



Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem

19 | 2008
Varia

Hécatéé d'Abdère et la « misanthropie » juive

Katell Berthelot



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/bcrfj/5988>
ISSN : 2075-5287

Éditeur

Centre de recherche français de Jérusalem

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2008

Référence électronique

Katell Berthelot, « Hécatéé d'Abdère et la « misanthropie » juive », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* [En ligne], 19 | 2008, mis en ligne le 11 mars 2009, Consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/bcrfj/5988>

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem

Hécaté d'Abdère et la « misanthropie » juive

Katell Berthelot

- 1 L'accusation de misanthropie est probablement, avec l'accusation d'athéisme, le seul stéréotype anti-juif spécifique que l'on trouve dans l'Antiquité gréco-romaine. D'autres stéréotypes circulaient, mais ils n'étaient pas appliqués exclusivement aux Juifs¹. Alors que plusieurs historiens considèrent que l'accusation de misanthropie a des origines égyptiennes² – à cause de la présence de mercenaires juifs aux côtés des conquérants perses puis grecs de l'Égypte, des événements qui se déroulèrent dans la colonie juive d'Éléphantine à la fin du V^e siècle av. n. è.³, et surtout du récit calomnieux que fait le prêtre égyptien Manéthon des origines du judaïsme –, il me semble que la notion même de misanthropie est grecque, et que cette accusation ne peut être comprise que dans un contexte culturel grec, du moins à l'origine, dans le cas d'Hécaté d'Abdère⁴, qui vécut à la fin du IV^e siècle av. n. è. et fut le premier auteur à décrire le mode de vie juif comme misanthrope⁵.

L'exkursus d'Hécaté sur les Juifs (*apud* Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* XL.3)

- 2 La première partie du texte doit être citée intégralement :

« 1. Comme une épidémie s'était déclarée en Égypte en des temps anciens, la plupart attribuèrent ce mal à une cause divine. En effet, une foule d'étrangers de toutes sortes vivait dans le pays, pratiquant des rites religieux et sacrificiels différents, et il s'en était suivi que les honneurs que les Égyptiens rendaient traditionnellement à leurs dieux étaient tombés en désuétude. 2. Les indigènes du pays en conclurent que leurs maux ne trouveraient de remède que s'ils renvoyaient les étrangers. Les étrangers furent donc chassés et les plus distingués et les plus actifs d'entre eux se rassemblèrent et, comme le disent certains, furent jetés en Grèce et en d'autres régions, ayant pour chefs des hommes dignes d'estime, parmi lesquels l'emportaient Danaos et Cadmos. Mais le plus grand nombre s'abattit sur le pays aujourd'hui appelé Judée, situé non loin de l'Égypte, et qui était totalement inhabité en ce temps-là. 3. Cette émigration avait pour chef le nommé Moïse, que distinguaient sa sagesse et sa vaillance. Ayant pris possession du pays, il y fonda diverses cités, dont celle qui est aujourd'hui la plus renommée, appelée Hiérosolyma. Il fonda aussi le sanctuaire qui est particulièrement vénéré d'eux et

institua les cérémonies et les rites de leur culte et il légiféra pour tout ce qui constituait les règles de leurs institutions. Il divisa aussi le peuple en tribus, au nombre de douze, chiffre tenu pour parfait et conforme au nombre des mois qui forment une année. 4. Il n'institua cependant aucune image de dieux, convaincu que la divinité n'avait pas forme humaine, mais que seul le ciel qui enveloppe la terre est divin et maître de toutes choses. Il établit des sacrifices différents de ceux des autres peuples, comme est différent tout leur genre de vie : en effet, à cause de leur expulsion, il introduisit une sorte de mode de vie misanthrope et inhospitalier (ajpavnqrwpovn tina kai; misovxenon bivon) (...) »⁶.

- 3 À l'origine, ce texte appartenait sans doute au traité ethnographique écrit par Hécatee sur l'Égypte, les *Aigyptiaka*. Le passage sur les Juifs constitue un excursus ethnographique court mais typique, qui inclut de nombreux *topoi* : l'expulsion des étrangers qui souillent le pays par leurs rites religieux inhabituels, la notion d'*ajpoikiva* (« colonie ») et la présentation de Moïse en *ktivsth* (« fondateur »), l'idée que les coutumes des Juifs diffèrent de celles des autres peuples, etc⁷. Dans l'ensemble, l'excursus loue Moïse et décrit les lois juives de manière plutôt positive, bien que « les plus actifs » parmi les étrangers soient ceux qui s'établissent en Grèce. Ce texte reflète clairement l'ethnocentrisme grec de son auteur⁸.
- 4 La plupart des spécialistes estiment qu'Hécatee dépend d'un récit égyptien qui présente les Juifs comme une bande de lépreux impurs, qui souillent le pays et sont finalement expulsés d'Égypte – une histoire que l'on rencontrerait dès le III^e siècle av. n. è. chez Manéthon⁹. Les envahisseurs venus d'Asie qui souillent le pays et doivent être expulsés représente un motif littéraire bien connu dans la littérature égyptienne¹⁰. La question du moment à partir duquel cette histoire fut associée aux Juifs reste débattue¹¹. Quoiqu'il en soit, à mon sens Hécatee ne dépend nullement de cette tradition égyptienne. Son excursus s'inspire principalement de sources grecques. Tout d'abord, il faut relever qu'au §1, ce sont les Égyptiens eux-mêmes qui se détournent de leurs rites religieux ancestraux, et que ce sont eux qui sont punis par les dieux et deviennent malades. Ensuite, les gens qui sont expulsés sont des étrangers¹² et non des Égyptiens lépreux, comme le veulent les récits ultérieurs sur les Juifs. Enfin, les Juifs ne sont nullement accusés d'impiété, alors que c'est la caractéristique principale du récit de Manéthon. Ces différences ne sont pas de simples variations narratives, elles s'expliquent par l'influence d'une autre tradition littéraire, celle du discours ethnographique grec sur l'Égypte.
- 5 Le premier livre de la *Bibliothèque historique* de Diodore, qui traite de l'Égypte, dépend largement d'Hérodote, mais aussi des *Aigyptiaka* d'Hécatee. Diodore mentionne même Hécatee par son nom en I.46.8¹³. La comparaison entre l'excursus d'Hécatee au livre XL et ce qui est écrit des Juifs et des Égyptiens au livre I devrait donc être éclairante. Or, en I.28.1-4, nous lisons :

« (...) les Égyptiens déclarent (*fasi*) encore que c'est à la suite de ces événements que de très nombreuses colonies, parties d'Égypte, se sont répandues dans toute la terre habitée. À Babylone, par exemple, c'est Bélos, tenu pour le fils de Poséidon et de Libye, qui était à la tête des colons. (...) 2. Ils disent (*levgousi*) aussi que c'est Danaos, parti également de cette contrée, qui fonda la ville d'Argos, la plus ancienne peut-être de la Grèce. Quant au peuple des Colques, qui vivent au bord du Pont-Euxin, et des Juifs, placés entre l'Arabie et la Syrie, ils devraient également leur origine à des colons venus de chez eux. 3. C'est ce qui expliquerait que chez ces deux peuples une tradition fort ancienne établit la circoncision des jeunes garçons, usage qui vient d'Égypte. 4. Même les Athéniens, à les entendre (*fasin*), seraient une colonie de Saïs en Égypte, et de cette parenté ils tentent de fournir les preuves suivantes (...) »¹⁴.

- 6 Ce passage, tout comme celui en I.55.5, qui traite aussi de l'origine égyptienne des Juifs et des Colques, est généralement attribué à Hécatee¹⁵ (bien que son nom ne soit pas mentionné ici). L'influence d'Hérodote est aussi clairement perceptible¹⁶. Si l'on compare ce texte à l'excurus du livre XL, on observe à la fois des convergences et des divergences. La différence principale est qu'au livre I, Danaos et les Juifs sont des colons égyptiens, tandis qu'au livre XL, ce sont des étrangers expulsés d'Égypte. Elle a conduit Daniel Schwartz à considérer que l'excurus du livre XL dépend en fait d'un ouvrage juif, une sorte de « Pseudo-Hécatee »¹⁷. Cependant, même au livre XL, l'émigration des étrangers est appelée *apoikia* (XL.3.3), le terme classique en grec pour désigner une colonie. Cela implique normalement que les colons appartiennent à la cité qu'ils quittent pour s'établir ailleurs. Il semble donc que même au livre XL, Hécatee soit influencé par le discours tenu par les Égyptiens. L'idée d'une colonisation égyptienne aux quatre coins du monde et d'une origine égyptienne de la civilisation humaine est foncièrement une revendication égyptienne, bien documentée par Hérodote¹⁸. Si l'on accepte l'hypothèse selon laquelle Hécatee est la source principale de Diodore dans le passage I.28.1-4¹⁹, cela signifie qu'Hécatee se réfère au discours égyptien traditionnel, tout comme Hérodote l'avait fait avant lui. Q'il s'agisse d'un discours rapporté transparait clairement dans l'usage des verbes *levgousin* et *fasin* (« ils disent »). Ces verbes indiquent en outre qu'Hécatee met à distance les affirmations égyptiennes. Par conséquent, il ne serait pas surprenant qu'il ait choisi de présenter sa propre version des faits à propos des origines des Juifs.
- 7 Les raisons conduisant à modifier le récit égyptien étaient nombreuses. Dans la mesure où ce récit mettait aussi en scène des Grecs, présentés comme d'origine égyptienne, il pouvait heurter la fierté grecque. Eschyle, par exemple, s'est élevé contre cette version de l'histoire. Dans les *Suppliantes*, les filles de Danaos, qui ont fui l'Égypte et se sont réfugiées à Argos, déclarent être d'ascendance grecque par leur père, lui-même descendant d'Epaphos, fils d'Io et de Zeus²⁰. Plusieurs siècles après, Plutarque reproche encore à Hérodote d'avoir présenté Danaos et ses descendants comme des Égyptiens, et négligé la connection avec Epaphos et Io²¹. Lorsqu'Hécatee (au chapitre XL.3 de Diodore) modifie le récit égyptien sur Danaos et ses compagnons (et par la même occasion celui sur les Juifs), il se fait tout simplement l'écho d'idées grecques très répandues sur le lien entre Danaos et l'Égypte. Bien qu'il soit influencé par la description hérodotéenne de l'Égypte, comme le révèlent ses remarques sur les Colques²², Hécatee est sans doute plus critique qu'Hérodote vis-à-vis des discours égyptiens²³, et semble avoir adopté le point de vue d'Eschyle (au moins en partie). En bref, les apparentes contradictions entre les deux passages de Diodore (I.28.1-4 et XL.3.1-3) sont compréhensibles si l'on prend en considération l'écart qui existe entre les discours tenus par les Égyptiens et le point de vue grec sur ceux-ci²⁴.
- 8 En outre, un autre *topos* grec est à l'œuvre dans l'excurus d'Hécatee sur les Juifs. L'expulsion des étrangers dont les rites ont perverti les indigènes et perturbé le culte traditionnel, expulsion désignée par le terme *xenhlasiava* (*xenèlasia*), s'explique par la référence à Sparte, omniprésente dans le texte. À l'exception d'un passage d'Eratosthène décrivant la *xenhlasiava* comme une pratique barbare (chez Strabon XVII.1.19), les mots *xenhlasiava* et *xenhlatevw* sont utilisés dans la littérature grecque principalement à propos de Sparte²⁵. L'utilisation de ce terme montre par conséquent que la réaction des Égyptiens (face à la corruption de leurs mœurs religieuses) est, aux yeux d'Hécatee, de type spartiate. L'excurus d'Hécatee est en fait saturé de références à des modèles grecs.

- 9 Néanmoins, une influence juive sur ce texte n'est peut-être pas tout à fait exclue. Hécátée rencontra probablement des Juifs à Alexandrie, et il entendit certainement parler de l'histoire de l'Exode. Selon la Bible, les Juifs étaient bel et bien des étrangers en Égypte, et la colère divine se déclencha contre les Égyptiens à cause d'Israël. De plus, tout comme dans le récit d'Hécátée, les Juifs ne souffrirent pas des plaies qui s'abattirent sur les Égyptiens. Bien sûr, il existe aussi des divergences importantes entre le récit biblique et l'exkursus d'Hécátée : dans la Bible, la divinité en colère est le Dieu d'Israël, et non les divinités égyptiennes ; la colère de Dieu y est motivée par le refus du Pharaon de laisser les Hébreux quitter l'Égypte, et non par l'abandon des rites religieux égyptiens ; etc. Mais si Hécátée eut connaissance du récit biblique, il se peut qu'il ait réalisé qu'il existait des convergences entre ce récit et sa version « grécocentrée » de l'histoire²⁶.
- 10 En résumé, une lecture attentive du livre I de la *Bibliothèque historique* de Diodore révèle qu'il ne contient aucune allusion aux traditions égyptiennes relatives aux lépreux impurs qui s'associent avec un envahisseur étranger pour souiller l'Égypte. Hécátée lui-même n'y a donc vraisemblablement pas fait référence, et peut-être même les ignorait-il. En ce qui concerne l'exkursus au chapitre XL de Diodore, on est amené à conclure qu'il n'existe aucun lien entre celui-ci et les traditions égyptiennes attestées chez Manéthon. Hécátée mêle simplement des éléments issus des discours grecs sur l'Égypte, comme les *Histoires* d'Hérodote – qui se font l'écho de la revendication égyptienne d'être à l'origine de toutes les cultures –, mais aussi l'image grecque de l'Égypte comme pays inhospitalier et le lien entre Danaos et l'Égypte. Il se peut qu'il ait entendu parler de l'Exode biblique (après tout, il avait entendu parler de Moïse !), mais il n'est pas nécessaire de faire référence au récit biblique pour que sa version de la « sortie d'Égypte » soit intelligible. Cette conclusion rejoint celles formulées par Elias Bickerman dans un article consacré à l'analyse du discours grec sur « l'origine des peuples ». Ce discours tend à intégrer les peuples barbares dans un système grec d'*archaiologia*, dans lequel le discours des autochtones sur leurs propres origines est remplacé par une *interpretatio graeca*²⁷.
- 11 Mais si Hécátée n'est pas influencé par le discours égyptien sur les impurs et les envahisseurs asiatiques, d'où vient l'accusation de misanthropie dirigée contre les Juifs ? Une autre explication est requise. Dans un premier temps, il importe d'analyser le propos d'Hécátée au §4 de manière plus approfondie.
- L'accusation de misanthropie formulée au §4
- 12 Bien que la perception des Juifs soit globalement positive dans l'exkursus, la fin du §4 (qui n'est pas la fin de l'exkursus lui-même) cède la place à une vision plus négative : « (...) comme conséquence de leur propre expulsion hors d'Égypte, (Moïse) introduisit une sorte de mode de vie misanthrope (*apanthrôpos*) et inhospitalier (*miso xenos*) »²⁸. *Apanthrôpos* signifie littéralement « qui se détourne des autres hommes », et il est très souvent l'équivalent de *misanthrôpos*²⁹. De plus, le terme *apanthrôpos* apparaît pour la première fois dans la littérature grecque dans le *Prométhée* d'Eschyle (v.20), où l'on rencontre également pour la première fois le mot *philanthrôpos* (vv.7 et 28) (*misanthrôpos*, lui, n'apparaît qu'un peu plus tard). Une étude approfondie de ces termes montre que du V^e au III^e siècle av. n. è. (au moins), c'est le mot *apanthrôpos* qui a été utilisé comme contraire de *philanthrôpos*, davantage que *misanthrôpos*, d'usage moins répandu³⁰. Quant au terme *miso xenos*, il semble qu'il apparaisse ici pour la première fois, et, mis à part deux textes juifs tardifs³¹, on le rencontre seulement deux fois dans la littérature grecque, uniquement chez Diodore (XXXIV/XXXV.1.3; XL.3.4), et toujours en rapport avec les Juifs. J'estime qu'il doit être compris comme le contraire de *philoxenos*, et donc traduit par « inhospitalier » (plutôt que

par « hostile aux étrangers »). Le fait que la notion même de *philanthrôpia* ait un rapport avec l'hospitalité renforce cette interprétation³².

13 Plusieurs spécialistes ont noté qu'Hécaté tend à décrire les Juifs sous un jour spartiate³³, et cela pourrait expliquer en partie pourquoi le mode de vie juif est décrit comme misanthrope³⁴. Les Spartiates étaient réputés prompts à expulser les étrangers, et donc connus pour leur inhospitalité. La raison pour laquelle ils chassaient les étrangers résidait dans leur souci de préserver leurs lois et leurs coutumes ancestrales, que la présence de trop nombreux étrangers à Sparte aurait pu fragiliser. Les textes bibliques témoignent d'un raisonnement similaire : ils interdisent aux Hébreux de se marier avec les Cananéens, de peur qu'Israël ne devienne idolâtre à leur contact³⁵. Selon le *Deutéronome*, Dieu ordonne même aux Hébreux de massacrer les Cananéens afin d'écartier tout danger de « contamination » idolâtre conduisant à l'abandon de la Loi donnée au Sinaï. Les livres allant de *Juges* à *2 Rois* illustrent pour leur part ce que coûte à Israël le fait de se détourner de la Loi divine. Dans cette perspective, le parallèle entre Juifs et Spartiates pouvait avoir du sens, comme le prouve d'ailleurs le fait que Flavius Josèphe, dans son *Contre Apion*, justifie le « séparatisme » juif en invoquant l'exemple des Spartiates³⁶.

14 Ainsi, la comparaison implicite entre Juifs et Spartiates à l'œuvre dans l'excurus d'Hécaté permet de comprendre ce que pouvait signifier « un mode de vie misanthrope et inhospitalier ». Mais un point continue à poser problème : en dépit de leur pratique de la *xenèlasia*, les Spartiates ne sont jamais accusés d'être un peuple *misanthrope*. Dans toute la littérature grecque, les Juifs sont en fait le seul peuple accusé de comportement misanthrope (*misanthrôpos*, *apanthrôpos*) et inhospitalier (*miso xenos*). Pourquoi une telle singularité ? Pour répondre à cette question, il est impératif d'analyser ce que signifiait la misanthropie dans un contexte grec.

La misanthropie dans la culture grecque

15 Tout d'abord, il faut insister sur le lien étroit qui associe la misanthropie au théâtre, et en particulier à la comédie. Dans le *Protagoras* de Platon, lorsque le sophiste veut défendre l'idée selon laquelle la vertu peut être enseignée par l'éducation, il déclare :

« Songe que de même, aujourd'hui, l'homme qui te paraît le plus injuste dans une société soumise à des lois serait encore un juste et un artiste en cette matière, si l'on avait à le comparer avec des hommes qui n'eussent ni éducation, ni tribunaux, ni lois, ni contrainte d'aucune sorte pour les forcer jamais à se soucier de la vertu, des hommes qui fussent de vrais sauvages (ἀ[γ]ρίοι), comme ceux que le poète Phérécrate nous montrait l'autre année aux Lénéennes. Si tu tombais au milieu d'hommes de cette sorte, comme les misanthropes (μισανθρωποι) de la comédie au milieu de ce chœur, tu ne demanderais qu'à rencontrer Eurybate et Phrynonidas et tu regretterais en gémissant la méchanceté des gens d'ici »³⁷.

16 Les misanthropes, en l'occurrence, sont ceux qui ont fui la vie de la cité ; grande est leur déconvenue, puisque au lieu d'hommes vivant selon la nature au sens philosophique du terme, ils trouvent des sauvages redoutables. À travers cet exemple, c'est donc la loi de la cité qui est réhabilitée. Ce texte montre qu'à l'époque de Platon, les misanthropes étaient déjà des personnages mis en scène dans la comédie, et qu'ils étaient dépeints comme méfiants vis-à-vis de leurs semblables (perçus comme pervers et intrinsèquement mauvais), ainsi que vis-à-vis des lois de la cité (considérées comme artificielles et contraires aux lois de la nature). Par conséquent, ils se tenaient à l'écart de la vie de la cité.

17 Jacqueline de Romilly, dans son livre intitulé *La douceur dans la pensée grecque*, donne d'autres exemples de comédies faisant intervenir un ou plusieurs misanthrope(s) (dont

les textes sont aujourd'hui perdus). L'une d'elle est une pièce de Diphilos intitulée *Les Misanthropes*³⁸. Avant elle il faut toutefois signaler le *Dyscolos* de Ménandre, une de ses pièces les mieux préservées, et dont le titre alternatif était *Le Misanthrope* (*Misanthrôpos*). Dans cette pièce, le misanthrope se nomme Cnémon, et bien qu'il vive à proximité d'un temple dédié à Pan et aux nymphes, il refuse de saluer les passants, de leur parler ou d'aider ceux qui sont perdus ou ont besoin d'un ustensile pour le sacrifice. Il vit presque complètement seul, avec sa fille et un vieux serviteur. Ménandre écrit de Cnémon qu'il est « un homme plein d'aversion pour la société des hommes (ajpavnqrwpov" ti" a[nqrwpo" sfvōdra), bourru avec tout le monde (duvskolo" pro;" a{panta") et n'aimant pas la foule »³⁹.

18 Certains spécialistes estiment que Ménandre s'est inspiré d'un misanthrope célèbre de l'Antiquité, appelé Timon⁴⁰. Ce personnage apparaît dans le théâtre grec dès Aristophane. Bien que ce dernier n'utilise pas le mot *apanthrôpos* ou *misanthrôpos*, il présente clairement Timon comme un misanthrope, que ce soit dans les *Oiseaux* (v.1549) ou dans le *Lysistrata* (vv.808ss). Dans la littérature grecque en général, à partir du V^e siècle av. n. è., Timon est le misanthrope par excellence. Les poètes alexandrins s'y réfèrent souvent, ainsi que l'attestent plusieurs épigrammes. Callimaque écrit par exemple : « Ô Timon, – car tu n'es plus – que hais-tu, les ténèbres ou la lumière ? Les ténèbres ; car vous êtes plus nombreux dans l'Hadès »⁴¹. L'association entre Timon et la misanthropie se retrouve par la suite chez Cicéron, Plutarque, Lucien, etc⁴².

19 Ainsi, à l'époque d'Hécaté, le misanthrope est un personnage de comédie. Il n'est pas anodin de constater que la popularité croissante dont jouit ce personnage à partir du IV^e siècle (et le développement de la terminologie de type *apanthrôpos*, *misanthrôpos*, etc.) coïncide en quelque sorte avec la création de l'école péripatéticienne. Aristote n'a pas seulement écrit que l'être humain était un animal politique, il est aussi celui qui, le premier, a formulé de manière explicite l'idée que l'homme ressentait une amitié (*philia*) naturelle envers ses semblables, pour la seule raison qu'ils appartiennent à une même espèce :

« (...) l'affection est, semble-t-il, un sentiment naturel du père pour sa progéniture et de celle-ci pour le père, non seulement chez l'homme mais encore chez les oiseaux et la plupart des animaux ; les membres d'une même espèce ressentent aussi une amitié mutuelle, principalement dans l'espèce humaine (kai; toi" ojmoeqnevsj pro;" a[llhla, kai; mavlista toi" ajnqrwvpoi"), et c'est pourquoi nous louons les hommes qui sont bienveillants envers les autres (o{qen tou;" filanqrwvrou" ejpainou'men). Même au cours de nos voyages au loin, nous pouvons constater à quel point l'homme ressent toujours de l'affinité et de l'amitié pour l'homme (wj" oijkei'on a{pa" a[nqrwpo" ajnqrwvpw/ kai; fivlon) »⁴³.

20 Théophraste, disciple et successeur d'Aristote à la tête du Lycée, élaborera par la suite la notion d'*oijkeiovth* (*oikeiotès*), c'est-à-dire de « parenté » universelle entre tous les humains, et nous savons par ses *Caractères* qu'il condamnait ces traits du misanthrope que sont le tempérament brutal (XV, *aujçavdeia*), ou mesquin (X, *mikrologiva*), celui de l'homme chagrin (XVII, *memyimoiriva*) ainsi que l'homme défiant (XVIII, *ajpistiva*)⁴⁴. Certains pensent que Ménandre fut influencé par Théophraste. Mais il s'agit plutôt d'un arrière-plan intellectuel commun, nourri dans une certaine mesure de philosophie péripatéticienne⁴⁵.

Les causes de la misanthropie

- 21 Il faut à présent poser la question : les misanthropes naissent-ils ainsi ? Et si la réponse est négative, quels sont alors les facteurs qui suscitent la misanthropie ? Dans le *Phédon*, Platon en propose une explication psychologique :

« D'où vient en effet que s'insinue en nous la misanthropie ? De ce qu'on a mis en quelqu'un une robuste confiance, sans s'y connaître ; de ce qu'on admet chez l'homme en question une nature entièrement franche, saine, loyale ; puis de ce qu'un peu plus tard on en vient à découvrir qu'il est aussi pervers que déloyal, et derechef que c'est un autre homme ; quand on est maintes fois passé par cette épreuve, principalement par la faute de ceux qu'on pouvait considérer comme ses plus intimes et ses meilleurs amis, on finit, après tant et tant de froissements, par prendre en haine tout ce qui est homme, par estimer que rien de rien n'y est sain, sans exception »⁴⁶.

- 22 Lorsque quelqu'un a été abusé par une personne à laquelle il vouait une confiance aveugle, et que cette expérience se répète, il devient misanthrope, c'est-à-dire qu'il évite la compagnie de ses semblables et les considère même avec horreur. Platon lui-même, après sa mauvaise expérience auprès du tyran Denys, écrit qu'il va devenir légèrement plus misanthrope⁴⁷ !
- 23 Cette étiologie de la misanthropie se rencontre à maintes reprises dans la littérature grecque. Dans le *Dyscolos* de Ménandre, Cnémon n'est pas né misanthrope, il l'est devenu à cause de ses déceptions dans ses relations avec les autres, rapportées à la scène 5 de l'acte IV⁴⁸. De même, Plutarque écrit dans sa *Vie d'Antoine* (69.7) que celui-ci « aimait et voulait imiter la vie de Timon, puisqu'il avait fait des expériences analogues aux siennes : victime lui-même de l'injustice et de l'ingratitude de ses amis, pour cette raison il avait pris en défiance et en haine l'humanité entière »⁴⁹. Dans son ouvrage sur Timon, Lucien explique encore que Timon devint un misanthrope à cause de ses amis, qui le trahirent et ne lui rendirent jamais son argent. Étant redevenu riche par la grâce de Zeus, Timon déclare à propos de lui-même : « Et son nom favori sera « le Misanthrope », et sa manière d'être caractéristique sera la mauvaise humeur, la rudesse, la grossièreté, l'irascibilité et l'inhumanité (αἰπανθρωπία) »⁵⁰. Cette étiologie constitue donc un aspect essentiel de la signification de la misanthropie dans le monde grec.

Retour au texte d'Hécatéé

- 24 Quelles sont les implications de ce qui précède pour la compréhension du texte d'Hécatéé ? Avant tout, rappelons qu'il décrit le mode de vie juif comme « une sorte de mode de vie misanthrope et inhospitalier » (traduction justifiée par la présence du mot *tivi*). Cela montre qu'Hécatéé lui-même éprouvait de l'étonnement face aux coutumes juives et, surtout, qu'il était conscient du caractère inadéquat du mot « misanthrope » pour décrire les mœurs de tout un peuple. Les textes précédents auront amplement montré que la misanthropie caractérise des individus, et non des peuples. Nous avons ici affaire à une image ou à une analogie. Regardez ce peuple qui se comporte comme le misanthrope des comédies !
- 25 Les raisons qui ont conduit Hécatéé à qualifier les Juifs de misanthropes peuvent être déduites de ce que nous connaissons des Juifs d'Alexandrie au début du III^e siècle av. n. è., mais il faut d'abord rappeler les conclusions tirées des paragraphes précédents : le misanthrope n'est pas un étranger ; il est même probablement un citoyen (Cnémon par exemple est un citoyen). C'est le fait même qu'il ait sa place dans la cité et qu'il soit censé s'impliquer dans la vie sociale et politique, qui rend son attitude aussi étrange et répréhensible.

- 26 Si nous réfléchissons maintenant à la situation des Juifs à Alexandrie ou même en Égypte en général (là où Hécátée a pu les rencontrer ou entendre parler d'eux), un parallèle peut être tracé : parce qu'ils servirent dans les armées d'Alexandre et des Ptolémées, les Juifs furent en général considérés comme des Hellènes et non comme des Égyptiens, ce qui signifie qu'ils eurent part à certains privilèges des Hellènes⁵¹. Ils parlaient certainement le grec. Les auteurs grecs contemporains d'Hécátée, comme Mégasthène ou Cléarque de Soles, considéraient les Juifs comme un groupe de philosophes, de type grec. Cléarque, par exemple, rapporte une conversation imaginaire entre Aristote et un Juif que le philosophe dépeint comme ayant « l'âme d'un Grec »⁵². Mais, d'un autre côté, les lois mosaïques ne permettaient pas aux Juifs de manger la nourriture des non-Juifs, de contracter avec eux des unions matrimoniales ou de participer aux cérémonies religieuses païennes. Cela impliquait de se tenir à distance de la vie politique de la *polis* hellénistique, dont la vie était fondée sur des actes religieux à caractère civique, comme les sacrifices et les repas qui les accompagnaient. Les banquets publics ou privés étaient une caractéristique centrale de la vie dans une *polis*⁵³. En restant fidèles aux lois mosaïques, les Juifs s'excluaient par conséquent de la vie sociale et politique de la *polis*, du moins dans une certaine mesure⁵⁴. Aux yeux des Grecs, ils se comportaient en quelque sorte comme des misanthropes.
- 27 L'explication qu'Hécátée donne de la misanthropie juive rappelle en fait très précisément ce qu'en disent Platon et les autres auteurs grecs. Hécátée écrit en effet : « (...) à cause de leur expulsion (hors d'Égypte), (Moïse) introduisit une sorte de mode de vie misanthrope et inhospitalier ». En d'autres termes, c'est parce qu'ils avaient souffert aux mains de leurs semblables dans le pays où ils étaient étrangers, que les Juifs (à la suite de Moïse) décidèrent de se tenir à l'écart des autres peuples. Cette explication correspond exactement à l'étiologie de la misanthropie décrite au §4.

Conclusion

- 28 En conclusion, il faut insister sur le fait que la misanthropie diffère de la sauvagerie. Un misanthrope n'est pas un barbare, ni une personne extérieure à la civilisation grecque. De nombreux peuples barbares étaient considérés comme hostiles aux étrangers, et furent décrits comme tuant ou sacrifiant l'étranger de passage, ou encore pratiquant des expulsions. Au livre I de la *Bibliothèque historique* de Diodore, tout comme au livre XL (§3), les Égyptiens sont décrits comme expulsant des étrangers, une attitude qualifiée d'*axenia*⁵⁵. De manière très différente, le mode de vie juif est qualifié de misanthrope, parce que les Juifs faisaient partie de la communauté des Hellènes et étaient supposés participer dans une large mesure à la vie politique et sociale de celle-ci. Parce que les Juifs refusèrent le plus souvent d'entrer dans cette *koinônia* religieuse et politique (pour des raisons religieuses évidentes), leur attitude fut rapprochée par Hécátée de celle des misanthropes. Bien qu'étrange et inamicale, cette attitude misanthrope n'avait pourtant pas, aux yeux d'un auteur du IV^e/III^e siècle av. n. è. comme Hécátée, la connotation négative qu'elle allait revêtir à la fin du II^e siècle av. n. è., lorsque, dans un contexte politique très différent, le « séparatisme » juif serait interprété comme l'expression d'une véritable haine vis-à-vis des non-Juifs.
- 29 Enfin, il me reste à souligner que cette interprétation de l'accusation de misanthropie nous permet de comprendre pourquoi d'autres peuples aux coutumes alimentaires étranges, ou pratiquant la circoncision (comme les Égyptiens eux-mêmes, dans une certaine mesure), ne furent pas qualifiés de misanthropes. Bien qu'étranges, leurs coutumes ne les empêchèrent pas de participer à la vie de la communauté des Hellènes

lorsqu'ils en eurent l'opportunité. C'est pourquoi ils ne furent pas perçus de la même manière que les Juifs.

NOTES

1. See already I. Heinemann, « Antisemitismus », *R.E. Suppl.* V, 1931, col. 3-43 ; J. Isaac, *Genèse de l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1956, p. 75 ; et plus récemment G. Bohak, « The Ibis and the Jewish Question: Ancient 'Anti-Semitism' in Historical Perspective », dans *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud*, éd. par M. Mor (et al.), Jerusalem, Yad Ben-Zvi Press, 2003, p. 27-43. L.H. Feldman écrit : « The main, most serious and most recurrent charge by intellectuals against Jews is that they hate Gentiles » (*Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 125). Sur les préjugés ethniques dans le monde gréco-romain, cf. B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
2. Voir par exemple J. Yoyotte, « L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme », *Bulletin de la société E. Renan, RHR* 163, 1963, p. 133-143 ; P. Schäfer, *Judeophobia. Attitudes towards the Jews in the Ancient World*, Cambridge – London, Harvard University Press, 1997, p. 167-169, qui nuance le propos en écrivant : « (...) one must reckon with the possibility that the xenophobia motif indeed belongs more to the Greek adaptation of the expulsion story than to its original Egyptian background » (p. 168).
3. Cf. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford, Clarendon Press, 1923 ; B. Porten et A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1986-1993, 3 vol. (cf. vol.1, p. 53-79). Voir aussi B. Porten, *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Military Colony*, Berkeley, University of California Press, 1968 ; J. Mélèze-Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, PUF-Quadrige, 1997 (1^e édition Paris, Errance, 1991), p. 56-67.
4. Sur Hécatee, cf. F. Jacoby, « Hekataios », *R.E.* VII.2, 1912, col. 2750-2751 ; O. Murray, « Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship », *JEA* 56, 1970, p. 144-145 ; W. Spoerri, « Hekataios von Abdera », *RAC* 14, 1988, col.278-279 ; G. E. Sterling, *Historiography and Self-Definition – Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, Leiden, Brill, 1992, p. 59-61, 74 ; B. Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus, « On the Jews »*. *Legitimizing the Jewish Diaspora*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 7-43.
5. Pour une étude systématique de l'accusation de misanthropie, je me permets de renvoyer le lecteur à mon livre *Philanthrôpia judaica. Le débat autour de la 'misanthropie' des lois juives dans l'Antiquité* (Leiden, Brill, 2003, SJSJ 76).
6. Traduction d'après celle de C. Orrieux et É. Will dans *Ioudaïsmos-Hellénismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1986, p. 83-88.
7. Cf. W. Jaeger, « Greeks and Jews », *Journal of Religion* 18/2, 1938, p. 127-143 ; É. Will et Cl. Orrieux, *Ioudaïsmos-Hellénismos*, p. 83-93 ; B. Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus, « On the Jews »*, p. 22-26, 28, 30-35.

8. Comme l'avait justement souligné J. Mélèze-Modrzejewski dans « L'image du Juif dans la pensée grecque vers 300 avant notre ère », dans *Greece and Rome in Eretz Israel. Collected Essays*, éd. par A. Kasher, U. Rappaport et G. Fuks, Jerusalem, Yad Izhak Ben-Zvi – The Israel Exploration Society, 1990, p. 105-118. Voir aussi Schäfer, *Judeophobia*, p. 16 ; E. S. Gruen, « The Use and Abuse of the Exodus Story », dans *Heritage and Hellenism, the Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 51-53.
9. Sur la date de l'ouvrage d'Hécataée, voir O. Murray, « The Date of Hecataeus' work on Egypt », *JEA* 59, 1973, p. 163-168, qui propose une datation avant 315 av. n. è. M. Stern, lui, suggère une datation après 305 (« The Chronological Sequence of the First References to Jews in Greek Literature », *JEA* 59, 1973, p. 159-163 ; *GLAJJ* 1, p. 8-9). B. Bar-Kokhva est lui aussi favorable à une date entre 306 et 301 (cf. *Pseudo-Hecataeus On the Jews*, p. 15-16). Sur les rapports entre Hécataée et Manéthon, voir *infra*.
10. Cf. Yoyotte, « L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme » ; voir aussi l'analyse de J. Assmann, dans *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge – London, Harvard University Press, 1997, p. 25-34.
11. Selon Schäfer (et d'autres), le témoignage de Josèphe est sûr ; c'est Manéthon lui-même qui a écrit sur l'expulsion des Juifs hors d'Égypte, et non un auteur égyptien postérieur (généralement appelé Pseudo-Manéthon) ; par conséquent, l'association de l'histoire de l'expulsion avec l'anti-judaïsme daterait du début du III^e siècle av. n. è. Mais la fiabilité du témoignage de Josèphe est sujette à caution. Cf. E. Meyer, *Aegyptische Chronologie*, Berlin, Verlag der Königl. Akademie, 1904, p. 71-79 ; M. Braun, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford, Blackwell, 1938, p. 27 ; A. Momigliano, « Intorno al Contra Apione », dans *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1975, p. 765-784 ; E. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge – London, Harvard University Press, 1988, p. 224 ; C. Aziza, « L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins », *ANRW* II.20.1, 1987, p. 50 ; E. Gabba, « The Growth of Anti-Judaism or the Greek Attitude Towards the Jews », dans *Cambridge History of Judaism*, vol.2, éd. par W. D. Davies *et al.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 633 ; E. Gruen, « The Use and Abuse of the Exodus Story », p. 56-59.
12. Appelés successivement katoikouvntoi xevnoi, ajllofvloi, ajllloeqnei".
13. Sur ce point, voir A. Burton, *Diodorus Siculus. Book I. A Commentary*, Leiden, Brill, 1972 ; W. Spoerri, « Hekataios von Abdera », *RAC* 14, 1988, col. 279-280.
14. I.28.1-4, traduction d'Y. Vernière, éd. C.U.F., p. 66.
15. Cf. Jacoby, *FGH* III a, Kommentar, p. 75-87, et surtout p. 80-81 ; W. Jaeger, « Greeks and Jews », p. 137 ; E. Schwartz, *Griechische Geschichtschreiber*, Leipzig, Koehler & Amelang, 1957, p. 47 ; O. Murray, « Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship », p. 145 et 152 ; B. Z. Wacholder, *Eupolemus. A Study of Judaeo-Greek Literature*, Cincinnati – New York, Hebrew Union College & Jewish Institute of Religion, 1974, p. 89 ; B. Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus, « On the Jews »*, p. 208-210.
16. Cf. Hérodote II.104.
17. Cf. D. Schwartz, « Diodorus Siculus 40.3 – Hecataeus or Pseudo-Hecataeus? », dans *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud*, éd. par M. Mor *et al.*, Jerusalem, Yad Ben-Zvi, 2003, p. 181-197. L'idée avait déjà été formulée par J. C. H. Lebram, « Der Idealstaat der Juden », dans *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament*, éd. par O. Betz, K. Haacker et M. Hengel, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, p. 233-253.
18. Cf. livre II, §§2, 4, 51, 54-58, 82, 109, 177, etc.

19. La prudence est de mise, car les commentateurs actuels de Diodore ont tendance à le considérer comme moins dépendant de ses sources qu'on ne le pensait auparavant. Voir par exemple l'introduction de François Chamoux dans la C.U.F., p. XXV-XXXII. Diodore, qui se rendit en Égypte, fut parfois critique vis-à-vis de ce qu'avaient rapporté ses prédécesseurs (voir par exemple I.69.7, où il critique Hérodote ; et aussi III.11.1-3, où il fait référence aux prêtres égyptiens avec lesquels il a parlé). De plus, Diodore utilisa plusieurs sources et les fusionna. En ce qui concerne son utilisation des textes d'Hécataée, Anne Burton écrit : « It is too easy to attribute to an author, the major part of whose work has been lost, passages for which an alternative source is not immediately apparent. Moreover, it cannot be ignored that certain passages may well have had their origins in authors considerably later than Hecataeus, and that Diodorus is himself responsible for others. It is safer then to conclude that in Book I Diodorus drew upon Agatharchides or Artemidorus for chs. 37-41 and possibly for part of chs. 30-36; while for the rest of the book he undoubtedly made some use of Hecataeus of Abdera, at the same time incorporating material from other widely different authors into the framework of his own construction » (*Diodorus Siculus. Book I. A Commentary*, p. 34).

20. Cf. *Les Suppliantes* 40-48 ; 277-323 ; 329-331; *Prométhée enchaîné* 567, 590, 850-856 ; Euripide, *Les Phéniciennes* 676-682 (pour Cadmos). Cf. « Epaphos », dans *RE* 5.2, 1905, col. 2708-2709 (à propos de sa généalogie), par Escher, et « Danaos », dans *RE* 4.2, 1901, col. 2094-2098, par Waser. Il existait différentes traditions sur Epaphos, Danaos et Cadmos, qui se contredisaient. Certains auteurs athéniens acceptaient l'idée d'une origine métissée ou complètement barbare de Danaos et Cadmos, qui, selon eux, s'opposait à la pure origine grecque des Athéniens (cf. Platon, *Ménexène* 245 d, et Isocrate, *Hélène* 67-68).

21. Cf. *De la malignité d'Hérodote* 857 e.

22. Comparer avec Hérodote II.104. Il pourrait aussi s'agir d'une influence hérodotéenne sur Diodore. Mais il est certain qu'Hécataée avait lu Hérodote.

23. Hérodote lui-même, en dépit de sa fascination pour l'Égypte, reste dans une certaine mesure critique (cf. II.2 et II.104).

24. Sur la perception grecque de l'Égypte, cf. Cl. Préaux, « La singularité de l'Égypte dans le monde gréco-romain », *Chronique d'Égypte* 49, 1950, p. 110-123 ; Fr. Hartog, « Les Grecs Égyptologues », *Annales* 5, 1986, p. 953-967 ; A. B. Lloyd, « Herodotus on Egyptians and Libyans », *Entretiens Fondation Hardt XXXV*, 1990, p. 215-253.

25. Cf. Platon (*Protagoras* 342 c, *Lois* 950 b et 953 e), Aristote (*Politique* 1272 b), Thucydide (I.144.2 et II.39.1-2), Xénophon (*Constitution de Lacédémone* XIV.4), Denys d'Halicarnasse (*Ant. Rom.* II.17.1), Plutarque (*Vie de Lycurgue* IX.4, *Vie d'Agis* X.3, *Apophthegmata Laconica* 226 d, 237 a, 238 d), Philostrate (*Vie d'Apollonios de Tyane* VI.20, *Epistulae et dialexeis* I.28), et la *Suda*, où, à la lettre X, on trouve *xenhlatei'*ν, qui est expliqué exclusivement en référence à la pratique spartiate, avec une citation des *Oiseaux* d'Aristophane (1012). La seule exception est Polybe IX.29.4, où le verbe est utilisé dans un contexte grec, mais pas spartiate.

26. Comme l'avait déjà suggéré I. Heinemann, « Hekataios », col.25 ; cf. aussi Troiani, *Commento storico*, p. 42.

27. Cf. E. Bickerman, « *Origines Gentium* », *Classical Philology* 47, 1952, p. 65-81 (republié dans *Religions and Politics in the Hellenistic and Roman Periods*, éd. par E. Gabba et M. Smith, Como, Edizioni New Press, 1985, p. 401-417). Je suis en désaccord avec D. Schwartz et E. Gruen, qui attribuent l'originalité du récit hécataéen à un auteur juif qui aurait réécrit l'histoire de l'Exode (même si je suis d'accord avec Gruen sur le fait que des Juifs ont, à l'occasion, réécrit leur passé de manière très créative). Je ne suis pas non plus convaincue

par l'explication de D. Mendels (« Hecataeus of Abdera and a Jewish *Patrios Politeia* of the Persian Period (Diodorus Siculus 40.3) », *ZAW* 95/1, 1983, p. 96-110), pour qui les informations dont disposait Hécatéé provenaient de cercles sacerdotaux judéens, vers la fin du IV^e siècle ; cf. les remarques de Gruen à ce sujet dans *ibid.*, p. 54, n. 46. Il est très probable qu'Hécatéé eut des contacts avec des Juifs égyptiens, mais son excursus est intelligible en tant que tel, sans qu'il soit nécessaire de présupposer une forte influence juive du type de celle envisagée (de différentes manières) par Schwartz, Gruen et Mendels.

28. Le mot *tis*, que la plupart des traducteurs rapportent à *apanthrôpos*, se rattache plutôt à *bios*, « mode de vie ».

29. Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968, vol.1, p. 90.

30. Cf. par exemple Ménandre, *Dyscolos* 6 ; cf. K. Berthelot, *Philanthrôpia judaica*, p. 72-77.

31. *Sagesse de Salomon* 19, 13 (appliqué aux Égyptiens) et Josèphe, *Antiquités juives* I.194 (en rapport avec les habitants de Sodome).

32. Voir par exemple Diodore V.33-38, en particulier V.34.1 (un des rares exemples de peuple barbare décrit comme *philanthropôs*). Cf. K. Berthelot, *Philanthrôpia judaica*, p. 44 et 47-52.

33. Cf. Jaeger, « Greeks and Jews », p. 142 ; Hengel, *Judentum und Hellenismus*, p. 465 (*Judaism and Hellenism* vol.1, p. 256) ; Murray, « Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship », p. 158 ; Stern, *GLAJJ* 1, p. 32 ; Will et Orrieux, *Ioudaïsmos-Hellénismos*, p. 87 ; Méléze-Modrzejewski, « L'image du Juif », p. 108-109 ; E. Gruen, « The Purported Jewish-Spartan Affiliation », dans *Transitions to Empire. Essays in Greco-Roman History, 360-146 B.C., in Honor of E. Badian*, éd. par R. W. Wallace & E. M. Harris, Norman – London, University of Oklahoma Press, 1997, p. 260 ; C. P. Jones, *Kinship Diplomacy in the Ancient World*, Cambridge – London, Harvard University Press, 1999, p. 73-79.

34. Cf. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, p. 133-134 ; Murray, « Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship », p. 158 ; Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, p. 18.

35. Voir entre autres Dt 7, 1-6.

36. Cf. *Contre Apion* II.258-261. Le caractère apologétique de l'argument est évident, mais la comparaison avec Sparte reste significative.

37. *Protagoras* 327 d, traduction d'A. Croiset, éd. C.U.F., p. 43.

38. Cf. *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 206 ; sur la pièce de Diphilos, datée d'environ 256 av. n. è., cf. E. Capps, « Misanthropoi or Philanthropoi », *Hesperia* 11/4, 1942, p. 325-328, et L. Robert, *Bulletin Epigraphique* 1938, n°54 et 1944, n°74.

39. *Dyscolos* 6-7, traduction de J.-M. Jacques, éd. C.U.F., p. 4-5.

40. *Dyscolos* 6-7, traduction de J.-M. Jacques, éd. C.U.F., p. 4-5.

41. *Anthologie Grecque* VII.317, traduction d'A.-M. Desrousseaux (*et al.*), éd. C.U.F., p. 189.

42. Cf. Cicéron, *Tusculanes* IV.10.23-11.25 et IV.11.27 ; Plutarque, *Vie d'Antoine* LXX.8 ; *Vie d'Alcibiade* XVI.9 ; *Vie d'Antoine* LXIX.7 et LXX.2 ; Lucien, *Timon, the Misanthrope*, éd. par A. M. Harmon, LCL, 1968⁶, vol.2, p. 326-393 ; Stobée, *Anthologie* III.10.53.

43. D'après la traduction de J. Tricot, Paris, Vrin, 1959, p. 382.

44. Cf. J. de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, p. 199.

45. Cf. A. Barigazzi, « Il *Dyscolos* di Menandro o la commedia della solidarietà umana », *Athenaeum* 37, 1959, p. 184-195 ; F. Wehrli, « Menander und die Philosophie », *Entretiens Fondation Hardt* 16, 1970, p. 147-152 ; P. Grimal, « Térence et Aristote à propos de l'*Héautontimourouménos* », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1979, p. 175-187.

46. *Phédon* 89 d, traduction de P. Vicaire, éd. C.U.F., p. 55.

47. Cf. *Lettres* 1, 309 b.
48. Voir en particulier vv.718-721.
49. Traduction de R. Flacelière et E. Chambry, éd. C.U.F., p. 169.
50. Ma traduction.
51. Cf. J. Mélèze-Modrzejewski, « Le statut des Hellènes dans l'Égypte Lagide : bilan et perspectives de recherches », *REG* 96, 1983, p. 241-268 ; *id.*, *Les Juifs d'Égypte*, p. 107-120 ; J. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CCE)*, Edinburgh, T.&T. Clark, 1996, p. 20-34 ; E. Gruen, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 68-70.
52. Cf. Josèphe, *Contre Apion* I.180 ; B. Bar-Kochva, « The Wisdom of the Jew and the Wisdom of Aristotle », dans *Internationales Josephus-Kolloquium Brüssel 1998 (MJSt 4)*, éd. par F. Siegert et J. U. Kalms, Münster, Lit, 1999, p. 241-250.
53. Sur l'importance des banquets dans la vie publique grecque, cf. P. Schmitt-Pantel, *La cité au banquet*, Rome, École Française de Rome (diffusion E. de Boccard), 1992. Sur les Juifs et les banquets, cf. S. R. Shimoff, « Banquets: The Limits of Hellenization », *JSJ* 27/4, 1996, p. 440-452.
54. Cf. les commentaires d'É. Will et Cl. Orrioux, à propos de la remarque d'Hécatéé au §4 : « (...) il est bien évident que si les Juifs évitent le contact des *goyim* au point qu'un Grec du début du III^e s. voit en eux des *apanthrôpoi*, des gens qui 'se détournent du genre humain', c'est à cause de la rigoureuse minutie des préceptes de la Loi, à cause, pourrait-on dire, du rempart de tabous que cette Loi avait dressé autour d'eux et que le contact avec les *goyim* risquait de les contraindre à enfreindre » (*Ioudaïsmos-Hellénismos*, p. 92). Cependant, comme le souligne E. Gruen, plusieurs sources témoignent que des Juifs prirent parfois part à la vie sociale et politique de leur cité, et même assumèrent des responsabilités politiques (cf. *Diaspora*, p. 68-70, 105-132, etc.). Mais nous ignorons s'ils continuèrent à observer les commandements de la Torah. Dosithéos fils de Drimilos, qui est mentionné dans les papyrus de Zénon comme secrétaire du roi, et qui devint prêtre du culte d'Alexandre et des Ptolémées sous Ptolémée III (en 223/222 av. n. è.), fut probablement considéré comme un apostat (cf. Mélèze-Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte*, p. 82-90). Tiberius Julius Alexandre (le neveu de Philon), qui devint préfet d'Égypte, et fut *magister militum* sous les ordres de Titus durant le siège de Jérusalem, ne semble pas avoir été un Juif observant (A. Terian le qualifie même d'apostat ; cf. *Alexander*, Paris, Cerf, 1988, p. 40). Le problème reste donc posé. Sur l'observance des lois alimentaires par les Juifs de l'Antiquité, cf. entre autres J. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, p. 434-437.
55. Cf. Diodore I.67.9-11.

INDEX

Mots-clés : Hécatéé, Abdère, judaïsme, misanthropie, stéréotypes antijuifs, époque hellénistique, Égypte

AUTEUR

KATELL BERTHELOT

Katell Berthelot, docteur en histoire des religions et anthropologie religieuse (Paris IV-Sorbonne, 2001), auteur de *Philanthrôpia judaica. Le débat autour de la « misanthropie » des lois juives dans l'Antiquité* (Leiden-Boston, Brill, 2003), *L'« humanité de l'autre homme » dans la pensée juive ancienne* (Leiden-Boston, Brill, 2004), et *Le monothéisme peut-il être humaniste ?* (Paris, Fayard, 2006), chargée de recherche au CNRS, est actuellement affectée au CRFJ.