Mosaïque
ISSN : 2105-1100
Publisher : Université de Lille

23 | 2025
Faute de goût : esthétique, éthique et politique

Philon de Byblos et la *faute de goût*

Philo of Byblos and the lapse of taste

Marc Delalonde

https://www.peren-revues.fr/mosaique/2763

DOI : 10.54563/mosaique.2763

Electronic reference
Marc Delalonde, « Philon de Byblos et la *faute de goût* », *Mosaïque* [Online], 23 | 2025, Online since 30 juin 2025, connection on 10 juillet 2025. URL : https://www.peren-revues.fr/mosaique/2763

Copyright
CC-BY

Philon de Byblos et la *faute de goût*

Philo of Byblos and the lapse of taste

Marc Delalonde

OUTLINE

Introduction
La *faute de goût* des Grecs
Dénigrer l'hellénisme classique au IIe siècle : une *faute de goût* ?
Conclusion

TEXT

Introduction

1 Le choix de l'expression *faute de goût* afin d'explorer, entre autres, la transgression culturelle, m'a d'emblée semblé pertinent et inspirant pour l'étude de l'œuvre de Philon de Byblos[1]. Certes, l'idée de « goût » ne se trouve pas dans le texte de l'auteur. Néanmoins, la formule renferme une dimension subjective, provocatrice, critique et marquée de jeux subtils autour des codes culturels, en résonance directe avec le discours de Philon. En tant qu'outil heuristique, elle ouvre ainsi de nouveaux angles de réflexion et d'analyse de son œuvre.

2 La *faute de goût* peut être définie – je cite le texte de présentation de ce colloque – par « une discordance par rapport à un système de conventions plus large ». Étudier la *faute de goût* à l'échelle sociétale, lorsqu'elle surgit de l'interaction entre différentes cultures, revient donc à s'intéresser aux représentations culturelles partagées par les personnes qui composent ladite société et à ce qu'il advient quand ces représentations se heurtent à d'autres qui paraissent incompatibles. Dès lors que ces représentations sont codifiées, notamment au travers de récits collectifs, elles deviennent des normes culturelles qui peuvent être franchies, transgressées par quiconque n'en connaît pas les codes ou décide de passer outre. Que la transgression culturelle soit volontaire ou non, elle fait partie de l'expé-

rience interculturelle, *a fortiori* quand différentes cultures sont mises en relation de manière forcée par des conquêtes militaires, comme en est régulièrement ponctuée l'histoire de l'Antiquité. Les régions du Proche-Orient ancien, telle la Phénicie (aujourd'hui la côte et l'arrière-pays syro-libanais), se révèlent être un terrain fertile pour l'étude de la transgression culturelle, puisqu'elles ont non seulement été annexées par l'Empire romain, mais aussi, avant cela, par l'Empire gréco-macédonien faisant suite à la conquête d'Alexandre le Grand dans les années 330-320 av. J.-C [2]. La Phénicie a ainsi été sujette à un large éventail de situations interculturelles, comportant assurément son lot de fautes de goût à différentes échelles mais aussi de tentatives de compromis [3].

3 C'est cela que traduit le concept de *middle ground*, défini par Richard White dans le cadre de la colonisation européenne de l'Amérique du Nord (White, 2009 [1991]), puis repris par Corinne Bonnet dans le cadre de la colonisation gréco-macédonienne de la Phénicie à l'époque hellénistique (Bonnet, 2015), qui correspond peu ou prou aux trois derniers siècles avant notre ère. Il s'agit d'un système de compréhension et d'agencements mutuels entre des cultures en contact. Le processus de mise en place du *middle ground* est long, en constante mutation, et s'il s'intensifie à l'époque hellénistique avec l'arrivée d'Alexandre, il était en réalité déjà amorcé depuis longtemps dans la région [4]. Il a ensuite poursuivi son évolution à l'époque romaine, porté par de nouvelles transformations du paysage culturel et politique dans lequel il s'inscrivait [5]. À ma connaissance, aucune étude d'envergure n'a exploré l'évolution du *middle ground* « gréco-phénicien [6] » dans la région à l'époque romaine, que l'œuvre de Philon de Byblos semble éclairer en offrant une précieuse fenêtre pour en esquisser les contours [7].

4 Originaire d'un important centre culturel et religieux de la Phénicie antique [8], Philon écrit au IIe siècle de notre ère, à une époque où l'aire géographique autrefois dominée par les cités phéniciennes fait partie de la province romaine de Syrie. On sait qu'il était un érudit prolifique, mais la quasi-totalité de ses œuvres est perdue, à l'exception d'une, intitulée Φοινικικὴ ἱστορία ou *Histoire Phénicienne*. Celle-ci nous a été transmise de manière fragmentaire par l'évêque du IVe siècle Eusèbe de Césarée, dont les critiques de Philon à l'égard des Grecs et de l'allégorisme [9] servent le travail apologétique visant à

dénoncer « l'erreur polythéiste[10] ». Dans l'œuvre en question, Philon cherche à retracer l'origine de l'humanité et de la civilisation, qu'il situe en Phénicie. Ce faisant, il manipule un certain nombre d'outils et de courants de pensée pour structurer une identité phénicienne qui se démarque au sein de l'Empire, alors même qu'il n'y a jamais vraiment eu d'« identité phénicienne » que dans le discours des Grecs[11]. Ce qui frappe rapidement le lecteur de Philon, c'est que ce dernier exprime un certain nombre de critiques et de jugements de valeur envers les Grecs et leur culture, alors même qu'il écrit en grec au sein d'un « empire gréco-romain » (Veyne, 2005). Les récriminations de Philon ne sont pas à caractère esthétique, j'utiliserai donc la formule *faute de goût* dans le sens plus large que lui confère cette introduction, en tant qu'outil analytique permettant d'interroger la dimension critique d'une œuvre écrite en *middle ground*.

La *faute de goût* des Grecs

5 Les réprobations de Philon envers les Grecs traduisent une discordance des Hellènes par rapport, sinon à une « norme », du moins à un air du temps[12], à une atmosphère religieuse et philosophique où règne à l'époque une certaine obsession de vérité[13]. Philon n'en est d'ailleurs pas exempt, puisqu'il développe un véritable discours aléthurgique[14], qui repose sur une pensée rationaliste dite « évhémériste », c'est-à-dire qui considère que les dieux étaient d'abord des hommes mortels qui furent divinisés[15]. Ce qu'il reproche aux Grecs, c'est d'avoir « mythologisé », ou plus précisément « allégorisé » l'histoire[16]. Ils ont repris τὰ Φοινίκων, « ce qui concerne les Phéniciens », en l'occurrence leurs récits[17], mais ils y ont ajouté de l'allégorie[18] et les ont ainsi dénaturés. Dès lors, dans son *Histoire Phénicienne*, Philon fait exactement l'inverse et procède à une sorte d'historicisation de la mythologie, dans laquelle il rejette les allégories. Voici comment Philon se positionne à l'égard des Grecs :

> Οὐ γὰρ ματαίως αὐτὰ πολλαχῶς διεστειλάμεθα, ἀλλὰ πρὸς τὰς αὖθις παρεκδοχὰς τῶν ἐν τοῖς πράγμασιν ὀνομάτων, ἅπερ οἱ Ἕλληνες ἀγνοήσαντες ἄλλως ἐξεδέξαντο, πλανηθέντες τῇ ἀμφιβολίᾳ τῆς μεταφράσεως.

> En effet, ce n'est pas inutilement que nous avons défini les choses de diverses manières, mais bien pour [recueillir] les différentes interprétations des noms dans les faits [19], noms que les Grecs ont compris autrement à cause de leur ignorance, égarés par l'ambiguïté de la traduction [20].

> Ταῦθ' ἡμῖν εὕρηται ἐπιμελῶς εἰδέναι τὰ Φοινίκων ποθοῦσι καὶ πολλὴν ἐξερευνησαμένοις ὕλην, οὐχὶ τὴν παρ' Ἕλλησι· διάφωνος γὰρ αὕτη καὶ φιλονεικότερον ὑπ'ἐνίων μᾶλλον ἢ πρὸς ἀλήθειαν συντεθεῖσα.

> Voilà ce que nous avons découvert en cherchant avec soin à connaître ce qui concerne les Phéniciens et après avoir dépouillé beaucoup de matière que nous n'avons pas empruntée aux Grecs, car celle-ci est discordante et a été composée par certains pour se quereller plus que pour chercher la vérité [21].

Philon pointe du doigt l'ignorance des Hellènes (ἄγνοια), leur manque de précision ou d'attention quant à la richesse polysémique des noms et leur incapacité à traduire correctement. La faute qu'il dénonce, c'est l'incohérence des récits des Grecs qui n'ont pas comme lui le goût de la vérité unique, mais une propension à la multiplication de multiples versions des faits. Si la *faute de goût* peut être définie – rappelons-le – par « une discordance par rapport à un système de conventions plus large », celle des Grecs, selon Philon, est donc d'abord définie par une discordance tout court (διαφωνία). Mais pas uniquement, puisque l'auteur achève son tableau en ajoutant à la discordance des Grecs leur φιλονεικία, c'est-à-dire leur goût pour la querelle et les disputes, qui vient compléter le portrait d'un peuple qui manque de sérieux et d'authenticité.

6 Ce n'est qu'à la fin de l'*Histoire Phénicienne* telle que rapportée par Eusèbe que Philon revient sur la transgression des Grecs et précise sa pensée, dans des fragments particulièrement importants pour l'étude de la pensée philonienne.

> Οἱ δὲ Ἕλληνες εὐφυΐᾳ πάντας ὑπερβαλλόμενοι τὰ μὲν πρῶτα πλεῖστα ἐξιδιώσαντο, εἶτα τοῖς προ⟨σ⟩κοσμήμασι ποικίλως ἐξετραγῴδησαν ταῖς τε τῶν μύθων ἡδοναῖς θέλγειν ἐπινοοῦντες παντοίως ἐποίκιλλον· ἔνθεν Ἡσίοδος οἵ τε κυκλικοὶ περιηχημένοι Θεογονίας καὶ Γιγαντομαχίας καὶ

> Τιτανομαχίας ἔπλασαν ἰδίας καὶ ἐκτομάς· οἷς συμπεριφερόμενοι ἐξενίκησαν τὴν ἀλήθειαν.

> Σύντροφοι δὲ τοῖς ἐκείνων πλάσμασιν αἱ ἀκοαὶ ἡμῶν γενόμεναι καὶ προληφθεῖσαι πολλοῖς αἰῶσιν ὡς παρακαταθήκην φυλάσσουσιν ἥνπερ ἐδέξαντο μυθοποιίαν, καθάπερ καὶ ἀρχόμενος εἶπον, ἥτις συνεργηθεῖσα χρόνῳ δυσεξίτητον αὐτῆς τὴν κατοχὴν ἀπείργασται, ὥστε τὴν μὲν ἀλήθειαν δοκεῖν λῆρον, τὸ δὲ τῆς ἀφηγήσεως νόθον ἀλήθειαν.

> Les Grecs, qui l'emportent sur tous par leurs qualités, se sont d'abord appropriés la plus grande partie [des faits [22]], puis l'ont diversement mise en scène dans des tragédies avec encore plus d'ornements, et concevant de séduire par les plaisirs des mythes, ils ont varié [ces faits] de toutes les manières. À partir de ce moment, Hésiode et les célèbres poètes cycliques ont façonné leurs propres théogonies, gigantomachies, titanomachies et [mythes] de castration ; et ils ont été égarés, de sorte qu'ils vainquirent la vérité.

> Ayant grandi avec leurs fictions et les ayant entendues durant de nombreux siècles, nos oreilles conservent comme un dépôt cette fabrication poétique qu'elles ont reçue – ainsi que je l'ai dit en commençant –, et qui, aidée par le temps, s'est transformée en un barrage difficile à franchir, de sorte que la vérité semble radotage, et le récit bâtard la vérité [23].

Selon Philon, la faute des Grecs incombe donc aux chantres de l'hellénisme et, par extension, à ceux qui en produisent les représentations : Hésiode et les poètes cycliques (soit Homère et les auteurs d'épopées de la Grèce archaïque), mais aussi les poètes tragiques, littéralement ceux qui « ont mis en scène » (ἐκτραγῳδῶ). Philon commence par louer les qualités des Grecs, leur εὐφυΐα, un fait assez rare pour être souligné. Pourtant, il s'agit moins d'un premier compromis à leur égard que d'une concession de principe à l'hellénisme. Le terme, à valeur laudative, renvoie à l'idée de « bonne nature, bonnes dispositions », mais il est loin d'être un compliment gratuit car il sert en fait à introduire toute une série de verbes dénotant l'idée de malice et d'habileté dans la tromperie, dont seuls les Grecs ont « le talent » (autre traduction possible d'εὐφυΐα).

7 La première action des Grecs, leur première *faute de goût*, réside dans l'inauthenticité de leurs récits des origines. Le verbe ἐξιδιάζομαι, « faire sien », donne de suite le ton du discours. Tout le monde admire le talent des Grecs, leurs jolies histoires et leurs tragédies, mais il faut savoir que les faits qu'ils racontent ne sont pas les leurs. Non seulement, ils se les sont appropriés, mais ils les ont aussi déformés. Le verbe ποικίλλω, renforcé par l'adverbe ποικίλως qui le précède, est d'ailleurs polysémique. S'il signifie d'abord « rendre divers » et concerne à l'origine le monde des couleurs [24], il est aussi utilisé dans le sens d'« orner », « embellir le style » et vient renforcer à son tour le verbe προσκοσμέω qui, à lui seul, signifie déjà « orner encore plus ». Il y a donc superposition d'ornements, qui traduit un goût pour l'illusion, la ruse et la dissimulation de la vérité.

8 On voit par ailleurs dans ces fragments se déployer tout un champ lexical de la forgerie : les Grecs ont façonné, modelé leurs récits (ἔπλασαν), mais ce sont des contrefaçons, des fictions (πλάσμασιν) : littéralement une fabrication de mythes (μυθοποιίαν). Cette forgerie est intentionnelle (ἐπινοῶ), conçue avec talent (εὐφυΐα) pour vaincre (ἐκνικῶ) la vérité, de sorte qu'elle paraisse un λῆρος, qu'on traduit généralement par « radotage », mais qui dans ce passage pourrait davantage signifier « délire » ou « divagation ».

9 Ce qu'on lit finalement dans ces fragments, c'est que le véritable talent des Grecs, c'est l'appropriation et la falsification [25]. Philon leur reproche d'avoir mis en scène les récits des origines de l'humanité et d'avoir ainsi changé l'histoire sans scrupule en déformant sciemment la vérité. Dans le seul but de séduire et divertir, ils ont trompé leur public en produisant de multiples versions plus plaisantes de l'histoire, qui, à force d'être répétées, ont supplanté la vérité. Elle est là, la faute majeure des Grecs selon Philon : en forgeant leur propre version de l'histoire, ils ont fini par faire passer pour vrai ce qui n'est que νόθος τῆς ἀφηγήσεως. Le sens premier de νόθος porte l'idée d'illégitimité, puisque le terme veut dire « bâtard ». Ἀφήγησις, c'est la narration, celle de ce qu'il appelle τὰ γεγονότα πράγματα : les événements qui ont réellement eu lieu. Philon accuse donc les Grecs d'avoir littéralement abâtardi la vérité, de l'avoir corrompue. Le terme choisit par Philon met l'accent sur la fausseté (autre traduction possible de νόθος) du discours grec dans sa conception même, par opposition à la vérité du sien. Je comprends la métaphore philonienne de la manière

suivante : les récits des Grecs sont les enfants bâtards des « évènements » (l'histoire) et de l'allégorie, union illégitime s'il en est pour un auteur rationaliste.

10 Finalement, la *faute de goût* des Grecs aux yeux de Philon, c'est la *faute de vérité*. Cette série de jugements de valeur exprimés par Philon dénote une transgression culturelle : les Grecs sont accusés d'avoir transgressé la norme évhéméristе sur laquelle reposent le discours aléthurgique de l'auteur et donc son système de valeurs. C'est tout le paradoxe de la transgression : « le même comportement peut constituer une transgression des normes s'il est commis à un moment précis ou par une personne déterminée, mais non s'il est commis à un autre moment ou par une autre personne » (Becker, 1985 : 37), et j'ajouterais qu'un même comportement commis au même moment peut être perçu comme une transgression des normes par une personne, mais non par une autre de même culture.

11 Bien sûr, à première vue, cela paraît anachronique, puisque les faits dénoncés par Philon se rapportent à un passé lointain, mais il faut lire l'*Histoire Phénicienne* pour voir le stratagème que met en place l'auteur afin de légitimer son propos, en faisant de sa vérité la vérité originelle pour pouvoir accuser les Grecs de l'avoir bafouée à l'origine et ainsi bénéficier de la rétroactivité de leur faute afin de servir sa stratégie narrative [26].

12 Entre les lignes, ce que Philon sous-entend, je crois, c'est que, si cette perversion de la vérité qui s'est produite aux origines a fortement imprégné la culture grecque pendant des siècles, la *faute de goût*, à son époque, consiste à persister à élever l'hellénisme classique au rang de référence incontestée. Pour convaincre, il s'appuie sur la pensée évhéméristе afin d'attaquer la propension de cet hellénisme classique à faire coexister de multiples vérités, là où à son époque le besoin de vérité unique est prégnant [27]. En insistant sur le goût des Grecs qui préfèrent la fiction à la réalité, la forgerie à la vérité, Philon cherche en quelque sorte à « invalider », ou disons à affaiblir la culture grecque classique au profit d'une certaine « culture phénicienne », dont il dessine lui-même les contours au sein de la cartographie culturelle de l'Empire. En prenant un peu de recul, une question importante se pose : en dénonçant la *faute de goût* des Hellènes

dans un Empire romain de culture grecque, Philon ne commet-il pas lui-même une transgression culturelle ?

Dénigrer l'hellénisme classique au IIe siècle : une *faute de goût* ?

13 Du point de vue du référentiel culturel impérial, Philon procède lui-même à ce qu'il critique, c'est-à-dire à une altération du récit des origines de la culture (hellénique, en l'occurrence). Il opère une transgression des représentations et des imaginaires en réécrivant l'histoire culturelle. On sait que Philon a vécu entre la deuxième moitié du Ier siècle et la première moitié du IIe siècle, donc sous les premiers Antonins, probablement pas Néron mais certainement Nerva, Domitien, Trajan et sans aucun doute Hadrien. Il écrivait donc à une période plutôt marquée par un pouvoir impérial philhellène [28]. S'il est difficile de saisir la sensibilité d'une époque, il semble néanmoins que le IIe siècle soit marqué à la fois par ce philhellénisme et par un renouveau de l'hellénisme classique. En atteste par exemple le mouvement de la Seconde Sophistique, qui marque un retour des intellectuels vers un passé grec exalté et érigé en modèle à imiter [29].

14 Dire que les Grecs se sont appropriés du matériel culturel qu'ils ont perverti peut dès lors paraître provocateur. Pourtant, quand on regarde les sources antiques, on comprend que Philon s'inscrit dans un courant de pensée critique à l'égard des Grecs qui n'est pas nouveau et qui est toujours bien vivant à son époque. Ce qu'il exprime, c'est la théorie de l'emprunt des Grecs [30], un lieu commun bien connu et déjà populaire à l'époque hellénistique qui consiste à dire que les Grecs ont emprunté leur matériau culturel aux peuples orientaux mais, par ignorance, l'ont mal compris. Beaucoup d'auteurs ont eu recours à cette théorie et ont formulé des critiques du même acabit à l'égard des Grecs pour glorifier leurs propres peuples. On en trouve déjà des traces chez Bérose en Babylonie et Manéthon en Égypte [31], puis dans les textes hermétiques, avec lesquels Philon a très probablement été en contact [32], et plus tard chez Diodore de Sicile [33]. À l'époque de Philon, ce discours est porté par des auteurs comme Flavius Josèphe (37/38 – v. 100, soit une génération

avant Philon) ou encore Tatien le Syrien (v. 110/120 – v. 180, soit une génération après Philon) :

> Ὅλως δὲ τὸ πάντων ἐναντιώτατον ἱστορίᾳ πράττοντες διατελοῦσι· τῆς μὲν γὰρ ἀληθοῦς ἐστι τεκμήριον ἱστορίας, εἰ περὶ τῶν αὐτῶν ἅπαντες ταὐτὰ καὶ λέγοιεν καὶ γράφοιεν. Οἱ δ' εἰ ταῦτα γράψειαν ἑτέρως, οὕτως ἐνόμιζον αὐτοὶ φανεῖσθαι πάντων ἀληθέστατοι.

> Bref, rien n'est plus opposé à l'histoire que la méthode dont ils [*i.e.* les historiens grecs] usent continuellement. Car la preuve de la vérité historique serait la concordance sur les mêmes points des dires et des écrits de tous ; et, au contraire, chacun d'eux, en donnant des mêmes faits une version différente, espérait paraître par là le plus véridique de tous [34].

> Δυνατὸν γὰρ παντὶ ψευδεῖς ἀποφήνασθαι καὶ τὰς περὶ τοὺς λόγους δόξας· παρ' οἷς γὰρ ἀσυνάρτητός ἐστιν ἡ τῶν χρόνων ἀναγραφή, παρὰ τούτοις οὐδὲ τὰ τῆς ἱστορίας ἀληθεύειν δυνατόν. Τί γὰρ τὸ αἴτιον τῆς ἐν τῷ γράφειν πλάνης, εἰ μὴ τὸ συντάττειν τὰ μὴ ἀληθῆ;

> Chacun peut en effet montrer que les opinions que l'on a sur les traditions sont fausses ; car ceux chez qui la chronologie est incohérente ne peuvent pas non plus avoir transmis fidèlement l'histoire. Et quelle est la cause des erreurs des écrivains, sinon de ne pas rapporter la vérité [35] ?

Tous reprochent aux Grecs de manière assez similaire leur inconséquence et leur tendance à toujours déformer la vérité et même à multiplier les vérités. Tatien est particulièrement virulent dans sa diatribe contre la culture grecque dont il rejette la totalité. Dès le début de son œuvre, son propos fait fortement écho à Philon puisqu'il dit que les Grecs n'ont produit que des imitations [36], qu'ils sont orgueilleux, ignorants et « en lutte les uns avec les autres » [37]. Il va même plus loin encore en attaquant leur intelligence et en parlant non seulement d'erreur mais aussi de folie [38].

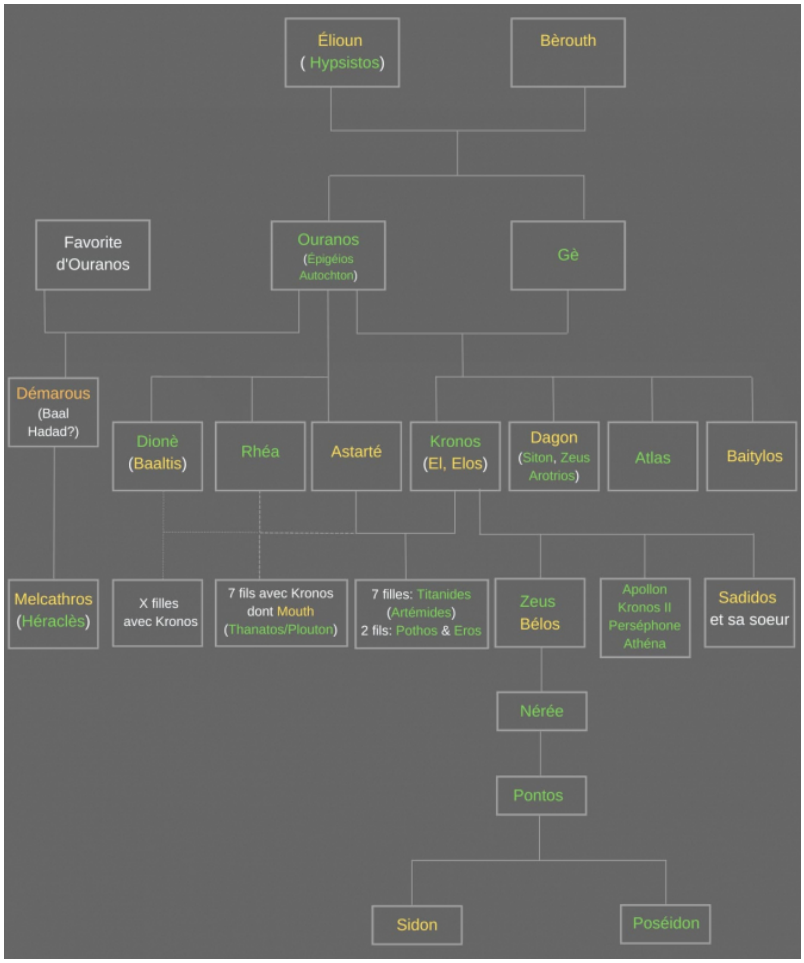
15 Les exemples de Josèphe et Tatien montrent qu'à l'époque de Philon, critiquer l'hellénisme n'était pas chose extraordinaire. Philon n'était pas le seul à le faire en Orient, et Rome n'était pas en reste. On sait notamment qu'Hadrien était parfois considéré comme « trop grec »

aux yeux de ses contemporains. On le raillait, lui et les Grecs de Rome, en les affublant du surnom péjoratif de *Graeculi*[39]. Être empreint de culture grecque et critiquer les Grecs n'était donc pas incompatible.

16 Finalement, Philon ne prend pas de risque. Il a d'ailleurs des connexions avec le pouvoir romain[40] ; il y a donc fort à parier qu'il sait très bien ce qu'il fait. Sa critique reste mesurée et classique, il prend simplement part à la course aux origines de la civilisation grecque en endossant les couleurs de la Phénicie[41]. Chemin faisant, il va même dans le sens de la politique impériale, qui favorise à l'époque la stimulation des identités locales dans les provinces pour faciliter leur intégration à l'Empire[42].

17 Le propos de Philon est donc moins transgressif que stratégique. Ce jeu de « pseudo-transgressions culturelles » à double sens – celle des Grecs à l'origine par rapport à une « vérité phénicienne » construite par Philon et celle de Philon au IIe siècle qui, en critiquant l'hellénisme, mobilise en fait un *topos* culturel pour se faire porte-parole des Phéniciens – permet de viabiliser le terrain d'entente culturel et de le rendre « praticable » grâce à l'écriture d'une véritable *middle ground story*[43].

Figure 1 : Généalogie reconstituée du Cycle de Kronos (*PE* I, 10, 14-42). En vert : les noms d'origine grecque. En orange : les noms d'origine sémitique.



18 L'illustration parfaite en est le panthéon philonien, où se côtoient divinités grecques, comme Zeus et Athéna, mais aussi phéniciennes, comme Astarté et Melqart, et parfois égyptiennes, avec Thot et Ammon. Philon (re)lie et intègre ces divinités entre elles non seulement par la généalogie, mais aussi par un jeu complexe de mises en équation qui relèvent de ce qu'on a pris l'habitude d'appeler, en reprenant Tacite sans doute un peu trop vite : l'*interpretatio*. Le terme désigne un ensemble de processus d'interprétation qui attribuent aux dieux d'une culture étrangère un ou plusieurs noms compréhensibles par les locuteurs de la langue de celui qui interprète, en l'occurrence Philon [44]. C'est ce type de mécanisme d'adaptation interculturel qui permet aux personnes et aux peuples de nouer de nouvelles relations, tout en accompagnant la transformation des représentations, en l'occurrence du paysage religieux, qui se produit à la rencontre

des mondes culturels [45]. Le *middle ground*, c'est le paradigme de cet entre-monde qui se construit dans le compromis, la médiation, la transaction, le malentendu aussi, et finalement la recomposition culturelle. Concrètement, le *middle ground* commence quand « un individu de culture A, voulant persuader de quelque chose un individu de culture B, va s'appuyer sur les codes et référents de ce dernier, ou du moins sur la compréhension qu'il s'en fait » (Havard, 2010).

19 Interpréter l'*Histoire Phénicienne* comme une *middle ground story* ne fait sens qu'à partir du moment où l'on conçoit que l'hellénisme n'est pas l'exclusivité des Grecs et qu'il n'y a pas de « culture grecque » au singulier, mais qu'il y a eu autant de cultures grecques que d'espaces-temps où l'hellénisme (la langue et les référents culturels grecs) a été manipulé et intégré au tissu culturel d'une société. La culture de l'empire « gréco-romain » est déjà un *middle ground*, et celle des régions orientales en est un autre, comme l'a bien montré Corinne Bonnet pour la Phénicie (Bonnet, 2015). La rencontre des *middle grounds* en produit nécessairement d'autres ; c'est toute la complexité de l'histoire culturelle. Philon a manifestement grandi avec des référents culturels grecs, et il écrit en grec dans un empire de culture grecque, alors de quel *middle ground* parle-t-on au juste ? Je reprendrai la formule de Gilles Havard pour y répondre : Philon, de culture grecque A – c'est-à-dire orientale et même phénicisante, qui valorise l'origine barbare de l'hellénisme [46] – cherche à persuader le/les empereur(s), hauts dignitaires et élites de l'Empire de culture grecque B – c'est-à-dire romaine, qui valorise l'hellénisme classique d'Athènes – que la culture des Phéniciens est antérieure à celle des Grecs et même qu'elle en est à l'origine. Pour ce faire, il s'appuie sur les codes et référents de ces derniers, soit des noms divins et mythèmes grecs classiques, qu'il mélange avec du matériel sémitique et agrège à l'héritage culturel phénicien.

20 À une époque telle que celle d'Hadrien, qui s'appuie sur l'hellénisme classique pour unifier l'Empire avec Athènes comme référence culturelle, Philon donne à lire et à penser une autre forme d'hellénisme, un « hellénisme barbare », fruit d'un *middle ground* sans cesse en évolution. Philon ne vient pas d'Athènes, il ne bénéficie pas de l'aura que dégage la Grèce classique. En revanche, il bénéficie de celle de l'érudit [47] et il entend bien s'en servir pour décentrer d'Athènes les

représentations de son époque et transférer un peu du prestige culturel de cette dernière vers les villes de Phénicie. Byblos par exemple, désignée par Philon comme première ville du monde, pourrait aussi être un pôle rassembleur et servir d'appui idéologique pour unifier l'Empire. En diminuant en quelque sorte la valeur d'idéal de la culture classique d'Athènes, la *faute de goût* des Grecs permet à Philon de manipuler le matériel hellénique de manière légitime pour faire passer son message.

21 Je pense donc que non seulement l'*Histoire Phénicienne* reflète le *middle ground* de l'espace-temps dans lequel écrivait l'auteur, mais aussi que Philon lui-même fabrique du *middle ground* à travers son récit, ou *a minima* du *common ground*[48] culturel. C'est sur ce terrain qu'il peut « bricoler » une identité culturelle phénicienne qui a du sens à son époque, alors même que les éléments phéniciens qu'il manipule sont altérés voire artificiels[49], afin de faire bénéficier la Phénicie d'un prestige renouvelé et de permettre à ceux qui s'identifient comme « Phéniciens » d'origine de bénéficier de privilèges culturels, sociaux et politiques pour eux et pour leurs cités[50]. L'œuvre de Philon illustre à mon sens les compromis qui naissent et évoluent entre les cultures dans la province romaine de Syrie et qui conduisent à l'invention de nouvelles normes culturelles ou à leur codification.

Conclusion

22 En interprétant l'*Histoire Phénicienne* de Philon de Byblos au prisme de la transgression culturelle et de la *faute de goût*, il m'a semblé qu'on pouvait superposer deux niveaux de lecture. Au niveau apparent, il y a ce que j'ai appelé la *faute de goût* des Grecs, qui consiste à l'origine en la production de récits bâtards des évènements (autrement dit de la vérité historique), qui aux yeux de Philon sont illégitimes puisque faux. Les Grecs ont en effet sciemment fait le choix de la fiction et de la fabrication de vérités multiples, qui pour lui sont incohérentes, et non d'une seule vérité historiquement avérée. Ainsi, à l'époque de Philon, la *faute de goût* réside finalement dans la perpétuation de la culture grecque du mythe et de l'allégorie.

23 Ensuite, il y aurait la *faute de goût* de l'auteur, qui exprime à première lecture un certain anti-hellénisme dans un contexte de philhellé-

nisme. Si, pour reprendre les mots de Jean-François Sirinelli, « il est parfois bien délicat de repérer à quel moment l'insolence devient un conformisme, et la transgression une attitude anodine » (Sirinelli, 2007 : 12), il me semble que, dans le cas de Philon, il est possible de trancher. En effet, c'est comme si Philon profitait d'une sorte de « permis de provoquer » (*ibid.* : 9-10) qui autorise la production de ce type de récits. Il n'est pas vraiment dans la provocation, pas plus qu'il ne commet de véritable *faute de goût*. La manière dont il transgresse la norme culturelle de son époque est acceptée, presque codée, voire encouragée car mutuellement bénéfique. La Phénicie et les populations locales en tirent du prestige, donc un potentiel de démarcation et de renaissance culturelle[51], tandis que l'Empire en tire une certaine cohésion et un potentiel de pérennité dans les provinces orientales, que les empereurs ont bien du mal à intégrer. La transgression culturelle, même comme *topos*, s'impose donc comme un levier d'affirmation des identités culturelles locales et de construction de *middle ground*.

24 La perspective de la *faute de goût*, avec sa dimension critique et subjective qui exprime une incompatibilité entre différents systèmes de normes, éclaire la manière dont Philon raconte sa propre *middle ground story*. En replaçant son discours dans son contexte, on perçoit combien la *faute de goût* peut être manipulée, et comment la transgression culturelle peut être anticipée et instrumentalisée pour faire bouger les lignes de démarcation symboliques qui structurent les normes culturelles. Tout est affaire de stratégie, politique du côté de l'Empire, culturelle du côté de Philon.

25 C'est comme si, après avoir cassé le temple de l'hellénisme classique qu'il trouvait trop étroit et de mauvaise facture, Philon en repensait l'esthétique et la structure pour produire un édifice plus fonctionnel et plus représentatif pour lui et les autres Phéniciens de son époque. À partir des mêmes pierres qu'il réutilise et assemble à d'autres blocs de fabrication locale dans un ordre bien précis, Philon construit un nouveau temple en *middle ground*, qui se fond mieux dans le paysage et qui abrite désormais un panthéon multiculturel d'hommes-dieux et de femmes-déesses qu'il inscrit dans la mémoire collective.

BIBLIOGRAPHY

ACQUARO E. *et al.* (éd.), 1994, *Biblo, una città e la sua cultura : atti del colloquio internazionale (Roma, 5-7 dicembre 1990)*, Rome : Consiglio nazionale delle ricerche.

ALIQUOT J., 2009, *La vie religieuse du Liban sous l'Empire Romain*, Beyrouth : Institut Français du Proche-Orient.

ALIQUOT J., 2003, « Rome, l'Hellénisme et les traditions du Proche-Orient : Les "genres impurs" de Kevin Butcher », *Tempora*, nº 14, p. 193-206.

APICELLA C., 2003, « Sidon à l'époque hellénistique : quelques problèmes méconnus », *Topoi. Orient-Occident*, Supplément nº 4, « La Syrie hellénistique », p. 125-147.

ATHANASSIADI P. et MACRIS C., 2013, « La philosophisation du religieux », dans C. BONNET et L. BRICAULT, *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, coll. RGRW, 177, Leiden : Brill, p. 41-83.

ATTRIDGE H. W. et ODEN R. A., 1981, *The Phoenician history : Introduction, Critical, Text, Translation, Notes*, coll. Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, t. 9, Washington D.C. : Catholic Biblical Association of America.

AUFRÈRE S. H., 2012, « Manéthôn de Sébennytos, médiateur de la culture sacerdotale du Livre Sacré ? Questions diverses concernant l'origine, le contenu et la datation des Ægyptiaca », dans B. LEGRAS (éd.), *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique*, Paris : Publications de la Sorbonne, p. 321-352.

BAUMGARTEN A. I., 1981, *The Phoenician History of Philo of Byblos: a Commentary*, Leiden : Brill.

BECKER H.S., 1985, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris : Métailié.

BETTINI M., 2016, « *Interpretatio Romana*: Category or Conjecture? », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE et G. PIRONTI (éd.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Bruxelles/Rome : Institut Historique Belge de Rome, p. 17-36.

BICKERMAN E., 1952, « Origines Gentium », *Classical Philology*, nº 47, p. 65-81.

BONNET C., 2022, « Pour en finir avec le syncrétisme : partir des textes pour comprendre les convergences entre divinités », *La Parola del passato: rivista di studi antichi*, nº 77, p. 171-191.

BONNET C., 2015, *Les Enfants de Cadmos : le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris : Boccard.

BONNET C. et PALAMIDIS A. (éd.), 2024, *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*, Berlin/Boston : De Gruyter.

BONNET C., GUILLON É. et PORZIA F., 2021, *Les Phéniciens : une civilisation méditerranéenne*, Paris : Tallandier.

BRIZZI G., 1980, « Il ‘nationalismo fenicio’ di Filone di Byblos e la politica ecumenica di Adriano », *Oriens Antiquus*, nº 19, p. 117-131.

CALLU J.-P., GADEN A. et DESBORDES O. (éd.), 1992, *Histoire auguste. t. 1. 1ère partie, Introduction générale, Vies d'Hadrien, Aelius, Antonin*, Paris : Les Belles lettres.

DELALONDE M., 2021, *L'Histoire Phénicienne de Philon de Byblos au prisme du multiculturalisme*, préface de Miguel John Versluys, coll. Le religioni e la storia, t. 4, Rome : Quasar.

DES PLACES É. (éd. et trad.), 1976, Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique. Livres II-III*, coll. Sources Chrétiennes, t. 228, Paris : Éditions du Cerf.

DES PLACES É. et SIRINELLI J. (éd.), 1974, Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique. Introduction générale. Livre I*, coll. Sources Chrétiennes, t. 206, Paris : Éditions du Cerf.

DUBUISSON M., 1991, « Graecus, Graeculus, Graecari. L'emploi péjoratif du nom des Grecs en latin », dans S. SAÏD (éd.), *Ἑλληνισμος. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leiden : Brill, p. 315-335.

FOUCAULT M., 2009, *Le Gouvernement de soi et des autres II : Le Courage de la vérité (1984)*, Paris : Gallimard/Le Seuil.

GRAND-CLÉMENT A., 2011, *La fabrique des couleurs. Histoire du paysage sensible des Grecs anciens (VIIIe s.-début du Ve s. av. n. è.)*, Paris : De Boccard.

HASTINGS M., NICOLAS L. et PASSARD C. (dir.), 2012, *Paradoxes de la transgression*, Paris : CNRS.

HAVARD G., 2010, compte-rendu de Richard White, *Le Middle ground* […], *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, nº 57/1, p. 204-206.

HAWES G., 2014, *Rationalizing Myth in Antiquity*, Oxford / New York : Oxford University Press.

MASSA F., 2016, « Les théologies barbares chez Eusèbe de Césarée : Taxinomies et hiérarchies », dans S. H. AUFRÈRE et F. MÖRI (éd.), *Alexandrie la Divine. Sagesses barbares. Echanges et réappropriations dans l'espace culturel gréco-romain*, Genève : La Baconnière, p. 597-622.

MONTANARI S. et POUDERON B. (éd.), 2022, Évhémère de Messène, *Inscription sacrée*, Paris : Les Belles lettres.

NOCK A. D. (éd.) et FESTUGIÈRE A.-J. (trad.), 1945, Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum, t. II, traités XIII-XVIII : Asclepius*, Paris : Les Belles lettres.

PARKER R., 2017, *Greek Gods Abroad, Names, Natures, and Transformations*, Oakland : University of California Press.

PÉPIN J., 1976 [1958], *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo–chrétiennes*, Paris : Études augustiniennes.

PEREZ E., 2006, *Le philhellénisme de l'empereur Hadrien : aspects politiques, culturels et idéologiques*, sous la direction de Pierre Gros, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses.

PUECH A., 1903, Tatien le Syrien, *Discours aux Grecs*, Paris : Félix Alcan.

QUINN J. C., 2019 [2018], *À la recherche des Phéniciens*, P. PIGNARRE (trad.),

Paris : La Découverte.

REINACH T. (éd.), BLUM L. (trad.) et GOLDBERG S. A. (commentaire), 2018, Flavius Josèphe, *Contre Apion*, Paris : Les Belles lettres.

RIBICHINI S., 1999, « Rileggendo Filone di Biblo. Questioni di sincretismo nei culti fenici », dans C. BONNET et A. MOTTE (éd.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque international en l'honneur de Franz Cumont* (Rome, 25-27 septembre 1997), Bruxelles-Rome : Institut historique belge de Rome, p. 149-177.

SIRINELLI J.-F., 2007, « La norme et la transgression. Remarques sur la notion de provocation en histoire culturelle », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, nº 93, p. 7-14.

TROIANI L., 1974, *L'opera storiografica di Filone da Byblos*, Pise : Libreria Goliardica.

VEYNE P., 2005, *L'empire Gréco-Romain*, Paris : Éditions du Seuil.

WHITE R., 2009 [1991], *Le Middle ground : Indiens, empires et républiques dans la région des Grands Lacs*, 1650-1815, traduit de l'anglais par Frédéric Cotton, Toulouse : Anacharsis.

WOOLF G., 2011, *Tales of the Barbarians: Ethnography and Empire in the Roman West*, Oxford : Wiley Blackwell.

NOTES

1 Ce choix est celui des organisateurs du colloque « Faute de goût : esthétique, éthique et politique », dans le cadre duquel cet article a vu le jour. Philon de Byblos, l'auteur au coeur de cette contribution et de mes recherches, sera présenté un peu plus loin.

2 On pourrait remonter encore plus loin. En effet, on considère généralement que les cités phéniciennes ont été autonomes entre les XII^e^ et VIII^e^ siècles, puis ont successivement connu les conquêtes assyrienne, babylonienne et perse avant celle d'Alexandre. Pour une histoire de la Phénicie, cf. Bonnet, Guillon et Porzia (2021). Rappelons dès à présent que le terme de Phénicie (mot inventé par les Grecs, qu'on utilise par commodité) ne correspond pas à une réalité politique avérée mais seulement à la perspective des Hellènes. En réalité, la région « phénicienne » était composée de cités indépendantes qui, si elles partageaient un fond culturel sémitique commun, ne s'identifiaient pas comme « phéniciennes ».

3 Les échelles de la faute de goût sont multiples : individuelle, collective, symbolique, matérielle, et ainsi de suite. Comme souvent en histoire, on a davantage accès aux élites puisque ce sont elles qui écrivaient. Or, en

termes de transgression culturelle et de faute de goût, on le sait bien, ce qu'on appelle aujourd'hui la classe sociale doit être pris en compte. Lorsqu'il y a situation interculturelle – la conquête d'Alexandre par exemple, que certaines cités (comprendre gouvernants et élites) ont accueillie favorablement – tous et toutes n'ont pas nécessairement les mêmes outils pour s'adapter au changement de paysage culturel (éducation, moyens financiers, etc.). L'une des réalités du *middle ground*, notion qu'on explicite au paragraphe qui suit, c'est aussi ce jeu d'échelles qui le rend hétérogène. Pour une partie de la population, la faute de goût interculturelle peut vite devenir intraculturelle.

4 Les contacts et échanges entre Grecs et Phéniciens sont en effet antérieurs, on en retrouve notamment des traces sous l'empire Perse dont « l'extension […] et la qualité des réseaux de communication ont contribué à […] enrichir [les] cités [des Phéniciens], qui se sont généreusement ouvertes aux influences culturelles en provenance du monde grec » (Bonnet, Guillon et Porzia, 2021 : 84). Cf. par exemple, dans les nécropoles de Sidon au v^e^ siècle, les sarcophages de style grec témoignant d'une adoption de traits culturels grecs de la part des Sidoniens, qui les adaptent à leur contexte culturel (Apicella, 2003). Tout s'accélère après la conquête d'Alexandre, « la Phénicie, qui était en contact avec le monde égéen depuis des siècles, s'ouvre définitivement au grand "marché culturel" et à "l'espace littéraire" méditerranéens » (Bonnet, Guillon et Porzia, 2021 : 42).

5 Certes, la culture romaine est empreinte d'hellénisme comme l'est la culture macédonienne, mais cela ne les rend pas similaires pour autant. L'hellénisme en tant que culture n'est pas quelque chose de fixe, d'uniforme, qui s'exprime d'une seule façon ; j'y reviendrai plus loin dans cet article. Le passage de la domination macédonienne à la domination romaine a forcément déstabilisé le *middle ground*.

6 En vérité, la question du *middle ground* en Phénicie dépasse de loin la simple rencontre des cultures grecque(s) et phénicienne(s). D'une part, la région, comme on l'a évoqué, a été marquée par des siècles de dominations successives, induisant des situations multiculturelles en perpétuelle transformation. D'autre part, la Phénicie constitue un véritable carrefour, où convergent et interagissent divers groupes culturels de tout le Proche-Orient. Au legs grec et au contexte romain, il importe donc d'ajouter les influences araméennes, ituréennes, palestiniennes, égyptiennes, et d'autres encore, sans oublier les sensibilités philosophiques de l'époque et les pensées religieuses issues des religions monothéistes. C'est dans cette

complexité foisonnante que se révèle, avec un peu plus de clarté, la richesse de ce *middle ground*. Cf. Bonnet, Guillon et Porzia (2021), notamment p. 227-230.

7 Sur Philon de Byblos et son œuvre, cf. Delalonde (2021) pour la synthèse la plus récente en français. Pour la recherche anglophone, cf. Baumgarten (1981), Attridge et Oden (1981) ; et pour la recherche italophone Troiani (1974) ainsi que la collection d'articles de Sergio Ribichini, notamment Ribichini (1999).

8 Sur Byblos, cf. Acquaro *et al.* (1994). Pour Byblos à l'époque hellénistique, cf. aussi Bonnet (2015 : 153-199), et pour l'époque romaine Aliquot (2009).

9 Le terme désigne, je cite le CNRTL, un « art qui consiste à user maladroitement ou trop fréquemment de l'allégorie ». Il porte une certaine connotation dépréciative qui reflète bien la pensée de Philon comme d'Eusèbe. Sur la notion d'allégorie, cf. *infra*, note 18.

10 Cf. Eusèbe de Césarée, *La Préparation évangélique* [désormais *PE*] I, 9, 19, dans Des Places et Sirinelli (éd.) (1974). Eusèbe manipule beaucoup le discours de Philon et déploie beaucoup d'adresse dans l'agencement des fragments, mais, sans qu'on puisse en être complètement sûr, il semble qu'il n'en modifie pas le contenu. Cf. Delalonde (2021 : 46-62), qui étudie en profondeur la façon dont Eusèbe rapporte et remanie potentiellement Philon.

11 Cf. *supra*, note 2. À l'époque des grands royaumes phéniciens, on se définit plutôt à l'échelle de sa famille, ou de son royaume : on est Giblite, Tyrien, Sidonien, mais pas « Phénicien ». Pour approfondir, se reporter à Quinn (2019 [2018]). Sur l'entreprise de Philon vis-à-vis de « l'identité phénicienne », cf. Delalonde (2021), notamment p. 226-244. Avant la conquête d'Alexandre, il n'existe pas de conscience identitaire commune à toute la Phénicie. Il semble que celle-ci soit le produit d'un lent processus de compromis nourri par la pensée d'auteurs imprégnés de culture grecque qui réinterprètent l'héritage phénicien à travers l'hellénisme, et dont il serait plus aisé d'apprécier la pleine mesure si l'on disposait des nombreuses *Phoinikika* écrites à l'époque hellénistique. Pour le moment, on ne peut guère parler d'« identité phénicienne » avant le II^e^ siècle de notre ère, c'est-à-dire avant Philon de Byblos.

12 Par « norme », j'entends ce que le CNRTL définit comme « un état habituel, régulier, conforme à la majorité des cas [...] ou à l'étalon posé comme

naturel ». Par « air du temps », j'entends ce qui émerge, ce qui se discute, mais n'est pas encore la norme.

13 Cf. Delalonde (2021 : 172-182), ainsi que Athanassiadi et Macris (2013).

14 Sur le concept foucaldien d'aléthurgie, cf. Foucault (2009). Sur le discours aléthurgique philonien, cf. Delalonde (2021 : 164-172).

15 Sur l'évhémérisme, voir Montanari et Pouderon (2022) ainsi que Hawes (2014).

16 Mes formulations. Philon dit « [qu']ils ont rejeté les évènements qui se sont passès depuis le commencement et [qu'ils] ont conçu des allégories et des mythes » (τὰ μὲν γεγονότα πράγματα ἐξ ἀρχῆς ἀπεπέμψαντο, ἀλληγορίας δὲ καὶ μύθους ἐπινοήσαντες […], PE I, 9, 26).

17 Philon fait remonter ces récits à un sage phénicien qui n'a probablement jamais existé mais qui est particulièrement utile pour lui comme pour Eusèbe, cf. *infra*, note 26, et Delalonde (2021).

18 La notion d'allégorie désigne la représentation d'une idée abstraite ou d'une notion morale sous une forme personnifiée ou métaphorique, souvent à travers une image ou un récit. Ἀλληγορία se décompose en ἄλλος et ἀγορεύω, il s'agit donc de « dire autrement », et notamment de parler de manière figurative. Pour approfondir, cf. Pépin (1976), ainsi que Hawes (2014) qui propose une réflexion plus large sur les auteurs qui ont tenté d'historiciser le mythe en en proposant une interprétation rationnelle comme le fait Philon.

19 On ne peut pas être sûr de ce à quoi correspondent précisément les « choses » (αὐτὰ) que Philon dit avoir définies puisque l'œuvre est fragmentaire. Quant aux « noms dans les faits », l'expression est obscure. J'avais d'abord traduit la formule par « noms dans les choses » (cf. Delalonde, 2021 : 95, 158, 223-224), mais un relecteur attentif, que je remercie, a attiré mon attention sur la possibilité d'interpréter *pragma* dans son sens de « fait », « action ». Une telle traduction a du sens car les « faits » peuvent être mis en corrélation avec les « évènements » (γεγονότα πράγματα) que Philon dit exposer dans son oeuvre. Les « noms dans les faits » seraient alors ceux des personnages dans son *Histoire Phénicienne*, dont Philon receuille effectivement les « différentes interprétations » (qu'il s'agisse de mises en équivalence avec d'autres noms divins ou encore de traductions, cf. par exemple *infra*, fig. 1 et Delalonde, 2021 : 138-163).

20 PE I, 10, 8, traduction personnelle.

21 *PE* I, 9, 27, traduction inspirée de celle de Jean Sirinelli, éd. cit.

22 Ces fragments sont les derniers de l'*Histoire Phénicienne* que rapporte Eusèbe. Le neutre pluriel renvoie donc logiquement à tous les faits qu'a racontés Philon et qu'il appelle, dans un des tout premiers fragments de l'œuvre, « les évènements qui se sont passés depuis le commencement » (cf. *supra*, note 16).

23 *PE* I, 10, 40-41, traduction personnelle. Une autre interprétation du pluriel d'ἀκοή est envisageable : il pourrait désigner « ce qu'on entend » plutôt que les oreilles elles-mêmes, et donc faire références aux traditions ou plutôt aux enseignements et études, d'autant que σύντροφος porte l'idée d'éducation.

24 Cf. Grand-Clément (2011).

25 Les reproches de Philon rappellent ceux de l'évhéméristе Palaiphatos (et d'autres, sur lequels on s'attardera plus loin), qui reproche aussi aux « mythographes » d'avoir « façonné le mythe » (οἱ μυθογράφοι τὸν μῦθον ἔπλασαν, *Histoires incroyables* 26, 18). Ils l'ont fait pour « provoquer l'étonnement admiratif des hommes » (τοῦ θαυμάζειν ἕνεκα τοὺς ἀνθρώπους, introduction des *Histoires incroyables*), mais plutôt par manque de sagesse et de science, alors que les reproches de Philon mettent l'accent sur la responsabilité active des Grecs dans la fabrication de fictions poétiques.

26 Philon fait remonter son *Histoire Phénicienne* au dieu-homme Taautos et à un prétendu sage phénicien du nom de Sanchouniathon qui aurait vécu aux temps de la guerre de Troie, pour légitimer son récit en puisant dans une sagesse divine ancestrale, tout en l'ancrant dans l'histoire, le plus loin possible dans l'imaginaire grec. Sur cette stratégie de légitimation et la chaîne d'autorité mise en place par Philon, cf. Delalonde (2021 : 67-88).

27 Sur le sujet, cf. *ibid.*, p. 172-182. Philon vivait à une époque de profonde réflexion religieuse et philosophique, avec d'une part les monothéismes et notamment la montée du christianisme et de sa vérité revendiquée comme unique et incompatible avec d'autres, et de l'autre des courants de pensée comme l'hermétisme ou le platonisme. Au carrefour de toutes ces mouvances : la quête de vérité et d'orthodoxie qu'il faut chercher dans la sagesse divine, ce qui entraîne une révision radicale de la critique, tant interne qu'externe, des mythes.

28 Sur la question, cf. notamment Perez (2006). Notons que dans nos sources le terme de « philhellène » n'est véritablement appliqué qu'à Néron

et Hadrien. On sait par ailleurs que Philon a vécu sous le règne de l'empereur Hadrien, à propos duquel il a rédigé un ouvrage.

29 *Ibid.*, p. 31.

30 Sur cette théorie et son expression chez Philon, cf. Delalonde (2021 : 203-209, 212). Sur l'usage qu'en fait Eusèbe – rapporteur de Philon, ne l'oublions pas – cf. Massa (2016).

31 Tous deux rapportés par Flavius Josèphe dans *Contre Apion*, Reinach, Blum et Goldberg (éd.) (2018). Cf. par exemple I, 142 pour Bérose et I, 73 pour Manéthon, tous deux reprochant aux Grecs d'avoir déformé des faits historiques. Je parle de Manéthon par commodité comme je parlerais d'Homère, mais son existence est fortement discutée, cf. Aufrère (2012).

32 Cf. *Corpus Hermeticum* II, 16, 1, dans Nock et Festugière (éd.) (1945) : […] καὶ ἔτι ἀσαφεστάτη, τῶν Ἑλλήνων ὕστερον βουληθέντων τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰς τὴν ἰδίαν μεθερμηνεῦσαι, ὅπερ ἔσται τῶν γεγραμμένων μεγίστη διαστροφή τε καὶ ἀσάφεια ; « [La doctrine hermétique] deviendra même tout à fait obscure quand les Grecs, plus tard, se seront mis en tête de la traduire de notre langue en la leur, ce qui aboutira à une complète distorsion du texte et à une pleine obscurité. » Sur les résonances entre les textes hermétiques et l'*Histoire Phénicienne*, cf. Delalonde (2021), notamment p. 174-176.

33 Cf. Eusèbe de Césarée, *PE* II, 1, 26, dans Des Places (éd.) (1976) : Καθόλου δέ φασι τοὺς Ἕλληνας ἐξιδιάζεσθαι τοὺς ἐπιφανεστάτους Αἰγυπτίων ἥρωάς τε καὶ θεούς, « D'une façon générale, on dit que les Grecs s'approprièrent les plus fameux des héros et des dieux d'Égypte. »

34 Flavius Josèphe, *Contre Apion* I, 5, 26, éd. cit. Tout le début du livre I est intéressant à lire pour comprendre sur quoi repose cette théorie (les Grecs ne sont pas dignes de foi et se contredisent entre eux parce qu'ils n'ont jamais tenu d'annales officielles et se sont davantage préoccupés de leur réputation).

35 Tatien le Syrien, *Discours aux Grecs* XXXI, dans Puech (1903).

36 Cf. *Discours aux Grecs* I, où Tatien s'adresse ainsi aux Grecs : « Cessez d'appeler inventions vos imitations » (παύσασθε τὰς μιμήσεις εὑρέσεις ἀποκαλοῦντες).

37 πολεμοῦντες δὲ ἑαυτοῖς ἀλλήλους, *Discours aux Grecs* XXVI.

38 *Discours aux Grecs* XIX (δοξομανία), XXII (μανία), XXXIII (μανία).

39 Sur l'application de ce surnom à Hadrien, cf. *Vie d'Hadrien* dans Callu, Gaden et Desbordes (éd.) (1992), ainsi que la réflexion de Perez (2006),

notamment p. 46. Plus généralement, cf. Dubuisson (1991).

40 Philon entretenait une relation avec un certain consul romain du nom de Severus, duquel il aurait reçu le *praenomen* d'Herennius, soulignant ainsi une possible relation de clientèle, mais aucune source n'affirme clairement s'ils étaient patrons et clients ou simplement amis.

41 Sur le sujet, cf. l'article fondamental de Bickerman (1952).

42 Cette observation importante avait déjà été formulée en 1980 dans un article important consacré à Philon : Brizzi (1980), notamment p. 129. L'auteur pense que l'œuvre de Philon est au service de la propagande impériale, c'est-à-dire de l'activité syncrétiste d'Hadrien, qui vise la stabilité d'un secteur agité de l'empire en favorisant la participation des populations locales sans qu'elles soient forcées à renoncer à leur identité ethnique et culturelle.

43 Sur la notion de *story-telling* en situation de *middle ground*, cf. Woolf (2011).

44 Pour une étude de l'*interpretatio* philonienne, cf. Delalonde (2021 : 137-162) et Ribichini (1999). Sur l'*interpretatio* en général, cf. Bettini (2016) ainsi que Parker (2017 : 33-76), mais aussi Bonnet (2022) qui fait le point sur les problèmes posés par le terme. En effet, l'*interpretatio*, en tant qu'outil heuristique, reste employé par les Modernes, mais il tend à occulter la complexité des mécanismes complexes d'échanges entre contextes religieux. Or, ces mécanismes ne se réduisent pas à la simple traduction canonique d'une divinité par une ou plusieurs autres. Ce mode de lecture exige donc une utilisation prudente, avec la conscience qu'il s'agit avant tout de processus subtils et approximatifs d'appréhension d'une culture religieuse par une autre. Le rapprochement de deux divinités n'implique pas une équivalence stricte, il est davantage expérimental : il n'y a pas de fusion des divinités, et l'une n'est jamais l'égale parfaite de l'autre. Les processus d'*interpretatio* relèvent davantage de croisements ou d'intersections entre des puissances divines partageant certaines caractéristiques, dans certains contextes.

45 J'en suis venu à me demander si l'évhémérisme n'était pas aussi un processus analogue. Nouer des relations entre les cultures, notamment entre des traditions mythologiques, n'est pas aisé. L'*interpretatio* peut créer des ponts : on comprend que tel dieu était appelé et compris autrement par d'autres. L'évhémérisme (les dieux étaient d'abord des mortels) peut en créer d'autres lui aussi, parce qu'il accentue le paradigme généalogique au

sein duquel les traditions peuvent se mélanger. Ainsi, chez Philon, des (dieux) grecs sont tantôt parents tantôt enfants de (dieux) phéniciens. Par ailleurs, à l'époque de Philon, l'évhémérisme n'est-il pas déjà une sorte de *middle ground* de pensée entre paganisme et christianisme ? Un compromis : conserver le matériel païen mais le débarrasser de l'allégorie, et reléguer la mythologie païenne au rang de l'histoire pour la dépourvoir de son essence religieuse, afin de permettre la coexistence des cultures païenne et chrétienne. Stratégiquement, l'évhémérisme permet de protéger les traditions païennes et donc culturelles de beaucoup de régions, telles que la Phénicie, de la « *cancel culture* » chrétienne, si l'on me permet l'expression, qui marque le IIe siècle. Or, préserver ces traditions et en faire des armes symboliques d'élévation sociale est à mon sens ce que cherche à faire Philon.

46 Précisons, même si c'est évident, que j'utilise le terme « barbare » au sens antique de « non-grec », un terme qui à l'époque de notre auteur n'a d'ailleurs pas/plus de connotation péjorative, comme le montre l'utilisation qu'en fait Philon de Byblos (*PE*, I, 9, 29), mais aussi Tatien le Syrien dans tout son *Discours aux Grecs*.

47 Philon était notamment grammairien, historien/biographe et géographe, entre autres. Il faisait partie des plus hautes sphères intellectuelles de son temps et jouissait d'une renommée égale, voire supérieure à d'autres auteurs tels que Lucien, qui nous sont plus connus par le hasard de la transmission historique.

48 La différence, c'est que le *middle ground* est une composition nouvelle, faite de compromis, là où le *common ground* est un terrain où s'articulent des choses communes, déjà partagées, sans besoin de compromis.

49 Philon est probablement moins préoccupé par l'authenticité de cet héritage qu'il mobilise que par ce qu'il perçoit (en tant que lettré du IIe siècle originaire de la région) comme étant le plus typiquement « phénicien ». Par analogie avec notre époque, on pourrait dire que Philon opère une sorte de « folklorisation » de la Phénicie, définie de manière assez parlante comme « un processus de sélection des particularités culturelles considérées comme les plus authentiques, dans le but de les promouvoir, notamment pour [...] une affirmation identitaire » (*s.v.* « Folklore, folklorisation », glossaire du site *Géoconfluences* de l'ENS de Lyon. URL : geoconfluences.ens-lyon.fr/glossaire/folklore-folklorisation (https://geoconfluences.ens-lyon.fr/glossaire/folklore-folklorisation), consulté le 08/11/2024).

50 Au-delà de l'élévation sociale que le blason de « Phénicien » ainsi redoré pouvait procurer comme privilèges individuels (en termes symboliques de statut social mais aussi peut-être d'exemptions de charges, de dispenses de diverses liturgies ou encore de droit de refuser d'être juge, ambassadeur ou soldat), je pense aussi à des privilèges collectifs du type de celui obtenu par le phénicien Paul de Tyr, un contemporain de Philon, qui réussit à négocier le statut de métropole pour sa ville auprès d'Hadrien. Pour les villes aussi, en plus de titres symboliques, il pouvait s'agir d'avantages financiers ou matériels (construction/reconstruction de monuments).

51 J'utilise volontairement l'expression de « renaissance » phénicienne en écho à l'article éclairant de Julien Aliquot, qui qualifie ainsi le mouvement culturel et religieux des IIe/IIIe siècles où « la culture phénicienne » regagne du terrain – on le voit notamment dans la numismatique – et dont Philon fait figure de précurseur. Cf. Aliquot (2003). Mais de quelle « culture phénicienne » parle-t-on exactement ? L'analyse de Philon permet d'affiner cette notion en montrant que « la culture phénicienne », telle qu'elle se manifeste à l'époque romaine, repose principalement sur les traditions – notamment religieuses – des cités phéniciennes. Les Phéniciens de cette époque réinvestissent des éléments mythologiques à portée historique (comme le fait Philon), des codes iconographiques, symboliques et même linguistiques, tels que ceux attestés par la numismatique. Cependant, l'époque des royaumes phéniciens est désormais lointaine. Au IIe/IIIe siècle, le phénicien a presque totalement disparu au profit de l'araméen. Les Phéniciens de cette période n'ont donc probablement plus de contact direct ni d'accès tangible aux éléments culturels qu'ils mobilisent – ce que nous appellerions aujourd'hui les sources. Le terme de « renaissance » doit donc être nuancé : les traditions constituant le socle de cette « culture phénicienne » à l'époque romaine sont interprétées à travers le prisme de ce que les Phéniciens *perçoivent* de leurs ancêtres, tout en étant eux-mêmes profondément marqués par le contexte multiculturel dans lequel ils évoluent et cherchent à se définir.

ABSTRACTS

Français
Au IIe siècle de notre ère, Philon de Byblos manipule un certain nombre de courants de pensée et d'outils qui lui permettent de (re)construire une *Histoire Phénicienne*, de façon à se démarquer culturellement au sein de

l'Empire romain. Dans les fragments qui nous sont parvenus, il reproche aux Grecs le caractère bâtard de leur récit – νόθος τῆς ἀφηγήσεως – des origines de l'humanité et de la culture. C'est leur goût pour l'allégorie, la mise en scène et la déformation de ce qu'il considère comme *la* vérité que l'auteur pointe du doigt. La *faute de goût* des Grecs découle pour lui de leur ignorance, de leur goût pour la querelle et surtout de leur discordance. À première vue, la transgression culturelle est double, puisqu'en dénonçant celle des Grecs, Philon critique vivement l'hellénisme dans un Empire de culture grecque, gouverné par un pouvoir philhellène. En réalité, cette provocation culturelle est volontaire : elle sert l'écriture d'une *middle ground story*, où Philon « bricole » une identité culturelle phénicienne. Ce faisant, il fait non seulement bénéficier la Phénicie d'un prestige renouvelé, mais il participe aussi à la politique impériale qui cherche à stimuler les identités locales en province pour faciliter leur processus d'intégration à l'Empire.

English

In the 2nd century CE, Philo of Byblos structured a number of thoughts and tools allowing him to (re)construct a *Phoenician History* capable of standing out within the multicultural Roman Empire. In the fragments that survived, he criticizes the Greeks and the illegitimate nature of their narrative – νόθος τῆς ἀφηγήσεως – of the origins of humanity and culture. Philo points out their taste for allegory, dramatisation and the distortion of what he considers to be *the* truth. In Philo's opinion, the *lapse of taste* of the Greeks stems from their ignorance, their taste for quarrel and especially their discordance. At first glance, the cultural transgression is twofold, since by denouncing that of the Greeks, Philo sharply criticizes Hellenism in an Empire of Greek culture governed by a Philhellenic power. In reality, his cultural provocation is voluntary: it serves the writing of a middle ground story, in which Philo crafts a Phoenician cultural identity. In doing so, he not only provides Phoenicia with renewed prestige, but he also takes part in the imperial political strategy of his time, which sought to stimulate local identities in the provinces to facilitate their process of integration into the Empire.

INDEX

Mots-clés

Empire romain, hellénisme, middle ground, Phénicie, Philon de Byblos, transgression culturelle

Keywords

Cultural transgression, hellenism, middle ground, Phoenicia, Philo of Byblos, Roman Empire

AUTHOR

Marc Delalonde
Chercheur Indépendant
Marc Delalonde est chercheur indépendant, diplômé de l'Université Toulouse – Jean Jaurès et de l'Université Nationale et Capodistrienne d'Athènes en histoire ancienne (European Master in Classical Cultures). Il étudie l'histoire culturelle et religieuse de la région phénicienne, à travers l'œuvre de l'auteur d'époque impériale Philon de Byblos. Il exerce également en tant que relecteur spécialisé et collabore ainsi à différents niveaux avec d'autres chercheurs et chercheuses pour la publication de leurs travaux. Il est l'auteur de L'Histoire Phénicienne de Philon de Byblos au prisme du multiculturalisme (préface de Miguel John Versluys, coll. Le religioni e la storia, 4, Rome : Quasar, 2021), disponible en accès libre sur la plateforme Torrossa, URL : http://digital.casalini.it/9788854911963.