

*Errata, absurditates, deliria et hallucinationes. Le cheminement de la critique historique face à la mythologie phénicienne de Philon de Byblos : un cas problématique et exemplaire de *testis unus**

Anabases. Traditions et réceptions de l'Antiquité, n°11, 2010, p. 123-136

Corinne Bonnet

C'est dans un contexte polémique que Joseph Scaliger, pour la première fois, semble-t-il, en 1583, soumet à la critique textuelle les fragments de la Phoinikikè Historia de Philon de Byblos¹, transmis par Eusèbe de Césarée et censés remonter au prestigieux et antique sage Sanchouniathon, qui aurait vécu avant la Guerre de Troie. En parlant d'*errata, absurditates, deliria et hallucinationes*, Scaliger était bien sévère, mais l'évaluation d'Eusèbe et de ses sources phéniciennes par l'humaniste français, né à Agen, qui se convertit à la foi protestante et fit une carrière universitaire à Leyde, est plus ambivalente qu'il n'y paraît de prime abord. Nous allons y revenir.

Dans le dossier qui suit, le doute et la controverse règnent en maîtres, de même que l'enchevêtrement de données, de strates de composition et de tradition, de niveaux de lecture. Il ne s'agira donc pas tant d'analyser une « erreur » que de démêler un tissu de trompes l'œil, de faux semblants, de postures savantes. Dans la perspective des égarements féconds et des mécanismes qui rompent le « pacte de vérité », mais instruisent l'historien, l'affaire « Philon-Sanchouniathon » est un cas d'école, considéré comme exemplaire dès les débuts de la critique textuelle et historique, à l'instar du dossier de la donation de Constantin, dont Lorenzo Valla prouva le caractère apocryphe en 1440².

Je me propose d'instruire le « cas Philon » dans ses grandes lignes, en ce qu'il constitue un excellent miroir des conceptions du vrai et du faux, ainsi que des pratiques historiographiques et épistémologiques visant à fonder ou à mettre en doute l'*autorité* d'un texte, démarche

critique d'autant plus légitime qu'on a affaire avec Philon à un *testis*

unus qu'une certaine tradition tend à assimiler à un *testis nullus* ³.

Après avoir présenté les acteurs et les enjeux essentiels de cette fable morale (où la vérité triomphe toujours !), je m'interrogerai sur les raisons du vif intérêt de la critique pour cet obscur et fragmentaire érudit phénicien : pourquoi a-t-il été placé sous les réflecteurs ? de quoi s'est nourrie la polémique autour de l'authenticité ou non, et de la valeur historique, de ses écrits ? Il faudra, enfin, examiner les raisons d'un brusque revirement de situation ou retour de fortune, qui advint dans les années '30 avec l'apport probatoire de l'archéologie et, plus récemment, celui de l'anthropologie et de la sociologie historiques dans le cadre des études portant sur les processus de construction des identités culturelles. Désormais, Philon est un auteur incontournable pour aborder l'univers mental des Phéniciens. Il devrait ressortir de cet exposé qu'en définitive, chaque époque a ses régimes d'historicité et de vérité, adossés à des protocoles critiques en rapport avec les divers contextes, pratiques scientifiques et modes de pensée. Ces protocoles ont la vertu de produire un « effet de réel » – je reprends volontiers à mon compte la citation de Barthes que Sarah Rey a soumise à notre attention⁴ – « qui consiste à cacher sous la fiction d'un "réalisme" une manière, nécessairement interne au langage, de poser un sens ».

Les paradoxes de l'histoire ont voulu que le peuple à qui l'on doit, sinon l'invention, du moins le rayonnement du système graphique alphabétique – les Phéniciens – ne nous ait légué aucune littérature. Le naufrage des lettres phéniciennes et puniques est total, pour des raisons matérielles et conjoncturelles (*Vae victis* !)⁵. Des pans entiers de notre reconstruction historique de l'univers phénicien et puniques reposent donc sur les témoignages extérieurs (et souvent biaisés) des Grecs et des Romains, ainsi que sur un corpus épigraphique de quelques milliers de documents, entre Orient et Occident. La connaissance de l'univers mythique des Phéniciens a particulièrement souffert de ce handicap heuristique : songeons à ce que serait notre connaissance de la religion grecque sans Homère ni Hésiode, sans Pausanias ni Plutarque ! La *Phoinikikè Historia* de Philon de Byblos, rédigée en grec à l'époque de Néron et d'Hadrien (fin i^{er} – début ii^e siècle), est d'autant plus précieuse qu'elle est pratiquement unique en son genre. L'étude des *Alien wisdoms* par Arnaldo Momigliano, en 1975, avec le sous-titre « les limites de l'hellénisation » a bien mis en évidence la faveur dont jouissent les traditions locales aux yeux des Grecs et des Romains au sein de la mosaïque culturelle de la *koinè*, puis de l' *imperium* ⁶. Du reste, Philon n'est pas le seul à s'inscrire dans ce

courant⁷ : diverses œuvres, d'époque hellénistique ou romaine, intitulées *Phoinikika* sont connues par des fragments épars⁸. Philon n'est pas davantage connu en entier, mais il a eu la chance de devenir une des cibles d'Eusèbe de Césarée qui nous en a conservé de longues citations.

Dans les quinze livres de sa *Preparatio evangelica*, en effet, rédigés après 315⁹, l'évêque de Césarée (ca 265-339) entend prouver la supériorité de l'hébraïsme et du christianisme sur le paganisme qui ne peut avoir qu'une valeur *propédeutique* par rapport à l'avènement de la *vera religio*. Le ton est clairement apologétique et l'utilisation des sources, instrumentale. Eusèbe cite abondamment Philon de Byblos dans la mesure où il considère que Phéniciens et Égyptiens sont à l'origine de cette aberration qu'est le polythéisme ; de là, il se transmet aux Grecs et aux Romains. Il entame donc, au livre I, un examen approfondi de la religion phénicienne avec pour guide Philon qu'il cite longuement. Mis bout à bout, ces importants fragments, rassemblés et analysés par Felix Jacoby (FrGrH 790), ne resituent cependant pas l'entièreté de l'œuvre. Eusèbe sélectionne, coupe, tronque, décontextualise et ne dédaigne pas d'utiliser le mensonge à des fins « thérapeutiques », c'est-à-dire théologiques, ce qui lui valut des appréciations virulentes de la part des Modernes, notamment de Jakob Burckhardt^{10 10}. Cela dit, même si l'on a pu jadis douter de l'honnêteté d'Eusèbe, quelques recoupements permettent aujourd'hui de lui accorder un large crédit dans les citations qu'il nous transmet. Reste que l'on ne se fait, par son entremise, qu'une idée incomplète et orientée des écrits de Philon.

Ce dernier est également cité – mais moins abondamment – par le philosophe néoplatonicien Porphyre de Tyr (ca 235-304) qui, lui, conteste la validité du christianisme et s'appuie donc sur Philon¹¹ ; de l'auteur gibilite, il est enfin question dans la *Souda* qui lui consacre une notice où nous apprenons que ce polygraphe¹², outre les huit ou neuf livres de la *Phoinikikè Historia*, a aussi commis des traités *Sur les Juifs*, *Sur le règne d'Hadrien*, *Sur les cités et leurs personnages célèbres* (en trente livres !), *Sur l'acquisition et la sélection des livres* (en douze livres), *Sur les synonymes*, etc., dont on ne conserve que quelques misérables lambeaux. Nous avons donc affaire à un érudit d'une certaine ampleur, dont la démarche respire à la fois l'ethnographie de matrice grecque et le patriotisme régional de l'époque hellénistico-romaine. Philon devait être un compilateur bien formé et informé, d'où l'utilisation massive qu'en fait Eusèbe (quoique limitée, semble-t-il, au livre I de l' *Histoire phénicienne*). Sur la base des extraits conservés, on peut cerner quelques thèmes majeurs, sans toutefois savoir s'ils correspondent à

l'articulation de l'ouvrage original : cosmogonie ; anthropogonie et technogonie ; histoire des Ouranides et des dieux récents qui règnent sur la Phénicie ; pratiques sacrificielles ; dieux serpentiformes.

Si Eusèbe fait un usage aussi extensif de Philon, c'est sans doute en raison de la réputation dont jouit son œuvre ; celle-ci repose, en effet, sur un jeu d'autorités assez complexe. Philon de Byblos affirme en premier lieu avoir traduit du phénicien en grec l' *Histoire phénicienne* d'un certain Sanchouniathon, « personnage de la plus haute antiquité », précise Eusèbe, puisqu'il est antérieur à la Guerre de Troie¹³. Son ancienneté fait de lui un témoin particulièrement précis et valable, proche du temps des origines dont il traite¹⁴. Dans le passage de Porphyre, ce vénérable sage, légèrement postérieur à Moïse et contemporain du règne de Sémiramis, donc de la guerre de Troie (sic !), serait originaire de Bérytos et passe pour une autorité en matière de religion juive, puisqu'il se serait inspiré de mémoires rédigés par un prêtre de Jéuo – qui doit renvoyer à Yahvé –, un certain Jérombal, qui avait lui-même dédié son œuvre au roi de Béryte, Abibal.

La construction de l'autorité « théologique » de Sanchouniathon, qui implique le monde sacerdotal et royal, est différemment opérée par Philon, qu'Eusèbe prétend reproduire fidèlement. Sanchouniathon y est présenté comme un érudit très sage et très zélé, soucieux de percer le mystère du principe de toutes choses, qui utilisa pour cela des écrits cachés dans les sanctuaires – des traités *hermétiques*, en somme –, ainsi que les œuvres de Taautos, l'inventeur de l'écriture. Celui-ci constitue logiquement « le fondement de tout discours » et recouvre le dieu égyptien Thot. Cependant, relève Eusèbe, des contaminations ont affecté, en divers moments, cette source primaire : des fables, des allégories s'y sont glissées dont Sanchouniathon d'abord, Philon ensuite ont chargé la tradition initiale. C'est donc bien de la *vérité* que, libéré de cette gangue ou de ces scories, le récit de Philon est donné pour dépositaire.

La mise en abyme est vertigineuse : Eusèbe et Porphyre, reflétant en cela les choix stratégiques de Philon, mais dans deux camps différents, se positionnent pourtant de la même façon pour construire l'autorité de leur parole apologétique. Ils recourent à une chaîne du savoir révélé ou découvert qui, de relais en relais¹⁵, conduit jusqu'à l'origine même de la connaissance et de sa transmission écrite, située en Orient, et plus spécifiquement entre la Phénicie et l'Égypte, dans une sphère sacrée et mystique, contiguë à l'autorité politique et sacerdotale, plus ancienne et plus « vraie » que la tradition grecque. C'est ce procédé, à la fois complexe et transparent, qui se trouve à l'origine de la controverse dont nous allons suivre le cheminement. Philon, en attribuant un magistère théologique à la Phénicie, est-il un faussaire aveuglé par son patriotisme ? Faut-il, avec Scaliger, dénoncer la supercherie en termes d'« erreurs, absurdités, hallucinations et même délire » et à qui l'imputer au juste ? Face à l'aporie d'un *testis unus*, la

critique moderne, du xvi^e au xxi^e siècle, a oscillé entre une condamnation sans appel et une vigoureuse réhabilitation. Est-il en somme « erroné » – puisque l'erreur est au cœur de notre parcours collectif – d'utiliser Philon de Byblos comme source sur la religion phénicienne ?

Revenons à Scaliger d'où nous étions partis. Il publie en 1583 son traité *De emendatione temporum* où il entreprend de réviser la chronologie de l'Antiquité ; à ses yeux, celle-ci est excessivement centrée sur les données grecques et romaines et devrait intégrer davantage les éléments issus des civilisations orientales, notamment de la Bible mais aussi des cultures environnantes. Cette démarche l'amène à s'intéresser à Eusèbe de Césarée et à ses travaux de chronographe qui se situent dans une perspective d'histoire universelle certes, mais aussi et surtout d'histoire de l'Église. Pour rappel, du *Chronicon* d'Eusèbe ¹⁶, composé autour de 311, nous ne conservons qu'une traduction latine partielle par Jérôme, qui le poursuit jusqu'en 378, et une traduction arménienne presque intégrale. Par le truchement de tableaux synchroniques, proposés pour la première fois dans ce genre d'écrits, Eusèbe y fait défiler l'histoire universelle, biblique et classique, depuis Abraham ¹⁷, qu'il situe en 2016 av. J.-C., jusqu'à son temps, en 303 ap. J.-C. Confronté à une masse considérable d'informations, volontiers contradictoires et imprécises, Eusèbe tranche, ajuste, lisse, avec tous les risques que comporte un travail de pionnier. Et il adopte une perspective excessivement biblico- et christianocentrique. Lorsque Scaliger étudie, le premier, la tradition manuscrite ¹⁸ de cette œuvre, il relève ses incohérences et les dénonce, tout en manifestant pour le travail d'Eusèbe une grande admiration. Or, pour les questions phéniciennes, Eusèbe, tout en le critiquant, s'abrite, en matière d'histoire et de chronologie des temps anciens, derrière Philon qui, à son tour, s'en remet à l'autorité présumée et conjointe de Sanchouniathon et Taaautos. Pour Scaliger, cette chaîne d'informations, parce qu'« indigène », mérite toute l'attention des historiens, mais il estime que la culture phénicienne dont elle témoigne s'est fortement inspirée de la Bible et a été gravement conditionnée par elle. Scaliger, qui visait à s'affranchir des conditionnements bibliques dans les calculs chronologiques, est donc amené à y revenir inmanquablement et à taxer les traditions phéniciennes d'absurdités déformantes.

Avec Scaliger et sa révision chronographique, la machine critique est lancée : Philon devient rapidement un terrain d'affrontement entre écoles historiques et confessionnelles. Au cœur de ces débats, se trouve non pas tant la véracité de la filiation Taaautos-Sanchouniathon-Philon-Eusèbe, mais plutôt la controverse, lourde de sens et d'enjeux, sur l'origine des langues, des écritures, des cultures et de la religion. Si Hébreux, Phéniciens, Grecs et Chrétiens pouvaient chacun revendiquer des lettres de noblesse en ces matières,

une hiérarchisation qualitative entre cultures païennes et cultures chrétiennes (et hébraïques) s'imposait encore. Le dossier Philon n'est que la pointe de l'iceberg d'une vaste polémique idéologique.

On le comprendra mieux en examinant quelques moments forts de ce débat qui touche toute l'Europe savante jusqu'aux Lumières, voire au-delà¹⁹. En 1661, Johannes Heinrich Ursin, un pasteur, surintendant et érudit de Regensburg²⁰, publie à Nuremberg un ouvrage intitulé *De Zoroastre bactriano, Hermete Trismegisto, Sanchoniathone phoenico, eorumque scriptis, et aliis, contra Mosaicae scripturae antiquitatem*. En adversaire de la *prisca theologia* promue par certains humanistes catholiques, comme Athanasius Kircher, qui cherchaient en Égypte, spécialement dans le corpus hermétique, les traces d'une révélation originelle, Ursin s'emploie à discréditer les figures d'antiques autorités religieuses orientales qu'auraient été Zoroastre, Hermès Trismégiste et Sanchouniathon. Il s'agit pour lui de réaffirmer la primauté et la supériorité de Moïse, le père de la seule théologie acceptable²¹. On ne discute pas tant ici de l'existence ou non de la source de Philon, mais de sa valeur intrinsèque.

En 1681, le théologien irlandais Henry Dodwell (1641-1711), qui enseigna brièvement à Oxford et dont E. Gibbon admirait l'étendue du savoir, publie *A Discourse concerning Sanchoniathon's Phoenician History*, qui fait écho à l'intérêt voué par l'Auteur aux questions chronographiques. Ses positions sur la validité de l'apport de l'antique sage phénicien, inspirateur de Philon, sont très critiques, comme celles, quelques années plus tard, de Richard Simon (1638-1712) qui prend position sur le même sujet dans sa *Bibliothèque critique*, publiée en 1708 à Bâle, sous le pseudonyme de Saint-Jore²².

Au siècle suivant, dans sa *Scienza Nuova*, datant de 1725, Giambattista Vico (1668-1744) ouvre à nouveau l'épineux dossier²³, sans vraiment l'approfondir, mais en en faisant un usage original et intéressant. Vico attribue, en effet, à Sanchouniathon le mérite d'avoir le premier rédigé une histoire « nationale » en langue vernaculaire. Or, dans la mesure où, pour Vico, la « nation » constitue le stade ultime du déroulement providentiel de l'Histoire, les langues nationales apparaissent comme un enjeu majeur du devenir de l'humanité : « I parlari volgari debono essere i testimoni più gravi degli antichi costumi de' popoli che si celebrarono nel tempo ch'essi si formarono le lingue. » Le savant italien exprime bien, çà et là, quelques perplexités sur l'historicité d'un personnage prétendument si ancien²⁴, mais il opte finalement pour l'authenticité, tout en abaissant de sept siècles sa datation. Pour comprendre cet étrange compromis, il faut bien cerner les enjeux de son analyse. Vico s'efforce en fait de trouver une position médiane dans la question de la filiation entre culture biblique et culture païenne. Pour les Pères de l'Eglise, comme Eusèbe, et pour les apologistes chrétiens de l'époque de Vico, par

exemple Pierre-Daniel Huet (1630-1721), son aîné d'une génération

environ²⁵, l'antériorité de la civilisation hébraïque est un postulat. Les Phéniciens s'en sont forcément inspirés, de même que tous les païens, y compris les Grecs. À l'opposé de ces positions, la science libertine s'efforce, pour sa part, de saper la crédibilité historique des textes sacrés. Dans ce contexte, Vico cherche sa voie : dans ses premières œuvres, comme le *Diritto universale*, paru en 1720, il refuse d'attribuer au peuple hébreu un statut particulier dans le devenir historique, notamment comme source de toutes les langues. Il en profite pour mettre en avant le rôle de médiateurs culturels exercé par les Phéniciens, entre Hébreux et Grecs. Dans les éditions plus récentes de la *Scienza Nuova*, Vico opte clairement pour un scénario de polygenèse de l'alphabet, qu'il situe au vi^e siècle av. J.-C. Auparavant, et notamment à l'époque de la Guerre de Troie où Sanchouniathon est censé avoir vécu selon Philon, les Phéniciens ne possédaient pas encore, selon lui, d'idiome propre, moins encore un système graphique. Dans la logique évolutive de la création linguistique et poétique tracée par Vico, Sanchouniathon ne peut par conséquent trouver sa place qu'entre Homère et Hérodote. Ainsi en vient-il à esquisser une généalogie culturelle et historique des savoirs qui trouvent certes leur source chez les Hébreux, mais sont ensuite efficacement relayés par les Phéniciens (Sanchouniathon), avant de se déployer en Grèce (Phérécyde) et en Grande Grèce (Pythagore). Voilà donc Sanchouniathon déclassé quant à son extraordinaire antiquité, mais revalorisé pour ce qui est de son rôle dans la chaîne de la connaissance humaine.

On le constate en tout cas sur ce premier échantillon : la critique a du mal à se positionner par rapport à un personnage dont la consistance est si labile qu'il se prête à de multiples appropriations. La thèse d'Eusèbe sur la primauté historique et culturelle des Hébreux, dont Sanchouniathon serait un reflet indirect et inconscient, en raison de son ancienneté et de la parenté entre les cultures hébraïque et phénicienne, trouve encore des échos chez Hugo Grotius ou Samuel Bochart, pour ne citer que quelques noms marquants. Voltaire, dans sa célèbre *Introduction à L'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, en 1757, fait également allusion à « Sanchoniathon ». Dans un contexte où il est question de la lenteur des progrès de l'esprit, de la puissance des illusions et de l'asservissement tyrannique aux idées reçues^{26 26}, il en vient même à lui préférer le Pentateuque ! Quant à Christian August Lobeck (1781-1860), il avance, dans son *Aglaophamus sive De theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, paru en 1829²⁷, que c'est Eusèbe lui-même qui a tout machiné, inventant des autorités qui n'ont jamais existé ! L'excentricité atteint son comble avec la publication de

Friedrich Wagenfeld, en 1837, à Brême, d'une pseudo-édition de *Sanchuniathonis historiarum Phoeniciae : libros novem graece versos a Philone Byblio*. L'Auteur, qui fut rapidement démasqué, prétendait avoir découvert un manuscrit grec complet de l' *Histoire phénicienne* de Philon, en neuf livres : une véritable imposture scientifique ! Enfin, pour en finir avec le registre des véritables élucubrations, on signalera la parution, en 1967, de l'essai néo-evhémériste intitulé *Les Maîtres du monde*, dû à la plume d'un écrivain ésotérique – et ancien employé des ptt – Robert Charroux (1909-1978)²⁸, qui fait des Kronides de Philon – génération de dieux au centre de sa théogonie – des extra-terrestres venus de planètes lointaines. L'intention était de révéler les secrets de l'histoire en butte aux « conjurations puissantes (qui) veillent sur la stricte observance d'une version altérée qui seule a le droit d'être exprimée » !

Si l'on en revient aux choses sérieuses, on reconnaîtra que le monde savant du xix^e siècle ne remet pas fondamentalement en cause le scepticisme ambiant à l'égard de l'apport de Philon de Byblos et de sa « vénérable » source. Dans le panorama des travaux concernés, se détache un opuscule d'Ernest Renan (1823-1892), qui paraît en 1858 sous le titre « Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'Histoire phénicienne qui porte le nom de Sanchuniathon²⁹ ». Le savant sémitisant y met en œuvre une approche historico-critique similaire à celle qu'il applique par ailleurs aux textes bibliques : décortiquer les strates du texte et contextualiser les divers apports qui le constituent. En cela, l'étude de Renan ouvre vraiment la porte à une approche renouvelée et plus scientifique du dossier Philon-Sanchouniathon.

Renan part du constat que la conquête de « l'Asie occidentale » par Alexandre a fâcheusement anéanti les littératures locales. La Phénicie ayant été très tôt hellénisée, on a perdu toute trace de sa littérature qui a pourtant existé, notamment dans le domaine mythologique. Renan fait écho à la thèse radicale de Lobeck, évoquée ci-dessus, et explique les hésitations de la critique moderne face au trio Eusèbe-Philon-Sanchouniathon par la singularité de leur témoignage. Si les Allemands, de l'avis de Renan, tendent à lui concéder une réelle autorité – F.C. Movers, auteur de la synthèse *Die Phönizier*, parue en 1841, en est le chef de file – les Français, quant à eux, se montrent plus critiques. Renan, avec l'intelligence qui le caractérise, tire au clair le biais susceptible de conduire à une évaluation argumentée et dépassionnée de l' *Histoire phénicienne* ; il faut mettre sous les réflecteurs « les procédés qui ont présidé à la composition de l'ouvrage... l'esprit et les intentions de l'auteur, l'ordre d'idées où il vivait³⁰ ». Rompu à la critique biblique et fin connaisseur de la culture phénicienne, Renan perçoit parfaitement que l'on a affaire à un témoignage disparate qui, en mêlant des éléments babyloniens, hébraïques, égyptiens et même orphiques, produit quelque chose

d'« original et indigène³¹ ».

Dans sa quête de « l'ordre d'idées » – nous parlerions aujourd'hui de « mentalité » – que le texte reflète, Renan recourt aux catégories essentialistes de son temps qui associent un peuple ou un groupe ethnique à un type de religion ou de littérature :

« L'histoire primitive, qui chez les Ariens s'exprime par le mythe, s'exprime chez les peuples sémitiques par des listes ou généalogies patriarcales. L'imagination tempérée des peuples sémitiques ne se prête pas aux successions de dynasties divines où se donne carrière le génie des peuples indo-européens. Le Sémite est naturellement evhémériste : tout devient pour lui histoire et généalogie ; les mythologies qu'il ne comprend pas se transforment à ses yeux en séries de filiations directes³². »

Renan – dont l'analyse repose sur des catégories et des *a priori* devenus irrecevables – n'a de cesse de dévaloriser, ici comme ailleurs, ce qu'il appelle le polythéisme sémitique, « combinaisons puériles » visant à « jouer sur les noms du Dieu unique ». Comme ses prédécesseurs, il ne peut s'empêcher de juger la littérature mythologique phénicienne à l'aune de la Bible. La deuxième partie de son *Mémoire*³³ s'enfonce cependant au cœur du problème critique : Philon est-il vraiment l'auteur de l'*Histoire phénicienne* ? Sanchouniathon en est-il la source ? Pour répondre à ces questions, Renan commence par dresser un portrait très juste de Philon : érudit productif, sérieux, renommé, chauviniste, mais pas malhonnête. Il n'y a donc pas supercherie, conclut-il d'une main ferme. Concernant Sanchouniathon, Renan relève très justement les écueils et les contradictions de la tradition biographique. Tout d'abord, l'antique sage n'est jamais nommé avant Philon, c'est-à-dire avant le ii^e siècle ap. J.-C. Il l'est, après Philon, par le polygraphe Athénée qui en fait un Tyrien et l'appelle Souiathon³⁴, tandis que la *Souda* le donne pour un philosophe tyrien ou sidonien. Mais, si la personnalité de Sanchouniathon reste bien floue, le processus de traduction de son œuvre du phénicien vers le grec, dû à Philon, aurait, selon Renan, laissé maintes traces dans la langue de celui-ci. Ainsi, si Astarté est qualifiée de *mégistè*, c'est indubitablement en écho à l'épiclèse sémitique de *rbt*, une observation qui semble, aujourd'hui encore, tout à fait fondée. Il y a donc bien un « sous-texte » phénicien, que Renan est le premier à identifier, mais loin de remonter à une haute antiquité, il serait plutôt récent, c'est-à-dire hellénistique, comme le prouvent la forte imprégnation evhémériste des mythes racontés et l'orientation syncrétiste du panthéon mis en

scène. Philon plus qu'un traducteur serait en somme un adaptateur. Le renvoi à un sage antérieur à la Guerre de Troie, découvreur de manuscrits secrets et protégé du roi Abibaal, est présenté par Renan comme une forgerie qui connaît de très nombreux parallèles dans la littérature classique et même vétérotestamentaire³⁵. En recourant à la pseudo-autorité de Sanchouniathon, Philon a voulu, à l'imitation des Grecs, créer une « archéologie » phénicienne et lui conférer profondeur et prestige. Au final, l'analyse de Renan sur la nature même du texte est fine et tout à fait recevable. Il ouvre la porte à une utilisation prudente de Philon comme témoin des croyances phéniciennes syncrétistes d'époque hellénistique et romaine. Or, dans un contexte scientifique littéralement obsédé par le thème des origines et de la pureté, par la course à la religion la plus ancienne et authentique, le concept de « syncrétisme » n'était guère valorisant : il renvoyait à l'idée de contamination, de confusion, voire de dégénérescence. Philon était donc sauvé, mais rétrogradé !

Aucun élément nouveau n'intervient avant l'an de grâce 1929. La méthode historico-critique a gagné du terrain dans le domaine biblique et mis en place de nouveaux protocoles de recherche. C'est l'ère à la fois du positivisme et du modernisme : dans ce contexte, l'archéologie, science émergente, acquiert un puissant et redoutable statut probatoire. Ses découvertes mettent en question les certitudes acquises et génèrent de nouvelles « vérités ». Or, en 1929, l'exploration archéologique du site de Ras Shamra-Ougarit, sur la côte syrienne, la découverte de tablettes contenant des textes mythologiques et le déchiffrement des œuvres composant le cycle de Baal, en 1931, obligent les spécialistes des religions proche-orientales à repenser bien des questions³⁶. C'est notamment le cas du statut et du crédit à accorder à l'*Histoire phénicienne* de Philon de Byblos. Les textes mythologiques ougaritiques, en alphabet cunéiforme, mais en langue locale, révèlent, en effet, un patrimoine de traditions religieuses « cananéennes » très proche de ce que Philon transmet en grec, sous le nom de Sanchouniathon, en le rattachant à une époque assez proche de celle qui vit Ougarit atteindre son *floruit*. Les noms et les épicleses des divinités, les épisodes mythiques, les situations, les généalogies appartiennent de toute évidence à un fonds commun dont l'ancienneté ne peut plus guère être contestée. Si les traditions philoniennes portent assurément la marque de l'époque hellénistique et romaine, elles puisent néanmoins à un très ancien fonds de croyances et de récits locaux, remontant (au moins) au Bronze Récent.

De surcroît, la découverte, en 1936, sur le site anatolien de Boghazköy des fragments hittito-hourrites du mythe de Koumarbi, faisant singulièrement écho à la *Théogonie* d'Hésiode et accessoirement à l'*Histoire phénicienne* de Philon³⁷, confirma la nécessité d'une approche de ces matières dans la longue durée. La strate hellénistique, si brillamment mise en évidence par Renan, n'était en somme que la

couche superficielle d'une stratigraphie culturelle complexe et profonde.

On entreprit alors de réhabiliter Sanchouniathon comme personnage historique, et l'on engagea un important travail de récupération de la mémoire longue des Phéniciens, en matière de religion, au départ du témoignage de Philon, en sous-estimant sans doute la difficulté du défi, pris par le vertige euphorique de l'archaïsme retrouvé. Dans les années '30 et suivantes, Otto Eissfeldt d'abord et, dans son sillage, bien des Sémitisants remontèrent les traditions, presque comme on remonte une pendule. En 1939, Eissfeldt – qui était, au demeurant, un excellent spécialiste du monde ouest-sémitique – publia un essai intitulé *Ras Shamra und Sanchuniaton*. Le volume rassemble vingt articles de cet auteur, parus entre 1931 et 1938. Eissfeldt s'y montre prudent sur les questions de datation, mais estime que l'existence historique de Sanchouniathon est désormais acquise. Paradoxalement, c'est Philon qui en fait les frais, dans la mesure où il apparaît comme un « Rationalist von reinstem Wasser » qui a dénaturé le message originel de l'antique autorité religieuse. Dans *Sanchuniaton von Beirut und Ilumilku von Ugarit* – affichant un parallélisme percutant –, paru en 1952³⁸, Eissfeldt explore d'abord savamment, selon la méthode très germanique de la *Quellenforschung*, les variantes de la tradition, chez Philon et chez Porphyre, au sujet de la biographie de Sanchouniathon. Puis, il centre son analyse sur le rapprochement entre la dédicace de son œuvre à Abibal, roi de Béryte, et le colophon d'Ilumilku, scribe d'Ougarit qui fait office de copiste du roi local. Le parallèle, destiné à élucider la question du statut de Sanchouniathon, aurait la vertu de conférer au brumeux sage phénicien « mit einem Male Fleisch und Blut ». Sanchouniathon en vient ainsi à reléguer Philon au second plan.

L'ougaritomanie s'empare alors du monde anglo-saxon en particulier qui, sur les traces des pionniers des études ougaritiques, entreprend de comparer systématiquement l'Ancien Testament aux mythes ougaritiques, à la recherche de parallèles et d'une matrice cananéenne commune. Dans le sillage, on admet désormais que Philon de Byblos donne accès tout simplement à « la religion phénicienne ». Ainsi, tout en problématisant cette approche et en avançant ses pions avec prudence, Carl Clemen, de l'Université de Bonn, publie-t-il, en 1939, un ouvrage intitulé : *Die Phönikische Religion nach Philo von Byblos*. Pour certains, comme U. Oldenburg, auteur, en 1969 de *The Conflict Between El and Ba'al in Canaanite Religion*, Philon donnerait accès à une strate pré-ougaritique remontant carrément à 2000 av. J.-C. environ.

Heureusement, dans ce prétendu « retour aux sources », que Scaliger eût à bon escient estampillé comme *hallucinationes*, des voix plus équilibrée se font entendre, comme celle du jeune Pierre Nautin (1914-1997), entré au cnrs en 1946, qui publie dans la *Revue Biblique*, en 1949, deux essais intitulés « Sanchuniathon chez Philon de Byblos et chez

Porphyre³⁹ » et « La valeur documentaire de l'« Histoire phénicienne⁴⁰ » qui remet en quelque sorte l'église au milieu du village. Il insiste judicieusement sur les *topoi* littéraires qui sont à l'œuvre dans la présentation de sa source par Philon – très ancienne, inspirée, jouissant d'une réelle autorité à divers niveaux – et sur les données contradictoires que livrent Philon et Porphyre, cités par Eusèbe, sur le personnage de Sanchouniathon, divulgateur de messages cachés chez l'un, écrivain courtisan chez l'autre. Nautin en conclut que Sanchouniathon n'a pas eu d'existence historique : c'est un « fantôme⁴¹ ». Quant au panthéon qu'il restitue, il « ne peut pas être donné » *sic et simpliciter* comme le panthéon de la Phénicie de l'Âge du Fer.

Face aux excès de l'école « ur-cananéenne », un recentrage était inévitable et même souhaitable. Celui-ci a eu lieu, à partir des années '70 et dans la décennie suivante, avec une série de travaux qui font encore autorité, comme ceux de L. Troiani, J. Barr, J. Ebach, H.W. Attridge et R.A. Oden et surtout A.I. Baumgarten⁴² qui décrivent soigneusement le contexte historico-culturel de Philon, marqué par la conjonction du régionalisme exaltant les patrimoines indigènes et de l'universalisme grec qui les transcendent tout en les relayant. Depuis ces travaux essentiels, les apports de l'anthropologie et de la sociologie historiques, appliqués au champ des sciences de l'Antiquité, ont permis des avancées estimables quant à la perception de la fabrique des identités culturelles et religieuses, et de leur vécu, ainsi que des processus dits d'« acculturation » ou de médiation culturelle. C'est l'époque de Claude Lévi-Strauss et du structuralisme appliqué à la pensée mythique, de Roger Bastide et de la lecture anthropologique du principe de coupure ; c'est ensuite l'ère post-moderne des approches *emic* et *etic*, de la sociologie constructiviste et de l'*habitus* bourdieusien... L'ensemble de ces écoles ou courants a eu pour effet d'attirer notre attention sur les stratégies complexes et multiples à l'œuvre dans la définition des identités et dans les écrits qui y font référence. Être Phénicien, Grec ou Romain ne sont pas forcément des données contradictoires, mais potentiellement combinatoires. De même, sur le plan littéraire, l'histoire, la fiction (*plasma*) ou les mensonges (*pseudè*) sont souvent imbriqués et donc indissociables au sein d'un même projet, comme l'ont remarquablement montré les travaux de C. Gill, T.P. Wiseman et G. Bowersock⁴³.

Dès lors, le double ancrage de Philon, dans une tradition phénicienne manifestement séculaire, dont il est à la fois le seul et le dernier témoin, et dans l'air du temps, celui d'un « empire gréco-romain » qui englobe l'Orient, n'est plus évalué comme une difficulté insurmontable, une impasse historique et historiographique, qui

obligerait l'historien à choisir, mais plutôt comme une richesse heuristique. Philon, en effet, est à la fois le réceptacle d'une mythologie phénicienne presque entièrement naufragée et le passeur qui transmet ce « trésor » en recourant aux outils de son époque et en l'adaptant aux goûts de son public. L'analyser, en historien, c'est jouer sur ce double registre de sens imbriqué et mutuellement fécond.

Le parcours que nous venons de retracer est forcément sélectif, mais il devrait néanmoins être représentatif. En suivant, à travers les siècles, le cheminement de la critique visant à séparer, dans l' *Histoire phénicienne* de Philon de Byblos, le vrai du faux, l'histoire de l'erreur, nous nous sommes efforcés de mettre en évidence, dans la mise à l'épreuve du document, des moments, des attitudes, des pratiques, des modèles. Chaque époque a déployé ses propres paradigmes probatoires et a manifesté un souci de vérité différemment motivé par le présent, quand bien même il s'agissait d'établir des faits très anciens, antérieurs même à la mémoire homérique. En cela, les chemins de traverse de la critique historique, et même ses errements, sont instructifs et éclairants quant aux lieux et aux modes de savoir.

Notes

[1.](#) Son nom complet est Herennius Philo Byblius. Sur ce personnage et son œuvre, voir en particulier J. Barr, "Philo of Bylos and his 'Pheonician History'", *Bulletin of the John Rylands University Library*, 57 (1974), p. 17-68 ; L. Troiani, *L'opera storiografica di Filone da Byblos*, Pise, 1974 ; J. Ebach, *Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos*, Stuttgart, 1978 ; A.I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary*, Leiden, 1981 ; H.W. Attridge - R.A. Oden, *Philo of Byblos : Phoenician History, Introduction, Critical Text, Translation, Notes*, Washington, 1981 ; S. Ribichini, "Rileggendo Filone di Biblo. Questioni di sincretismo nei culti fenici", in C. Bonnet - A. Motte (éd.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque international en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort (Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997)*, Bruxelles-Rome, 1999, p. 149-177.

[2.](#) L. Valla, *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*. Sur ce sujet, G. Bowersock, *On the Donation of Constantine*, Cambridge Mass., 2007.

[3.](#) J. Stengers, "Réflexions sur le manuscrit unique ou un aspect du hasard en histoire", *Scriptorium* 40 (1986), p. 54-80 ; Id., *Vertige de l'historien. Les histoires au risque du hasard*, Paris 1998.

[4.](#) Cf. S. Rey, *Introduction*, p. 99. Cf. M. De Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975, citant R. Barthes, p. 66.

[5.](#) Cf. V. Krings, "La littérature phénicienne et punique", in Ead (éd.), *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, Leiden, 1985,

p. 31-38.

6. Troiani, *L'opera storiografica*, p. 15 parle pertinemment d'un climat d'œcuménisme culturel.

7. Qui comprend d'autres savants d'origine orientale, comme Hermippos de Bérytos (qui aurait été le disciple de Philon), Paul de Tyr, etc.

8. Certains auteurs, comme Jean le Lydien ou Étienne de Byzance, parlent du reste des *Phoinikika* de Philon de Byblos, plutôt que de la *Phoinikikè Historia*. Sur ces œuvres, voir F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, n° 274, 615, 752 et 783-794.

9. On conserve dix-sept manuscrits de cette œuvre, dont le plus ancien, le *Parisinus* 451 (A) remonte à 914. Voir l'édition de J. Sirinelli, Paris, 1974 (Sources chrétiennes 206).

10. Cf. J. Burckhardt, *Griechische Culturgeschichte II : Die Metamorphosen. Die Griechen und ihre Götter. Der griechische Heroencultus. Erkundung der Zukunft*, Munich, 2005, p. 495 (textes de 1898-1902). Voir cependant *P.E.* I, 5, 14, où Eusèbe affiche une position assez respectueuse par rapport à ses sources. Eusèbe a fait l'objet d'une « réhabilitation » de la part de Benoît XVI, à l'audience papale du 13 juin 2007 :

10.

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070613_fr.html

11. Porphyre, *De abstinencia* II, 56.

12. Il y est qualifié de *grammatikos*.

13. Selon le comput d'Eratosthène, cet événement remonterait à 1184/3 av. J.-C. Il a volontiers valeur de borne initiale de l'histoire grecque : tout ce qui précède la Guerre de Troie est antérieur, donc plus prestigieux que l'hellénisme. Partant, ce positionnement dans le temps est un code culturel et idéologique plutôt qu'un repère chronologique.

14. Selon Eusèbe, qui cite Porphyre, Sanchouniathon signifierait « Philalèthe », soit « Amant de la vérité » en phénicien, ce qui est inexact. Cet anthroponyme, attesté historiquement une fois en Afrique du Nord (à Hadrumète), signifie « Sakon a donné », Sakon étant une antique divinité syro-phénicienne liée à la pierre. Cf. C. Bonnet, "L'élément Sakon dans l'onomastique méditerranéenne", in *Atti del II Convegno Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Rome, 1991, p. 455-461.

15. Ces relais ne sont du reste pas exactement les mêmes : Taaautos n'apparaît ainsi jamais chez Porphyre.

16. A. S CHOENE, *Eusebi Chronicorum Libri*, 2 vol. , Berlin, 1875 ; R.W. B URGESS, *Studies in Eusebian and post-Eusebian Chronography*, Stuttgart, 1999.

17. La datation d'Adam ne lui semblait pas suffisamment établie pour l'insérer dans ses tableaux.

18. Pour une liste des mss, voir www.tertullian.org. Pour plus de détails sur le travail de Scaliger, voir A.T. Grafton, *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship I. Textual Criticism and Exegesis*, Oxford, 1983 ; II. *Historical Chronology*, Oxford, 1993.

[19.](#) Ce tour d'horizon ne vise pas l'exhaustivité. On trouvera des compléments utiles et passionnants dans le livre sous presse de G. Stroumsa, *A New Science : The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge, Mass. 2010. Je remercie amicalement son Auteur qui m'en a donné à lire la conclusion, et a bien voulu revoir et commenter le présent travail.

[20.](#) Il serait, selon sa propre autobiographie, l'auteur de quarante et un traités.

[21.](#) Cf. M. Stausberg, *Faszination Zarathushtra : Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte der frühen Neuzeit*, Berlin, 1998, p. 625 ss.

[22.](#) "La Bibliothèque critique de Richard Simon", dans *Chroniques de Port-Royal*, 50, 2001, p. 101-118.

[23.](#) R. Mazzola, "Il Sanchuniathon di Vico tra mito dell'antichissima sapienza e origine della scrittura", *Bollettino del Centro di studi vichiani* 26-27 (1996-97), p. 85-99. Cf. l'édition italienne de la *Scienza nuova seconda*, Bari, 1942, § 83 et 440.

[24.](#) Cf. § 442.

[25.](#) Sa *Demonstratio evangelica* date de 1679.

[26.](#) « Les progrès de l'esprit sont si lents, l'illusion des yeux est si puissante, l'asservissement aux idées reçues si tyrannique, qu'il n'est pas possible qu'un peuple qui n'aurait eu que dix-neuf cents ans eût pu parvenir à ce haut degré de philosophie qui contredit les yeux, et qui demande la théorie la plus approfondie. Aussi les Chaldéens comptaient quatre cent soixante et dix mille ans ; encore cette connaissance du vrai système du monde ne fut en Chaldée que le partage du petit nombre des philosophes. C'est le sort de toutes les grandes vérités ; et les Grecs, qui vinrent ensuite, n'adoptèrent que le système commun, qui est le système des enfants. Quatre cent soixante et dix mille ans, c'est beaucoup pour nous autres qui sommes d'hier, mais c'est bien peu de chose pour l'univers entier. Je sais bien que nous ne pouvons adopter ce calcul ; que Cicéron s'en est moqué, qu'il est exorbitant, et que surtout nous devons croire au Pentateuque plutôt qu'à Sanchoniathon et à Bérosee ; mais, encore une fois, il est impossible (humainement parlant) que les hommes soient parvenus en dix-neuf cents ans à deviner de si étonnantes vérités. » Cf. p. 14 de l'édition en ligne :

[26.](#) <http://classiques.uqac.ca>.

[27.](#) Cf. son t. II, p. 1275-1277.

[28.](#) On lui doit aussi un ouvrage où il défend l'authenticité des trouvailles de Glozel : *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, Paris, 1963.

[29.](#) Paru dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 23/2, 1858, p. 241-334. Ce mémoire a été lu une première fois en séance le 9 octobre 1857, une deuxième fois le 11 décembre.

[30.](#) *Ibidem*, p. 247.

[31.](#) *Ibidem*, p. 252.

[32.](#) *Ibidem*, p. 255. Cf. M. Olender, *Les Langues du Paradis. Aryens et Sémites, un couple providentiel*, Paris, 2002 (éd. or. 1989).

- [33.](#) Elle commence à la p. 285.
- [34.](#) Athénée, *Deipnosophistes*, III, 126.
- [35.](#) Sur ces supercheres, voir récemment. A. Léonas, *L'aube des traducteurs. De l'hébreu au grec : traducteurs et lecteurs de la Bible des Septante (iii^e s. av. J.-C.- iv^e s. apr. J.-C.)*, Paris, 2007.
- [36.](#) Sur la découverte d'Ougarit, M. Yon, *La cité d'Ougarit sur le tell de Ras Shamra*, Paris, 1997. Pour les textes mythologiques, A. Caquot - M. Sznycer, *Textes ougaritiques*, I. *Mythes et légendes*, Paris, 1974.
- [37.](#) Cf. entre autres, M.L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, 2003 (1^{re} éd. 1997).
- [38.](#) La même année, il publie *Taaautos und Sanchuniathon* à Berlin.
- [39.](#) Aux p. 259-273.
- [40.](#) Aux p. 572-578.
- [41.](#) Selon lui, s'il faut chercher un faussaire dans cette affaire, ce n'est pas Philon, mais Porphyre, une conclusion cependant peu convaincante.
- [42.](#) Ils sont tous cités à la note 1.
- [43.](#) C. Gill – T.P. Wiseman, *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter, 1993 ; G. Bowersock, *Fiction as History : Nero to Julian*, Berkeley – Los Angeles, 1994.

Nos partenaires

Le projet *Savoirs* est soutenu par plusieurs institutions qui lui apportent des financements, des expertises techniques et des compétences professionnelles dans les domaines de l'édition, du développement informatique, de la bibliothéconomie et des sciences de la documentation. Ces partenaires contribuent à la réflexion stratégique sur l'évolution du projet et à sa construction. Merci à eux !



- CONCEPTION : [ÉQUIPE SAVOIRS](#), PÔLE NUMÉRIQUE RECHERCHE ET PLATEFORME GÉOMATIQUE (EHESS).
- DÉVELOPPEMENT : DAMIEN RISTERUCCI, [IMAGILE](#), [MY SCIENCE WORK](#). DESIGN : [WAHID MENDIL](#).

