
— IV-VIII 421
— IX-XII : 430

ARISTÉE
Lettre à Philocrate : 89

ARISTIDE
Apologie 470

ATHANASE D'ALEXANDRIE
Deux apologies : 56 bis
Discours contre les païens : 18 bis
Voir « Histoire acéphale » : 317
Lettres à Sérapion : 15
Sur l'incarnation du Verbe : 199
Vie d'Antoine : 400

ATHÉNAGORE
Supplique au sujet des chrétiens : 379
Sur la résurrection des morts : 379

AUGUSTIN
Commentaire de la Première Épître de
S. Jean : 75
Sermons pour la Pâque : 116

AVIT DE VIENNE
Histoire spirituelle, I : 444

BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172

BARSANUPHE et JEAN DE GAZA
Correspondance, vol I : 426 et 427
— vol II : 450 et 451
— vol III : 468

BASILE DE CÉSARÉE
Contre Eunome : 299 et 305
Homélies sur l'Hexaéméron : 26 bis
Sur le Baptême : 357

- Sur l'origine de l'homme . 160
 Traité du Saint-Esprit . 17 bis
- BASILE DE SÉLEUCIE
 Homélie pascale . 187
- BAUDOUIN DE FORD
 Le Sacrement de l'autel . 93 et 94
- BENOÎT DE NURSIE
 La Règle . 181-186
- BERNARD DE CLAIRVAUX
 Introduction aux Œuvres complètes . 380
 A la louange de la Vierge Mère . 390
 L'Amour de Dieu . 393
 La Conversion . 457
 Éloge de la nouvelle chevalerie . 367
 La Grâce et le Libre Arbitre . 393
 Lettres, 1-41 . 425
 – 42-91 . 458
 Le Précepte et la Dispense . 457
 Sermons sur le Cantique, 1-15 . 414
 – 16-32 . 431
 – 33-50 . 452
 Vie de S. Malachie . 367
- CALLINICOS
 Vie d'Hypatios . 177
- CASSIEN, voir JEAN CASSIEN
- CÉSAIRE D'ARLES
 Œuvres monastiques,
 – I Œuvres pour les moniales . 345
 – II Œuvres pour les moines . 398
 Sermons au peuple . 175, 243 et 330
 Sermons sur l'Écriture, 85-101 . 447
- CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118 :
 189 et 190
- CHARTREUX
 Lettres des premiers chartreux . 88 et 274
- CHROMACE D'AQUILÉE
 Sermons . 154 et 164
- CLAIRE D'ASSISE
 Écrits . 325
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE
 Extraits de Théodote . 23
 Le Pédagogue : 70, 108 et 158
 Protreptique . 2 bis
 Stromate I . 30
 II . 38
 IV . 463
 – V : 278 et 279
 – VI . 446
 – VII . 428
- CLÉMENT DE ROME
 Épître aux Corinthiens . 167
- CONCILES GAULOIS DU IV^e SIÈCLE . 241
- CONCILES MÉROVINGIENS (CANON DES) . 353
 et 354
- CONSTANCE DE LYON
 Vie de S. Germain d'Auxerre . 112
- CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES : 320, 329 et
 336
- COSMAS INDICOPLEUSTÈS
 Topographie chrétienne . 141, 159 et 197
- CYPRIEN DE CARTHAGE
 A Démétrien . 467
 A Donat . 291
 La Bienfaisance et les Aumônes . 440
 La Vertu de patience . 291
- CYRILLE D'ALEXANDRIE
 Contre Julien, I-II : 322
 Deux dialogues christologiques . 97
 Dialogues sur la Trinité . 231, 237 et 246
 Lettres festales, I-VI . 372
 – VII-XI . 392
 – XII-XVI . 434
- CYRILLE DE JÉRUSALEM
 Catéchèses mystagogiques . 126
- DEFENSOR DE LIGUGÉ
 Livre d'étincelles . 77 et 86
- DENYS L'ARÉOPAGITE
 La Hiérarchie céleste . 58 bis
- DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR L'OCTAVE
 DE PAQUES . 146
- DHUODA
 Manuel pour mon fils . 225 bis
- DIADOQUE DE PHOTICÉ
 Œuvres spirituelles . 5 bis
- DIDYME L'AVEUGLE
 Sur la Genèse : 233 et 244
 Sur Zacharie . 83, 84 et 85
 Traité du Saint-Esprit . 386
- A DIOGNÈTE . 33 bis
- DOCTRINE DES DOUZE APÔTRES (DIDACHÉ)
 248 bis
- DOROTHÉE DE GAZA
 Œuvres spirituelles : 92
- ÉGERIE
 Journal de voyage . 296
- ÉPHREM DE NISIBE
 Commentaire de l'Évangile concordant ou
 Diatessaron . 121
 Hymnes sur la Nativité . 459
 Hymnes sur le Paradis . 137
- EUDOCIE
 Centons homériques . 437
- EUGIPPE
 Vie de S. Séverin . 374
- EUNOME
 Apologie . 305
- EUSEBE DE CÉSARÉE
 Voir PAMPHILE, Apologie pour Origène
 464 et 465
 Contre Hiéroclès . 333
 Histoire ecclésiastique,
 Introduction et index . 73
 – I-IV . 31
 – V-VII . 41
 – VIII-X . 55

- Préparation évangélique, I · 206
 – II-II · 228
 – IV-V, 17 · 262
 – V, 18-VI · 266
 – VII · 215
 – VIII-X · 369
 – XI · 292
 – XII-XIII · 307
 – XIV-XV · 338
- ÉVAGRE LE PONTIQUE
 Le Gnostique · 356
 Scholies à l'Ecclésiaste · 397
 Scholies aux Proverbes · 340
 Sur les pensées · 438
 Traité pratique : 170 et 171
- ÉVANGILE DE PIERRE · 201
- EXPOSITIO TOTIUS MUNDI · 124
- FIRMUS DE CÉSARÉE
 Lettres · 350
- FRANÇOIS D'ASSISE
 Écrits · 285
- GALAND DE REIGNY
 Parabolaire : 378
 Petit livre de proverbes · 436
- GÉLASE I^{er}
 Lettre contre les Luperciales et dix-huit messes · 65
- GEOFFROY D'AUXERRE
 Entretien de Simon-Pierre avec Jésus : 364
- GERTRUDE D'HELFTA
 Les Exercices · 127
 Le Héraut · 139, 143, 255 et 331
- GRÉGOIRE DE NAREK
 Le Livre de prières · 78
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE
 Discours, 1-3 · 247
 – 4-5 · 309
 – 6-12 · 405
 – 20-23 · 270
 – 24-26 · 284
 – 27-31 · 250
 – 32-37 · 318
 – 38-41 · 358
 – 42-43 · 384
 Lettres théologiques · 208
 La Passion du Christ · 149
- GRÉGOIRE DE NYSSE
 La Création de l'homme · 6
 Discours catéchétique · 453
 Homélie sur l'Ecclésiaste · 416
 Lettres · 363
 Sur les titres des psaumes · 466
 Traité de la Virginité : 119
 Vie de Moïse · 1 bis
 Vie de sainte Macrine · 178
- GRÉGOIRE LE GRAND
 Commentaire sur le Premier Livre des Rois · 351, 391, 432, 449, 469
 Commentaire sur le Cantique · 314
- Dialogues · 251, 260 et 265
 Homélie sur Ézéchiél · 327 et 360
 Morales sur Job, I-II · 32 bis
 – XI-XIV · 212
 – XV-XVI · 221
 Registre des Lettres · 370, 371
 Règle pastorale · 381 et 382
- GRÉGOIRE LE THAUMATURGE
 Remerciement à Origène · 148
- GUERRIC D'IGNY
 Sermons · 166 et 202
- GUIGUES I^{er} LE CHARTREUX
 Les Coutumes de Chartreuse · 313
 Les Méditations · 308
- GUIGUES II LE CHARTREUX
 Lettre sur la vie contemplative · 163
 Douze méditations · 163
- GUILLAUME DE BOURGES
 Livre des guerres du Seigneur · 288
- GUILLAUME DE SAINT-THIERRY
 Exposé sur le Cantique · 82
 Lettre aux Frères du Mont-Dieu · 223
 Le Miroir de la foi · 301
 Oraisons méditatives · 324
 Traité de la contemplation de Dieu · 61
- HERMAS
 Le Pasteur · 53 bis
- HERMIAS
 Satire des philosophes païens : 388
- HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM
 Homélie pascale : 187
- HILAIRE D'ARLES
 Vie de S. Honorat · 235
- HILAIRE DE POITIERS
 Commentaire sur le Psaume 118 · 344 et 347
 Contre Constance · 334
 La Trinité · 443, 448 et 462
 Sur Matthieu · 254 et 258
 Traité des Mystères : 19 bis
- HIPPOLYTE DE ROME
 Commentaire sur Daniel : 14
 La Tradition apostolique : 11 bis
- HISTOIRE « ACÉPHALE » et INDEX SYRIAQUE DES LETTRES FESTALES D'ATHANASE D'ALEXANDRIE · 317
- HOMÉLIES PASCALES · 27, 36 et 48
- HONORAT DE MARSEILLE
 Vie d'Hilaire d'Arles · 404
- HUGUES DE BALMA
 Théologie mystique : 408 et 409
- HUGUES DE SAINT-VICTOR
 Six opuscules spirituels · 155
- HYDACE
 Chronique · 218 et 219
- IGNACE D'ANTIOCHE
 Lettres : 10 bis

- IRÉNÉE DE LYON
 Contre les hérésies, I . 263 et 264
 – II : 293 et 294
 – III 210 et 211
 – IV 100 (2 vol.)
 – V 152 et 153
 Démonstration de la prédication apostolique 406
- ISAAC DE L'ÉTOILE
 Sermons, 1-17 130
 – 18-39 207
 – 40-55 339
- ISIDORE DE PÉLUSE
 Lettres, I 422
 Lettres, II 454
- JEAN D'APAMEE
 Dialogues et traités . 311
- JEAN DE BÉRYTE
 Homélie pascale . 187
- JEAN CASSIEN
 Conférences 42, 54 et 64
 Institutions 109
- JEAN CHRYSOSTOME
 A Théodore . 117
 A une jeune veuve . 138
 Commentaire sur Isaïe . 304
 Commentaire sur Job 346 et 348
 Homélie sur Ozias : 277
 Huit catéchèses baptismales 50
 Lettre d'exil : 103
 Lettres à Olympias . 13 bis
 Panégyriques de S. Paul : 300
 Sermons sur la Genèse . 433
 Sur Babylas 362
 Sur l'égalité du Père et du Fils . 396
 Sur l'incompréhensibilité de Dieu : 28 bis
 Sur la providence de Dieu 79
 Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants 188
 Sur le mariage unique . 138
 Sur le sacerdoce . 272
 Trois catéchèses baptismales . 366
 La Virginité . 125
- PSEUDO-CHRYSOSTOME
 Homélie pascale 187
- JEAN DAMASCÈNE
 Écrits sur l'islam 383
 Homélie sur la Nativité et la Dormition 80
- JEAN MOSCHUS
 Le Pré spirituel 12
- JEAN SCOT
 Commentaire sur l'Évangile de Jean . 180
 Homélie sur le Prologue de Jean . 151
- JÉRÔME
 Apologie contre Rufin . 303
 Commentaire sur Jonas 323
 Commentaire sur S. Matthieu : 242 et 259
- JONAS D'ORLÉANS
 Le Métier de roi 407
- JULIEN DE VÉZELAY
 Sermons : 192 et 193
- LACTANCE
 De la mort des persécuteurs 39
 (2 vol.)
 Épitomé des Institutions divines 335
 Institutions divines, I 326
 – II 337
 – IV 377
 – V : 204 et 205
 La Colère de Dieu . 289
 L'Ouvrage du Dieu créateur . 213 et 214
- LEON LE GRAND
 Sermons, 1-19 22 bis
 – 20-37 49 bis
 – 38-64 . 74 bis
 – 65-98 . 200
- LÉONCE DE CONSTANTINOPLE
 Homélie pascale 187
- LIVRE DES DEUX PRINCIPES . 198
- PSEUDO-MACAIRE
 Œuvres spirituelles, I 275
- MANUEL II PALÉOLOGUE
 Entretien avec un musulman . 115
- MARC LE MOINE
 Traités . 445 et 455
- MARIUS VICTORINUS
 Traités théologiques sur la Trinité 68 et 69
- MAXIME LE CONFESSEUR
 Centuries sur la Charité . 9
- MÉLANIE, voir VIE
- MÉLITON DE SARDES
 Sur la Pâque 123
- MÉTHODE D'OLYMPE
 Le Banquet 95
- NERSÈS _NORHALI
 Jésus, Fils unique du Père . 203
- NICÉTAS STÉTHATOS
 Opuscules et Lettres . 81
- NICOLAS CABASILAS
 Explication de la divine liturgie 4 bis
 La Vie en Christ 355 et 361
- NIL D'ANCYRE
 Commentaire sur le Cantique des Cantiques, I : 403
- OPTAT DE MILÈVE
 Traité contre les donatistes.
 – I-II 412
 – III-VII 413
- ORIGÈNE
 Commentaire sur le Cantique : 375 et 376
 Commentaire sur S. Jean,
 – I-V 120 bis
 – VI-X 157
 – XIII 222
 – XIX-XX 290
 – XXVIII et XXXII . 385
 Commentaire sur S. Matthieu, X-XI 162

- Contre Celse 132, 136, 147, 150 et 227
 Entretien avec Héraclide . 67
 Homélie sur la Genèse . 7 *bis*
 Homélie sur l'Exode . 321
 Homélie sur le Lévitique 286 et 287
 Homélie sur les Nombres,
 – I-X 415
 XI-XIX 442
 XX-XXVIII 461
 Homélie sur Josué 71
 Homélie sur les Juges . 389
 Homélie sur Samuel : 328
 Homélie sur les Psaumes 36 à 38 411
 Homélie sur le Cantique : 37 *bis*
 Homélie sur Jérémie 232 et 238
 Homélie sur Ézéchiel . 352
 Homélie sur S. Luc . 87
 Lettre à Africanus 302
 Lettre à Grégoire 148
 Philocalie . 226 et 302
 Traité des principes 252, 253, 268, 269 et 312
 PACIEN DE BARCELONE
 Écrits : 410
 PALLADIOS
 Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome . 341 et 342
 PAMPHILE ET EUSEBE DE CÉSARÉE
 Apologie pour Origène . 464 et 465
 PASSION DE PERPÉTUE ET DE FELICITÉ *suivi des ACTES* 417
 PATRICK
 Confession 249
 Lettre à Coroticus 249
 PAULIN DE PELLA
 Poème d'action de grâces 209
 Prière 209
 PHILON D'ALEXANDRIE
 La Migration d'Abraham . 47
 PSEUDO-PHILON
 Les Antiquités bibliques 229 et 230
 Prédications synagogales . 435
 PHILOXÈNE DE MABBOUG
 Homélie . 44
 PIERRE DAMIEN
 Lettre sur la toute-puissance divine : 191
 PIERRE DE CELLE
 L'École du cloître . 240
 POLYCARPE DE SMYRNE
 Lettres et Martyre 10 *bis*
 PTOLÉMÉE
 Lettre à Flora . 24 *bis*
 QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e SIÈCLE 161
 QUESTIONS D'UN PAÏEN A UN CHRÉTIEN : 401 et 402
 QUODVULTEUS
 Livre des promesses 101 et 102
 LA RÈGLE DU MAÎTRE 105-107
 LES RÈGLES DES SAINTS PÈRES . 297 et 298
 RICHARD DE SAINT-VICTOR
 Les Douze Patriarches 419
 La Trinité . 63
 RICHARD ROLLE
 Le Chant d'amour 168 et 169
 RITUELS
 Rituel cathare . 236
 Trois antiques rituels du Baptême 59
 ROMANOS LE MÉLODE
 Hymnes 99, 110, 114, 128, 283
 RUFIN D'AQUILÉE
 Les Bénédiction des patriarches 140
 RUPERT DE DEUTZ
 Les Œuvres du Saint-Esprit,
 – I-II 131
 – III-IV 165
 SALVIEN DE MARSEILLE
 Œuvres 176 et 220
 SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE D'AQUILÉE 267
 SOZOMENE
 Histoire ecclésiastique,
 – I-II 306
 – III-IV 418
 SULPICE SÈVÈRE
 Chroniques 441
 Vie de S. Martin . 133-135
 SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE
 Catéchèses : 96, 104 et 113
 Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques 51 *bis*
 Hymnes 156, 174 et 196
 Traité théologiques et éthiques 122 et 129
 SYMÉON LE STUDITE
 Discours ascétique 460
 TARGUM DU PENTATEUQUE 245, 256, 261, 271 et 282
 TERTULLIEN
 A son épouse . 273
 La Chair du Christ 216 et 217
 Contre Hermogène . 439
 Contre les valentiniens 280 et 281
 Contre Marcion, I : 365
 – II . 368
 – III 399
 – IV . 456
 De la patience . 310
 De la prescription contre les hérétiques 46
 Exhortation à la chasteté 319
 Le Mariage unique 343
 La Pénitence 316
 La Pudicité 394 et 395
 Les Spectacles 332
 La Toilette des femmes 173
 Traité du Baptême 35
 Le Voile des vierges . 424

THÉODORET DE CYR

Commentaire sur Isaïe : 276, 295 et 315

Correspondance 40, 98, 111 et 429

Histoire des moines de Syrie : 234 et 257

Thérapeutique des maladies helléniques .
57 (2 vol)

THÉODOTE

Extraits (*Clément d'Alex.*) 23

THÉOPHILE D'ANTIOCHE

Trois livres à Autolycus 20

VICTORIN DE POETOVIO

Sur l'Apocalypse et autres écrits 423

VIE D'OLYMPIAS 13 bis

VIE DE SAINTE MÉLANIE 90

VIE DES PÈRES DU JURA 142

SOUS PRESSE

Les Apophtegmes des Pères. Tome II J.-C. Guy ()
BÈDE LE VÉNÉRABLE, Le Tabernacle. C. Vuillaume
BERNARD DE CLAIRVAUX, Sermons sur le Cantique Tome IV R. Fassetta, P. Verdeyen
CYPRIEN DE CARTHAGE, A Démétrien J.-C. Fredouille
FACUNDUS D'HERMIANE, Défense des Trois Chapitres Tome II A. Fraïsse-Bétoulières
GRÉGOIRE LE GRAND, Morales sur job, 28-29 Moniales de Wisques, C. Straw, A. de Vogüé
Livre d'heures ancien du Sinaï M. Ajjoub
SOCRATE, Histoire ecclésiastique P. Maraval, P. Perrichon

(A paraître également en 2003, dans la collection « Sagesses Chrétiennes »,
EUSEBE DE CÉSARÉE, **Histoire ecclésiastique**, traduction seule)

PROCHAINES PUBLICATIONS

AMBROISE DE MILAN, Caïn et Abel M. Ferrari, L. Pizzolato, M. Poirier
BÈDE LE VÉNÉRABLE, Histoire des Angles A. Crépin, P. Monat
BERNARD DE CLAIRVAUX, Sermons divers, 1-22 F. Callerot, P.-Y. Emery
Code Théodosien, Livre XVI R. Delmaire, K. L. Noethlichs, F. Richard
CYRILLE D'ALEXANDRIE, Lettres festales Tome IV P. Évieux, M. Forrat
FACUNDUS D'HERMIANE, Défense des trois chapitres Tome III. A. Fraïsse-Bétoulières
GRÉGOIRE LE GRAND, Homélies sur les Évangiles Tome I R. Étaix, B. Judic, C. Morel
ISIDORE DE SÉVILLE, Sentences. P. Cazier
JEAN CHRYSOSTOME, Lettres d'exil R. Delmaire, A.-M. Malingrey ()
JÉRÔME, Homélies sur Marc J.-L. Gourdain
JÉRÔME, Trois vies de moines P. Leclerc, E. Morales, A. de Vogüé
ORIGÈNE, Exhortation au martyre C. Morel, C. Noce
TERTULLIEN, Contre Marcion Tome V R. Braun, C. Moreschini.
TYCONIUS, Livre des règles. J.-M. Vercruysse

RÉIMPRESSIONS RÉALISÉES EN 2002

- 6 GRÉGOIRE DE NYSSE, **La création de l'homme** J. Laplace, J. Daniélou.
- 7. BASILE DE CÉSARÉE, **Sur le Saint-Esprit** B. Pruche
- 35 TERTULLIEN, **Traité du baptême** M. Drouzy, R. F. Refoulé
- 67 ORIGÈNE, **Entretien avec Héraclide.** J. Scherer
- 210 IRÉNÉE DE LYON, **Contre les hérésies**, Livre III Tome I L. Doutreleau, A. Rousseau
- 211. IRÉNÉE DE LYON, **Contre les hérésies**, Livre III Tome II L. Doutreleau, A. Rousseau
- 296 ÉGÉRIE, **Journal de voyage.** P. Maraval

RÉIMPRESSIONS PRÉVUES EN 2003

- 52 JEAN CASSIEN, **Conférences** Tome I E. Pichery
- 54 JEAN CASSIEN, **Conférences** Tome II E. Pichery
- 74 LÉON LE GRAND. **Sermons, 38-64** R. Dolle
- 116 AUGUSTIN D'HIPPONE, **Sermons sur la Pâque** S. Poque
- 196 SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, **Hymnes** Tome III J. Koder, J. Paramelle.
L. Neyrand

200. LÉON LE GRAND, **Sermons**, 65-98 R Dolle.
222. ORIGÈNE, **Commentaire sur S. Jean, Livre XIII**, Tome III. C. Blanc
223. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, **Lettre aux frères du Mont-Dieu** J Déchanet
285. FRANÇOIS D'ASSISE, **Écrits** T. Desbonnets, T Matura, J.-F Godet, D. Vorreux
325. CLAIRE D'ASSISE, **Écrits** M -F Becker, J -F. Goddet, T. Matura.

Également aux Éditions du Cerf :

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX

Texte original et traduction française

- 1 **Introduction générale, De opificio mundi** R. Arnaldez
2. **Legum allegoriae.** C. Mondésert
- 3 **De cherubim** J. Gorez
4. **De sacrificiis Abelis et Caini** A. Méasson
- 5 **Quod deterius potiori insidiari soleat** I. Feuer
6. **De posteritate Caini** R. Arnaldez
- 7-8 **De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis** A. Mosès
- 9 **De agricultura** J. Pouilloux
- 10 **De plantatione** J. Pouilloux
- 11-12 **De ebrietate** De sobrietate, J. Gorez.
13. **De confusione linguarum.** J.-G. Kahn
14. **De migratione Abrahami.** J. Cazeaux
- 15 **Quis rerum divinarum heres sit** M. Harl
- 16 **De congressu eruditionis gratia** M. Alexandre
- 17 **De fuga et inventione** E. Starobinski-Safran.
- 18 **De mutatione nominum** R. Arnaldez
- 19 **De somniis.** P. Savinel
- 20 **De Abrahamo.** J. Gorez
21. **De Iosepho.** J. Laporte
- 22 **De vita Mosis** R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel
- 23 **De Decalogo** V. Nikiprowetzky
- 24 **De specialibus legibus.** Livres I-II S. Daniel
- 25 **De specialibus legibus** Livres III-IV. A. Mosès
26. **De virtutibus** R. Arnaldez, A.-M. Vêrilhac, M.-R. Serval, P. Delobre
- 27 **De praemiis et poenis** De execrationibus A. Beckaert
- 28 **Quod omnis probus liber sit** M. Petit.
- 29 **De vita contemplativa** F. Daumas, P. Miquel
- 30 **De aeternitate mundi** R. Arnaldez, J. Pouilloux
31. **In Flaccum** A. Pelletier
32. **Legatio ad Caium** A. Pelletier
33. **Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca** F. Petit.
- 34A. **Quaestiones in Genesim, I-II** (e vers. armen.). Ch. Mercier
- 34B. **Quaestiones in Genesim, III-IV** (e vers. armen.) Ch. Mercier, F. Petit
- 34C. **Quaestiones in Exodum, I-II** (e vers. armen.) A. Terian
- 35 **De Providentia, I-II** M. Hadas-Lebel
- 36 **Alexander vel De animalibus** (e vers. armen.) A. Terian