



HAL
open science

”Regards juifs alexandrins sur les religions”

Katell Berthelot

► **To cite this version:**

Katell Berthelot. ”Regards juifs alexandrins sur les religions”. Revue de l’histoire des religions, 2017, 234, pp.635 - 660. 10.4000/rhr.8825 . hal-01818813

HAL Id: hal-01818813

<https://hal.science/hal-01818813>

Submitted on 26 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

KATELL BERTHELOT

CNRS, Aix-Marseille Université

UMR 7297 TDMAM (Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale)

Regards juifs alexandrins sur les religions

Cet article analyse les discours de deux auteurs juifs alexandrins du tournant de notre ère, Philon et l'auteur de la Sagesse de Salomon, sur les cultes polythéistes de leur temps, en examinant successivement si ces auteurs développent une réflexion de type historique sur les religions, comment ils classent et hiérarchisent les différents cultes, leur réflexion sur l'attrait esthétique des images, l'usage qu'ils font des théories évhéméristes, le rapport qu'ils établissent entre polythéisme et athéisme, leur condamnation des cultes à mystère, et enfin leur rejet de la divination. Philon et l'auteur de la Sagesse ne sont pas ignorants des réalités socioreligieuses de leur temps, mais leur discours reste globalement polémique et inspiré par la tradition biblique de la critique des idoles.

Jewish Alexandrian Perspectives on Religions

This article analyzes the discourses held by two Jewish Alexandrian authors from the beginning of the first century CE, Philo and the author of the Wisdom of Solomon, on the polytheist cults of their time. It examines whether these writers think about the development of religions in historical terms, how they classify the different cults and establish a hierarchy between them, as well as other issues such as their reflection about images, their use of evhemerist theories, the way they articulate polytheism and atheism, their criticism of mystery cults, and their rejection of divination. The discourses of Philo and of the author of Wisdom are not disconnected from the socio-religious realities of their time, but they are mainly polemical and inspired by the biblical criticism of idolatry.

INTRODUCTION

Quel « discours sur les religions » rencontre-t-on dans les textes juifs de l'Empire romain ?... Existe-t-il dans cette littérature un discours qui ne se réduise pas à la dénonciation de l'idolâtrie, telle qu'elle apparaît déjà dans les livres prophétiques de la Bible, qui tournent en dérision les idoles faites de main d'homme ? Trouve-t-on dans les textes juifs davantage que des bribes d'information éparées sur des fêtes ou des rites qui ne retenaient pas l'attention pour eux-mêmes, et apparaissent surtout comme des éléments d'un décor ou d'une construction rhétorique ? Trouve-t-on, enfin, autre chose qu'un discours théologico-philosophique articulé aux catégories du vrai et du faux, de la piété et de l'impiété, de la vertu et du vice ?

Ce qui nous est parvenu de la littérature juive antique résulte d'un double filtrage, effectué par les auteurs de la littérature rabbinique d'une part, et par les chrétiens de l'autre. Ce sont des chrétiens qui ont transmis les textes du judaïsme hellénistique, qu'il s'agisse de la Septante, des fragments d'auteurs judéo-hellénistiques, de Philon ou de Flavius Josèphe. Les textes retenus sont rarement ethnographiques et traitent, pour l'essentiel, des traditions bibliques et de l'histoire d'Israël. Ils visent le plus souvent à édifier, à exhorter, à défendre le judaïsme, à expliquer la Loi de Moïse. Rien d'étonnant, donc, à ce qu'ils n'accordent que peu d'attention aux cultes des « nations ».

Cependant les Juifs furent bel et bien partie prenante du monde gréco-romain, et certains participèrent à cette *paideia* des élites que l'on peut considérer à certains égards comme un « ciment unificateur » de l'empire. Les auteurs juifs dont les écrits nous sont parvenus ne restèrent pas à l'écart des débats sur les mythes et les cultes qui agitaient les milieux lettrés. L'auteur de la *Lettre d'Aristée*, au II^e siècle avant notre ère, critique déjà ouvertement le discours évhémériste : quel sens cela a-t-il de diviniser les inventeurs d'une découverte, demande-t-il, alors que de nos jours « beaucoup d'hommes sont plus inventifs et plus savants que les hommes d'autrefois » (§ 137) ?

Les deux auteurs d'époque impériale que j'ai retenus pour cette enquête, Philon d'Alexandrie et l'auteur du *Livre de la Sagesse de Salomon*, constituent deux exemples de lettrés juifs très au fait des réalités culturelles et des débats intellectuels de leur temps. Ils ont souvent été rapprochés, car ils partagent un certain nombre de points de vue, mais les deux œuvres sont indépendantes l'une de l'autre¹. Pour rappel, le *Livre de la Sagesse* est un ouvrage pseudépigraphique attribué à Salomon, rédigé en grec, probablement à la fin du 1^{er} siècle avant notre ère ou au début du suivant, et qui fut par la suite intégré au canon chrétien de la Septante. La *Sagesse* traite de la théodicée, en argumentant dans une première partie que, malgré les apparences, les justes seront récompensés et les impies châtiés, et en illustrant cette thèse dans une seconde partie par le biais d'une méditation sur l'histoire d'Israël. L'Exode, en particulier, permet à l'auteur d'évoquer les châtements qui se sont abattus sur les Égyptiens, les Cananéens et autres ennemis des justes. C'est dans le cadre de cette deuxième partie, sous la forme d'une longue digression, que l'auteur se livre à une critique des cultes polythéistes (même s'il n'utilise pas ce terme, à la différence de Philon). L'œuvre de Philon est incomparablement plus vaste (une bonne trentaine de volumes) et son propos est donc naturellement plus riche et plus diversifié, tout en s'inscrivant globalement lui aussi dans le cadre d'une méditation sur l'Écriture. C'est en particulier dans son commentaire du Décalogue (le *De Decalogo* suivi du *De Specialibus Legibus*) qu'il aborde la question du polythéisme sous ses différentes formes.

Cet article vise à présenter les principaux aspects des discours que tiennent Philon et l'auteur de la *Sagesse* sur les religions qui les entourent, en mettant en évidence les convergences de leurs propos, mais aussi, le cas échéant, leurs spécificités. Seront ainsi abordées la question de l'« histoire des religions », celle de la taxinomie et de la hiérarchie des polythéismes, le rapport à l'évhémérisme, la relation entre polythéisme et athéisme, entre polythéisme et immoralité, ou encore entre polythéisme et esthétique.

1. Voir en particulier Chrysostome Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse*, Paris, Gabalda, 1969, p. 151-166.

1. QUELLE(S) PERSPECTIVE(S) D'« HISTOIRE DES RELIGIONS » CHEZ PHILON ET L'AUTEUR DE LA SAGESSE ?

Les propos tant de l'auteur de la *Sagesse* que de Philon ne comportent qu'une très faible dimension historique, de sorte qu'on ne peut véritablement parler d'« histoire des religions »². Cependant, pour ces deux auteurs, l'idolâtrie a fait son apparition à un moment donné de l'histoire humaine, elle n'est pas originelle ou consubstantielle à l'humanité. D'après *Sagesse* 14, 12-14, « l'idée de faire des idoles a été le commencement de la fornication et leur invention, la corruption de la vie, car elles n'existaient pas au commencement et elles n'existeront pas toujours (οὔτε γὰρ ἦν ἀπ' ἀρχῆς οὔτε εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται) ; c'est à cause de la (recherche) humaine d'une vaine gloire (κενοδοξία ἀνθρώπων) qu'elles sont entrées dans le monde [...] »³. Comme le rappelle Maurice Gilbert, il serait toutefois vain de chercher à localiser le moment de l'émergence de l'idolâtrie dans l'histoire humaine, fût-elle l'histoire biblique. Le propos de l'auteur de la *Sagesse* n'est pas de dater précisément cette apparition⁴.

De manière similaire, pour Philon, la connaissance du Dieu Un est rationnelle et première, originelle, et ce sont les hommes qui ont inventé des dieux multiples et illusoire⁵. À plusieurs reprises,

2. Cf. Daniel Barbu, *Naissance de l'idolâtrie : judaïsme et image dans la littérature antique*, Thèse de doctorat, Université de Genève, 2012, n° L. 757, p. 176. La question du discours philonien sur les religions des autres n'a pas fait l'objet de beaucoup d'études, en-dehors du cas égyptien (voir *infra*). Il faut signaler les études de Karl-Gustav Sandelin rassemblées dans le volume *Attraction and Danger of Alien Religion : Studies in Early Judaism and Christianity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, en particulier « The Danger of Idolatry According to Philo of Alexandria », p. 27-59 (originellement publié en 1991), et « Philo's Ambivalence towards Statues », p. 60-76 (originellement publié en 2001). À propos du discours philonien sur les mythes, voir René Bloch, *Moses und der Mythos : die Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie bei jüdisch-hellenistischen Autoren*, Leiden, Brill, 2011, p. 173-189.

3. Trad. d'Antoine Guillaumont, légèrement modifiée (*La Bible. Ancien Testament*, vol. II, Paris, Gallimard (« Pléiade »), 1959, p. 1689). C'est cette traduction que j'utilise ici, sauf indication contraire.

4. Voir Maurice Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse*, Rome, Biblical Institute Press, 1973, p. 140-146.

5. Cette invention relève des artifices utilisés au théâtre. Ils sont inconsistants, déclare Philon, « tous ces personnages que les mythographes ont inventés pour nous duper, dressant leurs opinions mensongères comme un rempart contre la vérité, et faisant apparaître, comme avec une grue de théâtre (ἀπὸ μηχανῆς), des

Philon présente les mythes relatifs aux dieux et les cultes qui leur sont associés comme une tentative délibérée d'occultation de la vérité, sans expliquer quels furent les motifs des mythographes et consorts, ni comment ces cultes se sont répandus. Il se borne à affirmer que la plupart des hommes sont tombés dans l'erreur à un moment donné, tandis que le peuple juif a « corrigé la faute de tous les autres » (*Spec.* II, 166) – ce qui sous-entend que cette erreur fut commise avant l'émergence d'Israël en tant que peuple. Contrairement à la plupart des Pères de l'Église, mais en accord sur ce point avec la *Sagesse de Salomon*, Philon ne fait intervenir aucune force démoniaque pour expliquer l'égarement de la majorité de l'humanité. Il semble enfin que dans la perspective de Philon comme de l'auteur de la *Sagesse*, l'humanité dans son ensemble soit appelée à se tourner un jour à nouveau vers le monothéisme (cf. Sg 12, 13 : « [les idoles] n'existeront pas toujours »).

2. UNE TAXINOMIE HIÉRARCHISÉE DES CONCEPTIONS RELIGIEUSES ET DES CULTES DU MONDE GRÉCO-ROMAIN

2.1. Opinions et pratiques cultuelles erronées : des niveaux distincts mais liés

À défaut d'histoire des religions, l'auteur de la *Sagesse* et Philon proposent des taxinomies hiérarchisées des opinions au sujet des dieux et des pratiques cultuelles, taxinomies qui présentent des similitudes frappantes entre elles. C'est chez Philon que le propos est le plus clair, et je commencerai donc par lui. Précisons tout d'abord que pour Philon, le polythéisme est avant tout une opinion, une *doxa*. Il emploie souvent l'expression *polytheos doxa*, « l'opinion polythéiste », qui relève de la vanité, *typhos*, et s'oppose à la vérité, *alètheia*⁶. Mais le polythéisme revêt des formes diverses. Dans le

dieux nouveaux, pour que soit livré à l'oubli l'Éternel, l'Être véritable [...] » (*Spec.* I, 28, trad. Suzanne Daniel, *OPA* 24, p. 27, très légèrement modifiée [*OPA* = la collection des *Œuvres de Philon d'Alexandrie* aux Éditions du Cerf]).

6. Cf. *Quis Rerum Divinarum Heres Sit*, 169 : « Voici les commandements concernant la justice à l'égard de Dieu : le premier s'oppose à l'opinion polythéiste ; il enseigne que le monde est gouverné par un seul chef ; le deuxième interdit de fabriquer un dieu en utilisant les artifices insidieux des peintres et des sculpteurs : Moïse les a chassés de sa république et a décidé contre eux un exil éternel, afin

De Decalogo, Philon condamne tout d'abord la divinisation des astres ou des parties du cosmos (terre, eau, air, feu), en soulignant qu'il s'agit de créatures, au même titre que l'espèce humaine (§ 52-64)⁷. Puis il ajoute :

Tous ceux qui se font les serviteurs et les adorateurs du soleil et de la lune, du ciel tout entier et de l'univers, et des parties principales qu'ils renferment, comme si c'étaient des dieux, s'égarèrent totalement, cela va sans dire, puisqu'ils glorifient les sujets de préférence au souverain. Ils font cependant un tort moindre que tous ceux qui ont façonné, chacun selon son gré, le bois, la pierre, l'argent, l'or ou des matériaux similaires, puis rempli la terre entière d'images, de statues, de toutes les idoles fabriquées de mains d'homme et dont les artisans, la sculpture et la peinture, ont porté un grave préjudice à la vie humaine (*Decal.* 66)⁸.

Dans ce passage, Philon suit la structure du Décalogue. Il voit dans Exode 20, 3, qui interdit aux Israélites de reconnaître d'autres dieux que YHWH, le premier commandement, et dans Exode 20, 4, qui interdit toute représentation des choses créées en vue de leur rendre un culte (ce que la Septante désigne par le terme d'« idole », εἰδωλον), le second⁹. C'est pourquoi Philon distingue d'une part l'erreur intellectuelle, qui se situe au niveau de la compréhension de la nature de la divinité, et d'autre part la fabrication de représentations peintes ou sculptées, liée aux pratiques cultuelles, qu'il va ensuite critiquer avec une ironie mordante, dans la veine de la critique biblique de l'idolâtrie¹⁰. Une première hiérarchie

que seul le Dieu véritable soit honoré » (trad. Marguerite Harl, *OPA* 15, p. 249, légèrement modifiée).

7. Pour Philon, la divinisation des astres est plus particulièrement une croyance chaldéenne (cf. *De Virtutibus*, 212), et elle est liée à la question du déterminisme astral (voir *infra*). Mais l'arrière-plan philosophique (pythagoricien et platonicien) de la « religion astrale » est important aussi pour apprécier le regard que Philon porte sur ceux qui divinisent les astres.

8. Trad. Valentin Nikiprowetzky, *OPA* 23, p. 75-77, légèrement modifiée. Voir également *De Ebrietate*, 109 ; *De Vita Mosis*, II, 205.

9. Sur la définition (variable) du premier et du deuxième commandement, et la différence entre Philon et Josèphe (*Antiquités juives*, III, 91) d'une part et les commentateurs juifs postérieurs d'autre part, voir Jason von Ehrenkrook, *Sculpting Idolatry in Flavian Rome : (An)iconic Rhetoric in the Writings of Flavius Josephus*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, p. 64-68.

10. Apparemment insensible à la distinction entre signifiant et signifié dans la grammaire cultuelle polythéiste, Philon avance pour les besoins de la polémique que ce sont les représentations elles-mêmes qui sont considérées comme des dieux et qui reçoivent un culte (§ 70 : θεοὺς ἐνόμισαν). Dans la suite du *De Decalogo*, il s'appuie sur la définition platonicienne du *telos*, à savoir l'assimilation à Dieu dans

apparaît ainsi entre un polythéisme plutôt intellectuel, voire philosophique, consistant en des opinions erronées sur la nature des dieux ou du divin, et un polythéisme en actes, impliquant la fabrication de statues ou d'images et un ensemble de rites associés à ces représentations (prosternation, processions, offrandes, etc.). Mais si la divinisation des astres ou des éléments est présentée par Philon comme « une faute moindre » que la fabrication des idoles, c'est sans doute aussi parce que Philon distingue l'adoration des parties du cosmos, c'est-à-dire du monde créé par Dieu, du culte voué aux créations humaines que sont les images et les statues. Si l'on peut à la rigueur confondre le Créateur et ses œuvres, on ne saurait prendre un objet fabriqué de main d'homme pour un dieu... Cette hiérarchie et sa logique sous-jacente se rencontrent également au chapitre 13 du *Livre de la Sagesse*. L'auteur établit en effet une gradation entre ceux qui ont erré en prenant pour des dieux les éléments du cosmos et ceux qui ont « appelé dieux des objets faits de main d'homme » (13, 10).

Si une hiérarchie est établie entre la transgression du premier et du deuxième commandement du Décalogue tels qu'ils sont définis par Philon, ces commandements sont malgré tout étroitement liés (et seront d'ailleurs considérés par les exégètes juifs postérieurs comme un seul commandement). Leurs transgressions le sont aussi : l'« opinion polythéiste » est intimement liée aux « fabricants de mythes » ennemis de la vérité, qui sont les véritables responsables de la diffusion du polythéisme auprès du plus grand nombre¹¹, mais ces mythes sur les dieux sont eux-mêmes liés à la fabrication des idoles, comme l'indique le fait qu'ils soient visés par l'interdit de la représentation, le deuxième commandement du Décalogue. Philon écrit en effet :

Le deuxième commandement est le chapitre de toutes les lois qui ont été édictées à propos des œuvres faites de main d'homme, dont

la mesure du possible, pour ironiser sur les adorateurs de statues en leur demandant s'ils souhaitent devenir semblables à l'objet de leur vénération, et si les statues qu'ils adorent elles-mêmes le leur souhaiteraient (§ 73-75).

11. Philon note ainsi dans le *De Specialibus Legibus* : « [...] Les dieux qu'on honore dans les cités sont en nombre infini, illimité ; divinités mâles et femelles, qu'ont imaginées et la gent poétique et la grande multitude des hommes à qui toute quête de la vérité est inaccessible, impossible » (II, 164, trad. S. Daniel, *OPA* 24, p. 333). Voir aussi *De Posteritate Caini*, 165 et *De Praemis et Poenis*, 162 : « ceux qui poursuivent une vérité sans fiction au lieu de mythes fabriqués (τοὺς ἄπλαστον ἀλήθειαν ἀντὶ πεπλασμένων μύθων μεταδιόκοντας) ».

la peinture et la sculpture sont les artisans nuisibles. Il ne souffre pas qu'on installe d'images, de statues, ni, d'une manière générale, d'idoles, ni que l'on accepte (d'entendre parler), même comme de créations mythiques (οὐκ ἔῶν οὐδ' ὅσα μύθων πλάσματα προσίεσθαι), du mariage ou de la naissance des dieux (θεογαμίαν καὶ θεογονίαν), avec tous les malheurs innommables et très douloureux qui en découlent » (*Decal.* 156)¹².

Il ressort de ce passage que pour Philon, il n'y a pas vraiment de séparation entre les discours faux sur le divin, surtout lorsqu'ils relèvent de récits mythiques, et les pratiques culturelles répréhensibles ; les uns et les autres sont à ses yeux étroitement associés, et pareillement marqués du sceau de l'anthropomorphisme¹³.

2.2. Gradation dans l'erreur liée à la représentation

L'autre aspect de la taxinomie des polythéismes présente chez Philon et l'auteur de la *Sagesse*, c'est la hiérarchie ou la gradation qui existe dans la condamnation des représentations elles-mêmes, en fonction de la nature de ce qui est représenté. Même si Philon présente la divinisation des astres ou des éléments avant tout comme une erreur de l'esprit, il admet par ailleurs que ces éléments divinisés peuvent donner lieu à des représentations et à un culte. De manière générale, déifier conduit à représenter et à rendre des honneurs à la chose représentée. Philon écrit ainsi dans le *De Ebrietate* :

Le polythéisme produit l'athéisme dans l'âme des insensés, et ceux qui déifient les êtres mortels réduisent à rien l'honneur dû à Dieu, eux à qui *il n'a pas suffi* (οἷς οὐκ ἐξήρκεσεν) de façonner des images du soleil, de la lune et, quand ils le voulaient, de toute la terre et de toute l'eau, mais qui ont même rendu à des animaux et à des plantes privées de raison une partie de l'honneur dû aux choses incorruptibles (§ 110)¹⁴.

Entre les éléments du cosmos et les créatures privées de raison, c'est-à-dire les animaux et les plantes, figure l'homme. En définitive, les trois degrés de l'égarement polythéiste pour Philon correspondent à : 1) déifier les éléments du cosmos (créés, mais

12. Trad. V. Nikiprowetzky, *OPA* 23, p. 117, légèrement modifiée.

13. Voir aussi *Ebr.* 108-109. Par ailleurs, les uns et les autres sont également servis par les arts : les mythes par la poésie, les représentations par la peinture et la sculpture. Voir *infra*.

14. Trad. Jean Goretz, *OPA* 11, p. 69-71, légèrement modifiée. Cf. *Virt.* 219-220.

« d'une substance plus pure que la nôtre et plus immortelle », d'après *Decal.* 64) ; 2) déifier les hommes (créés et mortels, mais doués de *logos*) ; 3) déifier les animaux et les plantes (créés, mortels et dépourvus de *logos*).

Cette troisième catégorie d'opinions polythéistes correspond bien entendu aux cultes égyptiens, que Philon aborde en dernier dans sa description du *De Decalogo*, en disant :

[...] Quant aux Égyptiens, ils n'encourent pas seulement le blâme qui atteint toutes les contrées communément, mais un autre encore qu'on ne peut leur adresser, et à bon droit, qu'à eux seuls. En plus des statues et des images, c'est aussi à des animaux dépourvus de raison, taureaux, béliers ou boucs, qu'ils ont conféré les honneurs dûs aux dieux [...] (§ 76)¹⁵.

Comme l'ont montré tant Maren Niehoff que Sarah Pearce, l'Égyptien est un « autre ultime » pour Philon, qui n'a pas de mots assez durs pour fustiger la zoolâtrie¹⁶. Elle figure tout en bas de la hiérarchie des opinions polythéistes, tout comme les Égyptiens eux-mêmes sont situés en bas de l'échelle des peuples¹⁷. Philon critique en outre la vénération du Nil, un trait unique à son époque, comme l'ont relevé Danielle Bonneau et Sarah Pearce¹⁸.

Le classement tripartite des polythéismes esquissé par Philon se retrouve peu ou prou dans le *Livre de la Sagesse*, mais de manière moins claire, puisque l'auteur procède à une relecture des événements de l'Exode et qu'il suit l'ordre du texte, tout en se lançant dans des digressions ici ou là. En lien avec le conflit entre

15. Trad. V. Nikiprowetzky, *OPA* 23, p. 81, légèrement modifiée.

16. Maren Niehoff, *Philo on Jewish Identity and Culture*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, p. 45-74 ; Sarah Pearce, *The Land of the Body : Studies in Philo's Representation of Egypt*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 279-308 en particulier (sur les cultes égyptiens vus par Philon).

17. Ce qui s'explique par la situation des Juifs en Égypte au début de l'époque romaine et par les tensions ayant conduit au « pogrom » de 38. Voir Joseph Mélèze-Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, PUF, Quadrige, 1997. Dans la *Lettre d'Aristée*, déjà, les cultes égyptiens sont les plus répréhensibles (§ 138). Là encore, cela reflète la situation des Juifs d'Égypte à l'époque de l'auteur : ils faisaient partie des Hellènes, et non des « indigènes ».

18. Danielle Bonneau, *La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.-C.) : d'après les auteurs grecs et latins, et les documents des époques ptolémaïque, romaine et byzantine*, Paris, Klincksieck, 1964 ; *ead.*, « La divinité du Nil sous le principat en Égypte », ANRW II.18.5, 1995, p. 3195-3215 (voir p. 3214-3215) ; S. Pearce, *The Land of the Body*, p. 216-218.

Hébreux et Égyptiens dans l'Exode, il commence par la zoolâtrie égyptienne, insistant comme Philon sur le fait qu'il s'agit d'un culte rendu à des créatures *aloga*, sans raison :

Pour leurs pensées inintelligentes et injustes qui les égarèrent au point qu'ils adorèrent des reptiles sans raison et des bêtes dépourvues d'utilité, tu leur envoyas en punition une foule d'animaux sans raison, pour qu'ils sachent que l'on est châtié par cela même par quoi on a péché (11, 15-16)¹⁹.

Suit un second exemple qui constitue une prolepse narrative, puisqu'il s'agit du sort des Cananéens lors de la conquête de la terre promise (Sg 12, 3-11). En s'appuyant sur la tradition d'Exode 23, 28, selon laquelle Dieu envoya des frelons pour expulser les Cananéens du pays, l'auteur de la *Sagesse* rapproche le cas des Cananéens de celui des Égyptiens, les uns comme les autres étant châtiés par l'intermédiaire d'animaux²⁰. Les Cananéens, pourtant, ne sont pas accusés de zoolâtrie, mais de pratiques relevant en fait des cultes à mystères, très probablement dionysiaques. Ils sont décrits comme des « membres d'un thiasse », participant à des cérémonies d'initiation impies, accompagnées d'orgies, d'anthropophagie et de meurtres d'enfants²¹. Je reviendrai par la suite sur le discours de l'auteur de la *Sagesse* relatif aux cultes à mystères. Pour l'instant, contentons-nous de relever l'association entre cultes à mystères et cultes égyptiens, dont la position tout en bas de la hiérarchie apparaît en 12, 24 : « Car ils se sont égarés bien loin sur les chemins de l'erreur, en prenant comme dieux les animaux les plus laids et les plus vils, et se laissant abuser comme des nouveau-nés sans intelligence (νηπίων ἀφρόνων) ».

19. Trad. A. Guillaumont, légèrement modifiée. L'auteur illustre ici sa thèse d'ensemble sur la justice divine, en appliquant le principe du châtement « mesure pour mesure » (*middah ke-neged middah* dans la littérature rabbinique).

20. Un autre point commun entre Égyptiens et Cananéens réside dans leur pratique de la magie ; cf. Sg 12, 4 et 18, 13.

21. Sur ce passage de la *Sagesse* et la polémique contre les cultes à mystères, voir Marie-Françoise Baslez, « L'autore della Sapienza e l'ambiente colto di Alessandria », *Il Libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia*, éd. Giuseppe Bellia, Angelo Passaro, Rome, Città Nuova, 2004, p. 47-66 (voir en particulier p. 57-61). David Gill a relevé les nombreux parallèles existant entre Sg 12, 3-7 et certaines tragédies grecques qui traitent du thème du sacrifice (ou du meurtre) d'enfants ; parmi celles-ci, les *Bacchantes* d'Euripide présentent le plus grand nombre de points communs avec la *Sagesse* (« The Greek Sources of Wisdom XII, 3-7 », *Vetus Testamentum*, 15, 1965, p. 383-386). Voir aussi Chrysostome Larcher, *Le Livre de la Sagesse*, vol. III, Paris, Gabalda, 1985, p. 706.

En haut de la hiérarchie figurent, comme chez Philon, ceux qui ont divinisé les astres ou les éléments du cosmos, feu, air, eau, etc. (13, 1-2). « Sans doute chez ces hommes y a-t-il peu à blâmer, car ils se sont peut-être égarés en cherchant Dieu et en voulant le trouver [...] », déclare l'auteur, qui ajoute : « Et pourtant ils ne sont pas excusables ». En effet, ils auraient dû, en contemplant le monde, découvrir Celui qui en est le Souverain (13, 6 et 8).

On retrouve ensuite en abondance, dans les chapitres 13 à 15, la critique des idoles faites de main d'homme et la dérision vis-à-vis des statues impuissantes à aider leurs adorateurs. Dans ce contexte, l'auteur de la *Sagesse* évoque ceux qui vénèrent des hommes divinisés, en évoquant deux types de cultes, celui des défunts et celui des souverains (14, 15-21)²². Lui aussi distingue par conséquent entre ceux qui divinisent les éléments du cosmos, ceux qui divinisent les hommes et ceux qui divinisent les animaux.

3. POLYTHÉISME ET ESTHÉTIQUE

L'auteur de la *Sagesse* et Philon sont par ailleurs conscients de la dimension esthétique du polythéisme et du rôle joué par l'art dans le succès des mythes et des cultes « païens », et en cela ils se distinguent, me semble-t-il, à la fois de la tradition biblique et d'autres textes juifs d'époque hellénistique et romaine²³. En lien avec le culte des souverains, l'auteur de la *Sagesse* note ainsi :

17 Les images sculptées (τὰ γλυπτά) ont reçu un culte (ἔθρησκεύετο) sur l'ordre des tyrans ; les hommes qui ne pouvaient pas honorer ces derniers directement parce qu'ils habitaient au loin, se sont représentés à distance leur aspect et ont fait une image visible (ἐμφανῆ εἰκόνα) du roi qu'ils honoraient, afin de flatter avec zèle l'absent, comme s'il était présent ; 18 et chez ceux qui ne le connaissaient pas, le

22. On notera que chez Philon, à la différence de la *Sagesse*, le culte des défunts et le culte des souverains ne sont pas singularisés. En-dehors des pages qu'il consacre à l'épisode de la statue que Caligula voulait faire dresser dans le temple de Jérusalem, Philon n'évoque guère la question du culte impérial, par exemple. De par sa position dans la communauté juive d'Alexandrie, il se devait sans doute de faire preuve de prudence vis-à-vis du pouvoir romain.

23. Je me limite ici à la prise en compte des témoignages littéraires juifs sur les cultes polythéistes. Une étude plus générale du rapport des Juifs aux productions artistiques inspirées des mythes gréco-romains ou liées aux divinités gréco-romaines impliquerait de prendre en compte des données archéologiques comme les sarcophages et les mosaïques, ainsi que des données épigraphiques.

culte (θρησκεία) a été rendu plus intense par l'ambition de l'artiste : 19 car celui-ci, voulant sans doute plaire au maître, a, par son art, contraint le portrait à paraître plus beau, 20 et la foule, séduite par la grâce (εὐχαρις) de l'œuvre, a considéré désormais comme un objet de vénération (σέβασμα) celui qui peu auparavant était honoré comme un homme (14, 17-20)²⁴.

Ce passage semble viser le culte des souverains hellénistiques plutôt que celui adressé spontanément à l'empereur, de son vivant, en Orient. En effet, si l'auteur fait référence à des initiatives locales, il spécifie néanmoins au v. 17 que c'est « sur l'ordre des tyrans » qu'un culte (θρησκεία) a été organisé autour de leurs statues²⁵. Ce qu'il faut surtout retenir de ce passage, me semble-t-il, c'est la réflexion sur le rôle de l'art et de la beauté dans le succès des cultes polythéistes. Le portrait peint ou sculpté comporte une dimension mensongère et représente un piège de par sa beauté même.

Cette réflexion sur l'esthétique et le pouvoir de séduction du polythéisme trouve de nombreux échos chez Philon, comme en témoigne entre autres ce passage du *De Specialibus Legibus* :

[...] Pour mieux nous séduire, ils [*scil.* les inventeurs des dieux du polythéisme] ont paré le mensonge de mélodies, de rythmes et de mètres, pensant ainsi tromper facilement leur public. De surcroît, ils ont mis dans leur jeu la sculpture et la peinture comme complices de leur fraude, afin d'attirer les spectateurs par la valeur esthétique des couleurs, des formes, de toutes les qualités. Ils séduisent ainsi les deux principaux sens, la vue et l'ouïe, l'une par de belles formes sans vie, l'autre par une harmonie poétique, et s'emparent de l'âme, après l'avoir rendue instable et vacillante (*Spec.* I, 28-29)²⁶.

Ce sont donc non seulement les arts directement impliqués dans la fabrication des idoles (peinture et sculpture), mais aussi la poésie et la musique qui contribuent selon Philon à répandre les mensonges polythéistes. Le fait que poésie et musique soient associées à la peinture et à la sculpture comme instruments de la séduction polythéiste est du reste logique au vu de l'association effectuée par Philon entre récits mythiques et fabrication des idoles, les uns et les autres étant englobés dans l'interdiction de la représentation²⁷.

24. Trad. d'après celle d'A. Guillaumont, légèrement modifiée.

25. Que l'auteur ait eu en tête le cas spécifique de Caligula n'est pas exclu, mais rendu peu probable par le côté général de la remarque.

26. Trad. S. Daniel, *OPA* 24, p. 27.

27. Voir *supra*, § 2.

4. UN RAPPORT AMBIGU AUX THÉORIES ÉVHÉMÉRISTES

Une autre convergence entre l'auteur de la *Sagesse* et Philon réside dans leur rapport ambigu aux théories évhéméristes. Lorsque l'auteur de la *Sagesse* écrit en 14, 14 que « c'est à cause de la (recherche) par les hommes d'une vaine gloire que (les idoles) sont entrées dans le monde », il semble prendre au pied de la lettre l'explication évhémériste des cultes rendus à des figures humaines, en supposant que ces cultes furent organisés de leur vivant par les évergètes eux-mêmes. Il semble en outre s'inspirer d'une lecture évhémériste du mythe de Dionysos. Dans la continuité du verset précédent, l'auteur écrit en effet :

Un père, se consumant de chagrin pour un deuil prématuré, a fait une image de l'enfant qui lui a été brusquement ravi et il a honoré désormais comme un dieu celui qui n'était qu'un mort et établi pour ses sujets des mystères et des initiations (τόν ποτε νεκρόν ἄνθρωπον νῦν ὡς θεὸν ἐτίμησεν καὶ παρέδωκεν τοῖς ὑποχειρίοις μυστήρια καὶ τελετάς;) ; puis, consolidée avec le temps, cette coutume impie a été observée comme une loi (εἶτα ἐν χρόνῳ κρατυνθὲν τὸ ἀσεβὲς ἔθος ὡς νόμος ἐφυλάχθη) (14, 15-16).

Antoine Guillaumont, suivi par Maurice Gilbert, interprète ce passage en lien avec l'explication que donnait Évhémère de la légende de Dionysos, telle que la rapporte Firmicus Maternus dans son ouvrage *De l'erreur des religions païennes* (VI), rédigé vers 350. Firmicus écrit que le cœur du petit Liber-Dionysos, tué et déchiqueté par les Titans, fut recueilli par sa sœur Minerve, qui le remit à Jupiter. Celui-ci fit réaliser une statue de l'enfant, dans laquelle le cœur fut enfermé ; la statue fut ensuite placée dans un temple, où l'anniversaire de la mort de Liber-Dionysos fut célébré chaque année²⁸. Par rapport à d'autres versions du mythe de Dionysos et des Titans, celle de Firmicus Maternus omet le récit du retour à la vie de Dionysos, remplacé par la fabrication d'une statue et l'instauration d'un culte. L'auteur de la *Sagesse* connaissait

28. Voir A. Guillaumont dans *La Bible. Ancien Testament*, vol. II, p. 1689 ; M. Gilbert, *La critique des dieux*, p. 146-156. Sur le texte de Firmicus Maternus, voir Maurizio Bettini, « Un Dioniso di gesso. Firm. Mat. *De err. prof. rel.* 6, 1 sgg (Orph. fr. 214 Kern) », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 43, 1993, p. 103-108 (sur le récit de la fabrication de la statue) ; Francesco Massa, *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani*, Stuttgart, Franz Steiner, 2014, p. 104-106. Sur les rapports entre culte dionysiaque et orphisme, voir la mise au point de F. Massa, *ibid.*, p. 62-65.

peut-être une tradition similaire déjà répandue au tournant de notre ère. En effet, l'étiologie de l'idolâtrie reflétée dans le chapitre 14 du *Livre de la Sagesse* n'est pas simplement en rapport avec le culte des morts ou le culte des souverains et des membres de leur famille ; il y est aussi question de « mystères et d'initiations » (μυστήρια et τελεταί), ce qui laisse entendre un lien avec les cultes à mystère en général et sans doute plus spécifiquement avec le culte de Dionysos, particulièrement honni de l'auteur²⁹. Il est possible aussi que l'auteur de la *Sagesse* ait confondu, ou plutôt mêlé dans une intention polémique, des phénomènes originellement distincts, le culte des défunts d'une part et les cultes à mystères de l'autre.

Chez Philon, les références à l'évhémérisme sont plus explicites que dans la *Sagesse*. Il connaissait très bien ce type de discours et, le cas échéant, se montre capable de s'en servir contre les adversaires des Juifs. Dans la *Legatio*, l'évhémérisme est ainsi utilisé par Philon pour démontrer l'ineptie de la prétention de Caligula à la divinisation. Pour réaliser son dessein, l'empereur, rappelle Philon, « commença par s'assimiler à ceux qu'on appelle des demi-dieux, Dionysos, Héraclès, les Dioscures », se déguisant tantôt en Héraclès avec peau de lion et massue dorées ; tantôt avec « des bonnets sur la tête pour jouer les Dioscures » ; « parfois aussi, avec lierre, thyrses et peau de faon, il jouait au Dionysos » (*Legat.* 78-80). Philon argumente alors, non sans ironie, que pour mériter d'être compté parmi les demi-dieux, Caligula aurait dû égaler leurs exploits et leurs bienfaits, ce qui fut loin d'être le cas. Il rappelle entre autres que « Dionysos, en domestiquant la vigne et en en tirant une boisson très agréable et en même temps très utile

29. Ce point n'a pas été perçu par D. Barbu, qui se borne à écrire : « l'auteur de la *Sagesse*, qui le premier relira le mythe classique de l'invention des arts comme une étiologie du "culte des idoles", pourra quant à lui suggérer que l'idolâtrie est née lorsqu'un père endeuillé fit faire une image de son enfant défunt. Car c'est peut-être bien dans le *pothos*, le regret des vivants, que naît l'idolâtrie » (*Naissance de l'idolâtrie*, p. 238). Il n'a pas remarqué la référence aux « sujets » (ὄποχρητίοι), ni la référence aux mystères. Les auteurs chrétiens, qui se réfèrent souvent à ce passage de la *Sagesse*, ne semblent pas non plus avoir perçu qu'elle contenait une référence aux mystères et qu'il ne s'agissait pas du culte des défunts en général. – Sur la divinisation privée des défunts, voir Lactance, *Institutiones divines*, I, 15 (Cicéron aurait voulu consacrer l'image de sa fille défunte, Tullia, et donc la diviniser) ; et l'étude de Henning Wrede, *Consecratio in formam deorum : vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit*, Mainz, Von Zabern, 1981, en particulier p. 28-30 (Rome à la fin de l'époque républicaine) et 31-42 (l'Égypte à l'époque impériale).

pour les âmes et les corps », a rendu « meilleur chaque homme individuellement » et donné la possibilité d'une « forme de régime détendu et gai » aux collectivités humaines, en leur fournissant « une succession de festins, banquets, réjouissances et festivités » (*Legat.* 82-83). De même, poursuit Philon, la tradition relative aux Dioscures veut qu'ils se soient partagés l'immortalité, ce qui est une manifestation d'amour de l'égalité et de justice (§ 84-85). Et Philon de conclure, en apostrophant l'empereur défunt :

Tous ces personnages, Caius, c'est à cause des bienfaits (εὐεργεσία) à leur actif qu'ils ont été admirés et le sont encore de nos jours et qu'ils ont été jugés dignes d'un culte et des honneurs suprêmes. Dis-nous donc à ton tour, pour quel bienfait en ce genre conçois-tu la vanité dont tu es tout bouffi ? (§ 86)³⁰.

Philon semble ici accepter la légitimité des cultes adressés aux individus qui ont contribué à améliorer le sort de l'humanité. Il est remarquable que dans ce contexte, à propos de la légende des Dioscures, il emploie le terme *logos* et non celui de *mythos*, qui chez lui est connoté très négativement. Cependant, l'acceptation par Philon de la logique évhémériste est avant tout rhétorique et stratégique ; elle ne vise qu'à discréditer l'ennemi selon ses propres normes culturelles, et selon un raisonnement acceptable par un auditoire non-juif (car il est clair que Philon écrit la *Legatio* non seulement à l'intention d'un public juif, mais aussi en tenant compte du fait qu'elle pouvait être consultée d'une manière ou d'une autre par les autorités romaines).

Malgré tout, dans la *Legatio*, la propension de Philon à expliquer les cultes « païens » dépasse de loin tout ce qu'il peut écrire à ce sujet par ailleurs. C'est ainsi qu'à propos de l'imitation par Caligula des dieux olympiens – l'étape suivante après la tentative de rivaliser avec les « demi-dieux » –, Philon explique que leurs attributs (comme le caducée, les sandales et la chlamyde pour Hermès), « on en fait les accessoires des idoles de bois et des statues divines, parce qu'ils indiquent symboliquement (διὰ συμβόλων) les avantages qu'ont procurés au genre humain les personnages honorés » (§ 98). Ainsi,

Hermès est chaussé de sandales munies d'une rangée d'ailes. Pourquoi ? N'est-ce pas parce qu'il convient que l'interprète et le prophète des choses divines, d'où lui vient d'ailleurs son nom

30. Trad. d'André Pelletier, *OPA* 32, p. 117-123 pour l'ensemble des passages cités.

d'Hermès, ayant à annoncer les bonnes nouvelles [...], ait le pied aussi rapide que possible [...] ? (§ 99).

À propos d'Arès, autre divinité que prétendait égaler Caligula, Philon écrit encore :

[...] La puissance d'Arès, non pas celui du mythe, mais celui de la raison naturelle, qu'a choisi la vaillance (οὐχὶ τοῦ μεμυθευμένου, τοῦ δὲ ἐν τῇ φύσει λόγου ὄν ἀνδρεία κεκλήρωτα), ne savons-nous pas qu'elle met en fuite le mal, qu'elle vient au secours des opprimés et les protège, comme son nom suffit, en somme, à l'indiquer ? (§ 112).

Pour mieux critiquer Caligula, non seulement Philon s'appuie sur les mythes relatifs aux divinités grecques, mais il en propose une lecture symbolique, qui se révèle très proche de sa lecture symbolique ou allégorique des récits bibliques. N'oublions pas qu'il était aussi familier de la lecture allégorique d'Homère pratiquée par les stoïciens (et sans doute déjà par les médio-platoniciens, même si les sources contemporaines manquent)³¹. Ce que ce passage de la *Legatio* révèle, c'est que Philon n'était pas ignorant de la lecture symbolique, allégorique ou philosophique des mythes gréco-romains, et que s'il ne se donne pas la peine de l'expliquer à ses lecteurs, c'est avant tout parce qu'il voulait les éloigner autant que possible de tout ce qui relevait du polythéisme³².

Si l'auteur de la *Sagesse* et Philon peuvent à l'occasion recourir à des explications évhéméristes de manière rhétorique ou polémique, il existe un cas de figure où toute forme de discours évhémériste est catégoriquement rejetée par eux : celui des cultes égyptiens. Rappelons que Diodore de Sicile par exemple se fait l'écho d'une explication d'ordre évhémériste de ces cultes, mettant l'accent sur l'utilité des animaux divinisés et sur les bienfaits qu'ont apportés aux hommes le bœuf laboureur, les brebis qui procurent laine, lait et fromages, le chien chasseur et gardien, ou encore le chat tueur de serpents. Parmi les oiseaux, l'ibis est singularisé car il rend de grands services en détruisant les serpents, les sauterelles et les chenilles, tandis que le faucon et l'épervier tuent les scorpions et autres petites bêtes nuisibles (*Bibliothèque historique* I, 87). Une

31. J'ai abordé ce sujet dans mon article « Philo and the Allegorical Interpretation of Homer in the Platonic Tradition (with an Emphasis on Porphyry's *De antro nympharum*) », *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, dir. Maren Niehoff, Leiden, Brill, 2012, p. 155-174.

32. Voir également R. Bloch, *Moses und der Mythos*, p. 173-189.

explication similaire des cultes égyptiens figure déjà à l'arrière-plan des fragments d'Artapan, cet auteur juif atypique du III^e ou du II^e siècle avant notre ère, qui écrit que Moïse avait institué des « animaux sacrés » pour l'usage des Égyptiens et que lors d'une campagne militaire contre l'Éthiopie, il fonda avec ses hommes une ville, Hermopolis, dans laquelle ils consacrèrent l'ibis, « parce que cet oiseau tue les animaux nuisibles à l'homme »³³.

L'auteur de la *Sagesse*, à l'inverse, insiste sur le fait que les Égyptiens ont pris comme dieux « les animaux les plus laids et les plus vils » (12, 24) et qu'ils adorent « des reptiles sans raison et de viles bêtes » (11, 15), κνώδαλα εὐτελεῖ, c'est-à-dire des animaux *sans utilité*. Au chapitre 15, il revient sur ce point et écrit : « Ils adorent même les animaux les plus haïssables [*i.e.* hostiles, τὰ ἔχθιστα], car, sous le rapport de la stupidité, ils sont pires que les autres et ils n'ont rien de beau, comme les autres animaux, pour qu'on s'attache à eux [...] » (15, 18-19). En d'autres termes, l'explication de type évhémériste de la zoolâtrie égyptienne est ici implicitement récusée, au nom de l'inclusion de bêtes inutiles et nuisibles parmi les animaux associés aux divinités de l'Égypte.

Ce rejet de l'explication d'inspiration évhémériste des cultes égyptiens se retrouve chez Philon, de manière explicite cette fois. Dans le long passage du *De Decalogo* qu'il consacre à la dénonciation du polythéisme, Philon écrit à propos des Égyptiens :

76 [...] En plus des statues et des images, c'est aussi à des animaux dépourvus de raison, taureaux, béliers ou boucs, qu'ils ont conféré les honneurs dûs aux dieux, imaginant de toutes pièces à propos de chacune quelque fiction mythique. 77 On trouve peut-être dans le cas de ceux-ci quelque justification (καὶ τὰτα μὲν ἴσως ἔχει τινὰ λόγον), puisqu'il s'agit d'animaux parfaitement domestiques qui, par les meilleurs services, nous facilitent l'existence. Le bœuf de labour ouvre les sillons au temps des semailles et dans le travail de l'aire, lorsqu'il faut dépiquer le grain, se montre aussi très efficace. Le bélier nous fournit le vêtement, des abris le plus excellent, puisque, demeuré nu, notre corps aurait vite fait de succomber à un excès de chaleur ou

33. Artapan, fr. 3, *apud* Eusèbe, *Préparation évangélique*, IX, 27, 9. Pour une traduction et un commentaire récents, voir *Interprétations de Moïse : Égypte, Judée, Grèce et Rome*, dir. Philippe Borgeaud, Thomas Römer, Youri Volokhine, Leiden, Brill, 2010, p. 33, n. 53. Voir également Philippe Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil, 2004, p. 129. Sur l'ibis et ses vertus, voir Hérodote II, 75 ; Plutarque, *Isis et Osiris*, 381c-d ; Pline, *Histoire naturelle*, X, 40 ; Josèphe, *A.J.* II, 245-246 (Moïse utilise les ibis pour éliminer les serpents qui infestent l'Éthiopie).

de froid [...]. 78 En fait, les Égyptiens vont plus loin. Parmi les bêtes sauvages, ce sont les plus farouches et les moins traitables, les lions et les crocodiles, et parmi les reptiles, le venimeux aspic qu'ils honorent de temples et d'enceintes sacrées, d'assemblées et de processions et d'autres semblables solennités. [...] 79 Au reste, ils ont déifié bien d'autres bêtes encore, telles que chiens, chats, loups, et parmi les oiseaux, ibis ou faucons, et tout ou partie du corps des poissons. Saurait-on concevoir rien de plus ridicule ? (*Decal.* 76-79)³⁴.

Philon est donc parfaitement informé des discours du type de celui reproduit par Diodore, mais, comme l'auteur de la *Sagesse*, il prend appui sur l'existence de cultes associés aux lions, aux crocodiles, aux reptiles, etc., pour englober tous les cultes égyptiens dans une même condamnation. Contrairement à Diodore, il passe ainsi sous silence les explications relatives aux chiens, aux chats, aux ibis et aux faucons, allant même, dans un autre texte, jusqu'à considérer l'ibis comme faisant partie des « plus féroces des bêtes sauvages » (*De Vita Contemplativa*, 8-9). Il faut sans doute y voir un écho du contexte romain de Philon. On remarquera en effet que chez les auteurs romains qui critiquent la zoolâtrie égyptienne, l'ibis est souvent singularisé – par exemple sous la plume de Cicéron, dont Philon a peut-être connu les écrits (de manière directe ou indirecte) pendant son séjour à Rome³⁵. Il semble en tout cas que le discours de Philon sur les cultes égyptiens soit en partie calqué sur les stéréotypes romains, peut-être de manière à créer une connivence entre les perspectives juive et romaine, contre la « barbarie » égyptienne³⁶. Pour en revenir au *De Decalogo*, la concession de

34. Trad. V. Nikiprowetzky, *OPA* 23, p. 81-83, légèrement modifiée.

35. Voir Cicéron, *Tusculanes*, V, 78. Voir aussi, même s'il est postérieur à Philon, Juvénal, *Satires*, XV, 3.

36. Sous Auguste, dont le pouvoir se fondait en partie sur la victoire d'Actium contre Antoine et Cléopâtre, les discours anti-égyptiens abondaient. Mais le rapport des Romains à l'Égypte et aux cultes égyptiens était en fait plus ambigu ; le culte d'Isis, par exemple, était devenu populaire à Rome. Par ailleurs, sous Tibère, Juifs et Égyptiens furent associés dans une même condamnation, accompagnée de mesures d'expulsion (Tacite, *Annales*, II, 85, 4 ; Suétone, *Tibère*, 36). Voir Holger Sonnabend, *Fremdenbild und Politik. Vorstellungen der Römer von Ägypten und dem Partherreich in der späten Republik und frühen Kaiserzeit*, Frankfurt, P. Lang, 1986, p. 49 ; Katell Berthelot, « The Use of Greek and Roman Stereotypes about the Egyptians by Hellenistic Jewish Apologists, with Special Reference to Josephus' *Against Apion* », *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999*, éd. Jürgen U. Kalms, Münster, Lit, 2000, p. 185-221 ; M. Niehoff, *Philo on Jewish Identity and Culture*, p. 49-60 ; Carlos Lévy, « "Mais que faisait donc Philon en Égypte ?" : à propos de l'identité diasporique de Philon », *La rivelazione in Filone*

Philon au début du § 77 (« On trouve peut-être dans le cas de ceux-ci quelque justification... ») n'est qu'apparente. En réalité, toute vénération d'un animal lui fait horreur et rien ne saurait la justifier.

5. POLYTHÉISME ET ATHÉISME

L'explication du polythéisme proposée par Évhémère lui valut d'être considéré par certains auteurs grecs comme un athée. Les Juifs, parce qu'ils allaient dans certains cas jusqu'à nier la réalité des dieux des autres (et ne se contentaient pas de ne pas les adorer) furent eux aussi accusés d'athéisme³⁷. Mais pour Philon, le véritable athéisme réside dans la négation du Dieu Un, et c'est le polythéisme en général qui conduit à l'athéisme. Philon distingue généralement les deux phénomènes : en lien avec la prescription du Lévitique (11, 42) qui interdit la consommation tant des reptiles sans pattes que des insectes avec de nombreuses pattes, il écrit que sont exclues de l'assemblée d'Israël tant l'âme « sans Dieu » (*atheos*) que celle qui a « beaucoup de dieux » (*polytheos*) ; ces deux catégories sont par ailleurs identifiées, l'une à l'eunuque, l'autre au fils de la prostituée, dont Deutéronome 23, 1-2 affirme qu'ils sont exclus de l'assemblée (*Migr.* 69)³⁸. Néanmoins, dans l'esprit de Philon, polythéisme et athéisme sont étroitement associés. Dans la conclusion du *De Praemiis et Poenis*, il vitupère ainsi contre les Juifs qui ont abandonné les lois de leurs pères et se sont « inféodés aux opinions polythéistes, dont la finalité est l'athéisme (καὶ ταῖς πολυθέοις δόξαις ὑπαχθέντας, ὧν ἀθεότης τὸ τέλος) » (§ 162)³⁹. En effet, l'athéisme est lié pour Philon à l'incapacité de voir Dieu, à l'aveuglement face au véritable souverain du monde⁴⁰. Pharaon, qui répond à Moïse qu'il ne connaît pas ce YHWH qui lui demande de laisser partir son peuple, incarne symboliquement la posture athée. Et les épicuriens, qui nient la providence divine, sont eux aussi comptés parmi les athées. Mais pour Philon, ceux qui multiplient

di Alessandria. Natura, legge, storia, éd. Francesca Calabi, Angela Maria Mazzanti, Verucchio, Pazzini, 2004, p. 295-312 ; S. Pearce, *The Land of the Body*, p. 52-54.

37. Voir Peter Schäfer, *Judeophobia. Attitudes towards the Jews in the Ancient World*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1997.

38. Voir aussi *De Opificio Mundi*, 170-171 ; *Spec.* I, 344.

39. Voir aussi *De Fuga*, 114.

40. Voir S. Pearce, *The Land of the Body*, p. 223.

les divinités sont tout aussi aveugles à la souveraineté de l'Unique. En définitive, comme l'écrit Philon dans le *De Ebrietate*, « ceux qui déifient les êtres mortels réduisent à rien l'honneur dû à Dieu » ; c'est pourquoi « le polythéisme produit l'athéisme dans l'âme des insensés » (§ 110). Il est logique que, pour Philon, polythéisme et athéisme se rejoignent et finissent par se confondre.

Il faut par ailleurs rapprocher la position de Philon de celle de Plutarque à la fin du 1^{er} siècle, en lien avec la critique des cultes égyptiens. Pour Plutarque comme pour Philon, la zoolâtrie égyptienne relève de l'athéisme⁴¹. À force d'appliquer le titre de dieux à des créatures dérisoires comme les animaux, argumentent-ils, on pousse à l'athéisme les esprits les plus audacieux, ceux qui ne cèdent pas à la superstition. Philon fait également du Nil un symbole de l'athéisme égyptien, ce qu'à l'inverse Plutarque ne fait pas.

Dans l'association entre polythéisme et athéisme chez Philon, on pourrait aussi percevoir une dimension polémique, voire apologetique. D'après Flavius Josèphe, le célèbre rhéteur Apollonios Molon accusait les Juifs d'athéisme (*Contre Apion*, II, 148). Philon ne fait pas explicitement référence à une telle accusation (contrairement à celle relative à la misanthropie des lois juives), mais il est probable qu'il en avait connaissance, et il est donc possible qu'il ait voulu rejeter l'accusation d'athéisme sur les adversaires des Juifs, Alexandrins ou Égyptiens. Cela semble en tout cas être sa stratégie lorsque, face à Caligula, il évoque l'athéisme égyptien en argumentant que les honneurs divins que les Alexandrins sont prêts à rendre à l'empereur ne valent rien, puisqu'ils sont offerts de la part d'adorateurs de serpents et de crocodiles (*Legat.* 162-163)⁴².

6. L'IMMORALITÉ DU POLYTHÉISME, ILLUSTRÉE PAR LES CULTES À MYSTÈRES

Dans la perspective biblique et juive, l'association entre l'idolâtrie et l'immoralité va de soi. En particulier, pour l'auteur de la *Sagesse*,

41. Voir *Mos.* II, 193 ; *Plut. Is. et Osir.* 379e. S. Pearce note à cet égard : « The association of "the Egyptian atheism" with the deification of animals perhaps reflects a wider world of Middle Platonist criticism of the place of the animal cults in popular Egyptian religion » (*The Land of the Body*, p. 233).

42. S. Pearce, *The Land of the Body*, p. 74-76.

« l'idée de faire des idoles a été le commencement de la fornication (ἀρχὴ πορνείας) et leur invention, la corruption de la vie (φθορὰ ζωῆς) » (14, 12). Dans la suite du chapitre 14 sont énumérés sang et meurtre, vol et ruse, corruption, perfidie, trouble, parjure, souillure des âmes, perversion sexuelle, etc. (14, 24-31), l'auteur résumant son propos en ces termes au v. 27 : « Car le culte (θρησκεία) des idoles innommables est le principe, la cause et le terme de tout mal (παντὸς ἀρχὴ κακοῦ καὶ αἰτία καὶ πέρας ἐστίν) ».

Pour Philon, de manière similaire, « l'athéisme [*dont nous avons vu la connivence avec le polythéisme*] est source de toutes les fautes (πηγὴ δὲ πάντων ἀδικημάτων ἀθεότης) » (*Decal.* 91). On notera aussi l'association récurrente chez Philon entre polythéisme et prostitution, par le biais de l'idée de multiplicité (des dieux ou des partenaires sexuels)⁴³. Peut-être faut-il y voir une influence implicite de la métaphore nuptiale pour décrire la relation entre Dieu et Israël⁴⁴.

Dans la perspective de l'auteur de la *Sagesse*, ce sont plus spécialement les cultes à mystères qui sont associés à l'immoralité. Leurs adeptes sont à ses yeux des débauchés et des criminels : « Car, célébrant des initiations avec meurtres d'enfants, des mystères occultes ou de folles orgies aux rites extravagants (ἢ γὰρ τεκνοφόνους τελετὰς ἢ κρύφια μυστήρια ἢ ἐμμανεῖς ἐξάλλων θεσμῶν κώμους ἄγοντες), ils ne gardent désormais purs ni leurs vies ni leurs mariages, mais ils se suppriment l'un l'autre traîtreusement ou se font souffrir en commettant l'adultère » (14, 23-24)⁴⁵. Au chapitre 12 (v. 4), il les accuse en outre de pratiques magiques.

Philon condamne lui aussi tout particulièrement les cultes à mystères. En lien avec la loi sur le faux prophète en Deutéronome 13⁴⁶, il va jusqu'à suggérer que ces cultes attirent des pécheurs invétérés, par exemple des voleurs ou des « femmes abominables et dépravées ». Il associe en outre le fait de pratiquer des rites « cachés », réservés

43. Voir par exemple *Fuga* 114 ; *De Mutatione Nominum*, 205 ; *Spec.* I, 344.

44. Dans *Mut.* 205, Philon interprète Israël comme l'âme vertueuse : « Dieu, le seul époux et le seul père de l'âme vertueuse ».

45. Voir déjà *Sg* 12, 3-11, où, sous la condamnation des Cananéens, pointe une polémique contre les cultes dionysiaques.

46. Par ailleurs dans *Mos.* II, 162, dans la réécriture philonienne de l'épisode du veau d'or, cultes à mystères et cultes égyptiens sont associés, tout comme ils le sont – implicitement – dans la *Sagesse*.

à des initiés, au fait de vouloir dissimuler des crimes, littéralement une *anomia* :

319 Le législateur bannit par surcroît du code sacré les rites d'initiation, les mystères, toutes les impostures et les impiétés de ce genre (τελετὰς καὶ μυστήρια καὶ πᾶσαν τὴν τοιαύτην τερθρείαν καὶ βωμολοχίαν) ; il ne veut pas que des hommes, nourris dans une communauté politique (πολιτεία) telle que la nôtre, célèbrent des mystères (ὀργιάζεσθαι) et, s'attachant aux fables relatives aux mystères (μυστικῶν πλασμάτων), négligent la vérité et recherchent des choses qui relèvent de la nuit et des ténèbres [...]. Il est donc interdit à tous les adeptes et disciples de Moïse d'effectuer ou de subir une initiation, car l'enseignement et l'étude de ces rites constituent l'un et l'autre de très graves sacrilèges (ἐκότερον γὰρ καὶ τὸ διδάσκειν καὶ τὸ μανθάνειν τελετὰς οὐ μικρὸν ἀνοσιούργημα). 320 Si ces choses-là, en effet, sont bonnes et profitables, pourquoi donc, initiés (μύσται), vous enfermez-vous dans une profonde obscurité, pourquoi ne rendez-vous ce service qu'à trois ou quatre personnes, alors qu'il vous serait possible de le rendre à tout le monde, en présentant ces avantages au milieu de la place publique [...] ? 321 Aussi bien, laissons à leur honte ces gens pernicious, qu'ils cherchent des renforcements et des antres dans la terre ainsi que les ténèbres épaisses, pour se dissimuler en enfouissant dans l'ombre leurs nombreuses iniquités (τὴν πολλὴν ἀνομίαν) afin que nul ne les voie. [...]. 323 [...] en réalité, il se trouve bien souvent que ce ne sont nullement les honnêtes gens qui sont admis à participer aux mystères, mais parfois des voleurs, des brigands, des bandes de femmes abominables et dépravées, pourvu qu'ils donnent de l'argent aux initiateurs et aux hiérophantes (ληστὰς δ' ἔστιν ὅτε καὶ καταποντιστὰς καὶ γυναικῶν θιάσους βδελυκτῶν καὶ ἀκολάστων, ἐπειδὴν ἀργύριον παράσχωσι τοῖς τελοῦσι καὶ ἱεροφαντοῦσιν). Il faut donc bannir tous ces individus hors des confins de la cité et de la constitution où le bien et la vérité sont honorés pour eux-mêmes. Mais c'est assez sur ce sujet (*Spec.* I, 319-323)⁴⁷.

Chez Philon comme chez l'auteur de la *Sagesse*, la critique des cultes à mystères est véhémente, mais apparaît somme toute assez convenue et banale, au vu des préjugés contre ces mêmes cultes répandus dans le monde gréco-romain.

Plus intéressant, en revanche, est le fait que Philon utilise néanmoins le vocabulaire des mystères pour décrire le culte juif et ses pratiques sacrificielles. En lien avec Exode 29, 25, qui décrit les rites relatifs à la consécration d'Aaron et de ses fils et mentionne le sacrifice d'un second bélier, Philon écrit que l'appellation « bélier de perfection » (Ex 29, 25 et Lv 8, 22) s'explique par le fait que

47. Trad. S. Daniel, *OPA* 24, p. 203-205, légèrement modifiée. Voir également *Spec.* III, 40.

les personnes pour la purification desquelles ce bélier était offert « devaient être initiées aux mystères par des cérémonies d'initiation propres aux serviteurs et aux ministres de Dieu (ἐπειδὴ τὰς ἀρμοττούσας θεραπευταῖς καὶ λειτουργοῖς θεοῦ τελετὰς ἐμελλόν ἱεροφαντεῖσθαι) » (*Mos.* II, 149)⁴⁸. Lorsque Moïse pénètre dans le tabernacle au huitième jour avec son frère (Lv 9), Philon note : « c'était le huitième et dernier jour de l'initiation, les sept précédents ayant été employés par lui à initier son frère et ses neveux, en leur montrant les rites des mystères (ὀγδόη δ' ἦν τῆς τελετῆς ἡμέρα καὶ τελευταία, ταῖς γὰρ πρότερον ἑπτὰ ἱεροφαντῶν αὐτόν τε καὶ τοὺς ἀδελφιδοῦς ὀργιάζεν) » (*Mos.* II, 153)⁴⁹. On notera en particulier l'emploi du verbe ὀργιάζω, connoté si péjorativement dans d'autres passages de l'œuvre de Philon (*Spec.* I, 319 ; III, 40) ! Dans le *De Decalogo*, commentant le fait que les Dix Paroles s'adressent à chacun en particulier et donc à tous les Israélites quelle que soit leur condition, Philon y voit un enseignement pour les rois et les puissants, exhortés à ne pas mépriser même l'homme le plus humble. Il décrit alors l'attitude de Dieu en ces termes :

[...] il voulut que (l'homme le plus humble) également pût se délecter des saints oracles et lois, et il fit comme s'il n'allait le traiter que lui seul et à lui seul offrir le banquet qu'il offrait, en vue du ravissement de l'âme initiée (πρὸς ψυχῆς ἀνάχυσιν ἱεροφαντουμένης), qu'il était légitime d'introduire aux grands rituels (τὰς μεγάλας τελετὰς) » (*Decal.* 41 ; trad. Valentin Nikiprowetzky, *OPA* 23, p. 61).

Le Dieu d'Israël lui-même est ici décrit en maître de cérémonie présidant aux initiations des adeptes d'un culte à mystère. Par-delà de possibles échos platoniciens⁵⁰, ce recours au vocabulaire des mystères est sans doute révélateur de la popularité non seulement de la terminologie, mais aussi des cultes à mystère eux-mêmes dans l'Alexandrie du I^{er} siècle.

48. Trad. Roger Arnaldez *et al.*, *OPA* 22, p. 257-259.

49. *Ibid.*, p. 259.

50. V. Nikiprowetzky note à propos de *Decal.* 41 que l'image du banquet de la Sagesse, auquel Dieu invite les élus, peut rappeler *Phédon*, 69c, *République*, II, 363c-d ou encore *Phèdre*, 247b-e.

7. LE REJET DE LA DIVINATION

Une dernière spécificité philonienne réside dans l'attention particulière accordée à l'astrologie et à la divination. Non seulement Philon condamne la divinisation des astres et le culte rendu aux divinités gréco-romaines qui leur sont symboliquement associées (Apollon étant identifié au soleil, Artémis à la lune, Aphrodite à l'étoile du matin, etc. ; cf. *Decal.* 54), mais il s'oppose à l'idée que les astres conditionnent le sort des humains, comme si ce n'était pas Dieu, mais les astres, qui présidaient aux destinées humaines. Cette idée, Philon l'associe aux Chaldéens, astronomes réputés :

[...] Destin et nécessité ont pris chez eux les espèces de la divinité : mais c'est là remplir la condition humaine d'une grande impiété en inculquant l'idée qu'en dehors du visible il n'existe plus du tout d'autre cause de quelque chose que ce soit, mais que les révolutions du soleil, de la lune et des astres distribuent à chacun des êtres sa part de bonheur et d'adversité (*Migr.* 179)⁵¹.

Philon vise ici l'astrologie, qu'il récuse, du moins en contexte juif. Si le déterminisme astral peut peser sur les nations, il n'en va en effet pas ainsi pour Israël, dont la destinée dépend de Dieu seul.

De manière plus générale, Philon rejette toute forme de déterminisme, à l'exception de la volonté divine, ainsi que toute forme d'art mantique visant à connaître la volonté des dieux, à l'exception de la prophétie. Sont ainsi explicitement condamnés les augures, l'observation du vol des oiseaux, des reptiles qui sortent de leur trou, l'examen des entrailles, etc., pratiques conduisant à des prédictions obscures et fumeuses qui sont opposées à la clarté et à la vérité de la *prophèteia* (*Spec.* I, 60-65). La question de l'art mantique est à l'inverse passée sous silence dans la *Sagesse de Salomon*.

CONCLUSION

Les discours de Philon d'Alexandrie et de l'auteur de la *Sagesse de Salomon* sur les cultes du monde gréco-romain présentent des similitudes frappantes : l'un et l'autre estiment que le polythéisme

51. Trad. Jacques Cazeaux, *OPA* 14, p. 211.

résulte d'une erreur et que l'idolâtrie a fait son apparition à un moment donné de l'histoire de l'humanité. Leur taxinomie et leur hiérarchie des cultes polythéistes sont également similaires : la divinisation des animaux est plus condamnable que celle des hommes, elle-même plus critiquable que celle des éléments du cosmos ; en outre, Philon comme l'auteur de la *Sagesse* distinguent tout en les associant l'erreur intellectuelle dans la conception du divin et la fabrication des idoles, tournée en dérision dans une veine toute biblique. Pour nos deux auteurs, le polythéisme conduit à l'immoralité et les cultes à mystères remportent à cet égard la palme ; ils sont même parfois associés à des pratiques criminelles.

On note sur certains points une différence d'accent entre Philon et l'auteur de la *Sagesse* : ce dernier évoque le culte des défunts et celui des souverains, deux sujets peu abordés par Philon (en-dehors de l'épisode Caligula) ; Philon, pour sa part, fait référence à la divinisation du Nil, ou encore condamne explicitement les pratiques divinatoires, deux points passés sous silence par l'auteur de la *Sagesse*. La terminologie philonienne est par ailleurs beaucoup plus développée que celle de la *Sagesse*. Philon est le seul à utiliser les termes de polythéisme et d'athéisme et à penser le lien entre les deux notions, tout comme il est le seul à oser reprendre à son compte la terminologie des cultes à mystère pour décrire la Révélation dont Israël est le bénéficiaire.

Par-delà ces différences d'accent, Philon comme l'auteur de la *Sagesse* témoignent tous les deux à la fois d'une fidélité vis-à-vis de la tradition biblique de la critique des idoles, et d'une connaissance des réalités socioreligieuses de leur temps, qu'il s'agisse des pratiques rituelles, des théories des élites intellectuelles gréco-romaines comme l'évhémérisme, des mythes et de leur interprétation allégorique, ou encore des préjugés des Grecs et des Romains eux-mêmes, par exemple vis-à-vis de la zoolâtrie égyptienne ou de certains cultes à mystères.

Cependant, la réflexion de ces deux auteurs juifs alexandrins sur les cultes du monde gréco-romain reste en définitive assez pauvre. Cela peut s'expliquer par les conditions dégradées de l'existence juive en Égypte, par une répugnance réelle, mais aussi (ou surtout) par le public visé par ces œuvres et par le souci de convaincre les Juifs d'Égypte de demeurer fidèles à l'héritage d'Israël, à la Torah et à ses prescriptions. Dans une telle perspective, il ne fallait pas

rendre le polythéisme compréhensible, mais bien plutôt stupide et abominable. On est frappé, en particulier, par l'accusation récurrente faite aux « païens » d'adorer les statues et les images elles-mêmes, en les prenant littéralement pour des divinités, comme si Philon et l'auteur de la *Sagesse* n'avaient pas pu, ou plutôt n'avaient pas voulu, prendre en compte la distinction entre le signifiant et le signifié.

Je conclurai en évoquant un aspect du discours philonien qui s'inscrit globalement dans la critique de l'immoralité du polythéisme, mais avec une pointe particulière. Philon affirme que la multiplicité des dieux, qui varient d'un pays et d'un peuple à l'autre, va à l'encontre de la paix et engendre la violence. En lien avec l'épisode de Babel, il écrit ainsi :

Car il y a des gens qui, dans leur système, ont attribué plusieurs origines à la famille des âmes, et qui se sont adonnés au mal qu'on appelle polythéisme : se livrant chacun au culte de son dieu, ils ont suscité des troubles et des séditions chez eux et à l'extérieur, et ils ont rempli leur vie, depuis la naissance jusqu'à la mort, de guerres implacables (*Conf.* 42)⁵².

Pour Philon, le polythéisme va de pair avec la négation de l'unité de l'humanité. À la différence du monothéisme biblique, qui affirme d'un même tenant l'unicité de Dieu et celle de la race humaine, le polythéisme avec sa multiplicité de dieux et de cultes suscite ou alimente des divisions au sein de l'humanité. Il serait ainsi facteur de guerre, et le monothéisme, à l'inverse, facteur d'unité et de paix. On appréciera la distance qui sépare ce discours philonien des analyses modernes sur la « tolérance » structurelle du paganisme face à l'« intolérance » intransigeante du monothéisme...

berthelot@msh.univ-aix.fr

52. Trad. de Jean-Georges Kahn, *OPA* 13, p. 63. Voir également *Decal.* 9 : « Puis, chacun adorant des objets différents, la divergence qui avait prévalu touchant le bien suprême engendra des dissensions dans tous les autres domaines également ».