

La Lettre d'Aristée et les écrits néopythagoriciens Des conceptions différentes de la royauté

Laurence Vianès

► **To cite this version:**

Laurence Vianès. La Lettre d'Aristée et les écrits néopythagoriciens Des conceptions différentes de la royauté. *KTÈMA Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, Université de Strasbourg, 2020, Les traités néopythagoriciens Sur la royauté, 45, pp.91-108. halshs-03072379

HAL Id: halshs-03072379

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-03072379>

Submitted on 16 Dec 2020

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

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

KTÈMA

CIVILISATIONS DE L'ORIENT, DE LA GRÈCE ET DE ROME ANTIQUES

Les traités néopythagoriciens *Sur la royauté*

Anne GANGLOFF	Introduction	5
Anne GANGLOFF	Les traités néopythagoriciens <i>Sur la royauté</i> . État des recherches, méthodes et pistes..	9
Christian BOUCHET	Diotogène, <i>Sur la royauté</i> Commentaire historique et politique pour un essai de datation.....	27
Irini-Fotini VILTANIOTI	La <i>Lettre II</i> attribuée à Platon et les traités « pythagoriciens » <i>Sur la royauté</i>	45
Luc BRISSON	Nature et fonctions du <i>logos</i> dans le traité d'Echphante <i>Sur la royauté</i> (82, l. 7-83, l. 17, éd. Thesleff).....	57
Sophie VAN DER MEEREN	Royauté et loi: de Platon aux <i>Traité sur la royauté</i>	71
Francesca SCROFANI	La <i>Lettre d'Aristée</i> et les écrits néopythagoriciens Des conceptions différentes de la royauté.....	91
Laurence VIANÈS	La pensée politique de Sénèque subit-elle l'influence du néo-pythagorisme? Éléments pour un état des lieux	109
Frédéric LE BLAY	How to date the timeless? The difficult problem of the Pseudo-Pythagorean treatises <i>On Kingship</i>	125
Geert ROSKAM	Meeting Different Needs The Implied Readers of the 'Pythagorean' Kingship Treatises.....	143
Michael TRAPP		

Varia

Ester SALGARELLA	A Note on the Linear A & B Ideogram AB 131/ <i>VIN(um)</i> 'Wine' and Its Variants: References to Time Notation?	161
Jean DUCAT	La propriété de la terre à Sparte à l'époque classique. Essai de mise au point	173
Annalisa PARADISO	L' <i>archaia moira</i> : une invention de Dicéarque	197
Thibaud LANFRANCHI	Scapula ou Scaevola? Sur l'identité du maître de cavalerie de 362	211
Corentin VOISIN	Le plongeon des Hyperboréens, une pratique funéraire utopique.....	221
Thierry PETIT	Les sphinx sur la statue de Prima Porta. L'apothéose d'Auguste	236
Laura SANCHO ROCHER	Týche y fortuna: de Tucídides a Maquiavelo	258

N° 45

STRASBOURG

2020

La *Lettre d'Aristée* et les écrits néopythagoriciens Des conceptions différentes de la royauté

RÉSUMÉ-. Au sujet des conceptions de la royauté, existe-t-il une parenté entre la *Lettre d'Aristée* et les fragments néopythagoriciens transmis par Stobée? La thèse soutenue ici est que les écarts l'emportent sur les ressemblances. Certains traits distinctifs sont étudiés : les triades systématiquement recherchées par Diotogène s'opposent à l'absence volontaire de tout plan chez le Pseudo-Aristée; le discours sur la proportionnalité et l'harmonie quasi-musicale dans la cité, à une conception de peuples divers cohabitant dans l'indifférence; les valeurs de majesté royale et de capacité à se faire craindre, à celles d'affabilité et de manières égalitaires; l'idée chez Ecphante que le roi possède de façon innée une vertu supérieure à celle qu'on est roi par hasard et qu'on doit alors résister à des vices spécifiques; la mission de porter les hommes vers Dieu par une chaîne ascendante du regard contemplatif à celle de faire redescendre la bienveillance à tous les échelons du commandement. Que la *Lettre* prêche avec insistance l'imitation de Dieu comme règle du bon comportement royal ne doit pas abuser: en réalité son portrait d'un roi immergé dans les affaires concrètes est en accord avec les idées politiques et les intérêts du judaïsme alexandrin.

MOTS-CLÉS-. royauté, Diotogène, Ecphante, Sthénidas, *Lettre d'Aristée*, philosophie hellénistique, judaïsme hellénisé, banquet

ABSTRACT-. Can we contend that the views on kingship expressed in the *Letter of Aristeas* find distinctive echoes in the neopythagorean fragments transmitted by Stobaeus? This paper argues that differences outweigh similarities. Diotogenes' systematic favour of the triads contrasts with a complete absence of system in Pseudo-Aristeas; considerations of proportionality leading to harmony in the city in a nearly-musical fashion contrast with the conception that different ethnies living side by side in the kingdom should not mingle; majesty and fearfulness seen as major royal values contrast with affability and egalitarian manners; the affirmation in Ecphantus that the king is innately more virtuous than others contrasts with the idea that some happen to be kings by coincidence, and must resist specific temptations; the duty of bringing men closer to God through an ascendant chain of contemplative vision contrasts with the duty of making benevolence trickle down to the lowest levels of command. The fact that the *Letter* insistently promotes the idea of imitating God as a way for a ruler to make the right decisions, cannot outweigh the rest of the evidence: essentially the king is shown as a man immersed in day-to-day business, which corresponds to the political ideas and interests of Alexandrian Jewry.

KEYWORDS-. kingship, Diotogenes, Ecphantus, Sthenidas, *Letter of Aristeas*, hellenistic philosophy, Hellenized Judaism, banquet

Le bref ouvrage communément appelé *Lettre d'Aristée à Philocrate*¹, pièce célèbre de la littérature juive hellénistique, se présente comme un livre de mémoires racontant comment la Torah aurait

(1) L'édition d'André PELLETIER 1962 fait autorité par rapport aux éditions plus anciennes de Wendland dans la *Bibliotheca Teubneriana* et de Thackeray. Outre la traduction française dans le volume bilingue de Pelletier, on peut lire la

été traduite de l'hébreu en grec à Alexandrie sous le deuxième des rois Ptolémées. On le reconnaît comme très largement fictif, même si la proportion exacte de fiction qu'il pourrait contenir fait débat. En marge du récit principal, on y trouve plusieurs digressions relevant de genres littéraires variés : une *ekphrasis* d'objets précieux, une description géographique de la Judée, un exposé sur le sens profond de la Loi juive. Enfin la plus considérable d'entre elles, occupant à peu près un tiers de l'œuvre, rapporte les propos tenus lors de sept soirées de banquet que le roi Ptolémée II organise pour les futurs traducteurs dès leur arrivée à Alexandrie. Pour agrémente l'après-dîner en effet, les convives se livrent à un petit jeu de virtuosité où le roi interroge chacun des soixante-douze invités sur un sujet philosophique ou moral, et celui-ci livre un avis impromptu.

Dans cette scène du banquet, on ne peut parler de véritable dialogue philosophique dans la mesure où chaque échange se limite à une seule question suivie d'une réponse. Il s'agit plutôt de soixante-douze préceptes, dont l'auteur a introduit le sujet sous forme interrogative pour relancer l'intérêt et éviter la sécheresse du style. Le contenu ne cherche pas à surprendre le lecteur par des idées inédites, mais à montrer que les convives juifs possèdent et mettent en œuvre avec agilité les bases de la culture philosophique que doit maîtriser aussi tout Grec, et qu'ainsi, Grecs et Juifs évoluent dans le même monde intellectuel.

Depuis longtemps la recherche s'est intéressée à ce morceau² pour tenter d'y retrouver la trace des traités *Sur la royauté* (*Peri basileias*) qui ont existé à l'époque hellénistique en grand nombre mais qui sont perdus, leur titre seul s'étant transmis à nous avec parfois quelques fragments. En effet, nous avons là au contraire un ensemble occupant plusieurs pages, de datation imprécise mais pas entièrement flottante (elle est ancrée dans le II^e ou I^{er} siècle avant notre ère sans aucun doute ; la plupart des savants admettent la deuxième moitié du II^e siècle, avec un consensus de plus en plus large pour situer le texte à la fin de cette période) ; un ensemble intégralement conservé au sein de son œuvre d'origine, et prenant pour sujet la royauté dans une proportion qui est estimée entre 50 et 70 % des répliques selon les critiques.

L'hypothèse la plus riche en conséquences, proposée par Zuntz (1959), voulait que le Pseudo-Aristée ait tout simplement pillé un écrit antérieur *Sur la Royauté*, dont on pourrait retrouver le contenu et le plan en éliminant les ajouts. D'une façon caractéristique de la *Quellenforschung*, cette hypothèse se montrait pessimiste sur la capacité du Pseudo-Aristée à écrire un texte personnel sans plagiat, et optimiste en revanche sur la possibilité de distinguer entre ce qu'il avait ajouté et ce qu'il avait emprunté à sa source écrite. Elle a été amplement critiquée depuis, notamment par Oswyn Murray dont les arguments ont recueilli en général l'assentiment du monde savant. Selon Murray, il n'y a pas d'écrit antérieur identifiable, car tout le banquet a été rédigé par l'auteur lui-même à partir de sa culture philosophique personnelle, laquelle s'abreuvait à la fois à la philosophie populaire hellénistique, à des doctrines hellénistiques sur la royauté et à la pensée juive³.

mienne : VIANÈS 2017, p. 3-50 avec l'introduction p. xi-xxxix et les notes p. 233-250. La traduction anglaise classique est celle de Moses HADAD 1951. Dans la remarquable monographie récente de Benjamin WRIGHT 2015, on trouve un commentaire très complet de chaque section ainsi qu'une bibliographie qui vise à l'exhaustivité. L'intérêt renouvelé pour la *Lettre* s'est traduit par un nombre considérable d'études au XXI^e siècle : parmi les livres, MATUSOVA 2015 ; CARBONARO 2012 ; NIEHOFF 2011 ; HONIGMAN 2003 ; COLLINS 2000 ; chapitres dans RAJAK 2009 ; les articles sont innombrables.

(2) SMITH 2011 ; MORE 2009 ; HAHM 2000, p. 461-464 ; MENDELS 1979 ; MEISNER 1972 ; MURRAY 1967, 1971 p. 387-447 ; LEWIS 1966 ; ZUNTZ 1959 (1972²). CAPPONI 2016 s'appuie sur des passages du banquet. Sur les théories de la royauté à l'époque hellénistique, voir MURRAY 2007 ; WILL, MOSSÉ et GOUKOWSKY 1975, p. 421-444 ; GOODENOUGH 1928.

(3) ZUNTZ 1959-1972² ; MURRAY 1971. Parmi les auteurs plus récents, WRIGHT 2015 se range à l'opinion de MURRAY : voir ses pages 327-335, avec un résumé extrêmement clair des thèses en présence.

C'est en revanche Norbert Meisner⁴ qui a réorienté la recherche des sources du Pseudo-Aristée en arguant de certaines similitudes entre ses doctrines et les fragments néopythagoriciens sur la royauté transmis par Stobée. S'appuyant entre autres sur la belle intuition de Heinemann (1932) concernant l'affinité profonde du judaïsme antique avec le pythagorisme, il pose que la *Lettre d'Aristée* subit l'influence d'idées venues de cette école.

Meisner a ainsi donné une légitimité à la thèse d'un accord entre les deux corpus, qui « était dans l'air » depuis que Goodenough avait déclaré le pythagorisme principale philosophie politique de l'époque hellénistique⁵. Pourtant, un tel accord n'avait été remarqué ni par Louis Delatte lorsqu'il étudiait les fragments néopythagoriciens⁶, ni par Oswyn Murray lorsqu'il traitait successivement de ceux-ci et de la *Lettre*.

C'est cette supposée parenté que le présent article se propose de réexaminer. On soutiendra ici que Meisner, malgré la précision de ses analyses et le scepticisme plein de bon sens qu'il manifeste un peu partout dans la critique de ses prédécesseurs, s'est laissé entraîner sur ce point par des ressemblances superficielles, et que la *Lettre d'Aristée* ne reflète nullement les doctrines que l'on trouve chez Diotogène, Ecphante ou Sthénidas.

Avant d'aborder la comparaison point par point, il n'est pas inutile de souligner les difficultés de l'exercice. Autant la pensée des néopythagoriciens est charpentée par des parallélismes, oppositions, symétries etc., autant celle de la *Lettre d'Aristée* apparaît fragmentée et allusive, à cause de la mise en forme littéraire qui choisit de morceler le propos en une multitude de préceptes mêlant chacun plusieurs idées⁷. Zuntz pensait pouvoir opérer un tri qui, au prix de l'élimination d'une bonne partie de la matière, permettrait d'y retrouver un exposé au déroulement logique. Ultérieurement, comme il vient d'être dit, on a reconnu que le désordre était irrémédiable et délibéré. Il s'agit en réalité d'un style d'écriture qui recherche la variété (*poikilia*), illustré par des auteurs aussi divers qu'Isocrate (dans ses traités sur le même sujet), Élien ou Clément d'Alexandrie (les *Stromates*).

On ne peut non plus se fier aux questions posées par le roi pour constituer une sorte de table des matières. En effet, le dialogue ressemble plutôt à ce que l'on trouve dans le genre littéraire de la devinette. Après des interrogations souvent tout à fait vagues (« Quelle est la définition de la royauté ? » « Comment raisonner le mieux possible ? ») ou alambiquées (« Qu'est-ce qui vaut autant que la beauté⁸ ? »), l'auteur se plaît à raffiner les réponses, de sorte que, si leur contenu reste banal, le caractère inhabituel et décalé de la correspondance entre question et réponse crée la surprise chez le lecteur. À ce propos, il convient de parfaire la critique du deuxième argument de Zuntz. Celui-ci trouvait particulièrement déroutants les échanges où la question prend la forme « Comment ? » (demandant *le moyen* d'accomplir tel acte bon), alors que selon lui, il conviendrait plutôt

(4) MEISNER 1972. Il déposa sa thèse à Berlin en 1970 et la soutint deux ans plus tard, sans connaître celle de MURRAY soutenue à Oxford en 1971. Il a pu cependant connaître l'article plus ancien de MURRAY 1967. Il a fait ensuite une longue carrière politique dans le parti SPD comme membre du Bundesrat allemand.

(5) MEISNER 1972 p. 140; GOODENOUGH 1928.

(6) LOUIS DELATTE a ces quelques mots pour la *Lettre d'Aristée* (DELATTE 1942, p. 141) : elle « contient beaucoup de *praecepta gerendae reipublicae*. Toutes les vertus dont l'auteur propose la pratique au roi d'Égypte sont présentées comme étant des qualités de Dieu : la bonté, la douceur, la justice, la philanthropie. Le roi n'aura donc pour accomplir sa tâche qu'à méditer l'exemple divin et s'inspirer de la conduite de Celui qui lui a confié le pouvoir. À part cette idée, il n'y a chez Aristée aucune conception mystique de la nature du roi ou du rôle de la royauté. L'influence stoïcienne paraît certaine. »

(7) On pourra en prendre pour exemple le §209 : « Quelle est la qualité la plus nécessaire à un roi ? – De se garder inaccessible à la corruption, dit-il, d'être sobre la plupart du temps, d'honorer par-dessus tout la justice, et de prendre pour amis ceux qui ont les mêmes dispositions. De fait, Dieu est ami de la justice. » À partir d'une question éminemment vague, la réponse évoque la justice, le contrôle de soi dans la boisson, le rapport à l'argent, et le choix des collaborateurs.

(8) *Lettre d'Aristée*, respectivement §211, 212 et 229.

d'expliquer *pourquoi* l'acte s'impose et doit être considéré comme bon⁹. Il en prenait argument pour distinguer entre l'auteur plus ancien, rédacteur des préceptes eux-mêmes, et le Pseudo-Aristée qui aurait ajouté maladroitement les questions. La question révélerait son caractère artificiel et secondaire par son inadéquation à la réponse.

Murray a répondu, à très juste titre, que certaines pensées suggérées par les sages juifs constituent un moyen effectif pour s'encourager soi-même à être vertueux. Il reste à donner à cette pratique le nom sous lequel elle est connue désormais depuis les travaux de Pierre Hadot: ces pensées ou méditations constituent des exercices spirituels, des thèmes que l'on propose à son imagination pour obtenir un changement de son propre état d'esprit¹⁰. Il n'y a donc pas de véritable décalage entre les questions et les réponses, propre à nous mettre sur la piste d'emprunts artificiellement dissimulés: les questions « comment ? » sont légitimes. En revanche, il y a bien une volonté que les sujets traités débordent largement le cadre que les questions introductives se donnent l'apparence de poser.

Après ces mises en garde, abordons l'examen des doctrines.

I. LES DOMAINES DE L'ACTION DU ROI

Pour Diotogène, « les tâches du roi sont au nombre de trois : conduire l'armée, rendre la justice et rendre un culte aux dieux. (...) De sorte qu'un roi accompli est nécessairement bon chef d'armée, ainsi que bon juge et bon prêtre¹¹. » D'emblée on voit ici exposées les trois fonctions qu'Aristote attribue aux rois anciens¹², et que l'on a longtemps pensé caractériser la pensée politique des peuples indo-européens avant de reconnaître que le schéma existait aussi dans d'autres aires linguistiques¹³. C'est un argument non négligeable en faveur d'une certaine ancienneté de Diotogène, du moins comparativement à Ephante et Sthénidas, car, si l'idée d'une tripartition des fonctions sociales s'exprime de façon répétée chez Platon¹⁴ et Aristote, elle ne semble plus guère apparaître ensuite dans les textes philosophiques qui nous ont été conservés. Elle aurait pu toutefois se maintenir deux ou trois siècles de plus dans certaines régions grecques ou dans certaines traditions de pensée, mais il paraîtrait difficile qu'elle ait survécu jusqu'à l'époque impériale.

La *Lettre d'Aristée*, qui morcèle volontairement son propos, mentionne séparément chacun de ces trois domaines d'action du roi sans les présenter comme faisant système. On n'y trouve donc pas exposée la tripartition fonctionnelle. Il y a des conseils donnés au roi sur la chose militaire, d'autres sur la justice. Encore s'agit-il souvent de pratiquer la vertu de justice qui concerne toutes les relations humaines, même entre particuliers. Mais il ne manque pas non plus de préceptes se rapportant à l'activité proprement judiciaire du roi. On lui recommande d'écouter attentivement

(9) ZUNTZ 1972², p. 118. Par exemple (§ 206): « Comment faire pour dire toujours vrai? À cela (l'autre) répondit: – En reconnaissant que le mensonge apporte à tout homme un grand déshonneur (...). § 208: « Comment avoir des sentiments d'humanité? (...) – En observant combien de temps et d'immenses souffrances il faut à la race humaine tant pour grandir que pour être mise au monde, etc. ».

(10) HADOT 1987, 2002⁴. Voir *Lettre d'Aristée* § 244: « Comment avoir sous la main le raisonnement juste? ».

(11) Diotogène p. 263-264 = 71, l. 23-72, l. 5 éd. THESLEFF.

(12) Aristote, *Politique* 3,14 = 1284a-b; voir aussi 1288a et les notes 24 et 30 de la contribution de Ch. BOUCHER, A. GANGLOFF et M. WIDMER, « Diotogène, *Sur la royauté*: commentaire historique et politique pour un essai de datation » dans ce même volume.

(13) Voir la mise au point de Jean-Paul DEMOULE 2014 dans la deuxième partie de son lumineux chapitre sur Georges Dumézil, p. 490-504. Les trois fonctions sont souvent présentées comme réunies dans le roi, qui assure ainsi l'unité de la société.

(14) Voir BRISSON 2005.

toutes les parties en vérifiant leurs dires, de ne pas alourdir les condamnations, de ne pas faire traîner les procès¹⁵. La piété (εὐσέβεια), troisième vertu mentionnée par Diotogène mais correspondant à ce qu'on appelle la première fonction, caractérise également le roi selon la *Lettre d'Aristée*. Toutefois c'est peut-être seulement parce qu'il a plus de décisions à prendre qu'un homme ordinaire, car cette piété, toute personnelle et intérieure, ne semble pas modifiée par sa fonction de roi. En outre, la *Lettre* ne décrit pas le roi comme un prêtre, ni explicitement ni implicitement : il n'est suggéré nulle part que dans le culte rendu à la divinité le roi représente la communauté ou agisse en son nom. Les rois hellénistiques portaient évidemment le titre de prêtres de tel ou tel culte, pour plusieurs des Lagides celui de Dionysos. Ce point pouvait devenir embarrassant pour le Pseudo-Aristée, et on comprend qu'il n'ait pas souhaité y insister.¹⁶

Au reste, il rabaisse explicitement la valeur religieuse des sacrifices, du moins en ce qui concerne la religion païenne dans laquelle baigne *ex officio* Ptolémée Philadelphie. Pour celui-ci, la véritable piété résidera dans une conception exacte de Dieu¹⁷ et dans la pratique des vertus, conformément à ce qu'affirment tous les courants philosophiques grecs depuis le IV^e siècle. Bien sûr, cela n'empêche pas l'auteur de décrire avec enthousiasme les sacrifices pratiqués dans le temple des Juifs. Il fait même clairement comprendre que la générosité du roi à l'égard du culte de Jérusalem révèle en lui un bon souverain approuvé par Dieu¹⁸. On notera toutefois que ces vues s'expriment dans des parties de la *Lettre* placées avant la scène du banquet, tandis qu'elles sont à peu près absentes de la conversation lors du banquet lui-même.

II. L'HARMONIE DANS LA CITÉ

Comme on peut s'y attendre en raison de l'association fréquente entre pythagorisme et mathématique, les textes néopythagoriciens font la plus grande place à des considérations de proportionnalité. Pour Ecphante, dans chacun des trois niveaux du monde (astral, sublunaire, terrestre), on trouve un être supérieur aux autres, qui possède une affinité avec l'être divin régissant l'univers. Ainsi, sur terre le roi, radicalement distinct des hommes du commun, « est la seule et unique créature capable d'être l'effigie du roi de là-haut ». Ces êtres doivent avoir conscience de leur rôle supérieur au sein de leur niveau mais aussi de la relation d'échelle qui les lie entre eux : « Il faut que le roi sache à quel point il est plus divin que les autres hommes, et aussi combien d'autres êtres sont plus divins que lui » (p. 80 l. 19-20). Diotogène, qui, lui, n'attribue pas au roi un caractère divin sinon métaphoriquement, exprime encore plus nettement la proportionnalité entre quatre termes en suggérant que c'est elle qui justifie la métaphore : « le dieu est ce qu'il y a de meilleur, et

(15) *Lettre d'Aristée* § 191-192, 252, 291-292.

(16) Les prêtres apparaissant dans l'opuscule sont ceux du dieu des Juifs, soit qu'ils officient à Jérusalem (*Lettre d'Aristée* § 87-95), soit qu'ils résident en diaspora à Alexandrie (§ 53, 310), ainsi que les prêtres égyptiens, cités deux fois comme des autorités pour l'ancienneté de leur savoir : § 6, 140. Par comparaison avec ces deux groupes, le statut de prêtre dans la religion grecque n'avait rien pour impressionner les esprits : assez commun, ne procurant que rarement des revenus substantiels, souvent temporaire dans les cités démocratiques, il pouvait se cumuler avec d'autres fonctions notamment politiques et n'engageait pas un mode de vie tout entier.

(17) *Lettre d'Aristée* § 210 et surtout § 234 : « Quel est le sommet de la gloire ? – D'honorer Dieu, non pas par des cadeaux ni des sacrifices, mais par la pureté de l'âme et par la conviction exempte de blasphème que tout est institué par Dieu et gouverné selon sa volonté. » Comparer Épicure, *Lettre à Ménécée*, 123 et 133 ; *Papyrus d'Oxyrhynque* II, 215, p. 30 (in FESTUGIÈRE 1946, p. 99) ; Isocrate, À Démonicos, 13 ; À Nicoclès, 20 ; etc.

(18) *Lettre d'Aristée* § 33 et 40-45. Le judaïsme hellénisé, et même celui d'époque achéménide, reconnaît volontiers qu'un souverain étranger peut être l'agent de la volonté divine quand il est bienfaisant – sans compter, bien sûr, l'agresseur étranger qui sert d'instrument à la colère divine à son insu. Voir *Jérémie* 27,6 ; *Isaïe* 45, 1-13, et des dédicaces de synagogues à des souverains lagides, par exemple celle de Crocodilopolis-Arsinoé dans TCHERIKOVER 1964, App. I. n° 1532.

sur la terre parmi les hommes, c'est le roi. Ce qu'est le dieu à l'univers, le roi l'est à la communauté humaine (ou : cité, πόλις) ; et ce qu'est la communauté humaine par rapport à l'univers, le roi l'est par rapport au dieu » (p. 72 l. 18-20).

Il s'ensuit que pour bien exercer la royauté, le roi doit se régler sur la façon dont Dieu gouverne le monde et l'imiter. Il est tentant d'y voir un point de contact avec la *Lettre d'Aristée*. Cependant tout le discours sur la proportionnalité est absent de l'opuscule judéo-alexandrin, de même que toute tentative de systématiser la pensée ou même de l'exposer suivant un ordre logique, comme nous l'avons dit. Si l'on observe dans le détail la façon dont Dieu gouverne le monde selon nos textes, les écarts se révèlent. Diotogène met au premier plan le devoir du roi d'établir l'harmonie entre différents éléments. Il pense bien sûr à l'accord musical, où des sons qui diffèrent de façon régulée entrent en relation pour créer une sensation de beauté ; mais il s'appuie aussi sans doute sur un sens politique du verbe ἀρμόζω, « arbitrer », bien attesté, sensible spécialement dans le dérivé ἀρμοστής qui désigne un gouverneur lacédémonien. Quand le roi met en accord les éléments de la cité ou arbitre entre eux, notamment en exerçant ses fonctions judiciaires, il agit à l'image de Dieu puisque celui-ci, au point de vue général, tient le monde dans une harmonie permanente et, au point de vue particulier, rétablit l'harmonie des détails chaque fois qu'elle est troublée¹⁹.

Après la sphère du monde et celle de la cité, la troisième, celle de la vie personnelle et domestique, n'est pas moins concernée par le besoin d'arbitrage, car « le peuple des parties de l'âme humaine présente une correspondance des biens et des maux »²⁰. Chaque faculté de l'âme, si elle se dérègle, entraîne un vice qui pourrait mettre en danger la vie morale. Aussi, de même que le médecin ne laisse pas l'une des humeurs prédominer sur l'autre dans le corps, le roi doit d'abord bien se gouverner lui-même et réaliser l'équilibre dans son âme en refrénant ses passions, avant de chercher à en faire autant dans la cité.

Ainsi dans ce texte de Diotogène une analogie s'établit entre les domaines moral, politique, physique, médical, musical, avec pour résultat des métaphores à plusieurs niveaux qui s'entremêlent dans un jeu d'écho infini.

La métaphore musicale est discrètement présente chez Ecpante aussi par le choix du verbe ἐξάρχω : « entonner le chant, donner le *la*, être chef de pupitre », utilisé de préférence à ἀρχω « commencer » ou « commander » (p. 79 l. 15 etc.)²¹.

Dans la *Lettre d'Aristée*, le gouvernement de Dieu sur le monde est évoqué deux fois comme modèle de celui du roi, avec des qualificatifs à peu près identiques pour le sens : c'est un gouvernement qui s'exerce par la douceur et la bienfaisance²² ; il est dépourvu de colère – le Pseudo-Aristée ne craint pas de poser cette affirmation entièrement contraire à la doctrine biblique, et plutôt conforme à la théologie stoïcienne. Par conséquent le roi lui aussi doit se montrer indulgent pour les fautifs et faire résider l'essentiel de son action dans des bienfaits. C'est à peu près tout. On ne remarque pas ici le sentiment aigu de l'unité cosmique assurée par la divinité qui, chez

(19) Diotogène p. 264 = 72, l. 9-14 éd. THESLEFF. Voir aussi p. 265 = *ibid.* l. 21-22, « Car la cité, constituée par l'accordement d'éléments nombreux et divers, imite l'organisation et l'harmonie du monde. »

(20) Diotogène p. 266 = 73, l. 9-10 éd. THESLEFF.

(21) Voir la note à notre traduction d'Ecpante *ad locum* dans ce même volume. Ce sens musical, qui me paraît indéniable chez Ecpante, est attesté depuis les origines de la langue grecque : *Iliade* 18,51 ; Hésiode, *Bouclier* 205 ; Xénophon, *Cyropédie* 3,3, 58, etc. Cela affaiblit l'observation de DELATTE 1942, relayée par BURKERT 1972, p. 48 et par MAZZA 1986, p. 61, suivant laquelle ce mot n'apparaît qu'à partir de Flavius Josèphe au sens de "commander", pour se répandre dans l'Antiquité tardive.

(22) *Lettre d'Aristée* § 210 : « De même que Dieu est le bienfaiteur du monde (κόσμος) entier, ainsi toi en l'imitant tu pourras éviter de l'offenser. » ; § 254 : « Dieu gouverne le monde (κόσμος) entier avec douceur et sans colère : tu dois l'imiter, ô roi ». Pour être complet sur le mot κόσμος, notons qu'une troisième occurrence se trouve au § 99 dans une métaphore : en contemplant le culte de Jérusalem on se sent « comme hors du monde ».

Diotogène, s'exprime par le vocabulaire de l'harmonie, ou qui fait dire à Ecphante que le monde est « le plus parfait des êtres vivants »²³.

Aussi bien, la cité elle-même que le roi doit gouverner à la façon dont Dieu gouverne le monde, peut-on dire qu'elle est une, dans la pensée du Pseudo-Aristée ? Au cours des dialogues du banquet le mot πόλις n'est jamais utilisé. On le trouve ailleurs dans la *Lettre*, mais d'habitude au pluriel (αἱ πόλεις) : autrement dit, il ne désigne pas la société humaine en général, mais des villes individuelles ayant le statut légal de πόλις²⁴. De fait, les rois lagides règnent sur des cités, c'est-à-dire des communautés urbaines organisées à la grecque – trois seulement en Égypte : Alexandrie, Naucratis et Ptolémaïs ; d'autres encore dans les îles –, et en outre sur des populations qui ne sont pas formées en cités, comme les autochtones égyptiens. Aussi les causeurs tout au long du banquet désignent-ils « les sujets, les populations du royaume » par le terme οἱ ὄχλοι. L'usage du pluriel de ce mot, et surtout son sens premier de « foules », font bien sentir combien celles-ci sont perçues comme dépourvues de cohésion et peut-être menaçantes par le risque qu'elles portent de chaos ou de submersion²⁵.

Quant au verbe ἀρμόζω, il n'apparaît que deux fois, et seulement au sens politique, sans que jamais on puisse soupçonner une métaphore musicale. Dans l'un de ses emplois, il voisine avec οἱ ὄχλοι dans un échange très caractéristique de la pensée qui sous-tend la *Lettre d'Aristée* : le roi demande, « puisqu'il se trouve dans son royaume des populations mêlées (παμμικτῶν ὄχλων, ce qui connote l'hétérogénéité ethnique), comment arbitrer (ἀρμόσαι) entre elles ». À quoi le sage juif répond :

En te mettant à la place de chacune pour sentir ce qui lui convient (τὸ πρέπον ἐκάστῳ συνυποκρινόμενος), te guidant sur la justice²⁶.

La question pourrait éventuellement se traduire « comment établir entre elles l'harmonie ». Mais la réponse, on le voit bien, ne fixe pas pour but que les peuples composant l'Égypte lagide soient amenés à se rapprocher ou même à tenir compte les uns des autres. Au contraire, c'est au roi, seul lien entre eux, qu'incombe la tâche d'aller vers chacun d'eux avec la nécessaire empathie, endossant plusieurs personnages comme le ferait un acteur (συνυποκρινόμενος) afin de permettre à ces peuples de vivre côte à côte sans contamination mutuelle, chacun dans la tranquillité de ses propres intérêts.

Ces vues ouvertement communautaristes, comme dirait un Français nourri chez Jules Ferry, coïncident avec ce que nous savons du gouvernement des Ptolémées, qui n'a jamais cherché à intégrer les indigènes égyptiens. Elles trouvent un écho dans le récit des préparatifs du banquet. On y cite en effet comme un trait de raffinement du protocole officiel chez les Lagides, qu'« autant qu'il existait de cités ayant leurs coutumes particulières à l'égard du boire, du manger et du coucher, autant il y avait de préposés, et (qu')on apprêtait tout selon les habitudes des visiteurs, quand ils arrivaient auprès du roi, afin qu'ils n'eussent aucun désagrément. » (§ 182) Les invités conservent leurs coutumes alimentaires et le roi s'adapte à chacune d'elles. Par là, le narrateur assure à ses personnages un banquet *casher*, tout en attribuant au roi un raffinement de politesse orientale ; il crée aussi un écho à l'histoire de Joseph dans la Bible²⁷ ; mais on reconnaîtra aisément qu'au-delà de

(23) Ecphante, p. 272 = 79, l. 14 éd. THESLEFF.

(24) Αἱ πόλεις pour les cités faisant partie du royaume : *Lettre d'Aristée* § 109, 152, 175, 182, 275. Bien entendu, le mot apparaît au singulier quand il désigne une ville particulière, soit Alexandrie (§ 4, 10 etc.), soit Jérusalem (§ 83, 107 etc.).

(25) *Lettre d'Aristée* § 190, 245, 267, 271, 288, 289 ; avec le sens particulier de « troupes armées », § 193 (ὄχλοις avec une variante ὄπλοις), ainsi que le § 37 qui n'appartient pas au banquet. Le sens militaire ne paraît pas faire obstacle à ce qu'on se représente sous ce mot grec une masse humaine hétérogène et inorganisée. Il faut considérer aussi le verbe composé ἐν-οχλέω, qui signifie « harceler, troubler » et même au passif « être malade ».

(26) *Lettre d'Aristée* § 267.

(27) *Genèse*, 43, 32.

tout cela, c'est la maxime profonde de la politique des Lagides à l'égard des peuples gouvernés qui est ici mise en scène. Comme c'est encore le cas de nos jours au Moyen-Orient, les communautés ethnico-religieuses, ayant plus de pérennité et plus de légitimité à réclamer l'affection de leurs membres que les États, attendent surtout des gouvernants qu'ils les laissent intacts et ne les obligent pas à brouiller leurs frontières.

Pour en revenir au verbe ἀρμόζω, le Pseudo-Aristée l'emploie encore une autre fois, où il s'agit du gouvernement de la sphère domestique. Le roi demande le moyen d'être en harmonie avec sa femme²⁸; le sage juif répond par des conseils aussi triviaux que misogynes. Aucune transition possible, semble-t-il, de là à la musique des sphères.

III. LES VERTUS DU ROI. DOIT-IL SE FAIRE CRAINDRE ?

Diotogène énumère trois vertus du roi : il doit être majestueux (*semnos*), affable (*chrestos*), redoutable (*deinos*). Là encore, on peut déceler de façon point trop hasardeuse une correspondance avec une tripartition des fonctions sociales. La majesté se rattache aisément à la première fonction – Diotogène précise bien d'ailleurs qu'elle est « affaire d'imitation divine », σεμνότητας θεόμιμον υπάρχουσα πράγμα. Pour dénoter les manières avenantes, est employé l'adjectif *chrestos* qui signifie aussi « maniable, utilisable » et appartient à la même famille que χρήματα « l'argent »²⁹, ce qui le relie à la troisième fonction, celle de production des ressources. Quant au caractère redoutable, il se déploiera bien sûr dans le domaine militaire au premier chef, même si l'auteur précise que le roi est crédité non seulement de la victoire sur les ennemis extérieurs, mais aussi d'un prompt châtement des méchants, certainement dans le cadre judiciaire. Chez le Pseudo-Aristée, bien entendu l'exposé n'a rien d'aussi systématique. Sans aucun doute, la bienfaisance (εὐεργετής avec ses dérivés) est ce qui revient le plus souvent dans les conseils des sages juifs. On peut la considérer comme renvoyant à l'affabilité, puisqu'elle consiste aussi pour un roi à accéder facilement aux demandes et aux suppliques. À l'appui de cette équivalence entre χρηστότης et εὐεργεσία, il a été observé qu'ainsi la triade des vertus royales selon Diotogène se superpose à celle de Philon, car celui-ci nomme la majesté, le caractère redoutable et la bienfaisance (σεμνότητα καὶ δεινότητα καὶ εὐεργεσίαν)³⁰. Les deux premières se trouvaient déjà chez Isocrate³¹.

C'est donc la troisième, la bienfaisance, qui reçoit le plus d'attention dans la *Lettre d'Aristée*. Le caractère redoutable en revanche n'y occupe à peu près aucune place. Lorsqu'on évoque parmi les moyens de gouvernement le fait d'inspirer la peur, on l'écarte comme illégitime et inefficace. On recommande à Ptolémée Philadelphie de se fier surtout à « ceux qui (le) fréquentent par amitié et non par crainte »³². La crainte serait signe que l'on n'a pas la conscience pure. Elle ne se trouve valorisée que lorsqu'elle a Dieu pour objet, c'est-à-dire quand le mot quitte son sens ordinaire en langue grecque pour revêtir celui qu'il acquiert en contexte biblique comme équivalent de l'expression hébraïque « craindre Dieu » qui veut dire surtout l'honorer³³. Le roi, lui, ne doit ni craindre quoi

(28) *Lettre d'Aristée* § 250.

(29) CHANTRAINE, *DELG*, p. 1276a-b.

(30) *De Praemiis*, 97 ; voir la contribution de Ch. BOUCHER, A. GANGLOFF et M. WIDMER, « Diotogène, *Sur la royauté* : commentaire historique et politique pour un essai de datation » dans ce même volume, ainsi que MEISNER 1972, p. 114-115.

(31) MEISNER 1972, p. 114-115. La bonté apparaît aussi chez Isocrate, quoiqu'elle ne soit pas spécialement mise en corrélation avec les deux autres vertus : À *Nicoclès* 61. MEISNER (p. 150 et suiv.) en déduit qu'il ne faut pas rechercher d'influences entre Diotogène et Philon sur ce point, mais qu'il s'agit plutôt d'une *communis opinio*.

(32) *Lettre d'Aristée* § 270. Le texte ajoute « et pas non plus par obséquiosité en voyant partout son profit ».

(33) Une conscience pure jouit de l'ἀφοβία : *Lettre d'Aristée* § 243. Sur la crainte (φόβος) de Dieu : *Lettre d'Aristée* § 189, 194, et hors du banquet, § 95, 99 (crainte inspirée par le rituel du Temple), 159. Le roi toutefois se fait φοβερός pour l'ennemi dans les guerres : § 194.

que ce soit, ni chercher à se faire craindre de ses sujets. Sur ce point, l'auteur risque d'apparaître comme un naïf assez éloigné de la *Realpolitik*; ou bien, peut-être pourrait-on analyser cela comme le signe que sa réflexion porte en réalité sur le cercle de l'entourage restreint; il n'y a presque rien chez lui sur la politique étrangère, ni même sur le gouvernement du petit peuple urbain ou rural³⁴; on a l'impression qu'il s'intéresse surtout à la gestion de la Cour royale, qu'il veut donner au roi un manuel de conduite pour ses relations avec ses « amis » c'est-à-dire ses ministres. Cela lui permet d'ailleurs d'y mêler des conseils qui vaudraient tout autant à l'égard d'un particulier pour la gestion de sa maisonnée. Il n'en est pas moins significatif pour l'objet de notre étude d'observer que l'auteur accorde à Dieu le caractère redoutable, et le refuse au roi.

Une quatrième vertu ou capacité réclame une mention particulière et rapide: la force de persuasion (πειθώ). Son usage dans les traités néopythagoriciens fait l'objet d'une étude ailleurs dans le présent dossier³⁵. Le Pseudo-Aristée la nomme une fois, mais en la comprenant d'une façon bien scolaire, comme si le roi avait à soutenir des controverses philosophiques. Il valorise par-dessus tout la cohérence du discours pour réfuter les thèses des adversaires. En cela il reste banalement socratique, mais ne paraît pas comprendre pleinement l'importance que revêt la persuasion dans d'autres théories du gouvernement³⁶. Pour l'objet de notre étude, on notera qu'il n'en profite pas pour relier la persuasion à la faculté d'établir une harmonie.

IV. LES VERTUS DU ROI. MAJESTÉ OU SIMPLICITÉ

Nous avons attendu jusqu'à maintenant pour commenter la vertu de majesté. Celle-ci fait l'objet d'une riche description par Diotogène³⁷. Sa pierre de touche réside dans le fait que l'entourage ressent une forte émotion: « car sa contemplation doit émouvoir les âmes de ceux qui le contemplent, non moins que la flûte et l'harmonie ». Ce sentiment, qui consiste en admiration, débouche immédiatement sur un désir d'imiter le roi: « ils se règlent sur lui, frappés d'admiration ». Pour obtenir un tel effet, il faut posséder des vertus: la grandeur d'âme (μεγαλοφροσύνη, bien différente de l'orgueil, υπερηφανία), le sens de l'honneur (αἰδώς), la tempérance (σωφροσύνη); mais il faut aussi se préoccuper du spectacle que l'on offre à autrui afin que ces attitudes intérieures y deviennent visibles: c'est l'ἐπιπρέπεια, la décence, ou « apparence conforme à sa manière d'être » comme le traduit Anne Gangloff³⁸. En effet, la majesté est fondamentalement incarnée. Elle concerne l'apparence, la manière de raisonner et les avis, le caractère de l'âme, les actes, la manière de bouger et la posture du corps. Au total, son secret réside dans une distinction qui sépare la personne majestueuse des autres hommes et de leurs manières ordinaires: « qu'il ne réalise rien de bas, et ne se comporte pas comme la foule, (...) qu'il se tienne à l'écart (χωρίζοντα) des passions humaines, qu'il se rapproche des dieux. »

Tout en s'accordant avec ce texte sur le rôle très important du langage corporel, la *Lettre d'Aristée* favorise plutôt la simplicité dans les manières. « Quel être humain mérite d'être admiré? – Celui qui

(34) Il faut en excepter toutefois les considérations sur l'institution des *chrématistes*: *Lettre d'Aristée* § 109-111.

(35) Voir la contribution de S. VAN DER MEEREN, « Nature et fonctions du *logos* dans le traité d'Ecphante *Sur la royauté* » dans ce même volume. CALABI 2007 (p. 213-214) étudie chez Philon la supériorité de l'imitation qui passe par la vue, par rapport à la persuasion qui passe par l'ouïe, dans une comparaison avec Ecphante.

(36) *Lettre d'Aristée* § 266: « Quel est le comble de l'éloquence? (...) – C'est de convaincre son contradicteur par une disposition ordonnée des arguments, en lui démontrant les défauts de sa thèse. Car c'est ainsi que tu gagneras l'auditeur: non pas en t'opposant à l'adversaire, mais en t'aidant de quelque louange pour le convaincre. Mais la persuasion aboutit par l'action de Dieu. »

(37) Diotogène p. 267-268 = 74, l. 4-19 éd. THESLEFF.

(38) Dans ce même volume, article cité dans notre n. 30.

est pourvu de gloire, de richesse et de pouvoir, et qui au plan des sentiments traite tout le monde à égalité³⁹. » Elle associe le fait de susciter l'admiration ou de recueillir la gloire à une telle attitude égalitaire, à l'obligance envers autrui, à l'empressement à partager⁴⁰. Se demandant comment le roi pourra être bien reçu lors de ses voyages à l'étranger, les sages juifs lui recommandent même de « prendre plus volontiers une attitude humble que hautaine (μᾶλλον ἤττων ἢ καθυπερέχων φαινόμενος) ». On s'étonne de les voir ainsi soucieux de lui déconseiller la morgue du touriste, mais il s'agit peut-être de rencontres diplomatiques avec d'autres chefs d'État, à moins qu'il ne faille voir dans ces voyages des visites dans les possessions lagides hors d'Égypte⁴¹.

Se placer à la même hauteur que ses interlocuteurs, et non au-dessus, serait ainsi la clé de la réussite dans les relations humaines selon la *Lettre d'Aristée*. Lorsque le texte formule toutefois une exigence de majesté, il ne reste pas longtemps avant de dévier, on dirait presque de dérapier. « Comment ne rien faire qui soit indigne de nous ? » demande le roi. On lui répond en lui recommandant la stabilité du regard, voulant signifier sans doute tout autant le regard des yeux que l'intention intérieure de l'âme : « Aie toujours les yeux fixés sur ta gloire (δόξα) et sur la supériorité de ton rang (ὑπεροχή), afin de parler et de penser en conséquence. » Mais l'interlocuteur d'ajouter aussitôt :

Tu ne dois pas te montrer inférieur aux comédiens : ceux-ci gardent présent à l'esprit le personnage qu'ils doivent jouer et règlent toutes leurs actions en conséquence. Toi, cependant, tu ne joues pas un rôle, mais tu es véritablement roi, Dieu t'ayant confié le gouvernement en raison du mérite de ton caractère⁴².

Le roi doit fournir un spectacle à son entourage avec autant de talent que le ferait un comédien, et il utilisera les mêmes techniques mentales et corporelles que celui-ci : ne pas regarder le public qui le regarde, se concentrer sur ses représentations intérieures. On reconnaît la métaphore du *theatrum mundi*, chère à la philosophie hellénistique⁴³. Or en dernier ressort, cette métaphore enseigne la relativité des choses humaines en général, et en particulier des positions sociales. Un acteur antique est amené à incarner différents personnages en changeant simplement de masque, se faisant tantôt roi, tantôt berger, y compris au cours de la même pièce (puisque dans le théâtre athénien on ne peut employer que trois acteurs en tout). De même, dans la vie réelle, selon l'allégorie du *theatrum mundi*, les positions sociales élevées ou humbles que les hommes occupent leur sont échues par hasard ou par la décision d'un metteur en scène divin ; elles n'affectent pas leur personnalité intime ; ils doivent se tenir prêts à en changer, passant de maître à esclave s'ils subissent un naufrage ou une guerre, ou d'esclave à maître selon le cas. Ainsi, être simple citoyen ou roi relève du hasard⁴⁴. Quand le sage juif affirme ensuite, en contradiction avec ce qui précède, que son interlocuteur royal « cependant ne joue pas un rôle » et invoque le « mérite de (son) caractère » comme raison pour

(39) *Lettre d'Aristée* § 282 : ψυχὴν ἴσον πᾶσιν ὄντα. « Traiter tout le monde à égalité » revient aussi au § 257 : πᾶσιν ἴσος γινόμενος.

(40) *Lettre d'Aristée* § 226 : « Comment conserverait-il sa gloire ? – Par son empressement et son obligance envers les autres, en se montrant disposé au partage et généreux. »

(41) *Lettre d'Aristée* § 257. Voir cependant le § 249, où le voyage à l'étranger est clairement un exil et où l'on pose la question du patriotisme, qui semble plus à sa place à propos d'un citoyen de l'époque classique (ou d'un Juif au service du pouvoir lagide) que d'un roi. Les conseils philosophiques compilés dans la *Lettre d'Aristée* ne concernent pas tous l'exercice de la royauté, loin de là.

(42) *Lettre d'Aristée* § 217-219. Voir aussi le § 244 sur les hasards de la fortune.

(43) Par exemple, Lucien de Samosate, *Ménippe ou la Nékyomancie*, 16.

(44) Sur le fait que de simples particuliers deviennent parfois rois, et sur les avantages et inconvénients par rapport à une transmission héréditaire du trône, voir *Lettre d'Aristée* § 288-290. Chez les néopythagoriciens le sujet ne paraît pas traité : la supériorité des γνήσιοι sur les νόθοι chez Ecpante ne dépend probablement pas de l'hérédité concrète. Philon souligne qu'Abraham est appelé roi et que Moïse gouverne le peuple en raison de leur mérite, alors qu'ils sont tous deux de naissance obscure : *Mos*. 1, 148-149 ; CALABI 2007, p. 201, et en italien, 2006 p. 47.

laquelle Dieu l'a choisi, il cherche à corriger maladroitement ce que l'idée précédente pouvait avoir de désobligeant.

On tient là deux facettes de la pensée du Pseudo-Aristée. D'une part il faut affirmer (c'est une obligation de courtoisie pour les personnages du récit et un point très ferme des conceptions politiques du judaïsme hellénisé) que le roi possède un mérite supérieur aux autres hommes, attesté par la faveur divine – et par là on se rapproche des néopythagoriciens, parmi lesquels Ecphante va très loin dans l'affirmation du mérite du roi, tandis que, chez Diotogène, ses vertus paraissent être un devoir induit par sa fonction plutôt qu'un état actuel justifiant la fonction, une conséquence souhaitée de la royauté plutôt que sa cause. D'autre part, il doit rester conscient qu'il est un homme parmi les hommes. Parfois il jouera le jeu de la majesté, tout en se rappelant que la royauté n'est pas inhérente à son être. Même la question de son mérite n'est pas entièrement claire : en un autre lieu il est dit que « ce n'est pas pour eux-mêmes (δι'εαυτούς) – on traduirait volontiers : « pour leur mérite propre » – que (les rois) sont élevés au-dessus de tous »⁴⁵.

V. FAUTES ET VICES

Bien que la royauté requière les vertus d'après nos néopythagoriciens, il est reconnu que certains ne se montrent pas à la hauteur de ces exigences. La sanction leur est alors infligée par les faits eux-mêmes, déclare Ecphante :

« éblouissements et vertiges en grand nombre dénoncent les imposteurs qui se sont hissés à un sommet qui leur était étranger », car la royauté « est divine et difficile à contempler en raison de l'excès de sa lumière, sauf pour les prétendants légitimes » (τοις γνασίοις, opposés aux νόθοι, ceux dont l'hérédité est douteuse⁴⁶).

Le roi sans vertu n'est pas roi véritablement, c'est-à-dire intérieurement. Son illégitimité ne tarde pas à éclater aux yeux – sans forcément aboutir à sa destitution, d'ailleurs, mais peut-être au contraire à un pouvoir de plus en plus tyrannique, à une crise d'*hybris* proche de la folie : ainsi pourrait-on interpréter les « éblouissements et vertiges », comme les marques d'une dissociation de personnalité due à la présence antinomique de la royauté et du vice dans une même personne.

Dans un tel tableau, il ne saurait y avoir de mauvais penchant qui coexiste facilement avec la qualité de roi, encore moins qui lui soit propre. Pour le Pseudo-Aristée en revanche, les rois présentent comme les autres hommes certaines tendances au mal. Ils les transfigurent cependant, de sorte que leurs vices mêmes ont quelque chose d'élevé et de sublime. La différence entre les vices des gens du commun et ceux du roi sert à illustrer la grandeur d'âme (μεγαλοψυχία) de ce dernier et en constitue une pierre de touche. Il n'en demeure pas moins remarquable que la *Lettre d'Aristée* affirme ainsi l'existence de vices spécifiquement royaux.

Précisément, la *Lettre* mentionne (§223) le mauvais penchant qui pousse l'homme à la consommation au-delà de la mesure. Chez l'homme ordinaire, il se porte sur les aliments et les plaisirs sexuels, tandis qu'il se transmue chez le roi en avidité de conquête :

(45) *Lettre d'Aristée* § 196. Cette phrase concerne en réalité les descendants du roi, mais cela ne fait sans doute pas de différence, car on parle ici des voies par lesquelles quelqu'un accède au trône. Voir aussi §224 : « Dieu dispense à tous les rois leur gloire et leur immense richesse, et personne n'est roi de sa propre initiative (οὐδεὶς περὶ ἑαυτὸν ἐστὶ βασιλεύς) : car tous souhaitent bénéficier de cette gloire, mais ils ne le peuvent pas, car c'est un don de Dieu. »

(46) Ecphante p. 273 = 80, l. 10-11 éd. THESLEFF. À propos de la métaphore de l'aigle fixant le soleil et du châtimement des aiglons « bâtards », Francesca CALABI (2006, p. 45 ; 2007, p. 199) renvoie avec raison à Aristote, *Histoire des Animaux* 9, 620a 1-5.

il est naturel à tous les hommes que leur esprit ait un penchant pour quelque chose. (...) Les rois, eux, sont portés à acquérir des territoires, conformément à leur immense gloire⁴⁷.

Bien que ce trait relève de la recherche des honneurs qui dans l'attelage psychique selon Platon caractérise le bon cheval, et donc une partie de l'âme plus noble que la partie concupiscente, ici l'appétit d'expansion territoriale est présenté comme blâmable et parallèle à la gloutonnerie. Comme elle, il s'analyse comme un défaut de maîtrise de soi: il ne serait autre chose qu'une gloutonnerie à l'égard de la gloire.

Même la gloire donc, que l'on trouve associée à Dieu dans de si nombreux textes de la religion juive hellénistique, et dont la notion est si proche de la lumière divine dont Ecphante voit le roi tout baigné, ne transforme pas en or tout ce qu'elle touche dans l'âme humaine selon le Pseudo-Aristée. Vouloir la gloire sans mesure est une forme de concupiscence. La dignité royale transpose ce vice dans un domaine très supérieur à celui du commun des mortels, mais ne lui confère pas l'innocuité.

VI. IMITATIO DEI

Pour se garder des faiblesses de sa nature humaine, pour acquérir les vertus dont il a besoin, le roi se voit conseiller deux actions principalement par les sages juifs: d'une part, prendre Dieu comme modèle, l'imiter⁴⁸; d'autre part, s'adresser à lui pour le prier⁴⁹. Le deuxième motif est le plus fréquent de très loin. Le premier motif se présente surtout dans les répliques du début du banquet, sous une forme assez monotone: c'est à peu près toujours à propos de la bienfaisance que le roi est invité à imiter Dieu. Tout au plus cette bienfaisance connaît-elle quelques colorations: tantôt elle prend un aspect plutôt économique, celui du soutien à la vie (« Dieu fait du bien à la race des hommes, lui qui leur procure santé, nourriture et tout le reste au temps opportun », § 190) tantôt un aspect judiciaire, celui de l'indulgence envers les coupables et de la modération dans l'usage de la force (§ 191-194 etc.).

La conduite du roi, à son tour, est prise en modèle par ses subordonnés, d'une façon à laquelle il doit prêter attention et qu'il doit encourager. En fait, ce mécanisme d'imitation est la courroie de transmission par laquelle le pouvoir monarchique opère. Là encore, la bienfaisance occupe une place centrale: elle est le principal objet de l'imitation, le trait royal qui aura pour effet que les fonctionnaires resteront dans le devoir⁵⁰.

Dans son analyse du banquet de la *Lettre d'Aristée*, Meisner a posé la question des influences s'exerçant sur ce texte. Avec beaucoup de bon sens, il a jugé qu'il ne fallait pas répartir les répliques entre celles qui relèveraient de la pensée grecque ou de la pensée juive, car dans une même réplique plusieurs sujets se trouvent entremêlés. Selon lui, on peut saisir l'essentiel de la pensée du Pseudo-

(47) *Lettre d'Aristée* § 221-223 : « Quel est le gouvernement le plus fort ? L'autre répondit : C'est d'être maître de soi et de ne pas se laisser emporter par ses impulsions, etc. ».

(48) Références à l'*imitatio dei* : *Lettre d'Aristée* § 188, 190, 192, 194, 205, 207, 208, 210, 211, 254, 259, 281. Nous sommes d'accord sur ce point avec la liste dressée par MEISNER 1972 (t. I p. 104), qui a numéroté les 72 échanges entre le roi et les sages juifs: il s'agit donc chez lui des échanges n^{os} 1, 3, 4, 6, 11, 13, 14, 16, 17, 45, 49, 66.

(49) Tout succès est procuré par Dieu: § 193, 195, 196, 199, 224, 225, 233, 239, 242, 244, 248, 249, 251, 255, 265, 268, 269, et de façon plus vague, 283, 285, 287. Dieu étant maître de l'esprit des hommes, toute bonne impulsion vient de lui, et la pratique la plus efficace pour parvenir à une vertu consiste à la lui demander: § 197, 226, 227, 229, 231, 236, 237, 238, 243, 245, 247, 252, 256, 266, 267, 270, 271, 272, 274, 276, 278, 280 (ambigu), 282, 290, 292.

(50) *Lettre d'Aristée* § 190 (« Comment faire régner la concorde entre lui et ses amis ? – S'ils pouvaient te voir prendre grand soin des gouvernés »); 264 (« Qui prendre comme conseillers ? – Ceux qui ...sont sincèrement attachés au roi, et ont les mêmes mœurs que lui »); 280 (« Qui doit-on nommer général ? – « Tous ceux qui... imitant la conduite du roi... respectent le droit. »).

Aristée en examinant ce que cet auteur désigne lui-même comme le plus important à ses yeux (§ 200-201), à savoir le fait que chaque précepte se termine par des considérations sur Dieu. Or dans ces phrases finales mentionnant Dieu (*Gotteschlüsse* chez Meisner⁵¹), le conseil d'imiter la divinité revient comme un trait saillant. Comme ce même motif de l'*imitatio Dei* revêt une importance capitale dans nos fragments néopythagoriciens, il serait pertinent d'affirmer une parenté entre ces textes. Appuyé sur un tel raisonnement, Meisner pense que le Pseudo-Aristée subit l'influence de la même pensée pythagoricienne qui s'exprime aussi chez Diotogène et Ecphante. Il évite toutefois de supposer une filiation directe pour ne pas préjuger de l'ordre chronologique de leurs œuvres respectives.

Pourtant Meisner reconnaît que l'*imitatio Dei* n'apparaît que dans douze des soixante-douze réponses des sages. Quoique le motif occupe une position bien visible en étant invoqué surtout dans les deux premières journées du banquet, il est finalement beaucoup moins fréquent que la recommandation de s'en remettre à Dieu et de le prier en toutes circonstances. Meisner observe aussi, tout à fait correctement, que le motif se répète sans se renouveler et est traité de façon un peu pauvre. Il nous reste à mettre en lumière quelques différences positives entre la *Lettre d'Aristée* et les traités néopythagoriciens sur ce sujet, s'ajoutant à celles que nous avons déjà relevées sur d'autres, afin d'être amenés à conclure qu'en réalité le rapprochement proposé est dépourvu de fondement.

Avant d'en arriver à Dieu, commençons par les relations entre le roi et ses inférieurs. La similitude paraît forte au premier abord : des deux côtés elles sont caractérisées principalement par l'imitation et en quelque sorte régulées par elle.

Cependant la *Lettre d'Aristée*, comme on l'a dit, met en scène de préférence des subordonnés qui ne constituent pas la totalité des sujets du roi, mais plutôt les hauts fonctionnaires de sa cour : autrement dit des hommes qui, tout en étant commandés, commandent eux aussi dans leur propre cercle. Aussi n'y a-t-il rien de très extraordinaire à affirmer qu'ils reproduiront dans leurs relations avec leurs subalternes le style de commandement que le roi aura employé avec eux. C'est là une simple application de la « règle d'or » de la réciprocité, règle que l'on trouve déjà exprimée chez Isocrate et Hérodote comme le rappelle Meisner après d'autres⁵². Par ailleurs il est banal, en soi, de dire qu'un groupe humain tend à se modeler sur l'attitude de son chef et que celui-ci doit donner l'exemple. Cela est énoncé à l'envi chaque fois qu'on évoque le commandement militaire. Dans la mesure où il s'agit ici d'un groupe de gens qui se fréquentent quotidiennement face à face, le cas ne paraît pas très différent.

L'imitation chez le Pseudo-Aristée constitue la chaîne par laquelle un mode de gouvernance fondé sur la bienveillance, instauré au sommet de l'État par le roi quand il fait face à ses ministres, descend de relais en relais chez tous ceux qui exercent un commandement pour s'imprimer dans leurs relations avec leurs subordonnés, jusqu'aux couches inférieures de la société⁵³.

La notion semble prendre en revanche chez Ecphante une valeur moins concrète et plus mystique, qui trace une ligne ascendante plutôt que descendante. Selon cet auteur, le roi se met à l'écart de ses sujets ; ceux-ci ne le rencontrent guère face à face mais l'aperçoivent en silhouette, car « ils ne le voient que baigné dans la lumière de sa fonction royale ». Leurs relations n'incluant pas l'idée de réciprocité, il leur sert de modèle, certes, mais ce n'est pas parce que l'un et les autres joueraient des rôles semblables chacun à son niveau (par exemple un rôle de chef) : au contraire leurs rôles diffèrent irréductiblement. On l'imité comme la peinture imite le vivant : sans espoir de l'égaliser, à cause d'une différence de nature. On ne saurait dire, d'ailleurs, sur quel point précis ses

(51) MEISNER 1972 (t.I), p. 77-104.

(52) L'étude classique sur le sujet est celle d'Albrecht DIHLE 1962.

(53) Le §271 envisage en termes très crus qu'il puisse ne pas en être ainsi : le roi doit prendre des dispositions afin d'« éviter que les hauts fonctionnaires ne pillent la population. »

concitoyens l'imitent, sinon sur le fait qu'il est tourné vers Dieu; ni sur quel point lui-même imite Dieu, sinon sur un seul qui est explicité: «la beauté du commandement».

Il s'agit en effet de beauté, ce qui relève de l'être et non de l'agir. À l'égard de la beauté il n'y a rien d'autre à faire que de regarder: aussi le texte utilise-t-il le lexique de la vue jusqu'à en être saturé. Regarder et imiter sont pour lui une seule et même chose, car en contemplant on devient semblable à l'objet que l'on contemple. Le roi, créé dès l'origine comme effigie ou image en creux (τύπος) du dieu son créateur, fait effort pour se configurer (ἀπεικάζων p. 80 l. 21) aux êtres plus divins que lui; car

se faire ressemblant <au dieu> est pour lui le moyen de se faire ressemblant à un seul être, le meilleur; et en tentant d'amener tous les hommes à s'assimiler à lui, il sera comme le dieu (p. 82 l. 26-27).

Les sujets, à leur tour, chercheront à s'assimiler à leurs gouvernants (ἐξομοιωθήμεν τοῖς ἀρχόντεσιν, *ibidem*) pour se purifier de leurs fautes. Et si certains rois commettent des fautes, il leur suffira de tourner à nouveau leur regard dans la bonne direction (οἱ χρῆ θεωμένως, p. 80, l. 25) pour se restaurer à un état de pureté et de transparence. Le regard transforme celui qui regarde.

Point focal des regards de la cité, et lui-même détourné des hommes pour faire face à Dieu⁵⁴, le roi d'Ecphanté représente le barreau intermédiaire de l'échelle par laquelle l'humanité s'élève vers Dieu.

VII. LE ROI ET LA VIE DE L'ESPRIT

On ne risquera pas l'exagération en déduisant de ce qui précède que le roi ecphantéen est théologien et que son rôle requiert un investissement sincère dans la vie contemplative.

Celui de Diotogène, dessiné avec plus de réalisme et plus engagé dans l'action, use de compétences dont les unes sont presque entièrement pratiques, comme l'art de la guerre, tandis que les autres comportent une bonne part de connaissance théorique: il doit «avoir entièrement appris la nature du juste et de la loi» et, pour bien accomplir les rites au nom de la communauté, «se rendre un compte exact de la nature et de l'excellence (ἀρετάν) de Dieu» (p. 72 l. 3). Autant dire qu'il doit être un peu philosophe. Qu'en est-il dans la *Lettre d'Aristée*?

La *Lettre*, tout en faisant suivre à Ptolémée II Philadelphie un cours accéléré de philosophie en sept séances et soixante-douze points, le dépeint déjà imprégné des notions élémentaires de la philosophie religieuse, qui lui ont fait reconnaître Zeus comme dieu unique, source de toute vie⁵⁵. Il a sans doute formé son esprit à ces réflexions lors de son cursus éducatif. On ne lui demande pas de les approfondir dans le cadre de l'exercice du pouvoir. Quand la question est posée: «Dans quelles occupations les rois doivent-ils passer le plus de temps?», le sage juif répond: «En lectures», mais ajoute aussitôt ce qu'il leur faut lire: non pas de la philosophie, mais des livres d'histoire, spécialement d'histoire militaire⁵⁶. On ne saurait citer un genre littéraire plus éloigné de

(54) Francesca CALABI (2007, p. 200, et en italien, 2006, p. 46) déclare que le roi ecphantéen, «because of his intermediary role, can look at and be looked upon by God and by his subordinates». Il me paraît important au contraire de noter ici l'absence de réciprocité dans les relations, puisque rien n'indique ni que Dieu regarde le roi (sauf à considérer que les rayons du soleil soient équivalents à un regard, ce qui s'appuierait sur une longue tradition mais resterait entièrement inexprimé dans le texte), ni que le roi regarde ses sujets. D'ailleurs Calabi en a conscience: elle souligne que le Dieu ecphantéen, autosuffisant, ne parle pas au roi ni n'agit dans le monde, mais que son unique fonction est de susciter l'imitation par sa bonté (2006, p. 206 «he is not, therefore, a king who gives orders etc.», et 2007, p. 52).

(55) *Lettre d'Aristée* § 16.

(56) *Lettre d'Aristée* § 283: «Qu'ils le passent en lectures, dans les récits d'expéditions qui sont écrits à l'usage des rois pour l'amélioration du sort des hommes.»

considérations géométriques abstraites, ni plus installé dans l'ici-bas et le singulier. Dans les moments de relâche et de divertissement, le roi assiste aussi à des représentations théâtrales, semble-t-il⁵⁷.

L'attitude qu'on lui recommande d'avoir vis-à-vis de l'étude et de la réflexion théorique apparaît particulièrement dans un précepte sur la façon d'organiser les réceptions officielles. On lui enjoint d'inviter à ses banquets des gens instruits (φιλομαθεῖς) : leurs paroles en effet sont les plus mélodieuses qui soient (μουσικώτεροι, c'est-à-dire « plaisantes aux Muses » : le mythe platonicien des cigales forme l'arrière-plan de cette phrase, qui par ailleurs rappelle la fondation du Musée par les Lagides).

« Car ils sont aimés de la divinité », ajoute l'interlocuteur, « eux qui ont formé leur esprit à ce qu'il y a de plus beau »⁵⁸.

Pour sa gloire autant que pour son plaisir, le roi gagnera à s'entourer d'intellectuels qui se consacrent à la vie contemplative. Comment dire plus clairement qu'il n'est pas lui-même un intellectuel contemplatif ? Absorbé par les tâches du pouvoir, il se repose sur autrui pour les choses de l'esprit pur. Les hommes qui en sont spécialistes ont leur place à sa cour. À eux de garder les yeux fixés sur la Beauté suprême, tels des veilleurs. Lui, participe à leurs études en conversant avec eux mais surtout de la façon qui convient à sa compétence propre, en les nourrissant.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, il paraît que les différences profondes de doctrine qui ont été mises en lumière n'autorisent pas à considérer le Pseudo-Aristée comme un héritier de la même tradition philosophique à laquelle s'abreuve Ecpante ni même Diotogène. L'imitation de Dieu par le roi est une idée qui, quoique répétée à plusieurs reprises, ne constitue pas le pivot de sa pensée comme elle l'est pour celle de nos néopythagoriciens.⁵⁹ L'organisation du propos en triades correspondant aux trois fonctions sociales, à laquelle se plie soigneusement Diotogène, ne se retrouve pas chez lui, qui de toute façon n'est pas un esprit systématique. Le Pseudo-Aristée ne développe pas de mystique de la lumière, n'accorde pas au regard la vertu transformante qu'on trouve chez Ecpante ; selon lui le bon roi ne gagne rien à se donner un aspect impressionnant aux yeux de ses sujets ; il doit être avenant plutôt que majestueux, affable plutôt que redoutable. Enfin, il doit être homme d'action plutôt que philosophe, et n'est pas crédité d'une connaissance de Dieu plus directe que le reste de l'humanité. Le fait que la Providence l'ait choisi pour régner ne dit rien sur lui, mais dit uniquement la toute-puissance de Dieu, sans lequel rien n'arrive de ce qui arrive.

Aurait-il pu, d'ailleurs, en être autrement ? Le Pseudo-Aristée exprime des idées qui s'accordent avec son temps et avec la position des Juifs dans son pays. Ne reconnaissant que Yahvé comme souverain de l'univers, mais servant fidèlement depuis des siècles le pouvoir royal en Égypte, les Juifs recherchent une connivence avec les élites grecques autour d'une valeur héritée de la cité grecque classique, quoiqu'en recul à l'époque hellénistique, la non-sacralité du pouvoir politique⁶⁰.

(57) *Lettre d'Aristée* § 284, qui précise que dans ces représentations la bienséance est respectée.

(58) *Lettre d'Aristée* § 286-287. La réplique se termine ainsi : « comme tu fais toi aussi, Dieu te faisant réussir en tout. » Il s'agit d'une banalité polie, très commune dans les échanges du banquet. On ne doit pas comprendre que le roi fait partie des intellectuels, mais plutôt qu'il applique déjà le conseil de les inviter qui vient d'être formulé.

(59) Notre résultat n'exclut pas, par ailleurs, que l'on reconnaisse une affinité entre le judaïsme antique et le pythagorisme, comme l'hypothèse en a été renouvelée récemment par Katell BERTHELOT (2001) à partir de passages de la *Lettre d'Aristée* qui ne se rapportent pas à la royauté.

(60) Sur les valeurs de l'époque grecque classique, on peut se rappeler l'affaire de la proskynèse au temps d'Alexandre. Diodore de Sicile (40,3), qui s'inspire d'Hécateé, croit savoir que les Juifs n'ont jamais eu de rois. Sur la façon dont les Juifs envisagent les gouvernants à l'époque hellénistique, voir RAJAK-PEARCE-AITKEN-DINES 2007.

C'est cette pensée qui domine tout au long du banquet. Outre cela, dans les autres parties de l'œuvre, le Pseudo-Aristée laisse entendre un conseil supplémentaire: si le roi veut entrer en relation avec Dieu, qu'il s'adresse au grand-prêtre de Jérusalem, après avoir couvert de bienfaits la communauté juive.

Un non-lieu n'est pas nécessairement un retour au point de départ: nous espérons avoir contribué par cette recherche à mieux dégager le sens de l'un et l'autre de ces ensembles littéraires étonnants.

Laurence VIANÈS
 Université de Grenoble Alpes
 Litt&Arts Laboratoire 5316 du CNRS

Bibliographie

- BERTHELOT, K., 2001, «L'interprétation symbolique des lois alimentaires dans la Lettre d'Aristée: une influence pythagoricienne», *Journal of Jewish Studies* 52.2, p. 253-268, <DOI:10.18647/2350/JJS-2001>.
- BRISSON, L., 2005, «La trifonctionnalité indo-européenne chez Platon», in J. Lacrosse (éd.), *Philosophie comparée. Grèce, Inde, Chine*, Paris, p. 121-142.
- BURKERT, W., 1972, „Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica“, in K. von Fritz (éd.), *Pseudepigrapha I, Pseudopythagorica – Lettres de Platon, Littérature pseudépigraphique juive*, Entretiens sur l'Antiquité classique, Vandœuvres – Genève, p. 25-55.
- CALABI, F., 2007, «Filone di Alessandria e Ecfanto. Un confronto possibile», in M. Bonazzi, C. Lévy, C. Steel (eds.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout, p. 29-61.
- , 2008, *God's acting, Man's acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, "Appendix two. Philo of Alexandria and Ecfantus' *Peri basileias*", Leiden – Boston, p. 185- 215.
- CARBONARO, P., 2012, *La Lettre d'Aristée et le mythe des âges du monde*, Paris.
- COLLINS, N., 2000, *The Library in Alexandria and the Bible in Greek*, Boston – Leiden.
- DELATTE, L., 1942, *Les traités de la royauté d'Ecfhante, Diotogène et Sthénidas*, Paris – Liège.
- DEMOULE, J.-P., 2014, *Mais où sont passés les Indo-Européens? Le mythe d'origine de l'Occident*, Paris.
- DIHLE, A., 1962, *Die goldene Regel: eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik*, Göttingen.
- FESTUGIÈRE, A. J., *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946.
- GOODENOUGH, E. R., 1928, "The Political Philosophy of Hellenistic Kingship", *Yale Classical Studies* 1, p. 55-102.
- HADAS, M., 1951, *Aristeas to Philocrates*, New York.
- HADOT, P., 1987, 2002⁴, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris.
- HAHM, D., 2000, "Kings and Constitutions: Hellenistic Theories," in C. Rowe, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, p. 457-476.
- HEINEMANN, I., 1932, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau.
- HONIGMAN, S., 2003, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria. A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas*, London – New York.

- LEWIS, J. J., 1966, "The Table-Talk Section in the Letter of Aristeas," *New Testament Studies* 13/1, p. 53-56. <DOI:10.1017/S002868850000989>.
- MATUSOVA, E., 2015, *The Meaning of the Letter of Aristeas. In Light of Biblical Interpretation and Grammatical Tradition, and with Reference to Its Historical Context*, Göttingen.
- MAZZA, M., 1986, *Le maschere del potere. Cultura e politica nella tarda Antichità*, Napoli.
- MEISNER, N., 1972, *Untersuchungen zum Aristeasbrief*, I-II, Dissertation, Kirchliche Hochschule Berlin.
- MENDELS, D., 1979, "On Kingship in the Temple Scroll and the Ideological *Vorlage* of the Seven Banquets in the *Letter of Aristeas to Philocrates*," *Aegyptus* 59, p. 127-136.
- MORE, J., 2009, "Kingship Ideology: A Neglected Element in Aristeas' Charter Myth for Alexandrian Judaism," in J. Cook (ed.) *Septuagint and Reception* (VTS 127), Leiden, p. 299-319.
- MURRAY, O., 1967, "Aristeas and Ptolemaic Kingship," *Journal of Theological Studies* n.s. 18/2, p. 337-371. <DOI:10.1093/jts/XVIII.2.337>.
- , 1971, *Peri Basileias. Studies in the Justification of Monarchic Power in the Hellenistic World*, D. Phil. Thesis, Oxford. (Disponible sur ora.ox.ac.uk/objects/uuid:d03dbcd8-dce8-4b10-8e5b-71be3ab920f6)
- , 2007, "Philosophy and Monarchy in the Hellenistic World," in T. Rajak, S. Pearce, J. Aitken, and J. Dines (eds.), 2007, p. 13-28.
- NIEHOFF, M. R., 2011, *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*, Cambridge – New York.
- PELLETIER, A., 1962, *Aristée à Philocrate* (Sources Chrétiennes, Éd. du Cerf), Paris.
- RAJAK, T., 2009, *Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford – New York.
- RAJAK, T., PEARCE, S., AITKEN, J. and DINES, J. (eds.), 2007, *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, Berkeley – Los Angeles – London.
- SMITH, J., 2011, *Christ the Ideal King: Cultural Context, Rhetorical Strategy, and the Power of Divine Monarchy in Ephesians*, Tübingen.
- TCHERIKOVER, V. A., 1964, *Corpus Papyrorum Judaicarum* III, Cambridge.
- VIANÈS, L., 2017, *Naissance de la Bible grecque*, Paris.
- WILL, E., MOSSÉ, C. et GOUKOWSKY P., 1975, *Le monde grec et l'Orient II: Le iv^e siècle et l'époque hellénistique*, Paris.
- WRIGHT III, B. G., 2015, *The Letter of Aristeas. "Aristeas to Philocrates" or "On the Translation of the Law of the Jews"*, Berlin – Boston.
- ZUNTZ, G., 1959 et 1972²: 1959, "Aristeas Studies I: The 'Seven Banquets'", *Journal of Semitic Studies* 4, p. 21-36, <DOI:10.1093/jss/4.1.21>; repris dans *Id.*, 1972², *Opuscula selecta: classica, hellenistica, christiana*, Manchester-Totowa (N.J.), p. 110-125.