

Deux cas opposés de récupération d'un document apologétique : l'Apologie d'Aristide, ses sources et sa postérité¹

Bernard Pouderon

Université François Rabelais de Tours
Institut Universitaire de France

C'est un lieu commun que de dire que la première littérature chrétienne s'est nourrie de la pensée juive, de son exégèse, de sa théologie, de ses œuvres mêmes. Rien ne se tire du néant, et les premiers écrivains et théologiens ecclésiastiques ont très naturellement assimilé les ouvrages et les doctrines dans lesquels ils avaient été formés, pour élaborer à leur tour une littérature et un système de pensée qui puissent soutenir la comparaison avec ceux de leurs prédécesseurs, en particulier les écrivains judéo-hellénistiques qui les avaient précédés dans l'exégèse des textes bibliques et le combat apologétique. Mais une chose est d'en soutenir le principe, une autre d'en montrer des cas incontestables.

Pour ce faire, nous prendrons nos exemples dans la toute première littérature chrétienne, celle du II^e siècle, quand, après les nécessités de la prédication (le kérygme) et de l'édification *ad internos*, les auteurs chrétiens se sont tournés vers l'extérieur, c'est-à-dire vers les Nations ou les Gentils – ceux que nous appelons les païens –, et qu'alors le souci de la forme s'est fait plus impérieusement sentir, parce que les ouvrages étaient censés s'adresser à un public cultivé et *a priori* hostile, à travers les écrits dits apologétiques.

En fait, l'étude de ces ouvrages – ceux d'Aristide, de Justin, de Tatien, d'Athénagore et de Théophile, pour nous en tenir au monde hellénophone –, de leurs sources et de leur postérité offre une situation paradoxale : certes, ils sont tributaires de la littérature

1. Cette étude a fait l'objet d'une communication à l'université de Caen Basse Normandie, le 11 mai 2010, dans le cadre du séminaire sur « L'Emprunt: enjeux et modalités » (CRAHAM, « Héritages et transferts culturels dans les mondes antiques et médiévaux »).

judéo-hellénistique qui les a précédés dans le combat contre le paganisme et l'ethnophobie, mais ils sont très vite eux-mêmes passés au statut d'écrits de référence, conservés dans les Églises, cités comme référence, imités ou pillés. Tour à tour, ou successivement, emprunteurs et empruntés.

Ne pouvant aborder dans le cadre de cette étude l'ensemble de la littérature apologétique, nous nous contenterons d'en étudier un exemple particulier, celui de l'*Apologie* d'Aristide, qui est la toute première apologie chrétienne que nous ayons conservée à peu près dans son intégralité, et le premier écrit chrétien susceptible d'être daté très précisément (c.-à-d. 124/125, d'après Eusèbe et divers indices internes)².

L'*Apologie* d'Aristide comme un « patchwork » d'ouvrages judéo-hellénistiques antérieurs

Se situant aux origines d'un « genre » en train de se constituer au sein du mouvement chrétien, l'*Apologie* d'Aristide apparaît nécessairement comme l'héritière d'une tradition. Les savants qui se sont penchés sur sa genèse ont hésité entre deux formes de dépendance représentées par deux thèses tout à fait distinctes. L'une, extrême, voyait dans cet ouvrage une simple christianisation d'un ouvrage apologétique juif antérieur³; de fait, seuls deux chapitres (sur dix-sept) concernent directement les chrétiens, et l'on peut toujours soupçonner qu'ils ont été ajoutés assez artificiellement à un ouvrage antérieur d'origine juive, moyennant quelques (très rares) aménagements supplémentaires dans les autres chapitres. Mais cette thèse est aujourd'hui totalement abandonnée, au profit de la seconde. L'autre thèse, donc, consiste à caractériser cet ouvrage, sinon comme une sorte de *patchwork* de fragments empruntés de-ci de-là, du moins comme une œuvre profondément tributaire d'écrits judéo-hellénistiques antérieurs, y décelant en particulier l'influence de deux ouvrages : un traité théologique offrant une définition de Dieu selon des critères proprement philosophiques, et un manuel de discipline, proposant un idéal de vie « à l'imitation de Dieu »⁴.

Deux chapitres de l'*Apologie* illustreront parfaitement ces emprunts. Le premier est précisément celui sur lequel s'ouvre l'*Apologie*. Un savant hollandais, R. Van den Broek⁵, a rapproché, il y a déjà une vingtaine d'années, le prologue de l'*Apologie*, qui s'ouvre par une tentative de définition de Dieu, de trois des ouvrages de la bibliothèque copte de Nag Hammadi, le *Traité d'Eugnoste*⁶ (NH II, 3 ou V, 1) et son double, la *Sagesse de Jésus-Christ* (NH III, 4 ou B 3), puis le *Traité tripartite* (NH I, 5). Les similitudes sont à ce point criantes, sans être pour autant chaque fois les mêmes, que l'on est obligé de postuler une source commune à ces différents ouvrages. Cette source, utilisée indépendamment par des auteurs gnostiques et par un auteur chrétien, ne peut être que d'origine juive, même si l'influence de la philosophie grecque, en particulier médioplatonicienne, s'y fait fortement sentir, ne serait-ce que par ses multiples définitions apophatiques de Dieu.

Voici un échantillon des parallèles que l'on peut établir entre deux de ces textes :

-
2. Voir notre édition de l'*Apologie* (Pouderon et Pierre 2003).
 3. C'est la thèse de O'Ceallaigh 1958; voir Pouderon et Pierre 2003, 85-93.
 4. Voir par exemple *Apol.* 125, 3 Sy: « Ils imitent Dieu au moyen de cette philanthropie [...] ».
 5. Van den Broek 1988.
 6. J'ai utilisé l'édition Pasquier 2000.

<i>Apologie (Sy)</i>	<i>Eugnoste (NH III, 3)</i>
1, 2: Je dis donc que Dieu est inengendré, incréé, d'une nature constante, sans commencement ni fin, immortel, parfait et insaisissable; 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 destructible.	71, 13: Celui-qui-est est indicible, nulle principauté ne l'a connu, nulle autorité, nulle puissance subalterne, nulle créature depuis la fondation du monde, si ce n'est lui seul. Car celui-là est immortel; il est éternel parce que sans engendrement: quiconque en effet est engendré se corrompra. Il est inengendré parce que sans principe: quiconque en effet a un principe a une fin; il n'est aucun principat supérieur à lui. [parall. <i>Traité Tripartite</i> 53, 5-20: perfection, bonté, possession de tout bien, absence d'envie] [parall. <i>Traité Tripartite</i> 51, 27-30: sans commencement]
(suite) Il n'a pas de nom, car ce qui porte un nom appartient au créé.	72, 1: Il n'a pas de nom: qui a un nom est en effet la création de quelqu'un d'autre; il est innommé. [parall. <i>Traité Tripartite</i> 54, 3-6]
(suite) Il est sans figure et dépourvu de membres; en effet, celui qui en possède compte parmi les œuvres façonnées. Il n'est ni mâle, ni femelle.	72, 3: Il n'a pas apparence humaine: qui a apparence humaine est en effet la création de quelqu'un d'autre; il possède une forme qui lui est spécifique, ne pouvant se comparer à la forme que nous avons reçue ou que nous avons vue, mais c'est une forme étrangère, distincte de toutes choses, supérieure aux univers, embrassant tout de son regard, ne contemplant qu'elle-même par elle-même. [<i>Traité Tripartite</i> 54, 28-35: sans membres ni figure]
	72, 14: Il est illimité. Il est insaisissable. Il est en permanence Un, étant incorruptible.
	[...] incompréhensible, impérissable, exempt de changement, sans faute, éternel, béni, inconnaissable, incommensurable, introuvable, parfait, sans défaut, béni à jamais, Père de l'univers [...]
(un peu décalé) Il n'est rien qui aille contre lui, car il n'est personne qui soit plus fort que lui.	71, 24: [...] personne ne le gouverne [...]
(suite) [...] les cieus ne le contiennent pas, mais il contient en lui les cieus et tout ce qui est visible et invisible. [...] Ni erreur ni oubli dans sa nature, car il est 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.

C'est non seulement la similitude des thèmes et du vocabulaire qui impose de postuler une source commune, mais aussi la succession des différents développements, que l'on retrouve pareillement disposés dans les différents ouvrages – indice quasi certain d'une filiation commune.

Le second type d'emprunt est celui que nous avons nous-même mis en évidence dans notre édition de *l'Apologie*⁷. En effet, les tableaux successifs des mœurs juives et des mœurs chrétiennes, pendant positif des divers préceptes qui règlent leur conduite, sont si ressemblants, qu'ils semblent inspirés l'un par l'autre. Comme ceux qui peignent la vie juive idéale correspondent à diverses prescriptions dont on trouve les traces chez les apologistes

7. Pouderon et Pierre 2003, 97-98 et 378-381.

juifs, comme Philon ou Flavius Josèphe, on peut très naturellement en déduire qu'Aristide s'est servi d'un manuel de vie pratique d'origine judéo-hellénistique pour rendre compte de la vie du chrétien idéal.

Voici les passages en question :

<i>Apologie 14 (texte syriaque)</i>	<i>Apologie 15 (texte syriaque)</i>
14, 3: Et ils imitent Dieu, au moyen de cette philanthropie qui est la leur, pratiquant la miséricorde envers les pauvres, rachetant les captifs, ensevelissant les morts et accomplissant d'autres [œuvres] du même genre, agréées de Dieu et belles pour les hommes, qu'ils ont reçues de leurs pères d'autrefois.	15, 6: Ils se conduisent en toute humilité et douceur. [...] Ils s'aiment les uns les autres [...]. Celui qui possède donne sans réserve à celui qui ne possède pas. [...] 15, 7: Et 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 inquiet à cause du nom de leur Christ, tous pourvoient à ce qui lui est nécessaire; et s'il est possible de le (faire) délivrer, ils le (font) délivrer [...].

Il apparaît clairement que le portrait du chrétien parfait est un développement de celui du juif parfait. Sont évoqués à la suite, la philanthropie (ou l'amour du prochain) des uns comme des autres, leur miséricorde envers les pauvres, leur sollicitude envers les captifs (mais, en ce qui concerne les chrétiens, cette attention se limite ici aux victimes des persécutions), ou encore le souci qu'ils manifestent d'honorer les morts (avec une nouvelle limitation aux seuls défunts chrétiens chez Aristide).

Notre raisonnement est le suivant. Comme la thématique développée par Aristide est celle de l'apologétique juive, en particulier dans les *Hypothetica* de Philon et, pour une moindre mesure, dans le *Contre Apion* de Flavius Josèphe⁸, il est naturel de penser qu'Aristide a puisé dans une même source, c'est-à-dire un manuel de discipline juif, ce qui se rapporte aux juifs, et qu'il s'en est ensuite librement inspiré pour dépeindre les chrétiens sous un jour aussi flatteur. Quoi qu'il en soit, du moins semble-t-il incontestable que le portrait du juif pieux chez Aristide dépend d'une source juive, et qu'Aristide a bâti son portrait du chrétien idéal sur le même modèle.

Mais il n'y a là rien qui puisse surprendre: vers 124/125, quand Aristide a rédigé son *Apologie à Hadrien*, le christianisme se dégageait à peine du judaïsme, et pouvait encore être considéré comme partie intégrante de la religion d'Israël, dût-il être jugé comme particulièrement déviant. Aristide est en effet notre premier témoin daté de la distinction établie entre juifs et chrétiens comme deux γένη distincts en milieu pagano-chrétien.

Certes, on peut objecter⁹ qu'il s'agit là de lieux communs de la définition de la *philanthropia*, une notion familière à la philosophie grecque, et qu'on en trouve maint parallèle chez différents auteurs grecs tout à fait étrangers au judaïsme comme au christianisme. Néanmoins, trois points doivent être pris en considération pour corroborer notre hypothèse. Le premier tient au fait qu'Aristide lui-même présente ce « code de bonne conduite » comme une interprétation juive du désir d'imiter Dieu, un objectif qu'on peut plus légitimement rattacher à la tradition du judaïsme et du christianisme qu'à celle du paganisme – même s'il n'en est pas tout à fait absent¹⁰. Le second tient à la concentration de ces différents préceptes au sein d'un même passage à la fois chez Aristide et chez Philon ou Flavius Josèphe, alors

8. L'imitation de Dieu: Philon, *Spec. leg.* IV, 74; 188; *De virt.* 168; la philanthropie: Philon, *Hypoth.* 7, 19; Flavius Josèphe, *C. Ap.* II, 213; l'aumône faite aux pauvres: Philon, *Hypoth.* 7, 6; Flavius Josèphe, *C. Ap.* II, 211; le rachat de captifs: Philon, *Hypoth.* 7, 7; Flavius Josèphe, *C. Ap.* II, 212; la sépulture des pauvres: Philon, *Hypoth.* 7, 7; Flavius Josèphe, *C. Ap.* II, 211.

9. Objection faite par Michelle Lacore, de l'université de Caen, lors du séminaire du 11 mai 2010.

10. Voir par exemple Cruzel 1978.

qu'on les trouverait épars chez différents auteurs païens. Le troisième tient à la méthode de travail d'Aristide : s'il a utilisé un ouvrage antérieur pour nourrir son prologue, on peut légitimement penser qu'il a été conduit à le faire ailleurs dans son ouvrage, en l'occurrence dans ces deux tableaux des mœurs juives et chrétiennes. Notre théorie de l'emprunt (ou plutôt du détournement) d'un manuel (voire d'un simple chapitre) de préceptes moraux d'origine juive, si elle n'est ni démontrable, ni irréfutable, n'en apparaît pas moins comme fortement plausible.

La récupération de l'Apologie d'Aristide

Le second type d'emprunt est autrement plus étonnant, puisqu'il s'agit de la récupération presque intégrale du texte de l'Apologie dans un ouvrage hagiographique d'époque byzantine. Mais situons d'abord la question. Jusque vers la fin du XIX^e siècle, l'Apologie d'Aristide n'était connue que par le témoignage d'Eusèbe, extrêmement concis. Mais en 1889, J.R. Harris en découvrit une version syriaque dans la bibliothèque du monastère de Sainte-Catherine, au Sinaï. En déchiffrant ce texte, J.R. Harris et son collègue, J.A. Robinson, s'aperçurent que ce texte correspondait, souvent quasi mot pour mot, à un long passage du *Roman de Barlaam*¹¹.

Que s'était-il donc passé ? L'histoire du *Roman de Barlaam*, attribué traditionnellement à Jean Damascène (VII^e siècle), mais actuellement restitué à saint Euthyme d'Ibéron († 1028) à la fois d'après les titres fournis par certains des meilleurs manuscrits du *Barlaam* et par une biographie de saint Euthyme¹², ressemble elle-même à un long roman. Dérivée de la légende du Bouddha, elle raconte le cheminement spirituel du fils du roi des Indes Abenner, appelé Iosaphat (Josaphat dans la tradition latine et en particulier la *Légende dorée* de Jacques de Voragine). Le roi, ennemi des chrétiens, enferme son fils dans une prison dorée, de peur qu'il ne devienne lui-même chrétien, comme le lui ont prédit ses astrologues. Bien évidemment, le jeune homme s'en échappe un jour, découvre les cruautés du monde (la maladie, la vieillesse et la mort), rencontre un ermite chrétien du nom de Barlaam, et se convertit, malgré les efforts et les ruses mêmes de son père pour l'en dissuader. La première version chrétienne de la légende semble avoir été rédigée en géorgien (c'est le *Balavariani*) d'après une version arabe de la légende du Bouddha (le *Kitab Bilawhar wa-Yudasaf*, *Yudasaf* étant une transposition arabe du nom du Bouddha, *Budhasaf*).

Finalement, c'est un rédacteur chrétien, que les Modernes, ainsi que nous l'avons dit, identifient au moine géorgien Euthyme, qui adapta le *Balavariani* géorgien en grec peu avant 1028. Et c'est lui qui y introduisit le texte grec de l'Apologie d'Aristide.

Cette insertion s'est faite en deux endroits distincts du *Roman*. La majeure partie de l'Apologie a été mise dans la bouche de l'ermite païen Nachor, qui, tel l'antique Balaam¹³, requis par le roi pour parler en défaveur du christianisme sous les traits du moine Barlaam (le *Roman* appartient au monde du merveilleux), prononce en fait une véritable apologie du christianisme, à savoir... celle d'Aristide, dans sa quasi-intégralité !

11. Édition et traduction anglaise Woodward et Mattingly 1997.

12. Voir l'introduction de D.M. Lang dans l'édition Woodward et Mattingly 1997.

13. Dans le *Livre des Nombres*, le devin Balaam, au lieu de maudire les Hébreux, comme le lui demandait le roi de Moab Balaq, les bénit, terrorisé par une intervention divine. Le nom de Barlaam vient de la confusion de celui du Balaam biblique avec celui du Balahvar géorgien (voir ci-dessous) – la tradition chrétienne connaissant par ailleurs différents saints et martyrs du nom de Barlaam, dont celui célébré par le pseudo-Basile et Jean Chrysostome.

Un court passage de l'*Apologie*, qui avait été supprimé du discours de Nachor, a été retranscrit plus avant, au sein du discours tenu par le moine Barlaam devant le prince Ioasaph, avant qu'il ne le convertisse¹⁴.

L'addition de ces deux passages fournit le texte quasi intégral de l'*Apologie* d'Aristide. Les hasards des découvertes archéologiques ont permis de déterminer la fidélité de l'emprunt du pseudo-Jean Damascène à l'*Apologie*. En effet, les sables du désert ont livré deux fragments papyrologiques, le papyrus d'Oxyrhynchos XV, n° 1778 (complété par le papyrus d'Heidelberg inv. G 1013), un bifolio déchiré en deux dans le sens de la hauteur, et contenant respectivement *Apol.* 4, 3 à 5, 3 (très lacunaire) sur un folio (disons, pour simplifier, aux p. 1 et 2) et *Apol.* 5, 3 à 6, 2 sur un autre folio (disons, aux p. 3 et 4 du bifolio), et le papyrus Londres litt. 223 (n° 2486), écrit au recto et au verso, et qui contient un long extrait des chapitres XV et XVI (à savoir 15, 4 à 16, 1). Ces deux papyri, sans doute originaires d'un même lot, provenant d'Oxyrhynchos, sont datés du IV^e siècle. Ils représentent donc un état très ancien du texte, assez proche de l'original.

La comparaison des trois versions (papyri, version syriaque et *Barlaam*) permet de conclure sans conteste que c'est la version syriaque qui représente le meilleur état du texte originel¹⁵, beaucoup plus complet et fidèle dans son contenu. Néanmoins, il est incontestable que, quand le *Roman de Barlaam* suit de près son modèle, il respecte tout à fait sa lettre, alors que le traducteur syriaque prend avec le texte originel mille libertés. En fait, on ne peut considérer comme provenant en toute certitude de l'*Apologie* originelle, dans sa lettre même, que le texte grec du *Barlaam* quand il concorde pour le sens avec le syriaque. Un témoin arménien, très fragmentaire (*Apol.* 1 et 2), semble dépendre quant à lui de la même tradition que le texte syriaque, sans en être cependant une traduction¹⁶.

Reste à savoir comment et pourquoi l'*Apologie* – un ouvrage de circonstance, lié aux persécutions – s'est vue ainsi récupérée par un auteur des X^e-XI^e siècles. La première partie de l'énigme est assez facile à résoudre. Les communautés chrétiennes primitives ont conservé soigneusement les textes apologetiques, comme elles avaient conservé la correspondance de Paul ou celle d'Ignace. Eusèbe nous le dit en ces termes dans son *Histoire ecclésiastique*:

Aristide, un autre fidèle de notre religion, a laissé, comme Quadratus, une Apologie de la foi à l'adresse d'Hadrien. Son ouvrage est conservé jusqu'à ce jour lui aussi, chez beaucoup¹⁷.

Suivons à la trace ce texte. Au IV^e siècle, on le retrouve dans les environs de la colonie grecque d'Oxyrhynchos, une cité située sur le Nil, à 160 km au sud du Caire, comme l'attestent les deux témoins conservés, le P¹ et le P², copiés à la même date, mais sans doute pas par la même main ou sur le même codex, puisque les dimensions des feuillets ne correspondent pas: le papyrus P¹, écrit à pleine page, devait comporter environ 32 lignes par page, pour un feuillet (bifolio) d'une hauteur d'une vingtaine de centimètres et une largeur équivalente (soit une dizaine de centimètres par folio), et pour une lucarne d'écriture de 16/17 cm sur 7 cm; le P², lui aussi écrit à pleine page, comportait environ 25 lignes (soit respectivement 27 et 24 lignes pour le folio conservé), pour un feuillet (bifolio) d'une hauteur de 19,5 cm et une largeur de 26,3 cm¹⁸. Par ailleurs, l'écriture du P² semble plus penchée que celle du P¹. Deux copies d'un même ouvrage dans un si petit périmètre, quand les vestiges papyrologiques des premiers textes chrétiens sont si peu abondants¹⁹, voilà qui témoigne du succès de l'ouvrage, pourtant bien médiocre!

14. Ce passage correspond à *Apol.* 8, 1b dans le texte syriaque (Pouderon et Pierre 2003, 204-205 et 292-293).

15. Voir Pouderon et Pierre 2003, 401-407.

16. *Ibid.*, 156-169 et 409-413.

17. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* IV, 3, 3.

18. Voir la description donnée dans Pouderon et Pierre 2003, 107-110.

19. Voir Rosenbaum 1995.

Quoi qu'il en soit, ce n'est certes pas l'un de ces deux codex de papyrus qu'Euthyme eut entre les mains quand il rédigea le *Barlaam*. Euthyme fut moine à la Laure de Saint-Athanase, au Mont Athos, avant de devenir abbé d'Iviron, l'un des grands monastères géorgiens de la Montagne sacrée (les Ibères, Ἰβηροί, prononcé alors [Iviroi], ne sont autres que les Géorgiens). Ce monastère existe toujours, et sa bibliothèque est l'une des plus riches de la Montagne sacrée.

On peut donc supposer qu'Euthyme a joint de sa propre initiative le texte de l'*Apologie* d'Aristide, sans doute conservé alors dans l'une des bibliothèques du Mont Athos (mais aujourd'hui perdu, bien évidemment), à l'adaptation qu'il faisait du *Balavariani* géorgien. Ce dernier ouvrage avait été ramené « du pays des Éthiopiens appelé les Indes », nous apprennent les manuscrits, jusqu'à Jérusalem, plus exactement jusqu'au monastère de Saint-Sabas (Mar Saba), par un certain « moine Jean », non autrement identifié²⁰. De Jérusalem, il était passé on ne sait comment au Mont Athos, où Euthyme exerçait son activité de traducteur, tant du géorgien au grec que du grec au géorgien.

Mais pourquoi avoir choisi d'insérer cette apologie, plutôt qu'une autre, dans sa traduction, ou plutôt dans sa métaphrase du géorgien ? On peut raisonnablement penser que c'est en raison du contexte de cet ouvrage. Il existe en effet un point commun entre le *Barlaam* et l'*Apologie* d'Aristide, c'est la lutte contre l'une des formes principales de l'impiété²¹, à savoir le culte des éléments, c'est-à-dire, entre autres, celui des astres²², ainsi que la pratique qui en découle, c'est-à-dire l'astrologie.

Au II^e siècle de notre ère, c'est-à-dire au moment de la rédaction de l'*Apologie*, l'astrolâtrie, le culte des éléments qui lui était associé et l'astrologie étaient considérés comme le propre des Chaldéens. Dans la langue courante, le mot « chaldéen » signifiait d'ailleurs « astrologue »²³, et les prétendus *Oracles chaldéens*, en réalité d'origine médio-platonicienne, célébraient le Feu transcendant et les différents astres : le soleil, la lune, les planètes et les dieux qui les symbolisaient²⁴.

Il est très important de noter que, dans le *Roman de Barlaam* stricto sensu, c'est-à-dire dépouillé de ce corps étranger qu'est l'*Apologie* d'Aristide, et bien qu'il ait été rédigé dans un monde en majeure partie converti au monothéisme, qu'il fût chrétien ou musulman, les astrologues sont eux aussi qualifiés de « Chaldéens ». En revanche, dans la version syriaque de l'*Apologie*, les Chaldéens disparaissent au profit des « barbares ». La question est donc de savoir si le texte original, celui de l'*Apologie* primitive, prenait à partie les « Chaldéens » ou plus généralement les adorateurs des éléments, selon la formule qui explicite le terme « barbares » dans la version syriaque²⁵.

Mais reprenons cette étude de plus près, en examinant les emplois du mot Χαλδαῖοι dans le texte de l'*Apologie*. Et tout d'abord, repérons le passage, dans ses deux versions grecque et syriaque, qui dénonce l'astrolâtrie prétendument chaldéenne :

20. Cette précision est fournie par les manuscrits *Scorialenses* 163 et 166, *Neapolitanus* VIII.B.10 et *Marcianus* gr. VII.26 ; voir Pouderon et Pierre 2003, 112 et 115.

21. Les deux autres, selon l'*Apologie*, étant le culte d'hommes morts (le polythéisme grec) et celui d'animaux privés de raison (la zoolâtrie égyptienne).

22. Voir *Apol.* 3, 1 Sy, à rapprocher de *Apol.* 6 Sy (le soleil, la lune et les étoiles) ; 3, 1 Gr (les figures du ciel, de la terre et de la mer, du soleil, de la lune et des autres éléments et lumineux). La définition du mot grec *stoicheia* (« éléments ») comme désignant les astres est traditionnelle ; voir, par exemple, Liddell et Scott 1968, s. v. στοιχεῖον, II, 5.

23. Liddell et Scott 1968, s. v. χαλδαῖος, II.

24. Voir Lewy 1978², 76-78 (sur le Feu transcendant), 137-157 et 158 (sur le soleil, la lune, et les dieux planétaires).

25. *Apol.* 3, 1 : « Les barbares, parce qu'ils n'ont pas saisi Dieu, se sont fourvoyés dans les éléments », à savoir la terre (*Apol.* 4, 3), les eaux (*Apol.* 5, 1), le feu (*Apol.* 5, 2), le souffle des vents ou l'air (*Apol.* 5, 3), le soleil (*Apol.* 6, 1), la lune et les étoiles (*Apol.* 6, 2), et même les hommes morts (*Apol.* 7, 1).

Apol. 3, 1 Gr (ex Barlaam): Oui, vraiment, les Chaldéens, dans leur ignorance, se sont fourvoyés à la suite des éléments, et ils prirent l'initiative de vénérer la création au lieu de leur créateur; ils en firent même des représentations, qu'ils qualifièrent de figures du ciel, de la terre, de la mer, du soleil, de la lune et des autres éléments et lumineuses [...].

Dans le passage syriaque correspondant, c'est le mot « barbares » qui apparaît:

Apol. 3, 1-2 Sy: Les barbares, donc, parce qu'ils n'ont pas saisi Dieu, se sont fourvoyés dans les éléments; ils se sont mis à servir les créatures au lieu de leur créateur; de ce fait, ils [en] ont fait des représentations et les ont emprisonnés dans des temples. [...] et il m'arrive de m'étonner: comment leurs philosophes se sont-ils trompés, eux aussi, et ont-ils nommé dieux des représentations fabriquées en l'honneur des éléments?

Quels sont, par comparaison, les emplois du mot Χαλδαῖοι dans le *Barlaam*? Dans l'ensemble du *Roman*, on trouve onze passages où sont mentionnés les Chaldéens: huit correspondent au texte supposé de l'*Apologie*, et trois sont propres à la rédaction d'Euthyme:

1) *Barlaam* p. 19 Boissonade [désormais Bois.] (p. 32 Woodward-Mattingly [désormais W-M]): «Le jour même de l'anniversaire de son enfant, vinrent auprès du roi quelque cinquante-cinq hommes choisis, qui avaient été formés dans la sagesse astrologique des Chaldéens».

Parall. *Bilawhar* p. 72 Gimaret: «Puis le roi réunit les savants et les astrologues pour calculer la nativité [pour dresser l'horoscope, la γένεσις] du garçon»; *Balavariani* p. 56 Mahé: «Puis il assembla une foule d'astrologues, de philosophes et de devins pour qu'ils lui prédisent le destin qui attendrait son fils».

2) *Barlaam* p. 233 Bois. (p. 388 W-M): «De la même façon [le roi] convoqua les mystes et néocores des idoles ainsi que les sages des Chaldéens et des Indiens qui se trouvaient dans tout le pays qu'il gouvernait, et encore des auspices, des magiciens et des devins, pour qu'ils puissent l'emporter sur les chrétiens» [dans la joute qu'il organise].

Parall. *Bilawhar* p. 188 Gimaret: «[Le roi]: "Je vais convoquer le peuple, et donner l'ordre aux grands prêtres de se préparer". [...] Au jour dit, les gens se rassemblèrent. On vit paraître les grands prêtres, venus pour débattre avec Râkis» [qui a pris l'apparence de l'ascète Bilawhar]; *Balavariani* p. 120-121 Mahé: «Alors le roi ordonna d'assembler le peuple. Les idolâtres accoururent. [...] Le roi prit le premier la parole et dit aux ministres des idoles: "Vous voici, vous, les chefs de notre religion; aujourd'hui, combattez fermement!"» [Dans aucun de ces deux passages, il n'est question de Chaldéens!].

3) *Barlaam* p. 240 Bois. (p. 398 W-M) = Aristide, *Apologie 2, 2*: «Il est évident pour nous, Sire, qu'il existe trois races d'hommes en ce monde [les adorateurs des dieux, les juifs et les chrétiens]; à leur tour, ceux qui vénèrent la multitude des dieux se divisent en trois races, les Chaldéens [syriaque: les barbares], les Grecs et les Égyptiens».

4) *Barlaam* p. 240 Bois. (p. 398 W-M) = Aristide, *Apologie 3, 1*: «Les Chaldéens [syriaque: les barbares], dans leur ignorance de Dieu, se sont fourvoyés à la suite des éléments [...]».

5) *Barlaam* p. 240 Bois. (p. 398 W-M) = Aristide, *Apologie 3, 1*: «C'est donc une grave erreur qu'ont commise les Chaldéens [syriaque: les barbares] en vénérant des images mortes et inutiles».

6) *Barlaam* p. 243 Bois. (p. 404 W-M) = Aristide, *Apologie 7, 2*: «C'est donc une grosse erreur qu'ont commise les Chaldéens [syriaque: les barbares] en suivant leurs désirs: car ils vénèrent les éléments corruptibles et les images mortes [...]».

7) *Barlaam* p. 244 Bois. (p. 406 W-M) = Aristide, *Apologie 8, 1*: «Les Grecs, qui prétendent être des sages, ont fait preuve d'une pire folie que les Chaldéens [syriaque: les barbares], en présentant la naissance d'une multitude de dieux [...]».

8) *Barlaam* p. 249 Bois. (p. 412 W-M) = Aristide, *Apologie* 12, 1 : « Les Égyptiens [...] se sont plus gravement fourvoyés que toutes les nations. Car ils ne se sont pas contentés des cultes des Chaldéens [syriaque : des barbares] et des Grecs, mais encore ils ont introduit comme dieux des êtres privés de raison, des animaux terrestres et marins [...] ».

9) *Barlaam* p. 250 Bois. (p. 416 W-M) = Aristide, *Apologie* 13, 1 : « C'est donc une grosse erreur qu'ont commise les Égyptiens, les Chaldéens et les Grecs en introduisant de tels dieux [...] » [le texte syriaque ne fait ici mention que des Égyptiens et des Grecs].

10) *Barlaam* p. 250 Bois. (p. 416 W-M) = Aristide, *Apologie* 13, 2 : « Mais leurs poètes et leurs philosophes, ceux des Chaldéens, des Grecs et des Égyptiens [...] » [syriaque : les poètes et les philosophes de chez eux, c'est-à-dire des Grecs, dont il vient d'être question].

11) *Barlaam* p. 286 Bois. (p. 480 W-M) : « N'avez-vous pas honte, malheureux, proie d'un feu qui ne cesse pas, pareils à la race des Chaldéens, n'éprouvez-vous pas de vergogne à adorer des statues mortes, œuvres de main d'homme ? » [Ioasaph dénonce ici la ruse perfide de Theudas, l'ascète polythéiste, appelé Thedma dans le *Balavariani*, « un prêtre des idoles qui demeurait dans le désert » : p. 124, Mahé].

Peut-on déterminer si le mot Χαλδαῖοι, si souvent repris dans la version grecque de l'*Apologie* d'Aristide, appartenait bien à la version primitive de l'*Apologie*, ou si au contraire il s'agit d'une interprétation libre qu'a fait du mot « barbare », attesté dans la version syriaque, le rédacteur du *Barlaam*? Un élément de réponse peut être trouvé en s'interrogeant sur l'apparition du mot « chaldéen » dans les versions successives de la légende du Bouddha – nous entendons par là la version arabe, puis la version géorgienne christianisée, qui n'intègrent évidemment pas le texte de l'*Apologie* d'Aristide.

La version arabe ismaélienne²⁶ se présente ainsi :

– Le roi de Sawilâbatt, en Inde (actuellement la région de Kapilavastu, la cité du Bouddha), du nom de Gunaysar, persécute les « gens de la religion » [p. 103 Gimaret]. À la naissance de son fils, nommé Budasf (il s'agit du Bouddha), « les savants et les astrologues » prédisent que ce dernier sera « un guide de la religion et de l'ascétisme » [p. 72 Gimaret]. Le roi décide alors de séquestrer son fils dans une prison dorée, à l'écart du monde, et chasse les ascètes de son pays. Un jour, cependant, celui-ci obtient de sortir, et découvre les misères du monde.

– Un ascète, du nom de Bilawhar, parvient cependant à s'introduire auprès de Budasf, déguisé en marchand, et lui expose la doctrine des ascètes. Budasf veut alors s'enfuir avec Bilawhar. Un serviteur du roi avertit ce dernier des visites que Bilawhar rend régulièrement au jeune prince ; pour combattre l'influence de l'ascète, le roi demande à son homme de confiance, Râkis, « interprète, magicien et astrologue » [p. 138 Gimaret], de prendre l'apparence de Bilawhar et de céder délibérément aux arguments des idolâtres dans une controverse publique, pour démontrer ainsi la supériorité de leur doctrine sur celle des ascètes. Mais le faux Bilawhar, c'est-à-dire Râkis, change de camp sous le coup des menaces à peine voilées de Budasf, défend avec conviction la religion des ascètes et finit même par se convertir !

– Finalement, Budasf choisit définitivement la vie ascétique, et parvient même à convaincre son père de renier les idoles ! Budasf lui-même devient un prophète (sa religion est d'ailleurs plus proche du monothéisme que du bouddhisme : c'est « la religion du vrai Dieu » [p. 77 Gimaret]), et convertit tout le pays.

Ce qui nous intéresse présentement, c'est le traitement du discours que fait devant le roi et le jeune prince le magicien et astrologue Râkis, qui est le pendant du discours de l'ermite païen Nachor devant le roi Abenner dans le *Barlaam*.

26. Édition de Gimaret 1971. Il existe d'autres versions « pré-barlaamiennes », recensées aux p. 24-54 de l'édition Gimaret.

Rappelons brièvement la situation : averti de la ruse de Râkis, qui a revêtu la forme de Bilawhar, Budasf le menace de tirer vengeance de lui s'il ne laisse pas les ascètes l'emporter sur lui. Râkis, pour sauver sa vie, se fait le défenseur de la vraie religion. Voici le passage en question [p. 191 Gimaret] :

À ces mots, Râkis – qui avait revêtu la forme de Bilawhar – comprit que sa ruse s'était retournée contre lui. Il eut la certitude de sa ruine et de sa perte, il vit clairement qu'il mourrait, dans un cas comme dans l'autre (c'est-à-dire qu'il attaque ou qu'il défende la vraie religion), et il pensa qu'il n'y avait pas d'autre moyen [d'y] échapper que de défendre la religion de Bilawhar, dont il portait le nom, et de s'attacher à sa doctrine, afin que Budasf l'épargnât. Quant au roi, il espéra qu'il lui pardonnerait et se fierait à sa fidélité. Il se mit donc à décrier les idoles et l'égarement de leurs adorateurs, et à soutenir la Religion et ses adeptes. Il fut plus éloquent et plus habile à pénétrer dans les profondeurs de son argumentation que Bilawhar lui-même, s'il eût été présent. Les prêtres qui disputaient contre lui se mirent à lâcher prise, et Budasf s'en réjouit [...].

Finalement, le roi en personne se met de la partie, arrive, avec l'aide des prêtres, à faire jeu égal avec le faux Bilawhar, jusqu'à ce que Budasf lui-même intervienne, et mette fin à la dispute.

On voit quels sont les adversaires en présence : d'un côté les adeptes de la religion, de l'autre les idolâtres et les astrologues et autres magiciens. Bien entendu, il n'est aucunement question de « barbares ».

Dans la version géorgienne, le *Balavariani*, la « religion » est très clairement le christianisme, et non plus un monothéisme indéterminé. Voici une présentation du récit :

– Le roi de Cholaït (en Inde), du nom d'Abénès [ce nom deviendra Abenner dans le *Barlaam*], est un « serviteur des idoles », qui sait cependant se montrer « doux et humble » (des qualités généralement revendiquées par les chrétiens), pratiquant l'aumône sans parcimonie [p. 56 Mahé]. À la naissance de l'enfant tant attendu, les « astrologues, philosophes et devins » lui prédisent que son fils « sera un grand guide sur la voie de la vérité ». Abénès comprend que cette voie de la vérité est le christianisme, qu'il hait comme il hait les ascètes qui le prêchent (selon la version longue, il les persécutait avant même la naissance de son fils), et ordonne de chasser du pays « les serviteurs du Christ » pour éviter toute contagion [p. 57 Mahé]. Dans l'entourage du roi figurait un « serviteur de Dieu » nommé Balahvar, un de ses favoris (dans le *Roman de Barlaam*, ce personnage porte le nom de Barlaam, typiquement sémite). Quand Abénès découvre qu'il est chrétien, il le chasse [p. 63 Mahé]. Et il décide d'élever son fils Iodasaph dans l'ignorance des dures réalités de la vie, avide des seuls plaisirs, avec l'aide de son précepteur, dénommé Zandan. Bien entendu, Iodasaph réussit un jour à obtenir de son père qu'il le laisse sortir de son palais. Le prince découvre alors les cruautés de la vie : la maladie, la vieillesse et la mort [p. 66-70 Mahé], et, ce faisant, les vanités du monde.

– Incité par l'Esprit saint, Balahvar, qui était devenu ermite, décide de revenir vers le monde et de revoir le fils du roi. Par ses entretiens, il lui découvre la vraie religion [p. 70-106 Mahé].

– Zandan le précepteur (il s'appelle Zardan dans le *Barlaam*) finit par comprendre la mauvaise influence que l'ermite exerce sur Iodasaph, et en avertit le roi, tandis que Balahvar retourne à sa solitude. De son côté, le prince, dans son palais, a entrepris de vivre en ermite, au grand désespoir de son père. Le roi convoque alors un de ses astrologues, du nom de Rakhis [p. 108 Mahé] (il s'appelle Arachès dans le *Barlaam*), et lui demande de l'aider à convaincre son fils de son erreur ; et lui-même participe à la controverse.

– Le dialogue entre le père et le fils s'engage donc, et ses termes ne sont pas si éloignés du texte de l'*Apologie d'Aristide*, que le rédacteur du *Balavariani* ne devait évidemment pas connaître – en tout cas, il n'en existerait pas d'autre indice, et celui-ci serait bien tenu²⁷ !

27. Notons cependant que la tradition géorgienne connaissait l'*Apologie d'Aristide*, qui a été utilisée dans le *Martyre d'Eustathe de Mzchetha* (VI^e siècle) ; voir M. Guiorgadzé, dans Pouderon et Pierre 2003, 423-431.

<i>Sagesse de Balahvar</i>	<i>Apologie d'Aristide</i> (texte grec tiré du Roman de Barlaam, où il est mis dans la bouche de Nachor devant le roi Abenner, mais corroboré comme étant d'Aristide par son correspondant dans la version syriaque)
p. 109 Mahé: Cela n'a rien d'un égarement [répond Iodasaph à son père], car j'ai suivi, en vérité, le créateur qui m'a fait. C'est plutôt toi qui es un égaré! En effet, délaissant le créateur, tu rends un culte aux créatures. Mais si tu m'écoutes et adores le Dieu qui a fait les cieux et la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve – car c'est lui qui a créé le soleil, la lune et les étoiles –, si donc tu viens à l'adorer, ce sera une félicité pour toi, comme pour nous.	3, 1 Ba: Oui, vraiment, les Chaldéens, dans leur ignorance de Dieu, se sont égarés à la suite de éléments, et ils se sont mis à vénérer la création [Sy: les créatures] au lieu de leur créateur; 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 lumineuses [Sy: absence de cette énumération].

– Pour convaincre Iodasaph, Zandan persuade le roi de faire venir un sage du nom de Nakhor (le Nachor du *Barlaam*), qui se trouve ressembler à Balahvar, pour qu'il parle en faveur des idoles. Mais le jour du débat public entre le faux Balahvar et Iodasaph, le prince, prévenu de cette fourberie, détourne Nakhor de son dessein par la menace. Nakhor est alors obligé de défendre la religion du Christ! Ce qu'il fait fort bien [p. 122 Mahé]:

Alors Nakhor ouvrit la bouche et se mit à blâmer les idoles, louant le Christ et ceux qui vivent sous sa loi. Or, il leur expliquait son propos avec tant de talent que Balahvar lui-même n'aurait su mener un tel débat contre les idolâtres.

On voit que le discours de Nakhor n'est pas rapporté, mais qu'il n'en est donné que la substance, et encore, dans les termes les plus brefs, ce qui distingue le *Balavariani* géorgien de sa réplique que constitue le *Roman de Barlaam*. Ainsi, une place était demeurée libre pour l'introduction de cet élément étranger qu'est l'*Apologie d'Aristide* au sein de la métaphore rédigée par Euthyme.

– Nakhor, quant à lui, après ce faux débat, se convertit sincèrement au christianisme et se fait lui-même ermite. Finalement, le roi en vient à partager son royaume avec son fils, qui devient le meilleur des rois, ce qui décide Abénès à embrasser lui aussi la religion chrétienne. Iodasaph lui-même abdique peu après la mort de son père, confiant les destinées de son royaume à l'un des fidèles du Christ, dénommé Barakhia [devenu Barachias dans le *Barlaam*], et retourne au désert, où il retrouve Balahvar, qu'il ne tarde pas à suivre dans la mort.

Ainsi, on comprend la raison de l'insertion de l'*Apologie d'Aristide* dans le *Roman de Barlaam*. La communauté des thèmes polémiques, c'est-à-dire la lutte contre l'idolâtrie, le culte des éléments et l'astrologie (dont le représentant est Nakhor/Nachor dans le *Balavariani* comme dans le *Barlaam*²⁸), et plus particulièrement la ressemblance d'un passage du *Balavariani* (celui dans lequel le roi débat avec son fils) avec un passage de l'*Apologie d'Aristide* consacré aux « Chaldéens » (selon la version grecque conservée dans le *Roman de Barlaam*: *Apol.* 2, 2 Gr) ou aux « barbares » adorateurs des éléments (selon le texte syriaque: 2, 2 et 3, 2 Sy), a servi de lien entre l'une et l'autre œuvre et a créé l'occasion de cette insertion.

28. *Balavariani* p. 109 Mahé (Rakhis au roi Abénès): « Il est un homme, avec qui j'ai étudié, et que nul ne connaît dans notre pays. Il est de notre religion et fort instruit en sagesse. Il s'appelle Nakhor »; *Barlaam* p. 325 W-M (= p. 193 Bois.): « Je connais un vieil ermite, du nom de Nachor, qui ressemble parfaitement à Barlaam [...], qui partage notre opinion et qui fut mon maître dans mes études »; p. 343 W-M (= p. 203 Bois.): « Arachès, par une nuit profonde, descendit dans sa [i. e. de Nachor] grotte, car celui-ci habitait dans le désert et s'y livrait à des pratiques divinatoires ».

Mais quels adversaires visait exactement l'*Apologie*? Étaient-ce les « barbares », selon les versions syriaque et arménienne, trop proches l'une de l'autre pour ne pas être au moins unies par un lien de parenté? Ou bien étaient-ce les « Chaldéens », c'est-à-dire les astrologues, les astrolâtres et plus généralement les adorateurs des éléments, selon la version grecque remaniée du *Roman de Barlaam*?

En fait, seuls les « Chaldéens » du texte grec correspondent véritablement aux astrologues auxquels Abénès/Abenner accorde sa confiance et que doit affronter Iodasaph dans la version géorgienne du *Balavariani* comme dans celle du *Roman de Barlaam*²⁹; ils y forment même l'un des ressorts de l'intrigue, puisque c'est à la suite de leur prédiction que le roi déclenche le processus qui amènera à la prise de conscience douloureuse et salutaire de la vanité des bonheurs humains. On peut donc penser, de prime abord, que c'était ce terme de Χαλδαῖοι qui figurait dans l'*Apologie* d'Aristide, et non le mot « barbare [bavvbaroi] », qui est celui de la version syriaque.

À l'inverse, il peut paraître étrange que le traducteur syriaque ait choisi de lui-même d'introduire le mot « barbare » dans sa traduction de l'*Apologie* (*Apol.* 2, 2 Sy, dans une simple translittération du grec³⁰) pour désigner les adorateurs des éléments, en supprimant, assez arbitrairement, le nom de « Chaldéens » – les autres adeptes du polythéisme étant chez lui les Grecs (*Apol.* 2, 2 Sy) et les Égyptiens (*Apol.* 12, 1 Sy), qui représentent respectivement le culte des dieux anthropomorphes et celui des animaux ou des végétaux privés de raison. Ce mot de « barbares » proviendrait donc du texte original d'Aristide, tandis que celui de « Chaldéens » serait un ajout d'Euthyme dans son adaptation du *Balavariani* géorgien, parce qu'il aurait représenté pour lui ce que représentaient les barbares pour Aristide, c'est-à-dire les adorateurs des éléments, les astrolâtres et autres adeptes de la magie et de l'astrologie.

De fait, le mot Χαλδαῖοι apparaît ailleurs dans le *Roman de Barlaam*, pour désigner les astrologues, ainsi qu'il l'a été montré plus haut, preuve incontestable que ce terme était familier à son rédacteur; en revanche, le mot βάρβαρος n'y est jamais employé, ce qui pourrait indiquer que ce terme ne recouvrait pour le pseudo-Jean Damascène (pour Euthyme) aucune signification religieuse, je veux dire en rapport avec le contexte hagiographique et polémique du *Roman*, et qu'en tout cas il ne pouvait en aucun cas servir à désigner à ses yeux les astrolâtres et autres mages que combattent Barlaam et Joasaph dans son ouvrage.

On peut donc en conclure que le mot Χαλδαῖοι a bel et bien été ajouté par le rédacteur du *Barlaam*, en lieu et place du mot βάρβαροι qui figurait dans la version originale, un terme devenu désuet au X^e siècle, du moins pour désigner un type de culte, mais qu'a conservé un peu contre nature (c'est-à-dire dans une simple transcription) le traducteur syriaque.

*

Cette présentation du double statut de l'*Apologie* d'Aristide, à la fois emprunteuse et empruntée, nous aura permis de faire le point sur deux questions importantes, qui n'étaient pas à ce jour complètement élucidées. La première est celle de l'importance des emprunts faits par Aristide à ses prédécesseurs judéo-hellénistiques: outre l'utilisation d'un traité de théologie au sein du prologue de son *Apologie*, comme l'a montré Van den Broek, il semble qu'il ait utilisé doublement un manuel de morale pratique juif, à la fois dans le portrait qu'il livre des juifs et dans celui, parallèle, qu'il fait des chrétiens. La seconde question est liée au plan de l'*Apologie* et aux adversaires qu'elle vise. S'il apparaît – comme ce semble être le cas – que ce sont les barbares, et non les Chaldéens, qui étaient visés dans l'*Apologie*

29. Les principaux adversaires de Iodasaph/Ioasaph/Josaphat (version latine) sont l'astrologue Rakhis/Arachès dans le *Balavariani* [p. 108 Mahé] comme dans le *Barlaam* [p. 325 W-M], et son maître Nakhor/Nachor dans le *Balavariani* [p. 109 Mahé] comme dans le *Barlaam* [p. 327 W-M].

30. Voir M.-J. Pierre dans Pouderon et Pierre 2003, 189.

primitive comme adorateurs des éléments, alors on peut en conclure de façon presque certaine que c'est bien la version syriaque qui nous fournit le plan originel de l'*Apologie* (avec sa quadruple distinction des Grecs, des barbares, des juifs et des chrétiens), et non la métaphore d'Euthyme, avec la répartition qu'elle fait entre les différentes formes de polythéismes: celui des Chaldéens, celui des Grecs et celui des Égyptiens.

Bibliographie

Auteurs et ouvrages anciens

ARISTIDE (Pouderon et Pierre 2003), *Apologie*, B. Pouderon et M.-J. Pierre (éd.), avec la collaboration de B. Outtier et M. Guiorgadzé, Paris, Cerf (Sources Chrétiennes; 370).

Eugnoste (Pasquier 2000), A. Pasquier (éd.), Québec – Louvain – Paris, Presses de l'Université Laval – Peeters (Bibliothèque copte de Nag Hammadi; 26).

DAMASCÈNE J. (Woodward et Mattingly 1997; 1967¹), *Barlaam and Ioasaph*, G.R. Woodward et H. Mattingly (éd. et trad.), introduction de D.M. Lang, Cambridge (Mass.) – Londres, Harvard University Press – W. Heinemann (Loeb Classical Library).

Le Livre de Bilawhar et Budasf selon la version arabe ismaélienne (Gimaret 1971), D. Gimaret (trad.), Genève – Paris, Droz.

Sagesse de Balahvar (Mahé 1993), A. et J.-P. Mahé (trad.), Paris, Gallimard.

Auteurs modernes

CROUZEL H. (1978), « L'imitation et la "suite" de Dieu et du Christ dans les premiers siècles chrétiens, ainsi que leurs sources gréco-romaines et hébraïques », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 21, p. 7-41.

LEWY H. (1978²), *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris, Études Augustiniennes.

LIDDELL H.G. & SCOTT R. (1968; 1843¹), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.

O'CEALLAIGH G.C. (1958), « Marcianus Aristides on the worship of God », *Harvard Theological Review*, 51, p. 227-254.

ROSENBAUM H.-U. (1995), *Repertorium der griechischen christlichen Papyri*, II, *Kirchenväter Papyri*, Berlin – New York, W. de Gruyter.

VAN DEN BROEK R. (1988), « Eugnostos and Aristides on the ineffable God », in *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, R. Van den Broek, T. Baarda et J. Mansfeld (éd.), Leyde, Brill, p. 202-218.