Université Lumière Lyon 2
École doctorale : Sciences sociales
Faculté des Lettres, Sciences du langage et Arts
Équipe de recherche : Histoire et Sources des Mondes Antiques – Institut Fernand Courby & Institut des Sources Chrétiennes

Abraham dans l'exégèse de Philon d'Alexandrie

Enjeux herméneutiques de la démarche allégorique

Par Jérôme MOREAU

Thèse de doctorat de Langues, histoire et civilisations des mondes anciens
Sous la direction d'Olivier MUNNICH
Présentée et soutenue publiquement le 14 décembre 2010

Devant un jury composé de : Olivier MUNNICH, Professeur des universités, Université Lyon 2 Francesca CALABI, Professeur d'université, Universita degli Studi di Pavia Carlos LÉVY, Professeur des universités, Université Paris 4 Jean SCHNEIDER, Professeur des universités, Université Lyon 2 Marie-Odile BOULNOIS, Directeur d'études, École Pratique des Hautes Études

Table des matières

Contrat de diffusion . . 6

[Dédicace] . . 7

Remerciements . . 8

Introduction générale . . 9

A. L'œuvre de Philon comme commentaire de l'Écriture . . 9

B. Trois approches récentes sur la question de l'allégorie . . 12

C. Enjeux de l'étude de l'herméneutique philonienne . . 17

D. Délimitation du corpus et plan d'ensemble de l'étude . . 21

E. Avertissement . . 23

Première partie : la piété exemplaire d'Abraham dans le *De Abrahamo* . . 25

Introduction . . 25

1. La migration d'Abraham (*Abr.*, 62-88) . . 27

A. L'exposé littéral (*Abr.*, 62-67) . . 28

B. L'exposé allégorique (*Abr.*, 68-84) . . 34

C. Le retour à l'exposé littéral et récapitulation (*Abr.*, 85-88) . . 43

Conclusion . . 47

2. La descente en Égypte (*Abr.*, 89-106) . . 48

A. L'exposé littéral (*Abr.*, 89-98) . . 48

B. L'exposé allégorique (*Abr.*, 99-106) . . 53

Conclusion . . 62

3. Les visiteurs de Mambré (*Abr.*, 107-132) . . 64

A. L'exposé littéral (*Abr.*, 107-118) . . 64

B. L'exposé allégorique (*Abr.*, 119-130) . . 74

C. Le retour à la lettre du texte (*Abr.*, 131-132) . . 84

Conclusion . . 85

4. Le châtiment de Sodome (*Abr.*, 133-166) . . 88

A. L'exposé littéral (*Abr.*, 133-146) . . 88

B. L'exposé allégorique (*Abr.*, 147-166) . . 103

Conclusion . . 118

5. Le sacrifice d'Isaac (*Abr.*, 167-207) . . 121

A. L'exposé littéral (*Abr.*, 167-199) . . 122

B. L'exposé allégorique (*Abr.*, 200-207) . . 148

Conclusion . . 153

Conclusion . . 155

Deuxième partie : les visiteurs d'Abraham au chêne de Mambré dans les *Quaestiones in Genesim* . . 163

Introduction . . 163

Quaestio 1 . . 165

A. Le chêne de Mambré . . 167

B. « Assis devant sa tente » . . 181

C. « À midi » . . 186

Conclusion . . 188
Quaestio 2 . . 189
A. La triple apparition divine . . 190
B. Les deux apparitions . . 197
C. Homère et la critique du polythéisme . . 206
Conclusion . . 209
Quaestio 3 . . 210
Quaestio 4 . . 216
A. L'unique interlocuteur d'Abraham. . . 216
B. Le souverain bien . . 220
C. Caïn et Moïse . . 223
Conclusion . . 229
Quaestio 5 . . 231
A. L'hésitation entre les deux apparitions . . 232
B. La purification de l'eau par Dieu . . 236
Conclusion . . 238
Quaestio 6 . . 239
A. Le sens littéral . . 240
B. Le sens allégorique . . 241
Conclusion . . 247
Note sur la *quaestio* 7 . . 249
Quaestio 8 . . 249
A. Les visiteurs, Abraham, Sarah et le serviteur . . 250
B. Les trois mesures . . 260
C. Le pain sous la cendre . . 271
D. Le festin offert et reçu . . 274
Conclusion . . 279
L'exégèse de la fin de l'épisode . . 280
Conclusion . . 284
Conclusion . . 285
Récapitulation de la construction de l'exégèse . . 285
Enjeux de la focalisation sur les réalités intelligibles . . 287
Troisième partie : le départ d'Abraham dans le *De migratione Abrahami* . . 291
Introduction . . 291
1. L'analyse préliminaire du départ (*Migr.*, 1-12) . . 293
A. Le lemme (*Migr.*, 1) . . 293
B. La présentation du sens allégorique du lemme (*Migr.*, 2) . . 296
C. Développement du sens allégorique du lemme (*Migr.*, 3-6) . . 301
D. L'exégèse allégorique du départ (*Migr.*, 7-8) . . 311
E. Récapitulation de l'exégèse du lemme (*Migr.*, 9-12) . . 316
Conclusion : une démarche allégorique ? . . 332
2. L'approfondissement du départ : Lot, l'Exode et Joseph (*Migr.*, 13-24) . . 338

A. Lot et Abraham (*Migr.*, 13) . . 339
B) L'Exode (*Migr.*, 14-15) . . 344
C. Joseph (*Migr.*, 16-24) . . 348
Conclusion . . 365
3. De Moïse à Philon : la fin de la migration (*Migr.*, 25-35) . . 368
A. Jacob : une deuxième voie (*Migr.*, 25-28) . . 369
3) L'interruption de l'effort (*Migr.*, 27-28) . . 377
B. Isaac et la Terre promise (*Migr.*, 29-30) . . 382
C. Isaac et Dieu (*Migr.*, 31-33) . . 389
D. Philon (*Migr.*, 34-35) . . 399
Récapitulation . . 407
Conclusion . . 410
Conclusion générale . . 415
A. Récapitulation des acquis de l'étude des traités . . 416
1) Le De Abrahamo . . 416
2) Les Quaestiones in Genesim . . 418
3. Le De migratione Abrahami . . 420
B. Enjeux herméneutiques de l'exégèse philonienne . . 423
1) Le langage de l'exégèse . . 423
2. Autorité de l'Écriture et rationalité philosophique . . 426
3. Herméneutique philonienne et questions contemporaines . . 429
Bibliographie . . 433
A. Sources . . 433
1) Œuvres de Philon d'Alexandrie . . 433
2) Texte biblique . . 435
3) Sources anciennes . . 435
B. Instruments de travail . . 441
1) Dictionnaires . . 441
2) Index, concordances, bibliographie, outils informatiques . . 441
C. Études sur Philon . . 441
1) Bibliographie et revues . . 441
2) Études générales . . 441
3) Philon et la philosophie grecque . . 446
4) Études sur l'exégèse de Philon . . 447
D. Autres études . . 450
1) Judaïsme, christianisme et Écriture . . 451
2) Philosophie antique . . 451
3) Allégorie, exégèse, herméneutique . . 453

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « **Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification** » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

[Dédicace]

À la mémoire de Sophie Kessler-Mesguich

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Remerciements

Je tiens à remercier en premier lieu mon directeur, M. Olivier Munnich, pour m'avoir opportunément aiguillé vers l'étude de Philon d'Alexandrie et m'avoir depuis constamment aiguillonné, soutenu et conseillé dans cette entreprise, en consacrant un temps précieux à la relecture et à la correction de toutes ces pages.

Je voudrais également remercier M. Carlos Lévy pour ses conseils éclairants ainsi Mme Marie-Odile Boulnois qui m'a aidé à clarifier mes idées en me proposant de les présenter lors de son séminaire à l'EPHE.

Je tiens encore à remercier tout particulièrement le P. Alexis Leproux pour m'avoir donné des clés essentielles pour entrer dans l'œuvre de Philon – comme pour en sortir – ainsi que Christophe et Jérôme pour nos riches échanges sur les questions d'herméneutique.

Mes remerciements vont encore à mes collègues de l'université Lyon 2 et à l'équipe des Sources chrétiennes pour m'avoir chaleureusement accueilli parmi eux dans le cadre d'un monitorat puis d'un poste d'ATER, me donnant ainsi les moyens non seulement d'entreprendre mais encore de conclure sereinement mon travail.

Je voudrais également témoigner de ma grande reconnaissance à l'égard du Centre de recherche français à Jérusalem et de ses membres qui m'ont permis de me consacrer pendant une année à mes recherches dans des conditions uniques et de rédiger l'essentiel des pages qui suivent. Je remercie également bien chaleureusement frère Albert et frère Daoud ainsi que tous les occupants du Collège des Frères qui m'ont entouré de leur amitié, notamment durant les derniers mois de labeur que j'ai passés avec eux à Jérusalem.

Je ne peux enfin que remercier vivement tous mes relecteurs : mes parents, Étienne, Hélène, Nathalie, Anne-Catherine, Vinciane, Julien, Ariane, Patrick et Anne, et tous ceux qui d'une manière ou d'une autre, en bibliothèque et ailleurs, m'ont accompagné et encouragé durant ces quatre années.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Introduction générale

A. L'œuvre de Philon comme commentaire de l'Écriture

« Il n'est guère d'œuvres qui aient suscité autant d'appréciations divergentes que celle de Philon ». Force est de constater la pertinence de ce jugement par lequel Valentin Nikiprowetzky ouvre son livre décisif sur *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie* [1]. Le fait est que « l'allure capricieuse qui semble caractériser le développement de la pensée de Philon, la composition et l'architecture déconcertantes de traités dont il paraît malaisé, voire impossible, de résumer la matière et de justifier le découpage ont toujours intrigué les chercheurs [2]. » En dehors des quelques ouvrages à caractère historique ou spécifiquement philosophique écrit par Philon, le contenu de la plus grande part des traités d'un auteur juif d'Alexandrie parfaitement hellénisé a également suscité de vifs débats. La relation entre leur part grecque et leur part juive, et notamment entre leur dimension scripturaire et leur dimension philosophique, a fait l'objet de jugements aussi multiples que contradictoires. On a pu observer de façon générale une démarche dialectique constante, dans laquelle une dimension de l'œuvre était opposée à l'autre afin d'établir celle qui avait la prééminence. Certains chercheurs insistaient sur le judaïsme de Philon, d'autres sur son attachement à la philosophie, même si c'était souvent dans le même temps pour le critiquer pour son absence de clarté et de cohérence [3]. Cette logique visant à arbitrer entre le judaïsme ou l'hellénisme de Philon n'a pu aboutir qu'à des résultats partiels et à des hypothèses contradictoires.

Valentin Nikiprowetzky a montré de façon définitive que cette œuvre foisonnante et complexe trouvait sa cohérence à condition d'être lue avant tout comme un commentaire de l'Écriture, mais un commentaire qui, dans sa démarche, accorde une place essentielle à la philosophie.

Si Philon a le sentiment d'être un philosophe véritable lorsqu'il commente l'Écriture et non pas simplement un grammairien ou un philologue, la raison doit en être cherchée dans la conception qu'il se fait du statut tant de l'Écriture que de l'interprète de l'Écriture. […] Pour lui, la loi de Nature et la Loi écrite reflètent à un titre égal la sagesse de Dieu et ne sauraient pratiquement être séparées. La Loi écrite est la parole de Dieu telle que l'a transmise le Prophète Moïse. Cette qualité transcendante explique que Philon puisse considérer que toute étude de l'Écriture et, particulièrement, son interprétation allégorique, est de la *physiologie*, c'est-à-dire de l'observation de la nature. Le texte de l'Écriture devient,

1 V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques*, Leiden, Brill, 1977, p. 1.

2 *Ibid.*, p. 5.

3 Nous renvoyons pour un panorama de ces positions aux deux premières pages de l'introduction du *Commentaire de l'Écriture* de Valentin Nikiprowetzky, ainsi qu'aux deux premiers chapitres, consacrés respectivement à la figure de *Philo Alexandrinus* (p. 11-39) et *Philo Judaeus* (p. 40-49).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

en effet, une réalité aussi mystérieuse, aussi complexe, aussi inépuisable que la Nature elle-même [4].

En d'autres termes, « les traités de Philon constituent un *commentaire de l'Écriture au sens technique du terme* » [5], la philosophie étant mobilisée précisément pour rendre possible ce commentaire. Les travaux de Valentin Nikiprowetzky, en permettant de dépasser les jugements dialectiques qui conduisaient à exclure ou à relativiser excessivement une dimension des traités, ont ainsi ouvert la voie à une juste interprétation de l'œuvre de Philon, appuyée sur l'articulation de sa dimension scripturaire et de sa dimension philosophique, au service d'une intelligence de l'Écriture. Ces conclusions paraissent incontestables, mais ce que Valentin Nikiprowetzky présentait en conclusion comme des « prolégomènes à une étude de Philon » [6], peut encore être précisé et approfondi.

Le problème le plus délicat concerne la manière de rendre compte des rapports entre la philosophie et l'Écriture. Valentin Nikiprowetzky explique que « la philosophie est la servante de la Loi mosaïque » [7] et cite Roger Arnaldez, selon qui « Philon ne soumet pas les paroles du texte sacré aux critères de la pensée philosophique ; il fait l'inverse et plie les lexiques des philosophes aux exigences de ce que sa piété juge être le sens profond de l'Écriture » [8]. Il précise néanmoins aussitôt son propos en ajoutant :

Ce vocabulaire notionnel est mobilisé par le texte scripturaire et l'exprime d'une manière qui finit par être presque spontanée. Il ne s'agit donc jamais à proprement parler d'une démonstration délibérée visant à subordonner la Philosophie à la Loi, ni même d'un vocabulaire philosophique adapté ''au sens profond de l'Écriture'' aperçu in abstracto. Presque toujours l'animation est réciproque et pour ainsi dire indécomposable [9].

De façon semblable, mais dans des termes différents, il écrit encore :

La distinction entre le pôle philosophique et le pôle théologique est certes indispensable, mais elle ne doit jamais cesser, sous peine de perdre sa légitimité, de constituer une distinction de raison. Concrètement les deux éléments forment un tout organique, réalisent une fusion vivante dans laquelle l'un des deux assume sans doute un rôle directeur et influence l'autre, mais ne laisse pas d'en subir lui-même l'impact, en retour [10].

Si l'accent est porté de façon décisive sur le « tout organique » que constitue l'exégèse de Philon, la distinction, quand bien même elle est *« de raison »* entre un pôle philosophie et un pôle théologique, ou entre la Loi de Moïse et la philosophie, doit être précisée, afin d'établir la nature de ce « tout indécomposable » que constituent les traités.

4 *Ibid.*, p. 5-6.

5 *Ibid.*, p. 180.

6 *Ibid.*, p. 236.

7 *Ibid.*, p. 183.

8 *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie. De opificio mundi*, R. Arnaldez (éd.), Paris, Cerf, 1961, p. 118. La citation figure dans V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture*…, *op. cit.*, p. 183.

9 Ibid., p. 184.

10 Ibid., p. 157.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Le pôle philosophique, tout d'abord, n'est pas une réalité univoque : si Philon se nourrit d'une réflexion philosophique, celle-ci vient de courants aussi variés que le stoïcisme, le platonisme ou le moyen platonisme, voire le scepticisme et l'épicurisme, au point qu'on a pu parfois caractériser son œuvre comme éclectique, en négligeant la cohérence d'ensemble de sa pensée [11]. Parler d'un pôle « philosophique » doit donc s'entendre en référence à une démarche qui emprunte de façon générale à l'exigence de rationalité philosophique que l'on rencontre sous diverses formes dans les différentes traditions philosophiques antérieures à Philon, ou qui lui sont contemporaines, mais qui ne fait pas référence à un discours philosophique univoque. De plus, limiter un pôle de la pensée de Philon à la seule « philosophie » grecque, au sens technique et restreint du terme, peut être réducteur dans le cas d'un traité tel que le *De Abrahamo* : nous verrons que Philon s'y réfère, plus largement, à la culture grecque en général, c'est-à-dire à tout ce qui peut relever de ce qu'il appelle « sciences encyclopédiques » [12]. Si cela tient à la présence d'une exégèse littérale importante dans ce traité, il ne faut pas non plus négliger le fait, rappelé par Jaap Mansfeld, que Philon opère des références à la philosophie grecque aussi bien pour son exégèse littérale que pour son exégèse allégorique [13].

De la même manière, il convient de nuancer la présentation d'un pôle juif, ou bien scripturaire, ou encore théologique. L'expression de pôle théologique renvoie à l'idée que certaines affirmations de Philon sur la création du monde, la transcendance de Dieu, la relation entre Dieu et l'homme, sont d'origine scripturaire et non pas philosophique, et définissent ainsi l'identité religieuse juive par opposition au polythéisme grec ou à certaines positions philosophiques. Nous voudrions proposer une définition du discours théologique différente et plus adaptée à la démarche de Philon : il ne s'agit pas seulement d'un discours qui parle de Dieu, mais plus précisément de l'effort de rationalisation d'une Écriture révélée, qui s'opère à partir de ressources philosophiques. L'avantage de cette définition est de ne pas opérer une séparation entre un discours scripturaire qui porterait sur Dieu et un discours philosophique dont l'objet serait différent : l'Écriture comme la philosophie parlent de Dieu et du monde, mais selon des modalités distinctes. Toutefois, le contenu de l'Écriture et le discours philosophique peuvent s'éclairer mutuellement, pour constituer un discours théologique. Parler de théologie en ce sens permet de poser un premier élément d'unité dans l'œuvre en évitant de ne parler qu'en terme de pôles distincts, même si nous aurons à éclairer la nature de cette unité.

Dans cette perspective, il semble plus fécond de parler de deux types d'autorité : l'autorité d'un texte reçu comme une parole divine révélée, et celle d'une enquête sur le monde fondée sur des ressources rationnelles. Cette distinction est importante : l'autorité absolue reconnue à l'Écriture oblige Philon à prendre en considération une certaine conception du rapport entre Dieu, sa création en général et l'homme en particulier, et cela fait de l'Écriture le véritable point de départ de sa réflexion. Quant à la rationalité grecque au sens large, c'est-à-dire non pas la seule philosophie, au sens technique, mais également tout ce qui relève de la culture grecque de l'époque hellénistique, ce qu'on appelle la παιδεία, elle vient éclairer l'Écriture et les problèmes de compréhension qu'elle suscite et contribuer

[11] « *To attribute a naive sort of eclectic attitude to him or to suggest that he was merely a constant dabbler in the commonplaces found in abundance in the philosophical and rhetorical circles of his day would be not only unfair but false* » (J. Mansfeld, « Philosophy in the service of Scripture. Philo's exegetical strategies », dans J. M. Dillon et A. A. Long [dir.], *The Question of* « *Eclectism ». Studies in Later Greek Philosophy*, Los Angeles/London, University of California Press, 1988, p. 70-102 ; la citation que nous donnons se trouve p. 73).

[12] Voir *Leg.* III, 244 ; *Cher.*, 3 ; *Congr.*, 20, etc.

[13] J. Mansfeld, « Philosophy in the service of Scripture », art. cit., p. 83-84.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

à établir la rationalité des doctrines scripturaires. C'est ainsi que peut être pensée, à un premier niveau, la « fusion » évoquée par Valentin Nikiprowetzky : l'Écriture s'impose par son autorité, mais celle-ci doit être justifiée par un travail de rationalisation dont les outils sont d'origine grecque. C'est ce travail en lui-même qui relève d'une approche théologique.

En somme, parler d'une distinction plus large entre *Philo Judaeus* et *Philo Graecus*, comme le fait David Runia [14], serait sans doute plus juste, étant entendu que cela demeure une « distinction de raison » qui ne doit pas prendre le pas sur la considération préalable de l'unité de l'entreprise de Philon. La dimension théologique n'est toutefois pas première : Philon ne vise pas à développer un discours théologique dogmatique cohérent à partir de l'Écriture, mais à livrer une exégèse méthodique des textes qu'il choisit de commenter, avec une rigueur et une cohérence qui lui confère alors nécessairement une certaine dimension théologique. Il convient de tenir compte de l'exigence rappelée par Valentin Nikiprowetzky selon laquelle il faut toujours chercher à établir « le problème exégétique qui se pose à Philon et la manière dont il cherche à le résoudre » [15]. Conformément aux conclusions du *Commentaire de l'Écriture*, c'est donc l'examen de l'œuvre de Philon sous l'angle de sa dimension exégétique qui permet le mieux de rendre compte de ce qui s'y joue.

C'est sur la base de ces travaux de Valentin Nikiprowetzky que nous avons choisi de nous intéresser à la figure d'Abraham dans l'exégèse de Philon d'Alexandrie, en étudiant plus particulièrement les enjeux herméneutiques de la démarche allégorique, selon des modalités et pour des raisons que nous allons maintenant présenter. Avant de présenter les principes qui ont guidé notre étude et la manière dont nous avons choisi de la développer, nous commencerons par rappeler et analyser trois approches récentes sur la question centrale de l'allégorie, qui nous paraissent représenter trois points de vue significatifs sur ce problème. La mise en évidence des enjeux et des présupposés de chacune de ces trois démarches, ainsi que des difficultés spécifiques que chacune d'entre elles soulève, nous permettra de poser des jalons à partir desquels nous développerons l'orientation de notre travail.

B. Trois approches récentes sur la question de l'allégorie

La mise en évidence des seuls principes qui guident la démarche de Philon, comme nous venons de le faire à grands traits, ne suffit pas à rendre compte du contenu de ses traités : il convient en effet de s'attacher à la manière dont son exégèse les met en œuvre, comme l'a d'ailleurs fait de façon précise Valentin Nikiprowetzky dans *Le commentaire de l'Écriture*. Or l'aspect le plus frappant de cette exégèse est la présence presque généralisée de la méthode allégorique, dont le présupposé est que le sens véritable de l'Écriture est dissimulé et qu'il est nécessaire d'opérer un travail de déchiffrement pour le mettre au jour. C'est ce principe qui permet de rapprocher le plus souvent le langage de l'Écriture de celui de la philosophie, en affirmant que l'Écriture porte en elle-même les doctrines des philosophes et en montrant comment tel passage peut permettre d'illustrer un problème philosophique déterminé.

[14] D. T. Runia, « Was Philo a Middle Platonist ? A Difficult Question Revisited », *The Studia Philonica Annual*, V, 1993, p. 112-140 ; voir notamment p. 130.

[15] V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture*…, *op. cit.*, p. 180.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

L'importance de la démarche allégorique chez Philon appelle une véritable réflexion sur ses enjeux : à l'enquête philologique qui permet de déterminer précisément la nature et l'origine du langage effectivement employé par Philon, entre Écriture et παιδεία, doit s'ajouter un travail d'élucidation plus théorique de la nature du commentaire produit. Il s'agit de mettre en lumière les méthodes d'interprétation, leurs outils et la fin qu'elles atteignent. Comme tout travail d'interprétation, l'exégèse de Philon implique un échange entre un lecteur et un texte qui engage une relation déterminée : selon le type de questionnement adressé au texte, la réponse obtenue sera différente. L'élucidation de ce questionnement ne peut se limiter à la mise en évidence de façon successive des différentes questions posées au texte, ou *quaestiones*, pour reprendre le terme générique qui définit l'un des types d'exégèse de Philon, et que Valentin Nikiprowetzky suggère de mettre en évidence derrière chaque développement de Philon. Il importe en effet de déterminer de façon plus générale les implications et la finalité de la lecture de Philon, c'est-à-dire le type général d'interrogation qu'il applique au texte, qu'il se traduise ou non de façon explicite dans les questions spécifiques posées à chaque passage.

Nous voudrions rappeler ici trois types d'approche de l'exégèse allégorique de Philon, pour en montrer les enjeux et les limites respectives, et dégager ainsi plus clairement la méthode que nous entendons suivre.

La première approche est celle de Richard Goulet, telle qu'il l'a présentée dans sa thèse de doctorat [16] et l'a reprise dans une communication plus récente [17]. Son idée est que « l'allégorie modérée de Philon doit être conçue comme une réaction piétiste à l'égard d'une entreprise allégorique beaucoup plus audacieuse dont on peut retrouver les vestiges dans le propre commentaire de Philon » [18]. Ce commentaire antérieur aurait eu trois « caractères principaux » :

Premièrement, il était radicalement allégoriste. C'est-à-dire que, sous l'influence de l'allégorie philosophique d'Homère et d'Hésiode, il ne dégageait un sens satisfaisant des Écritures qu'en renonçant au sens littéral. Deuxièmement, le contenu obtenu par cette allégorie était strictement philosophique. Des récits de la création jusqu'à l'entrée d'Israël en Terre promise, c'était une seule et même histoire de l'âme partagée entre le monde intelligible et le monde sensible ou entre le vice et la vertu, qui était racontée en toutes ses étapes. Troisièmement, cette entreprise risquée était inspirée par le souci de présenter Moïse comme la source de la sagesse des Grecs [19].

Ce serait donc parce qu'il était en quelque sorte entravé par des contraintes religieuses que Philon n'aurait pu se livrer à un commentaire allégorique tel que Richard Goulet le reconstitue. Cette perspective a comme caractéristique d'assigner comme véritable finalité à l'allégorie le remplacement complet de la lettre du texte par un sens strictement philosophique : l'horizon de l'exégèse est alors de retrouver un propos philosophique parfaitement clair qui se substituerait aux obscurités du texte scripturaire. L'absence d'un tel discours chez Philon conduit Richard Goulet à lui reprocher, de façon quelque peu

[16] R. Goulet, *La philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*, Paris, Vrin, 1987.

[17] R. Goulet, « Allégorisme et anti-allégorisme chez Philon d'Alexandrie », dans G. Dahan et R. Goulet (dir.), *Allégorie des poètes. Allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme, Table ronde internationale de l'Institut des traditions textuelles (Fédération de recherche 33 du CNRS)*, Paris, Vrin, 2005, p. 59-87.

[18] *Ibid.*, p. 60.

[19] *Ibid.*

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

paradoxale, de trop nombreuses digressions allégoriques [20], par-dessus lesquelles il serait nécessaire de passer pour retrouver la continuité originelle d'un commentaire suivi de l'Écriture. Sans entrer dans le détail des hypothèses de Richard Goulet, l'enjeu profond de sa présentation de l'exégèse de Philon est d'opérer une distinction radicale entre l'Écriture et la philosophie : tout ce qui demeure scripturaire chez Philon est condamné comme la marque d'une contrainte religieuse extérieure qui empêche un véritable allégorisme purement philosophique. Tout ce qui paraît constituer une digression serait « le lieu des prouesses et des figures libres » [21], mais sans rapport avec la trame initiale qui suit le déroulement du texte scripturaire et qui serait le véritable support de l'allégorie philosophique.

Un tel point de vue révèle le problème posé par une focalisation sur le discours philosophique considéré, nonobstant le texte scripturaire et toute dimension religieuse en général, comme discours de clarté et de vérité. Il constitue un nouvel exemple de ce qu'opère une perspective uniquement dialectique, qui sépare les deux dimensions principales de l'œuvre de Philon afin de les opposer et d'opter pour celle qui paraît devoir s'imposer sur l'autre. L'exégèse de Philon devient en tant que telle, littéralement, inintelligible. Nous voudrions au contraire mettre en évidence l'intérêt de présenter cette exégèse comme une réflexion *à la fois* scripturaire et philosophique. Non seulement le propos ou même la structure des traités deviennent plus clairs, mais encore l'exégèse de Philon elle-même adopte alors précisément les caractères prêtés par Richard Goulet à un éventuel commentaire préphilonien : nous verrons dans le *De migratione Abrahami* que l'exégèse allégorique prend le pas de façon radicale sur le sens littéral, et qu'il est bel et bien question, à travers plusieurs personnages, de la progression d'une seule âme, ou d'un seul intellect, vers la Terre promise.

Au regard des enjeux herméneutiques de la démarche de Philon, cette approche manifeste donc les limites d'un regard qui sépare et hiérarchise deux dimensions indissolublement liées entre elles pour constituer un discours dont l'intérêt et la spécificité sont précisément de les unir. Par contraste, il importe de montrer comment Philon déploie dans son œuvre une rationalité scripturaire, et ce qu'elle implique pour l'Écriture comme pour la philosophie et la culture grecques dont elle tente d'opérer une synthèse. Isoler le discours philosophique ne revient pas à mettre en évidence la partie la plus importante des traités en la dégageant de ce qui constitue en quelque sorte des scories : c'est amputer la démarche de ce qui la détermine de façon essentielle. Cela conduit même sans doute à priver la démarche philosophique elle-même de ce qui la constitue en profondeur, à savoir d'être une investigation rationnelle sur le monde, ouverte à la recherche et aux contradictions, comme l'illustre la diversité des écoles qui se sont développées à l'époque hellénistique. Il est donc nécessaire pour comprendre l'œuvre de Philon de rendre compte du caractère essentiel de la démarche rationnelle, sans rien retirer à la dimension scripturaire. Au contraire, les deux doivent être pensés dans leur unité et dans leurs relations réciproques : la recherche de rationalité propre à la démarche philosophique peut aussi passer par une réflexion à partir de l'Écriture.

La deuxième approche que nous voudrions mentionner est celle de David Dawson. Ses hypothèses peuvent permettre de mettre l'accent sur un problème important de la relation entre hellénisme et judaïsme posé par l'allégorie. Comme le montre le titre de son livre [22], il s'attache à plusieurs figures de « lecteurs allégoriques » à Alexandrie, dont Philon, pour

[20] *Ibid.*, p. 63.

[21] *Ibid*.

[22] D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley, University of California Press, 1992.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

essayer de montrer comment leur pratique de l'allégorie leur permet d'opérer une « révision culturelle » du milieu qui les entoure. En l'occurrence, il voit chez Philon une tentative de subordonner, par l'allégorie, toute la culture grecque à la lettre de l'Écriture. L'intérêt d'un tel point de vue est de souligner le travail de transformation et de relecture effectivement réalisé à travers l'exégèse : Philon ne juxtapose pas deux types de discours, mais opère un travail de confrontation et de transformation. Toutefois, David Dawson ne parle de relecture que dans le sens où la culture grecque serait soumise à la lettre de l'Écriture, sans considérer tout ce que l'exégèse de Philon apporte de transformations à la compréhension de l'Écriture elle-même. Il n'est pas contestable que l'Écriture représente une autorité absolue pour Philon, mais le respect de sa lettre et de sa valeur n'exclut pas un travail d'élucidation de son propos, y compris par le recours à la culture grecque en général et à la philosophie en particulier, pour faire apparaître un nouveau sens considéré comme un approfondissement de l'Écriture elle-même.

Cette approche pose de fait trois problèmes. Tout d'abord, la dissymétrie entre Écriture et culture grecque est excessivement accentuée, dans le but de mettre en évidence la dimension polémique de l'exégèse de Philon, dont la finalité serait de permettre au judaïsme, envisagé comme une culture entièrement définie par la lettre de l'Écriture, de l'emporter sur la menace de l'hellénisme. Il est certain que la confrontation de la religion juive à la culture grecque, notamment à Alexandrie, n'est pas sans poser de graves problèmes, mais réduire l'exégèse de Philon à une opposition aussi tranchée entre judaïsme et hellénisme ne permet pas de rendre compte de la synthèse qu'il s'efforce d'opérer.

De plus, se placer sur un niveau uniquement culturel revient à méconnaître la nature du discours de Philon, et plus généralement le statut de la philosophie grecque. En effet, une part essentielle des emprunts philoniens à la παιδεία se fait à travers des références philosophiques, notamment à Platon, ou porte directement sur la philosophie : or celle-ci n'est pas un discours simplement représentatif de la culture grecque, mais une enquête rationnelle sur les lois qui gouvernent le monde [23]. Du reste, la philosophie grecque elle-même peut constituer une révision de la culture grecque, comme le montrent la critique du polythéisme et l'interprétation stoïcienne d'Homère. À rebours, nous verrons qu'il existe des références directes à la culture grecque, très significatives et marquées parfois par une forte tension, dans des passages d'exégèse littérale, hors du champ couvert par l'analyse de David Dawson.

Enfin, cette prise en compte insuffisante du statut de la philosophie conduit à une méconnaissance de la relation établie par Philon entre deux ensembles de discours dont l'un comme l'autre ont une incontestable autorité : la Loi de Moïse et la loi de nature sont des copies l'une de l'autre, et l'expression d'un même projet divin qui peut être lu à travers l'une ou à travers l'autre. Il ne s'agit pas là d'un discours de surface de Philon, sous lequel il faudrait en réalité identifier une entreprise idéologique consistant à assurer la suprématie de l'Écriture et de la culture juive. Au contraire, la prise en compte de cette double autorité confère une réelle cohérence à l'exégèse de Philon, bien plus satisfaisante que celle proposée par David Dawson – étant entendu que demeure dans le même temps une autorité textuelle plus forte pour l'Écriture : le vocabulaire philosophique peut être modifié, ses

[23] Husserl qualifie ainsi la philosophie de « formation culturelle d'un genre nouveau », mais précisément pour montrer qu'elle « ne possède pas sa limite dans la nation où elle a vu le jour. À la différence de toutes les autres œuvres culturelles, elle est un mouvement d'intérêt qui n'est pas lié au sol de la tradition nationale. Des étrangers appartenant à d'autres nations apprennent eux aussi à la comprendre à leur tour et prennent part d'une façon générale à cette mutation culturelle violente qui émane de la philosophie » (E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 367).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

doctrines transformées, mais la lettre de l'Écriture ne peut changer. Le choix d'une lecture transversale portant sur des auteurs différents, et l'absence d'attention suffisante au contenu de l'exégèse réelle de Philon, conduisent David Dawson à demeurer à distance de l'œuvre, sans rendre compte de ce qui la constitue profondément.

Dans ces deux premiers cas, la clé de l'enjeu herméneutique de l'exégèse de Philon repose sur le statut de l'allégorie. Chez Richard Goulet, elle est le processus incomplet par lequel Philon oriente son exégèse dans une perspective philosophique, pour faire dire à l'Écriture ce que la philosophie dit déjà. Chez David Dawson, elle est le moyen par lequel Philon peut, en sens contraire, subordonner la culture grecque au langage de l'Écriture, et donc au judaïsme. La focalisation, chez l'un et l'autre, sur l'allégorie comme clé de la compréhension de l'exégèse de Philon, conduit à des conclusions partielles qui manquent une partie essentielle de ce qui fait la cohérence réelle de l'exégèse, dans le détail des analyses comme dans ses grandes unités. Dans les deux cas, le texte est abordé à partir d'une hypothèse extérieure qui témoigne d'un présupposé sur le texte, sur ce qu'il devrait être, au lieu de partir d'une lecture attentive de l'œuvre elle-même. Or, « une telle recherche ne va pas sans un minimum de patience et de sympathie dont les commentateurs de Philon ne font pas toujours preuve à l'égard de leur auteur » [24].

L'attention au texte ne suffit cependant pas. S'il convient de respecter les articulations de la pensée de Philon, pour ne pas la tordre ou l'amputer de l'une de ses parties intégrantes, un travail focalisé uniquement sur l'allégorie ne permet pas de rendre compte de la totalité du travail d'exégèse de Philon. C'est ce à quoi peuvent par exemple conduire les travaux de Jean Pépin [25], même s'il ne prétend pas, de fait, expliquer toute l'œuvre de Philon : il s'efforce de la situer dans l'histoire de l'allégorie et de livrer une classification des modalités de la méthode allégorique, en relevant ainsi qu'elle peut aussi bien être cosmologique, anthropologique, morale, métaphysique que pragmatique [26]. Jean Pépin relève à juste titre des éléments fondamentaux qui engagent une véritable représentation du monde, tels que l'idée selon laquelle, pour Philon, « il existe une analogie de structure entre le monde sensible, le monde intelligible, et l'être humain regardé comme microcosme, en sorte qu'une donnée vérifiée dans l'un de ces trois domaines vaudra aussi pour les deux autres » [27]. Ce type d'enquête souffre toutefois d'une approche à la fois très large, insérant Philon dans une histoire pluriséculaire, au risque de ne pas suffisamment mettre en valeur la spécificité de sa démarche, et très atomisée, multipliant les exemples sans les ressaisir dans une véritable synthèse. En particulier, Jean Pépin ne rend pas compte de la manière dont peut se justifier le recours systématique de Philon à l'exégèse allégorique dans le *De Abrahamo* : l'alternance régulière, pour chaque passage de la vie d'Abraham qui est relaté, entre un exposé littéral et un exposé allégorique, ne rentre pas dans le cadre de son explication de l'allégorie, puisqu'il fait de celle-ci la réponse à un problème de compréhension ponctuel posé par le texte.

L'enjeu herméneutique de la démarche allégorique est donc également tronqué dans ce type d'approche, en étant circonscrit à la question de ce qui suscite, de façon ponctuelle, telle ou telle exégèse allégorique, sans en montrer la cohérence d'ensemble au service d'une pensée qui intègre l'allégorie mais ne s'y réduit pas. Le problème que posent ces trois

[24] V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture*…, *op. cit.*, p. 180.

[25] J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Études augustiniennes, 1976 ; *id*., *La Tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, t. II, *Études historiques*, Paris, Études augustiniennes, 1987.

[26] J. Pépin, *La Tradition de l'allégorie*…, *op. cit.*, p. 30.

[27] *Ibid*.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

approches est leur focalisation sur le procédé de l'allégorie, en excluant une vision plus large ou bien en faisant de l'allégorie l'élément révélateur du sens global de l'exégèse de Philon.

C. Enjeux de l'étude de l'herméneutique philonienne

Pour comprendre le statut et la fonction de l'allégorie chez Philon, il convient donc de situer l'allégorie elle-même dans une perspective plus large qui explique ce que Philon en fait et pourquoi il choisit de l'utiliser dans les différents types de traités où elle apparaît. Il est important de présenter les différents éléments impliqués dans la démarche de Philon de façon véritablement intégrée : la question des enjeux de l'exégèse elle-même, c'est-à-dire de la manière dont Philon déploie et organise la matière de ses traités, doit être placée au centre, avant de parler d'allégorie, et ordonner l'ensemble des analyses.

Deux exigences entrent en ligne de compte. La première est de suivre, quand il existe, le discours que Philon lui-même tient sur l'allégorie, en particulier dans un traité qui souffre généralement à cet égard d'un manque d'attention, le *De Abrahamo*. Alors que Philon y circonscrit de façon très nette l'exégèse littérale et l'exégèse allégorique, le discours critique paraît s'orienter plus facilement sur le foisonnement des traités appartenant à ce que l'on a coutume d'appeler le Grand commentaire allégorique.

La deuxième exigence est d'essayer d'aller au-delà de ce que Philon revendique de façon explicite pour caractériser la démarche effective qu'il suit. Cela est nécessaire non seulement en raison du nombre réduit de telles interventions, mais plus encore pour une raison de fond : l'exégèse de Philon ne répond pas forcément au projet qu'il affirme lui donner. Pour prendre une analogie, il paraît nécessaire de faire ce que Vincent Descombes a proposé pour la lecture d'*À la recherche du temps perdu* [28] : s'interrogeant sur la philosophie propre à ce monument, il montre comment la philosophie explicitement développée par Marcel Proust dans le texte pour expliquer le sens de l'œuvre reste en deçà de ce que le roman réalise effectivement. La pratique romanesque dépasse la théorisation qu'elle contient. Il y a dès lors plus à apprendre et à comprendre dans l'étude de ce que fait le roman, que dans le relevé des théories qu'il mobilise : il convient non pas d'identifier la présence de thèmes ou de citations philosophiques, mais de réaliser un travail lui-même philosophique pour comprendre les enjeux du roman.

De la même façon, il semble nécessaire de développer ce que, pour revenir dans le giron de la critique philonienne, Harry Wolfson appelait une « méthode hypothético-déductive » [29] appliquée non plus, comme ce dernier le faisait, à la pensée philosophique implicite de Philon, mais plus largement à son herméneutique. L'idée d'une telle approche est que Philon, que cela relève ou non d'une volonté de sa part, fait plus qu'il ne dit et qu'il pratique une exégèse plus riche que les repères qu'il livre à son lecteur ne permettent de le présumer. Il s'agit donc d'appliquer une telle démarche aux règles et aux enjeux de son interprétation pour définir les relations réelles, dans l'exégèse, entre Écriture, culture grecque et philosophie, et pour dégager la portée philosophique et théologique de cette lecture, en définissant le travail singulier qui s'opère lorsqu'un regard philosophique se porte non plus directement sur le monde et sur les données de l'expérience, mais sur un texte

[28] V. Descombes, *Proust. Philosophie du roman*, Paris, Éditions de Minuit, 1987.

[29] H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1947, vol. I, p. 106.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

révélé qui constitue en quelque sorte son matériau. Une telle approche, appuyée sur un commentaire précis des traités, permet de dégager les principes de la démarche de Philon, mais aussi, du même mouvement, de faire apparaître et d'expliquer des phénomènes d'irrégularités, ou encore de tensions au sein de l'exégèse dues aux difficultés spécifiques que rencontre la mise en œuvre de ces principes.

Afin de tenir compte des exigences d'une telle lecture de Philon, nous avons été conduit à opérer plusieurs choix. Le premier est d'aborder l'exégèse sous l'angle d'un commentaire systématique de son fonctionnement, plutôt que d'opérer par une suite d'aperçus ponctuels, thématiques ou formels, qui ne seraient pas suffisamment intégrés dans le cadre qui les détermine pour une part essentielle. Si les traités de Philon sont bien « un commentaire de l'Écriture au sens technique du terme », il nous a paru important de chercher à rendre compte des enjeux de cette exégèse en suivant précisément la manière dont celle-ci se déroule selon son ordre propre sur des unités d'une certaine étendue, en fonction du texte scripturaire qu'elle aborde, sans isoler préalablement et selon des critères extérieurs tel ou tel phénomène. Il s'agit de suivre jusqu'au bout l'hypothèse de Valentin Nikiprowetzky en considérant que les traités de Philon livrent ce qu'ils ont de plus riche et de plus spécifique lorsqu'ils sont considérés dans leur logique propre de commentaires scripturaires. Il est donc nécessaire d'en faire une description précise, véritablement phénoménologique, qui permet de faire voir à la fois les règles que Philon se donne et les problèmes qui se posent à lui, en mettant en lumière les différents principes susceptibles d'entrer en conflit et de susciter des irrégularités ou des ruptures dans le cours de l'exégèse. Phénoménologie ne signifie pas pour autant impressionnisme : nous chercherons donc à suivre au plus près le cours de l'exégèse pour en dégager précisément les articulations fondamentales, qui ne se laissent le plus souvent voir qu'au terme d'un minutieux travail d'analyse littéraire.

Il faut encore aller plus loin et entrer dans une véritable réflexion sur la dimension herméneutique de l'exégèse de Philon pour préciser la nature de ces articulations. Le premier élément est le constat d'une double dimension interprétative dans l'exégèse : d'une part, la parole divine révélée, copie des lois de nature, est reconnue par Philon comme une parole qui décrit le monde et l'existence humaine et leur donne son sens véritable [30] ; d'autre part, ce texte révélé doit lui-même être interprété par l'exégète. Entrer dans une présentation des enjeux herméneutiques de l'exégèse de Philon, et en particulier de l'allégorie, implique donc de comprendre non seulement comment celui-ci explique le texte scripturaire, mais encore, dans le même mouvement, comment celui-ci comprend l'interprétation du monde proposée par le texte scripturaire. Pour reprendre les termes de Paul Ricœur dans *Le conflit des interprétations*, « l'interprétation du Livre et l'interprétation de la vie se correspondent » [31]. Tout le problème de la compréhension de l'exégèse de Philon est de comprendre la manière dont il se représente ce que Paul Ricœur, de son côté, dans le contexte d'une herméneutique biblique chrétienne, appelle « la vie ». C'est là qu'intervient de façon décisive le recours à la culture grecque, d'une part, qui constitue une somme de connaissances organisées définissant un rapport au monde cohérent (qu'il s'agisse de connaissances physiques et géographiques ou bien encore de connaissances à la fois historiques et littéraires), et à la philosophie d'autre part, qui organise et systématise ses connaissances pour élucider les lois rationnelles qui régissent le monde. Le rapport

[30] « *For Philo, it is to this text that interpreters can and must refer – without however hoping to grasp it in its entirety. Furthermore, they must do so with the awareness that the Bible represents the text that God has given to men ; the text that mirrors all reality* » (F. Calabi, *The Language and the Law of God : interpretation and politics in Philo of Alexandria*, Atlanta, Scholars Press, 1998, p. 130).

[31] P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 376.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

de Philon au monde en général et à sa propre existence en particulier, qu'il s'efforce de déchiffrer dans le texte scripturaire, est rendu compréhensible dans les termes de la culture grecque, de son discours d'ensemble sur le monde et les vies des hommes, proposant, sous des formes variées, une même recherche de la sagesse.

Pour être plus précis, un double problème se pose, auquel le rapport entretenu par Philon avec la culture grecque constitue une réponse [32]. Le premier est celui du statut de cette parole particulière, le texte scripturaire, à qui est reconnue, par rapport à la philosophie grecque, ce que nous avons appelé une autorité textuelle supérieure, au sens où sa lettre même est reçue comme divine et parfaite, tandis que les références à la philosophie n'imposent pas une telle fidélité. Philon doit justifier qu'un texte comportant des récits et des prescriptions complexes ou obscurs, et qui est attaché à un unique peuple, puisse avoir une pertinence égale voire supérieure à celle de la philosophie. Il y a une histoire et des pratiques propres à une communauté unique, dont le particularisme les distingue des histoires et des pratiques des autres peuples, mais auxquelles Philon attribue une valeur absolue. L'enjeu de l'exégèse de Philon, sur lequel Dawson insiste à raison, mais sans lui donner toute sa dimension, est de montrer comment ce particularisme porte en lui-même la représentation du monde la plus large et la plus systématique qui soit à son époque, celle de la culture grecque. Cela se fait dans la mise en place d'une forme de dialectique, c'est-à-dire d'une tension entre deux pôles, qui peut s'exprimer aussi bien par une opposition, lorsqu'il s'agit de montrer l'exemplarité particulière d'un élément scripturaire, que par une harmonie, lorsque, par exemple, les actions d'un personnage scripturaire correspondent au modèle du sage stoïcien. Cette dialectique n'est toutefois pas la plus importante chez Philon, dans la mesure où elle correspond à une exégèse littérale de l'Écriture, illustrant la manière dont des actions et des paroles témoignent d'une exemplarité particulière.

Le second problème, sur lequel l'exégèse de Philon met beaucoup plus fortement l'accent, est celui de la manière dont les mots du texte scripturaire peuvent décrire de façon adéquate la réalité : il s'agit de l'application à l'Écriture d'un problème central de la philosophie grecque depuis Parménide, à savoir la manière dont les phénomènes peuvent donner accès aux noumènes ou, pour le reprendre dans les termes que Philon emploie, comment les réalités sensibles peuvent permettre de connaître les réalités intelligibles. C'est cette question qu'illustre à sa manière l'hypothèse de Richard Goulet, lequel insiste comme nous l'avons rappelé sur le problème que pose le passage du texte scripturaire, avec toutes ses aspérités, à un discours philosophique censé décrire avec clarté la réalité elle-même : il s'agit de sa part, semble-t-il, d'une attitude qui s'inscrit à la suite de Spinoza, selon lequel « il y a une connaissance de Dieu purement rationnelle au delà d'autres connaissances au niveau de l'imaginaire, de l'affectif et de l'histoire, comme par exemple l'Écriture qui particularise la connaissance rationnelle, universelle » [33]. La démarche de Philon est différente : il tourne vers les mots de l'Écriture la démarche rationnelle des philosophes cherchant à dépasser les apparences, mettant ainsi en jeu une deuxième forme de dialectique, ou de tension, entre les réalités sensibles et les réalités intelligibles. Notons toutefois que si l'on ne peut contester la présence chez Philon d'une confiance dans la capacité de la philosophie à décrire rationnellement les lois du monde, il n'y a pas de

[32] Nous appuyons notre distinction de ces deux problèmes et des deux dialectiques qu'ils impliquent sur le panorama de l'histoire de l'herméneutique théologique proposé par Albert Chapelle dans l'introduction de son cours d'herméneutique (A. Chapelle, *Herméneutique*, cours polycopié donné à l'Institut d'Études théologiques de Bruxelles en 1972-1973 ; voir en particulier p. 11-13, où il expose le retour, dans l'herméneutique moderne, de ces deux problèmes, le premier à travers l'œuvre de Spinoza, le second à travers celle de Kant).

[33] A. Chapelle, *op. cit.*, p. 5.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

« connaissance de Dieu purement rationnelle » : Dieu échappe à toute appréhension par le langage. Comme nous aurons l'occasion de le voir, Philon est dans ce registre beaucoup plus proche du platonisme que du stoïcisme, auquel, *mutatis mutandis*, la pensée moniste de Spinoza s'apparenterait le plus.

Il est particulièrement important de souligner dès maintenant la relation entre le discours allégorique et cette relation dialectique entre réalités sensibles et réalités intelligibles. Dans la mesure où elle consiste à attribuer à une expression un sens caché, invisible, l'allégorie apparaît comme l'outil par excellence permettant de mettre en relation les deux ordres de réalité auxquels se réfère Philon. Toutefois, nous constaterons que Philon peut également voir dans l'Écriture l'expression directe de réalités intelligibles. Autrement dit, l'allégorie est un moyen, certes massivement utilisé, au service d'un travail qui n'implique pas son usage de façon nécessaire. Elle est donc fondée sur une représentation de l'Écriture qui la précède, même si elle en constitue l'expression privilégiée.

Ces deux dialectiques, entre particulier et général d'une part, entre réalités sensibles et réalités intelligibles d'autre part, permettent de rendre compte avec efficacité des enjeux de l'exégèse de Philon, mais aussi de son développement concret, en donnant à voir à la fois le travail de composition de l'exégèse et les enjeux métaphysiques qui la sous-tendent et constitue l'herméneutique propre à Philon. Pour prendre une image qui ramène à Marcel Proust, découvrant la nécessité de développer une troisième dimension, celle du Temps, pour décrire la réalité dans son œuvre de façon satisfaisante, il est nécessaire d'ajouter, avec la mise en place de ces deux dialectiques, une troisième dimension qui confère de la profondeur à l'étude de l'exégèse de Philon et permet de hiérarchiser et de distinguer plus nettement les différents aspects qui la composent. Nous croyons en effet qu'une approche de l'exégèse de Philon sous l'angle de sa dimension herméneutique, c'est-à-dire centrée à la fois sur le détail de l'exégèse et sur ses enjeux conceptuels permet de tenir ensemble différentes dimensions de l'œuvre qui sont généralement étudiées de façon séparée. Il s'agit en quelque sorte de disposer dans un espace à trois dimensions et sur une architecture adéquate différents éléments pour les articuler entre eux, plutôt que de simplement les juxtaposer sans pouvoir toujours les agencer de façon satisfaisante [34].

Deux points doivent d'emblée être signalés. Tout d'abord, si cette approche diffère dans sa méthode de beaucoup d'autres études philoniennes, elle ne vise pas à produire des analyses de détail ou des hypothèses générales radicalement différentes de celles que les études philoniennes ont déjà suscitées, même si nous proposerons des lectures nouvelles pour un certain nombre de passages : l'enjeu est d'offrir une perspective synthétique sur l'exégèse de Philon permettant de corroborer et de rassembler le plus grand nombre d'acquis de la recherche philonienne. Ensuite, tenter de proposer une perspective unifiée ne signifie pas livrer une hypothétique clé qui permettrait de dévoiler chez Philon une pensée sous-jacente parfaitement cohérente et systématique : au contraire, nous essaierons de montrer au terme de notre étude comment une réflexion sur les enjeux herméneutiques de la démarche de Philon permet de mettre en lumière les tensions qui habitent celle-ci la démarche de Philon et rendent son abord difficile et contradictoire. Nous croyons donc qu'une telle approche, centrée sur la question de l'herméneutique philonienne, permet de

[34] Pour prendre un exemple sur lequel nous reviendrons, Hindy Najman a proposé il y a quelques années des réflexions stimulantes sur la relation entre Loi de Moïse et loi de nature et les difficultés que suscite l'idée que l'une est une copie de l'autre (H. Najman, « A Written Copy of the Law of Nature : An Unthinkable Paradox ? », *The Studia Philonica Annual*, XV, 2003, p. 54-63) : toutefois, elle le fait sans jamais ne serait-ce que prononcer le mot d'allégorie et si elle pose clairement les enjeux du problème, elle ne donne pas à voir la façon dont Philon opère concrètement la rencontre entre ces deux lois dans le cours de son exégèse. Or, chez Philon, la théorie ne peut pas être isolée de la pratique.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

rendre compte aussi bien de la forme que prend l'exégèse que d'enjeux plus généraux tels que le rapport entre le judaïsme et l'hellénisme de Philon, ou encore, sur un plan légèrement différent mais plus fondamental, de la relation entre l'Écriture et la philosophie.

D. Délimitation du corpus et plan d'ensemble de l'étude

Le choix de notre champ d'étude a été dicté par une double préoccupation. En premier lieu, dans la perspective d'une recherche sur les enjeux herméneutiques de l'exégèse philonienne, où l'allégorie occupe une place essentielle, il nous a paru important de nous intéresser à la manière dont Philon traitait les personnages scripturaires principaux des textes qu'il commentait. L'orientation d'un tel traitement illustre en effet de façon significative la fin visée par l'exégèse : selon qu'un personnage est présenté pour ses actions et paroles concrètes, comme un sage ou au contraire comme un exemple négatif, ou qu'il est transposé en figure d'une réalité intelligible, la valeur que donne Philon à l'Écriture n'est pas la même, il ne conduit pas son lecteur à conduire le même type de réflexion ou à opérer le même type de retour sur lui-même. Le traitement exégétique de ces personnages, en révélant le type d'exemplarité que Philon leur accorde, est donc particulièrement représentatif de la fin poursuivie par Philon et de sa représentation du monde, de l'homme et de Dieu. Pour reprendre ce constat dans les termes de notre distinction entre deux dialectiques, l'examen du traitement de ces figures permet d'apprécier dans quelle mesure Philon les aborde en tant que personnes dont le comportement et la vertu sont comparables à ceux d'autres personnes ou d'autres modèles de vie, ou bien encore, ce qui n'est pas nécessairement exclusif, comme des figures de réalités intelligibles : la question se pose alors de savoir le statut qui est accordé à leur existence concrète – ou supposée telle par le texte.

Parmi les différents personnages que Philon présente, Abraham est l'un de ceux qui occupent la place la plus importante, pour une raison intrinsèque comme pour des raisons accidentelles : ancêtre du peuple hébreu et premier des trois patriarches, il est de fait un personnage essentiel, auquel le livre de la *Genèse* consacre plus de treize chapitres (*Gn* 11, 27-25, 11, si l'on s'en tient à sa naissance et à sa mort). Dans la mesure où le Grand commentaire allégorique s'étend jusqu'au chapitre 17 de la *Genèse*, à l'exception du *De somniis*, Isaac et Jacob sont *de facto* beaucoup moins présents dans les traités de Philon qui nous ont été conservés. Il faut encore y ajouter l'absence des deux traités destinés à faire suite au *De Abrahamo* et portant aussi, respectivement, sur l'un et l'autre de ces patriarches. Le constat est similaire pour les traités des *Quaestiones in Genesim*, qui couvrent également une grande partie des récits scripturaires sur Abraham, même si elles s'étendent plus loin (*Gn* 28, 9) et couvrent la plus grande partie de la vie d'Isaac, et la jeunesse de Jacob. Quant à Moïse, s'il est pour Philon le sage le plus accompli, il n'apparaît dans le Grand commentaire allégorique que de façon ponctuelle, et il est le plus souvent présenté en tant qu'auteur de l'Écriture ; sa vie elle-même n'est rapportée que dans le *De vita Mosis*, d'où l'exégèse allégorique est totalement absente, tandis que les *Quaestiones in Exodum* sont loin de couvrir l'ensemble des passages scripturaires qui lui sont consacrés dans les quatre derniers livres du *Deutéronome*.

Toutes ces raisons nous ont conduit à choisir d'étudier la figure d'Abraham, lequel présente avant tout la particularité très importante d'être présent de façon significative dans les trois types d'exégèse que l'on distingue généralement chez Philon, ce qui permet

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

d'établir des comparaisons entre ces différents traités. Le premier, qui est tout à fait essentiel à cet égard, est le *De Abrahamo*, qui appartient à l'ensemble de ce que l'on appelle Exposition de la Loi, c'est-à-dire la présentation des lois vivantes que sont les patriarches, et de l'ensemble des lois particulières contenues dans l'Écriture. Ce traité, dans la partie qui concerne en propre la vie d'Abraham, est composé d'une alternance régulière, pour chaque épisode de la vie d'Abraham qui est présenté, entre exégèse littérale et exégèse allégorique, clairement délimitées par des transitions appuyées de la part de Philon [35].

Le deuxième type de traité dans lequel Abraham est représenté est l'ensemble des *Quaestiones*, une suite de commentaires relativement courts sur des lemmes bibliques également de taille réduite, de l'ordre du verset, couvrant de façon à peu près intégrale et systématique le texte scripturaire, et fonctionnant par une suite de questions sur la difficulté spécifique posée par chacun des lemmes retenus. Dans ces traités, l'exégèse littérale est encore présente, mais occupe une place généralement plus réduite que l'exégèse allégorique, qui se développe de façon plus autonome.

Enfin, nous aborderons ce que l'on appelle le Grand commentaire allégorique, où chaque traité s'attache au commentaire d'une péricope du livre de la *Genèse* d'étendue modeste, couvrant en général moins d'un chapitre du texte scripturaire. Le commentaire s'y déploie avec le plus d'ampleur et de complexité, malgré la relative concision du texte scripturaire sur lequel il porte.

La longueur des développements consacrés à Abraham dans chacun des trois traités ou genres de traités nous a conduit à sélectionner des sections limitées au sein de trois traités, afin de pouvoir mener une étude suffisamment rapprochée de l'exégèse de Philon. Nous aborderons ainsi tout d'abord, dans une première partie, l'illustration que propose Philon dans le *De Abrahamo* de la piété d'Abraham, laquelle couvre cinq chapitres du traité. Nous pourrons ainsi poser les bases d'une présentation de l'exégèse allégorique, là où elle est distinguée de la façon la plus claire par Philon, et occupe une place à peu près équivalente à celle de l'exégèse littérale. Nous mesurerons également, dans un traité formellement très structuré, les tensions qu'engendrent les principes de l'exégèse de Philon [36]. Dans les *Quaestiones*, qui feront l'objet de notre deuxième partie, nous avons choisi de nous intéresser au premier passage, parmi ceux qui ont été conservés, dont le commentaire porte sur un épisode déjà présent dans le *De Abrahamo*, à savoir la triple visite reçue par Abraham au chêne de Mambré. Il est particulièrement représentatif de la relation singulière qu'il peut y avoir chez Philon entre les réalités sensibles et les réalités intelligibles, et de l'absence de recours à l'allégorie que certains passages permettent, la clé de l'exégèse étant comme nous le verrons la focalisation sur l'intellect d'Abraham. Dans

[35] Le seul autre traité de ce type est le *De Iosepho*, où le fonctionnement d'ensemble est similaire, mais d'une façon beaucoup moins resserrée que dans le *De Abrahamo*. Sur ces deux traités, même si nous divergeons sur certains points de sa présentation du *De Abrahamo*, voir la communication de F. Frazier, « Une "biographie allégorique" chez Philon ? Sur l'emploi de l'interprétation allégorique dans le *De Josepho* », dans B. Pérez-Jean et P. Eichel-Lojkine (dir.), *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Champion, 2004, p. 255-286.

[36] Ce traité a été traduit et annoté par Clara Kraus Reggiani (*De opificio mundi, De Abrahamo*, *De Josepho : analisi critiche, testi tradotti et commentati*, C. Kraus Reggiani (éd.), Roma, Ed. dell'Atenéo e Bizzarri, 1979), mais les annotations demeurent relativement succinctes et ne permettent pas d'éclairer la méthode exégétique elle-même. Il faut encore citer l'étude de Samuel Sandmel (*Philo's Place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature*, New York, KTAV Publishing House, 1971) : très détaillée, elle relève de façon thématique de nombreux aspects du traitement de la figure d'Abraham, dans une comparaison avec l'exégèse rabbinique, mais Samuel Sandmel ne remet pas ces relevés en perspective avec les enjeux propres de l'exégèse philonienne. Signalons encore le volume des *Philo of Alexandria Commentary Series* consacré au *De Abrahamo* et écrit par John Dillon, dont la parution est malheureusement encore attendue.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

notre troisième partie, c'est encore une focalisation sur l'intellect, mais dans un cadre tout à fait différent, que nous observerons, en présentant la première section du *De migratione Abrahami*, le premier des traités du Grand commentaire allégorique consacré à Abraham. Philon y développe l'exégèse du départ demandé par Dieu à Abraham (*Gn* 12, 1 *sq*.) sur un mode d'où toute exégèse littérale est absente. Seule demeure une démarche que l'on peut à grands traits qualifier d'allégorique mais qui recouvre une dimension plus complexe [37].

Nous disposons l'étude de ces trois traités dans cet ordre, par souci de ménager une progression dans notre présentation de la place de l'allégorie dans l'exégèse de Philon : de l'un à l'autre, les réalités intelligibles occupent en effet une place croissante. Celle-ci est reprise et confirmée par une focalisation de plus en plus importante sur l'intellect : cela nous permettra précisément de proposer des éléments de réponse à la question du traitement exégétique des personnages de l'Écriture. Précisons que cet ordonnancement ne prétend pas rendre compte d'une quelconque progression chronologique dans leur rédaction et dans l'évolution de la pensée de Philon : celle-ci paraît relativement homogène dans son traitement de différents thèmes ou figures scripturaires. Choisir cet ordre permet d'éclairer, en suivant une complexité croissante, ce qui constitue le trait le plus spécifique de l'exégèse de Philon, dans le Grand commentaire allégorique : la disparition de l'exégèse littérale, au profit d'une présentation exclusive du registre intelligible. Dès lors que la référence à la cohérence narrative s'efface, et avec elle la dimension référentielle concrète du langage, qu'il soit scripturaire ou philosophique, l'exégèse se déploie dans un monde de langage exclusivement : cela lui donne une plus grande liberté pour unir l'ensemble de l'Écriture et le langage de la philosophie, dans une perspective focalisée sur le travail propre de l'intellect, d'une façon très étroitement intégrée dans laquelle se manifeste à la fois toute la richesse de la méthode philonienne, mais aussi, dans une certaine mesure dont il nous faudra rendre compte au terme de notre étude, ses limites.

En nous appuyant sur un travail de commentaire systématique du texte, avec une approche à la fois philologique et littéraire, nous montrerons donc comment la démarche exégétique de Philon, dans ce qu'elle a de plus abouti, consiste avant tout dans un travail d'entrelacement du langage de l'Écriture et du langage de la philosophie, mais dans un cadre conceptuel bien déterminé qui définit une herméneutique bien déterminée. Nous illustrerons donc non seulement des méthodes précises d'exégèse, mais également de façon plus large et réflexive les enjeux herméneutiques de cette interprétation, qui engage un rapport au monde, à travers l'Écriture, dont le centre n'est ni Dieu, ni l'homme, mais la contemplation du monde par l'intellect.

E. Avertissement

Pour notre travail sur le texte de Philon, nous nous sommes appuyé sur le texte édité par Peder Borgen, Kåre Fuglseth et Roald Skarsten, dans le cadre du « Philon Concordance

[37] Ce traité est l'un de ceux abordés par Jacques Cazeaux dans *La trame et la chaîne, ou les Structures littéraires et l'Exégèse dans cinq des Traités de Philon d'Alexandrie*, Leiden, Brill, 1983. Si nous différons ponctuellement dans l'analyse de la structure de la première séquence du traité, nous voudrions surtout mettre en évidence les enjeux herméneutiques de la démarche de Philon, impliquant notamment la prise en compte de toute la dimension philosophique du propos, sur laquelle Jacques Cazeaux ne met pas l'accent.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Project » [38]. Cette édition repose elle-même pour l'essentiel sur l'édition critique de Leopold Cohn et Paul Wendland [39]. Sauf mention contraire accompagnant la traduction, nous avons traduit tous les passages de Philon que nous citons. Pour les autres, nous avons repris les traductions de la collection des *Œuvres de Philon d'Alexandrie* [40], que nous signalerons par l'abréviation *OPA*.

Pour les références au texte grec de l'Écriture, nous avons utilisé l'édition d'Alfred Rahlfs [41]. Sauf mention contraire, nous avons systématiquement utilisé les traductions de *La Bible d'Alexandrie* [42] ou, en l'absence du volume correspondant dans le cas du *Livre de la Sagesse*, celle de la *Bible de Jérusalem* [43], qui sera alors indiquée. Pour le livre d'*Isaïe*, enfin, qui n'est pas encore paru dans *La Bible d'Alexandrie* et que la *Bible de Jérusalem* traduit à partir du texte hébreu, nous avons traduit nous-mêmes les citations scripturaires. Nous avons également ponctuellement utilisé, pour la Bible hébraïque, le texte de la Société biblique allemande [44], et pour le Nouveau Testament la version révisée du texte édité par Eberhard et Erwin Nestle [45].

Les relevés d'occurrences que nous avons pratiqués pour tous ces textes l'ont été à partir de leurs versions numérisées par la société Logos Research Systems, à l'aide des logiciels *Libronix DLS* 2 et 3, puis de *Logos Bible Software* 4, tous édités par elle.

Concernant la littérature grecque classique, nous avons effectué nos recherches à partir du *Thesaurus Linguae Graecae*, interrogé à travers le site Internet (www.tlg.uci.edu) ou le logiciel *SNS-Greek and Latin* [46]. Les traductions en français que nous donnons proviennent, sauf mention contraire, de la Collection des Universités de France. Nous les signalerons par l'abréviation CUF. Nous avons enfin signalé par les initiales SC les volumes publiés par la collection des Sources chrétiennes et par OPA les volumes des *Œuvres de Philon d'Alexandrie* publiés aux éditions du Cerf. Les références complètes de tous ces ouvrages seront données dans la bibliographie.

[38] *The Works of Philo : Greek Text with Morphology*, P. Borgen, K. Fuglseth et R. Skarsten (éd.), Bellingham, WA, Logos Research Systems, Inc., 2005.

[39] *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, L. Cohn and P. Wendland (éd.), G. Reimer, Berlin, 1896-1915.

[40] Les œuvres de Philon d'Alexandrie, publiées sous le patronage de l'université de Lyon, R. Arnaldez, C. Mondésert et J. Pouilloux (dir.), Paris, Éd. du Cerf, 1961-1992.

[41] *Septuaginta*, *Edition altera*, A. Rahlfs, R. Hanhart (éd.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

[42] *La Bible d'Alexandrie*, M. Harl, G. Dorival et O. Munnich (dir.), Paris, Éd. du Cerf, 1986-.

[43] *La Bible de Jérusalem*, Paris, Éditions du Cerf, 1998.

[44] *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

[45] *Novum Testamentum Graece*, E. Nestle et K. Aland (éd.), Stuttgart, Deustche Bibelgesellschaft, 1993.

[46] *SNS-Greek and Latin 6.0* pour Mac OS X, édité par le LILA (Laboratorio Informatico per le Lingue Antiche), Scuola Normale Superiore di Pisa, 2007.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Première partie : la piété exemplaire d'Abraham dans le *De Abrahamo*

Introduction

Le premier traité auquel nous avons choisi de nous intéresser est le *De Abrahamo*. Dans la partie qu'il consacre à la vie d'Abraham, après avoir évoqué la triade formée par Énos, Énoch et Noé, dont le commentaire est allégorique, Philon développe un commentaire très méthodique : pour chaque épisode biblique se succèdent exégèse littérale et exégèse allégorique, chacune étant précisément délimitée et clairement définie dans son contenu au moyen de transitions appuyées, qui permettent d'articuler les étapes de la démarche. Cette approche est particulièrement importante pour notre propos dans la mesure où son étude peut nous permettre de dégager, selon les critères énoncés par Philon lui-même, ce qui caractérise en propre l'un et l'autre mode d'exégèse, avant d'étudier ensuite des traités où l'exégèse allégorique prend plus de place, voire toute la place du commentaire.

À première vue, la distinction apparaît relativement simple, si l'on reprend la distinction opérée par Philon lui-même au paragraphe 68 du traité : l'exposé littéral concerne le texte envisagé comme le récit d'événements qui sont arrivés à un homme, Abraham, tandis que l'exégèse allégorique concerne la vie de l'âme proprement dite. D'un point de vue plus large, le traité apparaît constitué d'une suite de ce que nous appellerons des chapitres, c'est-à-dire le commentaire en deux volets, littéral puis allégorique, d'un même épisode scripturaire. Le cadre que se donne Philon pour développer son exégèse de la vie d'Abraham paraît donc particulièrement clair et organisé, épisode biblique après épisode biblique. Nous serons cependant amené à voir que cette forme simple recouvre un certain nombre d'irrégularités ou de complications : retour à un passage d'exégèse littérale après un exposé allégorique, déséquilibre entre le sens littéral et le sens allégorique, ou encore utilisation d'un chapitre entier comme illustration du commentaire d'un chapitre précédent, comme s'il n'en était qu'une forme d'annexe… Si Philon met en place ce que l'on pourrait qualifier de matrice pour le commentaire, à savoir une forme régulière à l'intérieur de laquelle l'exégèse peut se déployer de façon ordonnée, la réalité de sa pratique est plus complexe.

Plusieurs questions peuvent se poser. La première est d'établir la relation réelle entre les deux temps de chaque commentaire d'un épisode scripturaire donné : celle-ci peut effectivement varier, selon des modalités assez diverses. Dans chaque chapitre, il faut examiner les liens qui existent entre trois textes : le texte scripturaire de départ, son commentaire littéral, puis son commentaire allégorique. Certains passages présentent entre les trois une forte cohérence, mais au prix de certains redécoupages, d'autres présentent de plus fortes tensions qui n'en éclairent que mieux les enjeux de la méthode suivie par Philon, en mettant en valeur les liens qu'il cherche à conserver malgré les difficultés spécifiques suscitées par son approche. La question ne se pose pas seulement d'un point de vue littéraire : la cohérence entre les deux niveaux de l'interprétation a comme enjeu la cohérence de la figure du sage, dans ses actions concrètes comme dans son activité intellectuelle. Tout décalage crée une tension qui manifeste à la fois l'enjeu précis que Philon assigne à son commentaire, et la manière dont il comprend et illustre la vie du sage de

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

façon plus générale. Dans un traité qui entend illustrer la perfection de la vie d'Abraham, la cohérence d'ensemble de l'exégèse est une question fondamentale : s'y révèlent les préoccupations de Philon, les ressources qu'il mobilise et la manière précise dont Abraham peut constituer une figure exemplaire. C'est la portée même de l'exégèse qui est en jeu : que Philon cherche-t-il à éclairer, et pourquoi ?

Nous chercherons également à mettre en lumière les outils employés par Philon dans l'un et l'autre mode d'exégèse. Cela concerne d'une part les outils littéraires, en particulier le travail sur les mots du texte scripturaire ou sur ceux de l'exposé littéral, repris dans l'exposé allégorique, ou les effets de symétrie d'un texte à l'autre. Nous nous efforcerons également de distinguer les outils qui relèvent de la démarche littérale et ceux qui relèvent de la démarche allégorique. Nous montrerons dans quelle mesure l'une et l'autre sont caractérisées par un certain type de dialectique : l'exégèse littérale se déploie selon les termes d'une dialectique entre le particulier et le général, tandis que l'exégèse allégorique fait passer des réalités sensibles, des phénomènes, aux réalités intelligibles. Nous étudierons en particulier, pour illustrer ces deux dialectiques, les relations qu'entretient l'exégèse avec la culture grecque en général, comme réservoir de mots, d'exemples, de citations, et de façon plus particulière avec la philosophie : celle-ci occupe en effet une place essentielle dans l'élaboration de l'exégèse. Elle livre en effet à Philon non seulement un vocabulaire, mais encore une manière de structurer sa représentation aussi bien du sens littéral et des réalités sensibles que du sens allégorique et des réalités intelligibles, ainsi que de la relation entre ces deux niveaux de réalité. Si ces références philosophiques sont décisives, elles n'en sont pas moins intégrées à une pensée exégétique ou théologique – si l'on entend par là une réflexion sur les données de l'Écriture pour en proposer une expression rationnelle – qui les reconfigure de façon très importante.

La relation entre les chapitres constitue un autre enjeu important de notre étude : il ne suffit pas, en effet, d'observer chapitre par chapitre la succession des deux temps de l'exégèse pour rendre compte de la démarche de Philon dans le traité. Philon présente la perfection d'Abraham selon deux volets successifs : sa perfection envers Dieu, c'est-à-dire sa piété, et sa conduite envers les hommes, conformément à la division des Dix Paroles en deux tables, l'une consacrée aux devoirs envers Dieu, l'autre aux devoirs envers les hommes [47]. À défaut de pouvoir éclairer avec suffisamment de précision l'ensemble des chapitres consacrés à l'illustration de la perfection d'Abraham, nous nous intéresserons spécifiquement aux cinq premiers chapitres, qui illustrent la piété d'Abraham.

Ce choix repose en premier lieu sur la cohérence d'ensemble de ce volet du traité, organisé autour d'un unique thème. Leur unité découle également du fait qu'ils sont placés dans un ordre chronologique qui respecte celui du livre de la *Genèse* : Philon s'appuie sur une organisation proprement scripturaire, même s'il opère des sélections entre les différents épisodes qu'il aurait pu commenter. De plus, Philon établit des liens entre ce que nous avons appelé les chapitres du traité. Ils peuvent être explicites, comme nous le verrons pour le troisième et le quatrième, mais également implicites. Nous pourrons ainsi constater comment Philon présente, à travers cinq épisodes successifs, une seule et même idée, la piété d'Abraham. Le modèle d'exégèse qui permet de rendre compte de chaque chapitre en lui-même ne fait donc que s'intégrer dans un questionnement plus général, auquel il peut apporter des réponses épisode après épisode.

[47] Il est possible de distinguer ainsi les « deux parties essentielles de la Loi de Moïse : les Dix Paroles qui la résument se répartissent, en effet, selon *deux tables*. La première groupe les commandements relatifs à Dieu : la seconde, les commandements relatifs à l'éthique (*Decal.*, 50-51) » (V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture*…, *op. cit.*, p. 178).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

En deuxième lieu, nous avons choisi de nous intéresser à cette première séquence de chapitres en raison de son propos et des difficultés particulières qu'il pose. En effet, parlant de la piété d'Abraham, et donc de sa relation à Dieu, Philon doit rendre compte de la manière dont Dieu se présente et intervient dans le texte scripturaire. Or Dieu est l'Être, absolument transcendant à sa création, il est invisible, ne peut être saisi par les sens. Parler de la piété d'Abraham implique pourtant de rendre compte de la manière dont un homme et Dieu peuvent être en relation, de la manière dont Dieu peut agir sur le monde, voire se manifester, comme cela est écrit à deux reprises dans le texte des épisodes que Philon a choisi de commenter [48]. Les problèmes qui se posent, sur un plan théorique ou rationnel, ont des répercussions directes sur l'exégèse elle-même et constituent des éléments qui perturbent le commentaire et permettent d'autant mieux d'éclairer les présupposés de la démarche de Philon.

Nous chercherons donc à faire apparaître les enjeux spécifiques de l'exégèse alternée propre au *De Abrahamo*, concernant sa justification théorique, sa visée, sa réussite, et la nature précise des problèmes qu'elle rencontre. Nous procèderons aussi bien à partir des problèmes de composition de l'exégèse, chapitre par chapitre comme dans une perspective d'ensemble, que par l'étude du travail de Philon sur le vocabulaire pour faire voir les images et les citations, littéraires ou philosophiques, qu'il mobilise. Nous étudierons successivement chacun des chapitres selon une démarche linéaire, afin de faire apparaître la manière dont l'exégèse se développe de façon progressive et cumulative, tout en mettant en lumière les problèmes qui se posent spécifiquement à elle pour chacun des épisodes. Seule cette approche méthodique nous semble à même de rendre compte avec une précision suffisante de la démarche d'exégète de Philon, dans ses réussites comme dans ses difficultés, celles-ci étant aussi éclairantes que celles-là pour en comprendre les enjeux tant explicites qu'implicites.

1. La migration d'Abraham (*Abr.*, 62-88)

Le premier chapitre consacré à l'illustration de la piété d'Abraham correspond aux premières actions effectivement prêtées à Abraham par le texte scripturaire, à la fin du chapitre 11 du livre de la *Genèse*, et dans les premiers versets du chapitre 12 (*Gn* 11, 31-12, 9).

L'exégèse développée dans ce premier chapitre pose un certain nombre de problèmes au regard des règles que se donne Philon et qu'il applique de fait avec une certaine rigueur dans les chapitres suivants. Si l'on retrouve bien la distinction entre deux exposés successifs, littéral puis allégorique, et si le premier est clairement littéral, le deuxième exposé, allégorique, revient en partie sur le sens littéral du passage avant que le celui-ci ne se conclue par un véritable retour à l'exégèse littérale : le plan suivi par Philon apparaît ainsi problématique. De plus, Philon paraît suivre au fur et à mesure de son commentaire la trame de la narration, livrant un exposé littéral des premiers versets, puis un exposé allégorique en plusieurs temps, qui inclut de surcroît une anticipation d'un passage plus éloigné, avant d'opérer un retour au sens littéral qui porte sur la fin du passage scripturaire : nous n'avons donc pas affaire ici à une exégèse systématique où l'ensemble du commentaire littéral puis l'ensemble du commentaire allégorique portent sur le même texte scripturaire.

Nous verrons que Philon peut être guidé par deux préoccupations. La première, dans ce chapitre liminaire d'un nouveau développement de son traité, pourrait être de souligner

[48] Voir *Gn* 12, 7, traité dans le premier chapitre, et *Gn* 18, 1, traité dans le troisième.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

le registre propre de chacune des exégèses. La seconde, qui rend mieux compte de l'organisation d'ensemble du chapitre, est d'essayer de rendre compte des différentes étapes de l'épisode scripturaire, qui conduisent progressivement Abraham, une fois qu'il s'est mis en route (premier exposé littéral), à connaître Dieu (exposé allégorique), puis à s'avancer résolument vers lui (deuxième exposé littéral). Le problème central de ce passage, justifiant son organisation complexe, serait la question de la manifestation de Dieu à Abraham, qui intervient au cœur de l'exposé, dans le deuxième développement de l'exégèse allégorique : Philon ne peut en rendre compte de façon littérale qu'après avoir montré, par un passage d'exégèse allégorique qui porte sur la vie de l'âme, comment Dieu se fait voir à Abraham.

Nous présenterons ces différentes questions en étudiant successivement les trois volets de ce chapitre : le premier exposé littéral, l'exégèse allégorique en trois temps qui le suit, et le retour au sens littéral.

A. L'exposé littéral (*Abr.*, 62-67)

Les paragraphes 60 et 61 constituent encore une transition entre l'introduction sur les trois patriarches, et l'exégèse proprement dite des épisodes de la vie d'Abraham. Philon y reprend des élément déjà exposés dans le prologue du traité sur la figure des patriarches, en expliquant qu'Abraham s'est fait obéissant à Dieu [49], « en considérant comme prescriptions non pas seulement celles qui sont signifiées par la voix et les lettres, mais aussi celles qui sont manifestées par les signes plus clairs de la nature » (προστάξεις □πολαμβάνων ο□ τ□ς δι□ φων□ς κα□ γραμμάτων μηνυομένας α□τ□ μόνον, □λλ□ κα□ τ□ς δι□ τ□ς φύσεως τρανοτέροις σημείοις δηλουμένας ; § 60). La contemplation de l'ordre de la nature (θεώμενοςγάρτιςτ□ν□ντ□φύσειτάξιν ; § 61) est un écho de l'affirmation selon laquelle les patriarches ont « compris que la nature elle-même, ce qui est vrai, était la première loi » (τ□νφύσινα□τήν, □περ□στ□πρ□ς□λήθειαν, πρεσβύτατονθεσμ□νε□ναι□πολαβόντες ; voir § 5), se réglant sur elle pour mener une vie juste, sans bénéficier de la Loi donnée par la suite à Moïse [50]. Le caractère double des injonctions auxquelles Abraham répond, celles de Dieu et celles de la nature, est un élément essentiel de la compréhension du traité. Philon énonce enfin qu'il va d'abord étudier ce qui constitue « les plus évidentes preuves de la piété » d'Abraham (□ναργέσταται δ□ τ□ς ε□σεβείας □ποδείξεις ; § 61) [51], en commençant par la première (πρώτη).

[49] Voir *Gn* 26, 5 : □φύλαξεν τ□ προστάγματά μου κα□ τ□ς □ντολάς μου κα□ τ□ δικαιώματά μου κα□ τ□ νόμιμά μου (« il a gardé mes ordonnances, mes commandements, mes justifications et mes règles »). Le verset, évoqué dans cette introduction, servira également à Philon de conclusion (*Abr.*, 275-276). Il sera encore illustré dans le cinquième chapitre à propos du sacrifice d'Isaac.

[50] La question des relations, et de l'identité, entre loi de nature et Loi de Moïse, permettant aux patriarches d'être justes sans avoir eu accès à la Loi de Moïse, parole de Dieu révélée, a été éclairée de façon convaincante par Valentin Nikiprowetzky (*Le commentaire de l'Écriture*…, *op. cit.*, p. 124-128).

[51] Le substantif ε□σέβεια n'a aucun ancrage scripturaire dans le *Pentateuque* et n'apparaît qu'à quelques reprises dans les autres livres (deux occurrences dans les *Proverbes* ainsi que dans *Isaïe*, une occurrence dans la *Sagesse de Salomon*, dans l'*Ecclésiastique* et au premier livre d'*Esdras*, et deux occurrences dans les deuxième et troisième *Livres des Maccabées*), à l'exception notable du *Quatrième livre des Maccabées* qui en compte 46 occurrences. Il en va de même pour la répartition des occurrences de l'adjectif correspondant, ε□σεβής : il figure essentiellement dans des textes relativement tardifs et fortement hellénisés (deux occurrences dans les *Proverbes*, trois dans *Isaïe*, une dans *Judith*, quatorze dans l'*Ecclésiastique*, deux au *Deuxième livre des Maccabées* et dix dans le quatrième, et enfin une dans les *Psaumes de Salomon*). Le verbe ε□σεβέω, enfin, n'apparaît qu'à six reprises selon les mêmes proportions (une fois dans *Isaïe*, une fois dans *Suzanne* et quatre fois dans le *Quatrième livre des Maccabées*).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Le commentaire proprement dit débute au paragraphe 62. Celui-ci constitue une première évocation de la migration d'Abraham, mise sous le signe d'un commandement, dans la ligne directe de l'introduction que Philon vient de faire :

############ #### ### ####### ### ########## ### ####### ##### ########## ### μ###########, ####### ### ### ##### ### ### ####### ####### #### ### ### ### ### ####### ### ### ##### μ##### ########, ######### #########, ##μ#### #####μ## ##### ## ######### ## ###### ## ########## ###### (« Frappé par un oracle visant l'abandon d'une patrie, d'une famille et d'une maison paternelle, et une migration, il s'empressait en toute hâte, comme s'il retournait de l'étranger chez lui, et non comme s'il s'apprêtait à partir de chez lui vers l'étranger, pensant qu'il était aussi important de réaliser avec rapidité ce qui avait été prescrit que de le mener à bien »).

Cette entrée en matière illustre la manière dont Philon développe son exégèse littérale en reprenant de façon assez étroite les trois termes principaux du passage scripturaire qu'il commente : Κα□ ε□πεν κύριος τ□ Αβραμ·□ξελθε □κ τ□ς γ□ς σου κα□□κ τ□ς συγγενείας σου κα□□κ το□ ο□κου το□ πατρός σου ε□ς τ□ν γ□ν, □ν □ν σοι δείξω (« Et le Seigneur dit à Abram [52] : "Sors de ta terre, de ta parenté et de la maison de ton père, pour aller vers la terre que je te montrerai" » ; *Gn* 12, 1) : πατρίδα reprend τ□ς γ□ς, συγγένειαν est repris à l'identique συγγενείας et πατρ□ον ο□κον reprend το□ ο□κου το□ πατρός σου. Philon estompe cependant certains aspects : les trois réalités ne sont plus désignées que de façon indéfinie, sans article, ce qui permet d'éviter d'avoir à rappeler le contexte scripturaire précis, et donne ainsi une plus grande généralité, à l'exposé. Dans le même sens, le terme de « terre » (τ□ς γ□ς) est repris par celui de « patrie » (πατρίδα), et la mention « de ton père » (το□ πατρός σου) est remplacée par un simple adjectif, « paternel » (πατρ□ον). Le texte scripturaire paraît ainsi lissé, et allégé d'aspérités renvoyant directement à des détails de la vie d'Abraham superflus pour l'exposé de Philon : ni le père ni la famille d'Abraham ne sont mentionnés dans le commentaire, seule la patrie fera l'objet d'une mention à la fin de l'exposé littéral et d'un développement important dans l'analyse allégorique.

Le deuxième élément, qui est une caractéristique centrale de l'exposé littéral chez Philon, est la mise en valeur de l'exemplarité des actions d'Abraham. Trois éléments vont en ce sens. Le premier est l'empressement et la hâte qu'il manifeste (□πέσπευδε συντείνων), peut-être renforcés par l'usage d'un imparfait de *conatu*, exprimant une notion d'effort. Le texte scripturaire mentionne seulement : κα□□πορεύθη Αβραμ, καθάπερ □λάλησεν α□τ□ κύριος (« Et Abram fit route comme le lui avait dit le Seigneur » ; *Gn* 12, 4). Philon amplifie donc l'obéissance exprimée par le verset et, s'appuyant probablement sur l'absence d'intervalle entre la fin des paroles de Dieu (*Gn* 12, 1-3) et l'obéissance d'Abraham, en conclut qu'il se hâte. C'est la rapidité qu'il postule qui lui permet de jouer sur une deuxième affirmation, celle qu'Abraham semble rentrer chez lui (ε□ς τ□ν ο□κείαν) plutôt que partir pour l'étranger (ε□ς τ□ν ξένην). Nous verrons dans la suite de notre étude la profondeur que peut avoir cette phrase, dans la mesure où, par sa migration, Abraham se dirige vers Dieu et vers la vie contemplative. Mais Philon se place ici avant tout à un niveau d'exemplarité morale et cherche à montrer la vertu d'un homme qui part pour l'étranger avec la même hâte que s'il rentrait chez lui, ce qui fera l'objet essentiel du développement des paragraphes

[52] Afin d'harmoniser l'emploi des noms entre les différentes traductions que nous serons amené à employer, nous avons choisi de suivre pour Abraham et Sarah l'orthographe traditionnelle en français, et l'avons substituée à toutes les autres formes, notamment dans les traductions du *Pentateuque* tirées de *La Bible d'Alexandrie*, *op. cit* . Nous avons en revanche conservé la distinction entre Abram et Abraham, sur laquelle Philon joue. Pour tous les autres noms propres, nous avons suivi l'orthographe de *La Bible d'Alexandrie*, *op. cit.*

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

suivants. L'exemplarité, enfin, ne serait pas complète, si Abraham n'était pas pleinement conscient et responsable de la valeur de ses actes : c'est pourquoi sa hâte est le résultat d'un jugement (νομίζων) sur la façon d'agir de la manière la plus juste possible, qui le conduit à attacher autant d'importante à la réalisation complète (τ□ τελει□σαι) de ce qui lui est demandé, qu'à la rapidité avec laquelle il l'accomplit.

Par tous ces traits, Abraham répond à la définition stoïcienne classique du sage, telle qu'Anthony Long la formule : « The sage is defined by his moral expertise. He knows infaillibly what should be done in each situation of life and takes every step to do it at the right time and in the right way » [53]. Nous verrons de fait que Philon qualifie rétrospectivement ce premier exposé comme l'évocation des « migrations d'un homme sage » (□ποικίαι […]□π□ □νδρ□ςσοφο□ ; § 68). C'est cette sagesse accomplie que les paragraphes suivants vont illustrer.

Le paragraphe 63 confirme la présentation d'Abraham comme un sage stoïcien sans égal : καίτοι τίνα □τερον ε□κ□ς ο□τως □κλιν□ κα□□τρεπτον γενέσθαι, □ςμ□φίλτροις□παχθ□ναικα□□πενδο□ναισυγγεν□νκα□πατρίδος (« Quel autre homme pourrait-il précisément être à ce point étranger à l'inclination et au changement que les enchantements des parents et de la patrie ne le soumettent pas et ne l'ébranlent pas ? » ; § 63). Philon évoque la capacité du sage stoïcien à ne pas se laisser entraîner par les passions, à défaut d'en être parfaitement exempt [54]. L'adjectif □κλινής, qui relève initialement d'un langage physique, mais est très fréquent dans cet emploi métaphorique chez Philon [55], semble se rencontrer déjà chez Chrysippe, si l'en croit deux fragments qu'on lui rattache dont l'un vient de Philon lui-même (*Deus*, 22), et l'autre de Clément d'Alexandrie (*Stromates* VII, 7), pour autant que ces deux auteurs n'aient pas appliqué à la doctrine stoïcienne un vocabulaire qui leur était propre [56]. Dans le passage du *Quod Deus sit immutabilis*, Philon emploie □κλινής dans une évocation de la philosophie stoïcienne, parlant de « ceux qui ont pratiqué la philosophie de façon authentique et pure » (το□ς γ□ρ □δόλως κα□ καθαρ□ς φιλοσοφήσαντας ; *Deus*, 22) et ont défini qu'il fallait se comporter à l'égard des réalités du monde « avec une stabilité sans inclination et une solide fermeté » (μετ□στερρότητος□κλινο□ςκα□παγίουβεβαιότητος ; *ibid.*). Or, dans le même paragraphe, Philon emploie également l'adjectif □τρεπτος pour exprimer l'immutabilité de Dieu, présenté comme τ□ν □τρεπτον, « celui qui ne connaît pas le changement » : la qualité divine a pour pendant une qualité humaine, et Abraham, qui les possède toutes deux dans notre passage, ne saurait donc être plus parfait.

Un autre phénomène caractéristique de l'exégèse littérale de Philon dans ce traité est la mise en place d'une forme de dialectique entre le particulier et le général : l'exemplarité d'Abraham se manifeste par la manière dont il se distingue de toute autre personne, de toute pratique générale. Cela est particulièrement visible dans l'interrogation initiale : καίτοι τίνα □τερον (« quel autre homme, précisément »). Abraham est unique, mais selon des critères admissibles par tout un chacun. La suite de l'exposé littéral oppose en effet Abraham à des caractères communs à tous les hommes. Les « charmes des parents et de

[53] A. A. Long, *Hellenistic philosophy: Stoics, Epicurians, Sceptics*, London, Duckworth, 1974, p. 205.

[54] « *The Stoic sage is free from all passion […]. The Stoic sage is not insensitive to painful or pleasurable sensations, but they do not "move his soul excessively"* » (*ibid*., p. 206).

[55] On en relève 39 occurrences.

[56] Cet emploi figuré se rencontre également dans deux textes du judaïsme hellénisé, ce qui pourrait attester qu'il est antérieur à Philon : il s'agit d'un fragment de l'autobiographie de Nicolas de Damas (6, 17) et des premières lignes des *Oracles* d'Astrampsychus (I, 39, avec l'adverbe □κλιν□ς).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

la patrie » (φίλτροις[…] συγγεν□ν κα□ πατρίδος) constituent un « vif désir » (πόθος) qui « est en quelque sorte connaturel à chacun » (□κάστ□ τρόπον τιν□ συγγεγένηται), mais malgré cette nature humaine partagée, Abraham fait preuve d'une vertu plus haute. Philon explicite la force de cet attachement, pour renforcer la valeur d'Abraham, en prenant comme « témoins » (μάρτυρες) les « législateurs » (ο□ νομοθέται), qui font de « l'exil » (φυγήν) le « châtiment qui occupe la seconde place après la mort » (τ□ν δευτερεύουσαν θανάτου τιμωρίαν ; § 64) : à la réflexion sur la nature humaine succède un regard synthétique sur les institutions humaines, pour confirmer que tout le monde s'est toujours accordé à faire de l'attachement à la patrie le plus fort qui soit après l'attachement à la vie. Philon se permet même, pour renforcer l'éloge d'Abraham de recourir à l'énoncé d'un paradoxe, selon lequel l'exil est « bien plus douloureux » (πολ□ δ□□ργαλεωτέραν), puisqu'il marque le « commencement de malheurs renouvelés » (□ρχή[…] καινοτέρων συμφορ□ν ; *ibid.*). La migration est donc le pire mal qu'Abraham pouvait subir, ce qui le place même au-dessus de ceux qui ne craignent pas la mort.

Le souci de présenter l'attachement à la patrie comme un fait partout reconnu conduit encore Philon à une vive évocation des multiples voyages maritimes qui peuvent être accomplis « pour le commerce, par désir de richesses, ou pour une ambassade, ou pour voir ce qui se trouve à l'étranger par amour de l'apprentissage » (κατ□ □μπορίαν[…] πόθ□ χρηματισμο□[…] □ κατ□ πρεσβείαν □ κατ□ θέαν τ□ν □π□ τ□ς □λλοδαπ□ς δι□ □ρωτα παιδείας ; § 65). Tous ces intérêts n'empêchent pas, explique Philon, que ces voyageurs « désirent voir et embrasser le sol de leur patrie, serrer dans leurs bras leurs familiers et jouir de la vision très agréable et ô combien désirée de leurs parents et □ον□δαφος□δε□ακοις προσκυν□σαικα□συνήθεις□σπάσασθαισυγγεν□ντεκα□φίλων□δίστηςκα□ποθεινοτάτης□ψεως□πολ *ibid.*), au point même que « souvent ils abandonnent les activités pour lesquelles ils se sont expatriés, en voyant qu'elles se prolongent » (τ□ςπράξεις, □ν□νεκα□ξεδήμησαν, μηκυνομένας□ρ□ντεςκατέλιπον ; *ibid.*).

Abraham fait donc figure d'exception au sein de la nature humaine, parmi tous les autres hommes qui partagent la même attitude face à l'exil. Philon pousse son éloge jusqu'à isoler Abraham dans le cadre même de la narration scripturaire : μετ□ □λίγων δ□ ο□τος □ κα□ μόνος □μα τ□ κελευσθ□ναι μετανίστατο (« celui-ci effectuait une migration avec quelques uns, ou même seul, au moment où cela lui avait été ordonné » ; § 66). Or, le texte scripturaire précise : κα□□χετο μετ' α□το□ Λωτ (« Et Lot partit avec lui » ; *Gn* 12, 4). Philon particularise Abraham contre l'évidence de la lettre du texte. Autrement dit, il développe une exégèse dont le fondement est le caractère unique d'Abraham au point de s'imposer même à la lettre de l'Écriture : si Abraham part avec quelqu'un, en réalité il faut comprendre qu'il est seul, parce que sa vertu est unique et que toute autre présence autour de lui ne peut être que négligeable.

Ce que Philon ajoute aussitôt est plus surprenant encore, du point de vue de la méthode exégétique suivie dans l'ensemble du traité : τ□ψυχ□πρ□το□σώματοςτ□ν□ποικίαν□στέλλετο, τ□ν □π□ το□ς θνητο□ς □μερον παρευημερο□ντος □ρωτος ο□ρανίου (« il préparait la migration en son âme plutôt qu'en son corps, un désir céleste surpassant l'attrait pour les réalités mortelles » ; § 66). Comme nous le verrons, le fait d'assigner le sens du texte non pas à l'activité du corps ou d'une réalité sensible, mais à la vie de l'âme, est la caractéristique de l'exégèse allégorique, telle qu'elle apparaît en alternance dans ce traité-ci, ou encore dans un traité où elle occupe toute la place tel le *De migratione Abrahami*. C'est du reste ce que Philon précise lui-même en guise de transition, à la fin de cet exposé, en distinguant, comme nous l'avons déjà en partie mentionné, les migrations accomplies « par un homme sage » (□π□ □νδρ□ς σοφο□), au

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

sens littéral, et celles qui le sont « par une âme qui aime la vertu » (□π□ φιλαρέτου ψυχ□ς). En réalité, il ne semble pas que Philon veuille amorcer une interprétation allégorique : il cherche plutôt à présenter une nouvelle fois la perfection d'Abraham en jouant sur son caractère accompli. Celle-ci n'est pas que corporelle, mais également, et même avant tout, spirituelle, puisque les biens célestes sont à rechercher avant les biens mortels. De plus, le sujet de la migration reste clairement Abraham : s'il accomplit une migration en son âme, ce n'est pas l'âme elle-même qui migre selon propre mouvement, indépendant de celui du corps voire opposé à lui. Nous verrons que la séparation n'est pas toujours aussi nette chez Philon : il n'en reste pas moins il ne semble pas possible de parler ici d'allégorie dans la mesure où Philon ne cherche pas à faire voir une réalité générale sur la vie de l'âme, mais continuer à illustrer l'exemplarité d'Abraham à travers l'illustration de ce qui lui arrive en propre.

Le dernier paragraphe récapitule ce qu'Abraham quitte, en se focalisant sur la patrie dans ses composants humaines et institutionnelles : ο□δεν□ς ο□ν φροντίσας, ο□ φυλετ□ν, ο□ δημοτ□ν, ο□ συμφοιτητ□ν, ο□χ □ταίρων, ο□ τ□ν □φ□ α□ματος □σοι πρ□ς πατρ□ς □ μητρ□ς □σαν, ο□ πατρίδος, ο□κ □ρχαίων □θ□ν, ο□ συντροφίας, ο□ συνδιαιτήσεως (« ne faisant cas de personne, ni de ceux de sa tribu, ni de ceux de son dème, ni de ses compagnons, ni de ses camarades, ni de ceux qui lui étaient liés par le sang, ceux du côté de son père comme ceux du côté de sa mère, ni de sa patrie, ni des antiques institutions, ni de l'éducation commune, ni de la vie commune » ; § 67). Philon paraît fusionner la référence à la « terre », c'est-à-dire à la patrie, et à la « famille », dans une seule énumération de laquelle la « maison du père » semble omise. Surtout, les éléments qu'il énumère pour évoquer le point de départ d'Abraham correspondent à la description d'une cité de type grec (allusion au dème, à la tribu, peut-être aux hétairies, aux institutions communes) : la situation d'Abraham est une nouvelle fois éclairée par un rapprochement avec une situation que tout habitant d'une cité hellénistique connaît, parce qu'elle correspond à son expérience propre. Philon ne cherche pas à rétablir une quelconque forme d'historicité, mais à montrer comment Abraham, si on le replace dans le contexte de ceux auxquels il s'adresse, peut constituer un exemple également pour eux. C'est parce que ces lecteurs connaissent toutes ces réalités citadines qu'ils comprennent que « chacune possède une puissance qui entraîne et attire d'une façon dont il est difficile de se déprendre » (□καστον □γωγόν τε κα□ δυσαπόσπαστον □λκ□ν □χον δύναμιν ; § 67).

Philon reprend une troisième et dernière fois le verbe μετανίστημι pour décrire la migration d'Abraham : □λευθέραις κα□□φέτοις □ρμα□ς □ τάχιστα μετανίσταται (« il migre au plus vite, mû par des élans libres et sans contrainte » ; § 67). Le verbe μετανίστημι, très courant au sens commun de « migrer », constitue un autre élément permettant de rendre l'épisode d'Abraham plus familier. Quant au terme d'□ρμή, il peut constituer une référence stoïcienne à l' « impulsion », chez les latins *impetus*, qui guide toute action [57] : ces élans étant parfaitement libres, la perfection d'Abraham n'en est que renforcée. C'est seulement à ce moment, à la toute fin de son exposé littéral, que Philon décrit le trajet suivi par Abraham : un départ de Chaldée pour Kharran, puis un autre. La mention de la terre de Chaldée comme « une région heureuse et, à cette époque, en pleine prospérité » (ε□δαίμονοςχώραςκα□κατ□□κε□νον□κμαζούσηςτ□νχρόνον ; § 67) constitue un autre trait de l'exposition du sens littéral : Philon, contrairement à ce qu'il vient juste de faire en présentant la Chaldée comme une cité grecque, avec des catégories anachroniques, livre une notation historique qui éclaire le contexte du départ d'Abraham et

[57] Nous aurons l'occasion d'y revenir lors de l'étude de ce même passage scripturaire dans le *De migratione Abrahami*.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

son caractère méritoire [58], et montre ce que cela aurait pu coûter à Abraham de quitter la région, s'il n'avait été un homme d'une exceptionnelle vertu.

Ces précisions sont importantes à double titre. Le premier concerne le rapport entre l'exégèse et le texte scripturaire qu'elle commente. Philon fait référence à une première migration de Chaldée vers Kharran (μετανίσταται, τ μ ν πρ τον π τ ς Χαλδαίων γ ς[…] ε ς τ ν Χαρραίων γ ν), puis une seconde qu'il développera par la suite (πειτα[…] π ταύτης ε ς τερον τόπον, περ ο λέξομεν). La première migration paraît correspondre à celle qu'Abraham effectue avec son père vers Kharran, où ce dernier meurt (voir *Gn* 11, 31-32) : cela pose un premier problème, puisque l'injonction adressée à Abraham de quitter la terre de ses origines occupe le premier verset du douzième chapitre de la *Genèse*, et donc se situe après cette migration, effectuée du reste sans aucune mention d'une parole divine. Le parcours de la seconde migration n'est pas précisé par Philon, mais le développement qu'il annonce, qui correspond aux paragraphes 85 à 87, évoque une migration vers le désert qui intervient effectivement dans la suite du chapitre (voir *Gn* 12, 9). Or, la sortie de Kharran conduit Abraham et ceux qu'ils emmènent avec lui « vers la terre de Canaan » (ε ς γ ν Χανααν ; *Gn* 12, 5), où ils arrivent bel et bien, à Sichem (voir *Gn* 12, 5-6), avant qu'Abraham ne se déplace vers Béthel. Ce n'est que dans un dernier temps qu'il s'établit dans le désert.

Les mouvements multiples d'Abraham semblent donc avoir été ramenés à deux grandes étapes, toutes les deux placées sous le signe de la même injonction divine, qui ne paraît pourtant correspondre directement dans le texte scripturaire ni à l'une, ni à l'autre. Ce n'est toutefois pas une spécificité de ce passage : Philon résume également à deux départs le parcours d'Abraham dans le *De migratione Abrahami* (*Migr.*, 177). Peut-être faut-il comprendre que le départ de Kharran marque selon Philon le début d'un trajet qui ne s'achève véritablement qu'avec l'installation au désert. Quoi qu'il en soit, l'exégèse ici développée ne consiste pas à suivre le texte pas à pas : un regard synthétique, dont les déterminations précises ne sont pas explicitées par Philon, est aussi possible.

Cette mention apportée à la fin de l'exposé littéral a également une grande importance du point de vue de la composition : l'exégèse allégorique qui suit immédiatement s'appuie sur le passage de Chaldée en Kharran. Si Philon précise donc l'origine et le terme de la première migration, et évoque la seconde, avant de passer au commentaire allégorique, c'est que celui-ci doit s'appuyer sur des éléments scripturaires déjà énoncés dans l'exposé littéral, comme les chapitres suivants le montreront. Philon semble vouloir éviter, au dernier moment, de passer sous silence des éléments qui interviendront dans son exposé du sens allégorique du passage, même s'il leur donnera une toute autre extension que cette simple mention.

Il faut noter enfin qu'à aucun moment, si ce n'est peut-être de façon très indirecte en mentionnant le « désir céleste » d'Abraham (ρωτος ο ρανίου ; § 66), Philon n'a fait référence à la piété d'Abraham, dont il a pourtant affirmé au départ qu'elle était l'objet de son exposé. Il est possible toutefois de noter que Philon a ouvert son développement sur le motif de l'obéissance d'Abraham (§ 60-61), qu'il rappelle ensuite à deux reprises (§ 62 et 66). Cependant, il ne livre pas de réflexion sur le motif de la piété elle-même, sur la relation à Dieu qui est engagée dans cette obéissance. De fait, Philon n'utilise pas une seule fois le nom de Dieu dans son exposé littéral, se contentant de rapporter son injonction à Abraham en parlant d'un « oracle » (Λογί ; § 62) : il a montré comment Abraham se distingue de tous les autres hommes, mais sans préciser ce qui fonde et explique son caractère unique.

[58] Nous retrouverons cette même approche historique et géographique sur la situation d'un pays, au moment où des événements scripturaires s'y déroulent, dans la suite du traité, à propos du récit de la destruction de Sodome.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

La piété semble donc postulée par la mise en situation du passage, mais sans être vraiment thématisée.

Dans ces conditions, le propos d'ensemble du passage ne paraît pas être centré sur la relation entre Abraham et Dieu comme relation d'obéissance, mais plutôt s'attacher spécifiquement à la migration qui en résulte. L'exégèse littérale n'illustre donc que de façon indirecte la piété d'Abraham, à travers sa fermeté à pratiquer la migration, mais sans en livrer la dimension véritablement religieuse [59]. Elle semble en attente de la réponse que l'exégèse allégorique va apporter, réponse qui, en mentionnant effectivement Dieu, se fera théologique et permettra de comprendre non pas l'exemplarité, mais le sens de cette migration.

B. L'exposé allégorique (*Abr.*, 68-84)

La composition d'ensemble de ce nouveau passage est complexe. L'exégèse allégorique est constituée de plusieurs temps : le premier reprend le passage de Chaldée en Kharran, le second mentionne un détail qui était absent de l'exposé littéral, mais fait partie de l'épisode scripturaire de la migration (la manifestation de Dieu à Abraham ; voir *Gn* 12, 7), tandis que le troisième temps est une anticipation sur le changement de nom d'Abraham qui n'intervient qu'au chapitre 17 de la *Genèse*. Cet exposé allégorique n'a donc pas encore le caractère plus concentré, et en prise plus étroite sur l'exposé littéral, que les chapitres suivants donneront à voir. Ou plus précisément, le premier temps de l'exposé correspond au modèle développé dans les chapitres suivants, en reprenant, quoique avec des accents différents, la migration d'Abraham sur un plan allégorique, tandis que les deux extensions sont révélatrices à la fois des préoccupations de Philon et de ses difficultés à les insérer dans une trame bien délimitée : la première constitue un commentaire de la suite immédiate du texte scripturaire, prolongeant le commentaire allégorique par un retour à un élément nouveau de la lettre du texte ; la deuxième est une anticipation d'un passage plus éloigné, qui vient en quelque sorte confirmer la valeur allégorique de la migration telle qu'elle peut apparaître à un autre moment de la vie d'Abraham. La fidélité à la trame de l'épisode scripturaire passe ici au second plan derrière l'illustration d'une notion, celle de migration dans l'âme.

1) L'exégèse allégorique de la migration en Kharran (*Abr.*, 68-76)

Philon marque de façon très nette, comme il le fera ensuite dans chaque autre chapitre, le passage d'un volet à l'autre de son exégèse, en qualifiant le registre respectif de chacun : α□ δηλωθε□σαι □ποικίαι τ□ μ□ν □ητ□ τ□ς γραφ□ς □π□ □νδρ□ς σοφο□ γεγόνασι, κατ□ δ□ το□ς □ν □λληγορί□ νόμους □π□ φιλαρέτου ψυχ□ς τ□ν □ληθ□ ζητούσης θεόν (« Les migrations qui sont représentées par la lettre de l'Écriture sont celles qui sont effectuées par un homme sage, tandis que celles qui correspondent aux lois en vigueur dans l'allégorie le sont par une âme qui aime la vertu et cherche le vrai Dieu » ; § 68).

[59] Notons toutefois que, de façon suggestive, Philon évoque dans le *De specialibus legibus* les raisons qui conduisent des hommes, par piété, à prendre la route de Jérusalem pour aller sacrifier au Temple, dans des termes qui font écho directement à la migration d'Abraham et aux difficultés d'un tel voyage : □ γ□ρ μ□ μέλλων θύειν ε□αγ□ς ο□κ □ν □πομείναι ποτ□ πατρίδα κα□ φίλους κα□ συγγενε□ς □πολιπ□ν ξενιτεύειν, □λλ□ □οικεν □π□ δυνατωτέρας □λκ□ς □γόμενος τ□ς πρ□ς ε□σέβειαν □πομένειν τ□ν συνηθεστάτων κα□ φιλτάτων □σπερ τιν□ν □νωμένων μερ□ν □παρτ□σθαι (« celui qui n'a pas l'intention d'offrir un sacrifice saint ne supporterait pas de s'exiler en abandonnant patrie, famille et amis, mais il semble que, sous l'influence d'une attraction plus puissante, celle qui conduit à la piété, il supporte d'être arraché à ses familiers et à ceux qui lui sont le plus chers et constituent comme des parties intrinsèques de lui-même » (*Spec.* I, 68).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Ce passage résume de façon très claire les enjeux des deux types d'exégèses pratiqués par Philon dans ce traité. D'une part, il y a une exégèse qui parle d'un homme, c'est-à-dire qui se place au niveau des faits concrets rapportés par le récit scripturaire, mais d'un homme qui est un sage, dont les actes sont exemplaires. Les lumières apportées par l'exposé littéral doivent non seulement expliquer le récit, mais montrer en quoi celui-ci fait voir les actions d'un sage. D'autre part, il y a une exégèse qui se place sur un autre niveau, celui de l'âme elle-même. Nous avons pu énoncer déjà qu'il ne s'agit pas de l'âme au sens où elle est en harmonie avec la vie du corps, pour exprimer la plénitude de la perfection du sage dans ce qu'elle a en propre et que le corps ne peut manifester, mais de sa vie propre. Philon opère également, de fait, une distinction entre un sens littéral qui concerne un sage, sans réflexion religieuse à proprement parler, au-delà d'une obéissance dont il ne donne pas à voir les motifs profonds, et un sens allégorique qui concerne l'âme, qui est de son côté à la recherche du vrai Dieu. Dans ces termes, la sagesse reste une réalité humaine, éventuellement guidée par un « désir céleste » (□ρωτος ο□ρανίου ; § 66), tandis que la relation à Dieu s'exprime spécifiquement dans le registre de l'allégorie. Celle-ci semble donc permettre d'illustrer la piété d'Abraham comme relation à Dieu selon des déterminations explicites, grâce à la prise en considération de l'âme pour elle-même.

La vie de l'âme fait effectivement l'objet des paragraphes qui suivent, mais d'une manière paradoxale au premier abord. En effet, devant l'annonce d'un exposé allégorique centré sur l'âme, par opposition à la vie du sage, et sans même avoir à l'esprit d'autres textes de Philon, un lecteur peut s'attendre à un développement qui s'appuie sur des catégories philosophiques plus que sur des éléments narratifs ou encyclopédiques. Or, Philon commence par proposer un rappel sur ce qu'étaient les Chaldéens, peuple duquel Abraham est issu. Philon rappelle ainsi qu'ils « dirigeaient tout particulièrement leurs efforts sur l'astronomie » (□ν το□ς μάλιστα διαπονήσαντες □στρονομίαν ; § 69). Il ne s'agit pas, toutefois, d'un développement simplement factuel, mais d'une présentation et d'une critique de leur doctrine, dont le point central est d'avoir « tout rapporté aux mouvements des astres » (πάντα τα□ς κινήσεσι τ□ν □στέρων □ναθέντες ; *ibid.*). Ils les considéraient comme les puissances qui régissaient l'univers, de sorte qu'ils « exaltaient l'essence visible, mais n'avaient aucune notion de l'essence invisible et intelligible » (τ□ν □ρατ□ν ο□σίαν □σέμνυνον τ□ς □ράτου κα□ νοητ□ς ο□ λαβόντες □ννοιαν ; *ibid.*), et finalement « pensaient que l'univers lui-même était Dieu » (τ□ν κόσμον α□τ□ν □πέλαβον ε□ναι θεόν ; *ibid.*).

Ce rappel permet à Philon de montrer d'où Abraham est parti puisque son origine chaldéenne paraît faire nécessairement de lui un astronome. Ce rappel concernant « la science chaldéenne des objets célestes » (τ□ν τ□ν ο□ρανίων Χαλδαϊκ□ν □πιστήμην ; *Mos.* I, 23) est fréquent chez Philon, qui l'interprète toujours dans le même sens que celui qu'il lui donne dans ce passage [60], mais il relève de façon plus large d'un lieu commun de la culture grecque puis latine [61]. À rebours, le judaïsme donne peu d'exemples de cette vision des Chaldéens. Ainsi, même dans son ouvrage qui recense de nombreuses traditions rabbiniques, Louis Ginzberg n'en fait aucune mention : alors que la vie d'Abraham en Chaldée et sa lutte contre l'idolâtrie, notamment celle de son père, sont amplement développées, il n'y a qu'une seule référence à la divinisation des astres [62]. Philon opère donc un croisement entre une information tirée de sa culture grecque, la présentation des Chaldéens comme des astronomes, et une critique scripturaire de l'idolâtrie et de

[60] *Gig.*, 62 ; *Ebr.*, 94 ; *Migr.*, 178-187 ; *Her.*, 97-99.289 ; *Congr.*, 49-50 ; *Mutat.*, 16 ; *Somn.* I, 53 ; *Virt.*, 212, etc.

[61] Voir par exemple Cicéron*, De divinatione*, I, i, 2, qui rappelle que le nom des Chaldéens est celui de leur peuple.

[62] L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1909, t. I, p. 212-213.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

la divinisation des astres, sans que toutefois celle-ci semble avoir été explicitement développée à l'égard des Chaldéens. À ce point du développement, l'exégèse ne paraît pas s'écarter d'un certain commentaire littéral, qui vise à faire voir le contexte intellectuel et religieux duquel Abraham est issu : Philon dénonce les doctrines erronées d'un peuple historiquement attesté, il n'y a pas d'allégorie, ni de focalisation sur la vie de l'âme. Il faut toutefois mentionner que ce croisement est reformulé par Philon dans les termes de l'opposition, centrale dans sa pensée, entre les réalités sensibles ou visibles (□ρατήν) et les réalités invisibles et intelligibles (□οράτου κα□ νοητ□ς).

La description du réveil d'Abraham qui vient ensuite est plus ambiguë. Philon présente une succession de participes (συντραφε□ς κα□ χαλδαΐσας, διοίξας, □ρξάμενος) et de verbes (□κολούθησε, κατε□δεν, □θεάσατο) qui se rapportent à un sujet masculin singulier : celui-ci ne peut qu'être Abraham, mais il n'est pas nommé, bien qu'il n'ait pas été cité depuis le paragraphe 68, indirectement en tant que sage, voire directement par son nom, depuis le paragraphe 67. Cela pourrait signaler que Philon ne veut pas se focaliser trop directement sur Abraham, mais il faut noter qu'il n'a, en réalité, pas été nommé dans le traité depuis le paragraphe 52. Quoi qu'il en soit, Philon décrit comment il a pris conscience de son erreur : « comme s'il sortait d'un sommeil profond, ouvrant l'œil de l'âme » (□σπερ □κ βαθέος □πνου διοίξας τ□ τ□ς ψυχ□ς □μμα ; § 70), « il a perçu ce qu'il n'avait pas observé auparavant, quelqu'un placé au poste de cocher et de pilote de l'univers et dirigeant de façon salutaire sa propre œuvre » (κατε□δεν, □ μ□ πρότερον □θεάσατο, το□ κόσμου τιν□□νίοχον κα□ κυβερνήτην □φεστ□τα κα□ σωτηρίως ε□θύνοντα τ□ ο□κε□ον □ργον ; *ibid.*). Philon introduit dans ce paragraphe l'âme (τ□ςψυχ□ς), mais l'acteur demeure Abraham, le sage qui a quitté la Chaldée et les doctrines chaldéennes. Si l'accent de l'exégèse se déplace vers l'âme et la recherche de Dieu, Philon n'a donc pas encore véritablement changé de registre, pour s'en tenir à la distinction qu'il fait lui-même au paragraphe 68. Abraham connaît désormais Dieu, ce que Philon exprime en recourant au vocabulaire de la lumière : καθαρ□ν α□γ□ν □ντ□ σκότους βαθέος βλέπειν □ρξάμενος □κολούθησε τ□ φέγγει (« commençant à voir un pur rayon de lumière au lieu d'une profonde obscurité, il s'attacha à la lumière » ; *ibid.*), mais cela demeure une expression métaphorique plus que le signe d'une démarche proprement allégorique dans laquelle la signification première d'un mot ou d'une expression scripturaire est remplacée par une autre. Philon introduit une explication au départ d'Abraham, en justifiant par un mouvement de l'âme la migration physique : il ajoute des informations à la lettre du texte, en abordant la question de l'intériorité du sage, et non pas seulement la manifestation extérieure de sa migration, mais cela ne semble pas encore suffire à caractériser un véritable développement allégorique.

Le changement de registre se fait toutefois plus net avec le paragraphe 71, où Philon paraît reformuler l'injonction adressée à Abraham en lui donnant une signification nouvelle. Le destinataire du discours demeure manifestement Abraham : α□θίς φησιν □□ερ□ς λόγος α□τ□(« la parole sacrée lui dit encore » ; § 71), mais Dieu s'adresse à lui « pour affermir la vision qui est apparue dans son intelligence de façon plus sûre » (□πως[…] βεβαιώσηται τ□ν φανε□σαν □ψιν □ν τ□ διανοί□ παγιώτερον ; *ibid.*). Il est donc question d'une vision intelligible, ce dont la lettre du texte scripturaire ne parlait pas : Philon approfondit son exégèse en entrant progressivement dans la vie de l'âme, de ce qui ne se voit qu'avec le regard de l'intelligence.

Le contenu des paroles adressées à Abraham est plus clair encore :

"## μ#####, # #####, ########## ########## ######## ##########, #### # ### ###### ###### ### ######### ############ μ#######. ######μ##μ#### ### #### ## #### ####### ############# ### ### ######### ######μ## μ##########

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

μ####### ######, ##### ### ###μ##, #### ##########, ### ## ###### μ##### ########## ### ###### ### ######" (« Ô toi, lesgrandeschosessontconnues, souvent, paruneesquissederéalitéspluspetites : enfaisantunecomparaisonaveccelles-ci, on étendlavisionreçue à des échellessansborne. Renvoie donc au loin ceux qui parcourent les cieux, ainsi que la science chaldéenne, émigre pour un peu de temps hors de la grande cité, celle de l'univers, vers une plus petite, grâce à laquelle tu pourras recevoir une meilleure compréhension de celui qui régit l'univers » ; § 71).

Philon commence ici à remplacer de façon claire la lettre du texte scripturaire par d'autres réalités : le départ d'une grande cité pour aller vers une plus petite [63]. Le passage du macrocosme qu'est le ciel à un microcosme dont il n'a pas encore livré l'identité relève d'une transposition, dans le registre de l'activité de l'esprit, de la terre d'origine, la Chaldée, et de la terre dans laquelle Abraham doit se rendre, qui est Kharran. Le fait que le texte scripturaire mentionne explicitement deux « terres », l'une qui doit être quittée (□κ τ□ς γ□ς σου ; *Gn* 12, 1) et l'autre qui constitue le terme de la migration (ε□ς τ□ν γ□ν ; *ibid.*), permet à Philon d'établir une forme d'identité entre elles. Plus précisément, il joue sur le fait que la Chaldée est, comme il vient de le rappeler, une terre d'astronomes, pour en faire la figure du macrocosme : résider en Chaldée, c'est être astronome, ce qui correspond dans l'âme à un regard porté continuellement sur l'univers. Philon a donc commencé par rappeler de façon factuelle l'identité des Chaldéens, afin de pouvoir justifier son interprétation allégorique de la Chaldée. Cela explique que le développement allégorique ait commencé, d'une façon paradoxale, par cet excursus sur les Chaldéens.

Quant à Kharran, Philon en livre dès le paragraphe suivant l'explication, après avoir récapitulé l'injonction adressée à Abraham en reprenant les termes du texte scripturaire : δι□ το□το τ□ν πρώτην □ποικίαν □π□ τ□ς Χαλδαίων γ□ς ε□ς τ□ν Χαρραίων λέγεται ποιήσασθαι (« c'est pourquoi il est dit qu'[Abraham] a effectué la première migration depuis la terre des Chaldéens vers celle des gens de Kharran » ; § 72). Philon s'attache manifestement à livrer de façon très claire les termes de son allégorie, en montrant comment il passe de la lettre à son interprétation. Ce souci de clarté n'entre pas moins en tension d'une manière qui paraît insoluble avec la chronologie du texte scripturaire, puisque Philon confirme ici ce que nous avons déjà relevé, à savoir que les paroles adressées à Abraham au début du chapitre 12 de la *Genèse* sont la cause de son départ de Chaldée pour Kharran, alors que celui-ci a déjà été rapporté dans le texte scripturaire deux versets auparavant (*Gn* 11, 31). Le problème se pose dans les autres passages où Philon rappelle le trajet de la migration d'Abraham [64], mais il ne s'y arrête jamais, ce qui peut être compris comme le signe qu'il n'y voit là aucune difficulté qui nécessiterait d'être éclaircie, par un biais ou un autre – ou au contraire que la difficulté est telle qu'il s'en tient à son interprétation d'ensemble sans entrer dans des considérations qui pourraient la miner.

Le sens qu'il donne à Kharran est présenté d'une façon qui introduit enfin une dimension allégorique claire : Χαρρ□ν δ□□λληνιστ□ "τρ□γλαι" λέγονται, κατ□ σύμβολον α□ τ□ν □μετέρων α□σθήσεων χ□ραι, δι□ □ν □σπερ □π□ν □κάστη διακύπτειν πέφυκε πρ□ς τ□ν τ□ν ο□κείων □ντίληψιν (« Kharran se dit en grec "grottes" : de façon symbolique, ce sont

[63] Il est singulier de constater que cette approche constitue en quelque sorte le contraire de la perspective adoptée par Socrate dans la *République* de Platon : c'est la considération d'une réalité plus grande, la cité, qui doit permettre en second lieu de rendre compte de la justice dans l'âme (*Resp.* II, 368 e 2-369 a 3). Si Philon s'inspire de Platon, sa perspective est donc opposée : repartir d'une expérience proche, celle de l'intellect humain, pour remonter jusqu'à la réalité la plus haute, Dieu.

[64] Voir notamment *Migr.*, 177-187.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

les sièges de nos sens, à travers lesquels, comme par des ouvertures, il est donné à chacun de se pencher pour appréhender les réalités qui lui sont propres » ; § 72). Deux éléments participent ici de l'allégorie : le premier est la traduction d'un mot en grec depuis sa signification en hébreu, ce qu'exprime le verbe passif λέγονται. Cela revient à considérer que le texte lui-même suggère un sens latent mais qui peut apparaître facilement. Cette première transposition, qui décrypte le nom, est suivie d'une deuxième, qui vise à faire apparaître, sur un autre plan, le rôle que tient dans le texte ce nom en fonction de son sens désormais éclairci. C'est ici le passage proprement dit à l'allégorie, que Philon désigne par l'expression κατ σύμβολον : « de façon symbolique ». C'est l'un des termes qu'il utilise tout au long du traité pour signifier qu'une réalité scripturaire doit être comprise autrement, la traduction du nom n'étant que l'amorce qui permet cette transposition. Le symbole est ici la référence aux « grottes », qui sont une image, celles des sens, parce qu'elles constituent un emplacement creusé vers l'intérieur, mais qui ouvre sur l'extérieur, à la manière des sens. L'image suggérée de façon indirecte par le texte scripturaire est appliquée à la vie de l'âme, en l'occurrence à l'activité des sens : cela correspond au nouveau registre annoncé par Philon au début de son exposé allégorique.

Il reste encore toutefois à expliciter jusqu'au bout l'image, en justifiant pourquoi Abraham est invité à migrer, en son âme, du macrocosme de l'univers aux grottes qui représentent les sens. C'est ce que fait Philon dans les paragraphes qui suivent, maintenant qu'il est pleinement entré dans l'allégorie, c'est-à-dire dans la vie de l'âme. Il commence par expliquer que les sens n'ont pas d'utilité (φελος ; § 73) « si l'intellect invisible, n'assiste pas de l'intérieur, comme un marionnettiste, ses propres facultés » (ε μ νο ς όρατος καθάπερ θαυματοποι ς νδοθεν πήχει τα ς αυτο δυνάμεσιν ; *ibid*.). Avec la mention de l'intellect et cette nouvelle image d'un marionnettiste, qui exerce son action sur les sens comme avec des ficelles, Philon atteint le cœur de son argumentation : το το χων παρ σεαυτ τ παράδειγμα δίως ο σφόδρα ποθε ς λαβε ν τ ν πιστήμην κατανοήσεις (« si tu as cet exemple auprès de toi-même, tu comprendras facilement ce dont tu désires vivement recevoir la connaissance » ; *ibid.*). Après avoir suggéré une analogie entre la Chaldée et Kharran, comme images respectives du macrocosme de l'univers et du microcosme de la vie de l'âme, Philon complète cette analogie en abordant la question de l'activité de l'intellect dans l'âme. Cet « exemple », ou ce « modèle » (τ παράδειγμα) permet en effet par analogie de connaître Dieu.

C'est l'objet des trois paragraphes qui suivent (§ 74-76), dont le propos essentiel est livré dans le premier :

μ## #### ##### ###μ## ########μ#### # ### ### ##μ#### ##### ######## ######### ######### ### ######### ######, # ## ###μ##, ## ######### ### μ######## ### ########## #####, ## ##### ###### ##μ######## ##### μ###, ######## #μ###### ### ########## ########## ############## (« il n'est pas possible qu'il y ait en toi un intellect, institué comme chef, auquel obéissent toutes les réalités du corps qui sont associées, et que suit chacun des sens, mais que l'univers, l'ouvrage le plus beau, le plus grand et le plus achevé, de qui toutes les autres réalités se trouvent être des parties, ne bénéficie pas d'un roi qui le maintienne en un tout et l'administre avec justice » ; § 74).

Il y a donc une analogie entre l'âme et le monde, dans la mesure où, en chacune, se trouve un principe directeur. La mention de l'intellect comme « chef » (γεμών) peut constituer une référence à la doctrine stoïcienne sur l'âme, dont la raison est le principe « hégémonique », comme le rappelle par exemple Aétius : O Στωϊκοί φασιν ε ναι τ ς ψυχ ς νώτατον μέρος τ γεμονικόν […] κα το το λογισμ ν καλο σιν (« Les Stoïciens disent que la partie

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

directrice est la partie supérieure de l'âme […]. Ils l'appellent aussi la partie raisonnante » ; IV, 21, 1-4 [65]).

Philon précise toutefois de nouveau que le roi est invisible (□όρατος), comme l'est l'intellect : c'est une manière d'aller contre la représentation stoïcienne de Dieu comme le principe immanent à l'univers, plutôt que comme son créateur et celui qui le dirige. Philon assume la vision stoïcienne de l'âme, mais s'appuie sur son exégèse et sur l'analogie qu'il dresse entre âme et univers pour contester la représentation stoïcienne de l'univers : □ κόσμος ο□κ □στιν □ πρ□τος θεός, □λλ□ □ργον το□ πρώτου θεο□, το□συμπάντων πατρός, □ς □ειδ□ς □ν πάντα φαίνει μικρ□ν τε α□ κα□ μεγάλων διαδεικν□ς τ□ς φύσεις (« l'univers n'est pas le Dieu premier, mais l'œuvre du Dieu premier, le père de toutes choses, celui qui, n'ayant pas de forme, fait tout apparaître en montrant la nature des petites comme des grandes choses » ; § 75). Il faut donc peut-être comprendre cette exégèse comme un débat avec le stoïcisme, partant du même point, la vie de l'âme, pour l'ouvrir à une vérité sur Dieu qu'il méconnaît.

Le dernier élément d'analyse concerne la raison de l'invisibilité de Dieu « pour les yeux du corps » (σώματος […]□φθαλμο□ς ; § 76) : Philon propose deux types d'explication, l'un essentiellement religieux (θνητ□ν□ιδίουψαύεινο□χ□σιον□ν : « c'était une chose impie que le mortel touche l'éternel » ; *ibid.*), l'autre physique, lié à la « faiblesse de notre vue » (□σθένειαντ□ς□μετέρας□ψεως ; *ibid.*), puisqu'elle « n'est pas même capable de regarder vers les rayons qui proviennent du soleil » (ο□δ□ τα□ς □φ□ □λίου προσβλέπειν □κτ□σιν ο□α τέ □στι ; *ibid.*) et donc encore moins de contempler « les rayonnements qui jaillissent de l'Être » (τ□ς □π□ το□□ντος □κχεομένας α□γάς ; *ibid.*). La juxtaposition de ces deux explications manifeste clairement le double registre sur lequel Philon se place : son propos se veut à la fois religieux, traitant de la piété, et philosophique, examinant la réalité de façon rationnelle, l'une et l'autre permettant, de façon convergente, de rendre compte du rapport des hommes à Dieu. Elles constituent également, du même fait, les deux dimensions que recouvre l'allégorie : Philon explique en effet par elles pourquoi ce ne sont pas les yeux du corps, mais par conséquent ceux de l'âme, qui peuvent voir Dieu : le dépassement de la réalité sensible se fait, dans l'exégèse, par le moyen de l'allégorie, qui recouvre à la fois une perspective religieuse et une perspective métaphysique.

En définitive, il apparaît que ce premier développement allégorique repose fondamentalement sur le principe d'une analogie entre réalités humaines et réalités divines, qui permet d'exprimer leur similitude, dans leur ordre propre, à savoir respectivement la vie de l'âme et l'univers – à condition d'avoir déjà dépassé les réalités simplement sensibles qui faisaient l'objet de l'exposé littéral. Ce principe général se fonde sur une correspondance dans le texte scripturaire : c'est le passage d'une terre à une autre, de Chaldée en Kharran, qui exprime la migration d'une réalité à une autre, qui lui est similaire. Mais il faut encore que le texte présente des points d'accroche à l'exégèse, pour que celle-ci puisse montrer comment la ressemblance entre deux éléments du texte constitue de fait une référence à ces deux réalités analogues que sont le monde et l'âme, c'est-à-dire pour qu'il y ait une véritable allégorie. Celle-ci s'explique donc d'une part par la représentation généralement attachée aux Chaldéens, celle d'un peuple d'astronomes ; d'autre part, et il s'agit là des ressources les plus poussées de l'allégorie, elle s'explique par une traduction du nom de Kharran, « cavernes », puis une explication de l'image que celui-ci porte, si on l'applique à la vie de l'âme, à savoir les sens. Le résultat de l'allégorie est un exposé doctrinal cohérent,

[65] La traduction de ce passage, qui a été intégré dans les *Stoicorum Veterum Fragmenta* (*SVF* II, 836) est celle de l'édition française de A. A. Long et D. N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, t. II, *Les Stoïciens*, Paris, Flammarion, 2001, p. 341 (nous noterons désormais l'ouvrage par son seul titre *Les philosophes hellénistiques*).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

qui prend position par rapport à la pensée stoïcienne, et fait intervenir en plus de ce discours métaphysique une composante religieuse.

Le discours allégorique n'est donc pas un simple jeu sur des images pour faire dire au texte autre chose. Il est tout d'abord une réponse apportée aux questions laissées par l'exposé littéral : celui-ci présentait l'exemplarité d'Abraham, mais sans expliquer pourquoi il agissait ainsi, sans illustrer sa piété. Cette réponse nécessite la mise en place d'un discours théologique, dans la mesure où il propose une réflexion d'ordre métaphysique sur la manière dont Dieu est présenté, agit et parle dans le texte scripturaire. Ce discours théologique n'est pas autonome, mais s'articule de façon précise au texte, grâce à la méthode allégorique : c'est en cela qu'il constitue un véritable éclairage sur l'exposé littéral, tout en introduisant un autre registre, à la fois métaphysique et religieux. En l'état, Philon semble donc avoir besoin de l'allégorie et d'un discours focalisé sur l'âme pour faire apparaître la piété d'Abraham. C'est ce qui peut expliquer que Philon ait besoin d'un rappel qui relève de l'exégèse littérale sur les Chaldéens : il a écarté du sens littéral tout ce qui touchait directement à Dieu, or les Chaldéens sont caractérisés par leur fausse doctrine à l'égard des astres, et donc de Dieu. Philon se concentre dans l'exposé littéral sur l'exemplarité du départ d'Abraham, et confie à l'exégèse allégorique la dimension à la fois métaphysique et religieuse de l'épisode, et partant sa dimension polémique, qui fait voir la véritable sagesse.

2) Les prolongements de l'exégèse allégorique (*Abr.*, 77-84)

Arrivé à ce point de son exposé, Philon pourrait vraisemblablement s'arrêter, après avoir développé un propos cohérent et complet, qui a montré comment l'exégèse allégorique permettait d'illustrer le parcours de l'âme du monde vers elle-même, pour apprendre à connaître le vrai Dieu, justifiant ainsi l'injonction faite à Abraham de quitter sa patrie. Philon choisit pourtant de poursuivre sa réflexion, en deux temps successifs, qui brisent la correspondance entre le temps d'exégèse littérale et le premier moment de l'exégèse allégorique, et rendent incertaines les frontières entre les modes d'exégèse.

Le premier ajout est d'emblée présenté comme un prolongement direct de la fin du développement, sous la forme d'une « preuve très claire de la migration » (τεκμήριον δ□□ναργέστατον τ□ς □ποικίας ; § 77) : Philon, après avoir expliqué quelle était la migration de l'âme, revient donc sur celle-ci pour ajouter un élément qui la confirme. Il s'agit bien d'un élément nouveau, puisque Philon construit son développement autour d'un verset qui intervient, d'un point de vue narratif, à la suite de ce qu'il a exposé dans l'un et l'autre temps de son exégèse : □φθηδ□□θε□ς□□βραάμ (« Et Dieu [66] se fit voir à Abraham » ; *Gn* 12, 7). Ce verset est situé après l'évocation de la sortie d'Abraham de Kharran (*Gn* 12, 4) et Philon, passant par-dessus les versets qui décrivent le parcours d'Abraham en Canaan (*Gn* 12, 5-6) en tire une confirmation de son propos. Il affirme de façon quelque peu surprenante qu'il se produit « exactement en même temps que la migration du sage » (ε□θ□ς □μα τ□ μεταναστάσει το□ σοφο□ ; § 77), alors qu'Abraham a déjà quitté non seulement la Chaldée, mais encore Kharran. Philon poursuit une lecture des étapes de la migration dont les délimitations sont rien moins qu'évidentes à la lecture du texte scripturaire sur lequel il s'appuie : il semble voir dans toute la succession des étapes (Canaan, Sichem, Béthel) le déroulement d'une seule et même migration. La succession des deux adverbes (ε□θ□ς □μα) semble cependant mal s'accorder avec cette inscription dans la durée, et semble viser une simultanéité avec le moment du départ.

[66] Le texte scripturaire a κύριος (« Seigneur ») : il ne s'agit sans doute que d'une facilité de la part de Philon pour éviter de devoir s'attarder sur le passage d'une dénomination à l'autre, et continuer à parler de Dieu (θεός).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Le statut exégétique de ce verset est particulièrement intéressant : alors que Philon vient de parler de la façon dont l'âme, au contraire des yeux, pouvait voir Dieu, il fait intervenir, dans la suite du récit scripturaire, une confirmation littérale de son exégèse allégorique. Le texte scripturaire lui-même énonce en effet ce que Philon n'avait pu décrire que par le recours à l'allégorie, la vision de Dieu, et parle de fait du « sage », c'est-à-dire de l'homme concret qui opère une migration. Cela ne fait pourtant pas de ce verset ni de son exégèse un retour à l'évocation du monde sensible. Philon parle en effet de nouveau, à propos de la vision, du fait de saisir, de comprendre (καταλαμβάνων ; § 77), et en parlant de la manifestation qu'Abraham reçoit enfin, il parle de « ce que précisément l'intelligence, en élevant son regard, vit alors pour la première fois » (□περ□διάνοιατότεπρ□τον□ναβλέψασαε□δε ; § 78). Le regard reste intelligible, propre à l'âme. La distinction entre exégèse littérale et exégèse allégorique ne recoupe donc pas de façon simple la distinction entre monde sensible et monde intelligible : Dieu peut se faire voir à Abraham selon le sens littéral du texte, mais cela ne se comprend que du point de vue du monde intelligible auquel l'exégèse allégorique a préalablement donné accès. Il s'agit là d'une tension dans la méthode exégétique de Philon dont nous rencontrerons d'autres exemples : ils sont tous significatifs du problème que posent à Philon certains versets où il est dit que Dieu intervient et se fait voir d'une façon directe. L'exigence intellectuelle qui conduit Philon à développer un discours métaphysique cohérent sur la transcendance absolue de Dieu, l'Être, se trouve sollicitée d'une façon délicate par des versets où cette transcendance s'efface, où la distance entre Dieu et Abraham paraît se réduire ou disparaître.

Philon se sert donc de ce verset tout en cherchant à en proposer une lecture qui non seulement préserve le caractère strictement intellectuel de la vision, mais encore protège l'initiative absolue de Dieu. Le paragraphe 77 décrit ainsi d'abord un Abraham chaldéen, qui « ne comprend absolument aucune nature bien agencée et intelligible, en dehors de l'univers et de la nature sensible » (□ξω το□ κόσμου κα□ τ□ς α□σθητ□ς ο□σίας ε□άρμοστον κα□ νοητ□ν φύσιν ο□δεμίαν □πλ□ς καταλαμβάνων). Contrairement à l'idée qu'une première prise de conscience avait été suivie, pour la renforcer, de l'injonction de migrer (§ 70-71), Philon expose que l'intelligence d'Abraham retrouve la vue, selon les termes que nous avons rappelés, uniquement « une fois qu'il a émigré et changé de lieu » (□πε□δ□μετεχώρησεκα□μεθωρμίσατο ; § 78) : « auparavant, Dieu n'était pas visible » (πρότερονο□κ□ν□μφανής ; § 77). C'est alors seulement que l'intelligence « a retrouvé de la force de recevoir la représentation de celui qui se cachait depuis longtemps et était sans forme » (□σχυσεν […] το□ πάλαι κρυπτομένου κα□□ειδο□ς φαντασίαν λαβε□ν ; § 79). Ce n'est pas cependant par son propre effort qu'elle voit Dieu, mais seulement « à cause de l'amour des hommes » de celui-ci (□νεκα φιλανθρωπίας ; *ibid.*) : « s'étant porté à la rencontre » de l'âme, il lui « a montré sa propre nature » (προϋπαντήσας δ□τ□ν □αυτο□ φύσιν □δειξε).

L'argumentation de Philon sur ce point est encore double. Elle résulte tout d'abord d'un examen de la formulation du verset : δι□ λέγεται, ο□χ □τι □ σοφ□ς ε□δε θεόν, □λλ□ □τι "□ θε□ς □φθη" τ□ σοφ□ (« c'est pour cela qu'il est dit, non pas que le sage vit Dieu, mais que "Dieu se fit voir" au sage » ; § 80), mais cet examen est aussitôt justifié par une réflexion sur la nécessité de conserver à l'Être toute sa transcendance à l'égard des capacités limitées de l'intelligence humaine. Philon parvient ainsi de nouveau à s'appuyer sur le texte pour étayer une doctrine théologique sur la nature divine.

Ce verset et son commentaire posent donc une série de problèmes très significatifs. Tout d'abord, Philon élargit son commentaire allégorique en l'appuyant sur un nouvel

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

élément dont il n'avait pas été question jusqu'à présent, sortant ainsi du cadre qu'il paraissait s'être donné. Cela est d'autant plus surprenant que son usage du verset dans la trame de la migration brouille la chronologie du récit : il semble chercher à récapituler et ressaisir une nouvelle fois son propos, mais en déplaçant en même temps les éléments évoqués précédemment : le départ semble être immédiatement suivi de l'apparition de Dieu. Peut-être la vision globale que Philon a du passage ne correspond-elle pas véritablement ou suffisamment à la succession chronologique manifestée par le texte, l'obligeant ici à adopter plusieurs points de vue successifs : c'est le manque d'adéquation d'une première hypothèse qui le conduirait à en formuler une seconde. À moins qu'il n'ait simplement voulu insister de façon rétrospective sur la question de la manifestation de Dieu, effectivement très importante, au risque de paraître se contredire en changeant la chronologie de l'éveil de l'âme d'Abraham.

Enfin, le dernier élément notable que nous avons relevé est que la justification de l'exégèse allégorique apportée par ce verset se fait immédiatement à partir de la lettre du texte. Philon fait donc entrer le registre des réalités intelligibles dans la lettre même du texte, quand bien même celle-ci semble avoir un contenu essentiellement factuel et concret. À strictement parler, Philon procède bien à une analyse littérale : il ne change la signification d'aucun mot du verset. Mais il ne peut déployer ce sens qu'à partir d'une vision intelligible mise en évidence par l'allégorie. Le pivot est la vision, qui peut avoir en elle-même un sens sensible ou un sens intelligible, ce qui permet à Philon de glisser immédiatement d'un registre à l'autre sans introduire de technique allégorique.

La complexité du passage résulte finalement surtout du problème de la chronologie à laquelle Philon ne donne pas d'explication littérale. Il semble que l'application du développement aux réalités sensibles lui permette de se dédouaner de ce problème chronologique en présentant des épisodes distincts comme simultanés. De fait, c'est précisément ce qu'il fait dans le développement suivant, de façon plus notable encore, où la cohérence du sens intelligible paraît prendre le pas sur les questions de succession chronologique.

Cette analyse est également présentée comme une confirmation, puisqu'elle s'ouvre par ces mots : μαρτυρε□δ□το□ςε□ρημένοις (« témoigne de ce qui a été dit… » ; § 81). Cet enchaînement semble permettre à Philon de chercher des arguments extérieurs à la trame de l'exégèse qu'il conduit. En effet, il mobilise ici une référence éloignée, le changement de nom d'Abraham, qui intervient seulement au chapitre 17 du livre de la *Genèse*. Philon ne cite pas le texte, peut-être parce que celui-ci donne une autre étymologie que celle qu'il propose : κα□ ο□ κληθήσεται □τι τ□□νομά σου Αβραμ, □λλ' □σται τ□□νομά σουΑβρααμ, □τιπατέραπολλ□ν□θν□ντέθεικάσε (« et on ne t'appellera plus Abram, mais ton nom sera Abraham, car je t'ai fait père de nombreuses nations » ; *Gn* 17, 5). Philon quant à lui propose deux étymologies, du reste classiques chez lui [67], qui lui permettent de reprendre sur un nouveau plan le passage de la terre des Chaldéens à la connaissance de Dieu : la migration (μετανάστασις) devient « échange et changement » (□παλλαγ□ κα□ μετάθεσις), puis encore « transformation » (τ□νμεταβολήν), avec peut-être un jeu de Philon sur la reprise du préfixe μετα-, pour souligner la parenté du mouvement.

Sans revenir sur le détail des étymologies en tant que telles, qui ne présentent aucun caractère d'originalité par rapport aux autres passages où Philon les mobilise, nous voyons que ce passage manifeste de nouveau comment Philon joue sur l'étymologie supposée d'un nom hébreu pour en tirer ensuite une signification dans le contexte scripturaire où il intervient. Ici, le changement de nom caractérise un personnage

[67] *Leg.* III, 83 ; *Cher.*, 4-7 ; *Gig.*, 62 ; *Mutat.*, 61-69.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

central, dans sa transformation de chaldéen en sage. Philon cite la traduction de chacun des deux noms (§ 82), puis les développe successivement (§ 82-83), et enfin récapitule leur signification (§ 84), dans la droite lignée de l'opposition entre l'ancienne situation d'Abraham et la nouvelle. S'il y a une nuance, elle figure dans la mention que le sage (□σοφός) « se fait de nombreux reproches sur sa vie antérieure » (πολλ□κατεμέμψατοτ□ςπροτέραςζω□ς□αυτόν) : Philon ajoute au portrait du sage sa capacité à revenir sur lui-même et à pratiquer un examen de conscience sur sa propre vie et sur ses erreurs.

Le recours à l'étymologie, puis l'explication du sens qui en découle dans la perspective de la vie de l'âme, selon les deux étapes déjà observées à propos de Kharran, permettent de caractériser ce passage comme une exégèse de type allégorique. Dans le même temps, une fois encore, Philon fait référence de façon claire à la personne du sage, dont il avait annoncé qu'elle appartenait à l'exégèse littérale (§ 68). Dans ce développement comme dans le précédent, il semble intégrer l'exégèse proprement allégorique au cadre général de la migration géographique du sage, qui relèverait de l'exégèse littérale. La relation est cependant plus complexe, ici, puisque Philon explique le changement subi par Abraham lors de sa migration en recourant à un épisode beaucoup plus tardif, avant lequel vient s'intercaler, y compris dans la trame du *De Abrahamo*, l'évocation de la deuxième migration, puis encore, et surtout, tout le chapitre suivant sur la descente en Égypte (*Gn* 12, 10-20). Il y a bien une anticipation, qui est utilisée pour compléter la compréhension de l'épisode initial de la migration.

Il apparaît dès lors que Philon donne à la notion de migration envisagée dans ce passage une étendue plus grande et sans doute aussi une configuration différente de celle que le texte scripturaire lui accorde. Ce qui compte, c'est le principe d'une migration qui fait d'Abraham un sage, qu'il ait d'abord une illumination, reçoive préalablement une parole, ou encore que Dieu lui apparaisse du fait même qu'il opère une migration. Si Philon s'affranchit en partie de la chronologie, jusqu'à éclairer ce premier épisode par un autre plus tardif, comme s'il se déroulait immédiatement à la suite, c'est dans le registre des réalités intelligibles qu'il le fait. Autrement dit, il se permet peut-être une certaine distance par rapport aux questions de chronologie du fait qu'il décrit non plus seulement le parcours particulier d'un homme, mais le chemin parcouru par une âme d'une façon qui ne peut être aussi clairement circonscrite dans le temps qu'un fait concret. Différents passages scripturaires, rapprochés ou non, pourraient renvoyer à une même réalité, y compris sous des aspects différents et potentiellement contradictoires. Dans notre passage, c'est l'idée de migration qui s'impose, par-dessus les questions de précision chronologique : elle organise le développement littéral, pour mettre en valeur la vertu du sage qui accepte de se détacher de tous les biens liés à sa patrie ; elle organise aussi le développement allégorique, selon plusieurs modalités, qui sont le départ de Chaldée pour Kharran, la manifestation de Dieu qui fait suite à la migration et enfin le changement de nom d'Abraham. Plutôt que de pratiquer une exégèse assez proche de la lettre du texte, Philon a préféré se focaliser sur une notion et quelques éléments clés qui l'appuient : la Chaldée et Kharran, la vision de Dieu, le changement de nom.

C. Le retour à l'exposé littéral et récapitulation (*Abr.*, 85-88)

C'est encore la notion de migration qui organise le dernier développement de ce passage. Philon reprend le fil de la narration, comme il l'avait annoncé (§ 67), pour évoquer une nouvelle migration : δευτέραν δ□ □ποικίαν στέλλεται λογί□πάλιν πεισθε□ς □□στε□ος

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

οκέτ κ πόλεως ες πόλιν, λλ ες χώραν ρήμην (« L'homme de qualité, convaincu de nouveau par un oracle, accomplit une deuxième migration, non plus d'une ville vers une ville, mais vers une région déserte » ; § 85). Philon reformule le verset qui clôt l'épisode scripturaire : κα πρεν Αβραμ κα πορευθες στρατοπέδευσεν ν τ ρήμ (« Et Abram leva le camp, fit route, et il campa dans le désert » ; *Gn* 12, 9). Il est de fait question du désert, mais le texte ne fait pas mention d'un oracle [68].

Il semble que Philon, constatant un nouveau départ radical de la part d'Abraham, l'interprète à la lumière du schéma constaté pour la première migration : Abraham ne peut partir que poussé par une nouvelle injonction divine. Il est possible aussi que Philon joue sur la signification qu'il donne finalement au désert, en concluant son développement par ces mots : ο γρ ζητοντες κα πιποθοντες θεν νευρεν τν φίλην α τ μόνωσιν γαπσι, κατ α τ το το σπεύδοντες πρτον ξομοιοσθαι τ μακαρί κα ε δαίμονι φύσει (« ceux qui cherchent et désirent trouver Dieu aiment la solitude qui lui est chère, et pour cette raison s'empressent en premier lieu de se rendre semblable à sa nature bienheureuse et bénie » ; § 87). Une vision du désert comme le lieu par excellence où Dieu se rencontre Dieu peut conduire Philon à faire de cette finalité une origine, en y discernant un dessein divin communiqué d'une manière ou d'une autre à Abraham. Notons enfin que la gradation selon laquelle Abraham migre cette fois non plus vers une cité, comme Philon le souligne, mais vers le désert, pourrait être appuyée par un jeu de contraste entre στεος, qui renvoie étymologiquement aux qualités d'un citadin, et l'évocation du désert (ες χώραν ρήμην).

Pour le reste, Philon retrouve dans ce passage les accents du précédent exposé littéral sur la perfection d'Abraham, par laquelle il se distingue de toute autre personne : καίτοιτίς τεροςοκν χθέσθημμόνοντςοκείας πανιστάμενος λλκα ξπάσηςπόλεως λαυν (« et certes, quel autre n'aurait-il pas été affligé non seulement d'émigrer de chez lui, mais encore d'être chassé de toute cité, vers des étendues impraticables, sans route ni chemin ? » ; § 86). La question est même répétée (Τίς δ[έ] : « et qui… ? »), pour mettre plus encore en valeur le caractère unique d'Abraham. Il est intéressant de noter que cet éloge du sage, prêt à s'arracher à tout bien sensible, subit deux inflexions par rapport à la première présentation de la migration.

La première, que nous avons déjà mentionnée, est que ce départ vise à se rapprocher de Dieu : la finalité de la migration est désormais connue. Alors qu'elle est apparue, dans le cadre de l'exposé allégorique, comme la fin de la migration de l'âme, elle apparaît désormais également de façon parfaitement claire dans un exposé strictement littéral et sensible. Philon semble s'appuyer sur les acquis de son exégèse antérieure, même en passant d'un registre d'exégèse à un autre, phénomène que nous retrouverons d'un chapitre à l'autre à propos des puissances de Dieu et de la destruction de Sodome.

La deuxième inflexion tient à la présentation de la finalité du départ d'Abraham au désert (ξομοιοσθαι τ μακαρί κα ε δαίμονι φύσει). Alors que nous avions pu discerner des éléments de stoïcisme dans la présentation de la sagesse d'Abraham, la formule finale constitue vraisemblablement une référence platonicienne ou plus précisément médioplatonicienne. On peut en effet caractériser le moyen platonisme notamment par « la définition […] du souverain bien platonicien comme "l'assimilation à Dieu dans la mesure du possible", l'μοίωσις θε κατ τ δυνατόν, en se référant principalement pour cela au

[68] La dernière parole divine, qui ne semble avoir aucun lien avec cette migration, se trouve deux versets plus haut :T σπέρματί σου δώσω τν γν ταύτην (« À ta descendance je donnerai cette terre » ; *Gn* 12,7).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Théétète, 176 a et b » [69]. Le rapprochement est d'autant plus significatif que chez Platon la formule intervient dans un contexte de fuite, similaire à la migration effectuée par Abraham : δι□ κα□ πειρ□σθαι χρ□□νθ□νδε □κε□σε □ε□γειν □τι τ□χιστα. Φυγ□ δ□□μο□ωσις θε□ κατ□ τ□ δυνατ□ν (« c'est pourquoi il faut s'efforcer de fuir d'ici, vers là-bas, au plus vite. La fuite est l'assimilation à Dieu dans la mesure du possible » ; 176 a 8-b 2 [70]). Dans le même temps, néanmoins, Philon parle de la « nature » (φύσις) de Dieu, semblant également faire écho à la formule stoïcienne selon laquelle le souverain bien consiste à « vivre selon la nature » (□κολούθως τ□ φύσει ζ□ν), formule à laquelle Philon a d'ailleurs fait écho dans le prologue du traité à propos des patriarches qui se sont « attachés à suivre la nature » (□κολουθίαν φύσεως □σπασάμενοι ; § 6). Certes, comme le note Valentin Nikiprowetzky rappelant les analyses de Völker, Philon paraît employer « indifféremment » les deux formules [71], et le terme de φύσις peut servir aussi à désigner Dieu [72]. Cependant, la mention explicite de Dieu dans notre passage, d'un Dieu transcendant au monde qu'il a créé, exclut une vision trop stoïcienne.

Philon peut d'ailleurs peut-être encore s'éloigner du stoïcisme dans ce passage sur un autre point : Abraham s'éloigne précisément de chez lui, de la terre ou de la patrie « qui lui est propre », τ□ςο□κείας [73], pour affronter une terre inhospitalière, et s'y rendre semblable à Dieu. Cela peut constituer une référence polémique au stoïcisme dans la mesure où « pour les Stoïciens la perfection absolue du sage s'enracine dans l'o□κείωσις, c'est-à-dire dans l'adaptation instinctive à un monde considéré comme bon, alors que chez Platon la perfection relative du philosophe se réalise en grande partie contre un monde dans lequel le mal est une présence nécessaire » [74]. Abraham est invité à quitter une forme d'habitation, d'adaptation au monde, pour se conformer à la nature divine. L'expression de « solitude qui est chère à Dieu » (τ□ν φίλην α□τ□ μόνωσιν) est peut-être également d'origine platonicienne : on rencontre le terme μόνωσις, comme une marque de perfection, dans le *Timée*, où il désigne la qualité que le démiurge a donnée au ciel, pour qu'il soit, « selon son unicité, semblable au vivant parfait » (□να[…] κατ□ τ□ν μ□νωσιν □μοιον □ τ□ παντελε□ ζ□□ ; *Ti.*, 31 b 1).

Le chemin de sagesse que Philon dessine pour Abraham, y compris comme homme, dans la migration, le conduit donc à une rencontre toujours plus intime avec Dieu, selon des inflexions platoniciennes plus que stoïciennes, dans la mesure où les Stoïciens méconnaissent la transcendance de Dieu par rapport au monde. Il n'est pas à exclure toutefois que, plutôt qu'un rejet du stoïcisme, auquel il emprunte beaucoup par ailleurs, Philon cherche plutôt à opérer une reconfiguration de celui-ci en conservant uniquement les aspects qui lui paraissent compatibles avec les données de l'Écriture, et en infléchissant les autres dans le sens de la reconnaissance d'un Dieu créateur et pilote de son œuvre.

[69] C. Lévy, « Cicéron et le moyen platonisme : le problème du souverain bien selon Platon », *Revue des études latines*,68, p. 51.

[70] Nous traduisons.

[71] V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture*…, *op. cit.*, p. 127.

[72] *Ibid.*, p. 127-128.

[73] Philon procède ici à une synthèse de la « maison » (o□κος) et de la terre (γή), que doit quitter Abraham ; voir *Gn* 12, 1.

[74] C. Lévy, « Cicéron et le moyen platonisme », art. cit., p. 53. Il faut également mentionner l'étude qu'il fait du travail qu'opère Philon sur le concept stoïcien d'o□κείωσις pour le détacher de sa signification première dans la philosophie du Portique : « Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance : le problème de l'*oikeiôsis* chez Philon », dans C. Lévy (dir.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie. Actes du colloque international organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne, Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995*, Turnhout, Brepols, 1998, p. 153-164.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Il faut encore noter un élément important : Philon ne livre pas de commentaire allégorique de cette deuxième migration. Sans doute celle-ci serait en quelque sorte superflue, puisque le sens de la migration est déjà pleinement donné dans le sens littéral, dans la continuité à la fois du premier exposé littéral et de l'exposé allégorique qui le suit. Au lieu de devoir développer deux registres différents, sensible puis intelligible, ou littéral puis allégorique, pour manifester la piété d'Abraham, Philon peut désormais les réunir dans un seul exposé, de nature littérale, grâce à l'exégèse allégorique qui lui a permis de faire comprendre en vérité la relation d'Abraham à Dieu.

Tout l'ensemble de cette exégèse sur la migration d'Abraham se voit récapitulé au paragraphe 88 dans un dernier développement très organisé, mettant en parallèle les deux niveaux de lecture distingués par Philon. Alors que les développements qui précèdent peuvent paraître complexes et hétérogènes, Philon s'efforce de donner une impression de clarté, et de récapituler de façon très pédagogique les enjeux de sa démarche et de sa distinction entre exégèse littérale et exégèse allégorique. Il met en place une parfaite symétrie entre ce qui concerne « le sens littéral » (τ□ν □ητήν), portant sur « un homme » (□π' □νδρός) et ce qui concerne le sens allégorique (ici, τ□ν δι' □πονοι□ν, c'est-à-dire les sous-entendus, le sens implicite), portant sur l'âme (□π□ ψυχ□ς), et même plus précisément l'intellect (τ□ν νο□ν). Celui-ci prend en quelque sorte le relais de l'âme dans les deux parallèles développés par Philon dans la suite du paragraphe : cela peut être d'une manière de préciser que, dans l'âme, c'est l'intellect qui est le véritable sujet agissant de l'allégorie. Les deux réalités, l'homme et l'intellect, sont pareillement dignes d'être aimées (□ξιέραστον), mais le membre de phrase consacré aux mérites du second occupe plus de la moitié du paragraphe. Cette présentation semble suggérer, de fait, que Philon porte une plus grande attention à l'allégorie, soit que la lecture allégorique importe plus en elle-même, soit qu'elle nécessite d'être présentée de façon plus soignée. Cette idée peut être confirmée par le fait que ce genre de récapitulation synthétique, assignant à chacun des deux ordres d'interprétation ce qui lui revient en propre, ne se retrouve pas dans la suite du traité.

Il convient de souligner un dernier détail problématique, la formule qui clôt ce paragraphe : φύσιν □τέραν □μείνω τ□ς □ρατ□ς νοητ□ν □θεάσατο κα□ τ□ν □μφο□ν ποιητ□ν □μο□ κα□□γεμόνα (« il contempla une autre nature, meilleure que la visible : l'intelligible, ainsi que le créateur et le chef de l'une et de l'autre »). Par cette précision , Philon opère une distinction entre trois réalités : le monde sensible, ou visible ; le monde intelligible ; Dieu, créateur et chef de ces deux précédentes natures. Philon semble ici s'écarter de la teneur de son développement allégorique, où il écrit à propos du sage : □ δ□ σοφ□ς □κριβεστέροις □μμασιν □δών τι τελεώτερον νοητ□ν □ρχον τε κα□□γεμονε□ον, □φ□ ο□ τ□λλα δεσπόζεται κα□ κυβερν□ται[…] (« le sage, voyant avec des yeux plus précis quelque chose d'intelligible plus parfait, souverain et chef, par qui le reste est régi et gouverné… » ; § 84). Dans ce paragraphe, Philon décrivait le passage du monde sensible à une réalité intelligible, qui est celui qui dirige tout, à savoir Dieu. Or, dans sa récapitulation finale, il distingue cette fois-ci trois réalités : la nature sensible, « visible » ; la nature « intelligible » ; et Dieu, qui crée et gouverne les deux précédentes. Celui-ci se retrouve donc placé au-dessus de la nature intelligible dans laquelle il semblait pourtant être compris quelques paragraphes plus haut (voir § 77-80). Plutôt qu'une contradiction, cela montre le statut particulier de l'Être, qui ne peut, certes, être atteint que par un travail de l'intellect, comme la suite du traité le donnera à voir, mais ne peut pour autant être pleinement connu par celui-là comme les autres réalités intelligibles.

Si l'exégèse littérale et l'exégèse allégorique donnent dans l'ensemble à voir, de façon respective, les réalités sensibles et les réalités intelligibles, Dieu, ou l'Être, ne se fond pas

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

dans ces catégories : il dépasse le monde intelligible naturellement saisi par l'intellect, mais il peut aussi jouer un rôle dans la compréhension littérale de l'exégèse, quitte à lui donner un contenu intelligible comme c'est le cas dans les paragraphes 77 à 79.

Conclusion

Au terme de l'étude de ce premier chapitre, il apparaît que, si soigneusement que Philon commence son exposé sur Abraham, en établissant des catégories claires sur la portée du sens littéral comme sur celle du sens allégorique, ces distinctions ne suffisent pas pour lui permettre d'exprimer son propos dans sa totalité. En effet, elles butent sur le problème de la manifestation de Dieu et de la réponse du sage Abraham. Philon commence par séparer presque entièrement l'exposé de la première migration et sa dimension de piété : ce qui l'intéresse, c'est de montrer la vertu insigne d'Abraham qui effectue une migration que personne ne serait capable d'effectuer. Il paraît toutefois embarrassé pour restituer une chronologie claire de la manifestation d'Abraham à Dieu : le premier départ d'Abraham résulte d'un ordre divin, mais la modalité de celui-ci n'est pas précisée. Ce n'est que dans un second temps que Philon montre comment la migration permet de connaître Dieu, puis, seulement ensuite, d'en recevoir la manifestation. Et c'est grâce à cela que la dernière migration mentionnée par le passage, celle qui conduit Abraham au désert, peut être présentée comme une marche vers Dieu, y compris au sens littéral, en s'appuyant sur les acquis du développement allégorique. La migration finale récapitule ainsi la totalité du sens de l'épisode, dans un exposé littéral qui prouve que le sens le plus profond de la lecture philonienne de l'Écriture ne repose pas nécessairement de façon exclusive sur l'allégorie, mais peut être soutenu par l'exégèse littérale elle-même.

Du point de vue de la forme de l'exégèse, cet exposé n'en est pas moins problématique, sa composition étant complexe. Cela tient, semble-t-il, à deux raisons. La première, de façon générale, est le problème de la manifestation de Dieu qui en occupe le cœur, et qui constitue toujours une difficulté pour l'exégèse. Le deuxième problème est spécifique à l'épisode biblique lui-même et à la manière dont on peut comprendre la relation qu'il illustre entre Abraham et Dieu. Suivant le cours de l'épisode scripturaire qui ne parle qu'en son milieu d'une manifestation de Dieu, mais relate auparavant une parole adressée à Abraham, lequel s'est cependant déjà mis en route préalablement de Chaldée vers Kharran, Philon choisit de prendre une certaine distance avec la succession stricte des événements, et de montrer une progression depuis le départ d'Abraham, imprimé par Dieu, jusqu'à sa migration dans le désert dont cette fois Dieu n'est plus l'origine, mais la finalité, en illustrant dans la partie centrale, allégorique, la façon dont Dieu s'est rendu visible grâce à la migration. L'exposé de Philon est ainsi organisé selon trois modalités de la migration : au sens littéral, il présente la migration que Dieu suscite, puis celle dont il est la fin, tandis qu'au sens allégorique il rend visible la manière dont la migration permet en tant que telle la connaissance de Dieu et sa manifestation.

L'exposé de ce chapitre croise donc un souci de fidélité au texte scripturaire avec la volonté d'illustrer une notion centrale, celle de migration. Réordonné autour d'elle, le contenu de l'épisode scripturaire permet d'illustrer que la migration représente tous les aspects de la relation entre le sage et Dieu, l'impulsion, la fin, et les modalités de la manifestation de Dieu. Philon dresse donc ainsi d'emblée une équivalence entre piété et migration, paraissant illustrer dès son premier chapitre la piété dans sa totalité. Les chapitres suivants du traité permettront toutefois de poursuivre la réflexion, en montrant comment la piété d'Abraham se renforce progressivement, et jusqu'où elle porte.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

2. La descente en Égypte (*Abr.*, 89-106)

Le deuxième développement consacré à l'illustration de la piété d'Abraham s'attache au récit de la descente en Égypte (*Gn* 12, 10-20) : celui-ci suit immédiatement l'évocation de la migration d'Abraham, objet du chapitre précédent. L'exégèse de Philon suit de façon plus claire la trame narrative de l'épisode, mais en pratiquant un certain nombre d'omissions plus ou moins significatives. Si l'absence de Lot (à l'exception d'une allusion très vague au paragraphe 92), étant donné qu'il ne figure que dans la dernière partie du dernier verset (κα Λωτ μετ' α το : « et Lot était avec lui ; *Gn* 12, 20) et ne joue aucun rôle dans le récit, est sans conséquence, nous verrons que d'autres omissions sont plus significatives de la lecture particulière que Philon propose de ce passage.

Si le précédent chapitre apparaissait organisé autour de la notion de migration, ce nouveau chapitre porte sur la notion de vertu, en particulier dans l'exposé allégorique. Celui-ci répond de beaucoup plus près à l'exposé littéral que ne l'a fait l'exposé allégorique du chapitre précédent : il livre en définitive de façon très concentrée la clé du premier temps de l'interprétation et des difficultés posées par le texte scripturaire, sans avoir à revenir à l'exposé littéral.

Ce passage présente donc un double intérêt : nous dégagerons la méthode exégétique qui lui est propre et lui permet d'être, des cinq chapitres que nous étudions, le plus équilibré et celui où l'exégèse est en quelque sorte la mieux intégrée, d'un niveau de commentaire à l'autre ; nous mettrons en évidence le propos de Philon sur la vertu qui peut être défini à partir de cette exégèse, à laquelle il donne un riche déploiement, tant dans l'ordre des réalités humaines que dans l'ordre des réalités divines. En définitive, nous verrons comment la bipartition entre réalités sensibles et réalités intelligibles est de nouveau dépassée par la présentation implicite de Dieu comme celui en qui repose véritablement la vertu d'Abraham. La distinction entre exégèse littérale et exégèse allégorique constitue de ce fait une trame qui permet à l'exégèse de se développer, mais sans en circonscrire le sens final, qui l'outrepasse.

A. L'exposé littéral (*Abr.*, 89-98)

Philon entame son analyse par une mise en garde, qui laisse penser que ce qui va être expliqué ne sera pas nécessairement facilement accepté par tous les lecteurs. Parlant des actions qu'il s'apprête à rapporter, il écrit : τ δ μέγεθος α τ ν ο παντί τ δ λον, λλ μόνον το ς γευσαμένοις ρετ ς, ο τ θαυμαζόμενα παρ το ς πολλο ς ε ώθασι χλευάζειν νεκα μεγέθους τ ν περ ψυχ ν γαθ ν (« leur grandeur n'est pas évidente pour tout un chacun, mais seulement pour ceux qui ont goûté la vertu, ceux qui ont coutume de mépriser les choses qu'admirent la plupart des gens, à cause de la grandeur des biens qui concernent l'âme » ; § 89). Cette mise en garde présente un double intérêt : d'une part, elle annonce que l'explication du sens littéral qui va suivre n'est pas évidente, et peut faire l'objet d'erreurs ou de controverses de la part du plus grand nombre ; d'autre part, elle oriente déjà d'une certaine manière l'exégèse du passage, qui est centré sur la question de la vertu et des biens de l'âme. Philon énonce ainsi que seuls ceux qui ont déjà une expérience personnelle de la vertu, qui les met à part de la majorité des gens, seront donc à même de comprendre son discours. Le lecteur est averti d'emblée du jugement qu'il doit porter, et surtout de celui qu'il doit éviter de porter.

Cet avertissement est suivi d'un autre élément introducteur, qui livre d'emblée la clé du passage : ποδεξάμενος ο ν θε ς τ ν ε ρημένην πρ ξιν α τίκα τ ν στε ον

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

□μείβεται μεγάλ□ δωρε□, τ□ν γάμον α□τ□ κινδυνεύσαντα πρ□ς δυνατο□ κα□□κρατο□ς □νδρ□ς □πιβουλευθ□ναι διατηρήσας □ψαυστόν τε κα□ σ□ον (« Dieu ayant donc reçu l'action que nous avons dite, aussitôt il répond à l'homme de qualité avec un grand don, en conservant sain et sauf son mariage, menacé par un homme puissant et intempérant » ; § 90). Philon établit ainsi une continuité logique entre les deux épisodes scripturaires au-delà de leur simple juxtaposition, et livre non plus tant la leçon de l'épisode (la vertu) que son contenu : une action providentielle de Dieu. Il montre toutefois d'emblée qu'elle est une réponse à un profond manque de vertu d'un homme (□νδρός, « l'homme » par opposition à la femme, ou « le mari » : nous verrons l'importance que cela représente, au paragraphe 94 et dans l'interprétation allégorique du passage). Philon introduit ce faisant une détermination plus précise de la question de la vertu, en mettant en fort contraste la puissance de cet homme et son absence de pouvoir sur lui-même, avec un jeu d'opposition entre les notions de δυναμίς et de κρατός.

L'exégèse littérale que Philon développe, après avoir posé ces éléments d'introduction, est loin d'être une simple paraphrase du texte scripturaire de *Gn* 12, 10-20. Alors que le début du texte scripturaire est relativement bref (Κα□□γένετο λιμ□ς □π□ τ□ς γ□ς, κα□ κατέβη Αβραμ ε□ς Α□γυπτον παροικ□σαι □κε□, □τι □νίσχυσεν □ λιμ□ς □π□ τ□ς γ□ς (« et il y eut une famine sur le pays, et Abraham descendit en Égypte pour y séjourner, parce que la famine était forte sur le pays » ; *Gn* 12, 10), Philon livre une description détaillée des raisons de la famine [75], liées à une succession de conditions météorologiques déterminées, ainsi que des raisons de la richesse de l'Égypte [76].

Le recours à des savoirs encyclopédiques, dont nous avons vu qu'il était propre au sens littéral, peut avoir deux justifications. La première est que Philon s'efforce de présenter un récit clair et cohérent pour rendre plus vraisemblables les actions des protagonistes et justifier la nécessité où ils étaient de descendre en Égypte affronter les périls évoqués par le passage, indiquant une première forme de nécessité (la famine) qui en précède une deuxième (la contrainte exercée par Pharaon sur Sarah). Mais il s'agit encore sans doute de montrer que du point de vue même d'Abraham, le choix de la descente en Égypte est la conséquence d'une réflexion bien informée sur la situation, d'une contrainte assumée. Abraham figure du reste à la charnière entre la description de la famine et celle de la richesse de l'Égypte : πυθόμενος ο□ν □βραάμ[…] (« Abraham, donc, ayant appris… » ; *ibid.*). Le caractère réfléchi de cette descente en Égypte, qui résulte d'une contrainte forte, permet de donner un certain poids à Abraham, dont la figure s'efface ensuite du passage, et sert peut-être de compensation. En effet, le texte scripturaire fait mention ensuite, sur trois paragraphes, du projet conçu par Abraham que Sarah se présente comme sa sœur,

[75] Καρπ□ν □φορίας □π□ συχν□ν χρόνον γενομένης, τοτ□ μ□ν δι□ πολλ□ν κα□ □μετρον □πομβρίαν τοτ□ δ□ δι□ α□χμ□ν κα□ ζάλην, α□ κατ□ Συρίαν πόλεις συνεχε□ λιμ□ πιεσθε□σαι κενα□ τ□ν ο□κητόρων □σαν, □λλων □λλαχόσε σκιδναμένων κατ□ ζήτησιν τροφ□ς κα□ πορισμ□ν τ□ν □ναγκαίων : « Il y avait eu des récoltes insuffisantes pendant une longue période, tantôt à cause de pluies prolongées et excessives, tantôt à cause de sécheresses et d'ouragans. Les villes de Syrie réduites à une famine continue était vides de leurs habitants, qui se dispersaient les uns ici les autres ailleurs, pour chercher de la nourriture et se procurer le nécessaire » (§ 92 ; traduction de J. Gorez). Notons que Philon parle des « villes de Syrie » (α□ κατ□ Συρίαν πόλεις) : il s'agit d'un autre exemple de la manière dont il décrit des lieux non pas selon la manière dont l'Écriture les présente, d'une façon qui se voudrait historique, mais en utilisant une terminologie moderne. Nous verrons un exemple similaire à propos de la localisation de la région de Sodome au quatrième chapitre.

[76] […] □φθονον ε□θηνίαν κα□ ε□ετηρίαν □ν Α□γύπτ□, το□ μ□ν ποταμο□ τα□ς πλημμύραις λιμνάσαντος □ν καιρ□ τ□ πεδία, τ□ν δ□ τ□ν σπόρον ε□σταχυν □νεγκόντων κα□ □ναθρεψαμένων ε□κρασίαις πνευμάτων (« … il y avait une abondance et une prospérité sans égales en Égypte – le fleuve, grâce à sa crue habituelle, avait, à point nommé, fait des plaines un marais, et les vents, grâce à leur régime modéré, avaient donné et fait croître une moisson aux beaux épis » ; § 92 ; traduction de J. Gorez).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

pour que lui-même ne risque pas de se faire tuer (*Gn* 12, 11-13), ce que Philon passe sous silence, malgré des allusions postérieures, alors qu'il s'agit de l'un des nœuds du récit.

Il préfère mettre en valeur le personnage de Sarah. Alors qu'elle est qualifiée dans le passage omis par Philon de « femme au visage plaisant » (γυν□ ε□πρόσωπος ; *Gn* 12, 11), puis présentée comme « très belle » (καλή[…] σφόδρα ; *Gn* 12, 14) Philon étend ses qualités à toute sa personne : elle est « en son âme la meilleure et en son corps la plus belle des femmes de son temps » (τήν τε ψυχ□ν □ρίστη κα□ τ□ σ□μα τ□ν καθ□ α□τ□ν περικαλλεστάτη ; § 93). La raison de ce détail supplémentaire peut être le souci de faire de Sarah la digne compagne du sage : elle n'est pas seulement belle, mais elle possède avant tout une âme parfaite. Mais il s'agit aussi d'un premier élément par lequel Philon met en relief le personnage de Sarah comme un personnage doté d'une perfection qui lui est propre, ce qui jouera un rôle essentiel dans l'exposé littéral et plus encore dans l'exposé allégorique.

Le troisième personnage essentiel du récit est Pharaon, que Philon appelle « roi » (τ□ βασιλε□ ; § 93), avec un terme plus neutre et qui peut s'intégrer plus facilement à une réflexion générale sur le pouvoir. Philon mentionne en passant « ceux des Égyptiens qui étaient aux responsabilités » (τ□ν A□γυπτίων ο□□ν τέλει ; *ibid.*), qui « aperçoivent Sarah, admirent sa beauté et l'annoncent au roi » (ταύτην □δόντες[…] κα□ τ□ς ε□μορφίας □γάμενοι μηνύουσι τ□ βασιλε□ ; *ibid.*), avec un commentaire général sur les gens de pouvoir [77] : mais c'est le « roi » qui prend ensuite, seul, le premier rôle [78], alors que le texte scripturaire ne mentionne que les actions des Égyptiens pour Pharaon. Philon fait de ce dernier le responsable unique, focalisant toute son attention sur lui : il présente ses actions de manière à faire de lui tout l'opposé d'un sage. En effet, s'il « contemple » (θεασάμενος ; § 94), ce n'est que la beauté sensible de Sarah, pas celle de son âme ; il « ne tient guère compte de la pudeur ni des lois établies en vue du respect des hôtes » (βραχ□ φροντίσας α□δο□ς κα□ νόμων τ□ν □π□ τιμ□ ξένων □ρισθέντων ; *ibid.*), à rebours de l'exigence fondamentale dans le monde grec de l'hospitalité. Enfin, et surtout, il fait preuve de duplicité : □νδο□ς □κρασί□ διενοε□το λόγ□ μ□ν α□τ□ν □γαγέσθαι πρ□ς γάμον, τ□ δ□ □ληθ□ς α□σχύνειν (« renonçant à tout contrôle sur lui-même, il songeait en parole à la mener au mariage, mais en réalité à la déshonorer » ; *ibid.*). Philon reprend l'idée d'une absence de maîtrise de soi rendue plus grave par la qualité de souverain du roi (□κρατο□ς, § 90) et il y ajoute un effort de dissimulation : contrairement donc à Sarah, parfaite de corps et d'esprit, le roi joue sur les apparences et néglige toute vertu. Le travail de son intelligence (διενοε□το) n'est pas le lieu d'une connaissance du monde, mais de la mise en place de stratagèmes immoraux [79].

Face à lui, Sarah est appelée simplement τ□ν □νθρωπον (« la personne humaine » ; *ibid*.). L'usage de ce terme au féminin se rencontre en grec, mais il est unique chez Philon, ce qui le rend particulièrement remarquable, et empêche d'y voir une simple recherche de variation dans l'expression. Face à un homme dépourvu de toute sagesse, faisant preuve de duplicité, Philon peut chercher à présenter Sarah comme une figure humaine exemplaire,

[77] « Rien n'échappe à ceux qui ont une position élevée » (λανθάνειγ□ρτο□ς□ν□ξοχα□ςο□δέν ; § 93).

[78] Il est le seul sujet des trois participes (μεταπεμψάμενος […] κα□ θεασάμενος […], βραχ□ φροντίσας) et du verbe conjugué (διενοε□το) du paragraphe suivant.

[79] Notons que du point de vue de la réécriture du texte scripturaire, Philon emprunte la mention du mariage à la suite du passage, où Pharaon déclare en effet : □λαβον α□τ□ν □μαυτ□ ε□ς γυνα□κα (« je l'ai prise pour moi comme femme » ; *Gn* 12, 19). Il se sert de cette phrase pour justifier l'intention du roi, mais en la plaçant plus haut dans le récit, et en la combinant sans doute, du point de vue de l'expression, avec le membre de verset ε□σήγαγον α□τ□ν ε□ς τ□ν ο□κον Φαραω (« ils la conduisirent dans la maison de Pharaon » ; *Gn* 12, 15), puisqu'il emploie dans le même contexte le même verbe, □γω, mais sans son préfixe.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

accomplie à la fois dans son corps et dans son âme. Plus précisément, le roi n'est pas capable de voir la qualité de l'âme de Sarah et ne s'attache qu'à son corps, à son apparence, cherchant en quelque sorte à la séparer en des réalités distinctes, alors qu'il s'agit d'une personne humaine à part entière. Nous verrons que cela n'est pas non plus sans incidence sur l'exposé allégorique et la valeur qu'accorde Philon à Sarah.

Sarah occupe de nouveau le premier rang dans la suite de l'exposé littéral. Alors que le texte scripturaire mentionne à cet endroit les richesses données par les Égyptiens à Abraham en échange de Sarah [80], Philon se tait sur ce détail qui peut l'embarrasser s'il suggère une acceptation de la part d'Abraham, ou au moins une lâcheté qui le conduit à garder le silence et accepter ces richesses. Au contraire, il tire parti d'un silence du texte sur l'attitude de Sarah, et à un degré moindre d'Abraham, pour en tirer un argument sur leur disposition d'esprit dans cette épreuve. Leur absence de réaction montre d'abord leur faiblesse : Sarah, « dans une terre étrangère, chez un souverain sans maîtrise de lui-même et au cœur cruel, est dénuée de protecteur » (□ν □λλοτρί□ γ□ παρ□ □κρατε□ τε κα□□μοθύμ□ δυνάστ□ το□ βοηθήσοντος □προ□σα ; § 95), tandis qu'Abraham, présenté comme son mari (□□νήρ), c'est-à-dire celui qui devrait jouer ce rôle, est mentionné seulement dans une parenthèse, pour préciser qu'il « n'avait pas de force pour prévenir la menace, dans la crainte où il se trouvait de plus puissants que lui » (ο□δ□ γ□ρ □□ν□ρ □σθενεν □ρήγειν τ□ν □πικρεμάμενον □κ τ□ν δυνατωτέρων φόβον δεδιώς ; *ibid.*). Ce n'est donc qu'à ce moment de son exposé, peut-être en lien avec l'extrême profusion des richesses qu'il reçoit et qui illustrent la puissance de ceux qui les lui offrent, que Philon fait finalement mention de la crainte et de l'impuissance d'Abraham que le texte scripturaire rappelait au moment de sa descente en Égypte (*Gn* 12, 11-13). Au lieu de mettre en avant un stratagème préalable d'Abraham pour sauver sa vie [81], qui conduit directement à mettre en danger Sarah, Philon s'efforce de montrer seulement l'absence de toute possibilité pour Abraham d'agir autrement.

Abraham étant écarté voire effacé du récit, c'est Sarah qui est présentée comme la figure essentielle : □π□ τ□ν τελευταίαν □μ□ □κείν□ καταφεύγει συμμαχίαν τ□ν □κ θεο□(« elle se réfugie, en même temps que lui, dans sa dernière alliance, celle avec Dieu » ; § 95). Abraham ne fait que suivre Sarah qui est celle qui fait véritablement preuve de confiance en Dieu, de piété. C'est donc d'abord pour Sarah que Dieu « le bienveillant, le favorable, qui combat pour ceux qui subissent l'injustice » (□ ε□μεν□ς κα□□λεως κα□□πέρμαχος τ□ν □δικουμένων ; § 96) intervient, en infligeant au roi des châtiments. Cela est conforme au texte scripturaire qui précise : κα□□τασεν □ θε□ς τ□ν Φαραω □τασμο□ς μεγάλοις κα□ πονηρο□ς κα□ τ□ν ο□κον α□το□ περ□ Σαρας τ□ς γυναικ□ς Αβραμ (« Et Dieu éprouva Pharaon et sa maison par des épreuves grandes et pénibles à propos de Sarah la femme d'Abram » ; *Gn* 12, 17). Dieu n'agit pas d'abord pour Abraham, mais pour Sarah, et Philon le confirme d'ailleurs à la fin du passage en commençant par écrire : το□τον τ□ν τρόπον □ μ□ν □γνεία τ□ς γυναικ□ς διασ□ζεται (« De cette façon, la chasteté de l'épouse est sauvée » ; § 98).

La description des châtiments infligés au roi est beaucoup plus développée que dans le texte scripturaire, signe de leur importance. Philon reprend la question de la cohérence entre corps et esprit en montrant que les châtiments touchent le roi « dans son corps et son âme » (σ□μα κα□ ψυχήν ; § 96). De plus, alors que le texte scripturaire ne précise

[80] Κα□ τ□ Αβραμ ε□ □χρήσαντο δι' α□τήν, κα□ □γένοντο α□τ□ πρόβατα κα□ μόσχοι κα□ □νοι, πα□δες κα□ παιδίσκαι, □μίονοι κα□ κάμηλοι (« EtilstraitèrentbienAbram à caused'elle, etileutdesmoutons, desveauxetdes ânes, desserviteurshommesetfemmes, desmuletsetdeschameaux » ; *Gn* 12, 16).

[81] « Et mon âme vivra grâce à toi » (κα□ ζήσεται □ ψυχή μου □νεκεν σο□ ; *Gn* 12, 13).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

pas la nature des châtiments, Philon explique qu'ils viennent précisément corriger les fautes mêmes du roi : « de sorte que tous les élans conduisant au plaisir étaient brisés, mais que les préoccupations contraires entraient en lui : être débarrassé d'épreuves infinies » (τ□ς μ□ν □φ□ □δον□ν □γούσας □ρέξεις □πάσας □κκεκόφθαι, τ□ς δ□ □ναντίας παρεισεληλυθέναι φροντίδας περ□□παλλαγ□ς □νηνύτων βασάνων ; *ibid.*). L'action de Dieu vient s'appliquer là où le mal est commis, et où il était dissimulé. De la sorte, il constitue même, indirectement, une forme d'entraînement à la sagesse : □φ□ □ν γυμναζόμενος μεθ□ □μέραν κα□ νύκτωρ □ξετραχηλίζετο (« étant harassé par elles jour et nuit, il était brisé » ; *ibid.*) : le verbe γυμνάζω peut en effet renvoyer aussi bien au vocabulaire de l'exercice, pour signifier une éducation, qu'à celui de souffrances tragiques [82]. Quant à la maison du roi (□ ο□κος α□τ□ ; § 97), mentionnée par le texte scripturaire, Philon ne l'oublie pas, dans la mesure où les châtiments que subissent ceux qui entourent le roi viennent punir leur complicité, pour ne pas dire le fait qu'ils ont « presque accompli l'injustice » (μόνον ο□ συγχειρουργησάντων τ□□δίκημα ; *ibid.*).

C'est à ce point de l'épisode scripturaire que Philon arrête son exposé, sans évoquer le dénouement, les questions de Pharaon montrant sa bonne foi, et le départ d'Abraham et des siens. Le découpage opéré par Philon, la présentation qu'il fait des vices du roi par opposition à la perfection de Sarah, le poids qu'il donne aux châtiments infligés par Dieu montre que ce qui l'intéresse, c'est d'exposer la manière dont Dieu intervient pour punir tout vice, qui plus est s'il s'exerce contre le sage et son épouse. Philon met donc en scène avant tout la manière dont Dieu apporte le salut à la vertu, même s'il l'intègre dans un développement plus large sur la relation entre Dieu et le sage, dont la conclusion de l'exposé littéral donne une claire attestation.

Philon, en effet, après avoir rapidement évoqué la chasteté de Sarah qui a été sauvée, insiste à nouveau sur la figure d'Abraham, de façon d'autant plus surprenante qu'il était préalablement effacé. Le don que fait Dieu vise tout d'abord à « manifester l'excellence et la piété » d'Abraham (τ□ν καλοκ□γαθίαν κα□ ε□σέβειαν[…] □πιδείξασθαι ; § 98) : il semble que, conformément aux termes de l'introduction du passage (voir § 90), il faille y voir une allusion aux preuves antérieures de piété d'Abraham, plutôt qu'à celle qu'il a peu manifestée au cours de l'épisode, y compris dans l'exposé de Philon, malgré l'insistance générale de ce dernier sur la vertu du patriarche. En outre, en faisant davantage que protéger Abraham et Sarah, mais encore en préservant leur mariage (□σιν□ κα□□νύβριστον[…] τ□ν γάμον : « leur mariage [conservé] sans dommage ni outrage » ; *ibid.*), Dieu a exercé un geste providentiel à l'égard d'une union « qui donnerait naissance à tout un peuple, le plus cher à Dieu des peuples » (□ς[…] □μελλεν[…] γενν□ν[…] □λον □θνος κα□□θν□ν τ□ θεοφιλέστατον ; *ibid.*), doté du don de « sacerdoce et de prophétie » (□ερωσύνην κα□ προφητείαν ; *ibid.*). Philon va donc chercher au dehors de l'épisode scripturaire sa logique profonde : le mariage d'Abraham mérite d'être protégé en vertu du peuple qui en sera issu, Israël. L'élargissement considérable de la perspective dans cette conclusion, pour rendre compte du sens spécifique de cet épisode, rend d'autant plus manifeste l'absence d'illustration de la piété d'Abraham dans ce récit : ou bien elle n'est qu'indirecte, Dieu venant confirmer par son intervention les actes antérieurs d'Abraham, ou bien il faut penser que l'exposé littéral, malgré les déplacements d'accent, les silences et les ajouts de Philon, ne suffit pas à rendre compte de façon suffisante de la manière dont s'exerce véritablement la piété d'Abraham dans cet épisode.

L'exégèse littérale menée par Philon présente donc plusieurs caractéristiques qui ne sont pas des trahisons du texte, mais relèvent du choix de donner un relief particulier

[82] Voir par exemple chez Eschyle, *Prométhée enchaîné* (v. 586) et *Agamemnon* (v. 540).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

aux différentes informations, pour livrer un regard d'ensemble cohérent sur le texte. Le rôle d'Abraham paraît être largement effacé ; au contraire, Sarah, même si elle n'agit pas concrètement ni ne prononce aucune parole, se voit mise en valeur de façon beaucoup plus forte que dans le texte scripturaire, avec notamment l'ajout de sa perfection d'âme et de sa confiance envers Dieu, qui paraît dépasser et guider celle d'Abraham, dont le traité doit pourtant illustrer la piété. Enfin, la présentation du roi, en contrepoint de Sarah, permet à Philon de développer la question de la perfection morale et des châtiments qu'exerce Dieu contre ceux qui commettent des injustices et font preuve de duplicité entre ce qu'ils affirment et ce dont ils ont l'intention. Ce qui apparaît donc de façon centrale dans la vision de Philon, c'est un conflit entre la vertu (si l'on reprend le terme □ρετή, mentionné dans l'avertissement initial, au paragraphe 89, bien qu'il n'apparaisse plus ensuite), et le vice, qui est mené par Dieu lui-même, à propos de Sarah, dans l'intérêt d'Abraham. Cela nécessite de rendre compte de la psychologie des personnages, du moins dans la mesure où leurs attitudes concrètes sont en désaccord avec leurs actes : ainsi le roi prétend agir en toute bonne foi, mais se livre à ses penchants immodérés, tandis que Sarah, parfaite de corps et d'esprit, semble ne rien faire contre le roi, alors qu'elle se réfugie dans l'alliance avec Dieu d'où lui viendra précisément le secours.

Les mérites d'Abraham évoqués dans ce passage semblent demeurer extérieurs à l'épisode : ils le précèdent, dans le rappel de la migration qu'il a effectuée avec piété, et le suivent de loin avec l'évocation du peuple hébreu qui descend de lui. Ces arguments sont justifiés au regard des méthodes de l'exégèse littérale, qui allègue des faits extérieurs au passage commenté, qu'ils soient scripturaires ou non, pour éclairer le sens d'un événement ou d'un épisode. Il n'en demeure pas moins qu'ils ne peuvent occulter la difficulté de l'effacement d'Abraham dans l'exposé de Philon, qui lui semble imposé par le texte scripturaire : tout détail supplémentaire sur l'action et la situation d'Abraham dans cet épisode risquerait de rendre son attitude plus ambiguë et contestable. Tous ces éléments représentent, comme nous allons maintenant le voir, des pierres d'attente pour l'exposé allégorique : celui-ci ne vise pas tant à résoudre les difficultés du sens littéral, au sens où elles disparaîtraient, qu'à les mettre en évidence pour retourner la signification que l'on pouvait leur prêter.

B. L'exposé allégorique (*Abr.*, 99-106)

Nous avons vu que Philon ouvrait son exposé littéral avec une référence à la vertu : si celle-ci n'intervient plus explicitement dans le récit de l'épisode, elle occupe en revanche une place centrale dans l'exposé allégorique. C'est à travers elle que Philon parvient à asseoir le sens des relations entre Dieu et les acteurs du récit, mais aussi, sans doute, qu'il parvient à illustrer de quelle manière s'exerce la vertu de piété d'Abraham dans ce passage, en distinguant entre une vertu en quelque sorte immanente, qui est en jeu dans le conflit entre Sarah et le pharaon, et une vertu transcendante qui concerne la relation à Dieu. Il procède en deux temps : le premier est une présentation paradoxalement inversée de la relation entre le masculin et le féminin dans l'union des âmes, qui va à l'encontre du sens commun comme de traditions philosophiques majeures ; le deuxième est une application aux deux intellects figurés par le roi et par Abraham de la question de l'union à la vertu, et du rôle de Dieu.

1) L'inversion du masculin et du féminin (*Abr.*, 99-102)

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Comme nous en verrons d'autres exemples dans le traité, la transition entre les deux développements est assez lâche : □κουσα μέντοι κα□ φυσικ□ν □νδρ□ν ο□κ □π□ σκοπο□ τ□ περ□ τ□ν τόπον □λληγορούντων (« mais j'ai entendu aussi des hommes connaisseurs de la nature qui proposaient une allégorie du contenu de ce passage qui n'était pas loin du but » ; § 99). Philon semble proposer un développement nouveau, introduisant des réflexions d'un autre ordre, qu'il prête à des prédécesseurs qui font autorité [83], sans expliquer à l'avance la direction qu'il entend prendre dans son nouveau développement. Le passage à l'exégèse allégorique semble aller de soi : il convient seulement de le signaler par quelques termes placés en tête de développement qui marqueront clairement le changement de registre. Sans compter l'adjectif φυσικός, qui renvoie à l'idée de la véritable nature, profonde et dissimulée derrière la lettre, Philon parle de fait d' « allégorie » (□λληγορούντων), puis d'une manière de parler « symbolique » (συμβολικ□ς). Il s'agit d'un vocabulaire que Philon a déjà employé auparavant, au paragraphe 68 (κατ□ δ□ το□ς □ν □λληγορί□ νόμους : « selon les lois de l'allégorie ») comme au paragraphe 72 (κατ□ σύμβολον : « de façon symbolique ») [84].

Dans les deux cas, Philon semble donner au terme d'allégorie une extension large, réservant le vocabulaire du symbole à la signification d'une réalité précise. Dans le développement précédent, le terme s'appliquait à la compréhension du sens de Kharran, une fois son étymologie explicitée. Or, il s'agit précisément du même emploi, ici : ο□ τ□ν μ□ν □νδρα συμβολικ□ς □φασκον σπουδα□ον ε□ναι νο□ν □κ τ□ς περ□ το□νομα □ρμηνευθείσης δυνάμεως τεκμαιρόμενοι τρόπον □στε□ον □ν ψυχ□ (« ils disaient que le mari, de façon symbolique, est le bon intellect, jugeant à partir de la traduction de la signification attachée au nom qu'il était une disposition raffinée dans l'âme » ; § 99). À partir d'une étymologie, que Philon omet d'ailleurs de rapporter [85], un sens peut être conféré à une réalité ou à un personnage, sur le plan de la vie de l'âme. C'est encore la même méthode qui permet de donner une signification allégorique au personnage de Sarah : τ□ν δ□ τούτου γυνα□κα □ρετήν, □ς το□νομά □στι Χαλδαϊστ□ μ□ν Σάρρα, □λληνιστ□ δ□ "□ρχουσα", δι□ τ□ μηδ□ν □ρετ□ς □ρχικώτερον ε□ναι κα□□γεμονικώτερον (« et sa femme est la vertu, dont le nom est en hébreu "Sarah", en grec "souveraine", parce que rien n'est plus propre à gouverner et à diriger que la vertu » ; *ibid.*). La seule différence est que Philon mentionne l'étymologie du nom, sans doute parce qu'il se l'est pleinement appropriée [86].

[83] Nous ne reprendrons pas ici la question de l'identification précise de ces hommes à partir du qualificatif qu'emploie Philon : la référence à la φυσίς chez Philon a un caractère complexe, et les φυσικο□ □νδρές peuvent désigner des gens versés dans l'étude de la nature, comme les Stoïciens, autant que ceux qui cherchent la signification profonde de l'Écriture, les uns et les autres contemplant la même réalité, les lois divines, à travers un objet différent, le monde ou l'Écriture. Pour une première mise au point, nous renvoyons de nouveau aux analyses de Valentin Nikiprowetzky sur l'emploi du terme φυσίς chez Philon. Citons encore, pour un état récent de la question des relations entre exégèse et φυσίς,S. Di Mattei, « Quelques précisions sur la ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΑ et l'emploi de ΦΥΣΙΚΩΣ dans la méthode exégétique de Philon d'Alexandrie », *Revue des études juives*, 2007, vol. 166, n° 3-4, p. 411-439.

[84] C'est encore le cas, en dehors des délimitations de la section que nous étudions, au paragraphe 52, où Philon présente la signification allégorique des trois patriarches : □ μ□ν γ□ρ πρ□τος, □πίκλησιν □βραάμ, σύμβολον διδασκαλικ□ς □ρετ□ς □στιν(« Le premier, en effet, dénommé Abraham, est le symbole de la vertu liée à l'enseignement »).

[85] Peut-être parce qu'elle ne correspond pas à celle qu'il a retenue précédemment, voir § 81-84.

[86] Voir *Leg.* II, 82 ; *Leg.* III, 244 ; *Cher.*, 3 et 7 ; *Her.*, 258 ; *Mutat.*, 77. Notons toutefois que cette étymologie est celle qui correspond au nom reçu par Sarah beaucoup plus tard (*Gn* 17, 15), à savoir Σαρρα et non plus Σαρα (ou plutôt *Sarah* au lieu de *Saraï*, selon le texte hébreu, sur lequel Philon s'appuie en réalité pour justifier la valeur du changement de nom : voir *Mutat.*, 77). Philon ne se soucie pas de cette succession chronologique, mais adopte un regard surplombant et unifiant sur l'histoire de Sarah en lui donnant d'emblée le nom qu'elle ne reçoit que plus tard.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

À cette première transposition allégorique, celle des deux personnages principaux du récit, Philon ajoute une réflexion sur le mariage (γάμος ; § 100) : le terme, que nous avons déjà relevé dans l'exposé littéral [87] peut donc également avoir une signification dans la vie de l'âme, il représente en quelque sorte une notion charnière qui permet de passer sans solution de continuité du sens littéral au sens allégorique. Philon, plus précisément, oppose deux mariages, de même qu'il avait opposé celui du sage à celui qui servait de prétexte au roi afin d'assouvir son désir pour Sarah. De fait, c'est le « plaisir » qui « arrange » le premier type de mariage (□ρμόζεται □δονή ; *ibid.*), lequel « reçoit une union de corps » (σωμάτων κοινωνίαν □λαχεν ; *ibid.*). Le roi n'est pas nommé, mais ce type d'union est l'écho de sa tentative de s'unir à Sarah : ce qu'il appelle mariage figure une union uniquement corporelle. L'autre mariage est arrangé par la sagesse (σοφία ; *ibid.*) et reçoit « des raisonnements qui cherchent une purification, et des vertus achevées » (λογισμ□ν καθάρσεως □φιεμένων κα□ τελείων □ρετ□ν ; *ibid.*) : autrement dit, derrière l'union du sage et de son épouse, il y a une union du raisonnement [88] et de la vertu, conformément à la compréhension allégorique d'Abraham et Sarah. Dans les deux cas, le passage à l'allégorie permet de continuer à décrire les relations entre les personnages de l'exposé littéral (une tentative d'union illégitime, seulement corporelle, et l'union du sage, intelligible et vertueuse), mais sur un autre plan.

Philon développe l'opposition radicale entre ces deux mariages [89] mais, d'une manière quelque peu surprenante, il le fait non pas, comme précédemment, sur le plan de leur valeur morale – même si cela reste, en toile de fond, un enjeu essentiel du passage –, mais du point de vue de la relation spécifique, pour l'un et pour l'autre, entre l'élément masculin et l'élément féminin qui s'y unissent. Au mariage physique, où « l'élément mâle donne sa semence » (σπείρει μ□ν τ□□ρρεν ; § 101), et « l'élément femelle reçoit la semence » (γον□ν δ□ □ποδέχεται τ□ θ□λυ ; *ibid.*), Philon oppose un autre type d'union, qu'il qualifie d'ailleurs plutôt de « rencontre » (σύνοδον ; *ibid.*) et qui a lieu « dans les âmes » (□ν ψυχα□ς ; *ibid.*), où les rôles sont inversés :□ μ□ν □ρετ□ τάξιν γυναικ□ς □χειν δοκο□σα σπείρειν πέφυκε βουλ□ς □γαθ□ς κα□ λόγους σπουδαίους κα□ βιωφελεστάτων ε□σηγήσεις δογμάτων, □ δ□ λογισμ□ς ε□ς τ□ν □νδρ□ς χώραν τάττεσθαι νομισθε□ς τ□ς □εροπρεπε□ς κα□ θείας□ποδέχεται σποράς (« la vertu, qui semble avoir la place de la femme, se trouve engendrer des volontés bonnes, des pensées de valeur et la suggestion des doctrines les plus utiles à la vie, tandis que le raisonnement, que l'on pense assigné à l'emplacement du mari, reçoit les semences proprement sacrées et saintes » ; *ibid.*). Contre les évidences (δοκο□σα ; νομισθείς), Philon propose donc une vision paradoxale sur les rôles respectifs de la vertu et du raisonnement, qu'il appuie de façon très claire sur le vocabulaire de l'engendrement qu'il avait déjà employé pour l'union des corps [90].

Or il ne fait que creuser encore ce paradoxe en attribuant au langage ce qu'il ne craint pas de qualifier de « tromperie » :μήποτε τ□ λεχθ□ν □ψευσται δι□ □πάτην □νομάτων : « ou bien peut-être ces paroles mentent-elles à cause d'un caractère trompeur des mots » ; § 100), puisque c'est le langage qui donne à la vertu (□ρετή) un genre

[87] § 90, 94, 98.

[88] Le terme λογισμός se substitue au terme de νο□ς, mais la suite du passage va montrer l'équivalence que dresse Philon entre les deux.

[89] « Les mariages dont nous avons parlé sont totalement opposés l'un à l'autre » (□ναντιώτατοιδ□□λλήλοιςε□σ□νο□λεχθέντεςγάμοι ; § 100).

[90] Pour d'autres exemples d'une telle démarche, nous renvoyons à l'étude de Leslie Baynes : « Philo, Personification and the Transformation of Grammatical Gender », *The Studia Philonica Annual*, XIV, 2002, p. 31-47.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

féminin, et au raisonnement (λογισμός) un genre masculin. Il faut en réalité, explique Philon, dépasser le langage (τ□ς □πισκιαζούσας κλήσεις □παμφιάσας : « en ayant retiré les appellations créatrices d'obscurité ») pour « voir en toute clarté les réalités nues » (γυμν□ τ□ πράγματα βουληθείη καθαρ□ς □δε□ν ; § 101). Cet au-delà du langage que Philon appelle à voir est très important pour la compréhension des enjeux de son exégèse : nous avons déjà vu que Dieu était au-dessus aussi bien du monde sensible que du monde intelligible, représentant un troisième terme au-dessus de la distinction entre exégèse littérale et exégèse allégorique. Ici, de façon semblable, après avoir transposé dans l'allégorie deux figures, l'une masculine, Abraham, l'autre féminine, Sarah, en leur faisant correspondre des mots qui ont le même genre, selon un procédé généralisé chez lui, Philon enjoint de dépasser encore l'intermédiaire qu'est le langage pour accéder à une véritable compréhension qui se situe au-delà.

Encore une fois, la méthode exégétique à deux niveaux paraît recouvrir en réalité des modalités plus complexes, où le deuxième niveau lui-même peut être inadéquat : s'il y a bien des réalités intelligibles qui fonctionnent comme un couple, leur identification réelle outrepasse les distinctions habituelles fixées par le langage, que Philon reprend de façon généralisée ailleurs dans son œuvre : Abraham et Sarah sont interprétés de façon très courante, en s'appuyant sur une certaine analogie contenue dans le langage, comme les figures de réalités intelligibles désignées par un terme du même genre, surtout lorsqu'ils sont interprétés ensemble, comme couple. Du moins, Sarah est toujours interprétée comme la vertu (□ρετή), parfois la sagesse (σοφία) d'une figure, celle d'Abraham, qui est quant à elle beaucoup moins souvent allégorisée [91] : Abraham représente le sage, celui qui recherche la vertu, mais cela ne constitue pas en soi une interprétation allégorique.

Deux conséquences peuvent être tirées de cette présentation paradoxale. La première est que le paradoxe ne se manifeste pas qu'à l'égard du sens commun véhiculé par le langage : elle entre aussi en forte tension avec une doctrine de l'âme telle qu'on la rencontre chez les Stoïciens, mais pas uniquement. On lit par exemple chez Plutarque, qui évoque la pensée stoïcienne : Κοιν□ς δ' □παντες ο□τοι τ□ν □ρετ□ν το□□γεμονικο□ τ□ς ψυχ□ς δι□θεσ□ν τινα κα□ δ□ναμιν γεγενημ□νην □π□ λ□γου, μ□λλον δ□ λ□γον ο□σαν α□τ□ν □μολογο□μενον κα□ β□βαιον κα□□μετ□πτωτον □ποτ□θενται (« Tous ces philosophes cependant s'accordent sur ce principe que la vertu est une disposition de la partie directrice de l'âme et une faculté produite par la raison ou plutôt qu'elle est la raison conséquente avec elle-même, ferme et constante » ; *De la vertu morale*, 441 C [92]). On peut trouver également chez Sénèque une expression semblable d'une forme d'identité entre raison et vertu [93], mais pour l'essentiel la doctrine stoïcienne est résumée par le passage d'Aétius que nous avons déjà rappelé dans le chapitre précédent concernant la prééminence dans l'âme de la partie rationnelle, qui en est la partie directrice.

Chez un philosophe médioplatonicien comme Plutarque, aucun des différents traités qu'il consacre à la vertu [94] ne lui donne un rôle approchant de celui que Philon développe ici. Au mieux, il présente une certaine vertu comme « indépendante de l'irrationnel et résidant dans l'intelligence pure et inaccessible aux passions, qui est un extrême, se suffisant à soi-

[91] Voir par exemple le *De congressu eruditionis gratia*, mais aussi *Leg.* III, 217-218 ; *Leg.* III, 244 ; *Cher.*, 7 et 10 ; *Sacrif.*, 59 ; *Deter.*, 59 ; *Poster.*, 62 ; *Her.*, 258 ; *Mutat.*, 255.

[92] Traduction de J. Dumortier (CUF).

[93] *Lettre* 76, 9-10.

[94] *Comment s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu* ; *De la vertu et du vice* ; *La vertu peut-elle s'enseigner* ; *De la vertu morale*.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

même, et une faculté de la raison » (□προσδε□ς το□□λ□γου κα□ περ□ τ□ν ε□λικριν□ κα□□παθ□ νο□ν συνισταμ□νη, α□τοτελ□ς τ□ς □στιν □κρ□της το□ λ□γου κα□ δ□ναμις ; *De la vertu morale*, 444 B). La vertu ne s'identifie alors pas, selon lui, à la raison parfaite comme chez les Stoïciens qu'il critique, mais elle reste, comme elle peut l'être chez eux, une faculté (δ□ναμις) de la raison.

Chez Philon, la relation est inversée : il n'y a rien, a-t-il rappelé d'emblée, qui soit □γεμονικώτερον, c'est-à-dire « plus directeur » que la vertu (§ 99), si l'on veut conserver le vocabulaire stoïcien auquel il se réfère sans aucun doute. Or la partie directrice de l'âme, chez les Stoïciens, est la raison, comme Plutarque et Aétius le rappellent. Philon semble donc sciemment aller à contre-courant de traditions philosophiques antérieures, et notamment du stoïcisme. La préséance qu'il accorde à la vertu relève donc d'un choix délibéré dont la motivation doit être cherchée dans un travail de compréhension du texte scripturaire.

En effet, et c'est le deuxième élément significatif de ce développement, une telle présentation de la vertu permet à Philon de rendre compte, à travers l'allégorie, du sens de l'exposé littéral. Cette vision de la vertu permet de rendre compte de l'effacement d'Abraham et de la relative prééminence de Sarah dans l'exposé littéral. En effet, Philon dit du λογισμός qu'il est « mû, éduqué, aidé et globalement [95] compté dans le fait de subir » (κινούμενος κα□ παιδευόμενος κα□□φελούμενος κα□ συνόλως □ν τ□ πάσχειν □ξεταζόμενος ; § 102), et que précisément « cette passivité est pour lui le seul salut » (τ□ πάθος α□τ□ το□το μόνον □στ□ σωτήριον ; *ibid.*). La référence à l'éducation ne peut manquer de rappeler qu'Abraham, comme nous l'avons rappelé, est le symbole de la vertu liée à l'enseignement (§ 53) : Philon donne à cet élément du discours allégorique une caractéristique générale d'Abraham. De plus, l'aide que reçoit le raisonnement ainsi que sa passivité font écho directement à l'attitude d'Abraham dans le passage scripturaire, et dans la présentation qu'en a donnée Philon : par deux fois déjà il a évoqué le salut donné par Dieu au mariage d'Abraham (σ□ον : « sauf » ; § 90) ou à la vertu de Sarah (διασ□ζεται : « est sauvée » ; § 98), tandis qu'Abraham se contentait de subir de façon parfaitement passive.

En ce qui concerne l'□ρετή, « les belles conceptions de belles actions et paroles » (καλ□ς □ννοίας καλ□ν πράξεων κα□ λόγων ; § 102) qu'elle « suggère » (□πηχε□ ; *ibid.*) peuvent renvoyer par analogie au fait que c'est Sarah qui incite Abraham, à sa suite, à faire confiance à l'alliance de Dieu (§ 95). Mais c'est surtout la deuxième partie de l'exposé allégorique qui illustre la manière dont cette vertu active s'exerce dans sa lutte contre le vice, ou dans une lutte directe, ou bien, si elle est dépassée, en s'en remettant à Dieu. Dans le premier cas, la vertu est présentée sous un jour classique ; dans le second, elle devient une réalité transcendante.

2) Les deux unions avec la vertu (*Abr.*, 103-106)

Philon entame la deuxième partie de son exposé par un énoncé gnomique qui sépare les hommes en deux catégories : □παντες μ□ν ο□ν κα□ ο□ φαυλότατοι τ□ λόγ□ τιμ□σι κα□ θαυμάζουσιν □ρετ□ν □σα τ□ δοκε□ν, χρ□νται δ□ α□τ□ς το□ς παραγγέλμασιν ο□□στε□οι μόνοι (« tous les hommes, même les plus vils, honorent et admirent, en parole, la vertu, pour autant qu'il s'agit de paraître, mais seuls les hommes de qualité suivent ses commandements. » ; § 103). Philon revient donc à des considérations générales, propres

[95] Jean Gorez traduit συνόλως par « généralement » : du fait du retournement notable opéré par Philon par rapport à la position stoïcienne, il nous paraît plus vraisemblable que l'adverbe serve à introduire une expression synthétique ramassant les différents traits du raisonnement, plutôt qu'à rapporter une opinion répandue.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

généralement à un exposé littéral, sur la vertu ou l'absence de vertu des hommes. Si cette déclaration a sa place dans l'exposé allégorique, c'est à deux titres. Le premier est que Philon a fait émerger la notion de vertu comme un acquis de l'allégorie, son discours n'a de sens dans ce contexte que parce que, à la personne de Sarah, il a substitué la figure de la vertu : la situation est donc semblable à celle que nous rappelions dans l'œuvre de Philon sur l'allégorisation de Sarah qui ne s'accompagne pas, le plus souvent, d'une allégorisation d'Abraham. L'exégèse allégorique peut encore être fortement en prise sur le sens littéral, comme le lieu où un élément prend sa juste valeur et permet d'expliquer l'ensemble d'une situation ou les actions d'un personnage. De fait, cette déclaration générale de Philon permet aussi d'annoncer les deux figures auxquelles se consacre la suite de l'exposé : la figure négative, le roi, et la figure positive, Abraham, comme deux applications de la présentation du mariage qui a lieu dans l'âme.

Philon commence par s'intéresser au rôle du roi, qu'il nomme explicitement pour donner aussitôt sa signification allégorique, comme il l'avait fait pour Abraham et Sarah au début de l'exposé allégorique : □ τ□ς Α□γύπτου βασιλεύς, □περ □στ□ συμβολικ□ς νο□ς φιλοσώματος (« le roi d'Égypte, c'est-à-dire, de façon symbolique, l'intellect qui aime le corps » ; § 103). L'adjectif φιλοσώματος vient rappeler que le premier type de mariage, sous l'égide du plaisir, était une union des corps (σωμάτων κοινωνίαν ; § 100). Il est également justifié, sans doute implicitement, par le fait que l'Égypte désigne systématiquement dans l'exégèse de Philon le corps [96]. Une nouvelle fois, nous pouvons noter que le vocabulaire du symbole sert à présenter la transposition allégorique ponctuelle d'un élément isolé.

Pour reprendre l'idée de duplicité du roi, Philon développe une comparaison avec le théâtre (□ς □ν θεάτρ□ ; § 103), lieu par excellence où une personne peut jouer le rôle (καθυποκρινόμενος ; *ibid.*) de ce qu'elle n'est pas. En l'occurrence, c'est une fausse union qui est représentée : προσποίητον □πιμορφάζει κοινωνίαν (« il simule une union feinte » ; *ibid*.). Dans le discours littéral, cette union devait se faire avec Sarah : celle-ci étant maintenant comprise comme la vertu, Philon développe le thème de l'union feinte avec la vertu, mais non pas d'une vertu indéterminée ou générale. Il énumère au contraire trois vertus spécifiques que l'intellect qui aime le corps veut paraître s'attacher « dans son désir d'avoir une bonne réputation auprès de la foule » (τ□ς παρ□ το□ς πολλο□ς ε□φημίας γλιχόμενος ; *ibid.*). À chaque fois, la recherche de l'union avec une vertu s'efface derrière ce qu'il est réellement, mais qui apparaît comme celui d'un rôle comique : il recherche « la maîtrise de soi » (□γκράτειαν), alors qu'il est « celui qui manque de maîtrise » (□□κρατής), la « tempérance » (σωφροσύνην), alors qu'il est « le licencieux » (□□κόλαστος) et enfin la « justice » (δικαιοσύνην) alors qu'il est « l'injuste » (□□δικος).

Les trois vertus énumérées ne correspondent pas à une liste canonique, même partielle : les quatre vertus cardinales, maintes fois citées par Philon, sont en effet la prudence, la tempérance, le courage et la justice (φρόνησις σωφροσύνη □νδρεία δικαιοσύνη ; *Leg.* I, 63 [97]). Si la liste connaît parfois des variations ou des extensions [98], la maîtrise de soi (□γκράτεια) ne figure jamais dans une telle liste, même si elle peut être

[96] *Leg.* II, 59 ; II, 77 ; *Deter.*, 38, etc.

[97] *Opif.*, 73 ; *Leg.* I, 63-87 ; *Cher.*, 5 ; *Sacrif.*, 84 ; *Poster.*, 128 ; *Agric.*, 18 ; *Ebr.*, 23 ; *Her.*, 209 ; *Mutat.*, 197 ; *Abr.*, 218 ; *Mos.* II, 185 ; *Spec.* II, 61 ; *Prob.*, 67.70.159.

[98] *Sacrif* ., 37, d'où lασωφροσύνηestabsente ; *Deter* ., 18 (où s'ajoutel'ε□σέβεια) ; *Deter* ., 24, où l'ε□σέβειαremplacelaδικαιοσύνη ; *Mutat* ., 224, où la φιλανθρωπίαremplacelaδικαιοσύνη ; *Mos* . II, 216 et *Praem.*, 169, où s'ajoutent □σιότης et ε□σέβεια.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

associée à l'une ou l'autre des vertus cardinales en certaines occasions [99]. Elle apparaît de fait plutôt comme une vertu de second rang après les quatre principales [100]. Elle n'en est pas moins qualifiée de « la plus utile des vertus » (τ□ν □φελιμωτάτην τ□ν □ρετ□ν ; *Spec.* I, 173). Il n'est donc pas à exclure ici qu'en mentionnant une liste de trois vertus uniquement pour illustrer les différentes facettes de la vertu par excellence que figure Sarah, Philon fasse délibérément l'impasse sur une quatrième vertu cardinale, qui serait ici le courage (□νδρεία), celle qui est étymologiquement la vertu masculine, celle de l'homme (□νήρ) : ce serait un trait de vive ironie contre le roi qui, en voulant s'unir à la vertu comme un homme à une femme, n'arriverait pas même à feindre la vertu censée le caractériser le plus immédiatement.

Rapporté à l'exposé littéral, ce passage montre comment le roi, en voulant s'attacher à Sarah uniquement pour sa beauté, alors qu'elle était parfaite en son âme, n'a fait que prétendre en apparence à la vertu, et manifester ses propres vices, sans parvenir même en définitive à donner l'illusion du courage, peut-être précisément parce qu'il est roi, en situation de toute puissance à l'égard de Sarah et d'Abraham.

À l'approfondissement de l'attachement du roi pour Sarah, succède un semblable approfondissement des châtiments infligés par Dieu. Alors qu'« il est possible à lui seul de voir l'âme » (μόν□ γ□ρ □ξεστι θε□ ψυχ□ν □δε□ν ; § 104), ce qui fait de lui le seul spectateur qui n'est pas susceptible d'être trompé par cet acteur qu'est le roi, il inflige à ce dernier ce qui est de nouveau qualifié, à plusieurs reprises, d' « épreuves » (βάσανοι ; § 96). Philon avait déjà montré comment ces épreuves s'attaquaient à la racine du mal chez le roi ; il le confirme ici en faisant de la vertu elle-même leur source : A□ δ□ βάσανοι δι□ τίνων □ργάνων; □ πάντως δι□ τ□ν τ□ς □ρετ□ς μερ□ν, □περ □πεισιόντα χαλεπ□ς α□κίζεται κα□ τιτρώσκει; (« Ces épreuves, par quels instruments ? N'est-ce pas en tout cas par les parties de la vertu, qui en entrant en scène le maltraitent et le blessent durement ? » ; § 104). Philon fait écho au verbe παρεισέρχομαι utilisé dans l'exposé littéral, mais le verbe qu'il utilise, □πείσειμι peut aussi avoir un sens dramatique. Les vertus qui entrent chez le roi participent d'une représentation qu'il croyait maîtriser mais qui se retourne directement contre lui. Philon l'explique : Βάσανος μ□ν γάρ □στιν □πληστίας □λιγοδεΐα, βάσανος δ□ λαγνείας □γκράτεια (« en effet, c'est une épreuve pour le désir insatiable que la modération, et une épreuve pour la fornication que la maîtrise de soi » ; *ibid.*). Il mentionne encore la « modestie » (□τυφία) et la « justice » (δικαιοσύνη) comme dernières vertus impliquées dans les châtiments, ce qui peut confirmer qu'il ne cherche pas à reprendre simplement ici la liste canonique des vertus cardinales, mais à montrer les différentes facettes de la vertu qui sont impliquées dans cet épisode.

En définitive, tout n'est donc qu'une scène de théâtre, où celui qui voulait se donner le beau rôle se retrouve frappé et ridiculisé. Philon joue ici manifestement sur une veine satirique pour faire du roi un personnage bouffon dont les projets se sont directement retournés contre lui. C'est que, comme l'explique Philon pour conclure, « il est impossible qu'habitent en une seule âme les deux natures ennemies, la méchanceté et la vertu » (μίαν γ□ρ □μήχανον ψυχ□ν κατοικε□ν δύο τ□ς □χθρ□ς φύσεις, κακίαν κα□□ρετήν ; § 105). C'est

[99] *Deter.*, 72 (δικαιοσύνη, σωφροσύνη, □γκράτεια, ε□σέβεια) ; *Abr.*, 24 (φρόνησις, □νδρεία, ε□σέβεια, □γκράτεια) ; *Ios.*, 153 (σωφροσύνης, α□δο□ς, □γκρατείας, δικαιοσύνης, □πάσης □ρετ□ς) ; *Virt.*, 180 (□πιστήμη, φρόνησις, □γκράτεια, δικαιοσύνη, θαρραλεότης).

[100] *Mos.* II, 185 : □ φρονήσεως κα□ σωφροσύνης □νδρείας τε κα□ δικαιοσύνης □ερώτατος θίασος □σκητ□ς μετατρέχει κα□ □σοι τ□ν α□στηρ□ν κα□ σκληροδίαιτον βίον, □γκράτειαν κα□ καρτερίαν ζηλο□σι (« le thiase très sacré de la prudence, de la tempérance, du courage et de la justice court après les ascètes et tous ceux qui recherchent la vie austère et dure, la maîtrise de soi et l'endurance »).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

pour l'avoir tenté en faisant entrer Sarah dans sa « maison » (Philon joue sur o□κος, qui vient du texte scripturaire : *Gn* 12, 15, et qui constitue donc encore un appui pour le registre allégorique) que le roi a subi, du fait même, toutes ces épreuves. Le châtiment s'exerce en quelque sorte de lui-même, même si c'est Dieu qui en est en définitive le responsable. Il suffit à Sarah d'être confiante en Dieu pour que les châtiments s'abattent : en effet, il suffit à la vertu d'être dans les mains de Dieu pour se transformer en épreuve pour l'intellect qui aime le corps, pour déclencher des « discordes et des guerres qui ne connaissent ni accord ni réconciliation » (□σύμβατοι κα□□κατάλλακτοι στάσεις κα□ πόλεμοι ; § 105). Le ton se fait finalement plus grave, la guerre succédant au théâtre.

C'est sans doute un effet voulu par Philon pour rendre encore plus vif le contraste avec le deuxième volet du développement, qui semble devoir être consacré aux « hommes de qualité » (ο□□στε□οι μόνοι ; § 103), si l'on en croit les indications données plus haut par Philon. Ce nouveau temps commence par l'affirmation que la vertu est caractérisée par « la nature la plus pacifique » (ε□ρηνικωτάτην φύσιν ; § 105). Si la vertu inflige des châtiments, ce n'est pas de son fait : Sarah ne fait preuve d'aucune réaction personnelle au cours de l'épisode, ni dans le texte scripturaire, ni dans la réexposition qu'en fait Philon. Celui-ci n'en reste pas là, mais approfondit encore cette nature pacifique en soulignant que la vertu s'efforce, face à la perspective d'un combat, de « faire l'épreuve de ses propres forces au préalable » (τ□ς □δίας δυνάμεως □ποπειρ□σθαι πρότερον ; *ibid.*).

Par ces mots, mais sans jamais l'expliciter, puisqu'il ne parle dans ces dernières lignes que de la vertu, sans aucun vis-à-vis et sans la mention d'une union, Philon paraît revenir sur un élément essentiel du texte scripturaire que son exposé littéral a gommé : la délibération d'Abraham préalable à la descente en Égypte. La fin du texte expose en effet que la réflexion de la vertu a lieu « afin que si elle a la force de prendre le dessus, elle s'engage, mais si elle possède une puissance plus faible, elle n'ait pas l'audace, au départ, de prendre part à la lutte » (□να, ε□ μ□ν □σχύοι καταγωνίσασθαι συνιστ□ται, ε□ δ□ □σθενεστέρ□ χρ□το τ□ δυνάμει, μηδ□ συγκαταβ□ναι τ□ν □ρχ□ν ε□ς τ□ν □γ□να θαρρήσ□ ; *ibid.*). Cette délibération est précisément celle d'Abraham, à laquelle Philon a fait allusion uniquement de façon rétrospective après l'enlèvement de Sarah : Abraham n'a pas de force (ο□δ□ γ□ρ □□ν□ρ □σθενεν ; § 95) pour mener cette lutte, il a affaire à « des hommes plus puissants » (τ□ν δυνατωτέρων ; *ibid.*), et c'est pour cela qu'il ne cherche pas à affronter le roi en face. Philon ne revient sur ce moment de l'épisode scripturaire que de façon rétrospective, d'une façon plus imprécise qui paraît lui éviter d'avoir à justifier concrètement le stratagème d'Abraham : rien ne semble chez lui faire écho au fait que Sarah se fasse passer pour la sœur d'Abraham, si ce n'est, indirectement, le fait que le roi veuille en faire sa femme.

La question du stratagème d'Abraham constitue le problème le plus délicat à justifier posé par le texte scripturaire, et c'est sans doute pour cela que Philon n'y revient qu'à la fin de son exposé littéral, après avoir livré les clés qui permettent de le comprendre sous un jour véritablement positif : l'absence d'action d'Abraham est le résultat de la reconnaissance, par la vertu, de sa faiblesse. Philon l'a déjà suggéré en montrant que c'est Sarah qui reconnaît qu'elle n'a pas de secours à attendre, sinon celui de Dieu, Abraham étant dans l'incapacité de l'aider. Du point de vue de l'allégorie, c'est donc la vertu qui est responsable de l'absence d'action d'Abraham, du fait de sa nature même : « ce qui lui est le plus propre de toutes choses est la gloire, à cause de laquelle il lui est naturel de vaincre ou de se garder d'être défaite » (πάντων ο□κειότατον ε□κλεια, δι□ □ν πέφυκε νικ□ν □ διατηρε□ν α□τ□ν □ήττητον ; § 106). La faiblesse qu'Abraham manifeste en élaborant son stratagème, puis son absence de réaction ne sont donc pas un lâche renoncement, mais au contraire

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

la préservation de sa « gloire » : ce qui peut être le plus vivement critiqué dans l'attitude d'Abraham est retourné par Philon en motif d'éloge, alors que la méchanceté est défaite (κακίαν[…] □ττ□σθαι ; *ibid.*), ce qui n'est « pas une honte pour elle à qui le déshonneur est apparenté » (ο□κ α□σχρόν, □ συγγεν□ς □δοξία).

Il y a donc une double conclusion à tirer de ce passage selon Philon : la première est que la méchanceté du roi reçoit la défaite et le déshonneur qui lui revient, ce que le texte scripturaire peut suggérer et que Philon n'a fait qu'amplifier, en montrant comment Dieu rétablit la justice ; la seconde est paradoxale, puisque Philon parvient à présenter comme un motif de gloire et de la vertu la plus haute l'absence de réaction d'Abraham, qu'il a d'abord reportée sur Sarah dans son exposé littéral, avant d'en livrer la véritable clé dans l'exposé allégorique.

Cela permet de répondre à l'interrogation que nous soulevions sur l'absence apparente de caractère positif d'Abraham dans ce passage, l'illustration de sa piété étant reportée ou bien sur l'épisode antérieur de la migration, ou bien sur l'importance décisive de son union avec Sarah d'où est issu finalement le peuple hébreu. En fin de compte, il apparaît que Philon a illustré la véritable vertu d'Abraham qui est celle de la piété, à travers la figure de Sarah : c'est elle qui est mise en valeur dans l'exposé littéral, c'est elle qui s'en remet à Dieu pour remporter une victoire que ses forces ne peuvent atteindre, Abraham ne faisant que l'imiter. L'exposé allégorique illustre la façon dont Sarah constitue la figure de la vertu : pour le roi, elle est la personnification des différentes vertus ordinaires ou cardinales ; pour Abraham, elle représente en définitive la personnification d'une vertu supérieure, que l'on pourrait qualifier en quelque sorte de théologale, celle de la piété. En effet, en même temps qu'elle renonce à combattre, Sarah s'en remet à l'alliance de Dieu (□π□ τ□ν τελευταίαν[…] καταφεύγει συμμαχίαν τ□ν □κ θεο□ ; § 95) : la renonciation à l'exercice de ses propres forces, à tout secours dans l'ordre des réalités humaines, s'accompagne d'une confiance totale en Dieu.

Et si c'est Dieu lui-même qui remporte la victoire, en utilisant les différentes facettes de la vertu comme instruments, c'est parce qu'il y a eu de la part d'Abraham et de Sarah une attitude de profonde piété qu'il vient récompenser en elle-même, et non pas seulement en raison de mérites passés ou à venir. Il y a donc deux registres de vertu : le premier rassemble les vertus humaines, cardinales ou non (□γκράτεια, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, □λιγοδεΐα, □τυφία), mais il est lui-même subordonné à un second, la vertu de piété, à travers laquelle Dieu donne à ces vertus cardinales de s'exercer contre le vice.

L'exercice en quelque sorte ordinaire des vertus repose sur la soumission d'Abraham à Dieu, sur l'exercice d'une vertu de piété figurée par Sarah, qui est celle qui suggère à Abraham cette attitude, puisque Philon a montré que c'était en réalité la vertu qui exerçait une action masculine sur l'intellect. Au-delà d'une anthropologie stoïcienne, Philon met donc en place une vision de la vie de l'âme où domine non plus l'intellect, ou le raisonnement, mais une vertu particulière, la piété : c'est elle qui permet à la partie raisonnable de l'âme d'exercer ses opérations en toute vérité. Le point culminant d'une réflexion sur la vertu dépasse donc cet ordre philosophique, comme le donne à voir Pierre Daubercies, au terme d'une analyse de la notion de vertu chez Philon :

la vertu morale prend une signification strictement religieuse. Elle a sa source et son moteur en Dieu ou dans le Logos, elle est l'imitation de son modèle divin, elle cherche, sauf don particulier l'établissant d'emblée dans sa perfection, à s'en rapprocher, à y tendre. C'est

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

une orientation globale, ce sont ses perspectives d'origine, de but, de moyen qui constituent, en raison des développements constatés, la véritable originalité de l'Alexandrin [101].

Cette vision a pour conséquence un renversement des catégories de masculin et de féminin, eu égard à la relation nouvelle qui s'établit entre Dieu et tout ce qui est humain, comme l'explicite un passage du *De fuga et inventione*, à propos du fait que la sagesse soit figurée par Béthuel, le père de Rébecca :

μ### ### ####, ### ## ### ##### ####### ########## ###, ######## #### ##### #### ## ## ######### ## ##### ###### ###### #### ### #### ##### #μ#######· ### ### #####μ### ########## ####### ##### ########### ## #### (« Ce qui vient après Dieu, quand bien même ce serait de toutes les autres choses la plus vénérable, occupe la seconde place : aussi lui fut-il donné un nom féminin, par opposition au Créateur, masculin, de l'univers, d'après sa ressemblance avec les autres choses. Car toujours la femme dépend de l'homme et elle est devancée par lui, qui détient la primauté » ; Fug., 51 [102]).

La primauté vient de Dieu, et tout ce qui est placé sous lui apparaît finalement comme féminin. S'il y a dans notre passage une inversion des genres entre la vertu et l'intellect, entre Sarah et Abraham, c'est donc du fait que Sarah est la figure, relativement à Abraham, d'une vertu proprement divine, de nature masculine, qui sème dans l'intellect ses bonnes délibérations. L'intellect est la partie directrice de l'âme, mais il est lui-même dirigé par une vertu divine, sa piété, qui le conduit à se soumettre à Dieu et lui offre pour finir le salut. Il est possible que Philon interprète à sa manière les derniers mots adressés par Abraham à Sarah dans le texte scripturaire : κα ζήσεται ψυχή μου νεκεν σο (« et mon âme vivra à cause de toi » ; *Gn* 12, 13). Son salut passe par Sarah, c'est-à-dire par sa piété.

Conclusion

L'exégèse littérale proposée par Philon semble donc d'emblée orientée vers l'interprétation de type allégorique qu'il développe dans un second temps. Si l'on excepte les raisons données sur la sauvegarde par Dieu du couple formé par Abraham et Sarah, qui s'appuie sur des éléments extérieurs aux données scripturaires du passage, Philon organise sa réflexion autour de l'opposition entre deux types d'union, à travers laquelle se jouent les relations entre trois personnages : Sarah, au centre, et Abraham et le roi chacun de leur côté, le premier conçu comme un exemple positif, l'autre comme un exemple négatif. Pour une part, l'exégèse allégorique constitue la mise en lumière de ce qui se passe au niveau littéral entre les personnages, en évoquant la vie de l'âme en elle-même, mais d'une manière qui demeure entièrement en prise sur les faits de la narration. Ainsi, c'est parce que le roi est intempérant alors que Sarah est vertueuse que leur rencontre concrète constitue un véritable conflit dont le personnage vicieux sort vaincu par les souffrances que suscite la vision de la vertu : Philon ne propose pas un sens différent du sens littéral, mais resserre seulement la focalisation de son développement sur la vertu d'un personnage et sur l'intellect intempérant de l'autre. Derrière les relations concrètes entre individus se jouent des relations entre les parties de l'âme. Entre Abraham et Sarah, il semble qu'il faille voir la manière dont Abraham se laisse conduire entièrement par sa vertu de piété, le paradoxe étant que l'éloge de sa conduite est d'autant plus vif qu'il apparaît moins dans l'épisode. Cela explique qu'il apparaisse pour l'essentiel seulement au début de l'exposé littéral, ainsi

[101] P. Daubercies, « La vertu chez Philon d'Alexandrie », *Revue théologique de Louvain*, 26 (1995), p. 209.

[102] Traduction d'E. Starobinski-Safran (OPA).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

que dans une brève mention au cœur du récit, puis à nouveau uniquement au tout début de l'exposé allégorique, alors même que la fin de ce développement, après avoir porté sur le roi, semble le concerner directement.

Il faudrait encore ajouter que l'interprétation allégorique de l'action d'Abraham ne tient véritablement que si Philon s'appuie exclusivement sur la relecture littérale qu'il propose de l'épisode, sans la mise en place préalable par Abraham d'un stratagème qui fait passer Sarah pour sa sœur, et qui semble difficile à éclaircir au sens moral comme dans un registre allégorique : si c'est Abraham qui organise une telle substitution d'identité pour Sarah, il semble difficile de faire en même temps de Sarah la figure de la piété qui permet à l'intellect de produire de bonnes conceptions. Il faut pour que l'interprétation allégorique de Philon ait un sens que la figure d'Abraham en tant que celui qui prend des décisions de lui-même s'efface et que seule Sarah soit réellement actrice. C'est ce qui explique que la seule initiative d'Abraham rapportée par Philon se situe dans la mise en place de la situation du passage et soit la décision de descendre en Égypte. À partir de là, il est privé de toute action.

Concernant l'exégèse allégorique en tant que telle, elle recouvre une certaine complexité, puisqu'elle s'ouvre par un développement sur l'inversion qu'il faut opérer, dans l'âme, dans la relation entre la vertu et l'intellect, celle-là assumant le rôle de l'élément masculin, et celui-ci assumant le rôle de l'élément féminin. Ce retournement va contre l'évidence qui établit une analogie entre le genre des mots et le genre des réalités qu'ils désignent, et implique de dépasser la capacité de représentation du langage lui-même. Si cela apparaît sans grande conséquence sur le conflit entre Sarah et le roi, ou entre la vertu et le vice, dans lequel c'est la vertu qui assume finalement le rôle de combattant de l'homme, et peut-être sa vertu cardinale spécifique, l'□νδρεία, la portée est beaucoup plus grande dès lors qu'il s'agit de rendre compte de la soumission d'Abraham, ou de son intellect, à Dieu, par la piété : il y a quelque chose d'indicible, une dimension véritablement transcendante qui oblige à dépasser pour de bon les catégories habituelles : Abraham est une figure totalement effacée derrière sa vertu de piété accomplie, signe qu'il se soumet avec une parfaite passivité aux directives divines que sa vertu de piété lui permet de recevoir.

Nous retrouvons ainsi dans ce deuxième développement du *De Abrahamo* une relation plus complexe entre les différents niveaux de compréhension qu'une simple opposition entre sens littéral et sens allégorique, où le sens sensible de l'un serait éclairé par la mobilisation d'une réalité intelligible analogue. S'il y a un premier sens qui relève des réalités sensibles et un deuxième qui permet de le fonder de façon plus solide dans les réalités intelligibles, dans la vie de l'âme, ce deuxième sens lui-même ouvre sur un troisième registre qui transcende à la fois le premier et le deuxième sens. Le rapport de Philon à la philosophie stoïcienne est un bon témoin de cette relation plus complexe : Philon assume pour une grande part une vision stoïcienne de la vertu, de l'âme et de l'intellect, mais il la soumet à une réalité d'ordre supérieur et véritablement transcendante, qui ne peut pas même être enfermée dans le sens allégorique. La succession, pour un même passage du sens littéral et du sens allégorique, est un moyen privilégié d'approfondir le sens d'un épisode biblique au-delà de ce que le texte pris à la lettre laisse voir, mais la vertu de piété d'Abraham que Philon illustre et par laquelle le patriarche, dans son corps ou dans son âme, entre en relation avec Dieu pour se soumettre à lui, nécessite d'ouvrir l'un et l'autre niveau d'exégèse à une réalité qui les dépasse tous les deux. Le passage d'un premier à un deuxième niveau d'interprétation ne fait en un sens que mettre en évidence la nécessité d'un sens supérieur qui confine à l'indicible.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

3. Les visiteurs de Mambré (*Abr.*, 107-132)

Le troisième chapitre consacré à l'illustration de la piété d'Abraham s'attache au commentaire du chapitre 18 de la *Genèse*, qui rapporte une manifestation de Dieu à Abraham au chêne de Mambré et l'hospitalité que ce dernier accorde à trois visiteurs. La simultanéité de ces deux visites a posé un problème exégétique majeur à tous les commentateurs, juifs ou chrétiens, du texte : y a-t-il deux visites entièrement distinctes, deux visites qui s'entremêlent, Dieu dialoguant avec Abraham pendant qu'il reçoit les trois visiteurs [103], ou bien ne s'agit-il que de deux aspects d'une même manifestation divine ? La mention de Dieu d'une part, d'hommes d'autre part, conduit à première vue Philon à distinguer comme il l'a déjà fait précédemment entre une lecture littérale, relevant de l'exposé de faits sensibles, qui permet de rendre compte de la visite des trois hommes, et une lecture allégorique, traitant de réalités intelligibles, qui traite de la vision de Dieu par l'âme.

En réalité, nous allons voir que l'exégèse de Philon est plus complexe : l'exposé littéral est redoublé pour permettre de faire voir les trois hommes progressivement comme des êtres divins, à défaut d'être Dieu lui-même, tandis que l'exposé allégorique s'appuie sur des bases différentes de celles de l'exposé littéral pour rendre compte de la manière dont Dieu se manifeste de façon à la fois triple et une. L'ensemble du passage représente donc une élévation progressive du regard jusqu'à l'unicité de Dieu, l'enjeu central du texte étant de montrer à quelles conditions il est possible de parler d'une manifestation de Dieu. Mais cette exégèse se fait au prix d'une complexification du discours littéral et d'une rupture lors du passage au discours allégorique : alors que l'exposé littéral paraît illustrer l'amour des hommes (φιλανθρωπία ; § 107) et le caractère hospitalier d'Abraham (τ φιλόξενον ; § 104), c'est seulement l'exposé allégorique qui permet de développer la notion de « piété » (ε□σέβεια ; § 129). Enfin, au terme de son développement allégorique, Philon opère un retour surprenant à la lettre du texte pour conclure l'exposé et confirmer par elle que le texte permet d'appuyer l'idée d'une manifestation de Dieu dans son unicité que l'allégorie a pu mettre en évidence.

L'intervention directe de Dieu dans la lettre du texte, dont nous avons déjà pu constater les problèmes qu'elle posait à Philon, pousse les ressources de l'exégèse à leurs limites : la succession du sens littéral et du sens allégorique est à la fois un outil très puissant pour rendre compte de la double dimension de l'épisode, et en même temps, ici, un cadre contraignant qui ne permet pas à Philon de développer une exégèse pleinement intégrée de l'épisode scripturaire.

A. L'exposé littéral (*Abr.*, 107-118)

1) L'exposition de l'épisode (*Abr.*, 107-113)

La transition que Philon opère pour commencer son chapitre est paradoxale : τ□μ□νο□νΑ□γυπτίων□ξενονκα□□κόλαστονε□ρηταιτο□δ□τοια□ταπεπονθότος□ξιονθαυμάσαιτ□νφιλα
(« Voilà pour l'exposé de l'absence d'hospitalité et du caractère licencieux des Égyptiens ; il vaut la peine d'admirer l'amour des hommes de celui qui les a subis » ; § 107). Certes, elle permet de proposer un enchaînement entre les deux épisodes qu'il commente, alors même qu'ils sont éloignés dans le texte de la *Genèse* : cela assure au développement

[103] C'est la vision qui domine dans le *Targum du Pentateuque* (SC 245) comme dans les textes rassemblées par Louis Ginzberg dans les « légendes des Juifs » (*The Legends of the Jews*, *op. cit.*).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

d'ensemble de Philon une impression d'unité. Cependant, non seulement la question du manque d'hospitalité n'était pas le cœur de l'exposé de Philon, sinon peut-être dans l'exposé littéral, mais encore l'illustration de l'amour des hommes, de la philanthropie d'Abraham, semble bien plutôt faire l'objet de la deuxième partie de la présentation de sa vie [104].

Derrière une transition rhétorique qui peut paraître formelle, Philon livre d'emblée l'orientation de son exposé littéral : alors que l'on attend une nouvelle illustration de la piété d'Abraham, c'est tout d'abord son amour des hommes qui va être montré. Cela est d'autant plus surprenant que les premiers mots du texte scripturaire engagent une relation directe à Dieu : □φθη δ□ α□τ□□ θε□ς πρ□ς τ□ δρυ□ τ□ Μαμβρη καθημένου α□το□□π□ τ□ς θύρας τ□ς σκην□ς α□το□ μεσημβρίας (« Or Dieu se fit voir de lui près du chêne de Mambré, alors qu'il était assis à l'entrée de sa tente, à midi » ; *Gn* 18, 1). Le texte scripturaire s'ouvre d'une manière tout à fait claire sur l'apparition de Dieu, mais Philon, tout aussi clairement, choisit de prendre un autre point de départ, et de réserver l'exégèse de ce verset pour son exposé allégorique. Ce faisant, il paraît reprendre la distinction qu'il a opérée dans l'évocation de la migration d'Abraham, en présentant un premier niveau d'interprétation, littérale, qui efface la relation proprement dite à Dieu, avant de la déployer dans un exposé de type allégorique. Le problème est toutefois plus complexe ici, comme nous allons le voir.

En effet, Philon décrit d'emblée la vertu d'hospitalité d'Abraham, mais ceux à qui elle s'adresse ne sont pas de simples hommes :

μ##μ###### #####μ#### ##### ## ###### ############# ## ## ######### ##### ###### ########## #######μ## ####### ####### μ# ######### ##### ### ######, #### ## ###### ############# ###### μ######## (« lui, à midi, voyant en apparence trois hommes qui faisaient route – il n'était pas visible qu'ils étaient d'une nature plus divine, court vers eux et les prie vivement de ne pas passer devant sa tente, mais, comme il convient, d'entrer et de recevoir les dons de l'hospitalité » ; § 107).

Cette entrée en matière est dans l'ensemble très fidèle au texte scripturaire :

######### ## #### #####μ### ##### #####, ####### ##### ###### ########## ##### #####· ####### ########μ## ### ########## ###### ### ### ##### ### ###### ##### ### ############ ### ### ### ### ##### #####, ##### ##### ##### ######## ###, μ# ######## ### ##### ### (« il leva son regard et de ses yeux il vit et voici : trois hommes se tenaient au-dessus de lui. Et à leur vue, il courut à leur rencontre depuis l'entrée de sa tente, se prosterna à terre, et dit : "Seigneur, si donc j'ai trouvé grâce devant toi, ne passe pas en négligeant ton serviteur" » ; Gn 18, 2-3).

Philon reprend la formulation de l'heure de la journée à l'identique (μεσμηβρίας), le regard porté par Abraham sur les trois hommes (θεασάμενος au lieu de □ναβλέψας δ□ το□ς □φθαλμο□ς α□το□ ε□δεν), sa course vers eux (avec le même verbe, προσδραμών) et son invitation (dans laquelle figure à nouveau un verbe du texte scripturaire : παρελθε□ν). Il se garde bien en revanche de reprendre l'interpellation par Abraham d'un unique interlocuteur, dont l'identification engagerait trop rapidement la question générale du rapport entre les trois

[104] C'est ce que Philon rend explicite à la charnière entre les deux volets de son développement : τοσα□τα μ□ν περ□ τ□ς το□ □νδρ□ς ε□σεβείας, ε□ κα□ πολλ□ν □λλων □στ□ν □φθονία, λελέχθω. Διερευνητέον δ□ κα□ τ□ν πρ□ς □νθρώπους α□το□ δεξιότητα· τ□ς γ□ρ α□τ□ς φύσεώς □στιν ε□σεβ□ τε ε□ναι κα□ φιλάνθρωπον (« Tous les éléments qui concernaient la piété de cet homme, même s'il y en a une grande abondance d'autres, les voilà relatés ; mais il faut aussi s'attacher de près à son habileté envers les hommes : en effet, il appartient à la même nature d'être pieuse et d'aimer les hommes » ; § 208).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

visiteurs et Dieu. Toutefois, et c'est sur ce plan que le développement littéral, au contraire de celui qui porte sur la migration d'Abraham, introduit déjà quelque chose de plus qu'un simple exposé factuel, Philon présente l'identité des trois hommes comme problématique : elle est dissimulée, et relève d'une « nature plus divine » (θειοτέρας […] φύσεως). La grande fidélité de Philon au texte scripturaire, dans l'ensemble, recouvre donc un choix délibéré d'en modifier quelques éléments essentiels : il fait disparaître la mention de la manifestation de Dieu au profit d'une réflexion sur la dissimulation par les trois hommes de leur nature « plus divine ». Au lieu d'aborder de front le problème de la manière dont Dieu peut se manifester directement à Abraham, il préfère partir des trois visiteurs, non pas pour s'en tenir à un exposé factuel sur des relations d'hospitalité ordinaires, mais précisément pour creuser la manière dont leur nature divine dissimulée se laisse progressivement percevoir dans le texte. Philon ne sépare donc pas Dieu et les trois visiteurs, mais il se sert de ces derniers comme d'un détour pour évoquer la manière dont quelque chose de « divin », à défaut de Dieu, se donne à voir, quoique indirectement, dans l'épisode. Plutôt que de s'attaquer de front à un problème considérable, Philon choisit de l'amener de façon progressive à travers son exégèse.

Le procédé principal qu'il emploie s'apparente à une caractéristique du commentaire littéral que nous avons déjà relevée, concernant les personnages dont Philon veut illustrer la perfection : à l'excellence du corps, répond une excellence de l'âme. Philon reprend cette vision mais, d'une façon qui caractérise l'ensemble de ce développement, rompt en quelque sorte l'équilibre au profit de la perfection de l'âme : de même que les hommes ont une nature plus divine qu'il n'apparaît, Abraham est vertueux, mais dans son âme plus encore de dans ses actions. C'est ce que manifeste l'emploi à deux reprises, de la tournure o□[…] μ□λλον □ pour décrire la manière dont les trois visiteurs perçoivent Abraham. La première se trouve dès le paragraphe 107 : o□ δ□ o□κ □κ τ□ν λεγομένων μ□λλον □ τ□ς διανοίας ε□δότες □ληθεύοντα(« et eux, connaissant moins par ses paroles que par son intention qu'il était sincère… »), tandis que la seconde se trouve au paragraphe 110 : □στιαθέντες δ□ o□ το□ς ε□τρεπισθε□σι μ□λλον □ τ□ το□ ξενοδόχου γνώμ□ κα□ πολλ□ τινι κα□□περάντ□ φιλοτιμί□ (« faisant fête moins à ce qui avait été préparé qu'à la disposition d'esprit et au zèle d'une grande abondance et sans limite de l'hôte »). Dans les deux cas, les visiteurs se règlent non pas tant sur des actes que sur la disposition intérieure d'Abraham. Philon complète cette évocation où la qualité intérieure prend la première place en décrivant directement Abraham comme « rempli de joie en son âme » (πληρωθε□ς δ□ τ□ν ψυχ□ν χαρ□ς ; § 108).

La perfection d'Abraham est également une perfection telle qu'elle déborde en quelque sorte sur ceux qui l'entourent : βραδ□ς γ□ρ o□δε□ς πρ□ς φιλανθρωπίαν □ν o□κ□ σοφο□ (« en effet, personne n'est lent pour l'amour des hommes dans la maison d'un sage » ; § 109). Philon se livre ici à une généralisation de la description des préparatifs, qu'il a paraphrasés dans le paragraphe précédent : Abraham se hâte (□σπευσεν Αβρααμ : « Abraham se hâta » ; *Gn* 18, 6), demande à Sarah de se hâter, (Σπε□σον : « Hâte-toi » ; *ibid.*) et ordonne enfin au serviteur (τ□ παιδί ; *Gn* 18, 7) de faire de même (□τάχυνεν : « il le pressa » ; *ibid.*). La vertu du sage touche ceux qui l'entourent, entourage que Philon étend, pour lui donner plus de force, en évoquant « des femmes et des hommes, des esclaves et des hommes libres » (γυνα□κες κα□□νδρες κα□ δο□λοι κα□□λεύθεροι ; § 109), là où le texte ne mentionne que trois personnages, s'inscrivant toutefois effectivement dans les catégories explicitées par Philon. Cette partie de l'éloge du sage peut donc s'appuyer de près sur le texte scripturaire.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

De façon réciproque, Abraham et Sarah sont en mesure de s'interroger sur ce qu'expriment les actes et les paroles des visiteurs. Ce sont tous, à tout le moins, des philosophes : ils s'expriment « par le biais d'un seul des trois, le meilleur » (δι□ □ν□ς το□ τ□ν τρι□ν □ρίστου ; § 110), évitant de « parler tous ensemble en même temps » (λέγειν[…] □ν τα□τ□ πάντας □θρόους ; *ibid.*), ce qui ne serait pas digne de philosophes (□φιλόσοφον ; *ibid.*). Le fait que ce soit « le meilleur » qui s'exprime relève encore d'une volonté de Philon de montrer qu'à tous points de vue dans ce récit la vertu atteint son paroxysme, voire dépasse les frontières ordinaires. Le don qu'ils font à Abraham est de cet ordre : παρέχουσιν □θλον □λπίδος με□ζον α□τ□, υ□ο□ γνησίου γένεσιν ε□ς νέωτα βεβαιωθησομένην □ποσχόμενοι (« ils lui accordent une récompense qui dépasse son espoir, en lui promettant la naissance d'un fils légitime qui sera rendue certaine l'année suivante » ; *ibid.*). À la perfection du sage, que les visiteurs reconnaissent dans son âme plus que dans ses paroles, et qui s'étend au-delà de sa propre personne, les visiteurs répondent par un don qui possède un caractère également excessif.

Cela demande à Abraham et Sarah un nouvel effort. Leur première réaction est de ne pas « s'attacher fermement » (βεβαίωςπροσε□χον ; § 111) à ce qui leur est annoncé, « à cause du caractère incroyable de ce fait » (□νεκα το□ περ□ τ□ πρ□γμα □πίστου ; *ibid.*). Dans le contexte de ce passage marqué par les vertus parfaites des différents personnages, et plus généralement dans le cadre d'un développement sur la piété d'Abraham, le rapprochement de l'adjectif □πίστου et de l'adverbeβεβαίως, qui appartient à une famille de mots fréquemment attachés au vocabulaire de la πίστις chez Philon [105], permet de penser que l'enjeu est d'accorder sa πίστις non pas au sens de simple « confiance », mais comme vertu de « foi », celle que Philon présente à la fin du traité, en lui consacrant tout un développement (§ 262-273) comme « la reine des vertus » (τ□ν βασιλίδα τ□ν □ρετ□ν ; § 270. Il s'agit en tout cas d'une confiance en quelque chose qui dépasse l'espoir (□λπίδοςμε□ζον ; § 110) et les capacités humaines ordinaires [106], et relève d'une connaissance de Dieu.

En effet, lorsque Sarah « prise de honte, nie qu'elle ait ri » (καταιδεσθε□σαν □ρν□σθαι τ□ν γέλωτα) [107] quand elle se voit demander, dans une citation du texte scripturaire : « toute parole venant de Dieu est-elle sans pouvoir ? » (“μ□□δυνατε□ παρ□ τ□ θε□ π□ν □□μα;” ; § 112, voir *Gn* 18, 14 [108]), Philon y voit le signe qu'elle est rappelée à un savoir

[105] *Poster.*, 13 ; *Deus*, 54 ; *Plant.*, 70 et 82 ; *Ebr.*, 205, *Abr.*, 275 ; *Ios.*, 100 et 107, etc.

[106] « Ils étaient en effet déjà trop avancés en âge et avaient renoncé à cause de leur grande vieillesse à l'engendrement d'un enfant » (□δη γ□ρ □περήλικες γεγονότες δι□ μακρ□ν γ□ρας □πεγνώκεσαν παιδ□ς σποράν ; § 111).

[107] Le texte scripturaire, ce que Philon omet, parle clairement de peur (□φοβήθη ; *Gn* 18, 15). Celle-ci sera interprétée au § 206 comme la crainte de s'être arrogé une prérogative réservée à l'Être (la joie), donc avant tout comme un sentiment de révérence religieuse, et non comme un simple effroi. À défaut de parler explicitement de peur, ici, Philon parle toutefois également d'un sentiment religieux dont le retour à la conscience de Sarah provoque cette honte. L'effacement de la peur en tant que telle demeure néanmoins surprenant et fait ressortir plus clairement qu'il s'attache à lire tout ce passage dans une perspective de vertu et de confiance en Dieu où un sentiment de pure peur ne trouverait pas sa place.

[108] Le texte critique de la Septante donne μ□ □δυνατε□ παρ□ τ□ θε□ □□μα. La présence de l'adjectif π□ν est attestée dans plusieurs versions par Wevers (*Genesis*, J. W. Wevers (éd.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, p. 186), mais il n'est pas possible de la corroborer chez Philon en l'absence d'autres citations du passage en grec, même si le lemme de la *quaestio* IV, 17 sur *Gn* 18, 14 semble suggérer son absence (« Est-ce que quelque chose serait impossible à Dieu ? » selon Mercier, « *Numquid Deo difficile erit verbum ?* » selon Aucher, et « *Can it be that anything is impossible for God ?* » selon Marcus ; voir l'introduction de notre deuxième partie pour les références de ces traductions). Philon pourrait avoir ajouté l'adjectif de son propre fait, toujours

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

qu'elle possédait déjà, « pour l'avoir appris presque depuis sa petite enfance » (σχεδ□ν □ξ □τι σπαργάνων τουτ□ τ□ δόγμα προμαθο□σα). Elle doit reconnaître que la promesse excessive qui lui est faite est bien dans l'ordre de ce que Dieu peut faire et qu'elle a toujours admis : du fait qu'elle retrouve cette connaissance droite, son regard lui aussi s'élève et lui permet d'aller plus loin dans sa perception des visiteurs : τότε μοι δοκε□ πρ□τον ο□κέθ□ □μοίαν τ□ν □ρωμένων λαβε□ν φαντασίαν, □λλ□σεμνοτέραν (« C'est alors, me semble-t-il, qu'elle commence à ne plus avoir la même représentation de ceux qu'elle voit, mais une représentation plus vénérable » ; § 112).

L'usage du vocabulaire technique stoïcien de la perception (φαντασία, l'image transmise par les sens [109]) peut être significative, alors que le texte scripturaire ne mentionne aucunement le regard porté par Sarah sur les visiteurs. Philon interprète en effet la réaction de Sarah comme le signe d'un changement intérieur qui améliore directement la perception de l'identité des visiteurs, laquelle représente précisément l'enjeu central de son exégèse : c'est du reste ce qui semble justifier qu'il intervienne à la première personne (μοι δοκε□) pour souligner le franchissement d'un seuil, qui marque une étape de son raisonnement. Il y a donc plus qu'une simple perception, mais un travail intérieur de Sarah qui engage la manière dont elle reçoit cette perception. Si le vocabulaire de la perception est employé à dessein par Philon, il semblerait donc possible de faire l'hypothèse que Philon fait allusion à quelque chose comme une καταληπτικ□ φαντασία, d'une « représentation compréhensive », ou « impression cognitive », c'est-à-dire celle dont les Stoïciens « disent qu'elle est le critère des choses, qui provient de ce qui est, et qui est scellée et imprimée en conformité exacte avec ce qui est » [110]. Sarah reçoit une représentation juste de la nature des trois visiteurs en mobilisant sa connaissance sur Dieu, sous les traits d'une vertu qui s'apparente à la foi, à la πίστις, à laquelle Philon a fait allusion précédemment.

Ou du moins, à défaut d'une représentation encore parfaitement exacte, le vocabulaire philosophique permet de rendre compte d'un progrès de type à la fois moral et religieux : Sarah reçoit la représentation de « prophètes » (προφητ□ν ; § 113), ou bien d' « anges, qui se seraient transformés, passant d'une nature spirituelle et psychique à une apparence anthropomorphe » (□γγέλων μεταβαλόντων □π□ πνευματικ□ς κα□ ψυχοειδο□ς ο□σίας ε□ς □νθρωπόμορφον □δέαν ; *ibid.*). Comme l'exprime Philon sur un registre philosophique, Sarah remonte au-delà de l'apparence sensible ou de la forme (□δέα), pour pénétrer la nature (ο□σία) cachée des visiteurs. Mais cela n'est encore qu'une première étape (πρ□τον), un progrès manifesté par l'emploi du comparatif σεμνοτέραν (« plus vénérable » ; § 112), et Sarah doute encore, peut-être parce que sa propre vertu n'est pas parfaite. Le développement de Philon n'a pas encore atteint son terme, il n'a pas encore réussi à faire voir quelle était finalement la véritable nature des visiteurs.

Une autre question demeure : la nature de la vision d'Abraham. Philon s'arrête à l'élément problématique de l'échange avec Sarah, dont il fait un pivot de son exégèse, parce qu'il lui ouvre la possibilité de relier vertu de foi et connaissance de la nature divine des hôtes, mais il laisse ce faisant Abraham dans l'ombre, sans doute parce que c'est la réaction de Sarah qui lui permet d'opérer dans son commentaire un premier basculement concernant la vision des visiteurs, alors que rien n'est dit explicitement dans le texte sur

dans un souci de porter toute vertu ou toute puissance divine à son paroxysme, afin de renforcer la remontrance adressée à Sarah et d'augmenter sa confusion.

[109] Voir *Opif.*, 166 pour un exposé plus complet de cette théorie de la perception telle que la reprend Philon.

[110] […]□ν κριτ□ριον ε□ναι τ□ν πραγμ□των □ασ□, τ□ν γινομ□νην □π□ □π□ρχοντος κατ' α□τ□ τ□ □π□ρχον □ναπεσ□ραγισμ□νην κα□ □ναπομεμαγμ□νην (Diogène Laërce, VII, 46 ; nous adaptons la traduction donnée dans *Les philosophes hellénistiques*, II, *op. cit.*, p. 188).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

l'attitude d'Abraham face à eux. Peut-être est-il associé à Sarah dans le changement de regard, comme il l'était dans le doute (§ 111), dans la mesure où le verbe de la proposition infinitive qui décrit cette perception, λαβε□ν, n'a pas de sujet exprimé. Les traducteurs modernes (L. Cohn en allemand [111], F. H. Colson en anglais [112], J. Gorez en français [113]) ont tous restitué Sarah comme sujet, à la suite du paragraphe 112 où elle est de fait sujet d'un verbe à l'infinitif (γελάσαι) et d'un verbe à l'indicatif (□δει). L'absence de pronom indiquant le sujet du verbe peut néanmoins laisser la place à une certaine indétermination et inclure Abraham. Philon en tout cas ne cherche pas à rendre compte de l'attitude d'Abraham à partir d'autres passages scripturaires. Il aurait pu, pourtant, comme il le fait dans les *Quaestiones in Genesim*, expliquer qu' « Abraham échappe en quelque sorte à la réprimande, étant affermi dans une pensée de foi immuable et inébranlable, parce que, à celui qui croit en Dieu, tout doute est étranger » (*QG* IV, 17 sur *Gn* 18, 13-14), rappelant sans doute par ces mots qu'Abraham a pu rire sans encourir de reproche (voir *Gn* 17, 17), car sa foi avait déjà été reconnue par Dieu (voir *Gn* 15, 6).

La disparition d'Abraham derrière la figure de Sarah, qu'il soit réellement passé sous silence, ou pleinement associé à Sarah, souligne que Philon ne cherche pas à livrer un exposé systématique du passage qui rende compte de la position de chacun des personnages. Son but est de mettre en avant les éléments de l'épisode qui lui permettent de construire progressivement l'élucidation de la nature divine des visiteurs. Le premier aperçu du passage qu'il a livré permet, à travers la réaction de Sarah, de faire apparaître un premier seuil : la nature « plus divine » des visiteurs est devenue un objet de perception. Nous verrons dans la deuxième partie de notre étude que la démarche de Philon dans les *Quaestiones in Genesim*, pour rendre compte de ce même passage, est très différente : le fait que Philon soit obligé de commenter le texte de façon systématique par petites unités le conduit au contraire à mettre en avant comme principe général d'organisation de son commentaire le problème de la vision d'Abraham. La latitude que lui donne l'exégèse du *De Abrahamo*, en abordant le texte de façon synthétique, lui offre une plus grande liberté dans le choix des éléments sur lesquels il insiste, et lui permet de répondre progressivement à la question de la manifestation du divin dans le cours de la narration, en commençant par parler de visiteurs en apparence humains, mais qu'une vertu de foi en Dieu permet de reconnaître comme des êtres plus divins. Entre la philanthropie du début du passage et la piété que cet épisode biblique doit aussi illustrer, la foi fait figure de vertu intermédiaire, mise en évidence par l'hésitation de Sarah.

La manifestation du divin n'est cependant pas encore complète, y compris au sens littéral : arrivé au terme d'un premier exposé qui couvre l'ensemble de l'épisode, Philon ajoute en effet un nouveau développement, de longueur sensiblement égale, qui revient à nouveau sur le sens littéral du texte, mais propose un approfondissement de la compréhension de la nature des visiteurs et de leur mission, en élevant encore un peu plus le regard vers le divin.

2) La visite d'anges (*Abr.*, 114-118)

D'emblée, Philon s'attache explicitement à montrer comment le sens littéral lui-même est une illustration de la vertu de piété : τ□ μ□ν ο□ν φιλόξενον το□□νδρ□ς ε□ρηται, πάρεργον □ν □ρετ□ς μείζονος· □ δ□ □ρετ□ θεοσέβεια □ς δε□γμα σαφέστατον τ□ ν□ν λεχθέντα

111 *Die Werke Philos von Alexandria*, L. Cohn (éd.), Breslau, M. und H. Marcus, t. I, 1909.

112 *Philo*, VI, F. H. Colson (éd.), London/Cambridge (Mass.), The Loeb Classical Library, 1935.

113 *De Abrahamo* (OPA).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

□στ□ν □ς □π□ ξένων □νδρ□ν (« Il a donc été parlé de l'hospitalité de l'homme, qui est l'accessoire d'une vertu plus haute : la vertu est la piété, dont la preuve la plus manifeste est ce qui vient d'être dit comme s'il était question d'hôtes humains » ; § 114). Cette transition s'apparente aux transitions qui articulent de façon générale exposé littéral et exposé allégorique, récapitulant le propos précédent, et rappelant le registre dans lequel son sens était mis en évidence. Le premier registre, ici, est la présentation des hôtes comme des êtres humains, envers lesquels s'exerçait la philanthropie d'Abraham, tandis qu'il va être question désormais d'une vertu plus grande (□ρετ□ς μείζονος), la piété (θεοσέβεια), ou plus précisément la « piété envers Dieu » : Philon utilise non pas ε□σεβεία, très fréquent chez lui [114], mais θεοσέβεια, beaucoup plus rare [115] et qui n'est pas employé ailleurs dans le traité. Il tient manifestement à souligner qu'il va être désormais question plus directement de Dieu. Cette transition bien articulée ne fait pas pour autant passer du registre littéral au registre allégorique : aucun terme du vocabulaire de l'allégorie n'est présent, et c'est le paragraphe 119 qui marquera clairement le passage à l'exposé allégorique.

Il s'agit donc toujours d'un exposé littéral, mais dont l'enjeu est de dépasser un premier niveau où il était question seulement d'hommes (□νδρ□ν). Or, c'est précisément ce à quoi la fin du premier temps a conduit, en parlant de prophètes mais aussi d'anges : ce nouvel exposé n'est donc pas à strictement parler une relecture du premier niveau sur un plan supérieur, mais il reprend la progression déjà amorcée dans l'exposé, à travers la figure de Sarah, et la poursuit.

Plus précisément, Philon s'attache à répondre à l'alternative qu'il vient de poser sans la résoudre, entre les deux identifications possibles des visiteurs comme prophètes ou comme anges. Dans les deux cas, ce sont des messagers de Dieu, mais les uns sont des hommes, les autres ont une nature supérieure. La première interprétation est attribuée à « certains » : ε□ δ□ ε□δαίμονα κα□ μακάριον ο□κον □πέλαβον ε□ναί τινες, □ν □ συνέβη καταχθ□ναι κα□□νδιατρ□ψαι σοφούς (« si certains ont supposé qu'était heureuse et fortunée une maison dans laquelle il est arrivé que soient conduits et séjournent des sages » ; § 115). Il est difficile de cerner de qui Philon peut parler ici, pour autant qu'il parle de personnes réelles. Le *Targum du Pentateuque*, par exemple, dans ses deux versions, parle bien de visites d'anges [116], de même que les textes de la tradition rabbinique rassemblés par Louis Ginzberg [117] : il s'agirait sans doute quoi qu'il en soit d'interprètes littéralistes, se tenant de près à la lettre du texte, tout en cherchant à présenter Abraham sous un jour favorable, comme philanthrope. Selon cette lecture, les visiteurs sont des sages (σοφούς ; § 115) qui rendent visite à un autre sage (σοφο□ ; § 109).

Il est notable que ces sages ont la capacité de « voir dans les âmes » (□νεώρων τα□ς ψυχα□ς ; § 115), pour discerner que leurs hôtes ne souffrent d'aucune passion incurable (πάθος[…] □νίατον ; *ibid.*). Cette faculté, dans le chapitre précédent, était réservée à Dieu : μόν□ γ□ρ □ξεστι θε□ ψυχ□ν □δε□ν (« il n'est possible qu'à Dieu de voir l'âme » ; § 104). Toutefois, il s'agissait alors de mettre au jour la duplicité du roi d'Égypte, contre l'évidence de ses actions et de ses paroles. Il n'y en a pas moins chez ces sages une pénétration des âmes qui dépasse l'ordinaire, puisque Philon affirme qu'ils « n'auraient pas même daigné ne serait-ce que jeter un coup d'œil » (ο□κ □ν □ξιώσαντας □λλ□ ο□δ□ □σον διακ□ψαι μόνον) à la demeure d'Abraham s'ils n'avaient connu sa pureté, ce qui implique de leur part

[114] On en relève 162 occurrences.

[115] Il n'y en a que 9 occurrences.

[116] *Le Targum du Pentateuque*, *op. cit.*, p. 184-185.

[117] L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, *op. cit.*, p. 240-241.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

une connaissance qui précède un examen de l'ensemble des actions d'Abraham tel que les visiteurs ont pu le conduire dans le premier exposé littéral. Cette première hypothèse donne donc à voir des sages dont la venue constitue en elle-même une récompense et une occasion de félicité pour cet autre sage qu'est Abraham, puisqu'ils attestent par leur seule présence de la perfection de sa demeure.

Philon ne réfute pas l'intérêt de cette lecture, qui correspond du reste en partie au contenu de son premier exposé littéral, mais il en propose une qui selon lui va plus loin, sous la forme d'un parallélisme qui souligne les spécificités de sa propre hypothèse : □γ□ δ□ ο□κ ο□δα, τίνα □περβολ□ν ε□δαιμονίας κα□ μακαριότητος ε□ναι φ□ περ□ τ□ν ο□κίαν, □ν □ καταχθ□ναι κα□ ξενίων λαχε□ν □πέμειναν □γγελοι πρ□ς □νθρώπων (« pour ma part, je ne sais quel surcroît de bonheur et de félicité je pourrais dire qu'il y a pour la maison dans laquelle des anges ont accepté d'être conduits et de recevoir des biens d'hospitalité offerts par des êtres humains » ; *ibid.*). Philon s'attarde plus longuement sur l'identité de ces anges. Il en parle comme de « natures sacrées et divines, serviteurs et lieutenants du Dieu premier, par l'ambassade desquels il fait connaître tout ce qu'il veut annoncer à notre race » (□ερα□ κα□ θε□αι φύσεις, □ποδιάκονοι κα□□παρχοι το□ πρώτου θεο□, δι□ □ν ο□α πρεσβευτ□ν □σα □ν θελήσ□ τ□ γένει □μ□ν προθεσπίσαι διαγγέλλει ; § 115). Du point de vue de l'exégèse qu'il propose, cette présentation constitue le véritable dévoilement de la nature « plus divine » des visiteurs antérieurement évoquée (§ 107) : ici, ce sont pleinement des « natures sacrées et divines » (□ερα□ κα□ θε□αι φύσεις) et elles sont directement liées à Dieu, de façon beaucoup plus proche que les prophètes qui demeurent des hommes.

C'est donc manifestement cette nature supérieure, pleinement divine, et donc le « surcroît de bonheur et de félicité » (□περβολ□ν ε□δαιμονίας κα□ μακαριότητος) que représente leur venue, qui suffit à rendre préférable l'hypothèse qu'il s'agit d'anges. Alors que nous avons vu que le bonheur et la félicité sont propres à la nature de Dieu (§ 87), ce surcroît conduit la maison d'Abraham à vivre pleinement de la vie divine. Cela signifie que le critère de choix entre les différentes lectures possibles est le degré de perfection des visiteurs et donc la grandeur du don qui est fait à Abraham : plus le don est élevé, et conféré par des natures divines, plus l'hypothèse a de raison d'être préférée. À la suite d'un premier développement où Philon a montré des vertus extrêmes, et alors qu'il cherche à rendre compte de la manière dont le divin se manifeste dans la vie concrète d'Abraham et Sarah, la meilleure hypothèse est celle qui rapproche le plus les visiteurs de Dieu. L'argument sur l'identité des visiteurs ne relève donc pas d'une analyse de tel ou tel élément du texte caractérisant les visiteurs, qui contribuerait à construire un modèle d'interprétation, mais au contraire d'une perspective générale portée sur le texte qui informe les détails de l'exégèse développée par Philon. Si l'on ne voit pas que l'exégèse vise à résoudre la question de la manifestation de Dieu à Abraham de façon progressive, palier par palier, l'exégèse de Philon peut sembler arbitraire.

Un autre élément peut également être souligné : Philon parle ici de natures très rapprochées de Dieu, de « serviteurs et lieutenants du Dieu premier » (□ποδιάκονοι κα□□παρχοι το□πρώτου θεο□). Sans anticiper sur le détail de l'analyse de l'exposé allégorique, une telle présentation peut aussi viser à introduire progressivement, de façon sous-jacente, la théorie des puissances que Philon va ensuite développer. C'est ce que peut également suggérer l'expression de « Dieu premier » (το□ πρώτου θεο□), rare chez Philon. Elle n'est employée de façon positive que dans deux autres passages : nous avons rencontré le premier à propos de l'idolâtrie des Chaldéens, qui ne comprennent pas que « le monde n'est pas le Dieu premier, mais l'œuvre du Dieu premier » (□ κόσμος ο□κ □στιν □ πρ□τος θεός, □λλ□ □ργον το□ πρώτου θεο□ ; § 75) ; le second, identique, se trouve dans le

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

De migratione Abrahami où Philon récapitule le parcours d'Abraham, qui ne comprenait pas au départ que le monde (τ□ν κόσμον) était το□ πρώτου θεο□ δημιούργημα (« une création du Dieu premier » ; *Migr.*, 194) [118]. Même s'il est toujours question d'Abraham, l'emploi de l'expression dans notre passage est un peu différent : il ne s'agit pas de décrire un Dieu unique et créateur contre la divinisation des astres ou de l'univers, mais d'évoquer un regard ascendant qui remonte par delà des serviteurs jusqu'au Dieu unique, origine de tout, qui les a envoyés. Nous verrons que cette perspective est amplement développée, sur un plan différent, par l'exégèse allégorique.

Développant l'idée que les visiteurs d'Abraham ont perçu la perfection d'Abraham et la confirment par leur seule présence, Philon présente deux motifs d'éloge importants qui montrent à quel point la scène est pénétrée par une vie proprement divine. Abraham est d'abord vu par les anges comme le « pilote » (κυβερνήτου ; § 116) accompli de sa maison : c'est un éloge particulièrement élevé, dans la mesure où c'est la même responsabilité qu'exerce Dieu à l'égard du monde, et l'intellect dans l'âme (§ 70 et 84). Abraham est dans sa maison comme Dieu dans sa création. Le deuxième motif d'éloge adressé à Abraham est plus saisissant encore, puisqu'il rapproche étroitement les visiteurs d'Abraham, qui est considéré par les anges comme « parent et compagnon d'esclavage ayant cherché refuge auprès de leur maître » (συγγεν□ κα□□μόδουλον[…] τ□ α□τ□ν προσπεφευγότα δεσπότ□ ; § 116). Abraham et ces êtres spirituels que sont les anges sont ainsi placés sur le même plan, étant soumis de la même manière à Dieu : sans être de nature divine, Abraham est à la fois présenté comme une figure analogique de Dieu, et égalé aux anges dans sa soumission à Dieu. Philon amplifie ainsi considérablement la description, qu'il avait amorcée dans le premier exposé littéral, de la manière dont le monde humain et le monde divin entrent en contact : alors que les visiteurs pouvaient pénétrer les pensées d'Abraham et contempler sa perfection, désormais la perfection d'Abraham le rapproche de leur nature divine. Les frontières entre les deux mondes s'estompent.

De fait, Philon ajoute que la venue de ces visiteurs de nature divine ne peut pas avoir été sans effet sur cette maison si bien pilotée : « toutes les parties de la maison se consacrent plus encore à progresser, inspirées en quelque sorte par le souffle d'une vertu très parfaite » (□τι μ□λλον □πιδο□ναι πάντα τ□ μέρη τ□ς ο□κίας πρ□ς τ□ βέλτιον α□ρ□ τιν□ τελειοτάτης □ρετ□ς □πιπνευσθέντα ; § 116). Philon reprend ici sur un nouveau plan l'exégèse des versets indiquant la hâte à servir les visiteurs qu'Abraham insuffle à Sarah et au serviteur (*Gn* 18, 6-7) : la présence des anges pousse Abraham à faire preuve d'une vertu toujours plus parfaite, et celui-ci, en pilote qu'il est, entraîne à son tour sa maisonnée derrière lui. Du point de vue de l'exégèse, ce détail est significatif : Philon propose une deuxième explication, mais plus approfondie, d'un détail qu'il a déjà analysé. La différence entre les deux tient à ce que la première fois la vertu dont faisait preuve toute la maisonnée d'Abraham tenait seulement à l'excellence du maître, tandis que Philon fait maintenant percevoir l'action des anges qui s'exerce sur cette maison. Sans passer pour autant dans un registre allégorique, Philon donne une nouvelle profondeur à une même réalité, en montrant que les vertus humaines sont finalement entraînées par une vertu divine. Philon ne fait pas intervenir Dieu de façon directe dans le récit, mais montre la trace tangible de son influence par la médiation des anges.

La relation de réciprocité entre vertus humaines et vertus divines est également manifestée dans la manière dont les anges se présentent comme des convives exemplaires

[118] On retrouve deux usages identiques d'une expression similaire, mais étoffée, pour critiquer une position du type de celle des Chaldéens et de ceux qui font de l'univers (*Abr.*, 88) ou de l'une de ses parties (*Decal.*, 59) « le plus grand et le premier Dieu » (μέγιστον κα□ πρ□τον θεόν).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

vis-à-vis d'Abraham : τ□ δ□ συμπόσιον ο□ον ε□κ□ς γενέσθαι, τ□ν □ν ε□ωχίαις □φέλειαν □πιδεικνυμένων πρ□ς τ□ν □στιάτορα τ□ν □στιωμένων κα□ γυμνο□ς □θεσι προσαγορευόντων κα□□μιλίας τ□ς □ρμοττούσας τ□ καιρ□ ποιουμένων (« le banquet fut tel qu'il convenait, ceux qui étaient reçus manifestant à celui les recevait la simplicité des réjouissances, parlant avec lui avec des mœurs dépouillées et faisant des discours adaptés à la circonstance » ; § 117). Ainsi, les vertus d'Abraham l'élèvent vers Dieu, tandis que la perfection des anges leur permet de se comporter en hommes accomplis, et de rendre à l'hospitalité d'Abraham ce qui lui revient.

Philon profite encore de la dynamique de son éloge pour éviter de rendre compte d'un problème crucial de compréhension du passage voué à une longue tradition d'exégèses : comment est-il possible, puisque les anges sont des êtres immatériels, qu'ils « donnent la représentation de gens qui mangent, sans manger ? » (τ□ μ□□σθίοντας □σθιόντων παρέχειν φαντασίαν ; § 118). L'emploi du terme φαντασία pourrait être l'occasion d'une nouvelle explication technique sur la manière dont des yeux humains perçoivent les actions d'êtres divins. Or Philon se contente d'admettre d'emblée qu'il s'agit de quelque chose de « prodigieux » (τεράστιον ; *ibid.*), avant de dire qu'il s'agit « pour ainsi dire d'une simple conséquence » (□ς□κόλουθα ; *ibid.*). Il procède, dans une forme de pirouette démonstrative, par surenchère : que des natures divines puissent manger est « prodigieux », mais il est « particulièrement extraordinaire » (τερατωδέστατον) que les anges, « étant incorporels, aient pris l'apparence d'hommes par faveur pour l'homme de bien » (□σωμάτους □ντας ε□ς □δέαν □νθρώπων μεμορφ□σθαι χάριτι τ□ πρ□ς τ□ν □στε□ον ; § 118). Philon déplace ainsi le questionnement sur le sens du texte d'un registre technique et métaphysique vers une dimension morale pour susciter une admiration plus profonde. Les modalités précises d'une manifestation divine importent peu au regard de sa finalité : το□ παρασχε□ν α□σθησιν τ□ σοφ□ δι□ τρανοτέρας □ψεως, □τι ο□ λέληθε τ□ν πατέρα τοιο□τος □ν (« fournir au sage une perception, par une vision plus claire, que sa qualité n'a pas échappé au Père » ; § 118). Les deux parties de l'exposé littéral s'achèvent sur le même constat que des êtres divins ont pris forme humaine, mais dans le deuxième cas représente un approfondissement en expliquant ce phénomène non pas par une cause matérielle, mais par une cause finale qui relève d'un ordre supérieur, car Dieu s'y communique.

L'essentiel pour Philon, de fait, est bien de montrer que le divin et l'humain entrent en communication, et même se touchent, de telle sorte que tout l'épisode baigne dans une perfection où vertus divines et humaines paraissent fusionner ou au moins se répondre sur le mode d'une parfaite réciprocité. Le véritable motif d'admiration est bien là : que Dieu arrive à communiquer au sage quelque chose de façon sensible (α□σθησιν). Si haut que Philon élève son regard, il demeure dans le registre des réalités sensibles, de la vie concrète du sage. Si effectivement Dieu peut manifester son estime au sage de façon sensible, les détails spécifiques de l'apparition des anges sont véritablement accessoires. Sans aller encore jusqu'à l'idée, pourtant scripturaire, et parfaitement claire, que Dieu se fait voir à Abraham (□φθη δ□ α□τ□□ θεός ; *Gn* 18, 1), Philon remonte aussi loin qu'il peut sans se détacher du registre littéral qui rapporte des actions concrètes. Ce n'est donc pas Dieu lui-même qui se manifeste, mais la présentation de l'épisode donnée par Philon est saturée par la manifestation d'une perfection à la fois humaine et divine qui semble effacer les limites entre les deux mondes.

Le fait que l'épisode semble surtout illustrer la philanthropie d'Abraham, et non sa piété, est rendu indifférent du fait de la perfection de la vertu d'Abraham : elle n'est que le moyen par lequel Abraham et les anges échangent et que le don de Dieu peut être révélé. Alors que le personnage d'Abraham s'était effacé au moment du doute de Sarah, il est mis en

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

valeur de façon éclatante pour sa vertu, quand bien même ce ne serait pas explicitement une vertu de piété. C'est sa perfection, de façon générale, qui le fait entrer en relation avec Dieu et qui lui fait mériter un don. Ce dernier est d'ailleurs lui-même à peine précisé dans la fin du développement, comme « grâce faite à l'homme de bien » (χάριτι τ πρ ς τ ν στε ον ; § 118) : l'essentiel est la manière dont les réalités humaines et les réalités divines se mêlent l'une à l'autre, d'une façon d'autant plus étendue que, paradoxalement, Philon refuse de reprendre à son compte, dans le sens littéral, le fait que c'est bien Dieu qui se manifeste à Abraham.

Mais il est peut-être possible d'aller plus loin dans la compréhension de la vertu d'Abraham : la vertu qui est en jeu est « l'amour des hommes », qui est non seulement une vertu qui concerne les relations des hommes entre eux, mais qui est encore, en propre, une vertu divine. C'est en effet « à cause de son amour des hommes » (νεκα φιλανθρωπίας ; § 79) que Dieu se manifeste à Abraham lors de sa migration. Philon peut donc chercher à montrer qu'Abraham fait preuve à l'égard des hommes de la même vertu que Dieu lui-même. L'enjeu de l'exposé littéral ne serait donc pas d'illustrer la piété d'Abraham, mais de montrer que la visite des trois personnages permet d'inverser les rôles : à la manifestation initiale de Dieu à Abraham, succède l'hospitalité parfaite d'Abraham envers des êtres divins qui se rendent semblables à des hommes pour la recevoir. Celui qui se manifeste, finalement, ce n'est pas Dieu, mais c'est Abraham, dans le regard des visiteurs, et c'est en vertu de cette manifestation que Dieu lui communique sa reconnaissance.

Ce n'est toutefois que dans son exégèse allégorique que Philon va aborder de front la question de la manifestation proprement dite de Dieu à Abraham.

B. L'exposé allégorique (*Abr.*, 119-130)

Dans son exposé littéral, Philon s'est gardé de procéder à une explication de la manifestation de Dieu explicitement formulée par la lettre du texte, même si par ailleurs il a réalisé une innovation formelle en déployant un deuxième niveau d'interprétation pour approfondir le premier, et insister sur l'idée d'une perméabilité entre les réalités humaines, lorsqu'elles touchent à la perfection, et les réalités divines, qui descendent se manifester y compris à travers des vertus humaines. À l'inverse, il s'appuie de façon essentielle sur ce verset pour rendre compte de la manière dont Dieu se manifeste, y compris à travers une triple apparition. Philon apporte ici une réponse personnelle au problème de la manifestation de Dieu accompagnée de deux autres figures, grâce à sa théorie des puissances. Même s'il ne le formule pas explicitement, l'enjeu de son exposé allégorique est d'expliquer comment le texte peut rapporter une manifestation de Dieu, du Dieu unique, alors qu'il est question de trois visiteurs – étant entendu que la triple apparition est bien celle de Dieu, et non celle d'anges ou d'autres personnes qui se manifestent à côté de Dieu, à la différence de ce que l'on peut rencontrer dans les traditions rabbiniques.

Philon aborde donc désormais de front le problème de la manifestation de Dieu, mais à cette fin il s'attache seulement à un détail particulier, la coïncidence de l'heure (midi) et de l'apparition triple, sans chercher apparemment à revenir sur le contenu de son exégèse littérale. Contrairement au chapitre précédent, l'exposé allégorique n'est donc pas une reprise et un approfondissement de l'exposé littéral, mais une autre lecture du texte à partir d'éléments distincts : cela révèle une deuxième réflexion largement autonome de la première. C'est ce que nous chercherons à préciser en étudiant les deux temps successifs de l'exposé allégorique : la mise en place proprement dite de l'exégèse allégorique, puis son développement et son éclaircissement.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

1) Le premier exposé allégorique (*Abr.*, 119-123)

Une nouvelle fois, l'exposé commence par une transition formellement très claire :τ μ ν ο ν τ ς η τ ς π οδόσεως δ λελέχθω· τ ς δ δι π ονοι ν ρκτέον (« Que soit donc dit ainsi ce qui concerne l'exposé littéral ; il faut commencer ce qui concerne l'exposé selon les significations implicites » ; § 119). Le vocabulaire de l'allégorie employé ici est le même que celui de la récapitulation du premier chapitre (§ 88), auquel s'ajoute aussitôt le vocabulaire du symbole (σύμβολα ; § 119), dont nous avons signalé la présence sous une forme nominale ou adverbiale aux paragraphes 52 et 99. Il n'y a pas d'innovation dans cette présentation qui se contente de signaler de façon appuyée un changement de registre, sans chercher à indiquer la relation possible que l'on pourrait établir entre les deux parties du développement.

Le fondement sur lequel s'appuie le nouveau registre est précisé immédiatement : σύμβολα τ ν φωνα ς τ ν διανοί μόν καταλαμβανομένων στίν (« ce qui est dans les mots est le symbole de ce qui n'est saisi que par l'intelligence » ; § 119). Comme dans les développements précédents, Philon se focalise dans l'exposé allégorique sur un sens qui relève de l'activité spécifique de l'intelligence. Il ajoute en outre une précision sur le langage : en sus de sa valeur référentielle, qui permet de reconstituer une scène à partir des détails qu'il livre, le langage contient, mais de façon cachée, un autre sens. Le sens littéral relève de l'évidence, du sens premier du langage, tandis que l'allégorie implique de déchiffrer, à partir des mêmes mots, mais avec des outils différents, un sens propre aux réalités intelligibles. Une nouvelle fois, après l'inversion des rôles respectifs de la vertu et de l'intellect tels que le langage tendait à les définir (§ 99-102), le langage révèle ses limites, en même temps qu'il demeure le support du déchiffrement d'un nouveau sens. Notons que s'il a bien été question de διανοία (§ 107) au début de l'exposé littéral par opposition à des paroles (τ ν λεγομένων ; *ibid.*), c'était pour exprimer la relation, et en l'occurrence la cohérence, entre des mots et l'« intention » de celui qui les prononçait. Ici, le passage de l'un à l'autre constitue un seuil : après avoir montré la manière selon laquelle quelque chose de divin se manifestait dans la réalité concrète de la vie du sage, telle que le langage l'exprime de façon évidente, Philon expose la nécessité de franchir un pas, qui seul permet de comprendre le sens sous-jacent et plus profond des mots.

En réalité, nous allons voir que ce rapport est plus complexe : Philon justifie par le recours à l'allégorie la valeur de la lettre du premier verset, « Dieu se fit voir à [Abraham] » (φθη δ α τ θεός ; *Gn* 18, 1), en montrant comment d'autres détails, autour de cette affirmation, doivent être compris de façon différente de leur sens premier. Toute la lettre du texte n'est pas vouée à être allégorisée, mais seulement les éléments qui permettent de résoudre la difficulté posée par une affirmation concernant Dieu, précisément si elle est prise à la lettre. C'est finalement l'exposé littéral qui est le moins fidèle à la lettre du premier verset, parce que Philon entend ne donner toute sa valeur au verset que dans l'allégorie, c'est-à-dire à condition de définir le contexte dans lequel l'affirmation devient véritablement intelligible.

C'est ainsi que peut apparaître la continuité entre les deux volets de l'exégèse du passage scripturaire : ayant tout éclairci dans le sens littéral, sauf la manifestation en personne de Dieu, Philon cherche maintenant, en se situant à un niveau encore plus élevé, dans un registre pleinement intelligible, à expliquer comment rendre compte de cette manifestation pour elle-même, en se focalisant sur elle et les quelques détails adjacents qui permettent de la comprendre : l'heure de la journée, et la vision de trois figures. Tandis que Philon est remonté, dans le sens littéral, aussi haut qu'il le pouvait à partir de l'idée de la

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

visite à Abraham de trois personnes qui parlent au nom de Dieu, jusqu'à en faire des anges, il franchit un nouveau pas en assimilant désormais la triple visite à Dieu lui-même.

Philon procède en s'appuyant sur un élément mentionné dans le sens littéral mais qui n'y jouait aucun rôle : l'heure de la journée, « midi » (μεσημβρίας ; *Gn* 18, 1 ; voir § 107). De fait, la nouvelle exégèse ne constitue pas à proprement parler un approfondissement de l'exposé littéral : Philon part sur de nouvelles bases pour exposer un sens différent qui ne se superpose pas immédiatement au contenu de son exposé littéral, les éléments qu'il mobilise étant d'emblée considérés comme des expressions figurées, ou plus précisément analogiques, d'une réalité concernant l'âme. Philon décrit en effet la situation de l'âme (□ ψυχή ; § 119) lorsqu'elle est « comme à midi » (καθάπερ □ν μεσημβρί□ ; *ibid.*), expression qui signifie qu'elle « est éclairée par Dieu et tout entière remplie d'une lumière intelligible » (θε□ περιλαμφθ□ κα□□λη δι□ □λων νοητο□ φωτ□ς □ναπλησθε□σα ; *ibid.*). Dans ces conditions, l'âme « saisit une triple représentation » (τριττ□νφαντασίαν […] καταλαμβάνει ; *ibid.*). Cependant Philon ajoute d'emblée une hiérarchie, puisque cette vision est en fait celle « d'un seul véritable objet » (□ν□ς□ποκειμένου ; *ibid.*), c'est-à-dire « de l'un comme existant, des deux autres comme des ombres rayonnant à partir de celui-là » (το□ μ□ν □ς □ντος, τ□ν δ□ □λλων δυο□ν □ς □ν □παυγαζομένων □π□ τούτου σκι□ν ; *ibid.*).

Cette présentation n'est pas sans lien avec l'exposé littéral : Philon reprend le terme d'image, de représentation (φαντασία) qui figurait dans les deux parties de celui-ci (§ 113-118), et il exprime de nouveau, avant de la développer longuement, la hiérarchie entre les trois figures (§ 110). Mais Philon va désormais plus loin, et surtout il s'appuie sur une analogie avec une réalité sensible et concrète qui n'a rien à voir avec son exposé littéral : si le sens allégorique peut être établi à partir d'une analogie avec le monde sensible, et à partir d'éléments de la lettre du texte, ce n'est pas pour autant de façon nécessaire à partir de l'exposé littéral que Philon en tire. En effet, il fait référence ici à une image qu'il emprunte à un registre scientifique : □πο□όν τι συμβαίνει κα□ το□ς □ν α□σθητ□ φωτ□ διατρίβουσιν (« il se produit quelque chose de ce genre également dans ce qui se passe dans la lumière sensible » ; § 119). Tout comme on peut observer, poursuit-il, qu'un objet projette souvent deux ombres, qu'il soit au repos ou en mouvement, ainsi en va-t-il dans la « lumière intelligible » (νοητο□φωτός).

Du point de vue de la méthode allégorique, ce développement présente des traits uniques : Philon repart de la lettre du texte, mais en l'interprétant comme un autre type de référence à la réalité sensible que celle qu'il a développée en reprenant la narration du passage. Au lieu de faire voir un ensemble d'événements et de paroles et d'en montrer la cohérence d'ensemble, il se focalise sur un détail qu'il éclaire d'un point de vue scientifique. Il revient ainsi à la lettre du texte mais choisit en quelque sorte de repartir en choisissant un autre embranchement, aussi bien dans ce qu'il choisit d'expliquer (le lien entre la triple apparition et le soleil de midi), que dans la méthode qu'il applique, pour livrer un autre type d'exégèse littérale susceptible de fonder l'exégèse allégorique. Ce faisant, il confirme, d'une façon similaire à ce que les chapitres précédents ont pu montrer, qu'il existe une analogie entre les réalités sensibles et les réalités intelligibles.

Il ne s'agit néanmoins que d'une analogie et non d'une stricte identité : la référence au monde sensible constitue un appui, mais n'explique pas entièrement les réalités intelligibles. Philon s'emploie à préciser et à corriger l'analogie pour éviter l'erreur consistant à penser que l'on « parle au sens propre des ombres à propos de Dieu » (□π□ θεο□ τ□ς σκι□ς κυριολογε□σθαι ; § 120). Philon engage encore une fois dans cette remarque une réflexion sur le langage et ses limites : il met en garde contre « l'emploi abusif du

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

mot » (κατάχρησις□νόματος [119]) qui n'est qu'un outil, « en vue d'une expression plus claire de la réalité que l'on expose » (πρ□ς □ναργεστέραν □μφασιν το□ δηλουμένου πράγματος), et non la réalité (τό γε □ληθ□ς ; § 120). La différence principale qu'il semble vouloir signaler est que, dans le registre de la lumière intelligible, il n'y a pas d'ombre, l'âme étant comme on l'a vu tout entière plongée dans la lumière qui vient de Dieu. De plus, Dieu étant justement la source de la lumière, il ne peut projeter à proprement parler une ombre de lui-même, mais seulement un autre type de lumière, d'image. L'image concrète mobilisée par Philon, et le sens propre des mots, ne sont suggestifs qu'une fois prise en compte la différence entre le registre sensible et le registre intelligible. Le langage dans ses modalités ordinaires reste attaché avant tout au premier, et ne permet de rendre compte du second que d'une façon indirecte, une fois corrigé par une connaissance véritable des réalités intelligibles. Il se fait alors image, mais en perdant sa référentialité première à des réalités concrètes.

Malgré un cadre formel très clair – l'alternance entre exposé littéral et exposé allégorique – le commentaire réel de Philon montre donc de nouveau une certaine complexité dans le détail de son déroulement : s'il appuie son exégèse allégorique sur une compréhension littérale de la lettre du texte, il le fait toutefois à partir de détails qui n'étaient pas mis en relation dans son exposé littéral. Philon a choisi de réordonner la matière du passage pour des motifs extérieurs à la logique interne de l'épisode, afin de faire apparaître de façon seulement progressive la manifestation de Dieu. La rigueur formelle du cadre qu'il se donne lui permet en réalité une certaine souplesse. Il peut en effet livrer une compréhension synthétique de l'ensemble du passage sans pour autant devoir s'astreindre à rendre compte de tous les détails du texte, contrairement à l'exégèse analytique et systématique des *Quaestiones*, et si l'exégèse allégorique constitue une réponse à l'exégèse littérale, cette réponse est ici particulière : l'analogie repose sur une nouvelle exégèse littérale indépendante de la première, mais constitue dans le même temps l'approfondissement de la question centrale du passage qui est la compréhension de la manifestation de Dieu à Abraham, sur un plan où elle peut enfin être envisagée directement. Les deux types d'exposé ne se superposent donc pas directement, mais ont tendance à converger, chacun dans leur registre propre, vers un même but.

C'est de fait sur ces nouvelles bases que Philon peut rendre compte de la manifestation de Dieu sous une forme triple. Il a en quelque sorte atteint le niveau désiré, après un nouveau mouvement d'élévation permis par l'analogie avec la lumière sensible. Maintenant qu'il est « tout près de la vérité », il peut déployer, d'une façon en quelque sorte horizontale, par un jeu d'identifications qui se passent de nouvelle justification, les termes de son interprétation : « le Père de toutes choses est au centre » (πατ□ρ μ□ν τ□ν □λων □ μέσος ; § 121), c'est-à-dire, selon un vocabulaire attesté « dans les Écritures saintes » (□ν τα□ς □ερα□ς γραφα□ς ; *ibid.*), « l'Être » (□□ν ; *ibid.*) : significativement, Philon ne justifie pas le fond de son identification, mais seulement la terminologie qu'il emploie, en rappelant que l'Écriture autorise à désigner Dieu comme □□ν (voir *Ex* 3, 14), ainsi que le font aussi les philosophes. À ses côtés, « les puissances les plus anciennes et les plus proches de l'Être » (α□πρεσβύταται κα□□γγυτάτω το□□ντος δυνάμεις ; *ibid.*), la « puissance créatrice » (□ μ□ν ποιητική) appelée « Dieu » (θεός) et la « puissance souveraine » (□

[119] Il oppose de façon semblable, dans le *De sacrificiis Abelis et Caini*, le fait de vouloir attribuer à Dieu de façon propre (κυριολογε□ται) ce qui est le propre de l'homme : il ne s'agit que d'un emploi abusif (κατάχρησις□νομάτων ; *Sacrif.*, 101). Il rappelle encore de la même façon l'inadéquation du langage à parler de Dieu avec des mots pris dans leur sens propre (κυριολογε□ται) dans le *De posteritate Caini*, ce qui oblige à prendre le chemin de l'allégorie (τ□νδι□ □λληγορίας□δόν : *Poster.*, 7). L'association de κυριολογε□ται et κατάχρησιςfigure également dans ce même traité au paragraphe 168. Sur l'impossibilité d'employer un certain vocabulaire au sens propre à propos de Dieu, voir encore *Mos.* I, 75.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

δ□ α□ βασιλική) appelée « Seigneur » (κύριος ; § 121). S'il justifie par l'étymologie (θεός renvoie à τίθημι, dans le sens d'une création) ou la signification propre du mot (κύριος renvoie à la notion d'autorité) l'identité des puissances, la compréhension d'ensemble de la triple apparition semble aller de soi pour Philon. De fait, à la suite d'un passage du *De Cherubim* où il semble introduire cette théorie, ou au moins en rapporter la genèse en son esprit (*Cher.*, 27 [120]), Philon l'utilise à plusieurs reprises, notamment lorsqu'il commente le premier verset du chapitre 17 de la *Genèse* : κα□□φθη κύριος τ□ Αβραμ κα□ ε□πεν α□τ□□γώ ε□μι □ θεός σου (« le Seigneur se fit voir à Abram et lui dit : "Je suis ton Dieu" » ; voir *QG* III, 39 et *Mutat.*, 12-32), mais également, comme nous le verrons, dans son exégèse du même épisode dans les *Quaestiones*.

Si Philon ne justifie pas l'utilisation de cette image, c'est qu'elle n'est pas en soi la fin de son commentaire allégorique, mais le moyen qu'il utilise pour rendre compte précisément du problème qui est le sien : la manifestation de Dieu, qui est un, sous une forme triple, ou comme il le formule lui-même, comprendre pourquoi l'Être, « flanqué par les gardes » (δορυφορούμενος ; § 122) que sont ses puissances, « présente à l'intelligence qui est dotée de la vision la représentation tantôt d'une figure, tantôt de trois » (παρέχει τ□□ρατικ□ διανοί□ τοτ□ μ□ν □ν□ς τοτ□ δ□ τρι□ν φαντασίαν ; *ibid.*). Philon retrouve le fil général de son argumentation en montrant que l'explication de ce phénomène repose sur le regard porté par l'intelligence elle-même : « lorsqu'elle se trouve être totalement purifiée » (□ταν □κρως τύχ□ καθαρθε□σα ; *ibid.*), elle reçoit la représentation d'une seule figure (□νός ; *ibid.*). En effet, l'intelligence dépasse alors la « pluralité des nombres » (τ□ πλήθη τ□ν □ριθμ□ν ; *ibid.*), et même la « dyade » (δυάδα, *ibid.*), pour atteindre la « monade » (μονάδος ; *ibid.*). Elle atteint de ce fait « l'idée pure et simple qui, en elle-même, n'a besoin d'absolument rien » (τ□ν □μιγ□ κα□□σύμπλοκον κα□ καθ□ α□τ□ν ο□δεν□ς □πιδε□ τ□ παράπαν □δέαν ; *ibid.*).

Cette description de l'Être sous l'aspect de la monade n'a rien d'original. On peut la rapprocher notamment d'un développement similaire au début du deuxième livre des *Legum Allegoriae* (*Leg.* II, 2) où Philon écrit, à propos de la solitude de Dieu : χρ□ζει γ□ρ ο□δεν□ς τ□ παράπαν (« il ne nécessite en effet absolument rien »), ou encore : □ θε□ς μόνος □στ□ κα□□ν, ο□ σύγκριμα, φύσις □πλ□ (« Dieu est seul et un, n'est pas un composé, sa nature est simple »), et enfin : □ δ□ θε□ς ο□ σύγκριμα ο□δ□□κ πολλ□ν συνεστώς, □λλ□ □μιγ□ς □λλ□ (« Dieu n'est pas un composé, il n'est pas formé de plusieurs éléments, mais il est sans mélange d'autre chose »). Et il ajoute, au paragraphe suivant : τέτακται ο□ν □ θε□ς κατ□ τ□□ν κα□ τ□ν μονάδα, μ□λλον δ□□ μον□ς κατ□ τ□ν □να θεόν (« Dieu donc existe selon l'un et la monade, mais plutôt la monade existe selon le Dieu un » ; *Leg.* II, 3).

Le vocabulaire de la dyade est plus significatif pour notre passage : la monade et la dyade ont leur origine dans une arithmologie pythagoricienne, attestée encore dans le moyen-platonisme, et jusqu'à Porphyre [121], la monade désignant le démiurge, et la dyade la matière. Philon reprend en partie à son compte ce vocabulaire : δυ□ς μέντοι κα□ τρι□ς □κβέβηκε τ□ν κατ□ τ□□ν □σωματότητα, □τι □ μ□ν □λης □στ□ν ε□κών, διαιρουμένη κα□ τεμνομένη καθάπερ □κείνη, τρι□ς δ□ στερεο□ σώματος, □τιπερ τριχ□ τ□ στερε□ν διαιρετόν (« cependant la dyade et la triade ont dépassé l'incorporéité qui correspond à 1 : la dyade est l'image de la matière, divisée et fractionnée comme elle ; et la triade, celle du corps

[120] Il existe des précédents qui ont pu nourrir la réflexion de Philon, en particulier dans la présentation, qui vient à la suite, des puissances comme des « gardes qui flanquent » l'Être (δορυφορούμενος ; § 122), comme le montre J. Dillon, *The Middle Platonists, A Study of Platonism. 80 B. C. to A. D. 220*, London, Duckworth, 1977, p. 161. Cela ne suffit pas toutefois à prouver si Philon a repris l'idée en elle-même à des prédécesseurs, ou bien s'il s'est seulement servi d'expressions permettant de la formuler.

[121] Voir notamment M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

solide, puisque le solide est divisible suivant trois dimensions » ; *Leg.* I, 3 [122]). En parlant de dyade à propos des puissances, Philon décrit des réalités qui sont liées à la matière, à travers lesquelles Dieu exerce son action sur le monde. Cela permet d'établir un lien avec l'exposé littéral où ce n'était pas Dieu directement qui se manifestait, mais ses « serviteurs et lieutenants » (§ 115) : la connaissance de Dieu n'était qu'indirecte, et mesurée surtout par ses effets sur le monde, sur Abraham comme sur sa maison. Philon illustre par l'exposé allégorique comment la monade elle-même peut se faire voir, lorsque l'intelligence « se trouve purifiée au plus haut degré » (□κρως τύχ□ καθαρθε□σα ; § 121).

Cette purification est exprimée à partir d'une image très courante chez Philon, celle des mystères et de l'initiation : τρι□ν δ□□ταν μήπω τ□ς μεγάλας τελεσθε□σα τελετ□ς □τι □ν τα□ς βραχυτέραις □ργιάζηται (« [l'Être présente la perception de] trois figures, lorsque [l'intelligence], n'étant pas encore initiée aux grands mystères, célèbre encore les petits » ; § 122). Le travail de l'intelligence ne suffit pas en lui-même, mais nécessite comme une « initiation », c'est-à-dire implique de recevoir une révélation plus haute pour s'accomplir. Sans cela, explique-t-il, l'intelligence qui est dans cet état « ne peut saisir l'Être sans quelque chose d'autre hors de lui-même » (μ□ δύνηται τ□□ν □νευ □τέρου τίς □ξ α□το□ μόνου καταλαβε□ν), elle ne le peut que « par ses actions, lorsqu'il crée ou dirige » (δι□ τ□ν δρωμένων, □ κτίζον □□ρχον ; § 122).

Cela encore constitue une forme de réponse à l'exposé littéral, où Philon a présenté comment les paroles adressées à Sarah, lui rappelant sa connaissance de la puissance sans limite de Dieu, l'ont conduite à percevoir la nature divine de ses interlocuteurs, en revenant à sa foi (πίστις) en Dieu. Un passage du *Quis rerum divinarum heres sit* sur la foi d'Abraham peut permettre d'étayer ce rapprochement : μόν□ θε□ χωρ□ς □τέρου προσπαραλήψεως ο□□□διον πιστε□σαι (« il n'est pas facile de faire confiance à Dieu seul, en dehors de la présence conjointe d'autre chose » ; *Her.*, 92) ; en effet, dans notre passage, l'expression rappelée ci-dessus, τ□□ν □νευ □τέρου[…] καταλαβε□ν, lui fait écho. La suite immédiate du passage évoque la nécessité de « se purifier » (τ□□κνίψασθαι ; Philon écrit ici καθαρθε□σα), et se conclut ainsi : μόν□ δ□ πιστε□σαι θε□ τ□ κα□ πρ□ς □λήθειαν μόν□ πιστ□ μεγάλης κα□□λυμπίου □ργον διανοίας (« mettre sa confiance en Dieu seul, qui est aussi le seul digne de foi en ce qui concerne la vérité, est l'œuvre d'une intelligence grande et olympienne » ; *Her.*, 93). Dans la foi en Dieu, et en Dieu seul, sans autre manifestation sensible, l'intelligence (διανοία) témoigne de sa perfection et de sa pureté : chez Sarah, dans l'exposé littéral, il y a une progression de ce genre vers un regard plus clair, par la foi, même s'il demeure encore imparfait.

Il paraît significatif à cet égard que Philon ne discrédite pas véritablement ce niveau inférieur de la vision de l'intelligence, qu'il appelle « pour ainsi dire, une seconde possibilité de navigation » (δεύτερος[…], □ς φασι, πλο□ς ; § 123), selon l'expression platonicienne [123]. Certes, cette vision ne fait que « participer d'une croyance chère à Dieu » (μετέχει δόξης θεοφιλο□ς), tandis que la première « est elle-même cette croyance chère à Dieu » (α□τός □στι θεοφιλ□ς δόξα), et même est tout simplement « vérité » (□λήθεια) : mais en défendant la valeur de ce type de vision, imparfaite, qui n'atteint pas Dieu directement, Philon peut aussi chercher à faire valoir le regard purifié mais limité d'Abraham et Sarah, qui perçoivent la nature divine de leurs visiteurs, mais ne voient pas Dieu lui-même. Il s'agit en tout cas, de fait, d'un problème exégétique important, puisque Philon annonce aussitôt qu' « il faut présenter ce qui est montré » – à savoir la valeur relative mais incontestable de cette

[122] Traduction de C. Mondésert (OPA).

[123] *Phd.*, 99 c 9-d 1 ; *Plt.*, 300 c 2 ; *Phlb.*, 19 c 2-3.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

seconde vision – « de façon plus compréhensible » (γνωριμώτερον δ τ δηλούμενον παραστατέον ; § 123) : cela sera l'objet de la deuxième partie de l'exposé allégorique.

La manière dont il est possible d'accéder à une vision directe de Dieu continue d'apparaître comme l'enjeu majeur de l'ensemble du développement de Philon à propos de cet épisode biblique. Bien qu'il reparte d'un autre point, Philon parvient toutefois ici à illustrer les problèmes posés par l'exposé littéral à travers son exposé allégorique, qui élargit et approfondit la perspective déjà ouverte par ses premiers développements, mais en l'ouvrant à la vision même de Dieu. Toutefois, de la même manière que le premier exposé littéral demeurait insuffisant pour comprendre pleinement l'identité des visiteurs, le premier exposé allégorique nécessite lui aussi d'être expliqué plus clairement, pour rendre compte de ce que signifie l'alternance entre la vision d'une et de trois figures.

2) Le deuxième exposé allégorique (*Abr.*, 124-130)

Pour l'expliquer, Philon passe d'une vision à deux degrés, celle de Dieu seul, ou celle de Dieu entouré de ses puissances, à une vision à trois degrés, qui s'explique selon lui par le fait qu' « il y a trois rangs de caractères moraux chez les hommes, dont chacun reçoit en partage l'une des trois visions présentées » (τρεις εισινθνανθρωπίνων τάξεις, ν κάστη διακεκλήρωται μίαν τν ερημένων φαντασιν ; § 124). Cela peut confirmer que l'exégèse allégorique n'est pas une spéculation abstraite sur la contemplation de Dieu, mais la réponse appropriée à un problème qui se manifeste en fonction de la disposition morale des personnes humaines : puisque le tournant de l'exposé littéral est le rappel à l'ordre de Sarah, qui lui permet, en même temps qu'elle revient à une disposition morale plus juste, d'avoir une perception plus adéquate de la nature des visiteurs, il semble bien que l'exposé allégorique constitue la suite d'une réflexion entamée dès le début du développement.

Signalons que dans cette nouvelle étape de l'argumentation, Philon retrouve significativement le terme φαντασία, cette fois strictement individualisée, contrairement aux deux exemples précédents, où il était question de la « vision de prophètes ou d'anges » (φαντασίαν[…] προφητν γγέλων ; § 113) puis de celle « de gens qui mangent » (σθιόντων […] φαντασίαν ; § 118), puis encore d'une « triple représentation » (τριττνφαντασίαν ; § 119), qu'il fallait comprendre comme celle d'un unique objet, ou enfin, de façon intermédiaire, de la « représentation tantôt d'une figure, tantôt de trois » (τοτ μν νς τοτ δ τριν φαντασίαν ; § 122). Désormais, le terme s'applique en propre, de façon autonome, à chacun des objets perçus. Il s'agit bien d'une nouvelle étape, qui dépasse les ressources fournies par l'image initiale de l'ombre projetée par le soleil de midi : celle-ci ne permettait de concevoir qu'une seule alternative, la représentation d'un objet, ou celle de trois. Philon progresse encore, en jouant sur la possibilité que lui offre l'identification des puissances et de leurs fonctions respectives, pour affiner toujours plus la question de la manifestation divine et de ce qui permet à une personne de la recevoir.

En effet, le passage d'une vision à deux niveaux à une vision à trois niveaux correspond à l'établissement d'une hiérarchie entre la vision des deux puissances : « la puissance bienfaitrice, dont le nom est Dieu » (τν εεργέτιν, θες νομα), correspond au deuxième rang des caractères moraux, tandis que « la puissance souveraine, qui est appelée Seigneur » (τν ρχικήν, καλεται κύριος), correspond au « troisième » ([…] τρίτη [τάξις] ; § 124). Philon n'en maintient pas moins en même temps la hiérarchie en deux ordres distincts, en ce qui concerne la manière dont les âmes sont conduites à Dieu. Le niveau le plus élevé concerne « les meilleurs des caractères moraux » (τ μν ον ριστα τν θν), qui « rendent un culte à l'Être pour lui-même sans subir l'attraction de

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

quoi que ce soit d'autre » (τ□ν καθ□ α□τόν[…] □ντα θεραπεύει πρ□ς μηδεν□ς □τέρου μεθελκόμενα) : nous avons vu qu'il était déjà question d'un tel regard vers l'Être sans aucun autre soutien à propos de l'âme purifiée, dans un regard de foi : il s'agit cependant non plus d'un simple regard dirigé par l'âme, mais d'une attraction qu'elle subit. Semblablement, le second niveau quant à lui regroupe les caractères moraux qui « sont introduits et présentés au Père » (συνίσταται κα□ γνωρίζεται δυνάμεως τ□ πατρί ; § 125) par l'une ou l'autre des deux puissances, qui ont un rôle médiateur et exercent une action sur l'âme. Dans le même temps, la dimension religieuse déjà présente dans les paragraphes précédents est réaffirmée, avec le fait de « rendre un culte » à l'Être (θεραπεύει) et l'honneur (τιμήν) qui lui est rendu, tout en étant analysée de façon plus profonde par la distinction des différents caractères moraux qui lui sont liés.

À ce point de l'exposé, Philon relance son propos en prenant brièvement la parole à la première personne : □ δ□ λέγω, τοιο□τόν □στιν (« Ce que je veux dire, c'est quelque chose de ce genre » ; § 126). Cette intervention signale le commencement véritable de ce qu'il a annoncé comme son objet (τ□δηλούμενον, § 123). Dieu va progressivement apparaître non plus comme l'objet d'une contemplation, mais comme sujet véritable qui décide d'entrer en relation avec les hommes et de les récompenser. Philon opère un déplacement d'accent, voire un retournement de perspective, qui le conduit de l'examen des qualités de l'âme qui reçoit une certaine perception de Dieu – ce qui pourrait relever d'un registre seulement métaphysique sur les moyens d'accéder à la contemplation de l'Être –, à la manière dont Dieu choisit d'accueillir l'âme qui s'approche de lui : à la dimension métaphysique s'ajoute une dimension religieuse. En cela, ce dernier développement allégorique constitue une reprise de la fin de l'exposé littéral, qui faisait intervenir la volonté de Dieu de récompenser Abraham, mais en livrant cette fois-ci une explication de ce qui s'y joue.

Le premier élément de ce nouveau discours est l'opposition entre les hommes, de façon générale, au paragraphe 126 (□νθρωποιμέν), et Dieu (□δ□θεός), au paragraphe 127, dans leur manière respective de recevoir ceux qui s'approchent d'eux, en fonction de leurs intentions. La description de l'attitude des hommes donne lieu à un bref tableau de caractères appuyé sur un vocabulaire psychologique dense. Philon fait appel à une expérience générale des relations humaines, marquées par les faux-semblants (πρόφασιν : « prétexte » ; προσποίητον : « contrefait ») et une défiance généralisée (□ποβλέπονταίτεκα□□ποστρέφονται : « ils regardent suspicieusement et se détournent ») face à toute manifestation d'attachement (κολακείανκα□τιθασείαν : « flatterie et gestes d'apprivoisement ») qui pourrait en définitive être dommageable (□πιζήμιον), notamment pour leurs biens, visés par les flatteurs « qui sont en chasse d'avantages » (□π□θήρ□πλεονεξι□ν), selon une image présente dès les Tragiques [124] et Platon [125].

Dieu manifeste une attitude diamétralement opposée : le commentaire de Philon opère une nouvelle fois, dans le cadre d'un exposé allégorique, un retournement entre la manière humaine de penser et la manière divine. Le mouvement de l'exégèse a fait s'élever progressivement jusqu'à l'Être, ce qui permet un basculement de perspective, faisant passer d'un point de vue humain au point de vue de Dieu. L'élément qui permet de renverser le point de vue est que l'Être « ne subit aucun dommage » (□τεβλάβηνο□κ□πιδεχόμενος), étant éternel, incorruptible, immatériel : seul compte donc pour lui le fait de voir quelqu'un se rapprocher de lui, « sous quelque motif que ce soit » (καθ□ □ντινο□ν□δέαν). L'enjeu moral est relativisé, alors que Philon vient précisément d'établir une hiérarchie à deux, puis

[124] Chez Sophocle, par exemple (*Ph.*, 840 ; *Aj.*, 564).

[125] *Sph.*, 222 b 2 ; *Grg.*, 500 d 9-10 ; *Tht.*, 198 a 1-2.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

trois termes pour qualifier les modes différents d'accès à l'Être selon la qualité des âmes. Le mouvement qui conduit à Dieu n'est plus vu d'abord à partir du point de vue de ceux qui s'élèvent, mais du point de vue de Dieu, qui n'est pas seulement la fin de ce mouvement, mais son origine : c'est lui qui appelle auprès de lui (προσκαλε□ται).

La progression vers Dieu culmine dans une prosopopée divine, où Dieu prend lui-même la parole pour expliquer sa volonté : Philon manifeste par ce procédé de façon très suggestive qu'il a atteint le terme de son développement et que tout ce qu'il y avait à comprendre est désormais éclairci par la plus haute autorité qui soit. Ainsi, de même que l'exposé littéral se termine par la communication par Dieu à Abraham de sa volonté, mais sans qu'en soient rapportés les termes, autrement que par la promesse antérieurement rappelée de la naissance à venir d'Isaac, l'exposé allégorique se termine par la présentation explicite de cette volonté, à l'égard de tous les hommes.

Le trait le plus frappant de ce discours est le maintien simultané de la double et de la triple hiérarchie. Si Philon reste attaché à la distinction entre deux grands types de relation à Dieu, qui reprennent sur un plan moral et religieux la différence entre les deux visions, il se montre également soucieux de conserver la différence spécifique entre les deux puissances : τ□ μ□ν πρ□τα τ□ν □θλων κείσεται το□ς □μ□ θεραπεύουσι δι□ □μ□ α□τόν, τ□ δ□ δεύτερα το□ς δι□ □αυτούς, □ τυχε□ν □γαθ□ν □λπίζουσιν □ τιμωρι□ν □παλλαγ□ν ε□ρήσεσθαι προσδοκ□σι (« les premiers prix [126] seront préparés pour ceux qui me rendent un culte pour moi-même, les seconds pour ceux qui le font pour eux-mêmes, ou bien parce qu'ils espèrent obtenir des biens, ou bien parce qu'ils s'attendent à trouver une remise de leurs peines » ; § 128). Après avoir introduit la théorie des puissances, puis s'être senti l'obligation de la rendre plus claire, en précisant le rôle spécifique de chacune d'elles, Philon commence maintenant à ramener progressivement à l'unité l'ensemble des distinctions qu'il a opérées, en tenant compte de chacune mais en les relativisant progressivement.

Philon précise ainsi que quelle que soit l'origine du culte rendu à Dieu, « il est enclos dans les enceintes divines et n'erre pas à l'extérieur » (□ντ□ς ε□λε□ται θείων περιβόλων κα□ ο□κ □ξω πλάζεται ; *ibid.*). Un unique cadre rassemble donc tous ceux qui se rapprochent de Dieu : l'image ici est très concrète, il s'agit d'un sanctuaire dans lequel tous peuvent venir rendre un culte. Elle est d'autant plus notable que le terme d'enceinte ne paraît pas avoir désigné dans le monde grec avant une époque tardive [127] le périmètre d'un sanctuaire, alors qu'il est attesté à plusieurs reprises dans la Septante pour désigner l'enceinte du Temple, non seulement dans *Ézéchiel* [128], mais encore dans des textes plus proches de l'époque et du milieu de Philon, l'*Ecclésiastique* [129], et surtout les *Livres des Maccabées* [130]. C'est le cas également chez Flavius Josèphe [131], et dans d'autres passages de Philon [132]. Si ce dernier n'entend pas nécessairement renvoyer à la réalité d'un culte

[126] L'image des prix, tirée de la culture des concours grecs, mais de longue date étendue au-delà (voir par exemple *Resp.*, 608 c 1-2 où Platon évoque les prix que s'acquiert la vertu), est relativement courante chez Philon :*Agric.*, 121 ; *Ebr.*, 35 ; *Somn.*I, 132 ; *Abr.*, 38-39 ; *Ios.*, 139 ; *Mos.* I, 259 ; *Spec.* I, 38.

[127] Porphyre, *Abst.*, 2, 54.

[128] *Ez* 40, 5 et 42, 20.

[129] *Eccl* 50, 2.

[130] 1 *M* 14, 48 ; 2 *M* 1, 15 et 6, 4 ; 3 *M* 4, 11 ; 4 *M* 4, 11.

[131] *AJ* XV, xi, 5.

[132] *Mutat.*, 43 et *Mos.* II, 92, à chaque fois à propos du sanctuaire établi par Moïse au désert ; *Mos.* II, 231 ; *Spec.* I, 261 ; dans le cadre de prescriptions de la Loi. Le terme peut encore renvoyer aux synagogues de l'époque de Philon (*Flacc.*, 48). Mais surtout,

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

concrètement rendu à Jérusalem dans le Temple, il n'en reste pas moins que l'image qu'il emploie est d'autant plus vive qu'elle suscite la représentation d'une réalité cultuelle fondamentale du judaïsme, même s'il faut souligner que le vocabulaire de la θεραπεία n'est pas présent dans la Loi et semble trouver sa source dans le vocabulaire de la religion grecque.

Philon précise ensuite son propos, en hiérarchisant les différents biens qui peuvent être attendus par chacun : τ□ δ□□θλα το□ς μ□ν □μ□ τιμ□σι δι□ □μ□κείσεταιφίλια (« les prix préparés pour ceux qui m'honorent pour moi-même, ce sera l'amitié » ; § 129), tandis que pour les autres, la récompense est de « ne pas être considérés comme des étrangers » (τ□ δ□ μ□□λλοτρίοις νομίζεσθαι ; *ibid.*) [133], quelle que soit la raison qui les guide : Dieu accueille celui qui « désire avoir une part de la puissance bienfaitrice pour participer à ses biens » (τ□ν τ□ς ε□εργέτιδός[…] δυνάμεως βουλόμενον μεταλαχε□ν ε□ς μετουσίαν □γαθ□ν ; § 129), mais aussi « celui qui, mû par la crainte, cherche à se concilier l'autorité qui dirige et commande pour repousser un châtiment » (τ□ν φόβ□ τ□ν □γεμονικ□ν κα□ δεσποτικ□ν □λασκόμενον □ξουσίαν ε□ς □ποτροπ□ν κολάσεως ; § 129).

Philon met ainsi en avant la miséricorde de Dieu : il accueille les uns, et n'éloigne pas les autres, dès lors qu'ils sont résolus à s'approcher de lui. Ainsi, les moins vertueux « deviendront meilleurs par la persévérance dans le culte, en s'exerçant à une piété simple et pure » (βελτίους □σονται τ□ συνεχε□ τ□ς θεραπείας ε□λικριν□ κα□καθαρ□ν ε□σέβειαν □σκήσαντες ; § 129). Cela permet à Philon de faire converger ces trois différentes approches, « parce qu'il y a pour eux un seul but et une seule fin, me rendre un culte » (□τι σκοπ□ς ε□ς κα□ τέλος □ν □στιν α□το□ς, τ□ θεραπεύειν □μέ ; § 130). L'importance de cette conclusion est double. Tout d'abord, toutes les distinctions opérées précédemment se ramènent à une unité, à un unique acte : chaque homme peut, quelle que soit sa situation, accomplir l'acte le plus grand qui lui est offert, rendre un culte à Dieu. Si certains en tireront de plus grandes récompenses parce que leur vertu est plus grande, tous peuvent néanmoins agir envers Dieu de la même façon. Il n'y a qu'une supériorité relative du sage : il est souhaitable d'être vertueux, et Dieu le récompense, mais une conduite droite est offerte à tous. Philon, et c'est le deuxième point notable, l'exprime à l'aide d'un vocabulaire une nouvelle fois stoïcien, en parlant à la fois du but et de la fin, que les Stoïciens distinguent [134]. De même que les distinctions entre puissances disparaissent au profit d'une unique fin, Philon fusionne le but et la fin : ce qu'il convient de viser, et la fin que l'on peut ainsi espérer atteindre, ne sont plus qu'une seule et même chose. La finalité de toute existence humaine, tout comme le but qui permet de l'atteindre, c'est de « rendre un culte » (τ□ θεραπεύειν) à Dieu, c'est de faire preuve de « piété » (ε□σέβειαν).

Au terme de ce discours et plus largement de son développement allégorique, Philon est donc parvenu à la fois à remonter à l'unicité de la manifestation de Dieu, et à la placer sous le signe de la piété. Si parfaite qu'était la vertu d'Abraham dans l'exposé littéral, elle restait une vertu d'amour des hommes, sans pouvoir franchir le seuil qui en aurait fait une piété exercée à l'égard de Dieu, puisque Philon ne laisse pas de place

Philon utilise trois fois le terme dans une description du Temple à son époque (*Spec.* I, 71-74 et *Legat.*, 212). Notons toutefois que le terme apparaît aussi pour désigner des sanctuaires païens (*Legat.*, 347).

[133] Ce détail permet de penser que Philon ne décrit pas de façon stricte le fonctionnement de Jérusalem, puisque si les étrangers, les païens, sont exclus de l'enceinte centrale, sous peine de mort, comme il le rappelle lui-même (*Legat.*, 212), l'enceinte extérieure leur est ouverte.

[134] Les Stoïciens « disent qu'alors que le bonheur est donné comme but (σκοπός), la fin (τέλος) est *d'atteindre* le bonheur, ce qui est la même chose que d'être heureux » (Stobée, II, 77, 24-27 et *SVF* III, 16 ; la traduction est celle des *Philosophes hellénistiques*, *op. cit.*, II, p. 489).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

à la manifestation directe de Dieu dans ce premier temps de son exégèse. La clé de la manifestation véritable de Dieu, apparaît-il finalement, c'est bien la piété, et ce n'est qu'à partir de là que peut être relu l'épisode scripturaire comme une illustration de l'amitié que Dieu a accordée à Abraham en remerciement de sa vertu. Cela a nécessité un détour, puisque les distinctions opérées dans l'exégèse allégorique ne peuvent correspondre aux détails du récit scripturaire : la situation d'Abraham n'est pas éclairée en tant que telle par les distinctions apportées par le développement allégorique. Et quand bien même l'on voudrait voir en Sarah la représentation d'une vertu imparfaite, susceptible de correspondre à l'action d'une puissance et non pas directement de Dieu, puisqu'elle nécessite un rappel à l'ordre, il se trouve que Philon, nous l'avons vu, a remplacé la notion scripturaire de peur (□φοβήθη ; *Gn* 18, 15) par celle de honte (καταδεισθε□σαν ; § 112), ce qui interdit d'en faire un exemple de ceux qui s'approchent de Dieu par la crainte. Et ni Sarah ni Abraham ne sont présentés comme recherchant un bien particulier de Dieu, qui les conduirait vers la première puissance. Tout au plus peut-on observer que dans l'un et l'autre temps de son exposé, Philon s'efforce d'établir des gradations qui lui permettent de s'élever progressivement vers une forme de plénitude de manifestation de Dieu, dans son unité, mais qu'il ne le fait pas en reprenant sur un plan différent l'ensemble des données de l'exposé littéral, contrairement à ce qu'il a fait dans le chapitre précédent sur la descente en Égypte. Que le but de Philon soit bien de remonter vers l'unité de Dieu, et donc de répondre à un problème qu'il n'a pas explicitement formulé, celui de la manière dont Dieu se manifeste bel et bien dans son unité à Abraham, et non pas seulement sous une forme triple, c'est ce que montre un surprenant retour final à la lettre du texte.

C. Le retour à la lettre du texte (*Abr.*, 131-132)

Alors que son développement culmine sur un discours de Dieu qui semble avoir éclairci tout ce qui pouvait l'être, Philon rajoute un dernier développement, qu'il présente comme une preuve de ce qu'il vient d'énoncer : □τι δ□ □ τριττ□ φαντασία δυνάμει □νός □στιν □ποκειμένου, φανερ□ν ο□ μόνον □κ τ□ς □ν □λληγορί□ θεωρίας, □λλ□ κα□ τ□ς □ητ□ς γραφ□ς (« Que la triple perception, en réalité, est celle d'un unique objet, cela est manifeste non seulement à partir du regard qui relève de l'allégorie, mais aussi à partir de la lettre du texte » ; § 131). Nous retrouvons les éléments d'une transition entre registre, avec la mention de l'un (□ν □λληγορί□) et de l'autre (τ□ς □ητ□ς γραφ□ς) et l'établissement d'un parallélisme entre les deux, mais dans l'ordre inverse de celui que nous avons précédemment rencontré. De plus, alors que ces formules visent d'habitude à mettre en place une opposition, Philon y voit ici la confirmation d'une seule et même idée : l'unicité de Dieu qui se manifeste, attestée par les références à un interlocuteur unique d'Abraham.

Ainsi, « lorsque le sage prie les trois personnes qui ressemblent à des voyageurs de recevoir son hospitalité, il s'adresse à eux non comme à trois personnes, mais comme à une seule » (□νίκα μ□ν γ□ρ □ σοφ□ς □κετεύει το□ς □οικότας □δοιπόροις τρε□ς ξενισθ□ναι παρ□ α□τ□, διαλέγεται τούτοις ο□χ □ς τρισίν, □λλ□ □ς □νί ; § 131), et Philon l'appuie de façon très précise sur le texte scripturaire, qu'il cite en intégralité (Κύριε, ε□□ρα ε□ρον χάριν □ναντίον σου, μ□ παρέλθ□ς τ□ν πα□δά σου : « Seigneur, si donc j'ai trouvé grâce devant toi, ne passe pas en négligeant ton serviteur » ; *Gn* 18, 3) en soulignant l'emploi de trois termes au singulier [135]. Le deuxième élément que Philon cite, contrairement au

[135] Philon apporte une modification au texte du verset, substituant παρ□σοί (« auprès de toi ») à □ναντίον σου (« devant toi »). Il ne faut sans doute pas y voir l'expression d'un sens particulier, mais seulement le remplacement d'une expression scripturaire difficile. Ainsi, la même transposition est opérée à propos du verset suivant : Νωε δ□ ε□ρεν χάριν □ναντίον κυρίου το□ θεο□ (« Mais

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

premier, a déjà été évoqué par lui : « et lorsque, ayant reçu l'hospitalité, ils accordent une marque d'amitié à leur hôte, de nouveau un seul promet, comme si un seul était lui-même présent, l'engendrement d'un enfant légitime » (□νίκα δ□ ξενιζόμενοι φιλοφρονο□νται τ□ν ξενοδόχον, πάλιν ε□ς □πισχνε□ται □ς μόνος α□τ□ς παρ□ν γνησίου παιδ□ς σποράν ; § 132), et Philon fait suivre cette idée, de nouveau, d'une citation du verset scripturaire correspondant (*Gn* 18, 10), de nouveau légèrement adaptée [136].

Philon parle d'un retour à la « lettre du texte » (τ□ς □ητ□ς γραφ□ς) : il s'appuie sur les mots qu'il trouve dans le texte pour signifier que le texte atteste bel et bien, d'une certaine façon, qu'il y a un échange entre Abraham et Dieu. Il ne s'agit pas pour autant d'une suite ou d'une extension de l'exposé littéral. Le sens littéral du passage, selon Philon, atteste de la perfection d'Abraham, manifestée par son hospitalité, son amour des hommes, mais Dieu ne se fait pas voir à lui, et le retour à la lettre du texte que Philon opère ici ne permet pas d'introduire rétrospectivement cette manifestation dans l'exposé littéral. Le rôle de ce retour à la lettre du texte s'apparente plutôt à celui de la combinaison entre le soleil de midi et la vision triple : ce sont des éléments qui appartiennent à la lettre du texte, mais renvoient à un sens qui ne peut être qu'allégorique. La référence à l'unicité de Dieu se fait par-dessus l'interprétation littérale d'ensemble de l'épisode. Le phénomène exégétique est finalement assez similaire à celui que nous avons observé dans le premier chapitre, lorsque Philon, après avoir évoqué le sens allégorique de la migration, cite le verset scripturaire dans lequel il est question d'une manifestation de Dieu à Abraham (§ 77 sur *Gn* 12, 7). Nous avions montré dans quelle mesure ce retour au texte n'était possible que dans la perspective ouverte par le commentaire allégorique : c'est également ce qu'il se passe ici, les éléments scripturaires que Philon avait omis, ou interprétés à un premier niveau, ne trouvent leur sens véritable que dans la mesure où ils confirment le sens allégorique. Il faut donc à Philon un passage par l'exégèse allégorique pour rendre compte de la lettre du texte elle-même, alors que l'exposé littéral semble devoir être en quelque sorte limité par des présupposés théoriques interdisant de penser que Dieu puisse être dit se manifester en personne à Abraham dans le registre qui est celui de l'interprétation littérale, à savoir la vie concrète du sage.

Conclusion

Toute l'exégèse développée par Philon à propos de l'épisode de la visite reçue par Abraham au chêne de Mambré apparaît comme une tentative de justifier le premier verset : □φθη δ□ α□τ□□ θεός (« Dieu se fit voir à lui » ; *Gn* 18, 1). Philon répugne manifestement à assumer ces mots comme la description d'un événement concret, et préfère élaborer une exégèse dont chaque étape constitue un palier permettant de montrer comment la vision de Dieu nécessite non seulement un regard de l'âme, mais encore une élévation et une purification de celle-ci. Ce n'est qu'à cette condition que le texte scripturaire peut alors être considéré comme la description d'une vision qui relève du registre des réalités intelligibles.

Noé trouva grâce devant le Seigneur Dieu » ; *Gn* 6, 8). Philon l'introduit en effet dans un commentaire dans ces termes : δι□ ν□ν φησι τ□ν Ν□ε χάριν ε□ρε□ν παρ□ α□τ□ (« c'est pourquoi il est dit maintenant que Noé trouva grâce auprès de lui » ; *Deus*, 74). Et ce n'est qu'après avoir achevé l'explication du passage, une fois que son sens ne risque plus de poser de difficulté, qu'il donne le texte scripturaire exact (*Deus*, 86). Dans la mesure où Philon ne cherche pas ici à expliquer un verset pour lui-même dans tous ses détails, mais à relever seulement quelques points importants, il peut se permettre de simplifier le verset pour rendre la lecture plus fluide.

[136] Les modifications qu'il apporte sont plus étendues, mais sont du même ordre que pour le verset précédent : Philon remplace le participe □παναστρέφων (« revenant ») par un synonyme plus simple (□πανιών), et l'expression ε□ς □ρας (« l'année prochaine ») par ε□ς νέωτα, dont le sens est identique, mais plus simplement exprimé.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

L'exégèse de Philon, loin d'opposer une lecture littérale évidente du texte, suivie de la révélation par la méthode allégorique d'un sens caché, implique au contraire que la lettre du texte soit hétérogène : si la plupart des éléments composent un récit tout à fait cohérent, renvoyant à des événements vraisemblables et illustrant de façon claire les vertus d'Abraham, d'autres posent au contraire problème et ne peuvent être pris, au pied de la lettre, comme la description de réalités concrètes. C'est le cas de la manifestation de Dieu à Abraham et de tous les éléments du texte qui permettent de l'appuyer, dont l'enjeu est considérable. Philon ne peut en faire totalement l'économie, puisqu'il s'agit de l'information centrale d'un texte qu'il reconnaît comme une parole divine, mais le souci d'en donner une interprétation rationnellement acceptable le conduit à développer une exégèse complexe.

Tout d'abord, l'interprétation littérale doit servir en quelque sorte de marchepied justifiant que Dieu choisisse de récompenser Abraham. Alors que le texte semble parler uniquement de la vertu de philanthropie d'Abraham, tandis que la promesse qui lui est faite est explicitement rattachée à Dieu, Philon s'efforce de montrer qu'Abraham ne fait pas seulement preuve d'amour pour les hommes, mais aussi de piété : c'est l'enjeu général de cette section du traité, et il le formule lui-même en disant que l'hospitalité est une vertu accessoire de la piété (§ 114). Cependant, il ne démontre pas clairement ce qu'il affirme : la nature du regard porté par Abraham sur les visiteurs n'est jamais précisée (l'ambiguïté du paragraphe 107 n'est jamais levée), et Philon cherche surtout à montrer la perfection admirable d'Abraham comme hôte. Peut-être faut-il chercher la preuve de sa piété dans l'attitude des visiteurs qui reconnaissent en lui un « compagnon d'esclavage » et lui apportent une récompense venant de Dieu : cela revient toutefois à restreindre l'illustration de la piété d'Abraham au seul fait que Dieu le récompense, comme l'exposé littéral du chapitre sur la descente en Égypte semblait le suggérer. Or, l'exposé allégorique, contrairement à celui du précédent chapitre, ne peut guère être conçu comme l'illustration que l'interprétation littérale, une fois transposée et éclairée, manifeste la piété d'Abraham.

En effet, il y a une forme de rupture entre les deux volets de l'exégèse, puisque Philon repart d'un nouveau point, laissé de côté dans l'exposé littéral, et développe un discours sur la manifestation de Dieu dont les étapes ne paraissent pas pouvoir correspondre au contenu de l'exposé littéral : ni Sarah ni Abraham ne semblent pouvoir correspondre aux étapes inférieures de la vision, où sont appréhendées les puissances. S'il est question de piété, il ne semble pas que cela puisse correspondre à une illustration spécifique des actions rapportées par le texte scripturaire à propos d'Abraham. Philon développe une réflexion à partir d'un seul problème, l'alternance d'une vision simple et d'une vision triple, et en déploie la cohérence propre sans plus se référer au texte scripturaire. Il livre pour finir une présentation de la piété qui dépasse le cadre de celle qu'exerce Abraham, mais éclaire de façon plus générale la question de la contemplation de Dieu, des différents degrés de piété qui y conduisent et des différentes récompenses accordées par Dieu à ceux qui s'attachent à lui en fonction de leurs motivations réelles.

Enfin, Philon revient à la lettre du texte pour appuyer le fait que c'est bien Dieu qui se révèle de façon unique : ces éléments paraissent constituer la clé de voûte et la pointe de l'argumentation, dans la mesure où la conclusion du développement constitue également son éclaircissement définitif. Ce retour à la lettre du texte permet d'expliciter le problème que Philon se pose en réalité depuis le début mais qu'il n'a pas formulé directement : il cherche à expliquer comment la manifestation de Dieu mentionnée dès le début de l'épisode peut être reprise aussitôt, au deuxième verset, comme une triple manifestation. Contrairement à la tradition rabbinique, qui a juxtaposé de diverses façons ces deux apparitions, Philon considère qu'il s'agit d'une même apparition et propose une lecture à la fois plus simple (il

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

n'y a fondamentalement qu'une seule visite) et beaucoup plus complexe à justifier au regard de sa théologie, qui lui interdit de penser que Dieu se manifeste comme un homme de façon sensible. Il se trouve donc contraint de commencer par développer un premier niveau de lecture où il n'est question que des visiteurs conçus comme des anges, avant de déployer dans l'exégèse allégorique la manière de comprendre que Dieu puisse apparaître à la fois comme un et comme trois. N'ayant pas posé de bases dans son exposé littéral sur lesquels appuyer cette nouvelle argumentation, il lui donne un tour général, ou dogmatique, c'est-à-dire qu'il délivre un enseignement cohérent qui s'éloigne d'une exégèse proprement dite du texte, laquelle se limite à la mise en place de l'image de la vision triple au soleil de midi.

Il y a donc dans ce passage une forme de disjonction entre le récit de la vie d'Abraham, et la leçon générale que l'on peut en tirer : alors que l'épisode précédent donnait à voir un ensemble de faits auxquels correspondait de façon étroite une compréhension allégorique, livrant à la fois un enseignement sur la vertu de piété et un éclairage sur le sens du texte, Philon propose ici une exégèse plus morcelée, guidée par une question générale qui ne s'articule qu'imparfaitement à la présentation synthétique de l'épisode développée dans son commentaire littéral. De ce fait, l'exégèse présente des ruptures : la philanthropie d'Abraham ne renvoie pas directement à sa piété ; ce n'est pas la piété d'Abraham lui-même qui est éclairée par l'exposé allégorique ; la récompense donnée à Abraham et Sarah, la naissance d'Isaac, ne renvoie pas directement à l'amitié (φιλία) accordée par Dieu aux hommes les plus vertueux ; enfin, le retour à la lettre du texte n'a pas vocation à constituer un rappel de l'interprétation littérale.

Confronté à un problème métaphysique majeur, à une sorte de paradoxe absolu au regard de sa théologie, Philon ne peut donc que refuser d'accorder à une partie de la lettre du texte scripturaire une valeur littérale : il en fait des éléments d'argumentation dont le sens n'apparaît qu'au filtre d'une lecture allégorique. Le fait que le texte scripturaire soit considéré comme hétérogène et composite rend l'ensemble de l'exégèse semblablement hétérogène et composite : Philon ne peut illustrer de façon intégrée la piété d'Abraham et se voit contraint de juxtaposer et d'articuler entre eux des développements qui ne se répondent pas aussi étroitement que ceux qui composaient l'exégèse de l'épisode précédent. La cohérence narrative d'ensemble du passage entre en conflit avec une exigence théologique, si bien que l'argumentation, tout en fonctionnant certes encore selon son cadre habituel, où se succèdent lecture littérale et lecture allégorique, est constituée de deux étapes qui ne portent pas exactement sur la même lettre du texte, certains éléments parmi les importants étant réservés au second volet. Le redoublement opéré par Philon au sein de son développement littéral peut ainsi être vu comme le symptôme de l'insuffisance du premier exposé littéral, alors que Philon ne peut pas non plus en livrer une exégèse allégorique serrée : cela le conduit à proposer une lecture en quelque sorte intermédiaire, qui divinise autant que possible le passage, mais sans pouvoir conduire directement à l'exposé allégorique, le lien étant seulement assuré, de façon extrinsèque, par la réflexion sur les modalités de la manifestation de Dieu, qui trouve une réponse distincte dans l'exposé allégorique.

Nous verrons que la méthode des *quaestiones*, s'attachant au commentaire de chaque verset de façon systématique, permet à Philon, au prix de certaines particularités, de livrer une exégèse à la fois littérale et allégorique de ce passage qui prend en compte la dimension aussi bien sensible qu'intelligible de son contenu, mais en faisant passer la frontière à un autre endroit.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

4. Le châtiment de Sodome (*Abr.*, 133-166)

Après avoir commenté l'épisode de la visite reçue par Abraham au chêne de Mambré, Philon s'attache à l'épisode qui suit immédiatement, celui du châtiment de Sodome et de trois des quatre autres villes de la région – abstraction faite du dialogue entre Abraham et Dieu qui occupe la deuxième moitié du chapitre 18 (*Gn* 18, 16-33). Cette nouvelle exégèse correspond formellement aux précédents chapitres, puisque Philon fait à nouveau se succéder un commentaire littéral et un commentaire allégorique, mais elle n'en manifeste pas moins un caractère problématique sur plusieurs points. Le premier d'entre eux est la dépendance du commentaire à l'égard du chapitre précédent et du discours sur les puissances que Philon a introduit : il entraîne une forte perturbation de la méthode d'exégèse littérale, beaucoup moins proche du texte scripturaire qu'elle ne l'est dans les autres chapitres. Philon ne développe pas à travers cette exégèse une question qui naîtrait de l'étude autonome de l'épisode, mais confirme l'illustration de l'action des puissances entamée à propos des visiteurs d'Abraham. Le texte scripturaire n'est pas lu pour lui-même, à partir des questions que peut soulever la cohérence propre des faits rapportés, et il ne sert pas non plus d'appui à l'illustration de la piété d'Abraham, qui n'intervient à aucun moment du développement. Philon prend d'autant plus facilement une certaine distance à l'égard des détails de la narration dont des pans entiers sont gommés, en particulier toute la trame narrative de l'histoire de Lot et de sa famille, alors que dans le même temps l'exposé littéral est nettement plus long que les précédents.

Cette méthode littérale a des conséquences sur l'exégèse allégorique, qui est essentiellement consacrée à une réflexion sur la vision. Une fois encore, Abraham et la notion de piété sont absents de ce développement même si, malgré l'absence de tout élément en ce sens dans l'exposé littéral, Philon reprend implicitement, pour conduire son argumentation des détails du récit scripturaire, à propos de Lot et d'Abraham. Après avoir présenté le sens littéral du passage comme une illustration de l'action des puissances dont il a fait état dans le chapitre précédent, Philon opère également un approfondissement de sa réflexion sur la contemplation des réalités divines, qui constituait l'enjeu principal de l'exégèse de l'hospitalité d'Abraham, d'une manière qui, nous le verrons, s'applique effectivement au personnage d'Abraham tel que le présente le récit scripturaire.

Nous chercherons donc à montrer dans l'étude de ce passage comment Philon s'attache à respecter la régularité formelle générale de son exégèse – un exposé littéral suivi d'un exposé allégorique –, comme s'il s'agissait d'un chapitre autonome, et subordonne dans le même temps son propos aux réflexions amorcées dans le chapitre précédent, au prix de fortes perturbations dans le détail de son commentaire. Ce chapitre permet ainsi de constater plus clairement encore que le précédent les conflits qui peuvent exister dans la méthode d'exégèse de Philon entre deux exigences : la fidélité au texte scripturaire, et le souci d'en proposer une lecture d'ensemble cohérente et satisfaisant à des critères rationnels.

A. L'exposé littéral (*Abr.*, 133-146)

La transition opérée par Philon entre ce chapitre et le précédent marque d'emblée la dépendance du second envers le premier : φανερώτατα μέντοι κα διαπονητότατα μηνύει δι τν ξς τ δηλούμενον (« [Moïse] indique de façon très claire et très soignée, par ce qui vient ensuite, ce qui est montré » ; § 133). Le passage d'un chapitre à l'autre ne se fait pas comme le précédent sur un mode thématique, l'hospitalité, qui laisse à chaque chapitre

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

son autonomie et sa cohérence propre : le nouveau chapitre constitue une illustration et un approfondissement du propos du précédent. Qu'il ne s'agisse pas d'une simple formule rhétorique, c'est ce que confirme à son tour la transition entre ce chapitre et le suivant, au paragraphe 167 : περ μ ν ο ν τ ς πιφανείσης ψεως κα τ ν οιδίμων κα παγκάλων ξενίων, ν ο ς δοκ ν στι ν ξενοδόχος ε στι το, καθ σον φικτ ν ν, κριβο σιν μ ν τ περ τ ν τόπον δεδήλωται (« À propos donc de la vision qui s'est manifestée et des dons d'hospitalité dignes de poèmes et parfaitement beaux, dans lesquels, alors qu'il paraissait donner un festin, c'est l'hôte qui le recevait, nous avons montré avec précision pour autant que c'était possible ce qui concernait le passage »). Philon remonte directement à l'épisode des visiteurs d'Abraham au chêne de Mambré, sans faire allusion à la destruction de Sodome, qui est de fait considérée comme une simple extension du propos du chapitre précédent, même si sa taille et sa composition en font un développement formellement comparable aux autres.

Cette dépendance est visible dans la manière dont Philon illustre le sens littéral du passage, en insistant sur le châtiment mais aussi en mentionnant le salut apporté par Dieu, et en le mettant en relation avec l'action des deux puissances de Dieu. Toutefois, l'ampleur du développement, très soigné, sur les vices de Sodome et le châtiment qui lui est infligé, et dont Philon paraît presque s'excuser (§ 142), doit être soulignée : Philon donne une portée considérable à l'épisode scripturaire pour livrer un propos essentiel sur l'impiété et les lois de la nature, qui permet de situer l'exégèse de ce passage dans la continuité des précédents chapitres, mais au prix d'un grand éloignement par rapport à la lettre du texte.

1) La portée cosmique des fautes de Sodome (*Abr.*, 133-137)

Ce développement illustre une fois encore comment l'exégèse littérale s'appuie sur une forme de généralisation qui puise aussi bien dans les sciences que dans la morale des éléments permettant d'illustrer la vraisemblance et la portée du récit scripturaire. Philon décrit en effet avec beaucoup de soin la situation de Sodome, sur un plan aussi bien géographique que moral, les deux étant profondément liés. Ce faisant, il semble toutefois porter la généralisation à un degré qui le conduit à exclure la presque totalité de l'histoire de Lot, alors que celle-ci constitue la trame de l'épisode scripturaire, pour ne retenir que la description méthodique des causes et des effets des vices des gens de Sodome, et la manière dont Dieu les punit : le propos de Philon opère une sélection dans le texte scripturaire pour en dégager un trait principal, la manière dont les vices des habitants de cette ville constituent une violation de leur propre nature humaine et de la nature qui met en péril toute l'humanité.

D'emblée, Philon s'efforce de présenter la situation de Sodome d'une façon aussi précise et intelligible que possible, à commencer par son nom et sa situation géographique : Σοδομιτ ν χώρα, μο ρα τ ς Χανανίτιδος γ ς, ν στερον νόμασαν Συρίαν Παλαιστίνην (« la région des gens de Sodome, partie de la terre cananéenne, que l'on a nommée par la suite Syrie palestinienne… ; § 133). Philon nomme le lieu en employant à la fois un vocabulaire d'origine scripturaire, le pays de Canaan [137], terme exclusivement

[137] L'adjectif Χαναν τις ne se trouve en tant que tel que deux fois dans l'Écriture (*Gn* 46, 10 et *Is* 19, 18), mais le substantif Χανααν y figure 98 fois, dont 48 fois dans le livre de la *Genèse*. L'emploi de l'adjectif plutôt que du substantif relève probablement d'un souci de fluidité stylistique, notamment parce que l'adjectif se décline, ce qui le rend plus facilement identifiable que le nom hébreu qui ne se décline pas.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

présent dans les écrits bibliques ou dans la littérature qui en dépend [138], et un vocabulaire plus familier à un lecteur de la littérature grecque, la « Syrie palestinienne » : c'est ainsi qu'Hérodote, notamment, désigne la région à plusieurs reprises dans ses *Enquêtes* [139]. Philon s'exprime ainsi à la manière d'un géographe donnant un cadre précis à son récit. Il reste ainsi fidèle au vocabulaire scripturaire tout en l'éclairant par une dénomination plus universelle.

Mais Philon se fait aussi moraliste, puisqu'il mentionne aussitôt que cette terre était « pleine d'une grande multiplicité de mauvaises actions, et en particulier de celles qui dérivent de la gloutonnerie et de la fornication » (□δικημάτων μυρίων □σων γεμισθε□σα κα□ μάλιστα τ□ν □κ γαστριμαργίας κα□ λαγνείας ; § 133), avec un vocabulaire particulièrement recherché qui renvoie à l'animalité de ces comportements : la gloutonnerie (γαστριμαργία) est notamment mentionnée dans le *Phédon*, où elle constitue l'un des vices qui conduisent les âmes à entrer dans des corps d'animaux après leur passage dans l'Hadès [140], tandis que la « fornication » (λαγνεία) décrit surtout, notamment dans le corpus hippocratique [141] comme dans les *Histoires des animaux* d'Aristote [142], la dimension la plus physique de l'acte d'accouplement, qu'il soit humain ou animal, ce qui explique son emploi dans un vocabulaire moral [143], comme nous l'avons déjà vu à propos du roi d'Égypte (§ 104).

Le deuxième participe va encore plus loin : □σα τε μεγέθη κα□ πλήθη τ□ν □λλων □δον□ν □πιτειχίσασα(« ayant fait de la grandeur et de l'abondance considérable des autres plaisirs un poste avancé » ; § 134). L'image de la fortification avec ce qu'elle comporte d'hostile [144] est fréquente chez Philon dans un registre moral [145], notamment dans le *De opificio mundi* où il explique que « les plaisirs irrationnels font de la gloutonnerie et de la fornication un poste avancé » (α□□λογοι □δοναί[…] γαστριμαργίαν κα□ λαγνείαν □πιτειχίσασαι), et c'est cela même qui vient empêcher l'homme de vivre la vie heureuse pour laquelle il a été créé, une vie « sans peine et sans malheur, dans une profusion particulièrement abondante des biens nécessaires » (□πόνως κα□□ταλαιπώρως □ν □φθονωτάτ□ τ□ν □ναγκαίων ε□πορί□ ; *Opif.*, 79), projet que « la nature lui criait presque de façon ouverte » (μόνον ο□κ □ντικρυς βοώσης τ□ς φύσεως ; *ibid.*). Ce tableau de la condition originelle de l'homme est précisément l'inverse de celui que donnent à voir les habitants de Sodome – ce qui explique que leur terre « ait déjà été condamnée par le juge de l'univers » (□δηπαρ□τ□δικαστ□τ□ν□λωνκατέγνωστο ; § 133), dont ils rejettent de façon agressive le dessein originel pour l'homme.

[138] À côté de l'*Exode* d'Ézéchiel le Tragique, d'un fragment de Nicolas de Damas, du *Livre des Jubilés*, et des *Oracles sybillins* et surtout des *Testaments des douze patriarches*, il faut encore citer un texte qui n'appartient pas au judaïsme hellénisé, mais dépend du texte scripturaire, à savoir l'œuvre historique de Cornélius Alexandre qui a écrit une histoire des Juifs dont il reste des fragments, où le nom de Canaan se rencontre à une dizaine de reprises.

[139] I, 105 ; II, 106 ; III, 91 ; IV, 39 ; voir encore III, 5 : □ <γ□> έστι Συρίων τ□ν Παλαιστίνων καλεομένων (« la terre des Syriens dits Palestiniens »).

[140] *Phd.*, 81 e 5-82 a 1 ; voir encore *Phdr.*, 238 b 1 ; *Tim.*, 73 a 6.

[141] Il y figure à vingt-trois reprises.

[142] *HA*, 575 a 21.

[143] Par exemple chez Xénophon, *Mem.* I, vi, 8 ; II, i, 1.4.16 ; II, vi, 1.

[144] Littéralement, le terme désigne une fortification à la frontière du territoire ennemi dans un but offensif.

[145] Il y en a vingt-quatre occurrences.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

En effet, Philon explique aussitôt que « la cause de l'absence de toute mesure dans l'intempérance fut l'abondance continue des ressources » (α□τιον δ□ τ□ς περ□ τ□□κολασταίνειν □μετρίας □γένετο το□ς ο□κήτορσιν □ τ□ν χορηγι□ν □πάλληλος □φθονία ; § 134). Leur terre, poursuit Philon, était en effet très riche : βαθύγειος γ□ρ κα□ ε□υδρος ο□σα χώρα παντοίων □ν□ π□ν □τος ε□φορί□ καρπ□ν □χρ□το (« la région étant dotée d'une terre profonde et étant bien arrosée, jouissait chaque année d'une grande quantité de fruits de toute sorte » ; *ibid.*). Il faut souligner que cette description est absente de l'épisode que Philon commente : il élargit sa perspective et remonte jusqu'à un passage antérieur du livre de la *Genèse* qui décrit la richesse de la région, lorsque Abraham et Lot se séparent et que ce dernier vient y résider [146] : elle est alors comparée notamment au « jardin de Dieu » (□ παράδεισος το□ θεο□ ; *Gn* 13, 10), c'est-à-dire au jardin d'Éden, au « paradis ». Philon mentionne, comme le texte scripturaire, l'abondance de l'eau et y il ajoute les fruits nombreux que celle-ci permet, en écho probablement de la description du jardin d'Éden, planté d'arbres et bordé par les quatre bras d'un fleuve (voir *Gn* 2, 9-10).

Pourtant, au lieu d'être un paradis, cette terre devient la cause d'un profond dérèglement : à la « profusion très abondante des biens nécessaires » (□φθονωτάτ□ τ□ν □ναγκαίων ε□πορί□ ; *Opif.*, 79) originellement promise à l'homme, s'oppose « l'abondance continue des ressources » (§ 134), désormais source de mal. Le lien établi entre les deux par Philon trouve une justification indirecte dans l'Écriture. En effet, lorsqu'il est question pour la première fois de Sodome, dans le passage que nous avons rappelé, il est écrit : ο□ δ□□νθρωποι ο□□ν Σοδομοις πονηρο□ κα□□μαρτωλο□□ναντίον το□ θεο□ σφόδρα (« Or les hommes de Sodome étaient extrêmement méchants et pécheurs devant Dieu » ; *Gn* 13, 13). S'il n'y a pas de lien logique explicite entre la richesse de la région et la méchanceté de ses habitants, la juxtaposition des deux informations peut être interprétée comme le signe d'une relation de cause à effet. Mais il reste alors à expliquer en quoi l'abondance produit l'intempérance.

À l'exemple de ce qu'il explique dans le *De opificio mundi*, Philon pourrait montrer que des « désirs irrationnels » sont venus causer l'intempérance. Toutefois, il également possible que le dérèglement vienne de ce que la terre produit d'elle-même plus que « les biens nécessaires » (τ□ν □ναγκαίων) et suscite un autre excès. La citation légèrement raccourcie de deux vers de Ménandre permet de trancher en ce sens : μεγίστη δ□ □ρχ□ κακ□ν[…] τ□ λίαν □γαθά (« la plus grande source des maux, ce sont les biens en excès » [147]). Cette citation est intéressante à double titre : non seulement elle permet de confirmer la manière dont Philon interprète ici le dérèglement moral des gens de Sodome, mais elle appuie aussi cette vision scripturaire sur une forme de maxime tirée de la littérature grecque dont la signification converge avec la leçon de l'Écriture, du moins telle que l'interprète Philon. Sa lecture du passage est ainsi fondée sur une forme de sagesse dont l'autorité est extérieure à l'Écriture mais la confirme.

Philon va plus loin : à partir des données scripturaires que nous avons rappelées, il développe la manière dont les habitants de Sodome se sont progressivement pervertis, en faisant écho à des réflexions platoniciennes. Ainsi, il explique à propos des biens fournis par la terre : □ν □δυνατο□ντες φέρειν τ□ν κόρον □σπερ τ□ θρέμματα σκιρτ□ντες □παυχενίζουσι τ□ν τ□ς φύσεως νόμον (« ne pouvant en supporter la satiété, en bondissant

[146] Κα□ □πάρας Λωτ το□ς □φθαλμο□ς α□το□ ε□δεν π□σαν τ□ν περίχωρον το□ Ιορδάνου □τι π□σα □ν ποτιζομένη–πρ□ το□ καταστρέψαι τ□ν θε□ν Σοδομα κα□ Γομορρα – □ς □ παράδεισος το□ θεο□ κα□ □ς □ γ□ Α□γύπτου □ως □λθε□ν ε□ς Ζογορα(« Et Lot leva les yeux et vit que tout le pays avoisinant le Jourdain était tout entier arrosé – c'était avant que Dieu ne détruise Sodome et Gomorrhe – comme le jardin de Dieu et comme le pays d'Égypte jusqu'à Zogora » ; *Gn* 13, 10).

[147] □ρχ□ μεγ□στη τ□ν □ν □νθρ□ποις κακ□ν / □γαθ□, τ□ λ□αν □γαθ□ (fragment 724 de l'édition de T. Kock).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

comme des animaux ils rejettent comme un joug la loi de la nature » ; § 135). La description des hommes comme des animaux, dans le cadre d'un récit décrivant une forme d'âge d'or, trouve plusieurs attestations chez Platon, aussi bien dans le *Politique* (271 e 5-7) que dans les *Lois* (713 d 2-3), lorsqu'il décrit comment les hommes étaient dirigés par Dieu (Θεός ; *Pol.*, 271 e 5), c'est-à-dire Cronos, ou par des démons (δαίμονας ; *Leg.* III, 713 d 2). Or, dans cet état, les hommes bénéficiaient de biens abondants : □□μην το□νυν παραδεδ□γμεθα τ□ς τ□ν τ□τε μακαρ□ας ζω□ς □ς □□θον□ τε κα□ α□τ□ματα π□ντ' ε□χεν (« Nous avons donc reçu une tradition qui représentait l'heureuse vie des gens de ce temps-là comme pourvue de toutes choses en abondance et sans travail » ; *Leg.* III, 713 c 2-4 [148]). De même, dans le *Politique*, Platon écrit : καρπο□ς δ□□□θ□νους ε□χον □π□ τε δ□νδρων κα□ πολλ□ς □λης □λλης, ο□χ □π□ γεωργ□ας □υομ□νους, □λλ' α□τομ□της □ναδιδο□σης τ□ς γ□ς (« ils avaient à profusion les fruits des arbres et de toute une végétation généreuse, et les récoltaient sans culture sur une terre qui les leur offrait d'elle-même » ; *Pol*., 272 a 3-5 [149]). Philon, à partir du texte scripturaire, développe donc une vision similaire à l'âge d'or décrit par Platon. Son exégèse se nourrit ainsi d'une réflexion philosophique sur la manière dont une société se développe et se pervertit.

La réflexion ne s'appuie pas seulement dans ses principes généraux et son évocation générale des dérèglements sur les textes de Platon. L'image des animaux qui bondissent constitue ainsi un autre emprunt au philosophe. Celui-ci s'en sert dans le cadre de la période qui succède à l'âge d'or : laissés à eux-mêmes, les hommes connaissent des dérèglements, comme la suite du développement des *Lois* l'illustre, évoquant celui qui,

gonflé d'orgueil, exalté par la richesse, les honneurs ou encore la beauté physique […], enflamme son âme de démesure ; […] il s'en adjoint d'autres qui lui ressemblent pour bondir désordonnément et tout bouleverser ; [mais] il ne se passe pas longtemps avant qu'il donne à la Justice une satisfaction d'importance et se ruine de fond en comble avec sa maison et sa cité » (######## ### μ##########, # ###μ#### ######μ#### # ##μ###, # ### ##μ#### ##μ#####[…] ######## ### ##### μ##' ###### […]### ###### ######### ######### ###### ######## ##### #μ# […] μ### ## ###### ## ##### ####### ##μ##### ## μ#μ#### ## ########## ## ### ##### ### ##### ##### ######### ######## ; 716 a 5-b 5 [150]).

Philon reprend à Platon l'image de l'action de « bondir » (σκιρτ□ντες) pour évoquer ceux qui veulent s'affranchir d'un joug et refusent de se soumettre docilement à un pasteur en adoptant une conduite vertueuse, allant ainsi d'eux-mêmes à leur perte.

Il n'y en pas moins d'importantes différences entre les deux auteurs : si Philon se nourrit de Platon et y fait largement référence, il développe une pensée qui lui est propre. Ainsi, Platon ne lie pas directement l'abondance et la déchéance morale, contrairement à ce que fait Philon : il voit au contraire la source de la dégradation des mœurs dans le manque de certains biens et l'apparition du commerce (704 d 5-705 b 6). Plus fondamentalement, Philon ne parle pas comme dans les *Lois* d'un âge d'or, où l'abondance résulterait d'une sage gestion de la cité grâce à l'autorité d'un démon, par opposition aux problèmes que rencontrent les hommes laissés seuls. Si sa description est plus proche de celle du *Politique*, ce dernier traité évoque toutefois lui aussi un âge d'or, sous la conduite de Cronos (□π□

[148] Traduction d'É. des Places (CUF).

[149] Traduction d'A. Diès (CUF).

[150] Traduction d'É. des Places (CUF).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Κρόνου ; 272 b 2), dans un passé révolu, qui appartient au mouvement de rotation en sens contraire de l'univers. Enfin, il s'agit surtout d'un passé mythique, comme l'Étranger le précise à deux reprises en commençant son récit (μεγάλου μύθου, 268 d 9 ; τ□ μύθ□ μου ; 268 e 4). Philon décrit au contraire un phénomène historique, dont il apporte des preuves un peu plus loin (§ 140-141). De plus, il est essentiel de noter que Philon se place en dehors de tout cadre politique. Il parle d'une terre et de ses habitants, mais évite d'aborder la question du point de vue de l'organisation d'une cité : sa réflexion est plus fondamentale et plus immédiate, elle concerne le rapport direct des hommes aux biens que la terre peut proposer. Il n'y a pas de souverain intermédiaire pour discipliner les hommes : c'est directement « la loi de la nature » (τ□ν τ□ς φύσεως νόμον ; § 135) qu'ils rejettent [151].

De ce fait, son discours est à la fois plus simple et plus radical que celui de Platon : les dérèglements des hommes ne posent pas le problème de l'établissement d'une juste constitution, ils sont des atteintes directes à la nature, à l'ordre inscrit dans le monde par son Créateur. Contrairement à Abraham, qui est l'une de ces « lois vivantes et rationnelles » évoquées par Philon en ouverture du traité (□μψυχοι κα□ λογικο□ νόμοι ; § 5) parce qu'il a su voir « que la nature elle-même, ce qui est conforme à la vérité, était la loi la plus ancienne » (τ□ν φύσιν α□τήν, □περ □στ□ πρ□ς □λήθειαν, πρεσβύτατον θεσμόν ; § 6), les gens du pays de Sodome enfreignent la loi la plus fondamentale, et leurs actes sont donc d'emblée d'une gravité extrême. Enfin, alors que les hommes qui se rebellent chez Platon vont d'eux-mêmes à leur perte, Philon fait intervenir un Dieu qui juge, et qui apporte un châtiment. Il unifie ainsi la loi de nature et la volonté de Dieu : Dieu punit lui-même ceux qui enfreignent la loi de la nature, alors que les dieux grecs, qui ne sont pas les créateurs du monde, ne punissent pas non plus ceux qui contreviennent aux lois. Seule s'exerce à leur encontre une forme de justice immanente, qui s'oppose à l'intervention providentielle de Dieu dans sa création.

Si Philon peut tirer de son interprétation du chapitre 13 de la *Genèse* le fait que les gens de Sodome « recherchent ardemment le vin pur en quantité et les mets délicats » (□κρατον πολ□ν κα□□ψοφαγίας[…] μεταδιώκοντες ; § 135), par allusion aux productions de la terre, il revient au chapitre 19 et franchit une étape supplémentaire lorsqu'il évoque dans la même énumération les « accouplements qui sortent de la loi » (□χείας□κθέσμους ; *ibid.*). C'est le premier élément de l'exposé littéral de Philon qui provient directement de l'épisode qu'il commente. Il décrit le moment où les gens de Sodome entourent la maison de Lot et lui demandent : Πο□ ε□σιν ο□□νδρες ο□ ε□σελθόντες πρ□ς σ□ τ□ν νύκτα; □ξάγαγε α□το□ς πρ□ς □μ□ς, □να συγγενώμεθα α□το□ς (« Où sont les hommes qui sont entrés chez toi cette nuit ? Amène-les-nous, afin que nous ayons des rapports avec eux » ; *Gn* 19, 5). Philon, qui ne suit pas la trame narrative de l'épisode scripturaire, transforme ce détail en un vice généralisé qui explicite la notation scripturaire du chapitre 13 sur la méchanceté des habitants de la ville. Alors qu'au chapitre 18, Dieu dit à Abraham : Κραυγ□ Σοδομων κα□ Γομορρας πεπλήθυνται, κα□ α□□μαρτίαι α□τ□ν μεγάλαι σφόδρα (« La clameur de Sodome et de Gomorrhe est devenue très grande et leurs fautes sont très graves » ; *Gn* 18, 20), mais ajoute aussitôt qu'il va descendre pour savoir si leur conduite est effectivement telle (*Gn* 18, 21), Philon considère d'emblée que la faute des gens de Sodome est caractérisée, car elle découle des raisons qu'il a rappelées et ne peut constituer un simple événement isolé. L'exégèse littérale vise ici à établir des lois générales pour montrer toute la logique d'un processus conduisant aux pires fautes et au châtiment divin.

[151] Chez Platon, il est question d'une « autorité selon la nature » (□ρχήν […] κατ□ φύσιν ; 690 b 6-8 et 714 e 7), mais elle exprime seulement la supériorité du fort sur le faible : cela renvoie à un état de fait.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Philon, toutefois, n'évoque pas d'emblée la « sodomie ». La nécessité de montrer une dégradation croissante des mœurs le conduit à exposer d'abord des étapes intermédiaires : ο γ ρ μόνον θηλυμανο ντες λλοτρίους γάμους διέφθειρον (« en effet, ils ne se contentaient pas, dans leur folie pour les femmes, de détruire les mariages des autres » ; § 135). Peut-être faut-il y voir une allusion au fait que Lot propose aux assaillants de leur livrer ses deux filles, sachant que c'est quelque chose qu'ils pourraient accepter, mais précisément « elles n'ont pas connu d'homme » (α ο κ γνωσαν νδρα ; *Gn* 19, 8), et les assaillants refusent. Notons que le premier stade de la déchéance des gens de Sodome peut rappeler l'intempérance du roi d'Égypte, deux chapitres plus haut dans le traité, qui s'en prend au mariage d'Abraham et Sarah : dans la mesure où l'Égypte est elle aussi décrite comme un pays riche, et le texte scripturaire comparant lui aussi la terre de Sodome à la fois au « jardin de Dieu » et à l'Égypte (*Gn* 13, 10), il n'est pas impossible qu'il y ait une association implicite de la part de Philon entre les deux. Le roi était d'ailleurs caractérisé notamment par son intempérance (κόλαστος ; § 103), comme les gens de Sodome (τ κολασταίνειν ; § 134).Philon pourrait ainsi chercher à donner une cohérence d'ensemble à son propos, tout en soulignant, par contraste le caractère bien plus grave encore des fautes des gens de Sodome, qui leur attire un châtiment bien plus radical.

Philon s'étend plus longuement sur la question des unions entre hommes, amplifiant largement les éléments d'information du texte scripturaire. La gravité du vice est suggérée par des termes qui marquent un bouleversement de l'ordre naturel. Le premier constat est la confusion extérieure des genres : νδρες ντες ρρεσιν πιβαίνοντες (« bien qu'étant des hommes, ils assaillaient des mâles »). Elle se manifeste par une ignorance de la « nature générique commune » (τ ν κοινήν[…] φύσιν) de ceux qui s'accouplent, avec sans doute un jeu sur φύσις qui exprime en grec à la fois la nature d'une chose, en écho à la loi de la nature enfreinte par eux, et une modalité de cette nature, la détermination du sexe d'une personne. Philon a insisté sur la définition stricte des genres à propos de l'exégèse allégorique de la vertu et de l'intellect – quitte à montrer qu'elle s'inverse dans l'âme, mais sans se dissoudre – en les caractérisant par l'activité de l'un et la passivité de l'autre : cette distinction est également ignorée par les gens de Sodome, avec pour conséquence de rendre impossible la fécondité : τελ γον ν σπείροντες (« répandant une semence stérile » ; § 135) – sans que cela ne conduise à une quelconque prise de conscience : δ λεγχος πρ ς ο δ ν ν φελος, π βιαιοτέρας νικωμένων πιθυμίας (« cette preuve n'était d'aucune aide, vaincus qu'ils étaient par un désir plus violent » ; *ibid.*). Alors qu'il est manifeste que l'acte sexuel n'a plus aucune fécondité, contrairement à sa nature propre, la force du désir est venue en remplacer totalement la finalité. Philon déroule ainsi méthodiquement, à partir d'un simple élément factuel du texte scripturaire, les conséquences de ce vice, en présentant de façon ordonnée les caractères de la nature masculine et les conséquences de sa perturbation. L'exposé de Philon vient rendre explicite la logique intrinsèque d'événements que le texte scripturaire présente sans les expliquer.

La gradation ne s'arrête pas au passage des unions avec des femmes aux unions entre hommes, conduisant à l'incapacité de féconder. Elle conduit également à la perversion des personnes, en modifiant leurs caractères (θίζοντες : « habituant » ; § 136), en « transformant en femmes les corps par la mollesse et la douceur » (τ σώματα μαλακότητι κα θρύψει γυναικο ντες ; *ibid.*) [152], mais encore et surtout « en travaillant à rendre les

[152] Le verbe γυναικόω est extrêmement rare : il apparaît dans le corpus hippocratique pour qualifier une opération chirurgicale, et ne se trouve qu'à une seule reprise chez Philon (*Somn.* II, 184) pour définir le passage de l'état de jeune fille à l'état de femme par une relation sexuelle. Dans notre passage, il s'agit également de désigner des unions sexuelles qui altèrent radicalement l'identité de ceux qui les subissent.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

âmes dégénérées » (τ□ς ψυχ□ς □γεννεστέρας □περγαζόμενοι ; *ibid.*). Les hommes ne sont donc pas seulement atteints dans leur masculinité au niveau de ses effets extérieurs, la fécondité : ils sont également atteints dans leur identité propre, par une « maladie de la féminité » (θήλειαν[…] νόσον, qui reprend, mais de façon beaucoup plus expressive, la « folie pour les femmes » : θηλυμανο□ντες, § 135) et un « mal invincible » : κακ□νδύσμαχον. Philon retrouve ici des accents traditionnels de la littérature grecque classique contre les hommes efféminés, mais en leur donnant une résonance très profonde, dramatique : τό γε □π□ α□το□ □κον μέρος τ□ σύμπαν □νθρώπων γένος διέφθειρον (« quant à la part du moins qui leur revenait, ils détruisaient le genre humain tout entier » ; § 136). Le mal atteint ici son sommet : si Philon précise que la destruction relève uniquement d'une partie du genre humain (τό[…] μέρος), elle n'en atteint pas moins un stade critique, ou un seuil : l'humanité finit par pouvoir être atteinte en tant que telle, parce que cette dégradation, si elle s'étend dans le monde entier, chez les Grecs comme les Barbares (□λληνες □μο□ κα□ βάρβαροι ; *ibid.*), peut constituer un exemple nuisible, un modèle mortifère, comme le suggère l'emploi du verbe ζηλ□ avec la notion d'émulation qu'il comporte (« admirer, rivaliser avec »). Dans cette hypothèse, « les villes seraient successivement désertées, vidées comme par une épidémie » (□ρήμωντο □ν □ξ□ς α□ πόλεις □σπερ λοιμώδει νόσ□ κενωθε□σαι ; § 136), Philon insistant une dernière fois sur ce qu'il présente comme une pathologie s'attaquant à l'ordre normal de la vie biologique et morale.

Le soin apporté par Philon à son développement, pour montrer jusqu'où s'étend ou risque de s'étendre le mal, permet de comprendre comment un cas isolé, celui d'une région de Canaan, mérite une punition aussi radicale que celle qui va s'abattre. Philon propose une analyse morale systématique, partant de l'abondance des biens et du refus de la loi de la nature, pour montrer comment cette déchéance morale ponctuelle est en réalité potentiellement une atteinte contre toute l'humanité. Le vocabulaire est recherché, violent, et connaît lui aussi une gradation qui montre comment tout repère est perdu et comment les unions sexuelles qui doivent apporter la vie sont perverties au point d'apporter la mort. À de nombreux égards, ce passage constitue donc un écho de l'épisode de la descente d'Abraham et Sarah en Égypte : le vice initial est similaire (l'absence de respect pour le mariage d'un autre, par intempérance, dans un pays également riche), mais il conduit beaucoup plus loin, et de même que, dans un sens positif, le mariage d'Abraham et de Sarah, protégé de toute atteinte, doit conduire à la naissance d'un peuple choisi, « pour le genre humain tout entier » (□π□ρ παντ□ς □νθρώπων γένους ; § 98), de même, dans un sens négatif, le vice des gens de Sodome met en péril toute l'humanité. C'est donc sans surprise que Philon poursuit son développement par la description d'un châtiment providentiel, qui est lui aussi beaucoup plus violent que celui qu'a subi le roi d'Égypte.

2) La double action providentielle de Dieu (*Abr.*, 137-141)

Dieu est en effet « sauveur et ami des hommes » (σωτ□ρ κα□ φιλάνθρωπος ; § 137) – nous retrouvons la notion de salut déjà présente à plusieurs reprises dans l'exégèse de la descente en Égypte (§ 90.98.102), et l'amour de Dieu pour les hommes évoqué dans le premier chapitre (□νεκαφιλανθρωπίας ; § 79) ; il peut « prendre pitié » (λαβών […] ο□κτον ; § 137), comme il l'avait fait pour Abraham et Sarah (λαβ□ν δ□ τ□ν ξ□νων ο□κτον ; § 96). C'est une qualité propre au Dieu de l'Écriture. En effet, il y a chez Platon des références à la philanthropie divine, notamment dans les *Lois* [153], mais il s'agit une fois encore d'une

[153] « Ainsi donc, de la même façon, le dieu, dit-on, dans son amour extrême pour les hommes (□ θε□ς □ρα κα□ φιλάνθρωπος □ν), mit à notre tête la race des démons, qui nous était supérieure, et eux, avec grande facilité de leur part à notre grand avantage, ils prirent soin de nous » (713 d 6-e 1).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

évocation de l'âge d'or, et le dieu par la suite cesse d'intervenir directement [154]. Et si les dieux peuvent être pris de pitié (οκτίραντες ; *Leg.*, 653 d 1) devant la peine des hommes, ils se contentent d'instituer des fêtes pour la soulager, sans agir par eux mêmes. Chez Platon, l'action des dieux est médiatisée, et relève de l'institution d'un ordre, politique ou religieux, lequel de surcroît appartient pour une part à un âge d'or révolu, alors que chez Philon, conformément aux données de l'Écriture, Dieu intervient de façon directe et proprement providentielle, pour changer le cours même d'un événement : étant le Créateur, il peut agir sur sa création.

Cette action est double : elle vise à la fois à accroître le bien et à supprimer le mal, en agissant sur la nature elle-même. Ainsi, de façon positive, Dieu « multiplia de façon particulière les unions entre des hommes et des femmes, conformes à la nature, en vue d'engendrer des enfants » (τς μν κατ φύσιν νδρ̣ν κα γυναικν συνόδους γινομένας νεκα παίδων σπορς ηξησεν ς νι μάλιστα ; § 137). Cette affirmation de Philon est sans équivalent dans aucune autre exégèse biblique et ne paraît pas avoir d'appui scripturaire direct. Il pourrait faire allusion aux filles de Lot, au nombre de quatre ou plus, Lot ayant deux filles non mariées (*Gn* 19, 8) mais aussi des gendres (*Gn* 19, 14) [155] (sauf si ces deux filles sont fiancées à ces « gendres » [156]). Il montrerait ainsi qu'à travers l'union de Lot et de sa femme, Dieu suscite au milieu même de Sodome de nouvelles naissances comme réparation du mal ; toutefois cela se rattache mal au texte scripturaire. Peut-être Philon, poursuivant le jeu d'opposition entre ce passage et la descente en Égypte et donnant à son exégèse d'ensemble un trait de cohérence supplémentaire, fait-il allusion à la naissance d'Isaac comme origine de la descendance nombreuse d'Abraham. Quoi qu'il en soit, cette phrase illustre que Philon considère comme nécessaire que Dieu sauve d'une part, et punisse d'autre part : c'est le premier élément de son exégèse qui fait référence de façon explicite au caractère double de l'action de Dieu sur le monde, qui passe comme le chapitre précédent l'a montré par ses deux puissances. Cette première action, positive, consiste à renforcer ce qui est conforme à la nature afin de rétablir l'ordre au sein de la création, par un nouvel acte de création : cela correspond donc parfaitement à l'action propre de la première puissance, « Dieu ».

Le pendant de cette action créatrice est la possibilité de détruire sa création, comme il l'a fait lors du déluge [157]. Dans la mesure toutefois où le mal est localisé, le châtiment l'est aussi, quoique radical et extraordinaire. Face à des unions « qui sortent de la nature et de la loi » (κφύλους κα κθέσμους ; § 137), Dieu inflige « non pas les châtiments habituels mais, opérant une innovation, des châtiments hors norme et extraordinaires » (οχ τς ν θει καινουργήσας δ κτόπους κα παρηλλαγμένας τιμωρίας ; § 137) [158]. À un désordre nouveau et dangereux, répond un châtiment qui sort de l'ordinaire, avec ce qu'implique de bouleversement le verbe καινουργ : la réponse s'adapte à la nature du mal. La longue explication de la déchéance morale des gens de Sodome vient donc justifier la violence du châtiment : l'exposé littéral manifeste là toute sa valeur explicative, il opère une mise en perspective qui permet d'éclairer et de défendre les détails du texte scripturaire

[154] Le châtiment de celui qui secoue son joug se produit de façon immanente, comme nous l'avons vu (*Leg.* III, 716 a 5-b 5).

[155] *La Bible d'Alexandrie. 1. La Genèse*, M. Harl (éd.) Paris, Éditions du Cerf, 1986, note sur *Gn* 19, 14, p. 181.

[156] *Ibid.*, note sur *Gn* 19, 8, p. 179.

[157] Rappelons la longue description que Philon en donne dans la première partie du traité, à l'occasion de l'évocation de la vie de Noé (*Abr.*, 41-46). Celle qui s'ouvre ici a donc un précédent au sein même du traité.

[158] Au premier couple κφύλους κα κθέσμους répond un autre adjectif formé sur le même préfixe : κτόπους.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

potentiellement choquants ou difficiles à comprendre sur un plan encyclopédique ou moral. Ici, c'est la violence du châtiment qui peut nécessiter une explication.

Autrement dit, alors que l'exposé de Philon présente le châtiment comme la conséquence naturelle de la perversion de Sodome, il est possible que son exégèse se soit constituée à partir du caractère extraordinaire du châtiment comme une indication du mal tout à fait pernicieux qui avait pris possession de la ville. Si le châtiment est inouï, alors c'est que le mal venait attaquer l'ordre même de la Création. De fait, nous avons vu que Philon développe une argumentation complexe à propos du mal de Sodome, pour montrer qu'il ne s'agit pas seulement d'un mal ordinaire, comme le texte de la *Genèse* pouvait l'indiquer (voir *Gn* 13, 13), mais de quelque chose dont il devient nécessaire de penser la gravité absolue, alors que sa description du châtiment, même s'il lui donne plus d'ampleur, reste très fidèle au texte scripturaire. Le développement initial, qui s'éloigne du contenu du texte scripturaire, apparaît rétrospectivement comme une réponse à un problème directement posé par le texte : la justification d'une destruction aussi radicale de Sodome et des autres villes. Philon écrit ainsi : κελεύει γ□ρ □ξαίφνης τ□ν □έρα νεφωθέντα πολ□ν □μβρον ο□χ □δατος □λλ□ πυρ□ς □ειν· □θρόας δ□ νιφούσης □διαστάτ□ κα□□παύστ□□ύμ□ φλογός (« Il ordonne en effet que l'air, rempli de nuages, fasse pleuvoir une pluie abondante, non pas d'eau, mais de feu ; et la flamme tombant comme neige, avec densité, en un flot continu et incessant… » ; § 138), ne faisant en quelque sorte que souligner les traits déjà présents dans le texte scripturaire : κα□ κύριος □βρεξεν □π□ Σοδομα κα□ Γομορρα θε□ον κα□ π□ρ παρ□ κυρίου □κ το□ ο□ρανο□ (« et le Seigneur fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe du soufre et du feu, d'auprès du Seigneur, depuis le ciel » ; *Gn* 19, 24).

Philon reprend et systématise également l'étendue géographique sur laquelle s'abat le châtiment. Le texte scripturaire mentionne que sont détruits « ces villes et tout le voisinage, tous ceux qui habitaient dans les villes et tout ce qui poussait de cette terre » (τ□ς πόλεις ταύτας κα□ π□σαν τ□ν περίοικον κα□ πάντας το□ς κατοικο□ντας □ν τα□ς πόλεσιν κα□ πάντα τ□□νατέλλοντα □κ τ□ς γ□ς ; *Gn* 19, 25). Philon développe d'une façon particulièrement soignée la description de tous les environs, progressant du plus éloigné vers le plus proche : il part des étendues sauvages, de la plaine cultivée et de ses productions, des montagnes avec leurs forêts (§ 138), et finit par les habitations et les villes [159] avec leurs habitants (§ 139) [160]. Le changement dans l'ordre de l'énumération permet d'opérer une gradation depuis la destruction de la nature jusqu'à celle des hommes, qui reprend de surcroît la progression depuis la mention de l'abondance de la nature

[159] Notons que, comme dans le texte scripturaire, c'est la première fois que les autres villes sont évoquées, même si Philon va plus loin encore que le texte scripturaire qui avait déjà fait mention de Gomorrhe avant le début de l'épisode (*Gn* 18, 20) et au verset précédent (*Gn* 19, 24) – sans parler de Sêgôr, mentionné juste auparavant (*Gn* 19, 20-22) mais dont Philon, qui efface tout ce qui concerne Lot, ne parle que plus loin encore.

[160] Soulignons rapidement la grande richesse de l'énumération, qui contraste une fois encore avec la brièveté du texte scripturaire. Philon semble se complaire à énumérer les types de paysages ruraux et naturels les plus différents qui soient : zones non cultivées (« champs, prés, touffus bosquets, marais boisés et bois profonds » : □γρο□ κα□ λειμ□νες κα□ λάσια □λση κα□ □λη δασύτατα κα□ δρυμο□ βαθε□ς, avec notamment des jeux d'allitérations en λ et en σ) ; zones de cultures ; montagnes. La description des villes est elle aussi fouillée, aboutissant à un renversement violent : α□ μ□ν ε□ανδρο□σαι πόλεις τάφος τ□ν ο□κητόρων □γεγένητο (« les villes à la population nombreuses devinrent les tombeaux de leurs habitants »). Mais Philon va encore plus loin et opère un deuxième renversement : α□ δ□ □κ λίθων κα□ ξύλων κατασκευα□ τέφρα κα□ λεπτ□ κόνις (« les édifices, de pierre et de bois, sont devenus cendres et poussière légère »). Or, les cendres et la poussière légère relèvent de la manière traditionnelle de décrire ce qui reste d'un mort dans sa tombe, notamment dans les épigrammes funéraires. Poussant la description jusqu'à son paroxysme, Philon montre que le tombeau lui-même est ici réduit en poussière : il ne reste donc pas même la pierre qui marque la présence des morts, c'est une double mort qui les frappe.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

jusqu'aux vices de Sodome : la destruction suit la marche des vices. Et tout comme ces dérèglements avaient conduit d'une situation d'abondance spontanée à une situation de stérilité, Philon prolonge sa description et enrichit le texte scripturaire, qui mentionne seulement ce qui pousse de la terre, en ajoutant un dernier développement : □πε□ δ□ τ□□ν φανερ□ κα□□π□ρ γ□ς □παντα κατανάλωσεν □ φλόξ, □δη κα□ τ□ν γ□ν α□τ□ν □καιε κατωτάτω διαδ□σα κα□ τ□ν □νυπάρχουσαν ζωτικ□ν δύναμιν □φθειρεν ε□ς □γονίαν παντελ□ (« lorsque la flamme eut consumé tout ce qui était visible, au-dessus de la terre, alors elle brûla aussi la terre elle-même, plongeant très profondément et détruisant la puissance vitale qu'elle possédait, la conduisant à une stérilité totale » ; § 140). Philon amplifie encore le châtiment en lui conférant une extension indéfinie dans la durée : il doit « empêcher que la terre puisse jamais de nouveau porter du fruit » (□π□ρ το□ μηδ□ α□θίς ποτε καρπ□ν □νεγκε□ν ; *ibid.*).

Deux explications peuvent être avancées pour justifier cet ajout. La première est une question de cohérence de l'exposé de Philon : puisque la source du mal, postulait Philon, était l'abondance des fruits de cette terre, détruire le mal complètement oblige à détruire pour de bon la fécondité de la terre elle-même. Le lien entre la richesse de la terre et les vices de ses habitants, introduit au départ par Philon, est ainsi clairement ressaisi en conclusion. La deuxième explication relève d'un constat factuel, extra scripturaire, qui intervient comme souvent chez Philon après l'élément qu'il permet d'expliquer, pour le confirmer :πίστις δ□ σαφεστάτη τ□□ρώμενα (« la preuve la plus manifeste, c'est ce que l'on voit » ; § 141). De fait, explique-t-il en faisant appel à des connaissances géographiques, le pays de Sodome demeure encore stérile et fumant à l'époque où il écrit, ce qui est du reste cohérent avec la fin de la description du texte scripturaire : □νέβαινεν φλ□ξ τ□ς γ□ς □σε□□τμ□ς καμίνου (« il montait une flamme de la terre, comme la fumée d'un four » ; *Gn* 19, 28), qui peut suggérer que la flamme est entrée dans la terre. Il en va de même également pour le deuxième élément factuel évoqué, τ□ς δ□ περ□ τ□ν χώραν παλαι□ς ε□δαιμονίας □ναργέστατον □πολείπεται δε□γμα (« la manifestation la plus claire de l'ancienne prospérité du pays » ; § 141), qui est l'existence à cet endroit d'une « cité riche en habitants » (πολυάνθρωπος μ□ν □ πόλις) et d'une « terre qui donne du fruit en abondance » (καρποφόρος □ γ□), même si son attestation scripturaire est plus réduite, puisqu'il n'est fait mention que d'une seule petite ville (*Gn* 19, 20).

Dans les deux cas, Philon substitue à l'information scripturaire un fait empirique, censé être vérifiable, qui confirme ainsi rétrospectivement tout ce qu'il a développé jusque là : si son enchaînement est parfaitement logique, et si la conclusion est un fait authentique, alors tout ce qu'il a énoncé est vrai. Il s'agit bien d' « une preuve du jugement rendu par la décision divine » (□λεγχον δίκης γνώμ□ θεί□ δικασθείσης ; § 141).

À ce point de son exposé, Philon a donc rendu compte d'un pan essentiel du récit scripturaire : le châtiment extraordinaire subi par Sodome et les villes qui l'entourent, sauf une, en raison de leurs vices qui sont remontés jusqu'à Dieu (*Gn* 18, 21). Il l'a fait en déroulant un raisonnement méthodique sur la naissance et l'accroissement des vices dans un premier temps, puis dans un second temps sur la réponse appropriée de Dieu, qui agit de façon providentielle pour arrêter le mal qui met en cause l'ordre même de sa création. Pour ce faire, Philon a toutefois exclu tout un autre pan du récit, à savoir la visite des puissances chez Lot et la sortie de Sodome de Lot, de sa femme et de ses deux filles vers Sêgôr. Le mal de Sodome est décrit de façon très générale, et le châtiment n'est pas situé à un moment particulier du temps, il intervient uniquement comme la réponse attendue de Dieu au moment où la maladie risque de prendre trop d'extension. On ne peut pas plus généraliser la portée du texte : il ne paraît avoir qu'un rapport thématique avec les

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

développements précédents du traité, notamment sur la descente en Égypte, sans s'inscrire dans la même trame chronologique.

C'est seulement la conclusion de l'exposé littéral qui permet de rétablir ce lien : Philon y mentionne explicitement les puissances et leur rôle dans ce passage, justifiant ainsi la continuité entre l'épisode précédent et celui-ci.

3) Le rôle des puissances (*Abr.*, 142-146)

Philon expose lui-même le caractère problématique du long développement qu'il vient de proposer : □λλ□ γ□ρ ο□χ □νεκα το□ δηλ□σαί με τ□ς μεγαλουργηθείσας συμφορ□ς καιν□ς τα□τα διεξ□λθον (« mais en réalité je n'ai pas relaté cela pour montrer l'accomplissement de malheurs considérables et inouïs » ; § 142). Malgré tout le soin qu'il a apporté à son exposé, Philon tient à souligner qu'il n'était pas guidé par la volonté de présenter une situation susceptible d'impressionner son lecteur, mais par un propos bien particulier : □λλ□ □κε□νο βουλόμενος παραστ□σαι, □τι τ□ν τρι□ν □ς □νδρ□ν □πιφανέντων τ□ σοφ□ δύο μόνους ε□ς τ□ν □φανισθε□σαν χώραν τ□ λόγιά φησιν □λθε□ν □π□ □λέθρ□ τ□ν ο□κητόρων, το□ τρίτου μ□ δικαιώσαντος □κειν (« mais je voulais illustrer que, sur les trois personnages qui se sont manifestés au sage comme des hommes, le texte scripturaire dit que seulement deux se sont rendus dans le pays qui a été rayé de la carte, pour faire mourir ses habitants, alors que le troisième n'a pas jugé bon d'y aller » ; § 142). Tel est bien en effet le contenu de l'Écriture, qui rapporte que les visiteurs d'Abraham « tournèrent leurs regards vers Sodome et Gomorrhe » (κατέβλεψαν □π□ πρόσωπον Σοδομων κα□ Γομορρας ; *Gn* 18, 16), puis que « les hommes allèrent à Sodome, tandis qu'Abraham se tenait devant le Seigneur » (ο□□νδρες □λθον ε□ς Σοδομα, Αβρααμ δ□□ν □στηκ□ς □ναντίον κυρίου ; *Gn* 18, 22) et enfin que « les deux anges arrivèrent à Sodome le soir » (□λθον δ□ ο□ δύο □γγελοι ε□ς Σοδομα □σπέρας ; *Gn* 19, 1).

La rupture que semble indiquer Philon n'en est pas véritablement une : certes, il fait mention explicitement de personnages du récit absents de son propre exposé, alors qu'ils occupent une place importante dans le récit scripturaire, mais cela lui permet en réalité de ressaisir et d'éclaircir le sens de son argumentation, en la rattachant de façon précise au développement sur les puissances suscité par le commentaire de l'épisode précédent. Tout ce qui s'est passé dans l'épisode de la destruction de Sodome telle qu'il l'a rapportée s'explique, selon Philon par l'identité de ceux qui y ont œuvré. De fait, le troisième voyageur est « l'Être véritable » (□ πρ□ς □λήθειαν □ν ; § 143), resté avec Abraham : il « considère comme convenable d'être présent pour offrir lui-même ses biens » (□ρμόττον □πολαβ□ν ε□ναι τ□ μ□ν □γαθ□ παρ□ν δι□ α□το□ χαρίζεσθαι ; § 143), ce qu'il a fait à l'égard d'Abraham en venant lui promettre la naissance d'Isaac. Ce sont en revanche les puissances, à son service (καθ□ □πηρεσίαν ; *ibid.*), qui sont chargées « d'exécuter les tâches inverses » (τ□□ναντία χειρουργε□ν ; *ibid.*). S'il use d'une analogie puisée dans le registre d'une réflexion générale sur le pouvoir pour justifier cette idée (les rois récompensent eux-mêmes mais font châtier par d'autres [161]), Philon justifie surtout son affirmation par un retour à l'exposé qu'il vient de faire. Il voit en effet dans la manière dont le châtiment a été dispensé la confirmation de l'identité des deux puissances envoyées à Sodome : τ□ν □ρίστων □ν α□τ□ πέντε πόλεων τέτταρες μ□ν □μελλον □μπίπρασθαι, μία δ□□παθ□ς παντ□ς κακο□ σ□ος □πολείπεσθαι (« sur les cinq très belles cités se trouvant

[161] Notons que Philon, pour renforcer la valeur de son analogie, prête aux rois le souci d'imiter la nature divine (ο□ μιμούμενοι τ□ν θείαν φύσιν ; § 144), renversant le fonctionnement de cette analogie : parler des rois permet de remonter à l'attitude de Dieu, non pas parce que Dieu fait comme les rois, mais en définitive parce que ce sont les rois qui agissent comme Dieu. Il y a sans doute ici une volonté de Philon de ne pas paraître évaluer l'Être à partir de ses créatures, même si c'est bien dans ce sens que l'analogie opère.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

sur [cette terre], quatre devaient être détruites, et une être préservée sans rien subir de ce mal »). Il peut ainsi conclure :□χρ□ν γ□ρ δι□ μ□ν τ□ς κολαστηρίου γίνεσθαι τ□ν φθοράν, σ□ζεσθαι δ□ δι□ τ□ς ε□εργέτιδος (« il fallait en effet que la destruction ait lieu par le fait de la puissance qui punit, et que le salut soit le fait de la puissance bienfaitrice » ; § 145).

Philon parvient ainsi à articuler les acquis de l'exégèse allégorique de l'épisode précédent avec sa lecture de la destruction de Sodome, dans laquelle il se concentre sur les vices de la ville et le châtiment qu'elle subit, en omettant tous les détails narratifs plus précis autour de Lot et de la visite des deux puissances. Ce qu'il a introduit de façon abstraite dans le développement précédent, sans que cela éclaire spécifiquement un aspect du récit de la visite reçue par Abraham, se déploie ici de façon concrète, dans les deux aspects du châtiment : sa radicalité, et le fait que l'une des cinq cités est épargnée. En l'état, le développement paraît clair : il n'est pourtant pas sans soulever un certain nombre de questions.

La première question est suscitée par la toute fin du développement : □λλ□ □πειδ□ κα□ τ□ σ□ζόμενον μέρος ο□χ □λοκλήρους κα□ παντελε□ς ε□χεν □ρετάς, δυνάμει μ□ν το□□ντος ε□εργετε□το, προηγουμένως δ□ τ□ς □κείνου φαντασίας □νάξιον □νομίσθη τυχε□ν (« mais puisque la partie sauvée n'avait pas de vertus parfaites et achevées, elle a reçu un bienfait de la puissance de l'Être, mais elle a été considérée comme indigne de recevoir directement la vision de celui-ci » ; § 146). En premier lieu, cette précision permet de comprendre la distinction entre l'action de l'Être en tant qu'Être et celle qu'il opère par l'intermédiaire de sa puissance bienfaitrice. Celle-ci, vient d'affirmer Philon, apporte le salut (σ□ζεσθαι ; § 145), ce qui était jusque là dans le traité l'œuvre de Dieu en personne, notamment dans le récit de la descente en Égypte, y compris à l'égard de celui qui a été digne de recevoir une manifestation divine, Abraham. Ici, Philon distingue l'œuvre bienfaitrice de salut, qui relève de la première puissance, et la manifestation même de Dieu, ainsi que le fait qu'il apporte en personne une récompense. De ce point de vue, la fin de l'exposé littéral permet à Philon d'apporter une distinction nouvelle qui vient préciser le propos qu'il avait développé jusque là sur la piété d'Abraham : le salut apporté en Égypte est une grâce inférieure à celle que Dieu confère au patriarche en venant le visiter et en lui annonçant la naissance d'Isaac.

Toutefois, si l'on rapporte cette dernière remarque à l'épisode scripturaire lui-même, non plus pour chercher la cohérence de la pensée de Philon, mais pour mettre en lumière sa méthode exégétique elle-même, un problème se pose : la dernière ville, à défaut de toute information plus précise la concernant, doit vraisemblablement être considérée comme touchée par les mêmes maux que Sodome et les autres villes de la région. Or, Philon en parle comme d'une ville aux vertus certes imparfaites, mais bien réelles. Il introduit ainsi au dernier moment de son développement une distinction que rien, dans le texte scripturaire, ni dans cet épisode ni dans les mentions antérieures des villes entourant Sodome, ne permet d'établir. Le propos sous-jacent est que Sodome est irrémédiablement viciée, mais qu'il existe une entité qui, sans avoir la perfection d'Abraham, possède une certaine vertu qui mérite qu'elle soit sauvée. Cela ne semble pas pouvoir être déduit seulement de la description du châtiment faite par Philon : la source ne peut être qu'une référence au personnage de Lot, précisément parce qu'il est le pendant imparfait d'Abraham et ne reçoit effectivement que la visite des deux puissances, et non celle de Dieu. Autrement dit, la réflexion finale de Philon sur le destin de la cinquième ville ne semble se justifier que par une forme de fusion entre le personnage de Lot et la ville dans laquelle il se réfugie, Sêgôr. Philon reporte donc sur la ville ce que le texte dit de Lot, qui est sans doute à comprendre comme l'un des « justes » qu'Abraham demande à Dieu d'épargner, mais que Philon ne

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

considère pas moins de façon constante comme une figure imparfaite, aux côtés du sage accompli qu'est Abraham.

La question se pose donc de savoir pourquoi Philon a soigneusement évité de mentionner Lot tout au long de son exposé littéral. La raison principale est que Philon a d'emblée orienté son développement dans le sens d'une illustration de l'action des puissances : de fait, l'épisode scripturaire montre bien une destruction divine ainsi qu'un bienfait relatif. Le problème est que les puissances ne sont pas des êtres de chair, des « hommes », ni même des « anges », pour reprendre les termes qui figurent dans le récit scripturaire (o□□νδρες : *Gn* 19, 10.12 ; o□□γγελοι : *Gn* 19, 1.15.16). Si Philon avait voulu évoquer les détails de la narration, il aurait été confronté au même problème que dans son interprétation de la visite rendue à Abraham : il n'est pas possible au sens littéral de présenter les puissances comme des hommes ou même des anges entrant en relation avec des êtres humains, leur rendant visite, leur parlant, ou encore se nourrissant de ce qui leur est offert. Pour que la destruction de Sodome puisse illustrer l'action des puissances en tant que puissances, Philon doit se garder de parler de l'action des visiteurs et ne décrire que les effets tangibles de l'action des puissances, à savoir le châtiment de quatre villes et la protection d'une dernière. Faute de quoi, il lui faudrait développer une exégèse strictement symétrique de celle de l'épisode précédent, en expliquant d'abord au sens littéral le sens de la visite de deux anges chez Lot, avant d'éclairer, par l'allégorie, l'identité réelle de ces deux visiteurs.

Une nouvelle fois, et pour les mêmes raisons, les exigences rationnelles de la pensée de Philon, qui interdisent de représenter Dieu ou ses puissances comme des acteurs tangibles entrant en relation avec des humains, entrent en conflit avec sa méthode exégétique. Dans le cas de l'épisode précédent, Philon a procédé par un approfondissement progressif permettant de remonter par étapes jusqu'à l'identité véritable des visiteurs, mais d'une manière qui ne vaut que dans un registre intelligible atteint par l'allégorie. La conclusion de l'exposé ne permet pas de penser que Dieu s'est manifesté lui-même à Abraham de façon sensible : la lettre du texte ne renvoie pas à une expérience sensible, mais indique, de façon indirecte, que Dieu et ses puissances se sont manifestées à Abraham de façon intelligible. Le sens allégorique et le sens littéral sont exclusifs l'un de l'autre. De ce fait, alors même qu'il veut montrer comment l'action des puissances est illustrée par le texte scripturaire, Philon ne peut pas rattacher les détails de la visite des anges à Lot à une action des puissances. Il est contraint de présenter uniquement les effets de l'action des puissances en tant que personnages invisibles et de passer sous silence les détails les plus concrets du récit.

La distinction radicale entre le monde sensible et le monde intelligible, dans lequel seul il est possible de parler d'une vision de Dieu, empêche Philon d'assumer à la fois les détails sensibles du texte et l'illustration de l'action des puissances, même si la conclusion de son exposé allégorique montre qu'il a besoin de mobiliser des détails qui concernent Lot pour éclairer le sens de l'épisode. Plus précisément, le fait d'être passé d'une lecture littérale de la visite reçue par Abraham à une lecture allégorique, où peut être expliquée la manière dont Dieu se fait voir à « l'intelligence douée de vision » (τ□□ρατικ□ διανοί□ ; § 122), mais qui est inconciliable avec le sens littéral, empêche Philon dans ce nouvel épisode de redescendre jusqu'au sens littéral du texte en conservant les acquis de son exégèse allégorique. Les puissances doivent demeurer des réalités divines qui échappent à la perception des sens, ce qui exclut de donner la moindre place à Lot, qui est un témoin oculaire, et oblige à placer l'exposé littéral au niveau plus général des villes et des péchés de leurs habitants, sans mentionner la manière dont elles reçoivent la visite des « anges »

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

de Dieu. Philon se contente donc de faire allusion, *in fine*, au fait que le texte scripturaire a mentionné seulement deux des trois visiteurs d'Abraham et que l'épisode illustre un châtiment et une action salvifique qui n'est pas liée à une manifestation de Dieu : cela lui suffit pour justifier que le texte scripturaire évoque bien l'action des puissances dont il a présenté les caractéristiques générales dans l'exposé allégorique du chapitre précédent.

Le problème que pose ce passage est donc celui de l'impossible conciliation entre le sens littéral des visites reçues par Abraham et Lot, et la manifestation de Dieu ou de ses puissances, illustrés précédemment par l'exégèse allégorique. Celle-ci impliquait que certains éléments de la lettre du texte ne puissent recevoir d'explication littérale ; la volonté de développer une explication littérale de la destruction de Sodome qui soit cohérente avec cette lecture allégorique implique cette fois d'exclure tout une partie de la lettre du texte qui la rendrait impossible. Philon ne peut plus, s'il veut rendre compte de l'action des puissances dans une exégèse littérale, assumer tous les détails de la lettre du texte scripturaire qui feraient d'elles des acteurs d'une narration concrète, y compris comme anges. Philon ne peut illustrer, dans son exposé littéral du châtiment de Sodome attaché à la description de réalités sensibles, que les effets tangibles de l'action des puissances, sans en faire les acteurs visibles de sa narration.

L'exigence de développer un discours métaphysique cohérent, distinguant soigneusement ce qui relève des réalités sensibles et ce qui relève des réalités intelligibles, oblige à opérer une séparation au sein même de la lettre du texte. Celle-ci ne peut donc pas être d'abord éclairée dans son ensemble par une exégèse littérale, puis reprise également de façon synthétique dans une exégèse allégorique. La volonté de Philon de parler des puissances dans le cadre d'un exposé littéral l'oblige en réalité à effacer le plus possible toute une partie de la lettre du texte : prise comme une description de réalités sensibles, celle-ci entrerait en conflit avec les seules réalités sensibles que Philon peut prendre en compte dans son exposé, à savoir les vices de Sodome et le châtiment qui lui est infligé. La séparation ne passe donc pas entre deux registres de lecture, une lecture littérale et une lecture allégorique, mais entre deux lectures littérales dont l'une est incompatible avec la réalité intelligible que Philon entend illustrer : l'action des puissances de Dieu. Une certaine lecture littérale peut donc avoir une portée intelligible tout en décrivant des réalités sensibles, confirmées par des connaissances géographiques sur la région de Sodome, mais cela ne se fait qu'en excluant la lecture littérale de tout un pan de la lettre. La distinction entre réalités sensibles et réalités intelligibles ne recoupe donc pas exactement la séparation entre lecture littérale et lecture allégorique, mais s'applique au sein même de l'exégèse littérale.

Si Philon parle des puissances, il doit renoncer à présenter tout ce qui, dans la lettre du texte, concerne la visite reçue par Lot. Malgré les réserves que celui-ci affiche à l'égard de son développement sur les vices de Sodome et leur châtiment, cela peut expliquer pourquoi la description de ces « malheurs considérables et inouïs » (§ 142) est si étendue et si soignée : Philon ne peut s'appuyer que sur peu d'éléments scripturaires directs, ce qui l'oblige à donner une cohérence à son exposé à partir d'un raisonnement plus général sur l'atteinte portée à la loi de nature et l'action providentielle de Dieu pour protéger sa création. S'éloignant de la lettre du texte, Philon peut déployer d'autant plus longuement et avec d'autant plus de recherche stylistique la manière dont s'exerce l'action des puissances, ce qui est de fait l'enjeu, affiché d'emblée, de son exégèse de l'épisode.

Dans le même temps, cet exposé ne constitue pas une simple digression, une parenthèse dans la construction d'ensemble de cette section du traité, dont Philon a annoncé qu'elle devait illustrer la piété d'Abraham. C'est ce qui donne d'autant plus d'importance à tous les liens qui peuvent être établis avec les expériences rencontrées par

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Abraham : les fautes du roi des Égyptiens, le salut apporté par Dieu et la manifestation de Dieu en personne qui récompense Abraham de sa piété en lui promettant la naissance d'Isaac. La continuité thématique qui relie ce développement et les analyses précédentes de Philon fait de ce passage la confirmation et l'approfondissement de ce qui a déjà été révélé de la relation exemplaire qui unit Abraham et Dieu, dans les actes parfaits du premier et les récompenses exceptionnelles accordées par le second : salut, don d'un fils et manifestation de lui-même.

Nous allons voir que cette continuité thématique est l'un des éléments qui caractérisent le commentaire allégorique, permettant de répondre à une question essentielle concernant les deux volets de l'exégèse de cet épisode, à savoir la manière dont Philon parvient à éclairer encore, même si ce n'est que d'une façon indirecte, la piété d'Abraham.

B. L'exposé allégorique (*Abr.*, 147-166)

Après un exposé littéral qui a fait l'impasse sur un pan important de la lettre du texte, l'histoire de Lot, l'exposé allégorique ne peut pourtant se comprendre sans un retour à un certain nombre de détails de la narration scripturaire. Philon semble se lancer dans un développement sur les mérites de la vue qui n'a que peu à voir avec le texte scripturaire, en dehors de la transposition allégorique initiale qui permet d'associer à la vue la seule ville épargnée parmi les cinq que comptait la région, qui figurent les cinq sens. Or nous voudrions montrer que ce développement s'articule en réalité bel et bien sur un ensemble de détails attachés à Lot, sa femme et à Abraham, tels qu'ils sont présentés dans le texte. Plus précisément, Lot figure le sens de la vue, sa femme, l'ouïe, et Abraham, la contemplation intelligible. Philon articule ainsi des détails de la narration, pour établir une sorte de fil conducteur qui s'organise autour de la question de la vue, et une réflexion générale sur la contemplation intelligible, qui faisait déjà l'objet de son exposé allégorique concernant le chapitre précédent sur Dieu et ses puissances. Ainsi, alors que l'exposé littéral du châtiment de Sodome a permis de confirmer la manière dont agissait respectivement chacune des puissances, l'exposé allégorique vient de son côté confirmer la perfection de la contemplation d'Abraham, en prenant appui sur la figure de Lot.

Formellement, l'exposé allégorique se présente, après la mise en place des termes généraux de l'allégorie, comme l'illustration de trois motifs d'éloge de la vue, selon une gradation qui mène de la question de l'expressivité du regard jusqu'à sa faculté à contempler la totalité de la création, en passant par l'activité plus importante de la vue que celle des autres sens. Le troisième éloge est redoublé par l'introduction de la relation entre la vision sensible, dans ses potentialités les plus hautes, et la contemplation des réalités intelligibles. Le premier temps peut être abordé à travers la figure de Lot, tandis que l'élargissement final paraît conduire à un retour à la figure d'Abraham : toute la difficulté de l'exégèse repose sur le fait que Philon ne rend explicite aucune de ces relations entre son développement et le texte scripturaire.

En réalité, nous verrons que son exégèse semble suivre un fil sous-jacent à la trame narrative du texte, mettant en valeur tous les détails du texte qui peuvent contribuer à nourrir un développement sur la question de la vue, et qui s'organise de façon successive, aussi bien dans le texte scripturaire que dans l'exégèse de Philon, autour des figures de Lot et d'Abraham.

1) La mise en place de l'allégorie (*Abr.*, 147-150)

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Comme à son habitude, au moment d'entamer l'exposé allégorique, Philon marque nettement le changement de registre. Il le fait cependant cette fois avec un vocabulaire un peu différent, qui emploie des images visuelles pour opposer ce qui concerne le corps de façon visible et ce qui concerne l'âme, de façon invisible : □ μ□ν ο□ν □ν φανερ□ κα□ πρ□ς το□ς πολλο□ς □πόδοσις □δ□ □στίν· □ δ□ □ν □ποκρύφ□ κα□ πρ□ς □λίγους, □σοι τρόπους ψυχ□ς □ρευν□σιν □λλ□ ο□ σωμάτων μορφάς, α□τίκα λεχθήσεται (« voilà l'exposé évident et adressé à la plupart ; celui qui est dissimulé et adressé au petit nombre de ceux qui examinent les types d'âme, mais non les formes des corps, va être énoncé immédiatement » ; § 147). La distinction entre les registres, opposant ce qui relève du corps et ce qui relève de l'âme, est classique, mais Philon évoque encore ceux qui peuvent comprendre chacun des deux exposés, énonçant comme il l'avait fait au début de l'exposé littéral sur la descente en Égypte (§ 89) que tous ne peuvent comprendre ce qu'il va développer. Cela signale sans doute à l'avance, une fois encore, mais sur le registre allégorique cette fois, une exégèse qui ne sera pas facile : elle se laisse comprendre à partir d'un « examen sur les types d'âme » (□σοι τρόπους ψυχ□ς □ρευν□σιν). Or, cette expression constitue la reprise presque littérale d'une formule employée par Philon dans la seconde introduction du traité, qui ouvre l'exposé sur Abraham : τρόπους γ□ρ ψυχ□ς □οικεν □□ερ□ς διερευν□σθαι λόγος (« le verbe sacré semble se livrer à l'examen de types d'âme » ; § 52), lesquels sont figurés par les trois patriarches, Abraham, Isaac et Jacob. Philon veut donc peut-être signifier que son exégèse allégorique va porter à nouveau sur la manière dont certains personnages figurent des types d'âme, et pas seulement sur des généralités concernant la vue ou les sens en général : Philon ne vise pas seulement un discours sur les sens, mais cherche à mettre en lumière les dispositions d'âme qui appuient et illustrent les articulations de l'exposé allégorique. De fait, nous allons voir que les trois sens inférieurs correspondent à la bestialité des gens de Sodome ; l'ouïe, à la femme de Lot, qui sort de Sodome, mais n'atteint pas le salut ; le sens de la vue, à Lot, qui s'échappe de Sodome et rencontre le salut ; la vision intelligible, à Abraham, qui est celui qui contemple le monde visible mais aussi et surtout le monde intelligible.

La clé de l'interprétation allégorique est donnée immédiatement par Philon, en reprenant le vocabulaire du symbole pour exprimer la transposition d'un élément donné vers son sens allégorique : συμβολικ□ς □ πεντάπολις α□□ν □μ□ν πέντε α□σθήσεις ε□σί (« de façon symbolique, la pentapole, ce sont les cinq sens en nous » ; § 147). Philon s'appuie sur le nombre des villes, qu'il a rappelé, *in extremis*, dans le sens littéral (§ 145), mais qui ne figure pas dans le texte scripturaire de l'épisode, où il est seulement question de Sodome et Gomorrhe (*Gn* 18, 16-20 ; 19, 24), ou de « villes », sans mention de nombre (*Gn* 19, 25 et 29) : l'information vient d'un passage scripturaire antérieur évoquant les cinq rois de cinq cités parmi lesquelles Sodome (*Gn* 14, 2), dont la dernière est effectivement Sêgôr, la ville épargnée où se réfugie Lot (*Gn* 19, 22-23), ce qui permet de conclure à l'existence de cinq villes proches dans la région de Sodome.

De ces cinq villes, Philon passe aux cinq sens. Le nombre cinq est le premier critère permettant d'articuler le sens allégorique au sens littéral, la présence de cinq éléments dans le texte scripturaire conduisant fréquemment à développer une interprétation allégorique liée aux cinq sens [162]. Le fait que ce nombre ne figure pas explicitement dans la section du texte scripturaire prouve que le commentaire allégorique n'est pas un simple travail sur les mots du texte, mais qu'il peut s'appuyer sur une prise en compte étendue du récit scripturaire, tel que l'on peut le reconstituer à travers l'ensemble des informations éparses qu'il livre sur

[162] Ce sera le cas dans ce même traité à propos de ces cinq villes et de leurs rois : (*Abr.*, 236-244). Voir aussi par exemple *Migr.*, 199-205.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

une réalité, en l'occurrence ici la situation géographique de la région de Sodome. L'exposé allégorique ne s'appuie donc pas que sur la lettre du texte de l'épisode, mais sur tout élément convergent mentionné par ailleurs dans l'Écriture. Il s'agit en réalité ici d'une exégèse à double détente : le fait d'éclairer un élément particulier par des informations extérieures, y compris au sein de l'Écriture, relève d'une démarche littérale : celle-ci, implicitement développée par Philon, qui la considère peut-être comme un fait évident, constitue ensuite la matière d'une exégèse allégorique. Il s'agit bien de commenter la lettre du texte, mais telle qu'elle a d'abord été éclairée par une démarche que Philon ne fait pas voir. Le deuxième élément qui permet de constituer l'interprétation allégorique est l'association entre Sêgôr, qui n'est pas nommée, et la vue : si cette association peut simplement résulter de la supériorité de la vue sur les autres sens que lui reconnaît habituellement Philon [163], celui-ci choisit d'étayer son interprétation avec un certain nombre de détails scripturaires liés aux habitants de Sodome, à la femme de Lot et à Lot lui-même.

Les sens sont définis d'emblée comme τ τν δονν ργανα (« les instruments des plaisirs » ; § 147), selon une vision que Philon expose ailleurs dans son œuvre [164]. Mais il s'agit aussi d'un écho direct de l'exposé littéral, qui associe dès le départ les cités et les plaisirs (§ 133). Si Philon justifie cette affirmation d'une façon neutre, en détaillant le plaisir que chacun des sens apporte, selon un ordre descendant, depuis la vue jusqu'au toucher, en passant par l'ouïe, le goût et l'odorat (§ 148), il établit ensuite une hiérarchie en regroupant le goût, l'odorat et le toucher, qui sont des sens inférieurs à l'ouïe et à la vue. Il parle des « trois sens sur les cinq les plus serviles ou bestiaux » (ζωωδέσταται μν ον κανδραποδωδέσται τν πέντε τρες εσιν αισθήσεις ; § 149), avec un nouvel écho de la description des vices des gens de Sodome : Philon affirme en effet que ces sens caractérisent « les plus gloutons ou les plus portés sur les accouplements parmi les animaux domestiques ou sauvages » (τν θρεμμάτων κα τν θηρίων τ γαστριμαργότατα κα συνουσιαστικώτατα ; *ibid.*), reprenant la comparaison entre les gens de Sodome et des animaux (θρέμματα ; § 135), dont les deux principaux vices sont la gloutonnerie et la fornication (γαστριμαργίας κα λαγνείας ; § 133) [165].

Toutefois, la distinction entre un groupe de trois sens, d'une part, et un couple formé par l'ouïe et la vue, d'autre part, s'accommode mal de la distinction illustrée par le texte scripturaire entre les quatre villes qui sont frappées et celle qui est sauvée, même si Philon, dans ce passage comme dans d'autres [166], établit une hiérarchie entre la vue, le meilleur des sens, et l'ouïe, qui vient en second. Il ne renonce pas immédiatement à la distinction qu'il vient lui-même d'opérer, mais s'appuie sur le texte scripturaire pour l'affiner, en introduisant un commentaire implicite des figures de Lot et de sa femme, qu'il a pourtant soigneusement gommés de son exposé littéral. Le commentaire allégorique s'appuie sur le texte scripturaire par-dessus l'exposé littéral et en quelque sorte contre lui. Lot et sa femme fournissent la base pour la présentation de la vue et de l'ouïe comme un couple, puisque Philon affirme par deux fois dans ce paragraphe que les oreilles sont « plus féminines » que les yeux (θηλύτερα τα φθαλμν, et encore : κοή[…] θηλυτέρα ; § 150). Elles sont également, et Philon répète là aussi l'adjectif, « plus lentes » (βραδύτερα, βραδεα ; *ibid.*) que les yeux

[163] Philon parle d'elle comme du « meilleur des sens » (τς ρίστης τν αισθήσεων ράσεως ; *Opif.*, 53).

[164] Voir par exemple *Leg.* II, 74-75.

[165] Ces deux vices étaient développés ensuite (κρατον πολν κα ψοφαγίας κα χείας κθέσμους μεταδιώκοντες : « recherchant ardemment le vin pur en quantité, les mets délicats et les accouplements qui sortent de la loi » ; § 135). Le terme d' « accouplements » (χείαι) figure dans les deux passages (§ 135 et § 149).

[166] Voir *Confus.*, 148 ; *Migr.*, 52.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

qui « se hâtent » (φθανόντων ; *ibid.*), qui « n'attendent pas » (ο□κ□ναμενόντων ; *ibid.*), conformément à l'injonction de l'ange adressée à Lot : σπε□σον ο□ν το□ σωθ□ναι □κε□ (« hâte-toi donc de te sauver là » ; *Gn* 19, 22). Or, si Lot entre dans Sêgôr aussitôt après (Λωτ ε□σ□λθεν ε□ς Σηγωρ ; *Gn* 19, 23), il n'est question de sa femme qu'un peu plus loin, sans qu'elle soit arrivée jusqu'à Sêgôr, et pour mentionner qu'elle regarde en arrière (□πέβλεψεν □ γυν□ α□το□ ε□ς τ□□πίσω ; *Gn* 19, 26) : Philon peut s'appuyer sur ces versets pour montrer qu'elle est en effet plus lente que Lot, qui s'est déjà réfugié dans Sêgôr.

Le dernier élément qui peut être invoqué dans le sens de cette hypothèse est la conclusion que donne Philon à ce paragraphe : ταύτην γ□ρ □ θε□ς βασιλίδα τ□ν □λλων □πέφηνεν □πάνω θε□ς □πασ□ν κα□□σπερ □π□ □κροπόλεως □δρυσάμενος ο□κειοτάτην □πειργάσατο ψυχ□ (« en effet, Dieu met [la vue] en exergue au-dessus de tous [les sens] et, l'établissant comme sur une citadelle, il fait en sorte qu'elle soit la plus appropriée à l'âme »). L'image d'une citadelle de l'âme n'est pas unique dans l'œuvre de Philon : on la retrouve notamment dans une description de l'assaut qu'entendent mener les passions contre la citadelle de l'âme (τ□ς ψυχικ□ς □κροπόλεως ; *Leg*. II, 91) [167]. Cette image vient de Platon, qui développe dans la *République* une comparaison entre une cité et l'âme d'un jeune homme, montrant comment les désirs créent une sédition en elle puis, se multipliant, « finissent par s'emparer de la citadelle de l'âme du jeune homme » (Τελευτ□σαι […] κατ□λαβον τ□ν το□ ν□ου τ□ς ψυχ□ς □κρ□πολιν ; *Resp.* VIII, 560 b 7-8) [168]. Le contexte est similaire, mais Philon donne une version légèrement différente de cette image, en fonction du contexte scripturaire. La mention d'une citadelle s'explique particulièrement bien si Sêgôr n'est pas seulement la ville qui est épargnée par le châtiment, mais encore celle qui abrite et protège Lot, ou plus précisément, son « âme ». Lot utilise en effet ce terme à deux reprises pour exprimer le salut qu'il a reçu (το□ ζ□ν τ□ν ψυχήν μου : « en faisant que mon âme vive » ; *Gn* 19, 19) et celui qu'il espère en se réfugiant à Sêgôr (ζήσεται □ ψυχή μου : « et mon âme vivra » ; *Gn* 19, 20). De ce fait, Sêgôr est bien, pour la vue que figure Lot, la citadelle la plus appropriée à l'âme (ο□κειοτάτην […] ψυχ□), établissant un lien particulier entre la vue et l'âme dont les paragraphes suivants vont constituer plusieurs illustrations successives.

Il apparaît ainsi que Philon met en place les termes de son exégèse allégorique en revenant implicitement à des détails scripturaires qui lui permettent de faire de son développement non pas un enseignement dogmatique autonome sur la hiérarchie des sens et la valeur de la vue, ayant sa propre logique, mais un authentique commentaire scripturaire qui voit dans l'Écriture la source et le fondement de ses considérations. Si le texte scripturaire n'est pas cité directement, cela tient au fait que Philon n'a pas pu faire mention de tout ce qui concernait Lot dans son exposé littéral pour les raisons que nous avons développées : mobiliser explicitement des détails préalablement gommés pourrait paraître contradictoire. Mais cela tient également au fait que les articulations du raisonnement de Philon, si elles renvoient au texte scripturaire, ne recoupent pas pour autant de façon simple les articulations narratives du texte. Il n'y a pas une claire analogie entre le sens littéral du texte, qui décrit les actions de Lot et la visite des puissances, et la progression du discours de Philon, comme nous allons le voir en étudiant les termes de l'éloge de la vue qui s'ouvre à la suite de cette première étape où Philon a procédé à la mise en place des termes de l'allégorie.

[167] La même image peut toutefois aussi servir dans un sens négatif, par exemple dans le *De sobrietate* où Dieu détruit la citadelle de l'opinion vaine (κεν□ς δόξης ; *Sobr.*, 57), ou encore dans le *De confusione linguarum* où « l'homme vil » (□ φα□λος ; *Conf.*, 83) érige pour lui-même une citadelle (voir également *Conf.*, 113 et 144).

[168] Voir encore *Tim*., 70 a 4-6, où il est question de la citadelle de la raison, elle aussi érigée contre les désirs.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

2) Les trois motifs d'éloge de la vision sensible (*Abr.*, 151-159)

Dans le premier développement, Philon procède à une analyse détaillée des émotions ou des situations de l'âme que le regard manifeste et permet de connaître : que ce soient des passions comme la « peine » (λύπης), la « joie » (χαρ□ς), la « peur » (φόβου ; § 151), ou encore la « colère » (□ργή ; § 152), ou qu'il s'agisse de l'« activité de calcul ou de réflexion » (□ν μ□ν τ□ λογίζεσθαι κα□ φροντίζειν) et « des moments de repos et de détente » (□ν δ□ τα□ς □ναψύξεσι κα□□νέσεσι ; *ibid.*), tous sont exprimés par « les yeux » (□φθαλμοί ; § 151) ou par « la vue » (□□ψις ; § 152). Philon passe des organes proprement dits à un terme, □ψις, qui renvoie aussi bien à l'apparence d'une personne et en particulier d'un visage qu'à l'action de voir. Le paragraphe suivant reprend quant à lui de façon inversée le passage de l'activité aux organes. Philon prolonge la liste des émotions ou passions qui ont une manifestation sensible : « le sentiment de bienveillance » (τ□ τ□ς ε□νοίας πάθος), « le sentiment implacable de l'âme » face à un ennemi (τ□ δυσάρεστον τ□ς ψυχ□ς πάθος), qui sont exprimés par le « regard » (βλέμμα), et le « courage » (θρασύτητι) ou la « pudeur » (α□δο□) qui exercent chacun une action particulière sur les yeux » (□φθαλμοί ; § 152). C'est vraisemblablement parce qu'il a parlé de la vue (□ψις) puis du regard (βλέμμα), quoique encadrés par la mention des organes des yeux, que Philon peut récapituler le passage en parlant de l'action de voir (□ρασις ; § 153), qui est l'objet spécifique de son éloge (§ 150), en affirmant qu'elle « a été créée comme une image de l'âme » (φράσαι ψυχ□ς ε□κόνα δεδημιουργ□σθαι ; § 153), qu'elle en « fait voir une image claire, comme dans un miroir, alors que [l'âme] n'a pas par elle-même de nature visible » (□ναργ□ς □μφαίνουσαν ε□δωλον ο□α δι□ κατόπτρου τ□ν φύσιν □ρατ□ν □ξ α□τ□ς ο□κ □χούσης ; *ibid.*). La multiplication des termes relevant du champ lexical de la vue brouille la perception du fait que Philon glisse sans cesse de l'opération qu'est la vue à son support physique, les yeux, ou l'expression du regard.

Dans la perspective d'un éloge de la vue, ce passage trouve sa place dans la mesure où il témoigne de quelle façon le sens de la vue donne un accès à ce qui est invisible, l'âme. Puisque tout ce qui concerne l'âme relève d'un ordre des choses supérieur à celui des réalités sensibles, l'éloge est donc parfaitement justifié. Il semble néanmoins possible de trouver une motivation scripturaire à ce développement. En effet, alors que Lot vient de demander à l'un des anges de pouvoir se réfugier à Sêgôr, concluant κα□ ζήσεται □ ψυχή μου (« et mon âme vivra » ; *Gn* 19, 20), celui-ci répond aussitôt, avec une tournure calquée sur un hébraïsme : □δο□□θαύμασά σου τ□ πρόσωπον (« Voici que j'ai tenu compte de ta personne », mais littéralement : « vois, j'ai admiré ta face » ; *Gn* 19, 21). Le texte scripturaire présente ainsi une relation forte entre le regard porté sur un visage et le salut apporté à une âme, ou peut-être encore la reconnaissance par l'ange de ce que l'âme de Lot laisse voir d'elle-même par l'intermédiaire de son visage, d'une manière qui n'est pas sans similitude avec le regard porté par ces mêmes anges sur Abraham qui leur permettait de voir ses intentions derrière ses paroles et ses actes (§ 107 et 110). Si notre hypothèse est juste, alors le développement sur l'expressivité du regard et son rapport à l'âme, qui a en lui-même un sens clair, qui s'intègre bien à une réflexion générale sur le regard, n'est mobilisé que parce que, dans le même temps, il peut être appuyé à la fois sur le texte scripturaire de l'épisode de la destruction de Sodome, et peut-être encore faire écho à l'épisode précédent, Lot apparaissant comme un rappel, sur un mode mineur, de la figure d'Abraham.

Il semble possible également d'établir un lien entre le deuxième éloge de la vue et le texte scripturaire non pas à partir d'un seul détail spécifique, mais en se référant à la manière dont plusieurs éléments du texte scripturaire sont agencés dans la trame de la narration. L'argument de Philon dans ces deux paragraphes est que « la beauté des yeux surpasse les

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

autres sens » (τ□ς □λλας α□σθήσεις □περβάλλει τ□ κάλλος □φθαλμ□ν ; § 154), car « leurs opérations, quand ils sont ouverts, s'exercent de façon continue et sans interruption » (α□ δ□ τ□ν □φθαλμ□ν □ναπεπταμένων □νέργειαι συνεχε□ς κα□□διάστατοι ; *ibid.*), alors que « les usages des autres sens font défaut dans l'état de veille » (τ□ν □λλων □ν τα□ς □γρηγόρσεσι[…] □πιλείπουσιν α□ χρήσεις ; *ibid.*). En cela, la vue se rapproche de l'âme, comme Philon l'annonçait en mettant en place les termes de son allégorie (§ 150). Cette parenté (πρ□ς ψυχ□ν συγγένειαν ; § 154) n'est cependant que relative, puisque l'âme, elle, « demeure éveillée, continuellement en mouvement, de jour comme de nuit » (□εικίνητος ο□σα μεθ□ □μέραν κα□ νύκτωρ διανίσταται ; § 155). Il y a donc à la fois une parenté entre les yeux et l'âme, et une hiérarchisation nette qui place l'âme au-dessus de la vue, du fait que celle-ci demeure une activité sensible, celle des yeux (□φθαλμ□ν), qui « participent essentiellement de la chair » (σαρκ□ς πλε□στον μετέχουσιν ; § 155) et à qui il a été donné de « passer la moitié de la totalité du temps et de la vie à exercer les activités qui leur correspondent » (μέρος □μισυ το□ παντ□ς χρόνου κα□ βίου διατελε□ν □νεργο□ντας τ□ς □ρμοττούσας □νεργείας ; *ibid.*) : il ne peut donc y avoir plus qu'une parenté ou une analogie entre les deux.

Une fois encore, ce développement a sa logique propre, dans le cadre d'un examen des liens entre la vue et l'âme, mais il peut aussi s'y trouver des échos du texte scripturaire : Philon évoque en effet la veille, le sommeil, le jour et la nuit, qui constituent les repères chronologiques principaux de la narration scripturaire, qui commence le soir (□σπέρας ; *Gn* 19, 1), avec l'arrivée des anges à Sodome, et s'étend jusqu'au châtiment de Dieu, au matin (*Gn* 19, 23-24). L'assaut mené contre Lot et ses visiteurs par les gens de Sodome, qui sont mus par leurs désirs bestiaux et figurent les trois sens inférieurs, se passe avant le coucher (πρ□ το□ κοιμηθ□ναι ; *Gn* 19, 4), donc dans un état de veille (□ν τα□ς □γρηγόρσεσι) : or, les figures des sens connaissent bel et bien une déficience (□πιλείπουσιν) puisque le texte scripturaire dit des deux visiteurs : το□ς δ□□νδρας το□ς □ντας □π□ τ□ς θύρας το□ ο□κου □πάταξαν □ορασί□□π□ μικρο□□ως μεγάλου, κα□ παρελύθησαν ζητο□ντες τ□ν θύραν (« les hommes qui étaient à la porte de la maison, il les frappèrent d'aveuglement, du plus petit au plus grand, et ils s'épuisèrent en cherchant la porte » ; *Gn* 19, 11). Par la suite, pendant la nuit, plus rien n'est dit à leur sujet, ce qui peut susciter la remarque de Philon à propos des sens : τ□ν γ□ρ καθ□ □πνον □πραξίαν ο□ παραληπτέον (« il ne faut pas prendre en considération leur absence d'action pendant la nuit » ; § 154).

En sens contraire, le texte scripturaire parle d'un ensemble d'activités et de dialogues entre Lot et les visiteurs qui ont lieu très probablement pendant la nuit. Si Lot demeure la figure de la vue, les anges peuvent ici figurer l'activité continue de l'âme, qui ne connaît pas de repos nocturne : les anges exhortent Lot à partir pendant la nuit, ils le pressent encore au point du jour [169], ils mettent eux-mêmes en mouvement Lot, sa femme et ses filles [170] et les font sortir [171]. Lot, figure de la vue dont l'activité se limite à la moitié du temps, ne se déplace de son propre mouvement que lorsque le soleil est levé : □□λιος □ξ□λθεν □π□ τ□ν γ□ν, κα□ Λωτ ε□σ□λθεν ε□ς Σηγωρ (« le soleil sortit au-dessus de la terre et Lot entra dans Sêgôr » ; *Gn* 19, 23). Le fait que la cinquième ville, Sêgôr, figurant elle aussi le cinquième

[169] □νίκα δ□ □ρθρος □γίνετο, □πεσπούδαζον ο□ □γγελοι τ□ν Λωτ (« Et quand ce fut le point du jour, les anges pressèrent Lot » ; *Gn* 19, 15).

[170] □κράτησαν ο□ □γγελοι τ□ς χειρ□ς α□το□ κα□ τ□ς χειρ□ς τ□ς γυναικ□ς α□το□ κα□ τ□ν χειρ□ν τ□ν δύο θυγατέρων α□το□ (« Les anges s'emparèrent de sa main, de la main de sa femme et des mains de ses deux filles » ; *Gn* 19, 16).

[171] Κα□ □γένετο □νίκα □ξήγαγον α□το□ς □ξω (« Et il arriva, lorsqu'ils les eurent fait sortir » ; *Gn* 19, 17).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

sens, la vue, ne soit atteinte qu'au matin, peut aussi renforcer l'association entre la vue sensible et le jour.

De façon sous-jacente à un développement sur les cinq sens et l'activité de l'âme, Philon semble donc continuer à se référer à la lettre du texte malgré l'absence de mention explicite des éléments scripturaires qu'il mobilise dans son exégèse. De façon paradoxale, même si nous avons montré la justification de leur absence dans l'exposé littérale, les événements et les personnages qui constituent la trame de la narration n'interviennent que dans l'exposé allégorique, qui s'attache donc à un commentaire de la lettre par-dessus l'exposé littéral qu'il a développé à son sujet. Lot et Sêgôr constituent les supports scripturaires privilégiés d'un exposé sur la vision et son rapport à l'âme qui prend progressivement de l'ampleur, tout en creusant la différence significative qui existe entre les deux. Celle-ci s'appuie sur la figure de Lot dont la vertu est réelle, mais relative : il est sauvé de Sodome, mais ne reçoit pas la visite de l'Être, signe de son imperfection, et ne paraît pas manifester ni dans le texte scripturaire ni dans l'exégèse de Philon une vertu de piété semblable à celle d'Abraham. Ce portrait est conforme à la vision que Philon donne généralement de Lot, lié à Abraham, mais toujours imparfait [172].

Le troisième éloge concerne le regard non plus dans sa dimension physique, c'est-à-dire ce qu'il fait voir sur le visage ou la manière dont il s'exerce, mais en fonction de ce qu'il permet d'atteindre. Cette nouvelle étape représente un sommet : □ δ□ □στ□ν □ναγκαιότατον τ□ς □π□ τ□ν □μμάτων □φελείας, □δη λεκτέον (« ce qui est le plus nécessaire dans l'aide qui nous vient des yeux, il faut le dire maintenant » ; § 156). L'éloge se fait en deux temps : le premier concerne essentiellement la vision sensible figurée par Lot, tandis que le deuxième, que nous étudierons à part, introduit la notion de contemplation des réalités intelligibles et permet de comprendre pleinement en quoi le troisième éloge est un véritable sommet qui vient clore l'argumentation. Nous nous attacherons d'abord à rendre compte de la portée uniquement sensible de l'éloge, liée à Lot, avant d'aborder sa deuxième partie, qui fait intervenir Abraham.

Philon explicite d'emblée le point essentiel du passage : « c'est uniquement, parmi les sens, pour la vue que Dieu a fait se lever la lumière, qui est à la fois la plus belle des choses qui existent, et la première à avoir été appelée "bonne" dans les livres sacrés » μόν□ γ□ρ □ράσει τ□ν α□σθήσεων □ θε□ς □νέτειλε φ□ς, □ κα□ τ□ν □ντων □στ□ κάλλιστον κα□ πρ□τον □ν □ερα□ς βίβλοις □νομάσθη καλόν ; § 156). Certes, Philon fait référence au tout début du livre de la *Genèse*, lorsque la première réalité créée est la lumière : κα□ ε□δεν □ θε□ς τ□ φ□ς □τι καλόν (« Et Dieu vit que la lumière était bonne » ; *Gn* 1, 4). La manière dont il en parle peut toutefois constituer une nouvelle référence au texte scripturaire qu'il commente : Philon en effet ne dit pas que Dieu « crée » la lumière, mais qu'il l' « a fait se lever » (□νέτειλε), comme on le dit d'un astre. Il semble donc que Philon peut s'attacher ici à faire une nouvelle allusion au texte scripturaire, qui décrit le soleil qui se lève, associé précisément à l'entrée de Lot dans Sêgôr. Du reste, Philon reprend ensuite de façon explicite la référence à des astres : □κάστου τ□ν □στέρων α□γ□ς □κχέοντος (« chacun des astres diffusant des rayons » ; § 157) et encore □λίου[…] α□γα□ κα□ σελήνης κα□ τ□ν □λλων πλανήτων κα□□πλαν□ν (« les rayons du soleil et de la lune et des autres astres mobiles ou immobiles » ; § 158). Cela permet de penser qu'il cherche à prolonger la trame sous-jacente au deuxième motif d'éloge, en montrant que l'entrée au moment du lever du soleil de Lot à Sêgôr, l'un et l'autre figurant de façon conjointe la vue, exprime la manière dont le regard se porte vers le soleil en particulier, et vers les astres en général.

[172] Voir *Poster.*, 175 ; *Ebr.*, 164 ; *Migr.*, 13, où, comme nous le verrons, Lot figure le penchant vers les sensations ; *Migr.*, 148-151.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

La double nature de la lumière (διττ□ φωτ□ς φύσις ; § 157) que Philon évoque peut elle aussi s'appuyer sur une référence au texte scripturaire. En effet, c'est au moment où Lot entre dans Sêgôr que « le Seigneur fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe du soufre et du feu, d'auprès du Seigneur, depuis le ciel » (κύριος □βρεξεν □π□ Σοδομα κα□ Γομορρα θε□ον κα□ π□ρ παρ□ κυρίου □κ το□ ο□ρανο□ ; *Gn* 19, 24), ce qui permet d'établir un lien entre la lumière du soleil et le cataclysme infligé à Sodome. Or, tandis que la première lumière, issue d'un feu périssable, est semblablement périssable [173], en revanche la seconde est « inextinguible » (□σβεστον ; § 157) comme l'est « le feu de la foudre qui ne s'éteint nullement » (τό[…] κεραύνιον π□ρ □κιστα σβεννύμενον ; § 140), et consume de façon permanente la terre de Sodome. Elle vient également « d'en haut, du ciel » (□νωθεν □π□ το□ ο□ρανο□ ; § 157), tout comme le feu du châtiment vient « d'auprès du Seigneur, depuis le ciel » (παρ□ κυρίου □κ το□ ο□ρανο□ ; *Gn* 19, 24). Certes, Philon ne parle de feu que pour la lumière périssable, alors que c'est bien un « feu » qui s'abat sur Sodome et les autres villes : mais il mentionne en un autre endroit que « l'éther, feu sacré, est une flamme inextinguible » (□ α□θήρ, □ερ□ν π□ρ, φλόξ □στιν □σβεστος ; *Confus.*, 156). De plus, Philon a omis dans son exposé littéral de parler du soufre (θε□ον ; *Gn* 19, 24) qui s'abat sur les quatre villes, ne parlant que du feu, ce qui permet de présenter le feu venu du ciel comme un pur feu, dont la dimension lumineuse est ainsi soulignée.

L'éloge de la vue est donc constitué par deux éléments. Le premier est que la vue soit rendue possible par rien moins que la lumière des astres, ce que Philon résume lui-même en disant : □τι τοίνυν □πιχειρ□μεν □φθαλμο□ς λόγοις □γκωμιάζειν, το□ θεο□ το□ς □ληθε□ς □παίνους α□τ□ν στηλιτεύσαντος □ν ο□ραν□, το□ς □στέρας; (« Entreprendrons-nous donc encore de faire l'éloge des yeux avec des paroles, alors que Dieu a placé dans le ciel comme sur une stèle leurs véritables motifs d'éloge, les astres ? » ; § 158). Cet argument ne paraît pas avoir d'appui scripturaire direct, si ce n'est dans la référence au soleil qui se lève et donne sa lumière. Toutefois, il peut y avoir un écho avec le texte dans la relation entre la lumière des astres et la capacité qu'ils confèrent d'observer le monde, illustrée aussitôt par Philon dans une longue énumération, au paragraphe 159, des réalités naturelles (« les choses du monde » : τ□□ν κόσμ□) que la vue saisit, depuis la « terre » (γ□ν) et tout ce qu'elle porte, jusqu'aux phénomènes aériens (κατ□ τ□ν □έρα) et encore plus haut jusqu'au « ciel, qui a véritablement été créé comme un monde dans le monde » (τ□ν ο□ρανόν, □ς □ληθεί□ κόσμος □ν κόσμ□ δεδημιούργηται). Cette dernière formule peut suggérer qu'il y a bien le passage d'un monde à un autre. La fin du paragraphe l'exprime avec un verbe significatif, διαβαίνω : τίς ο□ν τ□ν □λλων α□σθήσεων □παυχήσει διαβ□ναί ποτε τοσο□τον (« lequel des autres sens se vantera-t-il d'opérer un passage aussi considérable ? »). Or nous retrouverons ce terme employé dans le *De migratione Abrahami* pour désigner l'Exode lui-même : c'est dire la charge forte que Philon donne au parcours qu'effectue la vue, introduisant également un premier élément qui peut faire référence à la figure du migrant, Abraham.

Cette énumération constitue sur un plan purement formel le pendant, dans l'exposé allégorique, de l'énumération des lieux détruits par le feu du châtiment, aux paragraphes 138 et 139. Il n'y a pas de correspondance terme à terme entre ces deux passages, mais un même souci d'exhaustivité dans l'énumération, même si le second adopte une perspective bien plus étendue, puisque le regard porte jusqu'au ciel. Ce premier écho peut également être appuyé par une référence au texte scripturaire, qui fait revenir Abraham en conclusion de l'épisode : il « tourna son regard face à Sodome et Gomorrhe, et face au pays avoisinant,

[173] […]τ□ μ□ν γ□ρ □π□ το□ χρειώδους πυρός, φθαρτο□ φθαρτόν, □κλάμπει σβέσιν □νδεχόμενον (« l'une, venant du feu utilitaire, réalité corruptible venant d'une réalité corruptible, brille mais peut s'éteindre » ; § 157).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

et il vit » (□πέβλεψεν □π□ πρόσωπον Σοδομων κα□ Γομορρας κα□□π□ πρόσωπον τ□ς γ□ς τ□ς περιχώρου κα□ ε□δεν ; *Gn* 19, 28). D'une certaine manière, l'énumération de Philon peut expliciter la teneur de la vision d'Abraham, dont le regard embrasse tout le pays, et voit également la « flamme qui montait de la terre » (□νέβαινεν φλ□ξ τ□ς γ□ς ; *Gn* 19, 28), c'est-à-dire le feu divin qui consume et en même temps éclaire. Si la référence est justifiée, alors cela montre que Philon dans son exégèse allégorique, alors même qu'il paraît suivre un développement, certes appuyé sur tel ou tel élément du texte scripturaire, mais doté d'une cohérence propre, n'en suit pas moins encore les grands traits de la narration scripturaire, en illustrant l'opposition entre Lot et les gens de Sodome, sa sortie de la ville, la lumière qui se lève en même temps que le châtiment s'abat et le regard proprement panoramique qu'Abraham dirige vers le pays de Sodome. Philon construit son développement sur les quelques mentions explicites de la vue, du regard, de la lumière, en soulignant le contraste qui s'opère avec Sodome ou les gens de Sodome. Une forme de fusion s'opère ainsi entre les habitants et leurs villes d'un côté, entre Lot et Sêgôr de l'autre, l'important étant le discours sur les sens, la supériorité de la vue et la question de l'âme qui se dessine progressivement à travers les différentes figures du texte.

Alors qu'Abraham est absent de la plus grande partie du passage, mais est mentionné à la fin lorsqu'il vient observer la scène, Philon oriente vers lui son exégèse : il reprend son développement du chapitre précédent sur la question de la contemplation et confirme à travers ce nouvel épisode qu'Abraham est bien celui qui possède un regard capable de contempler les réalités intelligibles, alors que Lot, associé à Sêgôr, ne figure que le regard sensible. Ni l'un ni l'autre ne sont nommés : seules les villes, présentes dans l'exposé littéral, sont à nouveau présentes explicitement dans l'allégorie. Cela s'applique également au personnage de la femme de Lot, comme le montre la deuxième partie de l'éloge.

3) La contemplation intelligible (*Abr.*, 160-166)

Philon opère une relance de son développement en revenant à son point de départ, la distinction entre les différents sens, pour mieux s'élever ensuite jusqu'aux réalités intelligibles en trois étapes, qui correspondent à la femme de Lot, à Lot, puis à Abraham. Il commence par mentionner, pour mieux les écarter, les trois premiers sens, décrits selon une image animale déjà utilisée (θρέμμα), mais reprise de façon suggestive : □λλ□ □άσαντες τ□ς □π□ τα□ς φάτναις τ□ σύμφυτον □μ□ν θρέμμα πιαινούσας, τ□ν □πιθυμίαν, □ξετάσωμεν τ□ν λόγου μεταποιουμένην □κοήν (« Mais laissons ceux qui engraissent dans les mangeoires l'animal qui nous est connaturel, le désir, pour examiner l'ouïe qui revendique un lien à la raison » ; § 160). Une nouvelle fois, la manière dont Philon parle de l'ouïe paraît s'appuyer sur les termes de la narration scripturaire. Définissant le champ qui est le sien, il explique que sa « course, dans toute sa force et à son point d'achèvement » (□ σύντονος κα□ τελειότατος δρόμος), « demeure située dans l'air qui entoure la terre » (□σταται κατ□□έρα τ□ν περίγειον ; § 160), combinant donc l'idée d'un mouvement et celui d'une station immobile. Ce mouvement semble s'opposer directement à celui que les anges prescrivent à Lot : μηδ□ στ□ς □ν πάσ□ τ□ περιχώρ□ (« et ne t'arrête pas dans tout le pays avoisinant » ; *Gn* 19, 17 [174]) : les deux formulations partagent le même verbe et le même préfixe περι- : la femme de Lot, contrairement à son mari, ne sort pas de ce que le texte scripturaire appelle la terre (γ□ ; *Gn* 19, 23.25.28), ou encore « tout le voisinage » (π□σαν τ□ν περίοικον ; *Gn* 19, 25 [175]), avec l'usage du même préfixe. L'ouïe

[174] Le terme περιχώρος revient au moment où Abraham contemple, mais de l'extérieur, le châtiment qui est infligé au « pays avoisinant » (*Gn* 19, 28).

[175] Voir encore *Gn* 19, 29 : πάσας τ□ς πόλεις τ□ς περιοίκου : « toutes les villes du voisinage ».

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

parcourt un chemin, à la manière de la femme de Lot qui sort de Sodome, mais elle s'arrête en route avant de pouvoir sortir de la région. Elle devient une « stèle » (στήλη ; *Gn* 19, 26), terme qui permet de justifier l'emploi du verbe□στημι.

L'ancrage scripturaire semble également assuré dans le deuxième élément introduit par Philon : □ταν βία πνευμάτων κα□ κτύποι βροντ□ν συρμ□ν πολ□ν κα□ χαλεπ□ν πάταγον □ξηχ□σιν (« lorsque la violence des vents et les grondements du tonnerre font résonner un fort ouragan et un terrible fracas » ; § 160). L'évocation de ces orages est une reprise du cataclysme dont la femme de Lot se fait le témoin, en se retournant vers Sodome au lieu de quitter le pays. Philon a lui-même livré deux indications qui apparentent le châtiment infligé aux cités à un orage : « l'air qui se couvre de nuages » (τ□ν □έρα νεφωθέντα ; § 138) et le « feu de la foudre » (τό […] κεραύνιονπ□ρ ; § 140). De façon significative, Philon décrit ici l'activité de l'ouïe, et l'étendue de ce qu'elle perçoit, en se référant au regard porté par la femme de Lot vers Sodome :□πέβλεψεν □ γυν□ α□το□ ε□ς τ□□πίσω (« sa femme regarda en arrière » ; *Gn* 19, 26). Philon réussit ainsi à suivre le fil scripturaire autour de la notion de regard tout en conférant à la femme de Lot, dans la hiérarchie des sens qu'il a mise en place, le rôle de figure de l'ouïe.

Face à elle, Lot est la figure du sens de la vue, qui quitte cette terre : □φθαλμο□ δ□□π□ γ□ς □ν □καρε□ φθάνουσιν ε□ς ο□ραν□ν κα□ τ□ πέρατα το□ παντός (« les yeux, quittant la terre en un instant, se hâtent vers le ciel et les limites de l'univers » ; § 161). Jouant sur le double sens de γ□, « région », mais aussi « monde terrestre » par opposition au ciel, Philon étend la portée de la vue un degré plus loin : l'ouïe est limitée à la terre, tandis que la vue s'étend jusqu'aux limites de l'univers sensible. La sortie de Lot de la terre de Sodome figure ainsi un passage (διαβαίνω ; § 159) hors du monde terrestre en son entier, décrit par ses quatre points cardinaux (□π□ □νατολ□ς □μο□ κα□ δύσεις □ρκτον τε κα□ μεσημβρίαν : « vers le levant en même temps que vers le couchant, au nord comme au sud » ; § 161).

Sur cette base allégorique, Philon conduit à son terme son éloge de la vue, en mettant en relation le travail de la vue et ce qu'il apporte à l'intelligence en deux temps successifs, qui marquent un passage des choses sensibles aux choses intelligibles, selon la démarche caractéristique des développements allégoriques. Tout d'abord, « les yeux, une fois arrivés, tirent la pensée vers les choses visibles pour qu'elle les contemple » (□φικνούμενοι πρ□ς τ□ θεωρε□ν □λκουσιν □π□ τ□ φανέντα τ□ν διάνοιαν ; § 161), puis celle-ci « reçoit de la vue les ressources pour pouvoir contempler les choses intelligibles » (παρ□ τ□ς □ψεως το□ δύνασθαι τ□ νοητ□ θεωρε□ν τ□ς □φορμ□ς λαβο□σα ; § 162). Il ne semble pas que ces deux étapes puissent correspondre de façon claire à des étapes du récit concernant Lot, dans la mesure où il est seulement fait brièvement mention de son arrivée à Sêgôr, sans aucune action ultérieure – si du moins l'on exclut le nouveau départ de Lot pour la montagne avec ses filles (*Gn* 19, 30) auquel rien ne permet de penser que Philon fasse ici allusion.

Il est plus probable, comme nous l'avons avancé, que Philon passe de l'exégèse de la figure de Lot à celle d'Abraham, figure de la διάνοια, comme il l'a déjà été dans le chapitre sur la descente en Égypte. Philon peut s'appuyer sur le changement de focalisation de la narration scripturaire, qui abandonne Lot une fois qu'il s'est réfugié à Sêgôr, pour évoquer à Abraham venant contempler, de l'extérieur et avec un regard qui embrasse la totalité du paysage, la destruction. Outre l'apparition d'Abraham à ce moment du récit, il faut encore souligner que le texte scripturaire lui-même met en relation Lot et Abraham : κα□□γένετο □ν τ□□κτρ□ψαι κύριον πάσας τ□ς πόλεις τ□ς περιοίκου □μνήσθη □ θε□ς το□ Αβρααμ κα□□ξαπέστειλεν τ□ν Λωτ □κ μέσου τ□ς καταστροφ□ς (« et il arriva, lorsque le Seigneur anéantit toutes les villes du voisinage, que Dieu se souvint d'Abraham et qu'il fit partir Lot du milieu de la destruction » ; *Gn* 19, 29). Le salut apporté à Lot renvoie en réalité à Abraham

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

et à sa relation personnelle avec Dieu : cette subordination, dans le récit scripturaire, est reprise dans l'allégorie pour établir une hiérarchie entre la vue sensible et l'intelligence.

Un autre élément qui permet d'identifier Abraham à la διάνοια est le fait que celle-ci soit qualifiée de « sans repos et toujours en mouvement » (□κοίμητος κα□□εικίνητος ; § 162), comme l'était l'âme dans le deuxième éloge de la vue (§ 155). L'adjectif □κοίμητος, appliqué au regard, se rencontre à plusieurs autres reprises chez Philon où il peut renvoyer au regard même de Dieu (*Mutat.*, 40 ; *Spec.* I, 330 et IV, 201), mais aussi au regard du sage ou de l'homme vertueux (*Mos.* I, 185 et 289) ou encore, comme ici, à l'intelligence (το□ς διανοίας □κοιμήτοις □μμασι : « les yeux sans repos de la pensée » ; *Spec.* I, 49) ou à l'intellect (□ γ□ρ νο□ς τ□□κλειστον κα□□κοίμητον προσβαλ□ν □μμα : « l'intellect, en effet, projetant vers l'avant son regard bien ouvert et sans repos » ; *Mutat.*, 5). Le terme s'applique donc à l'intellect ou à l'intelligence en tant qu'elle développe ses pleines facultés, à l'image de ce qu'est le regard même de Dieu, selon l'analogie philonienne entre l'intellect et Dieu lui-même. Abraham étant présenté comme un sage et une figure habituelle de l'intellect, Philon peut faire allusion ici à lui [176], malgré le texte scripturaire où il est écrit que ce n'est qu' « au point du jour, au matin », qu'Abraham vient contempler le châtiment (τ□ πρωί ;*Gn* 19, 27), ce qui ne semble pas plus permettre de lui attribuer un regard sans repos que cela n'était le cas pour Lot. Philon met ici en place son interprétation en partie à partir de ce qu'il a déjà affirmé à propos d'Abraham.

De fait, le passage de la contemplation des réalités visibles, et notamment des astres, à la contemplation des réalités intelligibles (τ□ νοητ□ θεωρε□ν ; § 162) pour se livrer à une spéculation (σκέψιν ; § 162) à travers de multiples questions sur la nature des choses [177] et sur leur créateur [178], correspond au parcours initial d'Abraham : se livrant autrefois à la contemplation des astres, que Philon a énumérés au paragraphe 158 (□λίου γ□ρ α□γα□ κα□ σελήνης κα□ τ□ν □λλων πλανήτων κα□□πλαν□ν : « les rayons du soleil et de la lune et des autres astres mobiles ou immobiles »), le patriarche est passé à la connaissance du pilote et créateur de toutes choses (§ 70). L'exégèse de la fin du passage scripturaire reprend donc des éléments du texte, mais semble tout autant se construire à partir d'un regard synthétique sur la personne d'Abraham emprunté à d'autres passages. Philon confirme plus une certaine connaissance d'Abraham grâce au texte, qu'il n'ajoute de nouveaux éléments à son exégèse générale du personnage. À ce titre, l'exposé allégorique paraît bien constituer lui aussi, à l'instar de l'exposé littéral, une illustration de « ce qui est montré » (τ□ δηλούμενον ; § 133) dans l'ensemble du chapitre précédent sur les visiteurs de Mambré : alors que le sens littéral de ce dernier épisode confirme l'identification des deux

[176] Nous verrons dans l'étude des *Quaestiones in Genesim*, à propos du même épisode, que Philon présente à nouveau l'intellect comme étant « sans sommeil », dans un passage qui présente la vision incorporelle de l'âme de façon très proche (*QG* IV, 1, voir p. 247 et suivantes).

[177] Πότερον τ□ φανέντα τα□τ□ □στ□ν □γένητα □ γενέσεως □λαβεν □ρχ□ν κα□ πότερον □πειρα □ πεπερασμένα κα□ πότερον ε□ς □ πλείονές ε□σι κόσμοι κα□ πότερον τ□ τέτταρα στοιχε□α τ□ν □πάντων □στ□ν □ φύσιν □ξαίρετον ο□ραν□ς κα□ τ□ □ν α□τ□ κεκλήρωται θειοτέρας κα□ ο□χ□ το□ς □λλοις τ□ς α□τ□ς ο□σίας □πιλαχόντα (« est-ce que ces réalités visibles sont inengendrées, ou ont-elles reçu une origine à leur engendrement, et est-ce qu'elles sont infinies ou circonscrites, et est-ce qu'il y a un ou plusieurs mondes, et est-ce qu'il y a quatre éléments pour toutes les réalités, ou bien est-ce que le ciel et ce qu'il contient se sont vu attribuer une nature particulière, et ont reçu une essence plus divine et qui n'est pas la même pour les autres ? » ; § 162).

[178] Ε□ δ□ δ□ κα□ γέγονεν □ κόσμος, □π□ τίνος γέγονε κα□ τίς □ δημιουργ□ς κατ□ ο□σίαν □ ποιότητα κα□ τί διανοηθε□ς □ποίει κα□ τί ν□ν πράττει κα□ τίς α□τ□ διαγωγ□ κα□ βίος κα□ □σα □λλα περιττ□ς νο□ς φρονήσει συμβι□ν ε□ωθε διερευν□σθαι (« Et si donc le monde a été créé, par qui l'a-t-il été, et qui est le démiurge dans son essence ou sa qualité, quelle était son intention en le faisant et que réalise-t-il maintenant, et qu'a-t-il comme occupation et comme vie, et toutes les autres questions qu'un intellect extraordinaire, vivant avec la sagesse, a l'habitude d'examiner ? » ; § 163).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

puissances, l'exposé allégorique vient éclairer la question de la vision d'Abraham et de la manière dont peut être rapportée la manifestation de Dieu.

L'intérêt de ce développement philonien est de concilier de façon aussi étroite que possible une authentique exégèse du texte scripturaire et une réflexion théorique solide. Celle-ci passe dans les derniers paragraphes du développement par des références philosophiques importantes, essentiellement à Platon, mais encore aux Stoïciens, qui nous permettront, à travers également une comparaison avec Plutarque, de montrer la spécificité et la rigueur de la réflexion philosophique de Philon.

Concernant Platon, deux passages en particulier peuvent être éclairants. Le premier se trouve dans le *Timée*, où l'on peut lire :

μ## ### ### #μμ#### ##μμ######## #### ## ##### ### ####μ## ## ### ####### ######## ## ## μ######## ##### ### ######## #####, ##' # #### ###' #μ## #########, μ### ##### ######. #### ## #### ### #μ## ##### ##### ### μ######## ######## ######## #μ##, ### ### ### ##### #### ### ###### ####μ#### ###### ## #### ###### μ### ##### μ### ##### μ### ######## ######## (« C'estdel'utilité essentielledesyeux, envuedelaquelleleDieunousenafaitprésent, qu'ilfautparlermaintenant. De fait, la vue, selon mon raisonnement, a été créée pour être, à notre profit, le principe de la plus grande utilité. Car de tous les discours que l'on peut faire maintenant sur le Monde, nul n'aurait oncques pu être tenu, si les hommes n'avaient jamais pu voir, ni les astres, ni le soleil, ni le Ciel » : 46 e 8-47 a 5 [179]).

La « plus grande utilité » de la vue (τ□ς μεγ□στης □□ελ□ας ; 47 a 2) correspond chez Philon à « ce qui est le plus nécessaire dans l'aide qui nous vient des yeux » (□ δ□ □στ□ν □ναγκαιότατον τ□ς □π□ τ□ν □μμάτων □φελείας ; § 156). Les yeux sont à l'origine, pour l'un comme pour l'autre, de toute démarche philosophique, ce que Philon exprime explicitement dans notre passage : σοφία κα□ φιλοσοφία τ□ν □ρχ□ν □π□ ο□δεν□ς ε□ληφεν □τέρου τ□ν □ν □μ□ν □ τ□ς □γεμονίδος τ□ν α□σθήσεων □ράσεως (« la sagesse et la philosophie n'ont pris leur origine de rien d'autre, parmi ce qui en nous, que de la reine des sens, la vue » ; § 164). Éloge de la vue, contemplation des êtres célestes et origine de la philosophie : tels sont les points communs que relève de fait David Runia [180] entre la vision philonienne et l'éloge platonicien de la vue dans ce passage du *Timée*. Plusieurs différences sont néanmoins également observables, souligne-t-il, dont deux peuvent concerner notre passage : une focalisation de Philon sur la question du démiurge, et une insistance sur l'éloge de la lumière, les astres ayant été créées pour permettre aux yeux d'exercer leur fonction [181]. La question du démiurge conduit Philon à un théocentrisme plus développé que celui de Platon, mais apparenté au platonisme de son époque [182], et à une insistance sur la manière dont Dieu a disposé le monde qu'il a créé pour donner aux hommes, par la vue, la capacité de remonter jusqu'à lui par un travail de l'intellect.

179 ***Traduction d'A. Rivaud (CUF).***

180 D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the* Timaeus *of Plato*, Leiden, Brill, 1986, p. 273.

181 *Ibid.*, p. 274. Nous regroupons les points 3 à 5 d'une part, 1 et 6 d'autre part.

182 « *Philo repeats the familiar themes initiated by Tim. 47a-c with the emphasis that these must be oriented towards a search of God as the highest cause. […] What is new is the overt theocentrism, an approach which Philo shares with contemporary Platonists* » (*ibid.*, p. 275).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

L'autre passage platonicien qui éclaire le texte de Philon, une fois encore de façon contrastée, se trouve dans le livre VI de la *République* (507-509), où se trouve un éloge de la lumière [183]. De fait, Platon évoque la lumière du soleil et la manière dont elle permet de connaître les choses : Τ□να ο□ν □χεις α□τι□σασθαι τ□ν □ν ο□ραν□ θε□ν το□του κ□ριον, ο□□μ□ν τ□□□ς □ψιν τε ποιε□□ρ□ν □τι κ□λλιστα κα□ τ□□ρ□μενα □ρ□σθαι; — □Ονπερ κα□ σ□, □□η, κα□ ο□□λλοι· τ□ν □λιον (« Quel est, selon toi, celui des dieux du ciel qui est le maître de produire cette union, et dont la lumière fait que nos yeux voient aussi parfaitement que possible, et que les objets visibles sont vus ? — Celui-là même que tout le monde et toi-même en reconnaissez comme le maître, le soleil » ; 508 a 4-7 [184]). Philon reprend le même type de raisonnement, mais s'écarte néanmoins rapidement de Platon, dans la mesure où celui-ci ne prend la question de la connaissance par la lumière du soleil que comme un point de départ, sous la forme d'une analogie ou d'une ressemblance (□μοιότητα ; 509 c 6), pour aller vers la connaissance propre à l'âme : Ο□τω το□νυν κα□ τ□ τ□ς ψυχ□ς □δε ν□ει· □ταν μ□ν ο□ καταλ□μπει □λ□θει□ τε κα□ τ□□ν, ε□ς το□το □περε□σηται, □ν□ησ□ν τε κα□□γνω α□τ□ κα□ νο□ν □χειν □α□νεται (« Fais-toi de même à l'égard de l'âme l'idée que voici. Quand elle fixe ses regards sur un objet éclairé par la vérité et par l'être, aussitôt elle le conçoit, le connaît et paraît intelligente » ; 508 d 4-6). Chez Platon, il y a seulement deux registres analogues mais distincts : de fait, il est immédiatement conduit à exposer son schéma de la ligne, en séparant connaissance sensible et connaissance intelligible, ce qui le conduit à présenter le mythe de la caverne. Chez Philon, il y a au contraire une continuité entre la vision sensible et la contemplation par l'intelligence. Ainsi, s'il y a bien un dualisme d'inspiration platonicienne chez Philon, il ne faut donc pas lui donner une importance trop marquée, Philon cherchant à articuler ce qui est séparé chez Platon.

Philon se différencie également de Plutarque, quoiqu'ils s'inscrivent dans une même tradition platonicienne et témoignent, selon David Runia, d'un semblable théocentrisme qui constitue un trait d'appartenance commune au moyen-platonisme. Dans son traité « sur les délais de la justice divine » (550 D-E), Plutarque présente de fait une relecture de Platon centrée sur Dieu : □λλ□ σκοπε□τε πρ□τον, □τι κατ□ Πλ□τωνα π□ντων καλ□ν □ θε□ς □αυτ□ν □ν μ□σ□ παρ□δειγμα θ□μενος (« Envisagez donc ce premier point : pour Platon, Dieu s'est placé au centre de tout comme un modèle de toute perfection » ; 550 C 12-D 2 [185]). Il convient, selon sa relecture de Platon, d'observer le cours régulier des astres pour que l'âme « s'accoutume à goûter et à chercher l'ordre et l'harmonie » (□σπ□ζεσθαι κα□□γαπ□ν □θιζομ□νη τ□ ε□σχημον □ ψυχ□ κα□ τεταγμ□νον ; 550 D 9-10). C'est ainsi qu'il est possible d'atteindre le plus grand bien : « l'acquisition de la vertu par l'imitation passionnée des perfections que [Dieu] possède » (τ□ μιμ□σει κα□ δι□ξει τ□ν □ν □κε□ν□ καλ□ν κα□□γαθ□ν ε□ς □ρετ□ν καθ□στασθαι ; 550 E 4-5).

Plutarque témoigne ainsi, comme Platon (*Ti.*, 47 b 6-c 4), du souci de trouver une harmonie dans l'âme par l'observation des astres, ajoutant encore à ce thème platonicien l'idée que cette harmonie est l'image des vertus propres de Dieu. La perspective spécifiquement développée par Philon dans ce passage est différente : la course des astres n'est pas conçue comme un terme, conformément à l'expérience fondamentale d'Abraham qui a su voir, au-delà d'eux, le pilote et le créateur du monde, mais un point de départ, une impulsion, pour le travail de l'intelligence (τ□ς □φορμ□ς λαβο□σα, § 162). L'intelligence elle-même, selon Philon, ne vise pas immédiatement l'harmonie, elle est au contraire très

[183] Ce passage est de fait évoqué par David Runia comme la source possible de l'éloge de la lumière que Philon ajoute à celui de la vue qu'il a repris au *Timée* (*ibid.*, p. 274).

[184] Pour ce passage et les suivants, traduction d'É. Chambry (CUF).

[185] Pour ce passage et les suivants, traduction d'Y. Vernière (CUF).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

active : □ δ□ τ□ παραπλήσιον □νδεξαμένη πάθος ο□κ □ρεμε□, □λλ□ □τε □κοίμητος κα□□εικίνητος ο□σα[…] (« elle, ayant reçu en quelque sorte une passion, ne demeure pas en repos, mais, parce qu'elle est toujours éveillée et toujours en mouvement… » ; § 162).

Philon reprend certes des thèmes platoniciens, mais il les réarticule en profondeur en y intégrant l'éloge de la lumière et l'éloge de la vue, conçues comme les moyens d'une vraie connaissance qui s'élève jusqu'aux limites de l'univers, jusqu'aux réalités incorruptibles que sont les astres, avant de les dépasser. L'ensemble du développement allégorique confirme cette perspective : tout l'enjeu de l'argumentation de Philon est de montrer la parenté de la vue avec l'âme (§ 150), et en même temps de souligner la hiérarchie qui existe entre la vision sensible et le travail de l'intelligence. La mise en place d'une hiérarchie entre les cinq sens, puis entre la vue et l'intelligence, structure le développement, mais elle ne conduit pas Philon à opérer une distinction entre le monde sensible et le monde intelligible : la séparation passe en réalité entre les sens liés à une certaine bestialité, et l'ouïe et surtout la vue qui, bien qu'ancrée dans le monde sensible est un support essentiel pour s'élever jusqu'aux réalités intelligibles.

Ce constat essentiel peut être encore appuyé par des détails qui montrent que Philon emprunte également à d'autres traditions philosophiques. C'est ce que rappelle Anita Méasson à propos d'un passage du *De Somniis* sur la nature du ciel : τί γ□ρ □ν ε□ποιμεν; […] □τι π□ρ τ□ καθαρώτατον; □□τι πέμπτον κυκλοφορικ□ν σ□μα, μηδεν□ς τ□ν τεττάρων στοιχείων μετέχον; (« que pourrions-nous bien en dire ? [Que c'est] le feu parfaitement pur ? Ou bien un cinquième élément mû circulairement, sans rapports avec les quatre autres ? » ; *Somn.* I, 21). Elle explique que la première question fait référence à la doctrine stoïcienne, à « cette forme supérieure de feu que les Stoïciens distinguaient du feu utilisé sur la terre » [186], distinction qui recoupe précisément celle de Philon entre le feu corruptible et le feu incorruptible des astres (§ 157), tandis que la réflexion sur l'existence d'un cinquième élément doit quant à elle être rattachée à une doctrine aristotélicienne, comme on peut le voir chez Cicéron (*De natura deorum* II, XV, 40-41).

À un développement à forte coloration platonicienne, Philon ajoute donc des touches qui viennent d'autres traditions philosophiques, sans pour autant être contradictoire ou superficiel : comme l'explique Folker Siegert à propos de la cosmologie de Philon, son souci est de « rendre compte de l'immanence et de la transcendance simultanées de Dieu. Son éclectisme consiste à être un platonicien en ce qui concerne la transcendance et un stoïcien en ce qui concerne l'immanence » [187]. De fait, si le cadre général de l'exposé de Philon emprunte à une pensée de type platonicien pour montrer la connaissance transcendante atteinte par l'intelligence grâce à la vue, dans le même temps il souligne par un possible emprunt au feu incorruptible des Stoïciens le caractère immanent de la connaissance livrée par la vue, caractère qui n'est pas moins d'une importance considérable puisqu'il porte sur la lumière incorruptible des astres. Il est important pour Philon de souligner la portée bien réelle de la vision, en s'inspirant d'une vision stoïcienne du monde, mais il est tout aussi essentiel de marquer la transcendance de la contemplation intellectuelle. Philon n'est ni strictement platonicien, ni stoïcien, mais il s'efforce d'intégrer ensemble dans ce passage des conceptions d'origine différente pour présenter un propos précis sur la relation entre la vue et l'intelligence, qui puisse dans le même temps s'appuyer sur des caractéristiques scripturaires aussi précises que possible.

[186] *Ibid.*, p. 272.

[187] F. Siegert, « Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style », in M. Sæbø (dir.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, Volume I, Part 1, p. 130-198. Le passage que nous traduisons se trouve p. 170.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

David Runia s'étonnait « que Philon choisisse d'attacher des excursus aussi longs à des motifs exégétiques sans importance, comme la cinquième cité », en y voyant « l'indication de l'importance considérable que Philon est prêt à accorder aux thèmes de la vue et de la lumière, de la contemplation et de l'origine de la philosophie » [188]. C'est effectivement le cas, mais le propos doit être élargi à l'échelle du traité entier : Philon accorde toute cette place à des thèmes d'origine platonicienne et devenus des lieux communs philosophiques [189] parce qu'ils lui permettent de rendre compte de la manière dont Dieu peut se manifester à Abraham d'une façon qui touche au sensible sans pour autant s'y limiter. L'exégèse du passage sur la destruction de Sodome lui donne ainsi l'occasion de mettre en valeur le sens de la vue tout en rappelant son caractère relatif vis-à-vis de l'intellect, tout comme il fait de Lot de façon générale une figure intermédiaire, proche d'Abraham mais toujours relative à la vertu de ce dernier, voire hostile. Ce passage sur les thèmes de la vue et de la lumière n'est donc pas un simple excursus théorique dans le propos de Philon, mais une manière fondamentalement exégétique de poursuivre sa réflexion sur Abraham.

C'est ce que met en valeur une dernière fois la conclusion de ce développement, où Philon récapitule son propos en rappelant son interprétation des cinq villes pour justifier le salut d'une seule d'entre elles. La vivacité de son expression en fait de véritables personnifications. Il écrit concernant la vue :

μ###### ### ##μ###### ##### ######## # #### ### ######## #######, ### ## μ## ##### ### #### ###### ####### ##########, # ######### ######### ### ###### ### ###### ### ####### ###### ######## #### ######## ### ##μ###### ###### ## ### #### ### ###μ## ####### ### ### ## ####(« Dieu l'a sauvée, seule de tout le pays du corps, quand il détruisit les quatre, parce que les unes étaient esclaves de la chair et des passions de la chair, tandis qu'elle trouva la force de tendre le cou, de regarder et de découvrir d'autres satisfactions bien meilleures que les plaisirs du corps, puisées dans la contemplation du monde et de ce qu'il contient » ; § 164).

Ressaisissant en quelque sorte l'ensemble de son exégèse de l'épisode de la destruction de Sodome et des autres villes, Philon rappelle les fautes de ces villes et présente le salut comme un retournement de la situation initiale : alors que les gens de Sodome au début de leur égarement « rejettent comme un joug la loi de la nature » (□παυχενίζουσι τ□ν τ□ς φύσεως νόμον ; § 135), la vision, quant à elle, tend « le cou » (τ□ν α□χένα), hors de la chair, pour « contempler le monde et ce qu'il contient », c'est-à-dire connaître la loi de la nature, comme l'exprimaient les questions formulées par Philon à propos du monde et de son créateur, précisément suscitées par la vue.

Il semble ainsi que cette dernière récapitulation constitue une synthèse de tout le développement, ne tenant plus compte de l'ouïe et présentant la vue d'une façon unifiée, qui associe directement vision sensible et contemplation intelligible. De fait, Philon explique au paragraphe suivant à propos de la vue, opposée aux quatre autres cités : o□ περ□ τ□ θνητ□ ε□λε□ται μόνον □ς □κε□ναι, μετανίστασθαι δ□ πρ□ς τ□ς □φθάρτους φύσεις □ξιο□ χαίρουσα τ□ θέ□ τούτων (« elle n'est pas confinée seulement dans les réalités mortelles, comme celles-là, mais elle trouve bon de migrer vers les natures immortelles, trouvant sa joie dans leur contemplation » ; § 165). Il reprend ainsi à la fois la figure de Lot, qui ne reste pas enfermé dans le territoire qui est détruit, c'est-à-dire dans les réalités mortelles, et celle d'Abraham, figure du migrant, qui s'éloigne des réalités sensibles pour se complaire dans

[188] D. T. Runia, *op. cit.*, p. 275. Nous traduisons.

[189] *Ibid.*, p. 271.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

les réalités intelligibles. Quant à la joie, elle constitue une annonce discrète de la figure d'Isaac et notamment de son interprétation allégorique comme figure de la joie du sage, à laquelle sera consacré le chapitre suivant.

Après cette vision synthétique qui pourrait conclure le passage, Philon choisit toutefois d'introduire une dernière idée, qui vise à montrer, non sans rappeler la conclusion de l'exégèse allégorique de l'épisode précédent, que son propos est d'une certaine manière illustré par le texte scripturaire lui-même. Il cite, sans nommer son auteur [190], la remarque de Lot à propos de Sêgôr, qu'il qualifie à la fois de « petite » (μικρά) et « non petite » (o□ μικρά ; *Gn* 19, 20) [191]. Cette double qualification répond selon Philon à l'idée que la vue est « une partie réduite de nous-mêmes » (βραχ□ μέρος τ□ν □ν □μ□ν □στι;§ 166), mais qu'elle « désire de grandes choses » (μεγάλων □φίεται ; *ibid.*). Il s'agit d'un propos allégorique, puisque selon Philon les « oracles » parlent ainsi « en suggérant » (α□νιττόμενοι) qu'il s'agit de la vue : il est intéressant de voir, dans la perspective philosophique que nous avons soulevée, que Philon termine son propos non pas sur l'évocation de la contemplation des réalités intelligibles, mais sur la valeur en quelque sorte ambivalente de la vue, comme un point suffisamment essentiel pour avoir été inscrit dans le texte scripturaire : son propos est bien d'articuler ce qui, dans la réalité sensible, aussi réduit que cela soit, possède une valeur incontournable, parce que cette petitesse renvoie, dans l'ordre des réalités intelligibles, à une vraie grandeur. Il n'y a pas de strict dualisme chez Philon, mais une articulation en l'homme, sur certains points dont la vue fait partie, du monde sensible et du monde intelligible.

Conclusion

L'exégèse ample et complexe de Philon dans ce chapitre consacré à l'exposition de la destruction de Sodome apparaît bien, en définitive, comme la confirmation du propos développé par Philon dans l'exégèse allégorique de l'épisode précédent sur l'hospitalité d'Abraham. D'une part, l'exposé littéral a confirmé ce que l'exégèse allégorique précédente pouvait avoir d'un peu rapide, ou de trop éloigné du texte scripturaire, en présentant longuement l'action des puissances comme les instruments de la providence divine. D'autre part, l'exposé allégorique s'est attaché à rendre compte une nouvelle fois, quoique d'une façon très différente,de ce qui définit la vision du sage, qui lui permet de s'élever à travers les réalités sensibles jusqu'à la contemplation des réalités intelligibles. Il s'agit d'une autre manière de présenter la perfection propre d'Abraham, le migrant qui dépasse la contemplation des astres pour connaître leur créateur et pilote.

La dépendance de ce chapitre à l'égard du précédent n'est pas sans poser des problèmes exégétiques nouveaux, malgré la permanence d'un cadre où l'exégèse allégorique succède à l'exégèse littérale. La nécessité où se trouve Philon de parler des puissances pour ce qu'elles sont, des êtres purement divins, l'empêche d'aborder tout ce qui concerne la visite d'anges ou d'hommes à Lot : il est ainsi conduit à passer sous silence un pan entier de la narration du texte scripturaire, en présentant un sens littéral largement

[190] Il parle seulement des « oracles » (o□ χρησμοί).

[191] Le reproche de Jean Gorez dans son édition (*De Abrahamo*, OPA, n. 2, p. 90) selon lequel Philon est obligé de tordre le sens originel du texte, qui est déclaratif puis interrogatif (« n'est-elle pas petite ? ») ne paraît pas justifié. Non seulement le texte scripturaire juxtapose ces deux qualifications de façon rapprochée, laissant entendre, même sous forme interrogative, qu'il y a un doute sur le statut exact de cette ville, mais encore Philon joue à nouveau sur cette même opposition dans les *Quaestiones*, avec une interprétation tout à fait différente (*QG* IV, 47). Cela peut suggérer qu'il y a bien pour lui un problème dans cette formulation, suffisamment fondé pour qu'il puisse en proposer à deux moments de son œuvre deux interprétations différentes.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

détaché de la chronologie de la vie d'Abraham. Or, si Philon peut illustrer l'action des puissances de Dieu à Sodome, c'est bien parce que le sens littéral fait apparaître que deux des trois visiteurs d'Abraham se sont rendus là-bas, comme il le précise lui-même : dans le même temps, cependant, il est contraint de s'en tenir à la question du châtiment et du salut donnés à des villes, sans pouvoir parler des personnes.

C'est ce qui lui interdit de reprendre explicitement dans l'exposé allégorique les figures de Lot, de sa femme ou encore d'Abraham, et le contraint à repartir d'une présentation du sens allégorique des villes. Dans le même temps, cependant, derrière une exégèse allégorique explicite, Philon développe une exégèse allégorique en quelque sorte implicite, revenant à la lettre du texte sans avoir pu le mobiliser dans son exposé littéral. La disjonction entre les deux volets de l'exégèse du passage est donc plus grande encore que dans le chapitre précédent. En effet, alors que le chapitre sur la descente en Égypte et, dans une certaine mesure, celui sur la migration d'Abraham avaient développé une exégèse allégorique qui ne faisait que reprendre, confirmer, justifier, l'exposé littéral, l'épisode de la visite reçue par Abraham a apporté une première cassure. Le sens littéral et le sens allégorique n'étaient pas simultanément tenables, malgré l'effort de Philon de diviniser autant que possible la présentation littérale des visiteurs d'Abraham, et il fallait y voir plutôt un mouvement progressif d'ascension vers la contemplation de Dieu dont les premières marches pouvaient être utiles pour établir une progression, mais ne pouvaient servir de véritable support pour l'exégèse allégorique. Dans l'interprétation de la destruction de Sodome, le problème est plus complexe encore : l'exposé littéral confirme une exégèse allégorique antérieure, tandis que l'exégèse allégorique revient au texte directement, sans passer par l'exposé littéral, pour proposer une lecture qui ne peut donc pas non plus être considérée comme une relecture de ce dernier. Ce qui est dit des cinq sens ne correspond qu'en partie à la réprobation morale de Sodome et des autres villes, et le sens de la destruction de Sodome n'est pas qu'il faille détruire les sens inférieurs. Le châtiment, d'après l'exégèse allégorique de Philon, est une façon de faire comprendre qu'il y a des sens dont l'activité peut être mauvaise, et que seule la vue mérite de recevoir un éloge et d'être « sauvée ».

Nous avons montré que la source de cette difficulté est que Philon, en écartant de l'exposé littéral ce qui concernait des personnes concrètes, ne peut pas ensuite faire de l'exposé allégorique une reprise analogique des termes de l'exposé littéral : alors que le roi d'Égypte, tout comme l'intellect qui aime le corps, dont il est la figure, subissent des épreuves qui valent au sage – ou à son intellect – de conserver intacte sa relation à sa femme – ou à la vertu –, le fait de passer sous silence une partie de la lettre du texte, prive Philon de la matière qui lui est nécessaire pour établir une exégèse allégorique possédant un ancrage concret, à partir des figures de Lot, de sa femme et d'Abraham. Au contraire, nous avons vu que l'épisode de la visite au chêne de Mambré interdisait à Philon une exégèse littérale totalement satisfaisante, parce que sa conception de Dieu l'empêche d'en faire un personnage concret, intervenant dans les réalités sensibles : dans la mesure où il ne peut avoir de manifestation sensible, l'analogie entre le sens littéral et le sens allégorique est rompue. Le problème ici se pose de nouveau, mais un peu différemment. Les sujets de l'exposé littéral de Philon sont tout d'abord les puissances, dont il ne peut proposer une interprétation allégorique, puisqu'il a déjà identifié les visiteurs de Lot à des êtres de nature divine. Il n'est pas possible d'en faire dans un second temps les formes visibles de réalités intelligibles [192]. Quant aux villes, il n'est pas possible d'en faire de véritables sujets

[192] Elles sont, au mieux, à un niveau plus élevé mais d'une façon analogue, les formes intelligibles, visibles pour l'intellect seulement, de l'action double de Dieu à l'égard de sa création.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

susceptibles de subir une transposition allégorique semblable à celle d'Abraham, de Sarah ou du roi d'Égypte, qui permettrait de conserver un lien intrinsèque entre leur valeur littérale et leur valeur allégorique en montrant la cohérence entre des actions concrètes et des dispositions intellectuelles : la seule possibilité pour mettre en évidence serait de passer des villes en tant que réalités collectives à l'évocation de leurs habitants, mais cela impliquerait un changement de registre qui ferait précisément revenir aussi au premier plan les acteurs que Philon avait effacés. En parlant d'emblée des puissances dans le sens littéral, il se donne à lui-même une forte contrainte qui circonscrit étroitement son interprétation.

La grande complexité de ce passage repose donc sur le fait que ce que l'on pourrait qualifier de matrice exégétique, à savoir la succession sur un même passage d'un exposé littéral et d'un exposé allégorique, ne fonctionne jamais mieux que lorsqu'il est possible de passer aussi directement que possible de l'un à l'autre, parce que le sens allégorique livre le sens intérieur, caché, de la trame de l'exposé littéral, des actions et des paroles des personnages. Ce type d'exégèse nécessite un exposé littéral autonome, abordant le texte tel qu'il se donne à lire sans passer par le filtre d'une question préconçue, le suivant d'aussi près qu'il est possible, et illustrant un problème dont l'allégorie peut livrer la réponse. La présentation de la destruction de Sodome illustre par la négative que si les conditions d'une telle analogie ne sont pas présentes, alors l'exégèse allégorique s'en trouve grandement complexifiée : en l'occurrence, la volonté de Philon d'illustrer dans le sens littéral un propos qui relève en grande partie de réalités intelligibles, introduit une forte tension dans l'exégèse que l'exposé allégorique ne peut pas complètement résoudre.

Il apparaît donc que l'exégèse du *De Abrahamo* implique qu'il y ait, autant que possible, une certaine unité intérieure entre l'exposé littéral, consacré à la description de réalités sensibles, et l'exposé allégorique, qui illustre le passage aux réalités intelligibles. Cette correspondance est précisément ce que Philon tente d'illustrer dans ce chapitre, à travers la question de la vue : le regard vers l'arrière de la femme de Lot, qui figure l'activité de l'ouïe, l'association entre Lot et Sêgôr pour figurer la vue sensible, et Abraham, qui contemple toute la région de Sodome et figure la vision intelligible, permettent à Philon d'assurer une forme de continuité entre le sens littéral du texte scripturaire et son sens allégorique, qui illustre les vertus de la vision sensible et de la contemplation des réalités intelligibles. Il y a de fait un certain dualisme chez Philon, une reprise de la théorie des idées qui peut le conduire par exemple à évoquer une double création de l'homme, dans le *De opificio mundi*, un homme intelligible, parfait, et un homme sensible marqué par son imperfection, son attachement aux réalités sensibles, aux désirs. Mais ce dont témoignent à la fois son exégèse et la pensée qu'il développe dans ce chapitre, c'est que le monde sensible et le monde intelligible sont liés l'un à l'autre, même si celui-ci est considérablement plus important que celui-là. Tout le problème est alors de savoir comment les articuler. Nous avons vu que Philon, tout en s'inspirant assez largement de Platon, montre l'importance d'une connaissance profonde des réalités immanentes, y compris avec une allusion au stoïcisme qui lui donne une certaine consistance, tout en préservant la supériorité de la contemplation intelligible.

Ce qu'illustre la réflexion de Philon, c'est la nécessité de circonscrire une faculté qui puisse précisément tenir ensemble les deux niveaux de réalité, ou bien de mettre en évidence deux facultés qui soient suffisamment proches pour travailler ensemble. C'est ici la vue qui est le support de cette relation, parce que l'activité sensible des yeux est une analogie du regard de l'âme, de la contemplation des réalités intelligibles. Du reste, c'est précisément à partir d'une réflexion sur la vision, sensible et intelligible, que Philon a expliqué comment Dieu s'est manifesté à Abraham au chêne de Mambré. De la même manière, l'intellect est le lieu où s'articulent une appréhension sensible du monde et une

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

appréhension intelligible, ce qui permet de comprendre ce qui se joue dans l'épisode de la descente en Égypte en examinant quelle est la disposition de l'intellect d'Abraham au cours de cet épisode. Et nous verrons encore, dans les *Quaestiones in Genesim*, que c'est la focalisation de Philon sur l'intellect d'Abraham qui lui permet d'élaborer une autre réponse, plus complexe mais plus cohérente, à la question de la manifestation de Dieu à Abraham au chêne de Mambré.

Ce chapitre a présenté une nouvelle fois une exégèse où existe une forte tension entre l'exposé littéral et l'exposé allégorique, du fait du conflit entre l'exposé littéral et la teneur de certains détails scripturaires qui ne peuvent avoir aux yeux de Philon une valeur littérale, mais renvoient directement à des réalités intelligibles. Le dernier chapitre du traité présente à son tour une forte tension, cette fois-ci intérieure à l'exposé littéral, à cause une nouvelle fois du problème de la relation entre d'une part les réalités sensibles et la nature humaine de façon générale, et d'autre part l'exigence de répondre à la volonté de Dieu qui transcende toute réalité sensible.

5. Le sacrifice d'Isaac (*Abr.*, 167-207)

Le dernier temps de la présentation de la piété d'Abraham est consacré au commentaire du chapitre 22 de la *Genèse*, qui rapporte la façon dont Abraham a accepté d'offrir Isaac en sacrifice sur l'ordre de Dieu.

La particularité de ce chapitre est d'accorder une place considérable à l'exégèse littérale : nous avons vu dans le premier chapitre, à propos de la migration d'Abraham, que la manifestation de sa piété ne s'accorde pas aisément avec l'exposition littérale du texte scripturaire. Ici, celle-ci semble prendre le pas sur l'exégèse allégorique, qui n'occupe qu'une place très réduite à la suite de la longue argumentation que Philon développe pour défendre de façon littérale la vertu d'Abraham. Ce développement constitue sans doute, dans l'œuvre de Philon, l'une des illustrations les plus développées et les plus finement argumentées de la valeur du sens littéral. Philon se confronte à une lecture qui cherche à éclairer l'épisode à partir d'exemples extérieurs à l'Écriture, et même à la culture grecque classique, pour relativiser et en définitive nier l'exemplarité d'Abraham. Il répond à cette approche en développant une démarche critique poussée à l'égard des arguments de celle-ci, afin de défendre la possibilité de comparer l'Écriture à des références extérieures sans remettre en cause l'autorité de cette dernière : elle doit non seulement être incontestable, mais encore plénière et s'étendre à chacune de ses paroles. Cette entreprise ambitieuse culmine dans une réflexion sur la notion de nature et sur la manière dont le sage entre en relation avec la nature divine, à rebours de toute conception humaine. Philon pousse ainsi à ses limites la question du sens littéral, et en fait apparaître les fondements : qu'une telle réflexion sur la nature humaine et la transcendance divine se rencontre dans le cadre d'un exposé littéral et non d'un exposé allégorique est d'une importance considérable, dans la mesure où cela illustre la pleine valeur du sens littéral de l'Écriture, au prix d'une réflexion exigeante – même si l'exégèse allégorique reste utile pour éclairer complètement le sens de l'épisode, d'une manière très rapide.

En effet, après un très long exposé littéral, Philon livre une exégèse allégorique dont la brièveté est d'autant plus surprenante qu'elle constitue la conclusion des cinq chapitres consacrés à la piété d'Abraham. De plus, elle présente aussi la particularité de comporter un développement redoublé qui introduit une référence à Sarah sans rapport avec le texte

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

scripturaire commenté. De même que le chapitre qui ouvrait la section consacrée à la piété d'Abraham présentait une composition complexe, ce nouveau texte-seuil, qui constitue l'aboutissement de la réflexion de Philon sur la piété d'Abraham, est marqué par une nouvelle perturbation formelle : sa brièveté tient sans doute à la simplicité avec laquelle l'exégèse allégorique vient résoudre les tensions extrêmes laissées par l'exégèse littérale, tandis que le redoublement du commentaire tient sans doute au souci de livrer une dernière interprétation plus substantielle, mais aussi de livrer quelques ultimes réflexions nécessaires pour préciser le propos sur la nature de la joie du sage reçue de Dieu, même si cela implique de sortir du cadre strict de l'exégèse de l'épisode scripturaire commenté.

À travers ces deux exégèses inhabituelles, nous verrons donc comment Philon conclut la partie de son traité consacrée à la piété d'Abraham en présentant le point culminant de la relation de réciprocité entre Abraham et Dieu, qui passe par un renoncement du sage à sa nature humaine pour recevoir de Dieu seul sa joie, sans pour autant – et c'est sans doute là l'originalité de cette pointe du développement – qu'il cesse de vivre une vie marquée par les vicissitudes de l'existence humaine.

A. L'exposé littéral (*Abr.*, 167-199)

Nous avons déjà montré [193] comment la transition que Philon opère ici, d'une façon une nouvelle fois très marquée, permettait de montrer les liens qui unissent les deux chapitres précédents, sur la visite au chêne de Mambré et la destruction de Sodome. Un autre élément particulièrement significatif de cette transition est l'expression de la réciprocité, ou de l'inversion, de la relation d'hospitalité : δοκ□ν □στι□ν □ ξενοδ□χος ε□στι□το (« alors qu'il semblait offrir un festin, l'hôte recevait un festin » ; § 167). Cette relation particulière n'était pas explicite dans les paragraphes que Philon a consacrés à cet épisode. Ils font figure de synthèse rétrospective de l'enjeu de ce passage : Abraham offre un festin aux visiteurs et ils le récompensent par l'annonce de la naissance d'Isaac. Or, cette relation de réciprocité, où Dieu prend l'initiative de donner, alors qu'il semble être dans la position de celui qui reçoit, tandis qu'Abraham, qui paraissait donner, en vérité reçoit, s'applique également à l'épisode du sacrifice d'Isaac, qui fait l'objet de ce nouveau temps du traité. Il s'agit d'une dimension essentielle de la relation entre Abraham et Dieu, puisqu'on la retrouve dans les derniers paragraphes du traité, sur le registre de la « confiance » ou de la « foi » (πίστις) : Dieu, « chérissant cet homme pour la foi qu'il avait en lui, lui donne en échange sa foi » (τ□ς πρ□ς α□τ□ν π□στεως □γ□μενος τ□ν □νδρα π□στιν □ντιδ□δωσιν α□τ□ ; § 273).

Cette transition, qui remonte par-dessus l'épisode de Sodome à la théophanie de Mambré, est donc plus qu'une articulation rhétorique. Elle fait de la notion de réciprocité une composante essentielle de la relation entre Abraham et Dieu, dont Philon va montrer la manifestation la plus haute en rapportant « l'action la plus grande qui mérite d'être entendue » (μεγ□στην δ□ πρ□ξιν □ξ□αν □κο□ς ; § 167), qui « manque de peu de surpasser toutes les autres marques d'amour pour Dieu » (□λ□γου γ□ρ δ□ω □□ναι π□σας □σαι θεο□ιλε□ς □περβ□λλει ; *ibid.*). Ce développement, qui est le dernier consacré à la piété, en constitue donc également la manifestation la plus élevée. La succession chronologique des épisodes est interprétée par Philon comme un parcours qui rapproche de plus en plus Abraham de Dieu : la trame générale de l'Écriture, du moins dans les épisodes que Philon choisit de commenter, correspond donc également, selon Philon, à une gradation progressive dans la vertu d'Abraham.

[193] Voir p. 126.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

L'exposé littéral proprement dit qui s'ouvre après cette transition se déploie en deux temps successifs d'inégale longueur. Le premier temps, qui occupe dix paragraphes, est une exposition du récit du sacrifice d'Isaac, conforme aux caractéristiques habituelles d'un exposé littéral, si ce n'est peut-être que la fin du récit apparaît tronquée. Dans le second temps, qui court sur vingt-trois paragraphes, Philon s'engage dans une vive discussion pour répondre à d'éventuelles objections et démontrer qu'Abraham a bien agi avec une parfaite piété. Comme lors de la visite des trois personnages à Mambré, la dimension narrative seule de l'exposé ne suffit donc pas à éclairer le sens de la lettre du texte. Toutefois, le deuxième exposé littéral sur le sacrifice d'Isaac, par son caractère argumentatif méthodique, est très différent du deuxième exposé littéral sur les trois visiteurs. La perturbation de la forme de l'exégèse que cela provoque, qui pourrait apparaître comme une forme de relâchement, est en réalité d'autant plus intéressante qu'elle permet de mettre mieux encore en lumière les préoccupations profondes de Philon. Celles-ci s'articulent ici autour d'une réflexion sur la question de la nature humaine et de la nature divine : Abraham, en obéissant à Dieu, accomplit une action qui tranche sur toute forme de pratique culturelle et même sur toute forme de valeur morale, ce qui en constitue paradoxalement la valeur. Le particularisme et l'exemplarité d'Abraham sont poussés par Philon à leur point extrême pour permettre de comprendre le caractère unique de son obéissance parfaite à Dieu dans la piété. Dans le même temps, Philon laisse en partie ouverte la question de la réciprocité, qu'il illustre rapidement, mais n'éclairera véritablement que dans l'exposé allégorique.

1) La narration littérale (*Abr.*, 168-177)

La première partie de l'exposé littéral représente une narration assez fidèle et relativement concise du sens littéral. Néanmoins, Philon apporte un certain nombre de modifications qui rendent la narration plus fluide, mais qui saturent aussi le texte de motifs d'éloge d'Abraham, notamment en dramatisant le récit et en ajoutant de nombreuses notations sur l'attachement d'Abraham à Isaac et la fermeté avec laquelle il obéit jusqu'à la fin à Dieu. Philon procède également à un découpage qui l'amène à passer sous silence toute la fin de l'épisode scripturaire : il oriente l'exposé dans le sens d'une focalisation exclusive sur la question de l'obéissance totale d'Abraham à Dieu, c'est-à-dire sur sa piété, au détriment d'une explication d'ensemble de l'épisode. Nous insisterons sur les principaux éléments du développement de Philon qui permettent d'éclairer ces différents aspects, afin d'exposer comment Philon développe la question de la piété d'Abraham sous la forme d'une obéissance parfaite, qui fait de lui plus qu'un sage.

a) La passion pour Isaac et la passion pour Dieu (*Abr.*, 168-170)

La mise en place de la situation initiale de l'épisode répond à deux impératifs : reprendre les données scripturaires et les présenter d'une façon à la fois plus claire et plus dramatique. Ainsi, les premières précisions données sur Isaac, au nombre de trois, γν□σιος, □γαπητ□ς κα□ μ□νος (« légitime, chéri et unique » ; § 168) constituent une reformulation de l'appel initial adressé par Dieu à Abraham : Λαβ□ τ□ν υ□όν σου τ□ν □γαπητόν, □ν □γάπησας, τ□ν Ισαακ (« Prends ton fils, ton bien-aimé, que tu aimes, Isaac » ; *Gn* 22, 2) : Philon laisse au centre l'adjectif □γαπητός, substitue γν□σιος (« légitime ») à τ□ν υ□□ν σου (« ton propre fils ») et utilise enfin μ□νος (« unique ») qui lui permet de garder le rythme ternaire, tout en évitant la redondance du texte grec, et de rappeler qu'Isaac est le seul fils légitime d'Abraham, ce qui rend plus dramatique l'idée qu'il puisse être sacrifié [194]. Philon choisit de

[194] Philon paraît retrouver avec cette présentation, quoique dans un ordre différent, le texte hébreu (du moins, tel qu'on le lit dans une édition critique moderne telle que *Biblia Hebraica Stuttgartensia*), qui dit « prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes » (*qah-*

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

donner une forme à la fois proche de celle du texte scripturaire, mais en même temps plus fluide, évitant les répétitions, et plus concentrée, rappelant en trois mots les traits essentiels de l'attachement d'Abraham pour Isaac.

La même chose peut être dite au paragraphe suivant de la description du commandement adressé à Abraham. Philon remplace l'expression □ν□νεγκον α□τ□ν □κε□ ε□ς □λοκ□ρπωσιν (« offre-le là-haut en apanage total ») par le terme σ□αγι□σαι (« sacrifier » ; § 169) : il emploie, à la place d'un terme spécifiquement scripturaire [195], un verbe couramment employé en grec pour désigner un sacrifice, et il le place en tête de phrase pour le rendre plus saisissant, puisqu'il constitue le point essentiel de l'ordre donné à Abraham. C'est le même souci de clarté qui conduira Philon, au moment où Isaac s'interroge sur la victime du sacrifice, à remplacer τ□ πρόβατον τ□ ε□ς □λοκάρπωσιν (*Gn* 22, 7 : « le mouton pour l'apanage total [196] ») par un terme plus neutre et plus courant en grec, τ□□ερε□ον.

Philon évite encore les aspérités ou les aspects potentiellement obscurs du texte en remplaçant la double mention « vers la haute terre » (ε□ς τ□ν γ□ν τ□ν □ψηλ□ν ; *Gn* 22, 2), et « sur l'une des montagnes que je t'indiquerai » (□φ□□ν τ□ν □ρέων, □ν □ν σοι ε□πω ; *ibid.*) qui ne sont pas très explicites, par une seule expression : « sur une colline très élevée » (□π□ τινος □ψηλοτ□του κολωνο□ ; § 169), employant un terme plus courant et non scripturaire [197]. De plus, Philon ajoute aussitôt une précision qui rend l'ordre plus intelligible, en mentionnant une distance de trois jours (□ποστ□ντα τρι□ν □δ□ν □μερ□ν ; *ibid.*). Celle-ci anticipe sur la suite du récit scripturaire (τ□□μέρ□ τ□ τρίτ□ : « le troisième jour » ; *Gn* 22, 4) et permet de comprendre que la route est préalablement indiquée de façon précise à Abraham. En revanche, le détail suivant, « très loin de la ville » (πορρωτ□τω π□λεως ; *ibid.*) n'a pas de justification scripturaire immédiate [198]. Philon cherche manifestement à donner à son récit un caractère d'emblée compréhensible, dans un cadre familier, dans une topographie semblable à celle que le lecteur peut connaître, tout comme il avait situé Abraham dans un monde méditerranéen familier dans le premier chapitre, pour montrer d'autant plus clairement son exemplarité. Mais Philon peut aussi chercher à montrer qu'une nouvelle fois c'est au désert, hors de la ville, qu'Abraham rencontre Dieu : de fait, la mention du désert intervient dans la suite du texte (□ν □ρημί□ πολλ□ ; § 175), permettant à cet exposé littéral de constituer un écho du premier, qui s'achevait par le départ d'Abraham au désert, précisément pour se rapprocher de Dieu (§ 85-88).

Le dernier élément qui différencie l'exposé de Philon du texte scripturaire est l'ajout d'une présentation détaillée de l'attachement d'Abraham pour Isaac avant l'énoncé du commandement divin, puis un commentaire sur son attitude après l'avoir reçu. L'attachement est exprimé par des effets de symétrie qui concourent à donner une

na 'et-binkha, 'et-ieridekha 'asher-'ahavhta), mais il s'agit sans doute d'une convergence de pensée, dans une commune volonté de synthèse, plus que de l'indication d'une référence à une autre version du texte : aucun manuscrit de la Septante ne donne μόνος comme troisième terme de l'énumération, seul μονογενής apparaît en deuxième position à la place d'□γαπητός.

[195] Il n'y a que trois occurrences antérieures à Philon, dans la littérature grecque, d'un mot de cette famille : deux d'entre elles se trouvent dans des fragments de l'historien Cornélius Alexandre, dans son ouvrage sur les Juifs, dont l'un se trouve précisément être une paraphrase de *Gn* 22 ; la troisième se trouve dans le livre 3 des *Oracles Sibyllins*, qui émanent du judaïsme alexandrin.

[196] Par souci de cohérence, nous rétablissons ici le terme utilisé par *La Bible d'Alexandrie*, *op. cit.*, pour traduire *Gn* 22, 2.

[197] Le substantif κολωνός apparaît à plus de trente reprises dans la littérature grecque antérieure à Philon, notamment chez Hérodote (I, 98 ; IV, 92 ; IV, 181.182.183.184, etc.).

[198] À moins que Philon ne considère que la résidence d'Abraham au « pays des Philistins » (*Gn* 21, 34) se trouve dans une ville, peut-être Gérare, chez Abimélekh avec qui il a fait alliance (voir *Gn* 20, 1 et *Gn* 21, 33-34).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

impression de totalisation et de perfection. Ainsi, Isaac est τ τε σμα κλλιστος κα τν ψυχν ριστος (« relativement au corps, le plus beau, et relativement à l'âme, le meilleur » ; § 168), il fait montre de « vertus plus achevées que celles d'enfants de son âge » (τελειοτρας τς λικας[…]ρετς ; *ibid.*), détails qui ne renvoient pas au texte scripturaire, sauf peut-être à y voir une allusion indirecte à Ismaël, dont il est question au chapitre précédent de la *Genèse* (*Gn* 21, 9-21). De façon semblable, l' « affection » (ιλοστοργ ; § 168) éprouvée par Abraham pour Isaac est suscitée « non seulement par le sentiment d'une bienveillance naturelle, mais aussi par une ferme décision, comme s'il était un juge des comportements » (μ πθει μνον ενοας υσικς λλ κα γνμ καθπερ θν δικαστν σχυρ τινι ; *ibid.*). Abraham est mû à la fois par un sentiment qui l'affecte et par un acte de jugement : son attachement à Isaac, qui est lui-même parfait de corps et d'esprit, est donc aussi complet qu'il peut l'être, à la fois spontané et réfléchi.

Cette mise en contexte préalable permet de dramatiser fortement le récit, afin de souligner le caractère exceptionnel de la demande faite par Dieu : διακειμν δ' οτως ξαπιναως θεσπζεται λγιον οποτ' λπισθν (« alors qu'il se trouvait dans ces dispositions, il lui est soudainement adressé un oracle auquel il ne s'était jamais attendu ») Il s'agit d'une reprise des premiers mots du chapitre 22 : Κα γένετο μετ τ ήματα τατα θες πείραζεν τν Αβρααμ κα επεν πρς ατόν (« Or il arriva après ces événements que Dieu éprouva Abraham et lui dit » ; *Gn* 22, 1). Avoir explicité le contexte permet à Philon de rendre compte de l'épreuve que l'oracle constitue par le simple contraste entre ce que représente Isaac pour Abraham et ce qui est demandé à ce dernier. Philon écrit dans les silences du texte pour en faire ressortir de façon plus vive les enjeux, plutôt que d'en rester comme l'Écriture à une transition strictement temporelle entre les événements.

La description que fait Philon de l'attitude d'Abraham après l'ordre qu'il reçoit constitue un écho du premier chapitre, où des accents stoïciens illustraient la sagesse d'Abraham. Philon l'exprime avec de nouveaux jeux de symétrie. Le premier vise à rendre compte d'une maîtrise totale d'Abraham sur lui-même : « il n'a ni changé dans sa chair ni été fléchi en son âme » (οτε τν χραν μετβαλεν οτε τν ψυχν γνμθη ; § 170) ; le vocabulaire vraisemblablement tragique employé ici [199] renforce l'intensité du drame vécu par Abraham, et donc la force de sa vertu. Celle-ci fait d'Abraham un sage stoïcien comme il l'était dans le premier chapitre lorsqu'il lui fallait déjà obéir à un ordre divin tout à fait paradoxal. C'est ce qu'expriment les trois adjectifs presque synonymes que Philon utilise : γνμ δ' νενδτ κα ρρεπε διμεινεν κλινς (« avec une volonté inamovible et qui ne penche d'aucun côté, il demeura sans aucune inclination » ; § 170). Nous avons déjà rappelé, dans le premier chapitre où il est employé dans le même contexte, la valeur de l'adjectif κλινς, terme physique employé de façon métaphorique dans un contexte stoïcien chez Philon comme chez Clément d'Alexandrie, peut-être en référence à des écrits stoïciens [200]. Les deux autres adjectifs, νένδοτος et ρρεπής, constituent de même des images privilégiées dans l'œuvre de Philon [201], mais peu attestées auparavant, sinon dans un contexte proche de Philon et essentiellement philosophique [202]. Philon se montre ainsi attentif à rendre compte de la

[199] Le verbe γνμπτω, rare, est notamment employé par Eschyle (*Pr.*, 995) pour exprimer l'inflexion d'une volonté, tandis que le substantif χρς désigne de façon plus courante le corps, chez Homère comme de nouveau chez Eschyle (fr. 192, 6 ; *Suppl.*, 790).

[200] Voir p. 37.

[201] Ils y figurent respectivement treize et douze fois.

[202] L'adjectif νένδοτος se rencontre chez le grammairien Aristonicus et chez Arius Didyme, qui ont tout deux vécu à Alexandrie sous le règne d'Auguste et sont presque contemporains de Philon, ou encore chez Zénon, dans un fragment qui provient en réalité

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

psychologie d'Abraham, d'une façon non pas tant sentimentale que morale, en recourant à des images physiques particulièrement suggestives.

Malgré les références à une forme de maîtrise de la part d'Abraham, le conflit qui le déchire n'est pas, comme chez un sage stoïcien, le combat contre une passion qu'il faudrait soumettre par un travail de la raison. C'est ce que montre un autre jeu de symétrie, qui constitue le propos essentiel du passage. Abraham, explique en effet Philon, subit deux attirances conjointes : « certes lié par un indicible désir pour son enfant » (κα□τοι □λ□κτ□ π□θ□ το□ παιδ□ς □κκρεμ□μενος ; § 170), il est aussi « dompté par un amour divin » (□ρωτι δ□ θε□□ δεδαμασμ□νος ; *ibid.*). Ce sont donc deux attirances extrêmement fortes, d'ordre passionnel, qui sont confrontées l'une à l'autre, mais la seconde prend le pas sur la première : Abraham, « par la force, vainc tous les titres et les enchantements de la parenté » (□ν□ κρ□τος □ν□κα π□ντα □σα συγγενε□ας □ν□ματα κα□□□λτρα ; *ibid.*). Cette formule fait écho de façon précise au premier chapitre, où Philon écrivait : καίτοι τίνα □τερον ε□κ□ς ο□τως □κλιν□ κα□□τρεπτον γενέσθαι, □ς μ□ φίλτροις □παχθ□ναι κα□□πενδο□ναι συγγεν□ν κα□ πατρίδος (« Quel autre homme pourrait-il précisément être à ce point étranger à l'inclination et au changement que les enchantements des parents et de la patrie ne le soumettent pas et ne l'ébranlent pas ? » ; § 63). Le propos est resserré ici sur le seul lien familial mais les termes en sont exactement les mêmes : immobilité et attraction violente (□□λτρα) éprouvée à l'égard de son fils.

Il y a néanmoins une différence avec le premier exposé littéral du premier chapitre : la vertu d'Abraham n'est pas dans la soumission des passions mais dans le fait d'être lui-même dompté (δεδαμασμ□νος) par son désir de Dieu. Nous retrouvons ainsi d'une autre manière les acquis de l'exégèse de la descente en Égypte, où l'intellect d'Abraham, principe hégémonique de la vie de l'âme, se retrouve finalement soumis à une vertu supérieure, la piété, qui l'attache à Dieu et le guide : le travail que l'intellect accomplit sur les autres parties de l'âme et sur les sens est également, de façon analogique, celui qu'il subit de Dieu. Le discours ici est identique, au sens où l'activité propre de l'intellect disparaît, seules les passions étant nommées. Le résultat est une situation proprement paradoxale, puisque Abraham est à la fois vaincu et vainqueur : δεδαμασμ□νος □ν□ κρ□τος □ν□κα.

Le langage philosophique utilisé par Philon est donc intégré dans une perspective profondément différente de son usage initial, pour tenter de décrire l'âme humaine lorsqu'elle obéit à Dieu. Philon ajoute à une vision stoïcienne l'action exercée de façon transcendante par Dieu, qui se sert de la piété, c'est-à-dire de l'obéissance d'Abraham, comme d'un moyen ou, pour parler de façon figurée, comme d'un levier ou d'un canal. Le résultat ne peut être qu'une anthropologie paradoxale, qui est au cœur de toute l'argumentation de Philon dans son exposé littéral, comme nous allons le voir. À travers la dramatisation de la narration, qui touche par moments dans son vocabulaire à la tragédie, et le recours à un modèle stoïcien de sagesse, Philon s'efforce de développer une présentation nouvelle de la vertu véritable de celui qui agit avec une parfaite piété.

Pour anticiper sur la suite de l'exposé de Philon, c'est exactement la même disposition qu'il illustre, au moment du sacrifice proprement dit, alors qu'Isaac interroge son père sur la victime, portant la tension à son degré le plus élevé : □τερος μ□ν ο□ν □ δρ□ν □μελλεν ε□δ□ς κα□ τ□ ψυχ□ συσκιάζων □π□ το□ λεχθέντος κ□ν συνεχύθη κα□ δακρύων πληρωθε□ς □μφασιν το□ γενησομένου παρέσχεν □κ τ□ς περιπαθήσεως □συχάζων (« un autre, sachant ce qu'il s'apprêtait à faire et le tenant caché en son âme, aurait été confondu

de Philon (*Prob.*, 97) et enfin Aristoxène le Musicien, cité par Jamblique (*Vie de Pythagore*, 233) qui emploie l'adjectif pour décrire l'amitié indéfectible qui unissait les Pythagoriciens. L'adjectif □ρρεπής n'est quant à lui attesté avant Philon que dans deux fragments attribués à Chrysippe, dont l'un est également, en réalité, tiré de l'œuvre de Philon (*Mutat.*, 153).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

par les paroles prononcées et, plein de larmes, il aurait donné une indication de ce qui allait se produire, se taisant à cause de l'intensité de son émotion » ; § 174). Philon emploie le même procédé que dans le premier chapitre, en établissant une opposition entre Abraham et « toute autre personne » que lui (□τερος ; § 63 et 86). Le débordement de passions qu'aurait manifesté n'importe quelle autre personne, à la fois trop silencieuse et trop expressive, s'oppose à la stabilité extraordinaire d'Abraham : □ δ□ ο□δεμίαν □νδεξάμενος τροπ□ν ο□τε κατ□ τ□ σ□μα ο□τε κατ□ τ□ν διάνοιαν σταθερ□ μ□ν τ□ βλέμματι σταθερ□ δ□ τ□ λογισμ□[…] (« mais lui, ne recevant aucun changement ni dans son corps, ni dans son intelligence, avec un regard ferme et un raisonnement ferme… » ; § 175). Le « corps » et le « raisonnement » répondent à « la chair » (τ□ν χρόαν) et à « l'âme » (τ□ν ψυχήν) du paragraphe 170, la tournure □νδεξάμενος τροπήν répond au verbe μετέβαλεν (*ibid.*) et enfin la répétition appuyée de l'adjectif σταθερ□ renvoie à la succession des adjectifs □νενδότ□ κα□□ρρεπε□. La présentation d'Abraham au long de cet exposé est donc constante : il est celui qui domine les passions humaines les plus fortes et les plus naturelles, grâce à une passion plus grande encore, son désir de Dieu, qui confère à son corps et à son âme la force nécessaire. D'un côté, Abraham est bel et bien un véritable sage qui surmonte toute passion avec une volonté inflexible, de l'autre il est un homme plein de piété et d'obéissance, rempli d'une passion plus intense pour Dieu.

b) La marche vers le sacrifice (*Abr.*, 171-175)

C'est encore la perfection de la piété d'Abraham qui fait que ce dernier « donne à porter à l'enfant le bois et le feu » (τ□ δ□ παιδ□ π□ρ κα□ ξ□λα δ□δωσι κομ□ζειν ; § 171), alors que le texte scripturaire énonce : □λαβεν δ□ Αβρααμ τ□ ξύλα τ□ς □λοκαρπώσεως κα□□πέθηκεν Ισαακ τ□ υ□□ α□το□, □λαβεν δ□ κα□ τ□ π□ρ μετ□ χε□ρα κα□ τ□ν μάχαιραν (« Abraham prit le bois du sacrifice et en chargea Isaac, son fils ; il prit aussi à la main le feu et le couteau » ; *Gn* 22, 6). Or, Philon voit dans ce verset l'expression d'une intention d'Abraham (α□τ□ δικαι□σας τ□□ερε□ον τ□ πρ□ς τ□ν θυσ□αν □πηχθ□σθαι ; « jugeant bon que la victime du sacrifice elle-même soit chargée des éléments pour le sacrifice » ; § 171). D'un point de vue de cohérence narrative, il s'agit peut-être pour Philon de justifier la question ultérieure d'Isaac : "□δο□ τ□ π□ρ" □φη "κα□ τ□ ξύλα, πάτερ, πο□ τ□□ερε□ον" (« Voici le feu, dit-il, et le bois, père : où est la victime ? » ; § 173), qui semble impliquer qu'il est chargé de l'un et de l'autre et les présente à son père. Mais Philon peut encore vouloir jouer sur deux effets. Le premier est de présenter Abraham comme un authentique prêtre accomplissant un sacrifice et préparant de façon appropriée les éléments nécessaires, thème sur lequel il revient à la fin du deuxième temps du commentaire littéral (§ 197-198). Le second est de montrer qu'Abraham, qui jouit d'une piété parfaite, la transmet à son fils, puisque Philon ajoute aussitôt, jouant sur un oxymore : κου□□τατον β□ρος· ο□δ□ν γ□ρ ε□σεβε□ας □πον□τερον (« poids très léger : rien en effet n'est moins pesant que la piété » ; § 171).

Cette lecture rejaillit sur son interprétation de l'expression : □πορεύθησαν ο□ δύο □μα (« ils marchèrent tous deux ensemble » ; *Gn* 22, 6) [203]. Philon la glose en l'amplifiant, grâce à un nouveau jeu de symétrie sur le corps et l'âme : βαδ□ζοντες δ' □σοταχ□ς ο□ το□ς σ□μασι μ□λλον □ τα□ς διανο□αις (« marchant à la même vitesse, moins dans leurs corps que dans leurs intelligences » ; § 172). Il n'y a de vertu véritable que si ce qui s'exprime

[203] Il faut noter que dans le récit de Philon, contrairement au récit scripturaire, la marche n'est pas coupée par la question d'Isaac à son père sur la victime, puisque celle-ci n'intervient qu'au moment où Abraham doit commencer le sacrifice : Philon cherche sans doute à la fois à éviter une répétition, celle de la marche conjointe d'Abraham et d'Isaac, et à déplacer la question d'Isaac au moment où elle est la plus difficile à supporter pour Abraham, pour renforcer une fois encore le caractère dramatique de son récit.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

par le corps renvoie à une perfection aussi grande, et même ici plus grande, dans l'âme. Il ne s'agit pas d'allégorie mais d'un souci de représenter le caractère achevé de la vertu du sage, comme c'était déjà le cas dans le premier chapitre (§ 66) et comme le fait du reste le *Targum du Pentateuque* qui glose « tous deux ensemble, d'un cœur parfait » [204]. L'éloge est d'autant plus appuyé qu'il y a comme un excès de l'âme sur le corps.

Philon y ajoute de lui-même, sans fondement scripturaire clair, un deuxième élément de commentaire, en disant qu'Abraham et Isaac suivent « la route directe, dont la sainteté est la fin » (□δ□ν τ□ν □πίτομον, □ς □σιότης τ□ τέλος ; § 172). L'expression de « route directe », qui n'a pas d'équivalent scripturaire et n'est utilisée que deux fois avant Philon dans la littérature grecque, dans un sens géographique concret [205], semble indiquer à nouveau un trait de perfection : de façon concrète, Abraham et Isaac s'avancent sans détour ; et de façon figurée, leur parcours d'obéissance à Dieu est le chemin le plus direct vers une fin (τέλος) qui est la « sainteté » (□σιότης). L'évocation de la route qui conduit à Dieu, ici sous la forme de la « sainteté » est un thème qui se retrouve à la fin du traité : ο□ δ□ δι□ τ□ν κατ□ τ□ς □ρετ□ς θεωρημάτων □π□ θε□ν σπεύδοντες □σφαλ□ κα□□κράδαντον □δ□ν ε□θύνουσιν (« ceux qui se hâtent vers Dieu par les contemplations qui portent sur les vertus s'avancent tout droit sur une route sûre et sans agitation » ; § 269). Philon y utilise à nouveau l'image d'une route droite (ε□θύνουσιν) qui conduit à Dieu. Dans notre passage, la route a toutefois une fin bien déterminée : Dieu a ordonné un acte spécifique dont le respect conduit à la sainteté, et Abraham et Isaac, de fait, « arrivent au lieu qui avait été prescrit » (□π□ τ□ν προσταχθέντα τόπον □φικνο□νται ; § 172), pour qu'Abraham accomplisse cet acte. Alors que le texte scripturaire stipule seulement : □λθον □π□ τ□ν τόπον, □ν ε□πεν α□τ□□ θεός (« ils vinrent à l'endroit que Dieu lui avait dit » ; *Gn* 22, 9), Philon ajoute un verbe qui renvoie au vocabulaire scripturaire de la prescription [206], pour souligner l'obéissance d'Abraham, comme il l'avait déjà fait dans le premier chapitre (§ 60 et 62).

Nous avons déjà évoqué l'essentiel de ce qui précède le sacrifice, à savoir la question d'Isaac, et la manière exemplaire dont Abraham y répond sans se détourner par un excès de passion de son obéissance à Dieu. L'élément le plus significatif que Philon ajoute au texte scripturaire est l'amplification de la réponse d'Abraham. Alors que le texte scripturaire est relativement concis (□ θε□ς □ψεται □αυτ□ πρόβατον ε□ς □λοκάρπωσιν, τέκνον : « Dieu verra par lui-même le mouton pour le sacrifice, mon enfant » ; *Gn* 22, 8), Philon fait ajouter à Abraham, en plus de la mention d'un « grand désert » (□ν □ρημ□□ πολλ□), qui accroît le caractère invraisemblable de la découverte d'une victime dans ces lieux, une déclaration de confiance en Dieu (π□ντα δ' □σθι θε□ δυνατ□ κα□□σα □ν □μηχ□ν□ κα□□π□ρ□ κε□ται παρ' □νθρ□ποις : « sache que tout est possible à Dieu, même tout ce qui se trouve être impossible et sans issue pour les hommes » ; § 175). Cette déclaration reprend et développe les paroles de l'un des trois visiteurs à Sarah : μ□□δυνατε□ παρ□ τ□ θε□ π□ν □□μα; (« Une parole venant de Dieu est-elle sans pouvoir ? » ; *Gn* 18, 14). Ce type de rapprochement entre deux passages est très rare dans le *De Abrahamo*, il est donc d'autant plus frappant ici. Au sens premier, il s'agit d'un rappel de la part d'Abraham que si Dieu a pu lui donner Isaac alors que tout espoir semblait vain, il pourra également réaliser ce qui est impossible à tout homme et trouver une victime : cette profession de confiance absolue annonce le nouveau don que Dieu va faire d'Isaac à Abraham, réitération du premier, accompli lors de la visite au chêne de Mambré. Plus encore, le contraste qu'établit Philon entre les hommes et Dieu est particulièrement important dans la mesure où il recoupe l'enjeu profond de tout l'exposé

[204] *Targum du Pentateuque*, *op. cit.*, p. 216-218.

[205] Denys d'Halicarnasse (*Antiquités romaines*, I, 68, 1) et Strabon (*Geographica*, XV, 1, 26).

[206] Le verbe est utilisé douze fois dans le *Pentateuque*, et le substantif πρόσταγμα l'est à vingt-neuf reprises.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

littéral, à savoir la différence radicale entre ce que font les hommes et ce que demande Dieu – et qu'accomplit Abraham. Ce rappel de la transcendance et de la toute-puissance de Dieu est une pierre d'attente pour toute la démonstration qui va suivre.

c) Le sacrifice interrompu mais parfait (*Abr.*, 176-177)

La fin de l'épisode scripturaire est tronquée : focalisé sur l'obéissance d'Abraham et sa confiance totale en Dieu, Philon choisit d'interrompre sa propre narration au moment où Dieu arrête le bras d'Abraham : Philon impute d'ailleurs au « Dieu sauveur » lui-même (□σωτ□ρ θεός ; § 176), et non à « un ange du Seigneur » (□γγελος κυρίου ; *Gn* 22, 11) le geste de salut envers Isaac. Il montre ainsi de nouveau que Dieu intervient en faveur des hommes, comme il l'avait énoncé à propos du châtiment de Sodome : λαβ□ν δ□□ θε□ς ο□κτον □τε σωτ□ρ κα□□ιλ□νθρωπος (« Dieu ayant eu pitié, car il est sauveur et ami des hommes » ; § 137). Peu importe qu'un bélier soit ensuite trouvé, confirmant la confiance qu'Abraham affichait, puis qu'il soit sacrifié à la place d'Isaac (*Gn* 22, 13), que Dieu renouvelle ensuite ses promesses à Abraham ou même qu'il exprime qu'il a reconnu sa piété (ν□ν γ□ρ □γνων □τι φοβ□ τ□ν θε□ν : « car maintenant j'ai su que tu craignais Dieu » ; *Gn* 22, 12) et que celui-ci lui a obéi (□πήκουσας τ□ς □μ□ς φων□ς : « tu as obéi à ma parole ; *Gn* 22, 18) : pour Philon, le sens principal de l'épisode a été suffisamment manifesté, sa fin et son terme (τέλος) véritables ont été atteints, comme le montre la conclusion qui déplace la notion de sacrifice.

Isaac, dit-il, est sauvé (διασ□ζεται ; § 177), ce qu'il glose par ces mots : τ□ δ□ρον □ντιχαρισαμ□νου το□ θεο□ (« Dieu ayant offert en retour le don ») : Dieu fait un don, une véritable « grâce » à Abraham, dans une relation de réciprocité. Cela signifie qu'Abraham aussi a offert un véritable don, alors que le sacrifice en tant que tel est resté inachevé. Philon redouble précisément la première affirmation en disant que Dieu « a honoré en retour celui qui apporte [l'offrande] en cela même où il a fait preuve de piété » (τ□ν φέροντα □ν ο□ς ε□σεβε□το □ντιτιμήσαντος ; *ibid.*). Il y a en réalité une dissymétrie : le sacrifice est considéré comme accompli parfaitement alors même qu'il a été interrompu, comme Philon l'exprime dans une dernière affirmation particulièrement importante : □ πρ□ξις, ε□ κα□ μ□ τ□ τ□λος □πηκολο□θησεν, □λ□κληρος κα□ παντελ□ς ο□ μ□νον □ν τα□ς □ερα□ς β□βλοις □λλ□ κα□□ν τα□ς τ□ν □ναγινωσκ□ντων διανο□αις □ν□γραπτος □στηλ□τευται (« l'action [d'Abraham], même si elle n'a pas été suivie d'un achèvement, a été enregistrée et gravée sur une stèle, complète et parfaite, non seulement dans les livres saints mais encore dans les intelligences des lecteurs » ; § 177). Philon joue ici d'une opposition paradoxale entre l'adjectif παντελής (« parfaitement fini »), renforcé par □λ□κληρος [207] (« complet »), et le terme τ□λος (« fin »). Le véritable sacrifice a bel et bien été achevé : il s'agit de la manifestation accomplie de l'obéissance et de la piété d'Abraham. De la sorte, évoquer le sacrifice du bélier aurait pu suggérer qu'il restait encore quelque chose à achever, que le sacrifice interrompu devait être poursuivi, mais avec une autre victime, alors qu'en réalité l'action d'Abraham est en elle-même parfaite [208].

[207] Philon emploie ici la racine □λο-, marquant la totalité, alors qu'il avait gommé le terme □λοκάρπωσις, sans doute avant tout dans un souci de transparence du vocabulaire : ce n'est sans doute pas un hasard si un terme apparenté intervient ici, pour désigner le sacrifice, même s'il s'agit précisément pour Philon de s'en servir pour souligner que le sacrifice d'Isaac a été interrompu.

[208] Signalons également que Louis Feldman explique l'absence du bélier chez Philon par la volonté de ce dernier de ne pas faire intervenir le caractère miraculeux de son apparition et d'éviter d'introduire l'idée d'une dimension expiatoire du sacrifice (L. H. Feldman, « Philo's Version of the 'Aqedah », art. cit., p. 84). Ces deux préoccupations peuvent effectivement avoir joué un rôle, mais elles nous semblent secondes par rapport à l'idée centrale de la complétude paradoxale du sacrifice, qui constitue l'enjeu essentiel de la fin de l'exposé.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Que l'action d'Abraham soit conservée dans les saintes Écritures, c'est un fait. L'affirmation qu'elle est également « enregistrée » (□ν□γραπτος) et « gravée sur une stèle » (□στηλ□τευται) représente un saut supplémentaire. Mais l'image n'a rien de nouveau : Philon a déjà précisé dans le prologue de son traité que les patriarches

sont ceux parmi les hommes qui ont vécu une vie sans motif de blâme et belle, dont il se trouve que les vertus ont été gravées sur une stèle dans les très saintes Écritures, non pas seulement pour faire leur éloge, mais aussi dans le but d'exhorter ceux qui les lisent et de les conduire à un zèle semblable (##### ## ##### ###### ############## ### ##### #########, ## ### ###### ## #### ########## ############## ######## ##μ######## ## #### ### ######## ######## #### μ####, #### ######## ### #### ############## ############## ###### ### #μ#### ##### ######## ; § 4).

Autrement dit, après avoir ouvert son traité sur le fait que les vies contenues dans les Écritures sont destinées à la progression morale de ses lecteurs, Philon en fait, dans le point culminant de la première partie de sa présentation d'Abraham, une réalité déjà à l'œuvre. Il s'engage donc sur la manière dont la vie d'Abraham doit nécessairement être reçue par les lecteurs. L'intelligence de ceux-ci devient ainsi à son tour une copie de ces vies, en étant une reproduction des saintes Écritures.

Le terme de stèle (στήλη) recouvre plusieurs dimensions : à un premier niveau, il s'agit d'une copie durable, dans la pierre, qui permet précisément, dans la civilisation grecque, de conserver des écrits dignes de mémoire, et notamment les lois et les événements glorieux [209]. C'est cette double dimension qui se retrouve impliquée dans la formulation de Philon : il faut faire mémoire des actions glorieuses des patriarches, qui sont en même temps « les lois archétypes » (το□ς νόμους[…] □ρχετύπους ; § 3). Cette conclusion est riche d'une portée herméneutique profonde, sur la manière dont l'Écriture est lue, comprise et assimilée par ses lecteurs : l'exemplarité d'Abraham est telle que sa vie doit s'inscrire automatiquement dans l'esprit des lecteurs comme une loi en même temps qu'un fait glorieux. Pourtant, comme nous l'avons vu, l'exposé littéral tel que le présente Philon subit un certain nombre d'inflexions : elles sont nécessaires pour rendre compte de l'exemplarité d'Abraham qui pourrait, en leur absence, ne pas être évidente.

C'est d'ailleurs sans doute précisément en raison de la difficulté qu'il y a à rendre compte de la perfection de la piété d'Abraham dans le cas de l'épisode du sacrifice d'Isaac, que Philon affirme avec autant de force qu'elle est nécessairement, et semble-t-il spontanément, reçue par les lecteurs. L'esquisse de théorie herméneutique qu'il développe pourrait ainsi avoir originellement une motivation rhétorique, pour emporter l'adhésion des lecteurs malgré une argumentation difficile voire paradoxale. Il resterait cependant encore à éclaircir la manière dont se fait la réception de la part des lecteurs. Philon y revient de façon concise à la toute fin du deuxième développement littéral, mais seulement après avoir longuement répondu à un autre problème, majeur : le fait que l'on puisse non seulement ne pas comprendre l'exemplarité d'Abraham, mais même la contester entièrement.

En définitive, Philon paraît reprendre d'assez près le contenu de l'épisode scripturaire qu'il présente, mais il y apporte aussi des précisions ou des modifications qui en simplifient et éclaircissent la trame. Surtout, il développe dans son exégèse une réflexion profonde sur la

[209] L'usage scripturaire est quelque peu différent : certes, une stèle est une pierre levée destinée à commémorer un événement divin qui s'y est produit (*Gn* 28, 18.22 ; 31, 13 ; 35, 14.20), ou à marquer un accord entre deux personnes (*Gn* 31, 45.48.52) mais elle n'est pas gravée, contrairement aux stèles grecques. Qui plus est, à partir du livre de l'*Exode*, le terme prend uniquement une connotation idolâtrique (*Ex* 23, 24 ; 34, 13 ; etc.).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

question de l'exemplarité d'Abraham, dans sa capacité à dépasser toute passion humaine, tout attachement envers Isaac, pour obéir parfaitement à Dieu auquel l'attache une autre passion, supérieure. L'exemplarité d'Abraham n'est donc pas évidente à la lecture du texte scripturaire lui-même, mais il revient à l'exégèse littérale de l'illustrer, sans passer trop rapidement à une exégèse allégorique qui laisserait en suspens sa valeur concrète. Or, cette argumentation littérale, malgré l'affirmation finale selon laquelle l'exemplarité d'Abraham est spontanément transmise aux lecteurs chez qui elle est gravée, comme elle est déjà gravée dans les Écritures, n'est pas aussi évidente que Philon l'affirme, puisqu'il entame aussitôt un deuxième exposé littéral pour l'illustrer d'une façon beaucoup plus approfondie et méthodique.

2) La défense de l'exemplarité d'Abraham (*Abr.*, 178-199)

En effet, alors même qu'il vient d'affirmer l'évidence de la perfection d'Abraham, Philon se lance paradoxalement dans une très longue défense de cette exemplarité : elle couvre en effet vingt-deux paragraphes, ce qui fait de ce développement littéral la section la plus longue du traité [210]. Philon s'y efforce de répondre de façon systématique à des adversaires auquel il s'oppose avec véhémence.

Alors que Philon affirme l'évidence de l'exemplarité d'Abraham, eux en font une réalité pour le moins paradoxale, allant contre l'opinion communément reçue sur les sacrifices d'enfant. Toute la difficulté de l'exposé de Philon est précisément de défendre l'exemplarité d'Abraham contre tout rapprochement avec d'autres situations qui n'ont rien d'exemplaire, tout en livrant une présentation de l'action d'Abraham qui permette d'en faire admettre largement l'excellence. En d'autres termes, Philon cherche à défendre à la fois le caractère paradoxal et le caractère exemplaire de l'action d'Abraham, et à les justifier l'un par l'autre : les enjeux sont ceux de l'exégèse littérale habituelle, c'est-à-dire le jeu sur une dialectique entre le particulier et le général, qui vise à mettre en relief la vertu insigne de la personne ou de l'action qui est comparée avec d'autres, mais la portée est beaucoup plus grande et le paradoxe est poussé à son paroxysme. L'argumentation s'étend dans notre passage à un véritable conflit entre une perspective que l'on pourrait qualifier de multiculturelle, qui relativise la particularité d'Abraham, et une fidélité à l'Écriture appuyée sur une démarche rationnelle poussée pour en justifier l'autorité absolue. La dialectique entre le particulier et le général subit dans cette argumentation une très forte tension et ne tient en définitive que par une réflexion sur les relations entre la nature humaine et la volonté transcendante de Dieu, qui justifie tout paradoxe.

L'argumentation se déroule en trois temps successifs. Philon expose d'abord les objections qu'il prête à ses adversaires, selon lesquels les sacrifices d'enfant sont chose à la fois courante et condamnable, et Abraham ne montre aucun héroïsme. Il les réfute de façon très méthodique en montrant que les exemples qu'ils proposent n'ont rien d'admirable et qu'Abraham ne relève d'aucun d'entre eux. Il s'étend enfin sur une illustration du cas précis d'Abraham pour éclairer les motivations réelles de son acte et rendre compte de son caractère unique et admirable.

a) Le sacrifice d'Isaac : un acte ordinaire ? (*Abr.*, 178-183)

[210] David Runia a compté 1419 mots dans cette section, ce qui le rend plus long d'environ 40 % que les deux développements allégoriques les plus longs du traité, sur les migrations d'Abraham (1043 mots) ou la destruction des villes de la plaine (1004), alors que les développements littéraux sont en règle générale plus courts que les développements allégoriques dans la partie du traité concernant la piété d'Abraham, et à peine plus longs que ces derniers dans la partie concernant la relation d'Abraham aux hommes (D. T. Runia, « The Place of *De Abrahamo* in Philo's *Œuvre* », *The Studia Philonica Annual*, XX, 2008, p. 138).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Philon disqualifie d'emblée la valeur des objections qui peuvent être soulevées : les interlocuteurs qu'il convoque comme contradicteurs sont en effet qualifiés d' « amateurs de querelles » (φιλαπεχθήμοσι ; § 178) et de « parfaits calomniateurs » (πάντα διαβάλλουσιν ; *ibid.*), « qui ont coutume d'honorer le blâme plutôt que l'éloge » (ο□ ψόγον πρ□□παίνου τιμ□ν □θίζονται ; *ibid.*) [211]. Philon leur oppose un « nous » (□ς □με□ς □πολαμβάνομεν ε□ναι : « comme nous, nous pensons que c'est le cas » ; *ibid.*), qui devient au début du second temps un « je » (□γ□ δέ : « mais moi » ; § 184), et constitue donc probablement avant tout un nous de majesté plutôt qu'une prise de parole au nom d'un groupe [212].

Quant aux adversaires, si rien ne permet d'affirmer qu'ils correspondent historiquement à un groupe déterminé, ils n'en correspondent pas moins à un certain profil qui peut être dégagé à partir des arguments que Philon leur prête assez longuement, leur discours couvrant les paragraphes 179 à 183 : nous allons voir qu'ils font référence aussi bien à l'histoire et à la mythologie grecque, sans pour autant assumer la piété qui s'y exprime, qu'à un passage très précis du *Deutéronome*, avant d'élargir le propos aux Indes. Philon se donne donc des adversaires susceptibles de contester l'exemplarité d'Abraham du sein même du judaïsme et de faire appel non seulement à la culture grecque dominante à Alexandrie, mais encore à une connaissance encyclopédique pointue des pratiques de peuples éloignés. Il s'agit de figures qui reflètent les propres qualités de Philon et doivent vraisemblablement être perçues comme des exemples possibles d'un judaïsme hellénisé et éduqué, comme celui de Philon, mais qui contestent de l'intérieur un certain nombre de questions, au nom de leur ouverture sur d'autres cultures. Cette interprétation demeure toutefois ouverte à la discussion. Louis Feldman, en étudiant les différents emplois chez Philon des termes φιλαπεχθήμοσι et διαβάλλουσιν, veut y voir une référence probable à ceux qui attaquent de l'extérieur la communauté juive [213] et il s'attache à réfuter les arguments de Maren Niehoff [214] comme de Samuel Sandmel [215] qui voient dans ces adversaires d'autres Juifs. Toutefois, il n'exclut pas, à partir d'une même approche philologique qu'il puisse également s'agir de Juifs [216]. L'argument de la mention du *Deutéronome* et de la manière dont Moïse est désigné, ainsi que nous allons le voir, semblent des indices allant dans le sens d'une polémique qui se situe au moins en partie à l'intérieur du judaïsme, auprès de gens reconnaissant l'autorité de Moïse. Si Philon ne critique pas directement d'autres Juifs, il paraît au moins s'adresser à un public juif, qu'il chercherait à mettre en garde contre de mauvaises interprétations, sans qu'il soit clair s'il combat en même temps de façon directe contre ceux qui les profèrent, à l'intérieur de la communauté juive ou depuis l'extérieur. Dans tous les cas, nous allons voir que le passage ne se contente pas de montrer la perfection d'Abraham, il vise à faire voir ce qu'est la

[211] De telles invectives se retrouvent à chaque articulation du raisonnement de Philon, avec une grande recherche de vocabulaire. Nous les laisserons de côté pour nous intéresser à la mise en place de l'argumentation proprement dite.

[212] On trouve un autre exemple de cet emploi, là encore dans le contexte d'une discussion entre deux positions (ο□δ□λέγουσι […]□με□ς δέ), dans les *Legum allegoriae*, où Philon rapporte clairement son propre point de vue, et non celui d'un groupe (*Leg.* I, 59).

[213] L. H. Feldman, « Philo's version of the 'Aqedah », *The Studia Philonica Annual*, XIV, 2002, p. 66-86.

[214] Elle expose qu'il s'agit de Juifs au motif que le récit d'Abraham ne serait pas connu hors du judaïsme, ce que conteste L. Feldman, ou encore à partir du sens qu'il faut donner à διαβάλλουσιν, et enfin elle argue de la référence au *Deutéronome*, opposée à l'exemple d'Abraham, qui ne pourrait venir que de Juifs (M. Niehoff, *Philo on Jewish Identity and Culture*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, n. 42, p. 173).

[215] S. Sandmel, *Philo's Place in Judaism*, *op. cit.*, p. 128.

[216] Il cite à cet effet le *De mutatione nominum* (62) où les mêmes termes semblent désigner des Juifs interprétant la Loi de façon littéraliste (L. H. Feldman, art. cit., p. 74-75).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

véritable piété, dans l'obéissance à Dieu et à ses commandements y compris de la façon la plus paradoxale : la pointe du raisonnement s'adresse donc vraisemblablement bien plus à des Juifs qu'à des Grecs auprès desquels Philon aurait sans doute plutôt cherché à illustrer la perfection d'Abraham selon les termes d'une représentation plus commune de la sagesse. L'argumentation se fait sur un registre proprement théologique, à partir de l'Écriture et pour en assurer l'autorité, et non *ad extra*, sur un mode strictement philosophique, même si les critiques formulées contre Abraham proviennent, d'une manière ou d'une autre, d'un regard extérieur sur le judaïsme, qu'il soit effectivement porté par des Juifs ou par des Grecs.

Quoi qu'il en soit, le débat est instauré sur des bases très larges, concernant la place très particulière d'Abraham face à un regard qui couvre l'étendue du monde connu : non seulement les Grecs (§ 179-180) et les Barbares (§ 181), selon la dichotomie classique, mais encore les gymnosophistes (§ 182-183). L'étendue de ce regard est d'emblée affirmée dans l'introduction du premier exemple, puisqu'ils énoncent que les sacrifices d'enfants concernent « de nombreuses autres personnes » (πολλούς[…] κα□□λλους ; § 179). Abraham serait un simple exemple de plus d'un phénomène généralisé. Tous ces gens, précisément comme Abraham, aiment leur famille (φιλοικείων) et leurs enfants (φιλοτέκνων), Philon ne craignant donc pas de mentionner des arguments qui prennent à revers son propre éloge. Il présente une série de motifs qui rendent compte de la diversité des raisons qui conduisent à de tels sacrifices, pour atténuer d'autant le caractère particulier d'Abraham : το□ς μ□ν □π□ρ πατρίδων σφαγιασθησομένους, λυτήρια □ πολέμων □ α□χμ□ν □□πομβρίας □ νοσημάτων λοιμικ□ν γενησομένους, το□ς δ□ □π□ρ νενομισμένης ε□σεβείας, ε□ κα□ μ□ πρ□ς □λήθειαν ο□σης (« les uns devant être sacrifiés pour des patries, pour être des victimes expiatoires, soit pour des guerres, soit pour des sécheresses, soit pour des pluies diluviennes, soit pour des maladies pestilentielles, les autres l'étant pour une prétendue piété, même si en réalité elle ne l'est pas » ; § 179). Cette énumération annonce les deux types d'exemples qui vont être développés ensuite, les sacrifices des Grecs puis ceux des Barbares. Il apparaît déjà que la chute peut constituer une attaque frontale contre le cas d'Abraham : si la piété de nombreuses personnes qui sacrifient des enfants était fausse, celle d'Abraham ne le serait-elle pas aussi ?

Le paragraphe 180 puise sa typologie dans l'histoire et la mythologie grecques classiques : il est fait ainsi allusion aux plus célèbres des Grecs (□λλήνων μέν γε το□ς δοκιμωτάτους ; § 180), de simples particuliers (□διώτας ; *ibid.*) ou des rois (βασιλε□ς ; *ibid.*) ainsi qu'à des guerres, dans une référence au sacrifice d'Iphigénie, évoqué en particulier par Eschyle et Euripide dans leurs tragédies, ou peut-être encore à celui de la jeune fille, identifiée par la suite sous le nom de Macarie, dont le sacrifice est rapporté dans les *Héraclides* d'Euripide (ainsi, peut-être, que dans la pièce perdue d'Eschyle qui portait le même nom). De ce côté, aucune raison religieuse n'est mentionnée, alors même que le sacrifice d'Iphigénie comme celui de Macarie étaient clairement offerts, respectivement, à Poséidon et à Perséphone : Philon ne se donne pas comme adversaires des gens qui revendiquent une adhésion au polythéisme païen mais, semble-t-il, plutôt des personnes qui comme lui reconnaissent seulement une grande autorité à la culture grecque, en la vidant de sa dimension religieuse.

C'est du côté des nations barbares qu'il est question de piété, dans un rappel de la critique faite par Moïse de l'idolâtrie et des sacrifices qui lui sont liés, à partir d'une citation presque littérale du *Deutéronome* qui s'insère dans un discours sur les sacrifices demandés au peuple hébreu (*Dt* 12, 31) :το□ς υ□ο□ς α□τ□ν κα□ τ□ς θυγατέρας κατακαίουσι το□ς

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

θεο□ς α□τ□ν (« ils brûlent leurs fils et leurs filles à leurs dieux » ; § 181 [217]). Rappeler les coutumes des Barbares, qui sont ici les Cananéens, c'est suggérer qu'Abraham commet l'abomination de se laisser entraîner aux cultes envers lesquels précisément le peuple hébreu a le plus été mis en garde. Il n'est pas besoin de justifier des raisons spécifiques de ces sacrifices, sinon qu'ils sont considérés comme une « œuvre sainte et chère aux dieux » (□σιον □ργον κα□ θεοφιλές ; § 181) : l'accent porte uniquement sur leur caractère idolâtrique, et l'argument, nous le disions, pourrait avoir été avancé par d'autres Juifs qui, comme Philon [218], qualifient Moïse de « très saint » (τ□ν □ερώτατον ; *ibid.*). Il paraît difficile de penser que Philon emploierait une telle formule à l'usage d'un public parfaitement étranger au judaïsme.

De ces deux premiers exemples, il ressort implicitement qu'Abraham n'a rien accompli que de très commun chez les Grecs, mais que son acte constitue en plus une abomination au regard de la Loi. Son cas n'a rien d'unique, et il est condamnable. Le troisième reproche qui peut lui être fait est son manque de courage, puisque aux Indes les gymnosophistes comme leurs femmes savent affronter sans peur la mort, eux lorsqu'ils tombent malades, et elles lorsque leurs maris se donnent la mort et qu'elles se jettent sur leurs bûchers, montrant qu'elles « regardent la mort avec mépris d'une façon qui passe largement la mesure » (□κ πολλο□ το□ περιόντος καταφρονητικ□ς □χοντα θανάτου ; § 183). Ces hommes et ces femmes sont de véritables modèles d'héroïsme et de détachement à l'égard même de leur propre vie. Il faut également noter que la nouvelle extension spatiale de cet exemple, qui échappe aux cadres traditionnels de la culture grecque comme au monde évoqué dans l'Écriture, correspond également à une extension temporelle nouvelle, celle du présent : alors que les exemples des Grecs et des Barbares sont présentés comme historiques, au moyen d'infinitifs aoristes (διαφθε□ραι, § 180 ; προσέσθαι, § 181) ou de notations temporelles (μέχρι πολλο□ ; § 181), celui des gymnosophistes vaut « jusqu'à maintenant » (□χρι ν□ν ; § 182).

Les adversaires de Philon peuvent donc conclure à propos d'Abraham, élargissant une nouvelle fois progressivement le propos : τί προσ□κεν □παινε□ν □ς □γχειρητ□ν κεκαινουργημένης πράξεως, □ν κα□□δι□ται κα□ βασιλε□ς κα□□λα □θνη δρ□σιν □ν καιρο□ς; (« en quoi convient-il de faire son éloge, comme s'il était l'auteur d'une action nouvelle, elle qu'accomplissent de simples particuliers, des rois ainsi que des peuples entiers, le moment venu ? » ; § 183). Il n'y a rien de « nouveau » (καινός), c'est-à-dire d'étonnant ou même de révolutionnaire, chez Abraham : il est au contraire parfaitement ordinaire. La confrontation entre son cas particulier et le regard le plus large possible tend à le rendre tout simplement insignifiant.

Les arguments des adversaires que se donne Philon consistent donc d'abord à réfuter le caractère unique de l'acte d'Abraham : si l'on s'écarte de l'Écriture, où il n'a aucun équivalent dans le *Pentateuque* [219], l'épisode paraît correspondre à une multitude d'autres exemples. De plus, cet acte est condamné par l'Écriture comme abominable. Enfin,

[217] Philon supprime le deuxième pronom au génitif pluriel (α□τ□ν) et la mention du feu (□ν πυρί), qui peut apparaître redondante.

[218] Nous avons relevé 16 occurrences de cette façon de désigner Moïse (*Leg.* III, 185 ; *Cher.*, 45 ; *Deter.*, 135 ; *Gig.*, 67 ; *Deus*, 140 ; *Agric.*, 85 ; *Plant.*, 86.168 ; *Migr.*, 131 ; *Congr.*, 89 ; *Mutat.*, 30.187 ; *Spec.* I, 59 ; III, 24 ; IV, 95 ; *Virt.*, 175) auxquelles on peut encore ajouter *Spec.* IV, 105 : Μωυσ□ς, □ερώτατός τε κα□ □γιος.

[219] Il est néanmoins possible de citer l'épisode de Jephté : *Jg* 11, 30-40, qui à la suite de son vœu offre sa fille en sacrifice, lequel est désigné par un terme parent de celui qui est employé pour Isaac, avec le même préfixe □λο- qui exprime un sacrifice total : □λοκαύτωμα (*Jg* 11, 31).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Abraham ne fait preuve d'aucun héroïsme, lorsque l'on considère les exemples de ceux qui se livrent eux-mêmes à la mort, quand il ne fait que sacrifier son fils. L'enjeu de la réponse de Philon est de restaurer le caractère à la fois unique et digne d'éloge d'Abraham, en commençant par réfuter de façon systématique la valeur des arguments de ses adversaires.

b) La réponse aux objections (*Abr.*, 184-191)

L'enjeu de la réponse de Philon dépasse le simple cas d'Abraham : à travers lui, est en cause le statut même de l'Écriture dans un monde où les cultures peuvent être comparées et confrontées l'une à l'autre. Alors que les adversaires face auxquels se situe Philon se contentent de juxtaposer trois cultures qui couvrent l'ensemble du monde connu, Philon procède dans sa réponse à une analyse philosophique rigoureuse de ces exemples pour en annuler la portée. Face à une pensée qui relativise l'autorité de la Loi et surtout des récits qu'elle contient [220], Philon répond non pas de façon dogmatique, mais par une démarche critique : la défense de l'autorité absolue de l'intégralité de la Loi passe par la mobilisation des ressources d'une analyse critique méthodique appliquée à la confrontation de la Loi avec d'autres cultures ou avec ses propres prescriptions. Plus précisément, Philon répond en deux temps. Il analyse tout d'abord, dans les exemples des Grecs et des Barbares, les raisons qui conduisent à effectuer ces sacrifices, en montrant que celles-ci interdisent de reconnaître la moindre exemplarité à ceux qui les accomplissent. Ensuite, il montre que le cas d'Abraham ne répond précisément à aucun de ces motifs : il est parfaitement libre et responsable de ses actes. Ce faisant, Philon laisse de côté l'exemple des gymnosophistes : il se focalise sur le cœur de la discussion, les sacrifices d'enfants, mais l'enjeu posé par ce troisième exemple demeure tout de même en toile de fond, puisqu'il va précisément chercher à montrer, tout compte fait, en quoi l'attitude d'Abraham était bel et bien exemplaire et héroïque.

Philon réduit d'emblée la portée de l'exemple des Barbares en précisant : « comme on dit que le font certains des Barbares » (□σπερ □νίους □φασκον τ□ν βαρβάρων ; § 184), et non pas tous, contrairement à la volonté de généralisation de ses adversaires. Les Barbares représentent selon Philon ceux qui « font cela [les sacrifices d'enfants] suivant une coutume » (□θει το□το δρ□σιν ; *ibid.*) : la notion de piété vraie ou fausse est évacuée et remplacée par l'idée de pratiques généralisées et traditionnelles au sein d'un peuple. L'analyse de Philon est alors claire : ces gens-là « ne font rien de grand, à ce qu'il semble » (ο□δ□ν □ς □οικε μέγα δρ□σιν ; § 185), parce qu' « une coutume qui s'ancre dans la durée est souvent rendue équivalente à une nature » (□γχρονίζον γ□ρ □θος □ξισο□ται φύσει πολλάκις ; *ibid.*). Ce qui est en jeu, ce n'est finalement pas la teneur de l'acte en lui-même, mais la liberté de celui qui l'accomplit : Philon opère ici une distinction entre la qualification externe et la qualification interne de l'acte. Il ne nie pas le caractère abominable des sacrifices d'enfants, puisqu'il parle de « choses difficiles à supporter et à endurer » (τ□ δυσυπομόνητα κα□ δυσκαρτέρητα ; *ibid.*) et des « débordements de craintes » (τ□ς □περβολ□ς τ□ν φοβερ□ν ; *ibid.*) que suscite un tel acte : mais tout cela est rendu « facile et allégé » (□□δίως □πελαφρίζειν) ou encore « aisé » (□ξευμαρίζον) par la force de l'habitude. Philon déplace donc l'accent de la discussion : ce qui est notable, ce qui constitue une action véritablement nouvelle, inédite (κεκαινουργημένης πράξεως ; § 183), ce n'est pas la matière de l'acte, mais la liberté qu'il manifeste à l'égard de ce qui relève

[220] L'autorité de la Loi en tant que telle ne semble pas remise en cause par les adversaires de Philon, si l'on en juge par la condamnation scripturaire des sacrifices qu'ils rappellent, du moins dans la mesure où les prescriptions explicites qu'elle contient répondent à des critères moraux raisonnables (la critique de l'idolâtrie et des sacrifices d'enfants qui y sont liés) – ce qui n'est pas le cas du récit du sacrifice d'Isaac.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

pour ainsi dire d'une « nature » (φύσει). Chez les Barbares, les sacrifices sont coutumiers et ne coûtent donc rien à ceux qui les accomplissent. Philon introduit un premier argument paradoxal important, selon lequel la valeur d'un acte ne provient pas de son caractère moral, mais d'un mouvement d'affranchissement vis-à-vis d'une nature : contre la force de la coutume idolâtrique, la véritable piété pourrait donc consister en une forme d'écart par rapport à la nature. L'enjeu de l'étude de l'argumentation de Philon sera précisément de voir quelle est cette nature, et quel est cet écart.

Quant aux sacrifices accomplis par les Grecs, ils correspondent à un autre type de contrainte : Philon reformule et synthétise les exemples de ses adversaires en disant que les Grecs font des sacrifices δι□ □βουλήτους κα□ μεγάλας □ποθέσεις πόλεών τε κα□ χωρ□ν □τέρως κατορθο□σθαι μ□ δυναμένων (« pour des motifs qu'ils n'ont pas voulus et qui sont graves, lorsque des cités ou des pays ne peuvent connaître d'une autre manière la réussite » ; § 184). Plus précisément, Philon distingue deux cas. Le premier renvoie à ceux qui « sont contraints de livrer leurs propres enfants, par nécessité, par des gens plus puissants » (□νάγκ□ το□ς α□τ□ν □πιδιδόασιν □π□ δυνατωτέρων βιασθέντες ; *ibid.*), ce qui peut renvoyer aux « simples particuliers » (□διώτας ; § 180) mentionnés précédemment, tandis que le second correspond à ceux qui agissent « avec un désir de gloire et d'honneur, ainsi que de réputation dans le présent et de renommée dans l'avenir » (δόξης κα□ τιμ□ς □φιέμενοι κα□ ε□κλείας μ□ν τ□ς □ν τ□ παρόντι, ε□φημίας δ□ τ□ς ε□ς □στερον ; § 184). Philon renvoie vraisemblablement aux « rois » (βασιλε□ς ; § 180) au sens large, seul un personnel noble étant traditionnellement en mesure dans la littérature grecque de rechercher pour lui-même, par ses actions héroïques, une gloire impérissable. C'est ce dont témoigne de façon exemplaire le cas de Macarie dans les *Héraclides*, même si elle est celle qui se livre elle-même à la mort pour sauver ses frères et non l'auteur du sacrifice. Elle conclut en effet sa première tirade en disant qu'elle a fait « la plus belle découverte, quitter la vie avec gloire » (ε□ρημα... κάλλιστον η□ρηκ□, ε□κλε□ς λιπε□ν βίον ; v. 533-534), tandis que Iolaos annonce qu'elle sera pour cela « hautement honorée » (τιμιωτάτη ; v. 598) : le vocabulaire de Philon est ici presque identique : τιμ□ς répond à τιμιωτάτη, ε□κλείας à ε□κλε□ς.

Pour le premier cas, Philon expose de façon claire qu' « il n'y a aucun éloge pour ceux qui livrent [leurs enfants] en raison d'une crainte : l'éloge est en effet consigné pour des actions vertueuses accomplies de son plein gré » (τ□ν δ□ □νεκα δέους □πιδιδόντων □παινος ο□δείς· □ γ□ρ □παινος □ν □κουσίοις κατορθώμασι γράφεται ; § 186). Une fois encore, après l'analyse de la coutume, il s'agit de n'imputer à une personne, en bien ou en mal, que ce dont elle peut être tenue pour véritablement responsable. La matière même de l'acte est secondaire. Philon écarte à ce titre, comme critères des actions involontaires accomplies par crainte, ce qui relève « d'occasions, de hasards ou des nécessités venant d'hommes » (□ καιρο□ς □ τύχαις □ τα□ς □π□ □νθρώπων □νάγκαις ; § 186), c'est-à-dire à la fois de ce qui dépend de l'ordre du monde, et des actions humaines.

Quant à la recherche des honneurs, elle va contre la protection de ses enfants qu'un homme devrait faire passer avant tout : « on le blâmerait à bon droit plus qu'on n'en ferait l'éloge, puisqu'il a acheté par la mort des êtres les plus chers un honneur que, même s'il le possédait, il aurait fallu qu'il rejette pour le salut de ses enfants » (ψέγοιτ□ □ν □νδίδως μ□λλον □□παινο□το, θανάτ□ τ□ν φιλτάτων □νούμενος τιμήν, □ν κα□ κεκτημένος □φειλεν □π□ρ σωτηρίας τ□ν τέκνων □πορρίπτειν ; § 187). Philon renverse ainsi les priorités énoncées par ses adversaires, qui mentionnaient le peu de cas que faisaient de leurs enfants (□λίγα φροντίσαντας □ν □γέννησαν ; § 180) les Grecs qu'ils citaient. Philon ne craint pas de s'inscrire ainsi en faux, d'une façon étonnante, contre un trait majeur de la littérature

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

grecque : la recherche, à travers des actes extraordinaires, d'une gloire qui survit à la mort, le κλέος. Au regard critique porté par les adversaires de Philon contre la valeur d'un épisode scripturaire, Philon répond par un regard critique dirigé contre la culture grecque en général : sa valeur même est remise en cause au nom d'une exigence fondamentale, la protection de ses enfants. L'importance de celle-ci est illustrée par la conclusion du *De opificio mundi* où Philon explique qu'elle est du même ordre que celle que Dieu accorde au monde :προνοε□ το□ κόσμου □ θεός· □πιμελε□σθαι γ□ρ □ε□ τ□ πεποιηκ□ς το□ γενομένου φύσεως νόμοις κα□ θεσμο□ς □ναγκα□ον, καθ□ ο□ς κα□ γονε□ς τέκνων προμηθο□νται (« Dieu se soucie du monde : il est en effet nécessaire que ce qui crée s'occupe toujours de la nature créée, selon des lois et des décrets en vertu desquels également les parents prennent soin des enfants » ; *Opif.*, 171) [221]. Alors que les Barbares sont soumis à une forme de seconde nature qui supprime leur volonté, les Grecs de leur côté sont soumis à des contraintes naturelles ou humaines, ou bien même transgressent une exigence naturelle plus profonde.

L'enjeu de l'argumentation de Philon n'est cependant pas de mettre en avant le respect de cette nature. Il présente trois types de cas : la force de la coutume, qui supprime toute conscience de la gravité de l'acte commis, et donc son caractère exceptionnel ; la peur suscitée par des contraintes naturelles ou humaines, qui privent la volonté de son exercice, et donc de tout éloge ; la recherche d'une gloire qui transgresse des exigences fondamentales et attire le blâme. Philon retourne donc méthodiquement le sens des arguments de ses adversaires.

Le deuxième temps de la réfutation vise à contester tout lien entre Abraham et les exemples de ses adversaires : non seulement ces exemples n'ont pas la valeur qui leur était prêtée, mais encore ils ne correspondent pas à la situation concrète d'Abraham. En effet, Philon ne s'appuie pas sur la requalification de la valeur des exemples de ses adversaires pour porter un autre jugement sur l'acte d'Abraham : il se sert plus précisément de ce que ses analyses lui ont apporté sur la manière de caractériser les actes des uns et des autres pour montrer qu'Abraham n'a agi selon aucun d'entre eux. L'enjeu n'est pas encore de rendre compte de la valeur intrinsèque du sacrifice d'Isaac, mais d'approfondir la réfutation. Philon cherche donc à déplacer les termes d'une comparaison dont il ne refuse pas le principe, mais qui est au contraire le moyen pour lui de démontrer l'unicité du cas d'Abraham et en même temps son exemplarité. Trois motifs sont envisageables à partir des analyses qui précèdent : la coutume (□θους ; § 188), l'honneur (τιμ□ς, *ibid.* ; Philon parle ensuite de la recherche de l'éloge, θηρώμενος □παινον ; § 190) ou la crainte (δέους ; § 188).

Il les réfute rapidement, tout en livrant trois exemples de la manière dont l'exégèse littérale doit permettre d'éclairer l'Écriture à partir de l'Écriture. Tout d'abord, rappelle-t-il, les Chaldéens n'avaient pas coutume de se livrer à ces sacrifices, donc Abraham, issu de ce peuple, ne pouvait « avoir des représentations moins vives de ces choses terribles » (□μβλυτέραις τα□ς τ□ν δειν□ν φαντασίαις κεχρ□σθαι ; § 188). Philon croise peut-être une connaissance historique des Chaldéens, ou bien l'absence de mention dans l'Écriture de sacrifices d'enfants de leur part, avec l'information directement scripturaire selon laquelle Abraham est d'origine chaldéenne. Ce type d'argument, représentatif de la façon dont l'exégèse littérale s'appuie sur des informations peut-être externes et surtout internes au texte scripturaire pour éclairer un passage donné, permet aussi de contester

[221] La protection des enfants apparaît également dans le *De plantatione* comme l'une des seules conditions exceptionnelles qui puissent contraindre le sage à entrer dans un « concours de boisson » (ε□ς πολυοινίας □γ□να □λθε□ν), conditions qui sont σωτηρία πατρίδος □ τιμ□ γονέων □ τέκνων κα□ τ□ν ο□κειοτάτων σωμάτων □σφάλεια □ συνόλως □δίων τε κα□ κοιν□ν □πανόρθωσις πραγμάτων (« le salut de la patrie, le respect dû aux parents, la protection des enfants et des personnes les plus proches, ou de façon générale la réussite d'affaires privées ou publiques » ; *Plant.*, 146).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

le découpage opéré par les adversaires de Philon : il y a, au sein des peuples barbares, des endroits où le sacrifice des enfants est inconnu. Le deuxième constat, à la lecture de l'Écriture, est qu'Abraham était seul à connaître cet oracle, et qu'aucun malheur collectif ne l'obligeait à sacrifier Isaac (§ 189) : une fois encore, c'est une référence au contexte précis de l'épisode, plus resserré ici, qui permet d'éclairer le sens du passage. Enfin, Abraham n'avait aucun éloge à chercher dans le désert, puisqu'il a lui-même laissé en arrière ses deux serviteurs, se retrouvant sans aucun témoin (§ 190) : le champ de l'exégèse littérale se resserre ici sur un détail qui se trouve au sein même du passage incriminé, au plus près du sacrifice d'Isaac. En l'accomplissant, Abraham « faisait œuvre de piété » (ε□σέβει) : ce mot, le dernier de l'argumentation proprement dite, avant une dernière série d'invectives adressées à ses adversaires, constitue la première affirmation de la piété d'Abraham de la part de Philon depuis qu'il a fini d'exposer la trame narrative de l'épisode. Elle constitue une forme de revendication de sa victoire contre ses adversaires qui n'ont pu, selon lui, la remettre en question.

Philon a répondu à ses adversaires, non pas en se plaçant sur le même niveau qu'eux, mais en analysant de façon critique leurs arguments, en déplaçant les articulations de ceux-ci et en déniant enfin que ces exemples s'appliquent à Abraham. La manière dont Philon répond illustre donc que l'exégèse littérale en elle-même peut être loin de constituer une évidence, mais nécessiter un travail rigoureux et minutieux pour aller contre certaines représentations naturelles. L'enjeu fondamental que représente la mise en relation du sens particulier d'un texte, d'un épisode ou d'une action, avec une vision plus générale du monde, d'un point de vue moral, historique, culturel ou ethnographique n'est pas remis en cause, mais il est appuyé sur une réflexion qui permet d'établir la manière juste d'opérer la comparaison. L'évidence n'est pas spontanément donnée : elle doit au contraire être construite, jusqu'au paradoxe le plus fort. L'abomination du sacrifice d'Isaac, qui est plus grande que celle de n'importe quel autre, puisque rien ne restreignait la responsabilité d'Abraham (coutume, crainte, recherche de la gloire) rend l'acte de ce dernier parfaitement unique, et donc admirable.

c) L'éloge paradoxal d'Abraham (*Abr.*, 192-198)

De fait, conformément au registre sur lequel Philon a choisi de se situer, ce n'est pas la qualification de l'acte en lui-même qu'il s'efforce de mettre en évidence, puisqu'il ne la récuse pas, mais l'écart que cet acte constitue par rapport à une situation de départ, pour montrer que cette « action, en réalité, mérite d'être louée et est digne d'amour » (τ□□ντι □παινετ□ κα□□ξιέραστος □ πρ□ξις ; § 191). Plus encore, « cela est facile à voir à partir de multiples choses » (□κ πολλ□ν ε□μαρ□ς □δε□ν ; *ibid.*) : cette affirmation reprend l'idée de Philon que le sens littéral doit assumer une forme d'évidence, et qualifie donc bien l'enjeu du passage. Cette dernière partie de l'argumentation reprend à la fois les enjeux de la discussion qui précède immédiatement – mais en la réduisant aux deux seuls thèmes qui ont une portée pour le passage, le rôle de la coutume et l'attachement naturel d'un père pour son fils – et les motifs d'éloge déjà développés avec insistance par Philon dans son exposé de la trame narrative du passage : l'obéissance à Dieu, de nouveau l'attachement d'Abraham pour Isaac, ainsi qu'une dimension cultuelle qui était seulement esquissée dans la mention du fardeau de piété imposé à Isaac, la victime (§ 171), mais présente dans les actes de préparation du sacrifice. Quatre types d'arguments se succèdent, avec un degré croissant de force et de caractère paradoxal.

Le premier est qu'Abraham « a eu souci par-dessus tout d'obéir à Dieu » (τ□ πείθεσθαι θε□[…]□ν το□ς μάλιστα □πετήδευεν ; § 192), ce qui est manifestement une référence qui

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

dépasse le seul épisode du sacrifice, puisque Philon précise : □ς μηδεν□ς πώποτε τ□ν προστεταγμένων □λογ□σαι (« au point de ne jamais négliger aucune des choses qui lui étaient prescrites » ; *ibid.*). La vertu passée explique la vertu présente d'Abraham : παρ□ κα□ τ□ χρησθ□ν □π□ τ□ υ□□ γενναιότατα κα□ στερρότατα □νεγκεν (« c'est pourquoi il supporta également ce qui lui était proclamé concernant son fils avec une très grande noblesse et une très grande fermeté » ; *ibid.*). Cet oracle inouï est donc placé dans la perspective de ceux qui précèdent : puisque Abraham a agi avec piété les fois précédentes, et notamment lors du premier oracle qui lui ordonnait sa migration (*Gn* 12, 1), son acceptation n'est rien d'autre qu'une nouvelle preuve de sa piété. Philon atténue quelque peu la portée de ce qui est demandé à Abraham, en rappelant que les ordres précédents pouvaient être remplis « de peines et de souffrances » (πόνων τε κα□□λγηδόνων ; § 192), sans rappeler le caractère extrême de ce dernier commandement : il cherche plutôt à reprendre son développement dans la perspective de la piété bien établie d'Abraham.

Le deuxième argument reprend la question de la coutume pour mettre en lumière, plus encore que précédemment, le caractère absolument unique d'Abraham. « Les sacrifices humains n'étant pas coutume dans la région, comme ce l'est peut-être chez certains » [222] (ο□κ □ντος □θους □ν τ□ χώρ□, καθάπερ □σως παρ□ □νίοις □στίν, □νθρωποθυτε□ν ; § 193), Abraham « s'apprêtait, le premier, à entamer quelque chose de tout à fait nouveau et extraordinaire » (□μελλε πρ□τος □ρχεσθαι καινοτάτου κα□ παρηλλαγμένου πράγματος ; *ibid.*) : l'emploi de καινός (qui plus est au superlatif), qui décrit aussi bien la simple nouveauté que ce qui est révolutionnaire, ou encore du verbe □νθρωποθυτε□ν, un hapax chez Philon, très rare par ailleurs [223], suggère le caractère inouï de l'acte d'Abraham, alors qu'il n'a pas le secours de la « répétition continue » (τ□συνεχεί□ ; *ibid*.) de ces sacrifices pour affaiblir la représentation qu'il en a [224]. Philon précise que « personne ne l'aurait supporté, même s'il s'était fait l'âme en fer et en acier » (□[…] μηδε□ς □ν □πομε□ναι, κα□ ε□ σιδήρου τ□ν ψυχ□ν □□δάμαντος κατεσκεύαστο ; *ibid.*) [225]. Cela fait écho, avec un effet de surenchère, à toutes les images précédentes sur la fermeté absolue d'Abraham, mais particularise plus encore ce dernier comme une personne absolument unique. Enfin, le proverbe anonyme qu'il cite pour conclure son argument : "φύσει □ργον μάχεσθαι" (« combattre la nature est un lourd travail » ; *ibid.*) lui permet d'approfondir encore sa réflexion : alors qu'il avait associé la coutume répétée à une forme de nature (§ 185), Philon parle désormais directement, si l'on prend à la lettre les termes de ce proverbe, de la nature elle-même, pour suggérer par cette citation qu'Abraham agit de façon contraire à la nature. L'éloge d'Abraham se présente donc comme tout à fait paradoxal, si l'on songe que le stoïcisme, comme nous l'avons déjà rappelé, donne comme définition du bien souverain □κολούθως τ□ φύσει ζ□ν (« vivre selon la nature ») : Abraham est exemplaire lorsqu'il agit parfaitement à rebours de la nature humaine, ce qui semble aller à l'encontre des affirmations de Philon lui-même sur

[222] Cette dernière mention prolonge un peu plus la mise en cause de l'idée qu'il s'agirait d'une pratique généralisée, avancée par les adversaires de Philon et que celui-ci, nous l'avons vu, a commencé à critiquer au paragraphe 184.

[223] Il n'y a que deux occurrences antérieures à Philon, chez Théophraste (*De la piété*, 13, 23) et Strabon (XI, iv, 7, 12), et seulement deux après lui jusqu'à la fin du troisième siècle, chez Plutarque (*Des proverbes des Alexandrins*, 10, 22) et Porphyre (*Abst.*, 2, 27).

[224] Philon répète ici la substance du paragraphe 188, où était déjà présente l'idée que cette répétition continue affaiblit les représentations : les termes φαντασίαι et συνέχεια sont présents de part et d'autre.

[225] Cette image n'a qu'un seul autre équivalent chez Philon, dans le *De vita Mosis*, où elle sert à décrire les oppresseurs égyptiens du peuple hébreu, « plus impitoyables que le fer et l'acier » (σιδήρου κα□ □δάμαντος □πειθέστεροι ; *Mos.* I, 43). Il s'agit sans doute d'une réminiscence d'une expression métaphorique vive du *Gorgias*, où elle est qualifiée de « plutôt rustre » (□γροικότερον), pour exprimer la solidité extrême : σιδήροις κα□ □δαμαντίνοις λόγοις (« des raisons de fer et d'acier » ; *Grg.*, 509 a 1-2).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

les patriarches dans le prologue du traité, comme nous en avons déjà fait mention à propos de ce précepte stoïcien (voir § 6).

Philon creuse cette réflexion sur la nature en évoquant les motifs d'attachement d'Abraham à Isaac. Le premier est « le sentiment légitime de bienveillance » (τ πάθος[…] τ ς ε νοίας γνήσιον) éprouvé par Abraham pour son seul fils légitime (γνήσιον[…] υ ν[…] μόνον ; § 194), attachement lui-même exceptionnel, puisqu'il « surpasse les amours raisonnables et les amitiés qui se sont attirées du renom » (περβάλλον το ς σώφρονας ρωτας κα τ ς φιλίας, σαι δι νόματος γεγόνασι ; *ibid.*). Le caractère naturel ou nécessaire de cet attachement est souligné par la répétition de γνήσιον (« légitime »). Le second motif est qu'Isaac a été engendré par Abraham quand celui-ci était « non pas dans la fleur de son âge, mais dans sa vieillesse » (μ καθ λικίαν λλ ν γήρ ; § 195), ce qui motive un « enchantement exerçant une très forte contrainte » (βιαστικώτατον φίλτρον ; *ibid.*). Philon l'explique en faisant œuvre de psychologue, décrivant comment « les parents sont comme fous pour ces enfants nés tardivement » (το ς ψιγόνοις πιμεμήνασί πως ο τοκε ς ; *ibid.*), mais il revient encore une fois à la notion de nature, puisqu'à travers ces enfants « la nature s'arrête là comme contre une barrière finale et ultime » (τ ς φύσεως ντα θα σταμένης ς π τελευτα ον κα στατον ρον ; *ibid.*). Philon omet de mentionner qu'Isaac est précisément né au-delà de cette barrière, d'après le texte scripturaire qui rapporte l'annonce de la naissance d'Isaac [226] : cela n'en marque que plus clairement son souci de détacher le cas d'Abraham sur le fond d'une multitude d'autres cas familiers et répondant à une psychologie bien connue, pour le rendre par contraste plus unique encore.

Le dernier motif qui attache de façon unique Abraham à Isaac est que celui-ci est son seul fils. Philon expose de façon significative qu'il n'y a « rien de paradoxal » (παράδοξον ο δέν ; § 196) à offrir en sacrifice l'un de ses enfants lorsque l'on en a beaucoup. L'action d'Abraham est donc bel et bien « paradoxale » : il « accomplit un acte plus grand que toute parole » (λόγου παντ ς με ζον ργον διαπράττεται ; *ibid.*), en négligeant la parenté (ο κειότητι ; *ibid.*), mais « en pesant de tout son poids du côté de ce qui est cher à Dieu » (τ θεοφιλές ; *ibid.*). Cette dernière image peut surprendre : alors qu'Abraham était précédemment décrit à plusieurs reprises comme celui qui n'incline d'aucun côté, Philon le présente soudainement comme penchant aussi fortement que possible dans une direction donnée, celle de Dieu. Contre toute la force conjuguée de ses attachements naturels, physiologiques et psychologiques envers Isaac, Abraham incline volontairement et d'une façon totalement paradoxale vers Dieu. Par cette réflexion, qui ramène le développement vers la question de la relation entre Abraham et Dieu, de façon plus approfondie que la mention de l'obéissance à Dieu faite plus haut (§ 192), Philon commence à livrer de façon claire l'enjeu de son argumentation : contre toute nature humaine, contre tout penchant et tout attachement naturel, l'exemplarité d'Abraham consiste à ne tenir compte que de Dieu. L'enjeu d'une comparaison entre Abraham et toute autre personne est de faire ressortir le caractère unique d'un acte qui apparaît comme suscité par Dieu, et orienté uniquement vers lui. L'attachement à Dieu, l'obéissance à ses ordres, contre la nature, constitue la marque d'une véritable piété, qui est digne d'éloge précisément parce qu'Abraham, contrairement à ce qu'affirmaient les adversaires de Philon, accomplit quelque chose d'unique.

Philon ne s'arrête toutefois là et ajoute un dernier point qui nous permet de préciser encore son propos, en annonçant quelque chose « de particulier, n'ayant été fait à peu de choses près que par lui » (ξαίρετον κα μόν σχεδόν τι τούτ πεπραγμένον ; § 197) : contrairement aux exemples de l'histoire et de la mythologie grecque, par

[226] Voir *Gn* 18, 11-12, où est affirmé clairement qu'Abraham comme Sarah sont trop vieux pour avoir un enfant.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

exemple à Agamemnon [227], à tous ceux qui « détournent les yeux, ne supportant pas de regarder, pendant que d'autres font le sacrifice » (τ□ς □ψεις □ποστρέφονται θεάσασθαι μ□□πομένοντες, □λλων □ναιρούντων ; § 197), contrairement donc aux « autres » (ο□ μ□ν γ□ρ □λλοι ; *ibid.*), Abraham, « comme un prêtre, allait commencer le sacrifice » (□ δ' □σπερ □ερεύς κατήρχετο τ□ς □ερουργίας ; § 198). Philon ajoute un détail surprenant mais très significatif de ce qu'il veut faire voir : « il l'aurait peut-être même démembré selon la loi des holocaustes, offrant son fils en sacrifice membre par membre » (□μέλισε δ□ □ν □σως κα□ νόμ□ τ□ν □λοκαυτωμάτων κατ□ μέλη τ□ν υ□□ν □ερουργ□ν ; § 198). Philon fait d'Abraham un exécutant fidèle de tous les commandements de Dieu, y compris ceux qui n'ont pas encore été formulés à son époque et ne le seront que par Moïse. Alors qu'il avait évité précédemment d'utiliser un vocabulaire sacrificiel tiré de l'Écriture, Philon ne craint pas ici d'évoquer précisément une prescription du *Lévitique*, (*Lv* 1, 6) avec un terme technique et proprement scripturaire, □λοκαύτωμα [228], même si Philon lui associe deux termes qui n'ont pas de fondement scripturaire direct et renvoient plutôt aux sacrifices du monde grec : τ□ς □ερουργίας (« le sacrifice ») et□ερουργ□ν (« sacrifiant ») [229], sans doute pour atténuer l'étrangeté du terme. Non seulement cette référence vise à suggérer la parfaite connaissance de la part d'Abraham des lois qui régissent les sacrifices, contre ceux qui pourraient opposer à Philon la condamnation par Moïse des sacrifices idolâtriques des Cananéens, mais elle rend particulièrement explicite que ce qu'il est demandé à l'homme d'accomplir, ce n'est pas ce qui répond à sa nature, mais ce sont les commandements de Dieu : ceux que Dieu a adressés particulièrement à Abraham, dont la vie est l'archétype des autres lois (voir § 3), tout autant que ceux qu'il a adressés par Moïse au peuple hébreu.

La perfection d'Abraham vient, comme Philon l'exprime en recourant une nouvelle fois à l'image de la balance, de ce qu' « il n'a pas penché en partie vers son enfant, en partie vers la piété » (ο□ τ□ μέν τι μέρος □πέκλινε πρ□ς τ□ν πα□δα, τ□ δέ τι πρ□ς ε□σέβειαν ; § 198), mais « a consacré son âme tout entière et intégralement à la sainteté » (□λην τ□ν ψυχ□ν δι□ □λων □σιότητι προσεκλήρωσεν ; *ibid.*). Le changement d'image est très suggestif de la démarche argumentative : ce qui apparaissait sur un premier plan comme une parfaite immobilité du sage, à l'égard des réalités humaines, est en réalité à considérer, sur le plan des réalités divines, comme une consécration totale à Dieu, de tout son poids. Le renversement de l'image exprime le basculement de perspective qu'il est nécessaire d'adopter pour comprendre la perfection d'Abraham. L'équilibre parfait d'Abraham à l'égard de son attachement pour Isaac, que Philon avait déjà présenté, non pas comme un pur détachement à l'égard des passions, mais comme le signe de la domination totale d'un désir passionné pour Dieu (□ρωτι θεί□ ; § 170), est en même temps une inclination radicale vers Dieu [230] : à la nature humaine ordinaire se substitue un ordonnancement divin, une nature divine qui se manifeste par une injonction qui va totalement à son encontre [231].

[227] Euripide, *Iphigénie à Aulis*, v. 1547-1550.

[228] On en relève 106 occurrences dans le *Pentateuque* et seulement deux dans la littérature grecque antérieure à Philon, l'une dans les *Testaments des douze patriarches* (*Lévi*, 9, 7), qui dépend de l'Écriture, et l'autre chez Zénodore (Περ□ τ□ς συνηθείας, 256, 1).

[229] Le substantif n'apparaît que très tardivement dans un écrit hellénisé (4 *M* 3, 20), tandis que le verbe n'est pas attesté. Philon peut toutefois s'appuyer, mais seulement de façon indirecte, sur les 311 occurrences, dans le *Pentateuque*, du mot □ερεύς (« prêtre »).

[230] Philon ne parle ici que d'obéissance et d'amour pour Dieu. Toutefois, ce passage peut s'apparenter à d'autres où Philon oppose à une critique stoïcienne classique des passions la domination d'une passion positive qui peut être une véritable folie, comme l'a montré Carlos Lévy (« Philon et les passions », dans Laëtitia Ciccolini, CharlesGuérin, StéphaneItic, SébastienMorlet (dir.), *Réceptions antiques. Lecture, transmission, appropriation intellectuelle*, Paris, Rue d'Ulm : Presses de l'ENS, 2006, p. 27-41). Le

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

La référence à la notion de sainteté (□σιότης) n'est pas neutre. Dans le contexte de ce développement, elle signale que le terme de la route vers la sainteté empruntée avec Isaac est atteint (§ 172), illustrant la perfection d'Abraham sur un registre religieux. Mais de même que Philon emploie pour parler des sacrifices un vocabulaire essentiellement tiré des usages courants de la langue grecque, plutôt que de l'Écriture, la référence à l'□σιότης peut être rattachée avant tout à des emplois dans la littérature grecque [232], et notamment chez Platon, où se trouvent 16 des 25 emplois du terme dans la littérature grecque antérieure à Philon. En particulier, cette notion fait l'objet d'une longue discussion, aporétique, dans l'*Euthyphron*, à laquelle le développement philonien paraît précisément apporter une réponse. En effet, la véritable sainteté, qu'Euthyphron et Socrate ont échoué à définir de façon claire et univoque, proposant successivement d'y voir ce qui plaît aux dieux (*Euthyphron*, 6 e 11), ce qui est approuvé par tous les dieux (*ibid.*, 9 d 3), et enfin ce qui est juste (*ibid*., 11 e 7-12 a 2), est atteinte par Abraham. La recherche philosophique aporétique trouve une réponse concrète dans l'exemple d'Abraham : sa sainteté est l'obéissance parfaite aux commandements divins tels qu'ils sont révélés aux hommes. L'incertitude platonicienne sur ce qui est conforme à la divinité est tranchée par l'Écriture qui est la révélation de la volonté de Dieu et la description de la manière dont un homme, Abraham, a su y répondre totalement. Au-delà d'un conflit d'interprétations qui peut s'inscrire au sein du judaïsme, Philon illustre également la manière dont la réflexion philosophique trouve son achèvement et sa réalisation concrète dans l'Écriture.

À l'image du développement initial sur la migration d'Abraham, il serait possible de voir dans ce passage l'expression d'une référence à la conception stoïcienne de la sagesse, à travers le thème de la lutte contre l'o□κείωσις, c'est-à-dire des « comportements qui paraissent naturels à la plupart des hommes et qui le sont effectivement, mais d'une manière autre qu'on ne le croit communément » [233], par exemple tous les besoins vitaux ou l'attachement à sa famille. Or « ces "convenables" ne suffisent pas à exprimer par elles-mêmes la rationalité de l'homme. D'où ce double paradoxe : l'on peut accomplir scrupuleusement toutes les actions qui sont considérées comme naturellement bonnes, sans pour autant être véritablement un sage et, en revanche, on pourra dans certains cas commettre des actions habituellement considérées comme répréhensibles, sans pour autant perdre sa sagesse » [234]. Cette conception sert de marchepied à Philon, qui a de fait mentionné, à la fin de son développement sur les différentes modalités de l'attachement éprouvé envers Isaac par Abraham, que ce dernier « ne cède rien à l'o□κείωσις » (§ 196), c'est-à-dire en un premier sens aux liens de parenté qui l'unissent à Isaac, mais sans doute aussi, sur un registre philosophique, à son comportement naturel. Toutefois, comme c'était déjà le cas aussi bien à propos de la migration que dans le récit du sacrifice, Philon reconfigure ce que la conception stoïcienne lui fournit de suggestif, dans l'idée d'une

« départ de la raison » (*ibid.*, p. 40) qui qualifie la folie est ici assumé par le caractère parfaitement paradoxal de l'action d'Abraham, qui s'arrache à toute o□κείωσις pour suivre la volonté de Dieu.

[231] Il faudrait également souligner que la fin de la phrase, □λίγα φροντίσας συγγενικο□ α□ματος (« accordant peu de considération à une parenté de sang ») renvoie de façon directe et surprenante à la mention des Grecs, « qui accordaient peu de considération à ceux qu'ils avaient engendrés » (□λίγα φροντίσαντας □ν □γέννησαν ; § 180) : Philon se permet de revendiquer pour Abraham ce qu'il considérait comme un véritable motif de blâme pour les Grecs. Philon ne cherche clairement pas à défendre Abraham sur le plan où il est attaqué, sa vertu humaine, mais à forcer le paradoxe pour apporter un autre type de défense à sa perfection.

[232] Il n'y a qu'un seul emploi dans le *Pentateuque* du substantif (*Dt* 9, 5), trois de l'adjectif □σιος (*Dt* 29, 18 ; 32, 4 ; 33, 8), et seulement huit autres du substantif dans toute la Septante, dont quatre dans le seul livre de la *Sagesse*.

[233] C. Lévy, *Les philosophies hellénistiques*, Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 164.

[234] *Ibid*.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

conduite exemplaire paradoxale, en la ramenant non pas au pur travail de la raison, mais à la seule volonté de Dieu. C'est véritablement la nature humaine tout entière, y compris sa dimension rationnelle, qui est dépassée par l'exigence de l'obéissance à Dieu.

Ce passage s'inscrit donc dans la perspective du prologue du traité : il ne convient pas d'opposer la Loi de Moïse aux pratiques antérieures d'Abraham et des autres patriarches, mais de comprendre que la vertu d'Abraham est la même que celle des fidèles de la Loi de Moïse. Ce que Philon expose à travers le cas d'Abraham, c'est la vertu d'obéissance à Dieu dans la mesure où les commandements sont révélés directement ou sont contenus dans la Loi transmise par Moïse : Philon réfléchit au statut de la Parole révélée comme source d'autorité absolue, parce qu'elle est d'origine divine et transcendante. Il expose qu'il est nécessaire, pour comprendre cela, de dépasser une première évidence superficielle : ce n'est pas la nature humaine qu'il faut suivre, ce n'est pas à l'aune d'une simple juxtaposition d'expériences diverses qu'il faut juger Abraham, mais c'est en vertu de son obéissance parfaite à Dieu, la même que celle qui est attendue de ceux qui obéissent à la Loi. Peu importe donc le contenu de l'ordre ; ou plutôt, son caractère inouï ne fait que mettre d'autant mieux en lumière la vertu parfaite d'Abraham, modèle d'obéissance et de piété.

C'est un problème anthropologique et théologique majeur, concernant la relation entre les hommes et Dieu et leur identité respective, que pose Philon. Si les adversaires qu'il se donne semblent accepter l'autorité de Loi de Moïse, ils reconnaissent également comme autorité une certaine vision de la nature humaine appuyée sur une culture classique (l'histoire et la mythologie grecque) et religieuse (la Loi de Moïse) comme sur des connaissances que nous qualifierions aujourd'hui d'ethnologiques (les gymnosophistes). Philon oppose à cette anthropologie une autre définition de la perfection humaine, appuyée sur une double démarche : une approche critique, fondée sur une analyse méthodique des expériences culturelles qui ont été évoquées, et une reconnaissance de l'autorité absolue de toute la Loi de Moïse : ce sont les commandements donnés par Dieu, par l'intermédiaire de Moïse ou directement à Abraham, qui constituent la route par laquelle un homme peut arriver à la perfection. Contre le danger d'un certain relativisme, Philon propose une démarche à la fois rationnelle, qui ordonne et unifie les données de l'expérience, et pleinement soumise à l'autorité transcendante de Dieu qui énonce sa volonté dans les commandements qu'il donne aux hommes.

d) La pointe herméneutique de l'argumentation (*Abr.*, 199)

Alors que l'allégorie constitue un moyen privilégié de dépasser le monde des réalités sensibles pour accéder à un regard intelligible et transcendant sur le récit scripturaire, Philon paraît sauter cette étape pour mettre directement en contact la lettre du texte et la transcendance divine la plus absolue. C'est cette volonté qui transparaît dans la conclusion herméneutique par laquelle se clôt le passage, et qui vient faire écho à la rapide remarque similaire livrée à la fin de l'exposé narratif. Philon, après avoir souligné fortement une nouvelle fois le contraste entre Abraham et toute autre personne [235], en tire une conclusion sur la réception de cette vertu par le lecteur :

μ###### ######## ### ########### ############ ### ###μ#### ### ######## #### #########, ### ###### ### ##### ##### ### #### #####μ####,

[235] Τί δ τ ν ε ρημένων πρ ς τέρους κοινόν; τί δ ο κ ξαίρετον κα παντ ς λόγου κρε ττον; (« Qu'y a-t-il parmi ce qui a été dit qui soit commun avec les autres ? Qui y a-t-il qui ne soit particulier et plus beau que toute parole ? » ; § 199) : l'adjectif ξαίρετος a déjà été employé juste auparavant par Philon (§ 197), et la formule παντ ς λόγου κρε ττον calque celle du paragraphe 196 : λόγου παντ ς με ζον.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

######· ##### ### ######## ######## #### #### ###### ##### ## ##### ##### ##### μ###### ##### ####### #μ##### (« de telle sorte que celui qui n'est pas par nature, calomniateur et amateur du mal, est frappé et admire la piété particulièrement exceptionnelle, s'il projette en son intellect non pas toutes les choses que j'ai dites, toutes à la fois, mais même une seule parmi toutes celles-là : en effet, la représentation d'une seule est capable, par une sorte de type réduit – mais aucun acte du sage n'est réduit – de manifester la grandeur et la hauteur de son âme » ; § 199).

Sans se priver d'une dernière pique acerbe contre ses adversaires, modèles de la mauvaise compréhension de l'Écriture, Philon expose comment l'exemplarité d'Abraham peut et doit être reçue. Appartient encore au registre de l'éloge l'idée qu'un seul des éléments présentés par Philon suffit à faire connaître la perfection du sage, mais le plus significatif est la manière dont celle-ci peut ou doit être reçue. Elle relève d'une opération de l'intellect (ε□ς νο□ν) et s'exprime au moyen d'une théorie traditionnelle de la perception, de type stoïcien, que l'on rencontre de façon plus développée ailleurs chez Philon [236] : les « sensations » (α□σθήσεις) produisent des « représentations » (φαντασίαι) qui viennent imprimer des « marques » (τύποι) dans « l'intellect » (□ νο□ς). Le stoïcisme a plutôt recours au terme de τύπωσις, que Philon emploie également [237], mais le terme de τύπος permet à Philon de croiser le vocabulaire spécifique de la sensation avec celui du modèle, en évoquant ce qui apparaît comme un archétype, à savoir une « action du sage » (□ργον σοφο□), et ce qui s'imprime dans l'intellect sous la forme d'une « sorte de type réduit » (τύπ□ τιν□ βραχε□). Philon reformule ainsi l'image antérieure de la stèle en lui faisant correspondre le vocabulaire stoïcien de la représentation, pour pouvoir non seulement rendre compte du fait que vienne se graver dans l'intellect (ou dans l'intelligence : διανοία ; § 177) du lecteur la « grandeur et la hauteur de l'âme » du sage (μέγεθος ψυχ□ς κα□□ψος), mais encore expliquer comment cela se produit.

L'idée d'une réalité qui vient s'imprimer en plus petit dans le cadre d'une lecture de l'Écriture n'est pas spécifique à ce passage, puisqu'on la retrouve exposée de façon plus détaillée dans un passage du *De opificio mundi* :

μ###### ### #μ###### #### ######### ####### ######### #######, ##### #### ### ### ## ### ############ ## #### ##μ### ###μ######## ############ ##### ### #### μ##μ####### ### ### ############ ##### ############ ########### ################ ###########, ####### ###### μ##### ########, #### ### ##### ########### (« de même en effet que la représentation de statues colossales peut tenir gravée dans le sceau le plus petit, de même peut-être, j'imagine, les beautés suréminentes de la création du monde relatée dans les Lois, ces beautés qui offusquent de leur éclat l'âme de qui les

[236] À propos de l'intellect (νο□ς) et des sensations (α□σθήσεις), Philon écrit que celles-ci « faisant pénétrer au dedans les apparences extérieures, les lui annoncent et les lui présentent, en imprimant les *marques* de chacune d'elles, et en suscitant l'affection correspondante. Semblable en effet à une cire, *[l'intellect]* reçoit les *images* qui lui viennent par les sens, et c'est par elles qu'il saisit les corps, puisqu'il en est incapable par lui-même » (□ τ□ φανέντα □κτ□ς ε□σω κομίζουσαι διαγγέλλουσι κα□ □πιδείκνυνται *το□ς τύπους* □κάστων □νσφραγιζόμεναι κα□ τ□ □μοιον □νεργαζόμεναι πάθος· κηρ□ γ□ρ □οικ□ς δέχεται τ□ς δι□ τ□ν α□σθήσεων *φαντασίας*, α□ς τ□ σώματα καταλαμβάνει δι□ α□το□ μ□ δυνάμενος ; *Opif.*, 166). Nous soulignons les termes communs avec notre passage.

[237] *Leg.* I, 61 ; *Deus*, 43 : φαντασία δέ □στι τύπωσις □ν ψυχ□(« la représentation est une impression dans l'âme »).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

aborde, se laisseront-elles figurer en caractères plus petits dès qu'aura été révélé d'abord ce qu'il n'est pas convenable de taire » ; Opif., 6 [238]).

Il est notable que, dans les deux cas, Philon expose l'idée d'une impression spontanée mais accompagnée ou permise par la médiation d'une illustration de la lettre de la Loi. Du moins, ce qui est explicite dans le *De opificio mundi* est nécessairement impliqué dans le *De Abrahamo* où Philon met tant de soin à rendre compte de la perfection d'Abraham, pourtant présentée comme évidente.

L'enjeu de cette brève présentation est en réalité complexe. Au centre, Philon expose que la perception d'un acte produit une impression correspondante dans l'intellect du lecteur, ce qui renvoie directement à une théorie de la perception. Mais celle-ci passe sous silence la médiation du texte : tout se passe comme si le texte scripturaire, ou la présentation qu'en donne Philon, faisait directement voir, de façon sensible, l'acte du sage. En réalité, il faudrait sans doute parler d'une forme d'analogie, puisque l'intellect, à travers les mots qu'il déchiffre au cours de sa lecture, reçoit une représentation des actions d'Abraham qui n'est pas physique mais constitue déjà une forme de représentation. C'est ce qui explique que, selon Philon, ce n'est pas tant l'acte en lui-même qui est reçu, que la grandeur et la hauteur de l'âme de celui qui l'a accompli. Si l'on rétablit la chaîne entière de cette relation, il apparaît qu'elle commence avec la perfection de l'âme d'Abraham, qui se concrétise ensuite dans un acte, consigné dans l'Écriture, éventuellement elle-même interprétée par Philon. Le lecteur peut ainsi se représenter l'acte concret, dans sa propre âme, et en même temps percevoir que cet acte manifeste la perfection d'Abraham. La chaîne se poursuit encore par une dernière étape, si l'on rapproche ce passage du prologue dont il constitue un approfondissement : cette représentation doit « exhorter les lecteurs et les conduire au même zèle » (το□ς □ντυγχάνοντας προτρέψασθαι κα□□π□ τ□ν □μοιον ζ□λον □γαγε□ν ; § 4). La compréhension conduit à l'imitation, refermant ainsi la boucle. Or, passant par-dessus le détail de toutes ces médiations, Philon s'efforce de réduire à sa plus simple expression ce processus, notamment en employant le registre de la perception qui semble suggérer que tout se fait de manière spontanée, et même sans l'assentiment explicite du lecteur aux représentations qu'il reçoit.

Il vise sans doute par là à présenter comme une évidence le fait que la simple considération d'une action d'Abraham fasse connaître sa perfection, alors même que son exposition de la narration, ainsi que la longue défense argumentée qui suit, montrent que cette évidence n'a rien de certain, sauf peut-être à être soi-même non pas l'un de ces adversaires que Philon invective, mais une âme vertueuse identifiant immédiatement la vertu d'une autre âme. Cette esquisse d'une théorie de la réception du texte par un lecteur, dans sa concision, semble dresser en creux le portrait du lecteur idéal souhaité par Philon, capable de saisir instantanément le caractère parfait des actions d'Abraham.

Plus précisément, l'exégèse de Philon engage deux compréhensions possibles, dont l'enjeu herméneutique est majeur. Philon fait comme si son lecteur comprenait immédiatement que le récit manifeste la perfection d'Abraham : mais en ce cas, l'Écriture ne lui apporterait rien de fondamentalement nouveau, puisqu'il connaîtrait déjà par lui-même la vertu qui y est représentée. Le deuxième cas correspond en réalité non pas à ce que Philon postule, mais à ce qu'il opère réellement : le lecteur est celui à qui il est possible de faire comprendre finalement la perfection d'Abraham à travers un certain nombre de médiations (exposition de la narration, argumentation serrée contre diverses objections), pour que finalement son excellence le frappe et s'inscrive dans son âme. Philon paraît souhaiter l'absence de toute médiation au moment même où son exposé littéral est le plus

[238] ***Traduction de R. Arnaldez (OPA).***

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

complexe et nécessite l'engagement le plus ferme de la part de l'exégète. Il n'est pas anodin que chacune des deux affirmations sur la facilité avec laquelle la perfection d'Abraham se grave dans l'esprit des lecteurs se situe à la fin de chacune des deux étapes de l'exposé : c'est seulement arrivé à ce point, après avoir bénéficié de l'exégèse proposée par Philon, qu'il est possible d'espérer que son interprétation devienne évidente. L'exégèse semble bien se faire protreptique (προτρέψασθαι ; § 4) pour permettre à l'Écriture d'opérer une action sur ses lecteurs.

Cette conclusion, comme celle de la narration littérale, constitue un appel au lecteur à correspondre au modèle idéal développé par Philon : c'est un dernier trait rhétorique de la part de Philon qui cherche à faire accepter son argumentation, si compliquée soit-elle, comme un simple retour à l'évidence.

3) Conclusion

Au terme de notre analyse, il apparaît donc que la difficulté posée par la défense de la lettre du récit du sacrifice d'Isaac pousse Philon dans ses derniers retranchements d'exégète littéral. Alors qu'il balaie le sens littéral dans le *De migratione Abrahami* en expliquant qu'Isaac n'est pas « un être humain » (□νθρωπον), puisque « le sage n'est pas un tueur d'enfants » (ο□ γ□ρ τεκνοκτόνος □ σοφός ; *Migr.*, 140), Philon est obligé, s'il veut s'en tenir au sens littéral, de rendre compte malgré tout de l'exemplarité d'Abraham qui s'apprête à commettre un acte odieux. Alors que les exposés littéraux précédents ne paraissaient jamais remettre profondément en cause le sens premier du texte, sauf à en donner la véritable clé de compréhension dans l'allégorie, Philon se sent tenu ici de répondre dans le registre littéral à toutes les objections possibles contre l'idée que la perfection d'Abraham s'y manifeste. Cela paraît impliquer que la nature même des objections constitue un problème auquel il est primordial de répondre sur le même plan, plutôt que de réserver à l'allégorie une explication plus profonde de la manière d'agir d'Abraham, comme c'était le cas dans le deuxième chapitre. L'enjeu qui se pose, en effet, est la question de l'obéissance même à Dieu, de façon générale, et plus précisément du statut de l'obéissance d'Abraham. Nous avons vu qu'il était possible de faire l'hypothèse que les adversaires présentés par Philon reconnaissent l'autorité de la Loi : ce qui est en cause, ce n'est pas l'obéissance aux commandements de la Loi, mais la manière dont il faut comprendre le récit concernant Abraham. La conclusion du commentaire, rappelant les commandements sur les sacrifices, permet de penser que Philon cherche à faire voir ce qu'il expliquait déjà dans son prologue, à savoir que la vie d'Abraham est elle-même un équivalent des lois mosaïques, et même leur modèle, parce qu'elle se règle sur la nature elle-même.

C'est cette question de la nature qui constitue la difficulté la plus grande du passage, et qui explique le soin que Philon met à répondre à la position adverse. La confrontation avec Grecs et Barbares, la connaissance de peuples aussi éloignés que ceux de l'Inde, permet de dresser une vision générale de la nature humaine, une anthropologie, qu'Abraham semble bafouer. L'enjeu est profond pour une compréhension de la Loi au sein du judaïsme et la reconnaissance de sa pleine autorité dans ses cinq livres, mais il est brûlant pour une présentation du judaïsme *ad extra* à Alexandrie, alors que les Juifs sont accusés de « misanthropie » (μισανθρωπία), comme le rappelle Flavius Josèphe dans le *Contre Apion* (II, 291) : il pourrait être crucial de dédouaner Abraham de l'accusation de « sacrifier un homme » (□νθρωποθυτε□ν) [239]. Philon ne pouvant changer la lettre du texte, ni l'esquiver

[239] Nous convergeons sur ce point avec L. Feldman lorsqu'il montre l'enjeu de la polémique sur le sacrifice d'Abraham pour les relations entre les Juifs et les Grecs d'Alexandrie, même si aucun témoignage d'une telle attaque contre Abraham n'a pu être recensé dans la littérature païenne antique (« Philo's version of the 'Aqedah », art. cit., p. 72-74).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

totalement en se réfugiant dans l'allégorie, il s'efforce de déplacer la question en la ramenant au problème de l'obéissance aux commandements de Dieu, dont la transcendance oblige à dépasser toute nature humaine, et même à prendre comme critère d'évaluation de la perfection d'Abraham la manière dont il contredit, pour Dieu, tout ce qui est, à vue humaine, naturel.

Le sens littéral, qui décrit des faits concrets et en appelle à la psychologie des personnages ainsi qu'à une expérience culturelle ou scientifique, ne semble pouvoir être ici défendu qu'en y faisant entrer l'absolue transcendance de la volonté de Dieu, ce qui constitue une forme d'antithèse maximale : autant le passage par l'allégorie permet, par la médiation de l'intellect, de mettre en relation le monde sensible, le monde intelligible et Dieu, autant les ressources de l'exégèse littérale semblent se heurter, comme à une contradiction fondamentale, au fait que Dieu puisse, sans rien perdre de sa transcendance, y exercer une véritable action. Celle-ci se manifeste dans la piété d'Abraham, dans son attachement surnaturel à Dieu, mais cela contraint Philon à présenter la piété comme d'autant plus haute qu'elle implique une action plus contraire à la nature humaine. Seule une démonstration en quelque sorte négative peut en rendre compte.

Deux réflexions peuvent être proposées pour préciser le problème de l'illustration négative de la valeur même du sacrifice d'Isaac. En premier lieu, Philon ne cherche pas, avons-nous dit, à justifier l'acte du sacrifice en tant que tel. Ce qui constitue à la fois la puissance de son argumentation et son caractère difficile, c'est qu'il réfute les objections de ses adversaires en annulant la valeur de leurs arguments et leur répond d'une façon négative, en renforçant paradoxalement la valeur de l'acte, à la mesure de son opposition à la nature humaine. Philon cherche à illustrer la forme que peut prendre l'obéissance totale à Dieu dans ses déterminations les plus hautes, et il le fait en allant jusqu'à nier toute valeur humaine au regard de la volonté de Dieu.

Il n'en reste pas moins possible de considérer, tout d'abord, que l'acte d'Abraham n'est pas purement arbitraire : si Philon le décrit de façon négative, ce n'est pas par rapport à une nature abstraite et générale. Le sacrifice d'Isaac est spécifiquement l'acte qui était le plus contraire à la nature d'Abraham, le sacrifice de son propre fils unique, si longtemps attendu, et promis puis donné par Dieu lui-même. C'est à travers l'histoire propre d'Abraham que Philon, derrière les paradoxes majeurs qu'il met en place, donne une justification particulière à cet acte. Ce n'est pas une question qu'il thématise, mais l'enjeu de son argumentation littérale repose précisément dans le fait de pouvoir montrer la rationalité propre du sacrifice, dans le cas précis d'Abraham. Ainsi, l'exposé littéral permet de rendre compte de la signification propre du texte non pas comme un récit arbitraire, mais comme un ensemble d'événements qui ont une véritable logique propre, même si elle est dessinée uniquement en creux [240].

En revanche, il faut également souligner que si Philon donne à l'acte concret d'Abraham une rationalité propre, celle d'une obéissance à Dieu qui contredit tout ce qui constitue sa nature propre, il n'en livre pas véritablement un contenu positif : la relation de réciprocité, mentionnée à la fin de la partie narrative, n'est pas reprise à la fin de la partie démonstrative, qui porte uniquement sur la question de l'obéissance à Dieu et de ses exigences, sans

[240] Nous ne croyons donc pas, contrairement à L. Feldman, que Philon ne soulève pas la question du sens de ce commandement (L. Feldman, « Philo's version of the 'Aqedah », art. cit., p. 78-79). Si ne formule pas explicitement la question, l'exacerbation du paradoxe que constitue ce commandement permet d'illustrer non pas le sens de la volonté de Dieu, mais ce que doit être l'obéissance parfaite des hommes à Dieu, et donc le caractère accompli de la piété d'Abraham. Le sens de la volonté de Dieu, ce qui relève de la « théodicée » dont L. Feldman souligne l'absence (*ibid.*, p. 78 et 86) sera en revanche illustré de façon plus directe dans l'exégèse allégorique : l'exégèse littérale quant à elle justifie l'obéissance littérale aux commandements.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

justifier le sens des commandements que Dieu peut donner. Obéir à Dieu est le signe d'une vertu d'autant plus grande que l'acte demandé est paradoxal, mais cette vertu formelle ne dit rien de la bonté intrinsèque que pourrait avoir cet acte, à savoir s'il n'est qu'une illustration du caractère paradoxal de la volonté de Dieu, ou bien si, dans sa nature paradoxale, il révèle également la nature profondément bonne de la volonté de Dieu, seulement esquissée dans la relation de réciprocité entre Abraham et Dieu évoquée à la fin de la narration.

C'est précisément à cette question que l'exégèse allégorique va répondre, d'une manière étonnamment brève.

B. L'exposé allégorique (*Abr.*, 200-207)

Pour courte qu'elle soit (huit paragraphes), cette exégèse allégorique du sacrifice d'Isaac n'en présente pas moins plusieurs points significatifs. S'il est vrai que l'exposé littéral représente ici, une fois n'est pas coutume, le développement le plus important, en longueur comme pour son contenu, l'exégèse allégorique ne permet pas moins d'en livrer le sens positif et définitif à travers les moyens attendus de ce type de développement : la transposition de certains éléments dans le registre des réalités intelligibles (Isaac est le rire dans l'âme) et l'illustration directe des intentions divines. Le développement se distingue encore par sa partition en deux temps, dont le deuxième sort du cadre narratif de l'exégèse du sacrifice d'Isaac et revient sur la figure de Sarah, comme un complément inhabituel visant à approfondir la compréhension de la notion centrale de ces lignes, la joie, mais aussi pour appuyer un dernier enseignement qui récapitule le sens que Philon donne à la vie de piété du sage.

La transition relativement ample qu'opère Philon, conformément à sa méthode habituelle, entre l'exégèse littérale et l'exégèse allégorique, assure d'emblée non seulement une distinction entre les deux registres, mais encore une continuité. En effet, à propos du sens littéral, Philon annonce que « ce qui a été dit n'est pas attaché à l'exposition claire et évidente mais semble suggérer une nature qui est invisible pour la plupart, que ceux qui reçoivent les réalités intelligibles à la place des réalités sensibles, et qui peuvent voir, connaissent » (□λλ□ γ□ρ ο□κ □π□ τ□ς □ητ□ς κα□ φανερ□ς □ποδόσεως □σταται τ□ λεχθέντα, φύσιν δ□ το□ς πολλο□ς □δηλοτέραν □οικε παρεμφαίνειν, □ν ο□ τ□ νοητ□ πρ□ τ□ν α□σθητ□ν □ποδεχόμενοι κα□□ρ□ν δυνάμενοι γνωρίζουσιν ; § 200). Ce n'est pas la première fois que Philon parle d'évidence (φανερ□ς) pour le sens littéral et qu'il oppose un petit nombre d'initiés au grand nombre (το□ς πολλο□ς) : c'était déjà le cas pour la transition qui ouvrait le précédent exposé allégorique (§ 147). Dans le contexte de ce passage, néanmoins, cela ne peut manquer de surprendre : après avoir cherché à rétablir l'évidence de l'excellence d'Abraham, Philon suggère qu'il y a un autre sens, caché, qui constitue même une « nature » (φύσιν), qui ne peut donc pas être celle que devait combattre Abraham [241]. Que ce terme ne soit pas choisi au hasard, c'est ce que suggère l'opposition mise en place entre « la race humaine » (τ□□νθρώπινον γένος) et « la nature de Dieu » (□ το□ θεο□ φύσις) : l'exégèse allégorique doit faire voir la véritable nature, celle de Dieu, alors que le sens littéral ne faisait voir, de façon négative, que la nécessité de s'écarter de la nature humaine, désignée cette fois-ci comme γένος, terme dont l'étymologie rappelle qu'elle est créée, à la différence de la nature divine.

Ce nouveau sens qu'il appartient de connaître, c'est Isaac qui le porte, du fait de la signification de son nom « en chaldéen » (Χαλδαϊστί), c'est-à-dire en hébreu, qui se

[241] La fin de la transition, qui oppose classiquement les réalités intelligibles et les réalités sensibles (τ□ νοητ□ πρ□ τ□ν α□σθητ□ν), et met en exergue la capacité à voir (□ρ□ν) n'apporte de son côté aucun élément notable pour le commentaire.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

traduit, « en grec » (□λληνιστί), γέλως, c'est-à-dire « le rire ». Cette étymologie est issue directement des paroles de Sarah rapportées dans l'Écriture (Γέλωτά μοι □ποίησεν κύριος : « le Seigneur m'a créé du rire » ;*Gn* 21, 6), mais Philon précise d'emblée comment il convient de comprendre ce rire. De façon relativement attendue dans un contexte d'exégèse allégorique, il indique que ce rire « n'est pas celui qui se produit dans le corps lors d'amusements » (ο□χ □ κατ□ παιδι□ν □γγινόμενος σώματι ; § 201), mais représente l' « affection positive et la joie qui relèvent de l'intelligence » (κατ□ διάνοιαν ε□πάθεια κα□ χαρά ; *ibid.*). Les deux termes qui servent à gloser le rire n'ont pas de correspondant dans le *Pentateuque* : le premier désigne chez les Stoïciens les affections positives [242], le deuxième désigne de façon très courante la joie, aussi bien dans la littérature grecque que chez Philon et dans des textes scripturaires extérieurs au *Pentateuque*, notamment prophétiques. Il faut encore ajouter que selon Diogène Laërce, les Stoïciens font de la joie (χαρά) l'une des trois affections positives (ε□παθείαι ; VII, 116). Philon paraît donc se référer à un modèle stoïcien, une fois encore, comme il l'avait fait dans le premier temps de la narration du sacrifice : de même, la perspective stoïcienne lui sert ici de point de départ, avant de la dépasser dans la suite de son analyse, comme nous allons le voir.

Si la séparation entre corps et intelligence au profit de l'intelligence est classique et tranche sur tous les exemples de l'exposé littéral où Philon les associait, il est moins attendu de voir Philon parler du « sage » dans un exposé allégorique, lorsqu'il écrit : ταύτην □ σοφ□ς □ερουργε□ν λέγεται δεόντως θε□(« cette joie, il est dit que le sage la sacrifie, nécessairement, à Dieu » ; § 202). À l'exception du premier chapitre sur la migration, c'est un terme qui relève exclusivement de l'exégèse littérale, lorsque Philon évoque non pas les instances de la vie de l'âme mais des personnes. Certes, il ne s'agit ici que d'un rappel de la teneur du sens littéral, dont nous allons voir ci-dessous le traitement que Philon en fait. Il n'est cependant pas anodin que le terme de sage apparaisse sitôt mentionnée la joie, dans le contexte d'une réflexion sur la manière dont Abraham atteint la perfection. La relation entre vertu et joie constitue en effet un enjeu philosophique majeur. Chez Diogène Laërce, par exemple, la joie est présentée comme une des « conséquences » (□πιγεννήματα ; VII, 94) de la vertu tandis que les Stoïciens, aux dires de Stobée, « disent qu'être heureux est la fin en vue de laquelle tout est fait, mais qui n'est pas elle-même faite en vue d'autre chose. Elle consiste à vivre en accord avec la vertu, à vivre en harmonie ou, ce qui est la même chose, en accord avec la nature » (Τ□λος δ□□ασιν ε□ναι τ□ ε□δαιμονε□ν, ο□□νεκα π□ντα πρ□ττεται, α□τ□ δ□ πρ□ττεται μ□ν ο□δεν□ς δ□□νεκα· το□το δ□□π□ρχειν □ν τ□ κατ' □ρετ□ν ζ□ν, □ν τ□□μολογουμ□νως ζ□ν, □τι, τα□το□□ντος, □ν τ□ κατ□□□σιν ζ□ν [243]). Or Philon parle également un peu plus loin, dans un contexte sur lequel nous allons revenir, du « bonheur » (ε□δαιμονίας).

Le développement allégorique sur le sacrifice d'Isaac semble donc pouvoir constituer une réflexion sur la joie du sage et la manière dont elle s'articule à la fin qu'il vise. Le sacrifice de la joie, selon Philon, « signifie, à travers un symbole, que le fait de se réjouir n'est très approprié qu'à Dieu » (δι□ συμβόλου παριστάς, □τι τ□ χαίρειν μόν□ θε□ ο□κειότατόν □στιν ; § 202). Alors que le développement littéral sur le sacrifice d'Isaac ne justifiait finalement cet acte que de façon négative, comme occasion d'illustrer la piété parfaite d'Abraham mais sans lui conférer en tant que tel un caractère positif, son équivalent au sens allégorique reçoit une explication qui permet d'envisager le sens du sacrifice lui-même dans son accomplissement réel, contrairement à celui d'Isaac qui n'a pas été conduit jusqu'à sa fin. L'explication de ce sacrifice tient aux caractères de « la race humaine » (τ□□νθρώπινον

242 C'est ce qu'atteste en particulier Plutarque (*De la vertu morale*, 449 B).

243 Stobée, II, 77, 16-19 (*SVF* III, 16), cité d'après *Les philosophes hellénistiques*, II, p. 489.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

γένος ; *ibid.*) : « triste et craintive » (□πίλυπον[…] κα□ περιδεές ; *ibid.*), marquée par le « trouble et la peur » (ταραχ□ κα□ φόβ□ ; *ibid.*), elle contraste totalement avec la « nature de Dieu » (□ το□ θεο□ φύσις ; *ibid.*), qui est « sans tristesse, sans peur et n'a part à absolument aucune passion » (□λυπος δ□ κα□□φοβος κα□ παντ□ς πάθους □μέτοχος ; *ibid.*) mais au contraire « participe seule du bonheur et de la félicité parfaite » (ε□δαιμονίας κα□ μακαριότητος παντελο□ς μόνη μετέχουσα ; *ibid.*).

Nous avons déjà rencontré l'utilisation conjointe des deux notions d'ε□δαιμονία et de μακαριότης lorsqu'il était question du bonheur reçu par Abraham accueillant chez lui des visiteurs de qualité, voire célestes (§ 115) : Philon reprend et accentue l'idée que le bonheur et la félicité véritables ne peuvent venir de l'homme lui-même. Contre les réflexions anthropologiques du développement littéral, Philon expose une autre vision de l'homme, fondée non pas sur un ensemble de connaissances, de faits, de récits, mais sur une comparaison de ce qu'est l'homme et de ce qu'est Dieu. Alors que la race humaine est marquée par l'incertitude et les passions que sont le chagrin et la peur, la nature divine jouit d'une parfaite félicité. Sacrifier sa joie, pour le sage, est donc reconnaître que la joie qu'il peut rencontrer, cette affection positive, n'est pas la véritable joie, la béatitude divine.

C'est sur cette base que Philon interprète ce qui n'est plus l'interruption du sacrifice par Dieu – dans ce registre le sacrifice est pleinement accompli, le simple fait de renoncer à posséder la joie étant en lui-même le sacrifice, sans qu'il y ait besoin, contrairement à la vie sensible, d'une succession d'actes pour le concrétiser – mais demeure toujours considéré comme une récompense : Dieu « offre en retour le don » qui lui a été fait (□ντιχαρίζεται τ□ δ□ρον ; § 203), Philon reprenant exactement la même formule conclusive que pour le récit du sacrifice (§ 177). À la piété d'Abraham, reprise ici par le « type » d'âme (τρόπ□), Dieu répond en « philanthrope » (φιλάνθρωπος), concrétisant ainsi la relation de parfaite réciprocité entre lui et Abraham. Du moins Philon soulève-t-il une réserve, qui maintient la distance entre Dieu et sa créature : le don se fait « pour autant que celui qui va recevoir en a la capacité » (καθ□ □σον □χει δυνάμεως □ ληψόμενος ; § 203), ce qui peut constituer un écho de la formule platonicienne que nous avons déjà rappelée dans le premier chapitre, et dont le moyen-platonisme a fait un grand usage, définissant le souverain bien comme□μοίωσις θε□ κατ□ τ□ δυνατόν (« l'assimilation à Dieu dans la mesure du possible » ; *Tht.*, 176 b 1-2). La grâce finalement donnée par Dieu pour participer à sa propre joie n'est pas sans limite, mais dépend de celui qui la reçoit : il faut continuer de tenir compte de l'imperfection de la nature humaine qui ne peut qu'être imparfaitement assimilée à Dieu.

Philon conclut le premier temps du développement allégorique en présentant un discours de Dieu, qui constitue peut-être le pendant de celui qui n'a pas été présenté dans l'exposé littéral, où le récit s'interrompt avant même de rapporter les premières paroles de Dieu à Abraham reconnaissant la piété de ce dernier. Il permet à Philon de reprendre de façon synthétique son propos, tout en confiant à Dieu lui-même le soin d'expliquer le sens profond de l'épisode, alors qu'il était presque absent, en tant qu'acteur, de tout le développement littéral, surtout de la deuxième partie. Le point essentiel est que l'absence de jalousie de Dieu envers ceux qui en sont dignes (ο□ φθον□ το□ς □ξίοις ; § 204), qui reprend l'idée de la philanthropie qu'il témoigne malgré sa supériorité, le conduit à donner part à sa joie, qui n'est « la propriété de personne d'autre » (ο□κ □στιν □τέρου… κτ□μα ; *ibid.*), pour un seul type de personne : « celui qui me suivrait et suivrait mes volontés » (ε□ τις □μο□ κα□ το□ς □μο□ς βουλήμασιν □ποιτο ; *ibid.*). Il est intéressant de noter que lorsque Philon a présenté sa lecture allégorique du passage, il a seulement parlé de façon vague d'une « nécessité » (δεόντως ; § 202), qu'il a expliquée ensuite par une raison naturelle : la différence entre les hommes et Dieu contraint le sage à sacrifier sa propre joie. Ce

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

qui tient lieu de l'ordre donné à Abraham devient une nécessité intrinsèque à la nature humaine. Or, précisément, le discours prêté à Dieu rétablit la notion d'obéissance, ce qui permet d'interpréter le fait d'avoir suivi cette nécessité naturelle comme une autre manière de répondre aux « volontés » de Dieu, à propos duquel Philon parle ici de « nature » (§ 202). Ce passage allégorique permet ainsi de confirmer que la fin véritable est de suivre la nature, comme le proposent les Stoïciens, étant entendu cependant que celle-ci est Dieu lui-même, et que les hommes ne peuvent y participer que par grâce particulière et en obéissant à Dieu.

Philon conclut en reprenant l'image de la route (τ□ν □δόν ; § 204) qu'il avait déjà évoquée à propos de la marche d'Abraham et d'Isaac (§ 172). Elle est cette fois présentée dans des termes qui reprennent les débats sur le lien entre bonheur et vertu : elle est « impraticable pour les passions et les malheurs » (πάθεσι μ□ν κα□ κακίαις □στ□ν □βατος ; § 204), c'est-à-dire pour tout ce qui correspond à la nature humaine seule, et tout ce que les sages stoïciens cherchent à dépasser, mais elle « est ouverte aux affections positives et aux vertus » (ε□παθείαις δ□ κα□□ρετα□ς □μπεριπατε□ται ; *ibid.*). Autrement dit, bonheur et vertu vont de pair, mais cela tient au don que Dieu choisit de faire et non à un chemin ouvert par le sage de ses propres forces, puisqu'il n'est qu'un homme. Le chemin au contraire est entièrement dépendant de Dieu, puisqu'il résulte de la soumission à sa volonté, et ouvre une direction sûre pour le sage. Notons que Philon ne dessine pas une véritable fin, mais une route présentée comme bonne : en quelque sorte, la migration d'Abraham ne s'arrête pas, ce qui importe n'est pas le terme mais une route qui permette de quitter tout ce que la nature humaine a de négatif pour vivre des grâces de Dieu.

Cinq paragraphes ont suffi à Philon pour rendre compte, de façon allégorique, du sens allégorique de l'épisode scripturaire et illustrer le sens du sacrifice demandé à Abraham. Peut-être est-ce cette brièveté, alors que Philon conclut un volet entier de son exégèse de la vie d'Abraham, qui le conduit à relancer son exposé allégorique en évoquant Sarah. Mais il peut également s'agir pour lui de reprendre le problème, seulement esquissé, de la manière dont la nature humaine peut entrer véritablement en relation avec la nature divine.

De fait, en relançant son exposé par l'introduction d'un développement sur Sarah qui sort du cadre de l'épisode scripturaire qu'il commente, Philon semble vouloir ramener à une vision moins ambitieuse et en quelque sorte plus réaliste. Cette démarche est exceptionnelle dans le *De Abrahamo* : alors que le passage commenté a reçu un sens satisfaisant sur la nature du sacrifice et le souverain bien qu'il manifeste, selon une perspective qui croise une nouvelle fois des références au stoïcisme comme au moyen-platonisme, Philon prolonge son analyse pour répondre à une question que ne paraît pas poser le texte scripturaire, mais qui naît seulement d'un souci de donner le plus d'exactitude possible au propos qu'il en a tiré. Philon veut prouver que la joie ne peut pas être pure dans le monde des réalités humaines, même si le texte scripturaire paraît manifester une pleine réciprocité entre Abraham et Dieu, et il prend l'exemple de Sarah, figure de la « vertu » (□□ρετ□ς □πώνυμος Σάρρα : « Sarah, qui porte le nom de la vertu » ; § 206), en rappelant sa double attitude lors de l'annonce de la naissance d'Isaac : elle a ri (□γέλασεν Σαρρα ; *Gn* 18, 13), puis elle a nié avoir ri, parce qu'elle a eu peur (□φοβήθη ; *Gn* 18, 15). Philon reprend les termes du dialogue entre Sarah et le principal visiteur, qui doit désormais être identifié comme Dieu ou au moins comme « sa parole sacrée » (□□ερ□ς λόγος ; § 206) : Sarah agit « dans la crainte qu'elle ne vienne à s'approprier le fait de se réjouir, qui n'appartient à rien de ce qui est engendré mais à Dieu seul » (καταδείσασα μή ποτε □ρα τ□ χαίρειν ο□δεν□ς □ν γενητο□, μόνου δ□ το□ θεο□, σφετερίζηται ; § 206) ; à quoi Dieu lui répond, « pour l'encourager » (θαρσύνων α□τήν) : μηδ□ν ε□λαβηθ□ς, □ντως □γέλασας κα□ μέτεστί σοι χαρ□ς (« ne sois pas circonspecte, tu as réellement ri, et il y a pour une toi part à la joie » ; *ibid.*). Philon développe ainsi nettement

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

la réplique scripturaire : Οχί, λλγέλασας (« non, mais tu as ri » ; *Gn* 18, 15), en la considérant non comme un reproche, puisqu'elle est adressée par Dieu, dont il a montré le caractère bienveillant, mais au contraire comme un encouragement.

Après avoir expliqué que Dieu donnait la véritable joie aux hommes, Philon montre donc comment c'est la vertu humaine elle-même qui craint de la recevoir, consciente de son indignité, et que Dieu doit rassurer. C'est une manière de souligner la distinction qui demeure entre Dieu et les hommes, même pour le sage vertueux, puisque Sarah est la figure de la vertu du sage. Il y a de fait une symétrie très claire entre Sarah et Abraham, tels que Philon les présente : ils sont tous les deux parents d'Isaac, de la joie ; de façon similaire, l'un s'en sépare (Abraham, dans le sacrifice), l'autre le nie (Sarah, dans le dialogue avec Dieu), avant que Dieu ne vienne le leur rendre. Les deux développements sont similaires dans leur propos, de telle sorte que le deuxième semble viser un effet de complétude, en présentant Sarah et Abraham ensemble comme les deux figures concernées au premier chef par la joie qu'est Isaac, Abraham comme intellect, et Sarah comme vertu.

Il faut encore noter que la manière dont Philon fait se succéder ces deux exégèses, sur un thème commun, à travers deux figures apparentées, est sans autre exemple dans le *De Abrahamo*, alors qu'elle est un élément caractéristique du grand commentaire allégorique, comme nous aurons l'occasion de le voir en étudiant le *De migratione Abrahami* : Philon semble chercher à développer une idée qu'il a commencé à aborder à partir d'un texte donné, autour d'une figure particulière, Abraham, en abordant l'étude d'un autre texte d'où la même idée peut être tirée, à partir de l'évocation d'un personnage lié au précédent. L'écart est ici cependant minime : les deux personnages, Abraham et Sarah, sont étroitement liés. Étant les deux parents d'Isaac, il n'est pas surprenant de les voir associés à propos de l'exégèse qui porte sur la valeur allégorique de ce dernier. Enfin, le propos de Philon à propos de l'un et de l'autre semble similaire, si ce n'est que la présentation de Sarah peut permettre d'envisager la question de la joie donnée par Dieu du point de vue spécifique de la vertu, pour montrer que la joie n'est jamais donnée « pure ni sans être mêlée à la peine » (κρατον καμιγ λύπης ; § 205).

La conclusion que Philon apporte, quoiqu'elle vienne clore le premier volet de la présentation de la vie d'Abraham, est très brève. Reprenant l'idée du mélange de la joie et de la peine qui permet d'adoucir la vie des hommes, Philon expose que Dieu « a mêlé aux malheurs la nature meilleure, jugeant bon que l'âme parfois s'apaise et trouve le calme » (παρέμιξε δ καθ τς μείνονος φύσεως, εδιάσαι καθ γαληνιάσαι ποτ τν ψυχν δικαιώσας ; § 207). Après la violente discussion de l'exposé littéral, l'exégèse allégorique, qui a dénoué très rapidement la tension qui avait été créée par le paradoxe absolu de la situation d'Abraham, en donnant au sacrifice une valeur positive et en manifestant la bienveillance de Dieu pour les hommes, ouvre sur une vision mêlée, où la peine n'a pas disparu, mais où Dieu apporte aussi la paix. Il n'y a pas de véritable transcendance pour l'âme du sage, ou plutôt pour celle des sages (τν δ τν σοφν ; *ibid.*), la figure d'Abraham ayant en quelque sorte essaimé en une multiplicité de figures indéterminées. En l'absence d'éléments d'identification plus précis, il paraît possible d'y voir ou bien d'autres figures scripturaires de sages, quoiqu'elles soient absentes de ce traité, ou encore les émules d'Abraham que doivent constituer les lecteurs de l'Écriture, marchant à sa suite. Il n'est pas question d'une extase, d'une séparation de la vie sensible et ordinaire, ni d'un destin particulier après la mort : la piété demeure ancrée dans la vie concrète du sage. Toutefois, concernant l'âme des sages, « Dieu a voulu que la plupart du temps de sa vie, elle jubile et trouve sa joie dans les contemplations du monde » (τν πλείω χρόνον το βίου γήθειν καθ εφραίνεσθαι τος το κόσμου θεωρήμασιν βουλήθη ; *ibid.*), avec un

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

vocabulaire qui ne paraît plus avoir cette fois-ci une origine philosophique ou scripturaire, mais appartenir à une langue noble et archaïque, où les deux verbes abondent [244]. Il y aurait ainsi chez le sage une grandeur insigne, qui en fait une figure de héros, mais son parcours est une odyssée qui ne connaîtrait pas les tempêtes, ou de façon beaucoup plus rare [245].

Au terme de la présentation de la piété d'Abraham, Philon laisse donc son lecteur sur une vision très mesurée : la piété est une nécessité, elle arrache aux vicissitudes de la nature humaine, mais elle ne fait pas sortir le sage de la réalité concrète de son existence. Il doit poursuivre sa route, sans terme précis, mais c'est une route joyeuse et qui lui permet de se livrer abondamment à l'activité la plus haute de son âme, la contemplation. L'exégèse allégorique relativement brève, et pourtant redoublée par l'évocation de Sarah, laisse donc sur une vision synthétique qui réunit, en sortant des frontières de l'épisode du sacrifice d'Isaac, Abraham et Sarah, la réflexion sur la vie du sage et celle sur la vie de l'âme qu'il symbolise, les peines et les joies, se concluant sur le thème de la vision déjà présent notamment juste avant le début de l'étude de la vie d'Abraham (voir § 56-58). Mais c'est une forme de récapitulation en mode mineur. La figure même d'Abraham s'efface, derrière Sarah puis dans l'évocation de plusieurs figures de sages. Ce qui domine, c'est donc une paix relative, dans la confiance en la providence divine qui agit pour rendre l'existence des hommes aussi douce qu'il est possible, sans pour autant lui assigner un terme : la fin est finalement la route elle-même et le sage n'est pas un être surhumain qui abandonne les vicissitudes de la vie des hommes.

Conclusion

Le dernier chapitre consacré à l'illustration de la piété d'Abraham, conformément au but que Philon s'est assigné en commençant à rapporter la vie du patriarche, se distingue donc par le contraste très fort entre d'un côté la longueur et la difficulté de l'exégèse littérale, et de l'autre la brièveté d'une interprétation allégorique qui semble dénouer toute la tension que la première partie de l'interprétation de l'épisode avait pu faire monter. Les deux temps de l'exposé littéral ont progressivement creusé la différence entre la nature humaine et la volonté divine, en montrant d'abord comment Abraham était entièrement soumis à sa passion pour Dieu, qui lui permettait de surmonter pleinement son attachement pour Isaac, quelle qu'en fût la force, puis en développant l'illustration de la perfection de son obéissance en montrant à quel point il était paradoxal qu'Abraham réponde à l'ordre qui lui était donné. Rien dans la nature humaine ne peut donc expliquer l'attitude d'Abraham : ce n'est que son obéissance à la volonté de Dieu qui le conduit à agir ainsi. Le paradoxe extrêmement fort de cette démonstration, qui peut paraître réduire à néant toute valeur seulement humaine, est repris et éclairci par l'exégèse allégorique. Celle-ci reprend la question de la réciprocité que Philon avait mentionnée à la fin de la narration, mais ensuite délaissée au profit de la seule question de l'obéissance d'Abraham. Or c'est précisément cette relation de réciprocité présente dans le sacrifice d'Isaac – Abraham acceptant de renoncer à son fils pour Dieu, qui le lui rend – qui permet de donner un véritable sens positif à la volonté divine : il n'est

[244] Le verbe γηθέω et ses dérivés (le substantif γηθοσύνη et l'adjectif γηθόσυνος) apparaissent à 49 reprises chez Homère. Le verbe ε□φραίνω apparaît aussi bien chez Homère (*Il.* V, 688 ; *Od.*, XIII, 44) que chez Pindare (*O.*, 9, 62 ; *P.*, 9, 16 ; *I.*, 7, 3) ou encore chez un auteur tragique comme Eschyle (*Ch.*, 742 ; *Suppl.*, 515).

[245] David Runia rappelle que Philon lui-même atteste d'une interprétation allégorique d'Homère dans un contexte de fuite vers Dieu (*Somn.* II, 70), ce qui autorise à penser qu'il puisse y avoir un rapprochement entre la figure d'Ulysse et celle du migrant, Abraham (D. T. Runia, « The Theme of Flight and Exile in the Allegorical Thought-World of Philo of Alexandria », *The Studia Philonica Annual*, XXI, 2009, p. 1-24.)

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

pas seulement question de mettre Abraham à l'épreuve de la manière la plus difficile qui puisse être, mais de le faire participer, autant que cela lui est possible, à la nature divine elle-même, qui est félicité.

Trois grands traits de l'exégèse de Philon dans ce chapitre doivent être soulignés. Tout d'abord, la première partie de son développement confirme que l'exégèse littérale relève d'une dialectique entre un cas particulier, illustré par l'Écriture, et un ensemble de situations qui lui sont ou non extérieures et permettent d'en faire voir la valeur, par rapprochement ou par distinction. Ici, la démarche est particulièrement bien mise en valeur et conduite jusqu'à son extrémité : Abraham est comparé à la fois aux grands personnages de la culture grecque, aux peuples idolâtres de l'Écriture et à un peuple très éloigné, les gymnosophistes. Loin de chercher à opérer une comparaison superficielle entre Abraham et ces trois types d'exemples, Philon met en place les termes de la comparaison de façon très réfléchie, pour contester tout rapprochement trop rapide, puis souligne aussi nettement que possible la différence entre Abraham et ces autres exemples, pour le faire apparaître à la fois comme absolument unique et absolument parfait, hors de toute considération morale. Le sens littéral tel qu'il apparaît dans ce passage n'est donc pas la simple répétition plus ou moins simplifiée du récit scripturaire mais nécessite la recherche d'une intelligence profonde des enjeux du récit et une comparaison raisonnée avec toutes les situations semblables qui pourraient permettre de l'éclairer.

Le deuxième trait est la manière dont Philon reprend un vocabulaire philosophique pour structurer son propos, non sans reconfigurer largement les notions auxquelles il fait référence. Dans l'exposé littéral, il utilise ainsi un vocabulaire stoïcien sur les passions qu'il reconfigure profondément, puisqu'il expose comment Abraham est parfait et peut résister à toutes les passions humaines du fait qu'il est entièrement voué à une passion supérieure pour Dieu. La victoire d'Abraham sur les réalités humaines résulte de sa soumission à Dieu, sa solidité et son équilibre parfaits apparaissent à la fin de l'exposé allégorique comme l'autre face d'un déséquilibre complet qui fait pencher Abraham entièrement vers Dieu. La tension avec la nature humaine ne se résorbe pas par une maîtrise supérieure de la part du sage, mais par une soumission totale à un ordre supérieur qui dépasse totalement la nature humaine. C'est encore ce que confirme l'exégèse allégorique, en substituant aux possibles joies humaines, dans une nature marquée par son imperfection et sa tristesse, la seule véritable joie, qui est divine. Il y a donc naturellement une référence au platonisme, ou plus précisément sans doute au moyen-platonisme, qui intervient à ce moment-là pour rendre compte de l'assimilation à Dieu qui résulte de l'obéissance à sa volonté. La rapprochement des deux traditions philosophiques permet d'associer ce dernier chapitre au premier, qui décrivait déjà la route que devait suivre le sage dans sa migration pour aller à la rencontre de Dieu et « se rendre semblable à sa nature bienheureuse et bénie » (§ 87). Ce qui n'était qu'amorcé dans le premier chapitre reçoit donc un éclairage définitif dans ce dernier chapitre, pour mettre en avant la figure d'un sage dont le souverain bien est de suivre une route qui le conduit sans cesse à se rendre semblable à Dieu et à recevoir de lui la joie véritable.

Le troisième trait essentiel de ce passage est le fait que Philon ne cherche pas à faire d'Abraham, au plus fort de son éloge, et malgré la teneur de l'exposé littéral, une figure qui s'abstrait de toute réalité concrète. Alors que Philon, à la suite des deux exposés allégoriques précédents, aurait pu conclure sur la nécessité de contempler les réalités intelligibles en migrant depuis les réalités sensibles, il élabore une vision plus mesurée de la vie du sage : celui-ci continue sans cesse sa route terrestre, même si sa joie véritable lui vient de Dieu et de la contemplation de l'univers, en ne quittant jamais tout à fait les

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

épreuves de la vie humaine. Il n'est donc pas question de fuir l'existence humaine, quand bien même la seule véritable félicité pourrait être divine, quand bien même le bien souverain consiste à recevoir la grâce d'être assimilé le plus possible à cette nature bienheureuse. En d'autres termes, l'éclairage allégorique porté sur les réalités sensibles qui font l'objet du sens littéral, n'implique pas de renoncer au premier. Au lieu d'esquiver la question du sacrifice en niant sa réalité, comme il le fait dans le Grand commentaire allégorique, Philon choisit de l'assumer et de présenter le sage comme un homme véritable, mais un homme qui sait se soumettre à la volonté divine.

L'exégèse littérale et l'exégèse allégorique sont solidaires et toutes deux nécessaires pour rendre compte de la vie parfaite qui est celle du sage. L'exégèse littérale opère la distinction la plus totale entre le sage et les autres hommes, en mettant en relation les actions d'Abraham et la volonté de Dieu d'une façon directe : elle passe en quelque sorte par-dessus l'exégèse allégorique qui sert généralement de médiation, mais au prix d'une forte tension, car le sens positif de la séparation entre Abraham et les hommes n'est pas donné. Il est donc tout de même nécessaire d'en passer par une exégèse allégorique qui retrouve pleinement son rôle d'éclaircissement de l'exégèse littérale, pour résoudre cette tension particulièrement forte et livrer une présentation claire de la vie du sage.

Conclusion

Au terme de cette étude, il apparaît que le premier volet du *De Abrahamo* consacré à la description de la vie d'Abraham présente une exégèse plus complexe que ce que suggèrent les indications données explicitement par Philon sur sa méthode. Il explique en effet qu'il livre pour chaque passage une lecture littérale, qui concerne la vie d'un homme, puis une lecture allégorique, qui concerne la vie de l'âme et plus précisément de l'intellect. D'un point de vue formel, chaque chapitre est ainsi clairement organisé et délimité.

Les ruptures formelles

Nous avons vu les différents problèmes que pose en réalité cette exégèse au-delà de sa régularité apparente. Celle-ci est rompue en plusieurs endroits : dans le premier chapitre, où l'exposé allégorique compte trois temps successifs avant de laisser la place de nouveau à un véritable exposé littéral, ainsi que dans le troisième, où l'exposé littéral comme l'exposé allégorique sont subdivisés en deux temps et où Philon convoque pour finir des éléments de la lettre du texte, mais pour appuyer son exégèse allégorique. Le cinquième chapitre, avec la disproportion considérable entre les deux exposés et le redoublement de l'exégèse allégorique, pourrait aussi être cité. Enfin, le fait que le quatrième chapitre soit considéré apparemment comme une simple illustration du propos développé par le troisième pose également un problème quant à l'autonomie relative des développements – étant entendu qu'ils s'intègrent quoi qu'il en soit dans une argumentation d'ensemble et ne sont donc pas strictement séparés les uns des autres.

À ces problèmes visibles s'ajoutent des difficultés moins manifestes, mais non moins significatives, en particulier dans le rapport entre tel ou tel volet de l'exégèse et le texte scripturaire. Dans le premier chapitre, Philon semble garder une certaine distance avec la lettre du texte, cette imprécision lui permettant de développer son exégèse dans le sens qui lui convient. Il faudrait encore ajouter qu'il semble suivre la trame du texte en alternant les modes de lecture – littéral, allégorique, puis à nouveau littéral – non pas en donnant une lecture d'ensemble du passage selon ses différents modes d'exégèse, mais en consacrant différentes approches à différents moments : le départ et la deuxième migration au désert

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

reçoivent une explication littérale, tandis que le passage par Kharran a un sens allégorique. Le deuxième chapitre, quoiqu'il soit celui des cinq chapitres qui se plie le mieux aux règles énoncées par Philon, apporte toutefois quelques altérations au récit scripturaire pour que soit mieux mise en valeur la question de la piété d'Abraham. Dans le troisième chapitre, Philon se refuse à intégrer la manifestation de Dieu dans l'exposé littéral : il mobilise en revanche certains éléments scripturaires dans un appendice au sens allégorique. Dans le quatrième chapitre, il commente pour ainsi dire deux volets différents du texte biblique dans l'exposé littéral, qui est consacré au châtiment de Sodome, et dans l'exposé allégorique, qui s'appuie essentiellement sur le personnage de Lot. De façon moins problématique, Philon abrège également l'épisode du sacrifice d'Isaac, pour mettre en valeur l'obéissance d'Abraham.

Dans tous ces cas, il apparaît que Philon ne se contente pas de suivre le texte tel qu'il se présente à lui, mais qu'il pose une question ou cherche à résoudre un problème, qui le conduit à opérer des altérations plus ou moins profondes. Dans le premier chapitre, c'est la question de la migration qui l'intéresse, le conduisant à ignorer le passage en Canaan, mais à revenir sur la deuxième migration, vers le désert, comme étant la suite de la première, quitte à développer un autre exposé littéral sans lui attacher d'exposé allégorique. Dans le deuxième chapitre, il cherche à défendre l'exemplarité d'Abraham, en gommant certains détails qui rendraient l'éloge plus difficile. Dans le troisième chapitre, c'est un problème métaphysique qui lui interdit de rendre compte d'une manifestation de Dieu dans les réalités sensibles et le conduit à opérer une sélection dans son exposé littéral. Dans le quatrième chapitre, la volonté d'illustrer l'action des puissances l'amène à séparer dans la lettre du texte ce qui est compatible avec cette illustration et ce qui est contradictoire, si bien qu'il en vient à commenter le texte, de façon allégorique, sans se référer explicitement à tous les éléments exclu de l'exposé littéral. Enfin, nous avons vu que, dans le cinquième chapitre, Philon passe sous silence la fin de l'épisode du sacrifice d'Isaac pour se concentrer sur l'interruption du sacrifice lui-même et le don en retour que Dieu fait à Abraham en lui rendant Isaac. L'exégèse, si littérale soit-elle, n'exclut donc pas que Philon procède en cherchant d'emblée à synthétiser le sens ou à résoudre un problème posé par tel ou tel détail scripturaire : il n'y a pas d'exposition neutre d'un sens littéral objectif ou évident et Philon s'engage comme interprète aussi bien dans l'exégèse littérale que dans l'exégèse allégorique.

Enfin, la relation entre l'exposé littéral et l'exposé allégorique n'est pas toujours simple, comme les détails que nous venons de rappeler permettent de le voir. Il n'y a guère que dans le deuxième chapitre que la relation est particulièrement étroite et que les deux volets se répondent de façon véritablement systématique. Nous avons rappelé la disjonction relative entre les deux dans le premier chapitre. Dans le troisième chapitre, les deux lectures sont quant à elles incompatibles, la progression de l'exégèse se faisant par seuils successifs qui interdisent de donner une lecture unifiée de l'ensemble du commentaire. Nous avons rappelé également les problèmes du quatrième chapitre, où l'exégèse allégorique est appliquée, pour une part importante, à des éléments scripturaires écartés dans l'exposé littéral. Le cinquième chapitre, en revanche, présente deux exposés qui se répondent l'un à l'autre, malgré leur grande différence de taille – du moins, l'exposé allégorique répond directement à la narration littérale en explicitant la relation de réciprocité entre Abraham et Dieu.

Les facteurs d'unité de la séquence

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Tous ces rappels permettent de voir que l'exégèse que Philon développe dans ce traité n'a pas la régularité qu'il affiche, parce qu'il s'interroge sur des problèmes précis, non seulement pour chaque passage, comme nous venons de le rappeler, mais encore dans la perspective d'ensemble de son exégèse.

Le problème central est celui de la piété d'Abraham. La section du traité qui lui est consacrée et que nous avons étudiée est vraisemblablement organisée de façon à illustrer non seulement chapitre par chapitre, mais encore dans son ensemble, la nature de cette piété. Il y a manifestement dans l'agencement de cette série de chapitres un travail de composition qui peut expliquer pourquoi Philon n'a retenu que ces cinq épisodes, et pas d'autres où il est pourtant question de façon très directe de la relation entre Abraham et Dieu ou encore de la foi du patriarche, en particulier les chapitres 15 et 17 où sont rapportés de longs dialogues entre Abraham et Dieu. En effet, nous avons vu que le premier et le cinquième chapitre se répondaient : il y est question d'une route vers le désert qui permet d'y rencontrer la nature bienheureuse et bénie de Dieu pour s'assimiler à elle, le cinquième chapitre décrivant concrètement cette assimilation alors que le premier chapitre n'en livre que l'esquisse. Le cinquième chapitre est également lié de façon plus étroite au troisième, autour du thème de la réciprocité entre Abraham et Dieu. Dans le premier cas, l'hospitalité d'Abraham est le cadre dans lequel s'exprime la reconnaissance de la piété de ce dernier par Dieu, qui se fait voir à lui et lui annonce la plus grande récompense qui soit, Isaac. Dans le deuxième cas, la réciprocité concerne de nouveau Isaac, mais à un degré supérieur : la récompense elle-même doit être sacrifiée à Dieu pour en obtenir une plus grande encore. Ces deux chapitres ont encore en commun de donner la parole à Dieu directement, dans le registre allégorique, mais aussi de mettre en évidence que la nécessité d'illustrer la relation directe d'Abraham à Dieu suscite des tensions dans l'exégèse littérale. Enfin, le deuxième et le quatrième chapitres sont tous les deux consacrés à la double action de Dieu, qui punit et qui sauve, mais avec un effet de gradation de l'un à l'autre dans la description du vice et du châtiment, le quatrième chapitre montrant des vices bien plus graves et un châtiment spectaculaire, et donnant à voir le rôle qu'y jouent les puissances.

Dans l'ensemble enfin, il y a une progression générale dans la description de la relation entre Abraham et Dieu et celle de la manifestation de Dieu. Alors qu'il est déjà question d'une manifestation de Dieu dans le premier chapitre, ce n'est que progressivement qu'elle est approfondie et articulée à une réflexion sur la contemplation des réalités intelligibles, en particulier dans les troisième et quatrième chapitres. Celle-ci permet de rendre plus vraisemblable l'échange final entre Abraham et Dieu, dès lors que le patriarche a été représenté, d'une façon très construite, comme celui dont le regard s'élève jusqu'à Dieu. Les éléments essentiels sont donc déjà livrés dans le premier chapitre : une migration vers la contemplation des réalités célestes, une manifestation de Dieu, par amour pour les hommes et la recherche d'une assimilation à Dieu, mais ils ne sont déployés que progressivement avant d'être ressaisis dans le dernier chapitre.

L'exégèse littérale

L'étude de ce passage nous livre également des enseignements importants sur chacun des types d'exégèse et sur la manière dont Philon les articule. Le *De Abrahamo* est le seul traité où ces deux exégèses sont en effet aussi étroitement liées : ailleurs, ou bien l'exégèse littérale est généralement absente, comme dans le Grand commentaire allégorique, ou bien elle est juxtaposée au sens allégorique et souvent rapidement évacuée, comme dans les *Quaestiones*, ou bien encore c'est l'exégèse allégorique qui est absente, comme dans

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

le *De vita Mosis* [246]. Le traité le plus proche du *De Abrahamo* est le *De Iosepho*, qui fait effectivement alterner exégèse littérale et exégèse allégorique : mais la démarche est beaucoup moins resserrée, Philon se livre à une réexposition de grandes unités du texte sous la forme de longues paraphrases, avant de proposer une interprétation allégorique de certains aspects. Dans le *De Abrahamo*, la reprise de la lettre du texte est plus synthétique, et l'interprétation allégorique s'articule de façon beaucoup plus étroite à l'ensemble du propos de l'exposé littéral.

L'exégèse littérale proprement dite est caractérisée par plusieurs aspects. Le premier est le souci de Philon de rendre parfaitement compréhensible la succession des événements ou le sens de l'action des personnages. À cette fin, Philon éclaire le texte à la fois de l'intérieur, en empruntant des informations à d'autres passages scripturaires, et de l'extérieur, en présentant Abraham sur le fond de la culture grecque de son temps, sans souci de distance chronologique : Abraham apparaît comme un contemporain de Philon et de ses lecteurs, ou à tout le moins comme quelqu'un dont la vie comporte des enseignements pour l'époque et le contexte hellénisé dans lequel se situe Philon. La migration d'Abraham est ainsi comparée aux différents types de voyages communément accomplis et la descente en Égypte est éclairée par des connaissances géographiques qui permettent de comprendre la situation de la Syrie comme de l'Égypte. L'exégèse vise à rendre le texte vraisemblable et cohérent. Ainsi, la déchéance de Sodome est expliquée comme la conséquence logique, étape après étape, d'un excès initial de biens : Philon met en valeur une causalité là où le texte scripturaire ne fait que juxtaposer des informations sans les relier l'une à l'autre.

Philon développe également dans son exégèse littérale des questions de vraisemblance morale et de critères permettant l'évaluation d'une conduite morale. La valeur des actions d'Abraham se comprend par comparaison avec un ensemble de pratiques communément constatées à l'époque de Philon ou au cours de l'histoire : Abraham ne peut pas se situer hors de l'histoire, hors du champ d'un ensemble de critères moraux, qui rendent son action intelligible et permettent de l'évaluer. C'est ce qui permet d'établir l'exemplarité d'Abraham, en montrant qu'il agit de façon particulièrement vertueuse voire tout à fait exceptionnelle, se distinguant ainsi de toute autre personne.

L'exégèse littérale correspond donc à la mise en place d'une forme de dialectique entre le particulier et le général : Abraham doit pouvoir être jugé sur les critères qui s'appliquent à toute autre action, à tout autre homme, à travers le temps et en toute région, pour que sa vertu insigne puisse être illustrée. Cela inclut, de façon plus large, tous les détails qui rendent compte de la vraisemblance et de la cohérence du texte scripturaire, constituant le contexte dans lequel Abraham vit et agit. Ce qui apparaît comme la généralité sur le fond de laquelle se détache Abraham est constitué à la fois de connaissances géographiques, météorologiques ou ethnographiques, mais aussi de références historiques et mythologiques : ce sont les différentes ressources de sciences encyclopédiques empruntées à la culture grecque dans son sens le plus large, à la παιδεία, qui permettent de comprendre le sens des actions d'Abraham et de leur donner une valeur.

Tous ces éléments permettent de faire d'Abraham un « sage » : si le terme peut apparaître dans des développements allégoriques, surtout dans le premier chapitre

[246] Nous laissons également de côté les livres consacrés à l'exposition de la Loi de Moïse en tant que telle, à savoir le *De Decalogo* et le *De specialibus legibus* : l'exégèse littérale comme l'exégèse allégorique y ont un rôle important, mais Philon y réorganise profondément sa matière, sans devoir rendre compte de façon suivie de la cohérence d'un récit. De même, le *De virtutibus* et le *De praemiis et poenis* constituent un autre type d'exégèse, organisée de façon thématique. La question de l'allégorie et de son rapport à la lettre du texte s'y pose d'une façon différente.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

mais encore dans le cinquième [247], il permet de désigner Abraham comme quelqu'un d'exemplaire. Cette exemplarité est éclairée et exprimée grâce à la référence à des doctrines philosophiques, essentiellement au stoïcisme et au platonisme, plus précisément à travers le moyen-platonisme. Ces références sont essentielles pour définir la rationalité profonde et la valeur des actes d'Abraham au-delà de rapprochements seulement culturels, ou d'une morale superficielle. La figure d'Abraham est éclairée dans le cadre d'une réflexion rationnelle sur la nature de l'homme et du monde. C'est surtout un discours stoïcien sur les passions qui permet de rendre compte de la vertu d'Abraham ou de l'intempérance de ceux que Dieu châtie, mais il est essentiel de rappeler que ce discours subit des inflexions profondes. Philon l'ouvre en effet à la prise en compte d'un Dieu créateur et transcendant, faisant ainsi l'éloge paradoxal d'Abraham lorsqu'il est vaincu par une passion, parce que cette passion est son amour pour Dieu. Le stoïcisme doit ainsi être croisé avec un certain platonisme, inscrivant Abraham dans une relation avec un Dieu transcendant. C'est l'exigence de prendre en compte cette transcendance qui peut conduire à une grande tension au sein de l'exégèse littérale, dans le cinquième chapitre : la référence à la nature divine, qu'Abraham suit au mépris de tout attachement naturel humain, conduit à un paradoxe paroxystique que seule l'exégèse allégorique qui suit permet de résoudre véritablement.

Il est important de souligner ce fonctionnement spécifique de l'exégèse littérale pour deux raisons. La première est que cette démarche de justification littérale du sens du texte est unique chez Philon : nous avons vu que dans le *De Iosepho* les exposés littéraux étaient beaucoup moins serrés et problématisés ; de même, dans les *Quaestiones*, l'exégèse littérale occupe une place plus réduite, et Philon l'évacue souvent d'une seule phrase en qualifiant le sens littéral d'évident. Dans le *De Abrahamo*, il n'y a pas d'évidence, le sens littéral résulte d'une réflexion et d'une argumentation qui mobilisent un certain nombre de critères et d'exemples qui permettent de rendre compte de sa valeur.

Deuxièmement, la mise en valeur de cette démarche, du point de vue de la critique philonienne, permet d'affiner la perspective de David Dawson sur les enjeux de l'exégèse de Philon. Cet auteur, nous l'avons dit, avance l'idée d'une « révision culturelle » pratiquée par les auteurs qui ont recours à l'allégorie, en particulier Philon, c'est-à-dire une relecture des valeurs d'une culture à l'aune d'une autre culture avec laquelle elle est comparée, et qui peut susciter des transformations dans l'une comme dans l'autre culture. Il apparaît à la lecture du *De Abrahamo* que cette révision n'est pas le propre d'une démarche allégorique. C'est grâce à toutes les références qu'il opère à la culture grecque au sens large que Philon peut rendre compte de la vertu d'Abraham et, à rebours, la présentation qu'il fait de cette vertu le conduit à proposer une reconfiguration de la valeur des doctrines stoïciennes. Autrement dit il n'est pas nécessaire, pour établir des correspondances entre deux cultures, d'opérer des rapprochements indirects de termes ou de certaines images : la comparaison et l'évaluation d'une culture par une autre, pour autant que l'on puisse parler d'une culture juive face à la culture grecque, se fait de façon directe.

L'enjeu est même plus profond puisque l'exemple d'Abraham n'entre pas seulement dans une confrontation entre deux cultures : l'ordre donné à Abraham de sacrifier Isaac le fait agir, par obéissance à la volonté de Dieu, en contradiction avec la nature humaine. En réalité, nous aurons l'occasion d'y revenir, la question qui se pose à Philon n'est pas celle d'une confrontation entre deux cultures, mais celle d'une réflexion sur l'autorité de la parole divine révélée dans les Écritures et sur sa rationalité, en tirant parti de la démarche des philosophes.

[247] *Abr.*, 77.80.82.84 et 202.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

L'exégèse allégorique

Si l'exégèse littérale est un enjeu important de cette réflexion, l'exégèse allégorique lui donne toutefois toute sa portée, en engageant une réflexion sur le sens qu'ont les événements scripturaires dans le registre des réalités intelligibles, c'est-à-dire du point de vue de la vie de l'âme et de l'activité de l'intellect. Le recours à un langage philosophique est ici décisif.

La démarche allégorique développée par Philon dans la séquence que nous avons étudiée repose de façon générale sur le principe d'une analogie entre le sens littéral d'un texte et le sens plus profond, invisible, qu'il porte. Les éléments qui sont reliés entre eux dans l'exposé littéral doivent avoir, par le biais d'une transposition dans la vie de l'âme, un type de relations similaire. La migration du sage correspond à un déplacement d'une manière de penser à une autre, et si la migration physique se fait par obéissance à Dieu, pour apprendre à se conformer à lui, la migration dans l'âme permet d'en avoir une vraie connaissance qui constitue la réalisation de cette conformation. De même, la passivité d'Abraham lorsque Sarah est emmenée chez le roi d'Égypte correspond à la passivité de l'intellect qui s'en remet totalement, dans sa piété, à Dieu, tandis que l'intempérance du roi et les épreuves qu'il subit correspondent aux penchants mauvais de l'intellect qui est attaché au corps, et que la proximité de la vertu éprouve durement. Le cinquième chapitre, également, fait voir une analogie entre le sacrifice que fait Abraham de son fils, lequel lui est finalement rendu, et le sacrifice que fait le sage de la joie qui se trouve en son âme, pour recevoir en échange la joie divine.

L'exégèse allégorique est donc fondée sur la possibilité de faire correspondre à une réalité sensible évoquée par le texte scripturaire une réalité intelligible qui en reprend plusieurs traits, même si cela peut se faire de façon inversée comme dans le cas de la descente en Égypte où la relation entre le masculin et le féminin est renversée. Un travail sur le vocabulaire est nécessaire pour souligner l'analogie entre les deux registres, mais le principe central de l'exégèse allégorique est la transposition d'une réalité, d'une personne ou d'un événement depuis un registre sensible vers un registre intelligible. L'allégorie n'est pas un jeu sur les mots, mais implique que les deux ordres de réalités se répondent de façon analogique, tout comme l'intellect en l'homme occupe la place de Dieu dans l'univers. L'allégorie repose donc un véritable discours métaphysique, distinguant monde sensible et monde intelligible mais établissant entre eux une analogie. Celle-ci, dans notre traité, est en quelque sorte triple : le sage a pour pendant l'intellect dans les réalités intelligibles, et ce dernier est le pendant de Dieu lui-même. Toutefois, l'exégèse allégorique en tant que telle repose sur deux niveaux uniquement : l'analogie entre l'intellect et Dieu n'intervient pas comme un troisième niveau d'exégèse, mais s'intègre à l'exégèse allégorique. C'est ce que montre le premier chapitre, de façon explicite, à travers l'interprétation allégorique du passage de Chaldée en Kharran qui permet de connaître l'intellect pour remonter à la connaissance de Dieu, mais c'est aussi ce que l'on peut déduire du troisième chapitre où la philanthropie d'Abraham constitue en quelque sorte le pendant de la philanthropie divine, ou dans le cinquième chapitre où l'intellect humain est apte à recevoir, dans la limite de ses capacités, la joie même de Dieu.

Toutefois, même dans ces trois chapitres où l'exégèse allégorique et l'exégèse littérale s'harmonisent le plus, il peut y avoir des décalages entre l'exposé littéral et l'exposé allégorique, notamment dans le premier chapitre, où l'exégèse allégorique porte sur la valeur de Kharran, qui est tout juste mentionné, sans jouer aucun rôle, dans l'exposé littéral, et où Philon intègre de nouveaux éléments sur la manifestation de Dieu et le changement de nom d'Abraham, alors que le retour au sens littéral introduit de son côté une dernière

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

série d'éléments scripturaires, présents dans la fin du passage scripturaire, qui n'avaient pas encore été évoqués. Le contraste est en revanche beaucoup plus grand dans le troisième et le quatrième chapitre, d'une façon très instructive. Dans le quatrième chapitre, la nécessité qu'éprouve Philon de reprendre dans son commentaire, par-dessus l'exposé littéral, les figures de Lot, de sa femme et d'Abraham, ainsi que la question de la vue, illustre le besoin pour l'exposé allégorique de s'appuyer sur une analogie aussi étroite que possible avec la trame narrative du texte et avec les personnages qui y agissent, même s'ils ont été gommés de l'exposé littéral. Quant au troisième chapitre, il illustre le rôle décisif que joue la recherche d'une compréhension rationnelle de l'Écriture : Dieu ne pouvant se manifester dans le monde sensible, Philon est forcé de réserver à l'exposé allégorique la réflexion sur la vision que l'on peut avoir de Dieu et d'appuyer rétrospectivement ce développement sur un retour à des éléments scripturaires dont la signification est exclusivement allégorique.

La nécessité de pouvoir donner sens à l'Écriture sur un plan métaphysique oblige dans certains cas Philon à introduire une rupture dans la valeur de la lettre même de l'Écriture. Si la plus grande partie de la lettre du texte peut avoir un sens littéral, en revanche, pour des raisons ontologiques, qui impliquent une séparation stricte de la réalité sensible et de la réalité intelligible, cela est parfois impossible et il faut alors considérer que la lettre même du texte renvoie à une réalité intelligible que seule l'allégorie peut éclairer, parce qu'elle seule rend permet d'appréhender les réalités intelligibles qui demeurent invisibles aux sens. La distinction entre les réalités sensibles et les réalités intelligibles passe donc au sein même du texte scripturaire : celui-ci n'a pas nécessairement un sens littéral, non pas en raison d'une difficulté de compréhension de son sens, mais lorsque celui-ci va à l'encontre d'une exigence de cohérence ontologique.

Ainsi, dans le premier chapitre, Philon ne reprend le verset qui énonce que Dieu se manifeste au sage que dans un contexte allégorique, tandis que dans le troisième chapitre il exclut du sens littéral un verset similaire, malgré son caractère central dans l'épisode. De façon plus complexe encore, Philon développe dans le quatrième chapitre une exégèse littérale qui ignore délibérément les éléments scripturaires qui l'empêcheraient de livrer une interprétation qui, certes, décrit des réalités sensibles, mais dont le sens repose sur l'activité des deux puissances de Dieu qui n'ont pas de manifestation sensible.

Les principes généraux de la pensée de Philon, qui le conduisent à distinguer de façon claire entre réalités sensibles et réalités intelligibles, ne recoupent donc pas totalement les deux registres d'exégèse qu'il développe : si le recoupement s'opère relativement bien pour tout ce qui concerne le sage en lui-même et la vie de l'âme, en revanche les énoncés scripturaires qui renvoient explicitement à Dieu, ou sont compris par Philon comme renvoyant à ses puissances, ne peuvent être pris à la lettre. L'exégèse de Philon permet donc d'interpréter le texte avec une certaine efficacité lorsque la lettre de celui-ci renvoie à des réalités sensibles, mais elle affronte des difficultés insurmontables lorsque la lettre se réfère à une intervention directe de Dieu dans le monde sensible – ce qui n'est pas le cas des ordres divins adressés à Abraham dans le premier et le cinquième chapitre, ou encore, dans le troisième chapitre, des paroles communiquées par l'intermédiaire des visiteurs d'Abraham : le problème est que Dieu ou ses puissances puissent être représentés dans le texte scripturaire comme des êtres visibles.

En définitive, ces cinq chapitres consacrés à l'illustration de la piété d'Abraham présentent donc une exégèse combinant deux distinctions qui ne sont pas toujours superposables : une lecture littérale et une lecture allégorique du texte d'une part, une description du monde sensible et une description du monde intelligible d'autre part. Si l'idée d'une intervention visible de Dieu ou de ses puissances pose des difficultés, en

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

revanche l'exégèse se montre cohérente dès lors qu'il s'agit de rendre compte dans le sens littéral de la vie du sage, et dans le sens allégorique de la vie de l'intellect, principe hégémonique de l'âme. C'est le passage de l'un à l'autre qui constitue la véritable constante de tout cet ensemble, y compris dans le quatrième chapitre où Abraham n'apparaît pas explicitement mais est réintroduit implicitement pour rendre compte de la contemplation intelligible suscitée par le regard sensible sur le monde. De fait, l'ensemble des cinq chapitres peut être considéré comme une évocation de la manière dont le sage accède progressivement à la plénitude de l'exercice de son intellect : dans le premier chapitre, la migration en Kharran permet au sage d'apprendre à connaître son intellect, et à travers lui, Dieu ; dans le deuxième chapitre est illustrée la manière dont l'intellect se soumet à Dieu en faisant œuvre de la vertu de piété ; le troisième chapitre montre comment l'intellect voit Dieu en plénitude ; le quatrième revient sur la question du regard, en remontant depuis les réalités sensibles jusqu'aux réalités intelligibles ; enfin, le cinquième chapitre montre comment l'intellect, au plus haut de sa piété, accepte de renoncer à la joie qui lui vient de lui-même et qui lui a été annoncée dans le troisième chapitre, pour recevoir la joie véritablement divine, dans la mesure où celui lui est possible et où Dieu le lui accorde.

L'exégèse allégorique décrit ce qui se passe de façon invisible dans l'âme du sage, dont seules les actions sensibles sont rapportées par le texte scripturaire. Il y a ainsi une continuité entre les deux registres dans le passage de la personne du sage à son intellect. Au contraire, un personnage comme Sarah perd son autonomie dans l'exégèse allégorique en devenant la figure de la vertu du sage, en son âme. Alors que le passage de la lettre de la vie du sage à l'allégorie de la vie de son intellect continue de faire voir la même personne, mais selon deux points de vue différents, extérieur et intérieur, ou sensible et intelligible, la transposition de Sarah en figure de la vertu la subordonne à l'intellect du sage, où à son opposé, l'intellect mauvais du roi d'Égypte. En considérant Sarah comme figure de la vertu, l'exégèse allégorique ne considère pas la vertu de l'âme de Sarah, mais la vertu de l'âme du sage : le passage du sage à son intellect se fait sur le mode d'une continuité réelle, le passage de Sarah à la vertu, malgré la présentation effectivement vertueuse qu'en donne Philon dans l'exposé littéral, représente un saut, si bien que Sarah est seulement une figure de la vertu du sage.

L'analogie entre le sens littéral et le sens allégorique, appliqué au sage et à son intellect, constitue donc une analogie réelle, autour de laquelle s'organisent les autres éléments du texte. Il est à la fois nécessaire pour Philon d'illustrer autant qu'il le peut la vertu concrète du sage, comme le lui permet notamment le recours à une terminologie stoïcienne, et de montrer la nécessité pour le sage de dépasser les réalités sensibles pour se tourner vers les réalités intelligibles et par-dessus tout vers le Créateur et Pilote de l'univers, Dieu, dans une perspective qui croise le moyen-platonisme et les données scripturaires. Si Philon ne le précise pas ici de façon claire, il semble nécessaire de tenir compte d'une autre analogie réelle, celle qui unit l'intellect à Dieu, dont il ne parle que dans le premier chapitre sans y revenir après. Ainsi, l'intellect constitue le point focal qui permet de tenir ensemble les réalités sensibles, les réalités intelligibles et la connaissance de Dieu qui est au-dessus de toutes.

C'est précisément la focalisation de Philon sur l'intellect qui lui permet de livrer une nouvelle interprétation, peut-être plus cohérente, de l'épisode de la manifestation de Dieu à Abraham au chêne de Mambré, dans le passage des *Quaestiones in Genesim* que nous allons maintenant étudier.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Deuxième partie : les visiteurs d'Abraham au chêne de Mambré dans les *Quaestiones in Genesim*

Introduction

Avec l'étude des *Quaestiones*, nous abordons un deuxième type d'exégèse dont la démarche, à l'instar de la section du *De Abrahamo* que nous avons étudiée, présente elle aussi une grande régularité formelle, à la fois plus simple et plus systématique : le texte scripturaire, pris dans l'ordre selon lequel il se présente, est disposé en courtes unités, et ces lemmes sont étudiés un par un, en fonction du problème spécifique de compréhension que chacun pose. Le seul autre élément d'organisation qui intervient, à l'intérieur de chaque *quaestio*, est la succession, généralement, d'une exégèse littérale et d'une exégèse allégorique, même si cette dernière tient le plus souvent une place prépondérante.

Le premier intérêt de cette exégèse est de permettre de mesurer, par rapport à une exégèse qui opère par épisodes entiers, les changements induits par une démarche analytique portant sur de plus petites unités textuelles. Au lieu de rendre compte du sens général d'un épisode biblique donné, en expliquant son sens littéral puis son sens allégorique, Philon livre une exégèse de lemmes beaucoup plus courts, auxquels il donne un sens littéral, le plus souvent, et surtout un sens allégorique. Si Philon veut rendre compte du sens d'un épisode biblique entier, il ne le peut que dans la mesure où l'exégèse successive de chacun des versets qui le composent permet de faire apparaître progressivement sa signification grâce à une lecture qui reste cohérente de lemme en lemme : il faut pour cela qu'une vision d'ensemble de l'épisode, à la fois littérale et allégorique, puisse être distribuée verset après verset. Il n'y a pas de place dans le cours normal de l'exégèse des *quaestiones* pour des récapitulations ou des commentaires couvrant de longues unités textuelles. Philon est donc amené à livrer le sens de lemmes étroitement circonscrits, en proposant une exégèse qui porte sur des problèmes spécifiques. Cela influe particulièrement sur la place donnée à l'exégèse littérale : le sens littéral d'un énoncé relativement court apparaît en effet le plus souvent comme évident, ce qui peut conduire à le passer sous silence, à la différence du sens d'un récit faisant intervenir plusieurs personnages et présentant un enchaînement de paroles et d'actions dont la justification est plus complexe. L'allégorie a donc tendance à prendre une place plus grande dans le commentaire que ce n'était le cas dans le *De Abrahamo* : l'insistance sur des unités courtes ou des détails ouvre un champ plus favorable à ce type d'exégèse, alors que l'étude de passages plus longs et plus complexes rend plus difficile l'élaboration d'une interprétation allégorique d'ensemble cohérente et précise.

Pour poursuivre notre étude de la figure d'Abraham, nous nous intéresserons à une séquence de *quaestiones* qui ajoute, aux questions que suscite de façon générale ce type d'exégèse, des problèmes tout à fait spécifiques. Il s'agit de l'ensemble des commentaires consacrés à l'épisode de la visite reçue par Abraham au chêne de Mambré (*Gn* 18, 1-15), dont nous avons vu dans le *De Abrahamo* les problèmes de correspondance qu'il pouvait poser entre lecture littérale et allégorique, ou réalités sensibles et réalités intelligibles,

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

autour de la question centrale de la vision de Dieu. Nous pourrons ainsi proposer une comparaison entre les deux interprétations d'un même passage selon la démarche suivie dans l'un et l'autre cas. En l'occurrence, Philon élabore une interprétation qui s'écarte sensiblement de celle du *De Abrahamo* dans sa méthode comme dans ses résultats, mais qui tranche également à plusieurs égards sur le cours habituel des *Quaestiones*. Le trait le plus significatif est la manière dont Philon développe une exégèse unifiée du passage qu'il explicite dès la deuxième *quaestio* et qui guide la majeure partie de sa lecture du passage. Confronté au même problème que dans le *De Abrahamo* – comment rendre compte de la manifestation de Dieu sans pour autant en faire une réalité sensible –, Philon propose d'identifier chacune de deux apparitions, celle de Dieu et celle des trois hommes, d'une façon beaucoup plus étroitement articulée que dans le *De Abrahamo*, où il les sépare nettement. Cela lui permet de rendre compte de la manière dont la lettre du texte illustre bel et bien la manifestation de Dieu sans renoncer à affirmer sa nécessaire transcendance.

Nous montrerons que deux motifs essentiels, propres à ce passage, rendent possible cette interprétation plus intégrée de l'épisode. Le premier est la focalisation qu'opère Philon sur l'intellect d'Abraham, pour articuler les deux niveaux de réalité et rendre compte de la manière dont Dieu se révèle sans qu'il soit nécessaire de passer à un registre allégorique. Le deuxième est le rôle à la fois décisif et discret que joue le recours au motif des deux puissances, créatrice et souveraine, de Dieu, pour articuler ensemble les deux visions et permettre d'imputer à Dieu, en définitive, aussi bien la vision triple que la vision simple reçue par Abraham. Philon livre avec ces deux motifs une exégèse aussi efficace qu'originale d'un passage particulièrement difficile, que complique encore l'impossibilité pour Philon de parler de Dieu comme d'une réalité sensible.

Nous voudrions donc montrer par cette étude comment l'exégèse développée selon la méthode des *Quaestiones* à propos de cet épisode biblique, du fait des règles habituelles de ce genre exégétique, mais aussi en raison de ses caractéristiques uniques dues à la difficulté du texte scripturaire, nous permet d'approfondir la compréhension de la démarche de Philon et de ses enjeux. En particulier, nous voudrions insister sur l'articulation différente qu'elle manifeste entre exégèse littérale et exégèse allégorique d'une part, et entre réalités sensibles et réalités intelligibles d'autre part : les réalités intelligibles prennent la place la plus grande, tandis que l'exégèse allégorique a un statut paradoxalement relativement restreint. La dissociation que nous avons pu observer ponctuellement dans le *De Abrahamo* entre exégèse allégorique et réalités intelligibles est ici encore accentuée, puisque les réalités intelligibles peuvent être lues dans la lettre même du texte.

L'étude des *Quaestiones* pourra nous amener à confirmer la distinction qu'il faut opérer chez Philon entre la description des réalités intelligibles, qui constitue la finalité de sa démarche, et le recours à l'exégèse allégorique, qui constitue un outil privilégié mais non exclusif pour y parvenir. Les réalités sensibles, de leur côté, sont largement négligées par Philon qui ne s'attache à elles qu'autant qu'elles lui permettent de développer son exégèse d'ensemble et de répondre au problème posé dans le texte scripturaire par l'apparente alternance entre les deux visions. Loin de la vision relativement équilibrée du *De Abrahamo*, même si chaque développement trouvait son aboutissement dans l'exégèse allégorique et la description du monde intelligible, l'exégèse des *Quaestiones* nous permet de constater un penchant certain de Philon du côté des réalités intelligibles, mais sans rompre véritablement avec la cohérence propre de la lettre du texte et les réalités sensibles qu'elle évoque.

L'épisode proprement dit de la visite reçue par Abraham couvre les quinze premiers versets du chapitre 18 du livre de la *Genèse*, ce qui correspond chez Philon aux dix-neuf premières *quaestiones* du livre IV des *Quaestiones in Genesim*. Nous ne commenterons pas

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

en détail l'intégralité de ces *quaestiones*, mais nous nous intéresserons tout particulièrement aux huit premières, portant sur les versets 1 à 7 : nous verrons en effet que l'essentiel de la réponse proposée par Philon au problème central qui l'occupe, à savoir l'apparition conjointe de deux visions, est concentré dans cette série de *quaestiones*, dont trois *quaestiones* particulièrement longues, la première, la deuxième et la huitième. Après avoir étudié successivement chacune de ces huit *quaestiones*, nous illustrerons toutefois, de façon plus rapide, la manière dont cette exégèse a encore des effets dans certaines des *quaestiones* qui viennent clore l'analyse de l'épisode biblique, en fonction des lemmes retenus par Philon. Nous procèderons donc une nouvelle fois en présentant le texte de Philon de façon linéaire, ce qui est rendu nécessaire par la méthode analytique que lui-même adopte : nous pourrons ainsi rendre compte de la façon la plus précise possible de la manière dont il développe et construit son exégèse en fonction des problèmes que lui pose le texte au fur et à mesure de sa progression – ou au contraire de la manière dont il vient rompre cette progression linéaire.

Précisons enfin que, n'ayant pas accès à la version arménienne, nous avons travaillé à partir des trois traductions modernes, celle d'Aucher, en latin, qui date du xix e siècle et qui est donnée dans l'édition des Sources chrétiennes en regard de celle, en français, de Charles Mercier, et enfin celle de Ralph Marcus, en anglais, pour les éditions Loeb [248]. Pour des raisons de commodité et pour rendre la lecture plus fluide, nous avons choisi de retenir la traduction de Mercier, pour la citation intégrale que nous donnons du texte de Philon en tête de chacune de nos analyses, comme pour les citations que nous en livrons au fil du commentaire, mais nous nous appuierons également sur les deux autres traductions aussi souvent que nécessaire pour préciser celle de Mercier, parfois insuffisante, et proposer des hypothèses sur le texte grec originel. Dans la mesure où nous suivons le texte de façon strictement linéaire, nous avons choisi de ne pas donner la pagination des références à l'une et l'autre de ces deux traductions.

Quaestio 1

« Pourquoi (l'Écriture) dit-elle : « Et le Seigneur Dieu apparut à Abraham au chêne de Mambré, quand il était assis à la porte de sa tente à la chaleur du jour, et il leva ses yeux » ? (Gn 18, 1-2) » [249]

Avant de présenter les enjeux qui nous guideront dans l'étude de cette *quaestio*, il convient de s'arrêter sur le découpage opéré par Philon dans le texte scripturaire pour constituer le lemme sur lequel il va travailler. Il semble en effet quelque peu forcer la syntaxe du lemme biblique pour pouvoir intégrer à la citation initiale de cette première *quaestio* les mots rendus en français par *« il leva les yeux »* [250]. Ceux-ci correspondent dans le texte original au participe aoriste □ναβλέψας (« ayant regardé vers le haut ») peut-être accompagné du groupe το□ς □φθαλμο□ς α□το□ (« de ses yeux »), dans la mesure où, nous le verrons, le lemme de la *quaestio* suivante, *« il vit et voici… »*, ne paraît pas impliquer

[248] *Philo Supplement* I. *Questions and Answers on Genesis*, R. Marcus (éd.), Cambridge/London, Loeb, 1953.

[249] *Nous avons gardé, pour chaque quaestio, l'énoncé du lemme tel qu'il figure dans l'édition française, au moins à titre de point de départ pour les cas où se posent des problèmes par rapport au texte de la Septante.*

[250] En l'absence du texte original, nous présentons en italique toutes les citations du texte des *quaestiones*, afin de les distinguer des citations d'autres textes, philoniens, scripturaires ou autres.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

la présence de ce groupe, alors que le commentaire sur le chêne, dans cette *quaestio*, fait référence à la question de l'œil. Le lemme commenté par Philon semblerait donc être : □φθη δ□ α□τ□□ θε□ς πρ□ς τ□ δρυ□ τ□ Μαμβρη καθημένου α□το□□π□ τ□ς θύρας τ□ς σκην□ς α□το□ μεσημβρίας. □ναβλέψας δ□ το□ς □φθαλμο□ς α□το□ (« Dieu se fit voir de lui près du chêne de Mambré, alors qu'il était assis à l'entrée de sa tente, à midi. Il leva le regard, et de ses yeux… » ; *Gn* 18, 1-2). Ce faisant, Philon paraît découper délibérément le texte d'une façon artificielle. En effet, le participe □ναβλέψας ne peut pas être construit avec les éléments du premier verset, dont le verbe principal, □φθη (« se fit voir »), désigne Dieu, et ne peut que renvoyer au sujet du verbe ε□δεν, dans le deuxième verset :□ναβλέψας δ□ το□ς □φθαλμο□ς α□το□ε□δεν (« il leva son regard et de ses yeux il vit » ; *Gn* 18, 2). La fin du lemme a donc vraisemblablement été reformulée sur un mode personnel en □νέβλεψε δ□το□ς □φθαλμο□ς α□το□ pour une meilleure intelligibilité – à moins que Philon n'ait laissé le verset en l'état et que ce soit le traducteur arménien qui ait rétablit une syntaxe d'ensemble correcte.

En choisissant d'intégrer ce participe présent décrivant un premier aspect de l'action de voir d'Abraham, Philon oriente le contenu de son exégèse : à l'action de se manifester (□φθη) qui ouvre le lemme répond en effet l'action de voir (□ναβλέψας δ□ το□ς □φθαλμο□ς α□το□) qui le referme, et Philon intègre de fait des réflexions sur ces deux actions dans le premier et le troisième temps de sa réponse, respectivement à propos du chêne de Mambré et à propos de la lumière de midi. La relation entre la manifestation de Dieu et la vision qu'en a Abraham constitue ainsi le cadre au sein duquel les autres éléments du lemme peuvent être compris : Philon cherche d'emblée à mettre en valeur la question de la manifestation de Dieu, qui ne se comprend pas seule mais n'a de sens dans ce passage qu'articulée avec la vision d'Abraham. Le statut de cette vision est précisément l'un des enjeux fondamentaux de tout le commentaire de Philon sur l'épisode [251].

Cette longue *quaestio* se révèle structurée en plusieurs séquences successives, qui suivent l'ordre d'apparition dans la citation des éléments que Philon choisit de commenter [252]. À première vue, il apparaît que Philon procède en isolant au sein de la citation les termes significatifs ou difficiles puis en les expliquant successivement, sans les relier par des liens logiques explicites. Il aborde ainsi tour à tour les expressions *« chêne de Mambré »*, en deux temps (*« Mambré »*, puis *« chêne »*), *« était assis à la porte de sa tente »* et enfin *« à la chaleur du jour »* (ou « midi », pour rester plus proche du texte de la Septante : μεσημβρίας). Le commentaire de chaque mot ou groupe de mots n'est pas isolé des autres, même si Philon n'établit pas de lien clair entre eux. Le premier élément d'unité repose sur le choix du découpage, qui organise l'ensemble du propos autour de la manifestation de Dieu et de la vision d'Abraham. D'un point de vue thématique, cela entraîne une focalisation sur la vision, dans les deux développements sur le chêne de Mambré, tout comme dans celui sur la lumière de midi ; quant au deuxième développement, sur la tente, il permet aussi à Philon de mettre en place un élément essentiel de son argumentation, l'insistance sur la condition humaine, finie, d'Abraham, malgré son statut exemplaire, qui a d'importantes conséquences sur le thème général de la vision.

[251] Francesca Calabi l'exprime en termes semblables dans son étude sur les puissances : « *the process whereby the vision of God appeared to Abraham was clearly a process involving both figures : on the one hand, the one appearing—God, and on the other the one seeing. […] The vision arises out of the coming together of two actions : God's appearing and Abraham's seeing* » (F. Calabi, *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden/Boston, Brill, 2008, p. 88).

[252] L'ordre retenu pour la citation étant celui du lemme biblique, rétabli par l'éditeur dans l'édition française (*Quaestiones in Genesim*, 34 A, *Les lemmes*, p. 44).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

En effet, elle répond au fait que Philon, contrairement à l'exégèse qu'il pratique dans le *De Abrahamo*, ne présente pas comme un énoncé problématique l'idée d'une manifestation de Dieu à Abraham. Alors que, dans le *De Abrahamo*, il distingue ce qui peut relever d'une lecture littérale et ce qui ne peut relever que d'une lecture allégorique, il paraît accepter ici ce qui est dit, mais en proposant ensuite une exégèse qui montre dans quelles conditions cet énoncé peut être considéré comme possible. Nous verrons l'importance du modèle exégétique des *Quaestiones* à cet égard : s'il semble faire alterner comme dans le *De Abrahamo* lecture littérale et lecture allégorique, il offre en réalité des possibilités plus grandes à Philon, qui n'est pas astreint à rendre compte d'abord de façon cohérente du sens littéral avant d'en proposer une interprétation allégorique. La faible part qu'il réserve au sens littéral, qui est même souvent absent, lui permet de conduire son développement en suivant d'autres articulations, sans pour autant perdre en fidélité au texte, bien au contraire, puisqu'il est tenu d'en commenter spécifiquement tous les éléments. Il peut ainsi opérer finalement des distinctions et des éclaircissement plus précis et plus complexes que ceux du *De Abrahamo*.

Nous verrons donc dans l'étude de cette première *quaestio* comment le découpage par lequel Philon donne d'emblée une unité au lemme, autour de la question de la manifestation de Dieu et de la vision qu'en reçoit Abraham, permet de mettre en place les conditions d'une compréhension du caractère problématique que présente la mention d'une manifestation de Dieu dans cet épisode biblique. Ainsi, nous verrons que non seulement les développements apparemment juxtaposés de cette première *quaestio* constituent différents éléments d'une même argumentation, mais encore qu'ils servent de première étape dans une démonstration qui s'étend au commentaire de l'ensemble de l'épisode. Malgré le caractère morcelé de l'exégèse, à l'intérieur de la *quaestio* comme entre *quaestiones*, Philon procède à un raisonnement pleinement maîtrisé et qui présente une véritable cohérence d'ensemble.

A. Le chêne de Mambré

1) « Mambré »

Le premier développement de l'argumentation de Philon est consacré à l'explication de l'expression *« chêne de Mambré »*, que Philon interprète en commençant par rendre compte du sens du nom propre, *« Mambré »*. Dans cet exposé dépourvu de lecture littérale, Philon reprend des analyses sur la relation entre la lumière sensible et la lumière intelligible équivalents à celles que nous avons rencontrées dans le *De Abrahamo*, mais associées ici de façon directe à la question de la manifestation de Dieu, alors que dans le traité précédemment étudié elles apparaissaient dans le développement sur la destruction de Sodome, même s'il constituait une illustration de la question de la vision de Dieu amorcée dans l'exégèse du même épisode qu'ici, la visite reçue par Abraham au chêne de Mambré. Nous montrerons comment l'exégèse du terme *« Mambré »*, bien qu'elle ne porte que sur un seul mot, permet néanmoins déjà d'ouvrir une réflexion générale sur la question de la manifestation de Dieu et de sa perception par Abraham.

Pour faciliter la compréhension des analyses qui suivront, nous donnons ci-dessous, comme nous le ferons pour chaque passage que nous présenterons, le texte de Philon, dans la traduction de Charles Mercier.

Le sens littéral me semble être très clair ; toutefois, seul l'arbre qui est allégorisé par l'expression chaldéenne exige d'être expliqué. Selon Héraclite, l'arbre – notre nature – aime se cacher. Il faut donc d'abord savoir que Mambré est interprété

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

« (Qui provient) de la vue » et voici ce qu'il en est : de même que penser en sage vient de la sagesse et que pratiquer la tempérance vient de la tempérance et que chacun des habitus a l'action qui provient de lui, de même pour ce qui provient des sens : du toucher le toucher, du goût le goûter, de l'ouïe l'entendre et c'est de la vue nécessairement que provient l'acte de voir. C'est ce qui, provenant d'un intellect vertueux doué d'une bonne vue – ce qui est appelé en chaldéen « Mambré » et, en grec, « (en provenance) de la vue » – lui donne de posséder en elle la meilleure vue, d'avoir une vue aiguë, d'être sans sommeil, voyant non seulement ce monde créé, dont la vue des formes relève de la philosophie, mais (aussi) son Père et Créateur, le Dieu incréé, inengendré. En effet, quelle utilité qu'il vînt sans être vu ? Et, en effet, ce n'est pas seulement pour le genre humain, mais aussi pour toute la partie la plus pure du ciel qu'il est inaccessible et insaisissable, faisant en quelque sorte briller comme des rayons, que nous disons vraiment à juste titre être des formes ; faisant briller autour de toute l'âme des rayons de lumière, il l'a aussi remplie de la lumière incorporelle qui est au-dessus des cieux ; conduite par elle, l'intellect est amené par l'intermédiaire de la forme à l'archétype, car c'est au moyen de la vue plus que par tout organe qu'il a disposé ce qui est dit symphonie, comme (l'acte) de voir qui est acquis par la vue, car c'est par la vue que ce qui apparaît est saisi.

Le premier élément saillant du commentaire proposé par Philon est le recours exclusif à l'exégèse allégorique. En effet, affirme-t-il d'emblée, *« le sens littéral me semble être très clair »*, à une réserve près : *« toutefois, seul l'arbre qui est allégorisé par l'expression chaldéenne, exige d'être expliqué »*. Autrement dit, Philon considère qu'une simple lecture de la citation permet d'en comprendre le sens littéral sans difficulté : le sens littéral du texte relève de la pure évidence, et celle-ci, contrairement à la démarche du *De Abrahamo*, n'a pas besoin d'être formulée ou construite. Cela dit, la différence entre les deux traités et les deux exégèses qui les caractérisent respectivement est que Philon ne s'attache ici qu'à la compréhension d'une seule phrase : il n'a pas à expliquer le sens d'un ensemble d'événements, leurs relations, leur signification, mais à expliquer une phrase pour elle-même. Celle-ci ne pose pas de problème de compréhension, mais elle ne pose pas non plus – et là se situe l'originalité du passage – de problème de vraisemblance : Philon paraît ne pas exclure que Dieu puisse apparaître à Abraham dans un cadre spatial et temporel déterminé : près du chêne de Mambré, à midi. En réalité, cela constitue bien un véritable problème, mais contrairement au *De Abrahamo*, Philon ne cherche pas à le résoudre en opposant un sens littéral qui exclut la manifestation de Dieu et un sens allégorique qui seul permettrait d'en rendre compte, comme nous le verrons à partir de la deuxième *quaestio*.

Le seul élément sur lequel peut s'arrêter un lecteur, c'est la présence d'un nom propre : ce mot « chaldéen », c'est-à-dire hébreu, n'est en effet pas nécessairement transparent. C'est pourquoi il convient de le traduire, pour faire comprendre en quel sens il est *« allégorisé »* : comme pour Kharran ou même Abraham, dans le *De Abrahamo*, l'utilisation d'un nom hébreu est considérée comme le signe d'une vérité allégorique qui se dévoile par la traduction du mot, puis l'explication de sa signification dans le contexte. Du point de vue des relations entre sens littéral et sens allégorique, il est significatif de constater qu'ici le problème posé pour une lecture littérale reçoit directement une réponse allégorique : il n'y a pas de nécessité de développer un sens littéral avant de l'approfondir par l'allégorie, mais seulement un souci de répondre directement à un problème par le moyen le plus approprié. Ce qui faisait l'étoffe spécifique de l'exposé littéral, dans le *De Abrahamo*,

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

disparaît donc ici : d'une part, le texte scripturaire est présenté comme évident, d'autre part le seul problème qu'il pose est directement résolu par l'allégorie. Cela ne signifie pas que toute exégèse littérale soit absente de ce passage, et encore moins du genre des *Quaestiones* de façon générale, mais un commentaire très serré, verset par verset, peut la rendre pour une part superflue, tant qu'il ne s'agit pas de livrer une lecture d'ensemble d'un épisode, mais de s'interroger sur des petites unités, intérieures à un verset voire limitées comme ici à un mot.

La citation de la célèbre maxime d'Héraclite : *« la nature aime à se cacher »* (φύσις κρύπτεσθαι φιλεί [253]) joue ici comme un marqueur de l'allégorie. Cette association est explicite dans le *De fuga et inventione*, où Philon évoque « ceux qui ne sont pas initiés à l'allégorie et à la nature qui aime à se cacher » (ο□μ□νο□ν□λληγορίαςκα□φύσεωςτ□ςκρύπτεσθαιφιλούσης□μήτοι ; *Fug.*, 179), comme dans le *De mutatione nominum*, où il parle de « tout ce qui ne paraît pas respecter les convenances du discours » en disant que ce « sont des symboles de la nature qui aime toujours à se (πάνθ□σα□ε□πρεπ□ς□νλόγ□διασ□ζεινδοκε□σύμβολαφύσεωςτ□ς□ε□κρύπτεσθαιφιλούσης□πάρχοντα *Mutat.*, 60). La citation d'Héraclite sert donc à justifier l'obscurité d'un élément du texte, en suggérant qu'il s'agit d'un phénomène délibéré et non d'un accident ou d'une faiblesse.

L'étymologie proposée pour traduire *« Mambré »*, compris comme *« (qui provient) de la vue »*, permet à Philon d'amorcer ses réflexions sur le rôle central, dans ce passage scripturaire, de la vision. Les parallèles avec la sagesse, la tempérance ou les autres sens visent, de façon rhétorique et pédagogique, à mettre en valeur le rôle de la vue, désignée non pas tant comme faculté sensible que comme faculté *« d'un intellect vertueux doué d'une bonne vue »* : cette affirmation est conforme à ce que nous avons déjà pu voir de la démarche allégorique comme description de l'activité propre de l'intellect (νο□ς). Du texte scripturaire, *« vue »*, Philon passe ainsi, sans avoir besoin de le justifier, à l'évocation de la vision propre à l'intellect. Il peut y avoir ici une convergence avec l'expression τ□□ρατικ□διανοί□ (« l'intelligence dotée de vision ») que nous avons rencontrée dans un contexte semblable, dans le *De Abrahamo*, à propos de la contemplation de Dieu (voir *Abr.*, 122). Le qualificatif *« sans sommeil »* est de fait caractéristique chez Philon de la vie de l'intellect (□ γ□ρ νο□ς τ□□κλειστον κα□□κοίμητον προσβαλ□ν □μμα : « l'intellect, en effet, projetant vers l'avant son regard bien ouvert et sans repos » ; *Mutat.*, 5), mais caractérise également le regard de l'intelligence (το□ς διανοίας □κοιμήτοις □μμασι : « les yeux sans repos de la pensée » ; *Spec.* I, 49), du sage (*Mos.* I, 185 et 289) et même le regard de Dieu (*Mutat.*, 40 ; *Spec.* I, 330 et IV, 201). Nous avons vu par ailleurs que Philon qualifiait l'âme, dans le *De Abrahamo*, de « toujours en mouvement, jour et nuit » (□εικίνητος ο□σα μεθ□ □μέραν κα□ νύκτωρ ; *Abr.*, 155), avant de dire de l'intelligence elle-même (διανοία) qu'elle est □κοίμητος κα□□εικίνητος (« sans repos et toujours en mouvement » ; *Abr.*, 162).

Notons également que la présentation de l'intellect est ici celle d'un intellect *« vertueux »* : alors que la présentation allégorique du roi d'Égypte pouvait concerner un intellect sans vertu, attaché au corps (*Abr.*, 103), l'allégorie livre ici une vision immédiatement positive de l'intellect. Cela peut tenir au caractère exemplaire d'Abraham, de qui il est implicitement question, puisqu'il est le seul personnage humain présenté par le texte qui dirige le regard de son intellect vers les réalités intelligibles, ou bien de l'allégorie qui, visant à rendre compte de la vie de l'intellect, ne s'attache ici à rendre compte que de l'intellect qui exerce pleinement ses facultés.

Surtout, cet intellect paraît présenter une caractéristique qui n'était pas clairement présentée de cette façon dans le développement sur le passage de la vision sensible à la

[253] *Die Fragmente der Vorsokratiker*, H. Diels, W. Kranz (éd.), Berlin, Weidmann, 1964, frg. B 123.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

vision intelligible, dans le *De Abrahamo* (*Abr.*, 162) : il lui est donné de contempler à la fois les réalités sensibles et les réalités intelligibles. En effet, Philon explique que l'objet de la vision est non seulement *« ce monde créé, dont la vue des formes relève de la philosophie, mais (aussi) son Père et Créateur, le Dieu incréé, inengendré »*. Les trois degrés possibles de la vision sont ici présents : la vision des réalités créées ; la contemplation intellectuelle des réalités par la philosophie, ce qui correspondait dans le *De Abrahamo* à la liste des questions que l'intellect se pose sur le monde ; la contemplation de Dieu. Or nous verrons que l'enjeu central de l'interprétation que donne Philon à l'épisode dans son ensemble se situe dans un examen de la vision que l'intellect peut recevoir de Dieu, avec un jeu sur la vision sensible et sur la vision intelligible. La présentation du sens du mot Mambré est donc orientée vers le registre des réalités intelligibles, de façon à permettre à Philon de retrouver l'idée d'une vision exemplaire de l'intellect portant sur Dieu lui-même. Il rejoint ainsi les termes initiaux de la citation : □φθη δ□ α□τ□□ θε□ς (« Dieu se fit voir de lui » ; *Gn* 18, 1).

C'est pourquoi il pose aussitôt la question : *« en effet, quelle utilité qu'il vînt sans être vu ? »* Le passage du registre des réalités sensibles au registre des réalités intelligibles semble ainsi apporter la réponse à une question sous-jacente qui serait : « comment Dieu peut-il effectivement se faire voir ? », étant entendu, comme Philon le rappelle aussitôt après, que *« ce n'est pas seulement pour le genre humain, mais aussi pour toute la partie la plus pure du ciel qu'il est inaccessible et insaisissable. »* Il n'y a pas de manifestation possible de Dieu dans le monde sensible, même dans les sphères célestes les plus élevées, conformément à l'idée d'une transcendance absolue de Dieu à l'égard des réalités qu'il a créées, qu'elles soient sensibles ou intelligibles (voir *Abr.*, 88). Rapportée aux premiers mots du développement de Philon, qui définissaient le sens littéral comme parfaitement clair (à l'exception du terme « Mambré »), cette question peut surprendre : elle signifie que l'énoncé selon lequel « Dieu se fit voir » peut être clair en lui-même, et néanmoins nécessiter, pour être compris, que l'on déplace la question sur le registre des réalités intelligibles.

Autrement dit, la lettre du texte est d'emblée compréhensible, mais pour un lecteur qui serait capable d'y voir directement une manifestation uniquement intelligible. Le texte scripturaire n'engage pas en lui-même un rapport déterminé au monde sensible : il ne dit pas que Dieu s'est manifesté physiquement à Abraham, mais simplement qu'il y a eu à un moment donné, dans un certain registre, une manifestation qu'Abraham a pu percevoir. Seul l'intellect étant apte à recevoir une telle manifestation, la lettre du texte porte ici directement un sens qui ne peut relever que d'un registre intelligible. En ne livrant pas d'exposé littéral, contrairement au *De Abrahamo*, Philon évite de rencontrer un conflit entre une lecture sensible et une lecture intelligible de l'épisode. Il semble se contenter, en premier lieu, de montrer que tous les termes du lemme, sauf *« Mambré »* sont compréhensibles, sans chercher à préciser quelles réalités sont effectivement décrites : il semble s'agir d'une compréhension seulement linguistique et logique. Ce n'est qu'ensuite que se pose la question du sens véritable de l'énoncé, et celui-ci est d'emblée donné dans les registres des réalités intelligibles, sans qu'il soit nécessaire d'avoir donné au texte une explication littérale. Cela semble montrer que dans ce type d'exégèse, le texte peut être vu comme exprimant directement des réalités intelligibles sans que cela pose problème. Tout au plus faut-il une articulation allégorique pour déployer pleinement ce registre, ici par l'étude du terme *« Mambré »*, nom hébreu dont la présence est l'indication qu'il faut passer à une exégèse allégorique pour rendre compte du sens du lemme. Que le texte puisse décrire de façon directe des réalités intelligibles, c'était déjà le cas dans le *De Abrahamo*, dans l'étude du même passage, mais cela impliquait des difficultés à l'égard de l'exégèse littérale. En l'absence de lecture littérale, il n'y a pas dans les *Quaestiones* ce type de tension.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Il est singulier de noter que la fin du développement réunit deux aspects de la vision développés de façon séparée dans le *De Abrahamo*. Le premier est la mention du fait que Dieu *« fai[t] en quelque sorte briller autour de l'âme des rayons de lumière »* et ainsi la remplit *« de la lumière incorporelle qui est au-dessus des cieux »*. C'est la lumière dans laquelle baigne également l'âme dans l'exégèse du même passage dans le *De Abrahamo* (*Abr.*, 119). La différence est que Philon ne s'appuie pas sur l'expérience des ombres pour décrire une triple apparition, celle-ci n'intervenant que dans le verset suivant, qu'il commente dans la deuxième *quaestio*. Il remonte donc directement à partir de cette lumière jusqu'à Dieu, puisque, *« conduite par elle, l'intellect est amené par l'intermédiaire de la forme à l'archétype »*. La fin du passage n'est pas aussi claire, et les traductions s'opposent, entre Mercier et Aucher d'une part [254], et Marcus de l'autre [255] : qu'il soit ou non question d'une *« symphonie »* du monde, Philon revient à la vision sensible et à son rôle dans la saisie de la réalité, comme il l'a développé dans l'exposé allégorique sur le châtiment de Sodome. Un développement antérieur du même traité, conservé en grec (*QG* II, 34) peut permettre de comprendre mieux cette relation. La vue y est présentée comme « une parente de l'âme » (ψυχ□ς μάλιστα συγγενής), qui « a ouvert la première voie vers la philosophie » (τ□ν ε□ς φιλοσοφίαν □δ□ν □τεμε τ□ν πρώτην), en contemplant « l'ordre et l'harmonie supérieurs à toute parole et l'unique et absolument véritable créateur du monde » (τ□ν παντ□ς το□ λόγου κρείττονα τάξιν τε κα□□ρμονίαν, κα□ τ□ν το□ κόσμου μόνον □ψευδέστατον κοσμοποιόν), et en « raconta[nt] ce qu'elle a vu à la souveraine raison » (διήγγειλε τ□□γεμόνι λογισμ□□ ε□δεν). Celle-ci « parvint aussitôt à la conception de Dieu » (ε□θ□ς ε□ς □ννοιαν □λθε θεο□). La contemplation sensible de la « très grande harmonie » du monde (τοσαύτηνσυμφωνίαν) – probablement le même terme que celui rendu par *« symphonie »*, « *symphoniam* » ou « *harmonized* » par les traducteurs modernes de notre passage – est donc ce qui conduit l'intelligence à la connaissance de Dieu.

Ainsi, la perspective développée par Philon dans ce passage correspond à la fois au développement allégorique du *De Abrahamo* sur le châtiment de Sodome, où il décrit le passage de la vision sensible à la contemplation intelligible, et la situation de l'âme, au soleil intelligible qui l'inonde de rayons. Les thèmes mobilisés ainsi que leur traitement sont donc relativement identiques d'un traité à l'autre, constat qui plus est corroboré par le troisième passage, lui aussi tiré des *Quaestiones*, que nous venons de rappeler. Ce qui diffère, c'est donc l'usage exégétique particulier qui en est fait. Ici, Philon tient à la fois une référence à la vision sensible, et une focalisation sur l'intellect comme siège de la vision intelligible, constituant en quelque sorte le pivot entre vision sensible, philosophie et contemplation de Dieu. Cette articulation est un point essentiel de l'exégèse du passage, comme nous le reverrons.

2) Le « chêne »

Poursuivant sur l'exégèse de l'expression *« chêne de Mambré »*, Philon s'attache à expliquer le rôle du chêne dans le lemme. L'interprétation se développe en deux temps : le premier évoque, de façon complexe, la valeur symbolique du chêne comme figure de la manifestation de Dieu et de la vision qu'Abraham en reçoit ; le deuxième, plus original encore, présente la suprématie du chêne sur les arbres à partir d'une interprétation de la mythologie grecque et d'usages courants du vocabulaire grec. La première partie permet donc de creuser le sillon de la relation entre Dieu et Abraham sur un mode allégorique tandis

254 *« C'est au moyen de la vue plus que par tout organe qu'il a disposé ce qui est dit symphonie »* ; « *siquidem visu potius quam cunctis instrumentis sensus coaptavit symphoniam dictam* ».

255 « *For what is said is better fitted to and harmonized with the sight than all the organs* ».

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

que la seconde relève plutôt d'un souci de rendre compte non pas de la signification, mais de la valeur du chêne : sa finalité, ainsi que la référence à la mythologie et aux usages de la langue grecque pourraient la rapprocher d'une exégèse littérale, dans la dialectique entre général et particulier que nous avons illustrée dans le *De Abrahamo*, mais elle présente la particularité de proposer une exégèse allégorique de la mythologie grecque elle-même tout à fait unique.

Deuxièmement, les extrêmes sont admirables, et celui qui apparaît, car c'est Dieu, et celui à qui il apparaît, c'est-à-dire celui qui voit ; aussi (l'Écriture) a disposé entre les deux de façon très symbolique un chêne, le plus puissant et le plus grand en autorité, en tant que c'est un arbre très familier parmi les (arbres) sauvages, qui laisse deviner le sage devenu œil (tout entier). Quand il a commencé à voir celui qui est vraiment le guide bon, puissant de tous les êtres, il voit, saisi par l'épaisseur, (l'arbre) sauvage qui ne connaît ni obstacle, ni entrave, et il (voit) la limite où il n'y a plus d'obstacles, les rayons qui luttent jusqu'à ce qu'ils s'accommodent à la vue. En effet, la partie du tronc est sauvage, mais son fruit est une noix domestique, qui a été donnée en nourriture aux hommes avant le blé. Pour cette raison, la vie lui a attribué la prééminence, en considérant le chêne comme le temple et l'autel de l'unique Dieu. En effet, comme le laurier du soleil, il va au service de la santé et les révolutions du soleil ont fait apparaître clairement les saisons de l'année et, parmi elles, l'une a apporté la bonne température, et l'autre produit, à la façon d'une maladie, les calamités des intempéries. Et l'olivier (est) d'une essence toujours vierge, plus pure, qu'a obtenue le globe fixe, car l'huile est la matière de la lumière, et le ciel a une forme rayonnante et en lui il y a aussi des astres lumineux. C'est pourquoi c'est l'habitude de ne pas appeler nombre d'entre eux (les arbres) d'après ce qu'ils sont, mais c'est d'après le chêne, qui a qualité de chef, qu'on les appelle ; dans les endroits où il y a surtout des forêts denses formées d'arbres épais, bien que par nécessité pas un seul chêne ne réclame ; et (ils sont appelés) coupeurs de chênes ceux-là aussi qui coupent les sapins, les cèdres et les (arbres) semblables, et d'autres arbres dont justement il arrive qu'on utilise le bois pour dresser ce qu'on appelle des barrières de bois. Et tous les fruits des arbres, des (arbres) domestiques et des sauvages, sont dits fruits du chêne et olives, et ils appellent « chênes murs » (les fruits) qui mûrissent sur la branche, imposant même à tous (les arbres) le nom de chêne et d'olivier, comme celui de l'arbre qui a qualité de chef.

a) La valeur allégorique du chêne

L'explication sur la signification du *« chêne »*, qui constitue le deuxième temps du commentaire sur le *« chêne de Mambré »* (*« deuxièmement »* répond à *« d'abord »*, qui ouvrait l'explication sur *« Mambré »*) est d'un abord plus difficile en raison des difficultés qu'ont eues les traducteurs, en français comme en anglais, à obtenir un texte clair. Dans les premières lignes, Philon, comme nous l'avons dit, et conformément au découpage qu'il a opéré dans le texte scripturaire, intègre à son commentaire à la fois Dieu qui se manifeste (*« celui qui apparaît, car c'est Dieu »*, qui reprend □φθη δ□ α□τ□□ θεός), et Abraham qui le voit (*« celui à qui il apparaît, c'est-à-dire celui qui voit »*, qui prend appui sur □ναβλέψας δ□ το□ς □φθαλμο□ς α□το□). Le chêne, placé entre les deux, a

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

une valeur *« très symbolique »* : Marcus suggère de façon concordante le terme grec συμβολικώτερον, ce qui serait conforme aux usages du terme que nous avons rencontrés dans le *De Abrahamo*, où il exprime la transposition particulière d'un élément à partir duquel se constitue l'exposé allégorique au sens large. La valeur du chêne est double. Tout d'abord, il est *« le plus puissant et le plus grand en autorité »* [256], mais il est également *« un arbre très familier parmi les (arbres) sauvages »*. Marcus parle, de façon plus claire, d'une domestication réalisée à partir d'un état sauvage, « *domesticated from a rather wild one* » [257]. De fait, Philon le classe dans le *De aeternitate mundi* parmi « les autres arbres sauvages compacts et épais »(τ□ς □λλας τ□ν □γρίων συνεχε□ς κα□ βαθείας □λας ; *Aet.*, 64). Ainsi, cet arbre *« laisse deviner »* (α□νίττεται, suggère de façon convaincante Marcus, le terme faisant également partie du vocabulaire technique de l'allégorie : voir *Abr.*, 83), *« le sage devenu œil (tout entier) »*, ou bien, selon Marcus, « *provided with eyes* ». Il pourrait y avoir, selon Marcus, une référence au fait de « recevoir une greffe » (□φθαλμίζομαι), même si, remarque-t-il, « il n'y a pas d'autre référence ici au greffage d'arbres » [258].

Il paraît préférable de voir ici un jeu sur le double sens du mot □φθαλμός lui-même, qui signifie « œil », à la fois comme l'organe de la vision, mais aussi dans un contexte agricole en particulier pour les « yeux » de la vigne, comme on le voit par exemple chez Théophraste (*Recherches sur les plantes* I, 8, 5 ; III, 8, 6 ; IV, 14, 6, etc.), ou encore chez Xénophon : □κ δ□ τ□ν □□θαλμ□ν […] □ρ□ βλαστ□νοντα τ□□υτ□ (« je vois que les pousses croissent à partir des yeux » ; *Économique*, XIX, 10). Or les yeux marquent la jointure entre la partie ligneuse du tronc et les jeunes pousses. Ce double sens du mot □φθαλμός est attesté chez Philon, dans le *Quod deus immutabilis sit*. Décrivant la nature en hiver, il écrit : ο□ τε □ν τα□ς κλη̣ματίσι λεγόμενοι πρ□ς τ□ν γεωπόνων □φθαλμο□ καθάπερ □ν το□ς ζ□οις καταμύουσι (« les parties des rameaux appelées "yeux" par les travailleurs de la terre, se ferment, comme chez les animaux » ; *Deus*, 38), tandis que le printemps est un véritable réveil : □σπερ γ□ρ □κ βαθέος □πνου περιαναστ□σα τούς τε □φθαλμο□ς διοίγνυσι[…] (« en effet, comme si elle se relevait d'un profond sommeil, elle ouvre les yeux » ; *ibid.*, 39). Philon joue manifestement dans le second paragraphe sur le double sens du terme, qu'il a pris soin de comparer avec les organes des animaux dans le premier paragraphe. Il paraît donc probable que dans notre passage également il ait cherché à jouer sur un terme qui s'applique aussi bien à un végétal, le chêne, qu'à l'homme.

Philon distingue donc deux parties dans le chêne, même si Marcus juge « *unintelligible* » [259] la fin de ce passage. D'une part, il évoque *« la partie du tronc »*, qui est *« sauvage »*, vue dans son *« épaisseur »*. Cela peut faire écho au passage du *De aeternitate mundi* où Philon parle de la densité des arbres sauvages, même si dans ce traité-là il décrit peut-être une propriété collective des arbres, ou encore à deux autres passages de Philon sur la dureté du chêne [260]. Le regard porté sur l'arbre suit un mouvement vers le haut du tronc *« qui ne connaît ni obstacle, ni entrave »*, jusqu'à *« la limite où il n'a plus d'obstacles »*. De l'autre, il évoque le *« fruit »* du chêne, *« une noix domestique »*, qui correspond à la

256 Aucher : « *arborem robustiorem ac principatu potiorem* » ; Marcus : « *the most powerful and sovereign* ».

257 Le vocabulaire d'Aucher est semblable : « *fere ex agrestibus domesticam* ».

258 « *There is no reference here to tree-grafting* » (n. *e*, p. 267).

259 *Ibid.*, n. *h*, p. 267.

260 Philon évoque en effet deux fois la dureté du chêne en termes semblables, mais avec une valeur opposée : à propos d'Ésaü, qui est comme le chêne, □καμπ□ςκα□□νένδοτος (« inflexible et intraitable » ; *Congr.*, 61), ou encore, mais en un sens positif à propos de Sichem, image de l'effort de l'éducation, qui est □νένδοτονκα□□καμπ□, στερρόντεκα□□ρραγέστατον (« tenace, résistant, ferme, que rien ne brise » ; *Migr.*, 223).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

partie supérieure de l'arbre, au-dessus des « yeux » de l'arbre, là où la partie ligneuse ne fait plus obstacle mais laisse croître des pousses. De fait, si Mercier parle, dans la fin du passage, des « *rayons qui luttent jusqu'à ce qu'ils s'accommodent à la vue »*, Aucher emploie à nouveau le terme d' « yeux » (« *oculis* ») : il y a un passage du tronc à la lumière, et il se fait par le sage, celui qui s'est fait *« œil »*, c'est-à-dire celui en qui se fait un passage, une ouverture. Alors que dans la première étape le sage *« a commencé à voir celui qui est vraiment le guide bon, puissant de tous les êtres »* [261], le fait d'arriver à l'œil signale la plénitude de cette vision, et est marquée par le don de fruits non plus sauvages, mais domestiques, cultivés, représentant le travail du sage ou bien de Dieu lui-même. Il semble possible de voir là une répétition du mouvement d'élévation du regard présent aussi bien dans l'analyse du nom *« Mambré »* que dans le *De Abrahamo* : Philon cherche à présenter le regard de l'intellect comme un regard qui franchit une limite que la vision sensible ne peut dépasser, comme il l'exprime encore dans un passage du *De plantatione* [262].

Le tronc figurerait ainsi l'univers embrassé par le regard sensible, qui perçoit la matière. Il ne semble pas pour autant – à moins de le substituer à πυκνότης que Marcus soupçonne derrière le terme qu'il traduit par « *density* », et Mercier par *« épaisseur »* – que le texte originel puisse comporter le terme □λη : celui-ci, qui désigne aussi bien le « bois » que la « matière » au sens philosophique, permettrait de soutenir la dimension allégorique de la description, et on le retrouve à plusieurs reprises chez Philon, notamment associé à l'adjectif □γριος, pour opposer précisément les arbres sauvages et les arbres domestiques, comme nous l'avons déjà vu dans le *De aeternitate mundi*. En particulier, une nouvelle fois dans le *De plantatione*, Philon oppose l'intellect qui « ne s'est pas avancé sur le chemin de la sagesse » (ε□ς τ□ν σοφίας □δ□ν ο□ προσελήλυθεν), qui « erre » (πλαν□ται), et « s'occupe des plantes d'espèce sauvage » (τ□ν τ□ς □γρίας □λης □πιμελε□ται φυτ□ν), et l'intellect qui « ayant entamé le chemin de la prudence » (ε□ς τ□ν φρονήσεως □μβ□ς □δόν), commence à cultiver l'espèce domestiquée et qui porte des fruits domestiqués, au lieu de l'autre, la sauvage » (□ρξεται τ□ν □μερον κα□ καρπ□ν □μέρων ο□στικ□ν □ντ□ τ□ς □γρίας □κείνης γεωργε□ν ; *Plant.*, 97-98). Il y a une thématique commune autour de l'association de la sauvagerie végétale et de l'absence de sagesse d'un côté, et de la domestication et de la véritable sagesse de l'autre. Si cela ne permet pas de conclure précisément au vocabulaire employé par Philon, cela peut du moins éclairer ses conceptions sous-jacentes.

La différence avec le *De plantatione* est le caractère plus concentré de l'image, dans cette *quaestio*, puisque le caractère sauvage et le caractère domestique sont rapportés au même arbre, mais selon des parties différentes : le tronc, et les fruits. Le mouvement de l'image développée par Philon paraît donc être l'émergence, à travers le bois du chêne, d'une réalité nourricière figurée par les fruits et associée à la lumière. Peut-être faut-il y voir une évocation de la remontée de la sève comme principe vital à travers le tronc jusqu'aux

[261] Rappelons un passage similaire dans le *De Abrahamo*, où il est dit qu'Abraham, cessant de chaldaïser, « a perçu ce qu'il n'avait pas observé auparavant, quelqu'un placé au poste de cocher et de pilote de l'univers » (κατε□δεν, □ μ□ πρότερον □θεάσατο, το□ κόσμου τιν□ □νίοχον κα□ κυβερνήτην □φεστ□τα ; *Abr.*, 70).

[262] « Ainsi, quand les yeux constitués de matière périssable font une telle ascension que, partant d'un lieu de la terre, ils parcourent le ciel qui est à une si grande distance, et en touchent les bornes, quelle est alors l'étendue du champ que l'on doit donner en tout sens aux yeux de l'âme ? Eux, à qui le grand désir de voir distinctement l'Être donne des ailes pour tendre non seulement jusqu'aux confins de l'éther, mais qui, dépassant les bornes de l'Univers entier, se dirigent vers l'incréé » (□πότε γ□ρ ο□ □κ φθαρτ□ς παγέντες □λης □φθαλμο□ τοσο□τον □πέβησαν, □ς □π□ το□ τ□ς γ□ς χωρίου πρ□ς τ□ν μακρ□ν ο□τως □φεστ□τα □νατρέχειν ο□ραν□ν κα□ ψαύειν τ□ν περάτων α□το□, πόσον τιν□ χρ□ νομίσαι τ□ν πάντ□ δρόμον τ□ν ψυχ□ς □μμάτων; □περ □π□ πολλο□ το□ τ□ □ν κατιδε□ν τηλαυγ□ς □μέρου πτερωθέντα ο□ μόνον πρ□ς τ□ν □σχατον α□θέρα τείνεται, παραμειψάμενα δ□ κα□ παντ□ς το□ κόσμου το□ς □ρους □πείγεται πρ□ς τ□ν □γένητον ;*Plant.*, 22). Traduction de J. Pouilloux (OPA).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

rameaux supérieurs, ce qui expliquerait la mention d'une *« nourriture »* et l'idée d'un lien particulier avec la *« vie »*, conçue comme un attribut particulier, ou son « principe », pour suivre les traductions convergentes d'Aucher et de Marcus [263], sur lesquelles nous allons revenir. Quoi qu'il en soit, Philon concentre autour du chêne un certain nombre de détails qui donnent une grande cohérence à son interprétation allégorique : évocation du tronc, des yeux, des fruits, du caractère à la fois sauvage et domestique de cet arbre. Cela lui permet de donner une description qui correspond véritablement à celle d'un chêne, et non pas seulement à celle d'un arbre en général.

b) Le statut du chêne dans la mythologie et la langue grecques

Toutefois, si l'on peut ainsi expliquer la cohérence de l'image du chêne, malgré des difficultés à établir le sens précis de certaines expressions, Philon termine cette interprétation allégorique en ajoutant des détails qui précisent la référence au chêne mais font basculer le développement dans un autre registre, celui de la mythologie grecque et des significations qu'elle attache au chêne.

Philon affirme ainsi, pour souligner l'importance du fruit du chêne, que la *« noix domestique a été donnée aux hommes avant le blé »*. Il s'agit d'une référence directe aux mythes attachés à la déesse Déméter, dans le culte d'Éleusis, qui a fait aux hommes le don du blé. Cependant, il n'est pas sans importance de noter que la mention des fruits du chêne, comme ce à quoi le blé a été substitué, n'est attestée que dans des textes latins. Dès les premiers vers des *Géorgiques*, Virgile lance ainsi cette invocation :

Liber et alma Ceres, uestro si munere tellus Chaoniam pingui glandem mutauit arista

(« Et toi, Bacchus, et toi, Cérès nourricière, s'il est vrai que, grâce à vous, la terre a échangé le gland de Chaonie contre le gras épi… » ; *G.* I, 7-8 [264]). Semblablement, dans les *Fastes*, Ovide écrit :

Consortes operis, per quas correctas uetustas Quernaque glans uicta est utiliore cibo

(« Vous qui êtes associées dans la tâche, vous par qui les usages anciens ont été perfectionnés et le gland du chêne surpassé par une nourriture plus profitable… » ; *F.* I, 675-676 [265]).

Peu de temps après Philon, on peut encore citer Pline l'Ancien [266] ainsi qu'Apulée, au siècle suivant, dans les *Métamorphoses* [267]. Il est vraisemblable que Philon s'appuie donc sur une élaboration plus récente, dans le monde romain, du mythe grec ancien. Philon lui-

[263] « *et vitam ei adscripserunt ut propriam facultatem* » ; « *they ascribed life to it (as) its principle* ».

[264] Traduction de H. Goelzer (CUF).

[265] Traduction de R. Schilling (CUF).

[266] Il énumère dans le septième livre de son *Histoire naturelle* les grands inventeurs, au nombre desquels Cérès : « *Ceres [invenit] frumenta, cum antea glande vescerentur* » (« Cérès inventa le blé : auparavant, la nourriture consistait en glands » ; VII, 191). Traduction de R. Schilling (CUF).

[267] « *Regina caeli – siue tu Ceres alma frugum parens originalis, quae, repertu laetata filiae, uetustae glandis ferino remoto pabulo, miti commonstrato cibo…* » (« Reine du ciel – que tu sois Cérès nourricière, mère et créatrice des moissons, qui, dans la joie de ta fille retrouvée, fis disparaître l'usage du gland antique, nourriture sauvage, en enseignant celui d'un plus doux aliment… » ; *M.* XI, ii, 1). Traduction de P. Vallette (CUF).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

même rappelle ce mythe dans le *De praemiis et poenis*, à travers la figure de Triptolème [268]. Il est intéressant de noter que ce rappel d'un mythe est aussitôt suivi d'une critique très vive de sa valeur : το□το μ□ν ο□ν □σπερ πολλ□ κα□□λλα το□ς ε□ωθόσι τερατεύεσθαι μύθου πλάσμα □ν □πολελείφθω σοφιστείαν πρ□ σοφίας κα□ γοητείαν πρ□□ληθείας □πιτετηδευκός (« Que cela, comme bien d'autres choses, soit laissé à ceux qui ont coutume de faire des récits extravagants, car c'est une forgerie mythique, qui pratique la sophistique au lieu de la sagesse, et la sorcellerie au lieu de la vérité » ; *ibid.* [269]). Philon poursuit en expliquant que Dieu a dès le commencement préparé pour les hommes tout ce dont ils pouvaient avoir besoin (*Praem.*, 9).

La portée du propos de Philon est claire : il s'agit de donner au chêne une antériorité et donc une prééminence sur le don qu'ont fait Déméter-Cérès et Triptolème aux hommes, à rebours de la conception mythologique selon laquelle le don du blé manifeste un progrès par rapport à la consommation de glands. Cela pourrait être une manière de comprendre le terme de « prééminence » ou de « *principle* » traduits respectivement par Mercier et Marcus, et qui permettraient de remonter jusqu'à l'idée de principe (□ρχή) : ce qui est le plus ancien (□ρχα□ος) est également plus proche du principe, donc est plus fondamental et vénérable, contre l'idée d'un progrès apportée par la déesse. Pourtant, Philon marque très clairement sa distance avec ce type de récit mythologique, auquel il ne souscrit d'aucune façon, mais qu'il oppose à l'enseignement des Écritures sur la providence divine qui constitue une véritable autorité. Il y a donc un statut ambigu de la référence de Philon à une mythologie qui paraît du reste encore vive, puisque l'évocation des glands renvoie à des conceptions latines exprimées par des auteurs à peine plus récents que Philon, livrant leur propre vision des mythes grecs plus anciens. Ce n'est vraisemblablement pas une simple réminiscence culturelle ancienne, mais un apport récent à la mythologie grecque classique.

Le même constat vaut par la suite du texte, qui permet du reste de comprendre quelle est la prise de position précise de Philon à l'égard de la mythologie. Nous reviendrons sur la question de la vie, mais nous pouvons d'emblée noter que qualifier le chêne de *« temple »* et d' *« autel de l'unique Dieu »*, comme le fait Philon, c'est identifier le Dieu des Écritures à Zeus, honoré dans le sanctuaire de Dodone auprès d'un chêne, comme le mentionne déjà Homère [270], chêne dont les mouvements du feuillage permettaient d'interpréter la volonté du dieu. Comme le notait déjà Harry Wolfson à propos des épithètes de Zeus utilisées par Philon à propos du Dieu unique : « *[Philo] had no objection to the use of all these terms because he knew full well that, while in form they were borrowed from Greek popular religion, in substance they expressed certain characteristics of God which are to be found in Scripture* » [271]. Mais Philon va plus loin, et l'identification est plus directe encore dans notre passage, puisqu'il considère que le culte lui-même rendu à Zeus était en réalité à comprendre comme un culte au Dieu unique. Deux précédents peuvent l'avoir guidé. Le premier est l'identification par les Stoïciens du principe directeur du monde, qui lui est immanent, et de Zeus. C'est ainsi par exemple que Chrysippe emploie le nom de Zeus

[268] Φασ□ τ□ν παλαι□ν □κε□νον Τριπτόλεμον □λληνες □ρθέντα μετέωρον □π□ πτην□ν δρακόντων τ□ν το□ σίτου καρπ□ν ε□ς □πασαν τ□ν γ□ν κατασπείρειν, □ντ□ βαλανηφαγίας □ν□ □χ□ τ□ □νθρώπων γένος □μερον κα□ □φέλιμον κα□ □δίστην τροφήν (« Les Grecs racontent que le fameux Triptolème de l'antiquité, s'étant élevé en l'air au moyen d'ailes de dragon, sema la graine de froment par toute la terre, pour qu'à la place du régimes des glands le genre humain disposât d'un aliment amendé par la culture, nourrissant et savoureux » ; *Praem.*, 8). Traduction d'A. Beckaert (OPA).

[269] Nous traduisons.

[270] *Od.* XIV, 327-328.

[271] H. A. Wolfson, *op. cit.*, vol. I, p. 38-39.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

« pour désigner le logos », étant admis que « le discours philosophique ne se suffit pas totalement à lui-même » : « il doit retourner aux sources religieuses de la pensée sur le monde, à l'explication primitive des choses et y puiser cette expressivité de la raison que la philosophie ne parvient pas toujours à assumer seule » [272]. Ainsi, la recherche philosophique n'abandonne pas sa source religieuse, et cela permet d'autant plus facilement à Philon de s'en inspirer pour identifier le dieu grec qui reçoit un culte – et qui est pour les philosophes le principe directeur du monde – au Dieu de Moïse, créateur du monde, étant acquis que celui-ci est néanmoins un Dieu qui transcende sa création.

Le deuxième précédent, se trouve dans le judaïsme alexandrin lui-même. Aristobule affirme l'identité de Zeus et de Dieu dans une volonté d'intégrer à l'interprétation des Écritures la philosophie grecque. Il écrit ainsi : καθ□ς δ□ δε□, σεσημ□γκαμεν περιαιρο□ντες τ□ν δι□ τ□ν ποιημ□των Δ□α κα□ Ζ□να· τ□ γ□ρ τ□ς διανο□ας α□τ□ν □π□ θε□ν □ναπ□μπεται, δι□περ ο□τως □μ□ν ε□ρηται (« et nous avons donné le sens voulu en enlevant des deux poèmes les deux formes du nom de Zeus : en effet leur pensée nous conduit à Dieu, et c'est pourquoi nous nous sommes exprimé de la sorte ») ; et il écrit encore, un peu plus loin : π□σι γ□ρ το□ς □ιλοσ□□οις □μολογε□ται δι□τι δε□ περ□ θεο□ διαλ□ψεις □σ□ας □χειν, □ μ□λιστα παρακελε□εται καλ□ς □ καθ' □μ□ς α□ρεσις (« car tous les philosophes conviennent qu'on doit avoir de Dieu des conceptions saintes, ce que recommande au mieux notre confession » [273]). Folker Siegert rappelle que malgré ces formulations, l'origine de ces conceptions est largement philosophique [274].

Dans la *Lettre d'Aristée à Philocrate*, on lit de façon semblable : Τ□ν γ□ρ π□ντων □π□πτην κα□ κτ□στην θε□ν ο□τοι σ□βονται, □ν κα□ π□ντες, □με□ς δ□, βασιλε□, προσονομ□ζοντες □τ□ρως Ζ□να κα□ Δ□α· το□το δ' ο□κ □νοικε□ως ο□ πρ□τοι διεσ□μαναν, δι' □ν ζωοποιο□νται τ□ π□ντα κα□ γ□νεται, το□τον □π□ντων □γε□σθα□ τε κα□ κυριε□ειν (« Car, c'est le Dieu souverain maître et créateur de l'univers qu'ils adorent, celui qu'adorent tous les hommes et que, nous autres, ô roi, nous appelons seulement d'une façon différente : Zeus. Et ce n'est pas sans convenance que les Anciens ont exprimé que celui à qui toutes choses doivent la vie et l'être, est le chef et le maître de l'univers » ; § 16 [275]). Ce passage rappelle également l'étymologie présente déjà chez Diodore de Sicile [276] selon laquelle le nom de Zeus (Ζ□να) vient du verbe vivre (ζ□ν). Or Philon établit, avons-nous vu, un lien important entre le *« chêne »* et la *« vie »*, quelle que soit la manière dont les traducteurs ont compris le passage : il ne nomme pas Zeus explicitement, mais fait sans doute allusion à lui d'une façon transparente, faisant une référence implicite à cette étymologie, pour établir plus fermement, à partir de l'association traditionnelle entre le chêne et Zeus, la relation entre cet arbre et la vie.

Ce passage des *Quaestiones* s'inscrit donc manifestement dans la tradition de relecture de la mythologie grecque du judaïsme alexandrin, qui prétend pouvoir reprendre, pour le compte d'une compréhension de la Loi de Moïse, l'héritage religieux et philosophique de

[272] C. Lévy, « Sur l'allégorèse dans l'Ancien Portique », in B. Pérez-Jean et P. Eichel-Lojkine (dir.), *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 228-229, à propos d'un fragment conservé par Plutarque (*Sur les contradictions des Stoïciens*, 38, 1051f = *SVF*, II, 1049).

[273] Fragment 4, conservé par Eusèbe de Césarée, *P.* XIII, 12, 7 et 8. Traduction d'É. des Places (SC 307).

[274] F. Siegert, « Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style », *op. cit.*, p. 158-159.

[275] Traduction d'A. Pelletier (OPA).

[276] III, 61, 6.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

la mythologie païenne, tout en la remodelant de l'intérieur pour lui donner une signification nouvelle.

Le plus surprenant, à cet égard, n'est pas l'association de Dieu et du chêne par l'intermédiaire de la figure de Zeus, même si elle montre déjà un degré d'intégration supérieur au simple passage d'une figure divine à l'autre, puisqu'elle s'appuie encore sur des attributs du chêne. C'est précisément à partir d'une prise en compte du chêne que Philon approfondit encore sa réflexion, en mentionnant successivement, à la suite du chêne, le laurier et l'olivier. Évoquant le laurier, introduit sans doute par un lien de conséquence avec ce qui précède [277], il cite aussitôt le « soleil », c'est-à-dire, dans la perspective mythologique du passage, le dieu Apollon, ou Phœbus pour les Romains, dont le laurier (δάφνη) est l'un des attributs caractéristiques.

Il est significatif que Philon ne cite pas le nom du dieu, mais seulement l'astre, le soleil : c'est s'inscrire dans une histoire déjà ancienne d'interprétation des dieux de la mythologie comme des éléments de la nature, antérieure à l'allégorie développée dans le stoïcisme.

« Dès le v^e siècle av. J.-C. Métrodore de Lampsaque, dont Diogène Laërce dit qu'il fut "le premier à étudier Homère sous l'angle de la philosophie de la nature" [II, 11] écrivit un ouvrage sur le poète épique dans lequel il critiquait vigoureusement la religiosité naïve : "car Héra, Athéna et Zeus ne sont nullement, dit-il, ce qu'en pensent ceux qui leur bâtissent des temples et leur élèvent des autels. Ce sont, en réalité, des principes de la nature et des dispositions d'éléments" » [278].

La comparaison avec le laurier assure la supériorité du chêne, d'après le modèle cosmologique esquissé par Philon : le laurier figure le soleil, source de la lumière sensible et astre mobile, qui ne se situe qu'à un degré intermédiaire dans les sphères célestes, comme l'a rappelé le développement sur Mambré. Il n'est pas sans analogie avec le chêne, dont Philon vient de montrer qu'il figurait l'accès du sage à la lumière véritable, mais ce n'est que d'une façon imparfaite et limitée, ou plutôt changeante, comme l'explique la mention des bienfaits des *« révolutions du soleil »*, à savoir *« la bonne température »*, mais aussi ses aspects négatifs, les *« calamités des intempéries »* qu'elles suscitent. Le soleil, astre en mouvement, produit une alternance de saisons qui n'est que partiellement positive, tout comme Apollon, dieu du soleil, est aussi celui qui par ses flèches provoque des épidémies, suggérée par le terme de *« maladie »*.

La mention de l'olivier emmène à un niveau supérieur des sphères célestes. Il est l'attribut d'Athéna, invoquée ici comme déesse vierge et comme déesse de la sagesse, si l'on en croit l'utilisation de l'expression *« toujours vierge »*. L'association de la sagesse et de la virginité est en effet une constante chez Philon, comme le rappelle Monique Alexandre [279], qui expose que Philon reprendrait des traditions philosophiques plus anciennes, consacrées notamment à la figure d'Athéna : l'association entre la virginité d'Athéna et le nombre sept, que Philon emploie massivement en lien avec la sagesse, serait « une des plus anciennes

[277] Aucher : « *Quia* » ; Marcus : « *For* » ; Mercier : *« En effet »*.

[278] ***C. Lévy, « Sur l'allégorèse dans l'Ancien Portique », art. cit., p. 221. Le passage de Métrodore de Lampsaque est le fragment III de l'édition Diels-Kranz, traduit par Jean-Paul Dumont dans Les présocratiques, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 693.***

[279] *De congressu eruditionis gratia* (OPA) ; voir en particulier la note complémentaire III, p. 235-236.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

croyances de l'arithmologie [280] », tandis que l'expression □ε□ παρθένος figurait déjà chez Aristote, dans son traité *Sur les Pythagoriciens*, pour qualifier Athéna, d'après Alexandre d'Aphrodise [281]. Or, par le biais d'une interprétation symbolique de l'huile, comme *« matière de la lumière »*, Philon associe l'olivier au *« globe fixe »*, c'est-à-dire une sphère supérieure, la plus élevée que puisse atteindre le regard sensible : c'est celle des astres dont la lumière est incorruptible, ce sont les « confins de l'éther » (τ□ν□σχατονα□θέρα ; *Plant.*, 22), au-delà desquels le regard de l'intellect peut seul pénétrer (*ibid.* ; voir *Abr.*, 161-162). Le chêne, qui figure l'accès à la contemplation divine de l'intellect du sage, se situe encore au-delà de cette sagesse sensible figurée par l'arbre d'Athéna.

C'est donc bien l'arbre de Zeus, c'est-à-dire celui de Dieu, qui a la primauté sur les autres, qui *« a qualité de chef »* et figure la véritable sagesse. Philon s'attache à le prouver de façon plus convaincante encore en changeant de registre : il passe des représentations mythologiques communes, inscrites dans une interprétation allégorique de type cosmologique, à une argumentation fondée sur l'usage ordinaire du vocabulaire. Dans un cas comme dans l'autre, il part de représentations communément reçues pour en faire ressortir une hiérarchie différente. Il relève ainsi des emplois où le langage courant parle du chêne à propos de toute espèce d'arbre. Il en est question pour les *« forêts denses formées d'arbres épais »*, Philon pensant vraisemblablement au terme δρυμός (ou τ□ δρυμά chez Homère [282]), qui désigne précisément un bouquet d'arbres dense, même si Aucher fait l'hypothèse qu'il s'agit du mot δρ□ς lui-même, entendu comme terme générique ; cela s'applique également à ceux *« qui coupent les sapins, les cèdres et les (arbres) semblables »*, avec l'adjectif δρυηκόπος [283] ; c'est encore le cas des *« barrières de bois »* (δρύφακτοι [284]), et enfin des *« fruits des arbres »*, de façon générale. Ce n'est sans doute pas avec le terme δρύκαρπον, qui existe mais constitue un hapax [285] : il s'agit bien plutôt, comme le suggère Marcus, de l'adjectif δρυπεπής, désignant un fruit arrivé à maturité sur sa branche, et dont l'usage pour désigner les olives mûres est attesté par exemple chez Aristophane [286].

Peut-être d'ailleurs conviendrait-il ici de reformuler le lien entre « fruits du chêne » et « olives » : la mise sur un pied d'égalité du chêne et de l'olivier, dans les dernières lignes du développement, paraît curieuse, alors précisément que Philon cherche à établir au long de ce passage la supériorité du chêne et de ce qu'il représente sur les deux autres arbres emblématiques que sont le laurier et l'olivier. Deux hypothèses nous paraissent pouvoir être proposées. La première, en respectant les trois traductions modernes de l'arménien, consisterait à voir dans cette association étroite entre le chêne et l'olivier, une forme d'analogie dans laquelle l'olivier constituerait implicitement le pendant sensible de la réalité intelligible désignée par le chêne : il ne serait rapproché de lui que pour renforcer les mérites qui reviennent en dernière analyse au chêne, peut-être dans une forme d'association au sage, par référence à Athéna, figure de la sagesse. Une autre possibilité, qui semble

[280] A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 157.

[281] Voir *in Arist. Metaph.*, p. 38, 8, dans l'édition Hayduck.

[282] *Il.* XI, 118, etc. Il pourrait encore s'agir de δρυμών, attesté chez Flavius Josèphe notamment (*AJ* VIII, 6, 5).

[283] Le nom δρυοκόπος proposé par Aucher semble ne pouvoir renvoyer qu'au pivert.

[284] La forme de neutre pluriel suggérée par Aucher n'est pas attestée.

[285] Il ne se rencontre, avant Philon comme après lui et jusqu'au x^e^ s. apr. J.-C., que chez Lycophron, *Alexandra*, v. 83, au iii^e^ s. av. J.-C.

[286] *Lysystrata*, v. 564.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

permise dans le premier cas (*« sont dits fruits du chêne et olives »* [287]), mais plus difficile dans le second (*« imposant même à tous (les arbres) le nom de chêne et d'olivier »* [288]) consisterait à jouer sur les différents sens de la coordination καί, que l'on peut raisonnablement supposer dans le texte original, en la traduisant non pas par « et », mais par « même ». De fait, cela correspondrait bien au fait que le terme « chênes mûrs » (δρυπεπε□ς) désigne les fruits en général, « même les olives », rétablissant ainsi clairement une hiérarchie entre le chêne, qui seul peut être *« l'arbre qui a qualité de chef »* et l'olivier. Cependant le deuxième passage ne semble pas permettre ce jeu sur la coordination, chêne et olivier paraissant clairement distingués de tous les autres arbres. La difficulté de remonter au texte original à travers les traductions modernes ne permet pas de trancher définitivement.

La démarche de Philon dans cette exégèse du « chêne » s'avère donc particulièrement originale. Après un premier temps qui paraît prendre la suite des considérations initiales sur Mambré et sur le regard, distinguant lumière sensible et lumière intelligible, il s'attache en quelque sorte à « réviser » [289] la mythologie gréco-romaine traditionnelle en montrant comment quelques uns de ses symboles, par le biais d'une allégorique cosmologique, démontrent la supériorité du chêne de Zeus, c'est-à-dire du Dieu des Écritures. Dans la mesure où Philon n'attache aucune importance intrinsèque à ces mythes, leur utilisation dans cette *quaestio* relève d'une argumentation *ad hoc*, propre à ce passage où le rôle éminent du chêne demandait à être éclairé : la mythologie n'est invoquée que pour être reconfigurée, ou réordonnée, pour permettre une meilleure intelligence de l'Écriture et du Dieu unique. Néanmoins, dans le même temps, cette argumentation complexe et méthodique jouant aussi bien sur des figures mythologiques que sur le vocabulaire grec courant n'a de sens qu'adressée à un public pour lequel la mythologie grecque constitue une référence aussi naturelle que les traits particuliers de la langue grecque, et dont le poids, au moins culturel, lui confère une certaine autorité. De plus, si la mention des glands comme nourriture antérieure au blé est bien un élément spécifique à la relecture romaine de la mythologie grecque, le rapport à la mythologie que cela induit est un rapport encore actuel, et non pas seulement une référence lointaine à des textes fondateurs tels que ceux d'Homère ou d'Hésiode. Enfin, Philon s'adresse à un public capable de reconnaître à travers les allusions de l'exégète les références précises qu'il fait, et d'apprécier la manière dont il réordonne, de l'intérieur, la mythologie elle-même, en recourant en particulier à l'allégorie.

Tous ces éléments permettent de conclure, sinon que Philon s'adresse ici *ad extra*, du moins que le genre des *quaestiones* n'est pas une simple catéchèse interne au judaïsme destinée à répondre à des questions ponctuelles de compréhension du texte, mais qu'il peut conduire Philon à affronter de façon directe la culture et la religion dominantes à Alexandrie. Il pratique alors ce que Dawson qualifie de « révision culturelle », non pas en réinterprétant directement la mythologie par l'Écriture, mais en interprétant tout d'abord [290] la mythologie en elle-même, comme pourrait le faire un philosophe stoïcien allégorisant Homère, pour y faire apparaître l'éminence du chêne, avant, dans un second temps, de s'approprier le résultat de cette relecture pour éclairer le contenu de l'Écriture, et lui subordonner la mythologie païenne.

[287] Aucher : « *querni fructus dicuntur, ac olivi* » ; Marcus : « *are called oak-fruits and olives* ».

[288] Aucher : « *uno verbo, nomen quercus et olivae ut principalium cunctis imponunt* » ; Marcus : « *and the name of oak and olive is given to all* ».

[289] Nous nous référons ici de nouveau au terme employé par David Dawson.

[290] Nous nous plaçons ici d'un point de vue logique : dans le déroulement de l'argumentation de Philon, l'assimilation entre chêne de Zeus et chêne de Dieu précède bien l'argumentation sur la mythologie et les tournures de langage.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Du point de vue de la progression de l'exégèse, l'interprétation allégorique du chêne apparaît comme une confirmation de l'interprétation de *« Mambré »*, reprenant l'idée d'un regard qui s'élève jusqu'à atteindre, dans la sagesse, la contemplation de Dieu, mais non sans résistance de la part des réalités sensibles, thème qui se retrouve encore dans la suite du passage. L'exégèse mythologique et philologique est plus surprenante : Philon cherche vraisemblablement à préciser ce qui relève de façon véritablement spécifique du chêne, à l'exclusion de tout autre arbre, et c'est la mythologie grecque ainsi que les usages de la langue grecque qui lui fournissent le matériau nécessaire. Sur le principe, la volonté de mettre en valeur ce qu'a d'absolument unique une réalité scripturaire en la rapportant à une expérience plus large et notamment extra-scripturaire relève de la démarche d'exposition littérale. Cependant, dans la mesure où Philon se situe déjà dans un registre allégorique, la dialectique entre le particulier et le général se trouve transposée, au moins pour la relation avec le laurier et l'olivier, dans une allégorisation très élaborée qui croise mythologie et cosmologie pour les subordonner à Zeus, c'est-à-dire à Dieu.

Alors que la séparation était bien marquée dans le *De Abrahamo* entre les deux registres d'exégèse et les deux dialectiques qui les caractérisaient respectivement, la pensée de Philon apparaît ici plus complexe. De même que lettre du texte et sens littéral semblent devoir être séparés plus nettement que dans le *De Abrahamo*, de même il semble nécessaire de dissocier le registre littéral et la dialectique entre particulier et général : celle-ci apparaît comme l'une des orientations possibles de la pensée de Philon, mais sans se limiter pour autant à un registre littéral ou sensible, malgré le caractère concret qu'elle a naturellement tendance à assumer, à travers la comparaison entres éléments culturels.

B. « Assis devant sa tente »

Du point de vue de la structure d'ensemble de la *solutio*, il est intéressant de noter qui suit, sur la position d'Abraham devant sa tente, s'enchaîne au précédent sans transition. Tout au plus Aucher a-t-il restitué « *Vero* », Marcus et Mercier se contentant d'une coordination simple. Philon ne cherche donc pas à établir une liaison logique forte entre ces deux moments de son argumentation : l'exégèse de cette expression pourrait ainsi paraître être développée pour elle-même. Toutefois, comme nous allons le voir, s'il n'est pas question de la lumière, il est encore fait mention de l'apparition, et de possibles apparitions nuisibles. Ce thème de l'apparition est essentiel, nous l'avons vu, et il intervient encore dans le dernier développement de la *solutio*. La complémentarité avec le reste de la *solutio* n'est donc pas explicite au premier abord, mais elle est bien présente.

Le développement est organisé en deux temps : comme pour l'expression précédente, Philon distingue les différents mots et s'attache à commenter de façon successive « assis » et « devant sa tente ». Le lien entre ces deux temps n'est pas particulièrement appuyé, et la mention de la position assise, qui figure dans l'un et l'autre, n'est pas véritablement développée. L'unité avec le reste de l'exégèse se fait à travers l'évocation de l'âme du sage qui reçoit l'apparition, avec à la fois une insistance sur l'exemplarité du sage, et sur ses faiblesses, selon une vision contrastée qui s'articule comme nous le verrons à plusieurs reprises à la vision même que Philon développe concernant Abraham dans l'exégèse d'ensemble de ce passage.

Et il est dit à juste titre apparaître à (quelqu'un) d'assis, parce que la position assise est une manière d'être et le repos du corps ; mais l'intellect de l'homme vertueux, lorsqu'il est assis dans un calme et une paix assurés, voulant imiter, dans la mesure où cela est possible à la nature humaine, Dieu, l'Être en soi, au-

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

dessus de la fatigue et inaccessible au changement, d'une vie intelligible et qui ne peut être vécue, décrit une forme très obscure en comparaison de l'archétype. S'asseoir à la porte de la tente apparaît comme un symbole, à savoir du corps que, dans d'autres livres, les commandements sacrés ont appelé tuniques de peau, à savoir de l'âme, car c'est le chemin des couleurs, des formes, des sons, des humeurs et des vapeurs et de tout ce qui est sensible. Il convient que la pensée vertueuse soit assise près des sens en qualité de gardienne de la porte, pour éviter que quoi que ce soit de nuisible se faufile à l'intérieur et ne cause du dommage à l'âme, alors qu'elle peut la garder indemne de dommage, saine et insensible au mal. En effet, les sens des insensés ont été laissés sans garde et franchement abandonnés, et il n'y en a pas un seul à la porte pour s'opposer aux apparitions inutiles et nuisibles. C'est pourquoi beaucoup de malheurs s'introduisent à l'intérieur sans rencontrer d'obstacles et se dessinent et se forment dans l'intellect ; par elles, l'âme, de jour et de nuit, vacille, ballotte et est mise en mouvement, parce que les sens ont été laissés sans garde et qu'on les a laissés en toute liberté.

L'explication de la position assise est relativement claire. Après avoir rappelé son sens concret (c'est *« une manière d'être et le repos du corps »*), Philon transpose celui-ci dans le registre de l'intellect. Il choisit donc d'emblée de donner un commentaire allégorique du terme « assis » : en effet, le rappel de la signification concrète du terme ne paraît pas engager un véritable commentaire littéral. Rien n'est dit sur le sens qu'aurait cette position, d'un point de vue physique, pour Abraham. Philon privilégie l'idée d'une correspondance entre l'attitude physique et la disposition de l'intellect : être assis n'a de sens que dans la mesure où cela manifeste l'attitude intérieure, celle de l'intellect. Ou bien, donc, Philon ne s'intéresse pas au sens littéral du terme, ou bien il n'y voit que la preuve de la cohérence entre l'attitude sensible d'Abraham et sa disposition intérieure, laquelle est la plus importante. De fait, l'intellect, *« lorsqu'il est assis dans un calme et une paix assurés, [veut] imiter […] Dieu, l'Être en soi, au-dessus de la fatigue et inaccessible au changement »*. L'idée d'une stabilité parfaite de Dieu se retrouve ailleurs chez Philon, notamment dans le *De gigantibus*, où il commente d'une façon semblable deux citations scripturaires : Σ δ α το στ θι μετ' μο (« Mais toi, tiens-toi ici avec moi » ; *Dt* 5, 31) et : Δι τί σ κάθησαι μόνος; (« Pourquoi sièges-tu seul ? » ; *Ex* 18, 13). Dans les deux cas, qu'il se tienne debout ou soit assis » (ς στ ς ς καθεζόμενος ; *Gig.*, 48) il s'agit de manifester que le sage (το σοφο ; *Gig.*, 50) connaît la « stabilité » et le « repos immobile » (στάσις τε κα ρεμία κλινής) qui se trouvent « auprès de Dieu qui se tient toujours immobile » (παρ τ ν κλιν ς στ τα ε θεόν ; *Gig.*, 49). Ce qui intéresse Philon, plus que la position assise en tant que telle [291], c'est donc l'immobilité qui la caractérise – et qui pourrait caractériser semblablement la station debout –, parce qu'elle constitue une imitation de Dieu, du moins *« dans la mesure où cela est possible à la nature humaine »*.

Il est en effet significatif de constater que par rapport au *De gigantibus* où il parle de la parfaite stabilité du sage, à l'image de Dieu, Philon apporte ici une restriction à son propos en rappelant la distance entre les capacités de l'homme et la nature divine. La vie de l'Être est une vie « invivable », *« qui ne peut être vécue »*, inaccessible à l'homme, et la stabilité de l'intellect, fût-ce celui d'Abraham, *« décrit une forme très obscure en comparaison de l'archétype »*. L'oxymore βίος βίωτος est d'autant plus frappant que, dans toutes ses autres

[291] Philon ne donne aucune autre exégèse semblable de la position assise, ni à propos du verbeκάθημαι (*Plant.*, 102 ; *Legat.*, 197), ni à propos du verbe καθίζομαι (*Leg.*III, 12 ; *Plant.*, 152 ; *Ebr.*, 165 ; *Migr.*, 155 ; *Mos.* II, 37 ; *Prob.*, 122 ; *Legat.*, 350).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

occurrences chez Philon, l'expression a une connotation négative, pour désigner une vie qui ne mérite pas d'être appelée une vie, soit parce qu'elle est immorale [292], soit par la privation, infligée de l'extérieur, des biens nécessaires [293]. De même, parler à propos de la vie de l'intellect de « forme très obscure en comparaison de l'archétype », c'est aller à rebours des remarques de Philon sur l'image divine que constitue la nature humaine [294]. Lorsqu'il parle d'archétype à propos de l'intellect humain, c'est presque toujours pour souligner sa ressemblance au modèle divin. Ainsi, dans le *De opificio mundi*, Philon explique, à propos de la ressemblance de l'homme à Dieu, que « l'image s'applique ici à l'intellect. C'est bien sur le modèle de cet unique et universel intellect qu'a été copié, comme d'après un archétype, celui de chaque homme particulier » [295]. Et si Philon sait bien que « toute image n'est pas fidèle à l'archétype et que beaucoup en sont dissemblables » (o σύμπασα ε κ ν μφερ ς ρχετύπ παραδείγματι, πολλα δ ε σ ν νόμοιοι) [296], il ajoute que Moïse « a précisé le sens en ajoutant au mot "image" le mot "ressemblance", pour signifier une réplique exacte qui se présente comme une gravure nette » (προσεπεσημήνατο ε π ν τ κατ ε κόνα τ καθ μοίωσιν ε ς μφασιν κριβο ς κμαγείου τραν ν τύπον χοντος ; *Opif.*, 71).

Philon apporte certes des restrictions à la ressemblance du modèle et de l'image qu'est l'intellect humain. Il distingue ainsi « la sagesse divine et la sagesse humaine, toutes deux ailées, bien exercées à bondir vers le haut, mais différentes l'une de l'autre, comme diffère le genre de l'espèce, l'image du modèle » (τήν τε θείαν κα τ ν νθρωπίνην σοφίαν, πτην ς μ ν μφοτέρας κα νω πηδ ν μεμελετηκυίας, διαφερούσας δ λλήλων, διαφέρει γένος ε δους μίμημα ρχετύπου ; *Her.*, 126 [297]). Il émet également une réserve semblable à celle qu'il soulève dans notre *quaestio* lorsqu'il dit : « gardons toujours les yeux fixés sur [Dieu] et imprimons dans nos esprits les nettes images et empreintes, conformant, dans la mesure du possible, la nature mortelle à la nature immortelle » (α ε πρ ς α τ βλέποντες ναργε ς ε κόνας κα τύπους τα ς αυτ ν διανοίαις γχαράττωμεν ξομοιο ντες θνητ ν φύσιν ς νεστιν θανάτ ; *Decal.*, 101 [298]). Enfin, le trait le plus net concernant l'écart possible entre l'archétype et son image se trouve dans le *Praemiis* : « toute ressemblance trahit l'original par une analogie spécieuse » (π σα δ ε κ ν μοιότητι επαραγώγ ψεύδεται τ ρχέτυπον ; *Praem.*, 29 [299]). Il convient néanmoins de

[292] *Ebr.*, 219 ; *Her.*, 45, *Fug.*, 123 ; *Somn.* II, 150 ; *Virt.*, 210 ; *Prob.*, 14 ; *Flacc.*, 41.

[293] *Ios.*, 20 ; *Spec.* III, 154 ; *Prob.*, 114 ; *Aet.*, 83 ; *Legat.*, 89.236.

[294] Par exemple : πειδ θεοειδ ς νθρώπινος νο ς πρ ς ρχέτυπον δέαν, τ ν νωτάτω λόγον, τυπωθείς (« l'esprit humain est en effet semblable à Dieu, puisqu'il a été formé sur le modèle d'une Idée archétype qui est le Logos suprême » ; *Spec.* III, 207). Traduction d'A. Mosès (OPA).

[295] δ ε κ ν λέλεκται κατ τ ν τ ς ψυχ ς γεμόνα νο ν· πρ ς γ ρ να τ ν τ ν λων κε νον ς ν ρχέτυπον ν κάστ τ ν κατ μέρος πεικονίσθη ; *Opif.*, 69). Traduction de R. Arnaldez (OPA).

[296] Citons encore : « du moins est-il bien vrai que les mélodies que jouent les flûtes, les lyres et les instruments de même nature, restent loin derrière le chant musical des rossignols ou des cygnes, autant qu'une réplique et une imitation par rapport à un modèle original, ou une espèce corruptible par rapport à un genre incorruptible » (σα γο ν α λο κα λύραι κα τ παραπλήσια μελ δο σι, τ ς ηδόνων κύκνων μουσικ ς τοσο τον πολείπεται, σον πεικόνισμα κα μίμημα ρχετύπου παραδείγματος, φθαρτ ν ε δος φθάρτου γένους ; *Poster.*, 105). Traduction de R. Arnaldez (OPA).

[297] Traduction de M. Harl (OPA).

[298] Traduction de V. Nikiprowetzky (OPA). Philon semble paraphraser ici l'expression platonicienne, centrale pour le moyen-platonisme, à laquelle il fait également référence dans le *De Abrahamo* : μοίωσις θε κατ τ δυνατόν (*Tht.*, 176 b 1-2).

[299] Traduction d'A. Beckaert (OPA).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

noter que ce jugement qualifie l'opinion qui a un caractère « instable et errant » (□νίδρυτον κα□ πεπλανημένον ; *ibid.*).

Il n'est donc pas question dans ce dernier exemple de l'archétype entendu dans son sens de cause exemplaire, à partir duquel une réalité est façonnée, et encore moins du « don choisi et suréminent » fait par Dieu aux hommes, celui de « la parenté avec son Logos, celui-ci ayant servi d'archétype pour la formation de l'intellect humain » (□ξαίρετον[…] κα□ μεγίστην δωρεάν, τ□ν πρ□ς τ□ν α□το□ λόγον συγγένειαν, □φ□ ο□ καθάπερ □ρχετύπου γέγονεν □□νθρώπινος νο□ς ; *Praem.*, 163 [300]). De fait, parlant des hommes exemplaires, Philon relève qu'à son époque également « il en existe qui sont comme des images marquées aux traits de l'archétype : la vertu des sages » (ε□σ□ν □σπερ ε□κόνες □π□□ρχετύπου γραφ□ς, σοφ□ν □νδρ□ν καλοκ□γαθίας, τυπωθέντες ; *Prob.*, 62 [301]). Or, dans la *quaestio* que nous étudions, il est question d'Abraham, dont l'exemplarité et la sagesse ne sauraient être mises en question. Il est donc surprenant que Philon fasse référence au terme d'archétype pour insister sur la différence entre le modèle de la vie intelligible divine, *« au-dessus de la fatigue et inaccessible au changement »*, et celle de l'intellect de l'homme vertueux, alors même qu'il a rappelé précédemment que celui-ci possédait *« la meilleure vue »* et était *« sans sommeil, voyant non seulement ce monde créé […], mais (aussi) son Père et Créateur »*. Couplé à l'expression βίος □βίωτος, sans équivalent en ce sens chez Philon, cet emploi marque donc la volonté extrêmement forte de l'exégète de marquer une distance entre Dieu et Abraham, au moment même où il se manifeste au sage. C'est la marque d'une préoccupation essentielle dans le commentaire de l'ensemble de ce passage scripturaire : la manifestation de Dieu doit pouvoir être représentée sans pour autant compromettre en aucune façon l'absolue transcendance de Dieu. Alors que Philon s'applique en général à rappeler, dans une perspective morale et métaphysique, la parenté étroite de l'âme humaine avec Dieu, pour en manifester la grandeur, ce texte scripturaire qui met en présence de façon rapprochée Dieu et Abraham le conduit au contraire à faire preuve de la plus grande prudence, alors même qu'il fait l'éloge du sage et de sa participation, par l'intellect, à la vie divine.

Le fait de voir Abraham *« s'asseoir à la porte de la tente »* n'intéresse pas plus Philon pour la position assise en tant que telle, mais seulement pour le lieu où le texte scripturaire place Abraham. En effet, Philon s'attache à rendre compte de la valeur allégorique de deux éléments : la tente, et le fait qu'Abraham soit placé à son entrée, et non du fait qu'il soit assis ou debout. La tente désigne, en tant que *« symbole »*, le *« corps »*. Philon établit cette équivalence en rappelant un verset (*Gn* 3, 21) qu'il a déjà commenté précédemment dans les *Quaestiones* : à propos des *« tuniques de peau »* fabriquées par Dieu, il explique en effet que, *« au sens allégorique »*, *« les tuniques sont le symbole de la peau naturelle, notre corps »* (*QG* I, 53). Si l'image du corps comme tunique renvoie à la « métaphore hellénique du vêtement de l'âme [302] », cette manière symbolique de considérer la tente est unique chez Philon, qui ne s'intéresse en aucun autre endroit à sa matérialité [303]. Il privilégie l'évocation plus générale de l'espace à part ou caché qu'elle représente. Lorsqu'il

[300] Traduction d'A. Beckaert (OPA). Nous avons remplacé « esprit » par « intellect » par souci de cohérence.

[301] Traduction de M. Petit (OPA).

[302] J. Bouffartigue, « La structure de l'âme chez Philon : terminologie scolastique et métaphores », dans C. Lévy (dir.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, *op. cit.*, p. 59-75. Voir en particulier les pages 63 à 65.

[303] Il a déjà opéré en revanche une identification, dans l'autre sens, entre la chair et les os, d'un côté, et une tente, de l'autre, dans les *Quaestiones* : « cette tente humaine, ce sont des os et des chairs, des entrailles, des veines, des nerfs, des ligaments et des réceptacles du souffle et du sang » (*QG* I, 28 sur *Gn* 2, 23).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

est question de la Tente de la Rencontre, Philon commente à plusieurs reprises le verset de l'Exode : Κα□ λαβ□ν Μωυσ□ς τ□ν σκην□ν α□το□□πηξεν □ξω τ□ς παρεμβολ□ς μακρ□ν □π□ τ□ς παρεμβολ□ς (« Et Moïse, prenant sa tente, la planta hors du campement, loin du campement » ; *Ex* 33, 7). Il y voit notamment l'image de « la sagesse, où campe et habite le sage » (τουτέστι σοφίαν, □ν □ κατασκηνο□ κα□□νοικε□□ σοφός) et ajoute que Moïse « l'a plantée, l'a solidement assise et fortement établie non pas dans le corps mais en dehors de lui » (□πηξε κα□□βεβαιώσατο κα□ κραται□ς □δρύσατο, ο□κ □ν τ□ σώματι, □λλ□ □ξω τούτου ; *Leg.* III, 46 [304]). La tente tout entière est une figure de la sagesse, qui doit être tenue séparée du corps, que figure le camp.

Philon est plus proche de notre passage lorsqu'il commente, dans le même passage scripturaire sur la visite au chêne de Mambré, la réponse que fait Abraham à Dieu, lorsqu'il lui demande où est Sarah : "□δο□□ν τ□ σκην□" τουτέστι τ□ ψυχ□ (« "La voici dans la tente", c'est-à-dire dans l'âme » ; *Deter.*, 59). L'intérieur de la tente figurerait donc l'âme, ce qui est cohérent avec la mention dans notre passage *« de tuniques de peau, à savoir de l'âme »*, signifiant vraisemblablement par là que la tente est une image de l'âme entourée par la peau, par *« tout ce qui est sensible »*, à savoir *« couleurs »*, *« formes »*, *« sons »*, *« humeurs »* et *« vapeurs »*. La seule association indirecte qui peut être faite entre la signification allégorique de la tente et celle de la tunique se trouve dans les *Legum Allegoriae*, lorsque Philon explique que pour entrer dans la tente du témoignage, le grand prêtre aura « dépouillé son âme de la tunique de l'opinion et de l'imagination, l'ayant laissée à ceux qui aiment les choses extérieures et estiment l'opinion plus que la vérité », et qu'ainsi « il y entrera nu, sans les couleurs et sans les sons » (τ□ν τ□ς δόξης κα□ φαντασίας ψυχ□ς χιτ□να □ποδυσάμενος κα□ καταλιπ□ν το□ς τ□□κτ□ς □γαπ□σι κα□ δόξαν πρ□□ληθείας τετιμηκόσι γυμν□ς □νευ χρωμάτων κα□□χων ε□σελεύσεται ; *Leg.* II, 56 [305]). La tunique figure également dans ce cas l'ensemble des réalités sensibles dont l'âme est invitée à se dépouiller. Il y a donc une certaine analogie dans la pensée philonienne entre la tente et les tuniques, au sens où celles-ci comme celles-là figurent la partie sensible qui entoure l'âme.

Il n'en reste pas moins que la manière dont Philon emploie l'image dans cette *quaestio* est différente : elle unit à la fois l'idée d'un intérieur spirituel et d'un extérieur corporel. Philon insiste sur une image corporelle qui rappelle que *« la pensée vertueuse »* d'Abraham, toute sage qu'elle est, doit rester *« assise près des sens en qualité de gardienne »*. Ce rappel a une double dimension. Il constitue un éloge, et permet en quelque sorte de justifier l'exemplarité du sage manifestée par le fait que Dieu se montre à lui : la position assise, à la porte de la tente, est une attitude de sagesse, qui permet de lutter contre toutes les atteintes qui font que *« l'âme, de jour et de nuit, vacille, ballotte et est mise en mouvement »* s'il n'y a pas de gardien pour les sens. L'immobilité du sage, à cet endroit, n'est donc pas à prendre comme un signe d'inactivité mais au contraire comme une attitude exemplaire. L'étendue de la description des ravages que peuvent causer les sens dans une âme qui n'est pas gardée, souligne l'effort de maîtrise d'Abraham. Dans le même temps, toutefois, et dans la continuité du rappel de la différence radicale entre Dieu et la vie de l'intellect humain, fût-il vertueux, l'éloge passe par le rappel de l'appartenance du sage au monde sensible et de toutes les difficultés qu'il doit affronter. L'intérêt de Philon pour les parois de la tente, comparées aux *« tuniques de peau »*, semble donc provenir de la même intention que l'insistance sur la distance entre Dieu et le sage : Dieu apparaît à un homme engagé dans le monde sensible, même s'il est capable de résister à son influence négative, et incapable malgré la perfection de son intellect de vivre de la vie même de Dieu.

304 Traduction de C. Mondésert (OPA).

305 Traduction de C. Mondésert (OPA).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Le paragraphe sur l'élément scripturaire *« quand il était assis à la porte de sa tente »* semble donc viser à la fois un éloge d'Abraham à partir d'un détail qui pourrait à première vue ne pas avoir de lien avec l'attitude d'un sage, et une insistance sur l'imperfection d'Abraham consubstantielle à sa nature humaine : la manifestation toute lumineuse de Dieu face à Abraham ne doit pas être vue comme l'accession de ce dernier, ni même de son seul intellect, à une vie proprement divine. C'est Dieu qui descend vers Abraham qui est assis : il est d'ailleurs possible que la position assise, que Philon ne commente pas en tant que telle, soit intégrée implicitement par Philon dans le commentaire de la *quaestio* suivante, où il commente l'expression *« se tenaient au-dessus de lui »* précisément dans le sens d'une supériorité de Dieu sur toute la création.

C. « À midi »

Ce dernier développement de la première question porte sur un unique terme dans le texte scripturaire : μεσημβρίας, « à midi ». Il n'en comporte pas moins deux idées successives, dont la distinction ne porte donc pas, comme c'était le cas pour les paragraphes précédents, sur le commentaire de termes différents d'une même expression, ni même sur deux compréhensions différentes d'un même terme, puisque, dans les deux cas, Philon commence par deux constats similaires : *« (cette heure) est plus lumineuse que (toute) la durée du jour »*, et *« la lumière est plus pure et plus lumineuse à midi »*. La distinction repose donc sur l'adoption de deux points de vue distincts sur une même réalité : Philon commence par parler de nouveau de la lumière en tant qu'elle est perçue par l'intellect, avant de conclure la *solutio* par une forme de descente dans la lumière sensible. Il ne cherche donc pas à mettre en avant une élévation du sage vers Dieu, délaissant le monde sensible, mais à tenir compte de façon pragmatique de la vision sensible, quitte à terminer tout ce premier développement sur elle, preuve de son importance dans le propos d'ensemble qu'il développe progressivement.

Il a été dit excellemment que l'apparition eut lieu à midi, parce que (cette heure) est plus lumineuse que (toute) la durée du jour. Il présente donc d'une façon symbolique le soleil intelligible ; il lance aussi des rayons incorporels très lumineux et très éclatants sur les âmes pures, qui, à l'intérieur, fixent leurs regards face aux rayons, entraînés par les sentiments de la piété et se rendant le ciel familier. Mais les regards ne peuvent pas fixer longtemps en face, car la lumière incorporelle (qui est) sans mélange, sans corruption, sainte et limpide, en se diffusant, brille comme des rayons et, par son éclat, aveugle et offusque les yeux. Mais, à ce qu'il me semble, c'est aussi parce que la lumière est plus pure et plus lumineuse à midi, quand les perceptions de la vue sont plus claires, qu'il veut également illuminer l'intellect du sage et, en l'enveloppant de rayons, lui donner l'éclat de la lumière divine, pour avoir une perception plus claire et plus sûre des êtres réels, grâce aux rayons sans ombre.

Le premier temps de ce dernier développement est un commentaire allégorique (*« d'une façon symbolique »*) qui fait passer du soleil sensible au soleil intelligible, sous la forme d'une analogie. À l'image de son correspondant sensible, le soleil intelligible lance des rayons *« très lumineux et très éclatants »*, mais ils sont *« incorporels »* et adressésaux *« âmes pures »*. Philon, poursuivant la comparaison, ajoute aussi une restriction, que rien dans le lemme scripturaire ne paraît justifier : *« les regards ne peuvent pas fixer longtemps en face »* ces rayons, car *« la lumière incorporelle […], par son éclat, aveugle et offusque les*

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

yeux ». Philon part du présupposé que le soleil sensible évoqué par le texte scripturaire est la figure symbolique du véritable soleil, et il s'appuie sur cette correspondance pour apporter un élément d'interprétation supplémentaire : si l'image est cohérente, alors la lumière intelligible, comme la lumière sensible du soleil, ne peut être regardée en face, même s'il n'est pas fait mention dans le récit d'un aveuglement d'Abraham, ni même d'une difficulté à regarder. Philon peut toutefois tirer cet éblouissement de la mention conjointe du moment de la journée, et du fait qu'Abraham lève les yeux (□ναβλέψας δ□ το□ς □φθαλμο□ς α□το□ ; *Gn* 18, 2). L'interprétation proposée par Philon de ce détail du texte ne consiste donc pas seulement à transposer de façon analogique le sens littéral pour faire apparaître la valeur allégorique du texte, portant sur la vie de l'intellect, de telle sorte qu'à la lumière sensible correspond la lumière intelligible. En effet, à cette analogie s'ajoute la recherche d'un sens plus profond, qui n'apparaît qu'en poussant le souci de cohérence entre les images plus loin encore. Si le soleil de midi évoqué par le texte renvoie analogiquement (*« de façon symbolique »*) à la lumière intelligible, la compréhension de celle-ci, à rebours, est qualifiée par les propriétés du soleil sensible, et par l'impossibilité de le regarder sans être ébloui. Philon choisit donc de mobiliser une vérité d'expérience sur le soleil sensible, et de faire en quelque sorte résonner les éléments du texte pour faire apparaître un sens plus précis ou plus profond, à la fois implicite, puisque le texte ne parle pas de l'éblouissement d'Abraham, et néanmoins logique, puisque l'on ne peut regarder le soleil en face. Philon s'appuie sur un silence du texte qu'il comble par un souci de cohérence scientifique des faits qui sont rapportés.

La justification de la démarche allégorique est double : dans son principe, elle part de l'idée que l'allégorie inscrite dans le texte scripturaire possède une cohérence qui dépasse les éléments que le récit mobilise effectivement, mais procède d'une profonde analogie entre monde sensible et monde intelligible ; dans son résultat, elle permet aussi à Philon d'affirmer une fois encore que le regard de l'intellect, fût-il parfait, ne peut soutenir l'éclat de la lumière divine, qu'il est d'une nature radicalement inférieure : le ciel lui deviendrait-il *« familier »* (sans doute o□κε□ος), il ne constitue pas pour autant une véritable demeure pour l'intellect humain. Les différents éléments du texte, commentés séparément par Philon, convergent donc par le biais de l'allégorie pour faire en quelque sorte contrepoint au caractère étonnant ou excessif de la manifestation de Dieu à Abraham. Philon assume cette manifestation, mais dans le même temps fait apparaître par le biais de l'allégorie ce qui continue à séparer clairement Abraham de Dieu.

Cela peut expliquer qu'il s'attache dans les dernières lignes à la question de la lumière visible. Tout d'abord, Philon revient sur le fait que la lumière sensible permet à l'intellect d'acquérir *« une perception plus claire et plus sûre des êtres réels »* : *« la lumière divine »*, c'est-à-dire vraisemblablement non pas la lumière intelligible, mais la lumière incorruptible qui parvient des astres célestes, permet aux *« perceptions de la vue »* d'être *« plus claires »*, comme Philon l'a déjà développé dans l'exégèse du nom « Mambré ». De ce point de vue, Philon manifeste le souci de marquer la cohérence de son exégèse d'un moment à l'autre de son développement, même s'il n'établit pas de lien explicite entre les commentaires respectifs des différents éléments de la citation. Il semble également possible de voir dans cette interprétation la volonté de Philon d'anticiper sur l'idée de la double l'apparition perçue par Abraham, qu'il développe et explique dans la deuxième *quaestio*. Ce dernier temps du commentaire oppose en effet une perception intelligible, liée à la piété, à une perception sensible, tout comme Philon va montrer dans la suite de son exégèse qu'Abraham saisit à la fois une vision divine par son intellect, vis-à-vis de laquelle il agit en homme pieux, et la vision sensible de trois hommes, à l'égard desquels il agit avec « philanthropie ». Le maintien conjoint par Philon de ces deux visions, sans chercher à les fondre l'une dans l'autre ou à

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

les expliquer l'une par l'autre, est en effet caractéristique de l'exégèse qu'il développe dans les *Quaestiones* à propos de cette péricope scripturaire. Il ne paraît donc pas exclu que son option exégétique centrale soit déjà présente dès ce moment, de manière à servir en quelque sorte d'amorce à la *quaestio* suivante, qui la présente de façon claire.

Conclusion

L'exégèse de cette première *quaestio* consacrée à la visite de Mambré, particulièrement développée et divisée en trois temps successifs sans structure rhétorique manifeste, s'avère donc néanmoins dotée d'une organisation et d'une véritable cohérence interne. En découpant le texte scripturaire de façon à y intégrer le regard porté par Abraham sur la manifestation divine, Philon peut livrer en plusieurs étapes une réflexion sur la vision, sensible et surtout intellectuelle. S'il commence par faire l'éloge de la vision du sage, en expliquant le sens du nom « Mambré », la manière dont il comprend les autres détails du passage le conduit à marquer une séparation nette entre les capacités de l'intellect humain et la vie divine proprement dite. La vision sensible permet à l'intellect d'accéder à une vision intelligible des réalités divines, mais celle-ci demeure limitée. Si Dieu se manifeste à Abraham, néanmoins le regard d'un homme ou d'un intellect humain ne peut pas accéder en plénitude à la connaissance de l'Être, qui demeure au-delà des capacités de la créature. Philon prépare ainsi vraisemblablement l'introduction du point central de sa compréhension du passage, qui est l'association d'une vision intelligible et d'une vision sensible, qu'il s'efforcerait préalablement de circonscrire l'une comme l'autre de la façon la plus précise possible, afin de faire apparaître plus clairement la nature de chacune d'elle dans le cadre de la deuxième *quaestio*.

Le caractère ambigu ou partiel de l'éloge d'Abraham engage la manière dont Philon développe son exégèse dans cette *quaestio* et dans les suivantes. L'exégèse finale du soleil de midi conduit ainsi, en forme de conclusion, à récapituler les deux types de lumière qu'il est possible de percevoir, lumière intelligible et lumière sensible, et leur portée respective. Sont ainsi mis en place les deux niveaux sur lesquels l'exégèse de la manifestation de Dieu va se développer : ou bien une manifestation intelligible de Dieu et de ses puissances, ou bien une manifestation sensible de trois hommes. Dans les deux cas, la perception d'Abraham sera aussi parfaite qu'il est possible dans les deux registres, tout comme son attitude sera exemplaire, qu'il manifeste sa piété ou son amour des hommes, mais le caractère conjoint des deux apparitions n'est possible que si Abraham reste dans le monde sensible en même temps que son intellect est capable de contempler Dieu. Notons enfin que les dernières lignes du développement, en introduisant la distinction entre lumière intelligible et lumière sensible, sont ainsi les seules qui paraissent engager une lecture littérale du passage : le soleil de midi permet à Abraham de voir avec une parfaite clarté les objets qui l'entourent, notamment les trois hommes mentionnés dans le lemme suivant.

L'étude de la première *solutio* permet de constater que malgré une forme morcelée, constituée de plusieurs analyses formellement autonomes, le propos général a une grande cohérence. Les différents temps de l'exégèse conduisent à une vision unifiée du lemme scripturaire, qui a lui-même été découpé de façon à engager un problème bien précis, la relation entre la manifestation de Dieu et la vision d'Abraham. L'analyse minutieuse de chacun des termes du lemme, même s'ils sont abordés successivement, ne conduit pas à une perte d'attention à l'unité du lemme, ni à l'ensemble de l'épisode. Philon n'a fait qu'amorcer une exégèse dont le cœur se situe dans la deuxième *quaestio*.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Quaestio 2

« Que signifie : "Il vit et voici, trois hommes se tenaient au-dessus de lui" ? (Gn 18, 2) »

La longueur de cette *quaestio*, rapportée à la brièveté du lemme, manifeste d'emblée l'importance de ses enjeux. De fait, s'y joue la compréhension d'ensemble de l'épisode biblique, passage qui pose traditionnellement des difficultés importantes à ses exégètes, dans l'identification des visiteurs d'Abraham et la compréhension du rôle de Dieu, ainsi que dans le partage entre ce qui relève d'un seul visiteur ou interlocuteur, et ce qui peut être attribué à trois personnes.

Philon propose une solution originale aux problèmes posés par le texte : plutôt que d'opposer la vision unique de Dieu et la visite de trois personnages, il expose que deux visions triples se présentent de façon conjointe à Abraham, en les rapportant toutes deux à la lettre du texte. Toutefois, si l'une relève d'une contemplation de l'intellect, et l'autre d'une vision sensible, Philon ne se sert pas pour autant d'une distinction entre exégèse littérale et exégèse allégorique pour en rendre compte : le commentaire n'a pas besoin ici, pour éclairer les réalités intelligibles évoquées par le texte, des outils que lui fournit la démarche allégorique. Philon s'appuie au lieu de cela sur deux motifs qui constituent les articulations fondamentales de son interprétation du passage. Le premier est le doute d'Abraham : il reçoit deux visions en son intellect, placé à la charnière entre monde sensible et monde intelligible, et demeure incertain sur la nature réelle, intelligible ou sensible, de l'apparition triple qui se présente à lui. Le second est la mobilisation des puissances de Dieu, qui permettent à la vision divine d'être à la fois une et triple, selon qu'elles apparaissent ou non aux côtés de Dieu. Sans ces deux motifs, Philon ne pourrait pas proposer une exégèse originale, qui tranche sur celle du judaïsme de son temps ou des traditions rabbiniques, comme nous le verrons. Le dernier trait particulièrement significatif de l'exégèse de ce passage est que Philon développe dès cette deuxième *quaestio* une lecture d'ensemble de l'épisode, en récapitulant par avance les éléments qui confortent son interprétation. Nous montrerons comment c'est la nature même de l'interprétation d'ensemble du passage que propose Philon, en s'appuyant sur l'idée de deux visions apparaissant de façon simultanée ou dans une alternance rapide, et sans avoir besoin de recourir à l'allégorie, qui le conduit à proposer une exégèse qui rompt avec la marche ordinaire des *quaestiones* : celle-ci se suffit ordinairement d'une exégèse progressive du texte scripturaire, verset après verset, même si cela n'empêche pas Philon de donner une vision d'ensemble cohérente d'un épisode donné.

Notons que le lemme ne présente ici aucune difficulté particulière : il correspond directement au texte scripturaire : ε□δεν, κα□□δο□ τρε□ς □νδρες ε□στήκεισαν □πάνω α□το□ (*Gn* 18, 2), prenant la suite immédiate du lemme de la première *quaestio* qui incluait comme nous l'avons vu le début du deuxième verset (□ναβλέψας δ□ το□ς □φθαλμο□ς α□το□ ; *ibid.*). Philon adopte donc un découpage parfaitement cohérent, même si le début du verset est de nouveau cité au cours du premier temps de son développement.

L'exégèse de Philon se déploie en trois temps successifs. Le premier est consacré à l'explication du caractère triple de la manifestation divine, en deux moments : le premier introduit la référence aux puissances, et le second revient sur la question du regard du sage. Le deuxième temps constitue le point central de toute l'interprétation de l'épisode : Philon y présente l'hypothèse selon laquelle Abraham reçoit deux apparitions de façon conjointe, la justifie par une référence anticipée à la suite de l'épisode biblique, et enfin la complète par une réflexion sur l'exemplarité d'Abraham. Enfin, il achève le développement de la *solutio* par une nouvelle référence à la mythologie grecque, ce qui lui permet de préciser, avec une dimension polémique, la portée précise de son exégèse.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

A. La triple apparition divine

Dans le début de la *solutio*, Philon met en place le premier volet de son exégèse, celui qui est à certains égards le plus important, en tout cas le moins évident, qui montre de quelle manière il est possible de considérer la triple apparition reçue par Abraham comme une apparition proprement divine : par fidélité à la lettre du texte, Philon élabore une explication ambitieuse et tout à fait originale qui permet d'unifier la compréhension du passage. L'un de ses présupposés, déjà présenté dans la première *solutio*, mais récapitulé ici, est la présentation contrastée de la vision du sage, à la fois mise en exergue et nettement circonscrite dans sa capacité à contempler l'Être.

1) L'Être et ses puissances

Les premières lignes livrent spécifiquement la présentation du rôle des puissances, qui constitue la clé de compréhension du passage, en permettant de comprendre comment la vision de Dieu peut être à la fois une et triple, comme nous le verrons dans ce passage, mais encore dans la suite de la *solutio* où Philon paraît complexifier son propos. Ce passage paraît se caractériser de façon originale par l'absence d'un véritable commentaire allégorique, même si cela ne sera confirmé là encore que par la suite de la *solutio* avec la présentation de la totalité de l'interprétation proposée par Philon de cet épisode biblique.

Au sens le plus profond, il représente, pour ceux qui peuvent voir, qu'il a été possible à l'Un d'être trois, et aux Trois, un, parce qu'ils sont un selon la raison supérieure. D'autre part, compté avec les premières puissances, la créatrice et la royale, il fait apparaître trois (personnages) à l'intellect humain, car il ne peut pas avoir une vue assez aiguë pour voir celui qui est au-dessus des puissances qui (viennent) après lui, Dieu distinct de tout autre. Car, aussitôt qu'on porte le regard vers Dieu, les puissances servantes apparaissent aussi, du fait qu'elles existent avec lui, de sorte que, au lieu d'un, il fait apparaître une trinité. Car, lorsque l'intellect commence à saisir l'être, il est compris être arrivé là, se ramenant à l'unité, apparaissant comme chef, (à savoir) celui que j'ai dit un peu auparavant, celui qu'il a été incapable de voir dans son unicité sans quelque autre, (à savoir) les premières puissances qui sont immédiatement avec lui, la créatrice, qui est appelée Dieu, et la royale, qui est appelée Seigneur.

D'emblée, Philon manifeste la continuité entre ce développement et le précédent. En affirmant qu'il « a été possible à l'Un d'être trois, et aux Trois, un », il met en relation le premier verset, qui indique que « Dieu se fit voir » d'Abraham (*Gn* 18, 1), et l'apparition de « trois hommes » (*Gn* 18, 2), et pose qu'il s'agit d'une même et unique apparition. La difficulté est alors d'expliquer que l'Un, Dieu, apparaisse sous une forme triple. Ce choix d'interprétation relève d'une perspective propre à Philon. En effet, chez Flavius Josèphe, la mention même d'une apparition de Dieu est effacée : seuls des anges apparaissent à Abraham (□βραμος θεασάμενος τρε□ς □γγέλους[…] : « Abraham vit trois anges » ; *AJ*, I, 196 [306]). L'unique mention – indirecte – de Dieu intervient à la fin du passage lorsqu'il est question des « anges de Dieu » (□γγέλους το□ θεο□ ; *AJ*, I, 198). De son côté, le Targum maintient à la fois une manifestation divine et la visite de trois anges. On lit dans la recension du Neofiti 1 : « Trois anges furent envoyés vers notre père Abraham », et « La Parole de Yahvé apparut à Abraham » (18, 1) [307]. La recension du Pseudo-Jonathan est

[306] Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, Paris, Éd. du Cerf, 1992 ; traduction d'É. Nodet.

[307] *Targum du Pentateuque*, *op. cit.*, p. 184.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

plus claire encore : « La Gloire de Yahvé lui apparut dans la plaine de Mambré » (18, 1), puis : « il leva les yeux et vit que trois anges, sous l'apparence d'hommes, étaient debout devant lui » (18, 2). Et lorsque Abraham s'adresse à Dieu, c'est pour lui demander de ne pas s'éloigner avant qu'il n'ait accueilli les voyageurs (18, 4) [308]. Dans les deux recensions, Dieu n'apparaît de nouveau qu'au verset 13, où le texte biblique fait mention du « Seigneur », les autres paroles, même prononcées par un seul personnage, étant imputées aux anges [309]. Dieu est donc clairement distingué des trois anges, et lui-même n'est désigné qu'à travers les termes de Parole, de Gloire et de *Shekinah* [310].

La distinction entre Dieu et les anges est marquée de façon semblable dans les textes rassemblés par Louis Ginzberg. On peut, certes, lire au début du passage correspondant : « *God appeared to him [Abraham], surrounded by the angels* », ce qui pourrait indiquer que le premier regard d'Abraham lui a permis de voir plusieurs figures, dont l'une était Dieu. Mais il est mentionné peu après : « *Meantime, Abraham beheld three men. They were the angels Michael, Gabriel, and Raphael. They had assumed the form of human beings* » [311]. Ainsi, le premier regard est redoublé par la vision spécifique des trois anges, dans une formulation qui constitue la paraphrase du verset biblique : « il vit trois hommes », mais sans que soit éclairé le rapport entre la première et la deuxième vision. Par la suite, de la manière que dans la présentation qu'en donne le Targum, Dieu n'intervient de nouveau qu'à la fin du récit, après la description de l'hospitalité donnée aux anges et des paroles qu'ils délivrent à Abraham et Sarah [312]. Il n'y a aucune confusion possible entre les trois visiteurs et Dieu lui-même, qui apparaît bien en définitive comme une figure unique.

Philon se place donc dans un registre différent de celui d'autres traditions juives, en imputant à la manifestation divine elle-même un caractère triple, et en considérant que c'est bien Dieu lui-même qui se manifeste, sans la prudence du Targum qui le désigne de façon indirecte, mais sans non plus aller vers le caractère presque prosaïque de la manifestation de Dieu et de ses échanges avec les anges dans les textes rassemblés par Louis Ginzberg [313].

La particularité de l'exégèse de Philon dans ces *quaestiones* s'explique par un souci de fidélité au texte et à son déroulement précis [314] : puisqu'il est question d'une apparition de Dieu à Abraham, et que celui-ci, levant les yeux, aperçoit trois figures, c'est que ces trois figures doivent d'abord être considérées comme la manifestation de Dieu, avant de pouvoir être comprises, ainsi que ce sera le cas dans la suite du développement, comme de

308 *Ibid.*, p. 185 et 187.

309 *Ibid.*, p. 186-189.

310 *Ibid.*, p. 184-187.

311 L. Ginzberg, *op. cit.*, p. 241.

312 *Ibid.*, p. 244.

313 *Ibid.*, p. 240.

314 Avec Scott D. Mackie (« Seeing God in Philo of Alexandria », *The Studia Philonica Annual*, 21, 2009, p. 40), et contre Ellen Birnbaum (« What Does Philo Mean by "Seeing God" ? Some Methodological Considerations », *Society of Biblical Literature 1995 Seminar Papers*, éd. Eugene H. Lovering, Atlanta, Scholars Press, 1995, p. 547 ; cf. *The Place of Judaism in Philo's Thought : Israel, Jews, and Proselytes*, Atlanta, Scholars Press, p. 77-90), nous voudrions montrer comment l'exégèse de Philon tente précisément de donner une cohérence à un texte scripturaire difficile voire incohérent au premier abord.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

véritables hommes (ou, selon d'autres hypothèses, des anges) [315]. Deux points doivent être éclairés. Le premier est que, contrairement à des textes qui donnent une nouvelle exposition du sens littéral, reformulent ou déplacent des éléments du texte scripturaire, Philon s'attache ici d'abord de façon minutieuse au texte tel qu'il se donne à lire dans ses aspérités. Cette démarche diffère du récit synthétique de Flavius Josèphe comme de la paraphrase enrichie du Targum, mais se distingue également d'autres passages à l'intérieur de l'œuvre de Philon elle-même. Nous avons vu comment, dans le *De Abrahamo*, Philon procède à un réagencement du récit en omettant en particulier de parler de manifestation divine au début de son récit (*Abr.*, 107), pour évoquer uniquement trois visiteurs dont il fait progressivement émerger la nature divine, tandis que ce n'est que dans le commentaire allégorique que Dieu intervient comme objet de la contemplation, accompagné de ses puissances (*Abr.*, 119-130). Le retour final à la lettre du texte ne sert pas à expliquer la manière dont Dieu se manifesterait dans le monde sensible, mais seulement à étayer l'idée qu'il y a bien un unique objet qui se manifeste, comme l'a fait voir l'allégorie, qui continue à faire figure de sens le plus profond du texte (*Abr.*, 131-132).

Le deuxième point, qui résulte du premier, est que Philon, en s'attachant à rendre compte du verset mot à mot, y voit deux réalités distinctes : la première, c'est que Dieu se manifeste à Abraham, comme cela est dit dans le premier verset, et qu'Abraham lève les yeux et reçoit une vision qui doit donc correspondre à la manifestation divine que vient d'annoncer le texte, et dans laquelle Philon intègre le caractère triple. Mais il est aussi question d'hommes, ce qui implique une deuxième vision, celle de trois visiteurs humains auxquels Philon réserve un commentaire spécifique dans la suite de son exposé. Il est nécessaire, comme nous le verrons, que le caractère triple soit attaché à l'une et à l'autre visions, de telle sorte que Philon voit pour ainsi dire deux textes qui se superposent et qui seraient en substance : « Dieu se manifesta à Abraham, lequel, levant les yeux, reçut une vision triple », et « Abraham vit trois hommes ». Il y a toutefois plus qu'un simple chevauchement, puisque Philon inclut également dans la première vision la position surélevée de la vision divine triple qui clôt le lemme.

Philon commence par s'attacher d'emblée à confirmer d'une phrase que c'est bien Dieu qui se manifeste dans cette triple apparition, en recourant à des considérations sur l'Être et à l'idée d'une *« raison supérieure »* [316], d'une unité fondamentale, par laquelle *« il a été possible à l'Un d'être trois, et aux Trois, un »*. La nature précise de cette *« raison supérieure »* n'est pas claire : s'agit-il d'un argument arithmologique, justifiant la manière dont un et trois seraient liés ? L'expression (probablement κατ' □νώτερον λόγον, selon Marcus [317]) ne paraît pas avoir d'équivalent chez Philon. Peut-être faut-il donc la comprendre comme l'énoncé, sous forme concentrée, de l'idée que Philon va développer : les trois figures renvoient en réalité à une seule, puisqu'il s'agit de Dieu et de ses deux puissances, ces dernières étant entièrement relatives à l'Être qui demeure, en tant que tel, Un.

Quoi qu'il en soit, en s'attachant à la manifestation de Dieu, et non à celle d'hommes, Philon paraît commencer de façon surprenante son exégèse par la présentation du sens allégorique du verset. En effet, il parle, dès les premiers mots de son développement [318],

[315] Il semble que Philon, comme nous le verrons dans la suite du développement, ne s'intéresse pas au terme d' « hommes » pour la compréhension de la manifestation divine, mais seulement au nombre « trois ». L'examen du terme « hommes » paraît réservé à la deuxième apparition, celle des visiteurs humains.

[316] Marcus : « *higher principle* ».

[317] *Op. cit.*, n. *h*, p. 270.

[318] Les trois traducteurs modernes ont placé ce mot en tête de phrase.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

du *« sens le plus profond »*, c'est-à-dire vraisemblablement, selon Marcus comme Mercier, τ□ φυσικώτατα, « ce qui manifeste le plus la nature ». Or le vocabulaire de la φύσις peut renvoyer chez Philon au sens véritable du passage livré par la démarche allégorique, comme l'a rappelé Valentin Nikiprowetzky [319]. C'était par exemple le cas dans le *De Abrahamo* [320]. La mention de *« ceux qui peuvent voir »*, elle aussi présente dans le *De Abrahamo* [321], suggère également un sens réservé à certains et qui ne relève donc pas d'une compréhension immédiate de la lettre du texte. La spécificité de l'exégèse de Philon dans cette *quaestio* paraît donc être de proposer d'emblée une lecture relevant de la nature profonde des choses, sans faire mention du sens littéral du verset qu'il commente. Nous verrons cependant que la suite du commentaire peut conduire à plus de prudence à l'égard des deux indices que nous avons relevés (*« au sens le plus profond »* et *« pour ceux qui peuvent voir »*) pour savoir si ce sont de véritables marqueurs d'allégorie [322]. S'il est certain que Philon développe dans ces premières lignes une lecture du verset qui se place sur le plan de l'activité de l'intellect, il n'est pas certain pour autant qu'il le fasse à partir d'une lecture spécifiquement allégorique du texte scripturaire. De fait, s'il propose également, ensuite, une lecture apparemment littérale du passage, il n'emploie aucun terme permettant d'opposer un sens spécifiquement allégorique à un sens spécifiquement littéral. Nous verrons que ce constat ne relève pas que d'une dimension formelle, mais engage plus profondément le sens de l'exégèse d'ensemble que Philon entend donner de ce verset et des suivants.

L'explication que donne Philon de l'apparition de Dieu, à la fois une (□φθη δ□ α□τ□□ θε□ς : « Or Dieu se fit voir de lui » ; *Gn* 18, 1) et triple (τρε□ς □νδρες ε□στήκεισαν □πάνω α□το□ : « trois hommes se tenaient au-dessus de lui » ; *Gn* 18, 2), est qu'il s'agit de l'Être entouré de ses deux puissances : *« compté avec les premières puissances, la créatrice et la royale, il fait apparaître trois (personnages) à l'intellect humain »*.Cette idée n'est pas unique dans son œuvre : dans le même contexte scripturaire, il la mobilise aussi bien dans le *De Abrahamo* (121-130) que dans le *De sacrificiis* (59-60) ou encore le fragment *De Deo* (4-5). La source de cette vision des puissances est vraisemblablement une élaboration théologique personnelle, si l'on en croit les propos de Philon dans le *De Cherubim* :

□κουσα δέ ποτε κα□ σπουδαιοτέρου λόγου παρ□ ψυχ□ς □μ□ς ε□ωθυίας τ□ πολλ□ θεοληπτε□σθαι κα□ περ□□ν ο□κ ο□δε μαντεύεσθαι· □ν, □□ν δύνωμαι, □πομνημονεύσα □ρ□. □λεγε δέ μοι κατ□ τ□ν □να □ντως □ντα θε□ν δύο τ□ς □νωτάτω ε□ναι κα□ πρώτας δυνάμεις □γαθότητα κα□□ξουσίαν, κα□□γαθότητι μ□ν τ□ π□ν γεγεννηκέναι, □ξουσί□ δ□ το□ γεννηθέντος □ρχειν (« Mais j'ai perçu aussi, jadis, un sens plus profond, en écoutant la voix de mon âme, qui souvent est inspirée par Dieu et devine, à la façon d'un oracle, sur des points où elle est ignorante. Ce sens, si je le peux, je vais me le rappeler et le dire. Cette voix me disait que Dieu est un, réellement, mais que ses puissances suprêmes et

[319] « L'on a justement observé que la notion de "contemplation de la nature", ou de "physique" est, chez Philon, étroitement liée, parfois, à celle de l'allégorie » (V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture…*, *op. cit.*, p. 103).

[320] □κουσα μέντοι κα□ φυσικ□ν □νδρ□ν ο□κ □π□ σκοπο□ τ□ περ□ τ□ν τόπον □λληγορούντων (« Mais j'ai entendu aussi des hommes connaisseurs de la nature qui allégorisaient non sans pertinence le contenu du passage » ; *Abr.*, 99).

[321] […]ο□ τ□ νοητ□ πρ□ τ□ν α□σθητ□ν □ποδεχόμενοι κα□ □ρ□ν δυνάμενοι (« ceux qui reçoivent les réalités intelligibles à la place des réalités sensibles, et qui peuvent voir ; *Abr.*, 200). Citons encore *Her.*, 237 : το□ς □ρ□ν δυναμένοις (« pour ceux qui peuvent voir »).

[322] Steven Di Mattei conteste précisément que le vocabulaire de la φυσιολογία réfère nécessairement à une interprétation allégorique (S. Di Mattei, « Moses' *Physiologia* and the Meaning and Use of *Physikôs* in Philo of Alexandria's Exegetical Method », *The Studia Philonica Annual*, XVIII, 2006, p. 3-32). Nous rejoignons ce point de vue dans la suite de nos analyses.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

premières sont deux : bonté et autorité ; par sa bonté, il fait naître tout ; par son autorité, il est souverain de ce qu'il a fait naître » ; *Cher.*, 27 [323]).

Philon appuie donc l'exégèse de ce passage sur un motif qui lui est propre [324], et qu'il mobilise dans des contextes différents : pour expliquer le verset *Gn* 3, 24 comme c'est le cas dans le passage du *De Cherubim* ou encore dans les *Quaestiones* (*QG* I, 57), pour expliquer le chapitre 18 de la *Genèse* dans les passages que nous avons rappelés, mais aussi pour expliquer le verset *Gn* 17, 1, dans les *Quaestiones* (*QG* III, 39).

Le développement de Philon dans notre *quaestio* présente des traits communs ou convergents avec le contenu de ces autres passages : la présence aux côtés de Dieu de deux puissances, l'une qui est liée à la création, et bienfaitrice, l'autre qui est liée à l'autorité, et exerce des châtiments. L'usage qui en est fait est cependant différent, et se distingue surtout de l'exégèse présentée en détail dans le *De Abrahamo* [325], bien que le contexte scripturaire soit le même et que Philon y parle d'une façon assez semblable de la contemplation des puissances. Cette différence tient au fait que dans le *De Abrahamo*, Philon envisage la possibilité que l'on puisse voir l'Être directement, « lorsque [l'âme] se trouve purifiée au plus haut degré » (□ταν □κρως τύχ□ καθαρθε□σα ; *Abr.*, 122). Le retour final à la lettre du texte (*Abr.*, 131-132) qui atteste le caractère unique de celui qui se manifeste peut laisser penser qu'Abraham possède effectivement une âme parfaitement pure, ce qui explique qu'il ait pu voir l'Être seul, sans ses puissances : même si Philon ne le confirme pas explicitement, il laisse ouverte cette hypothèse. Dans notre *quaestio*, la possibilité d'un regard direct sur l'Être seul est récusée. Il est ainsi dit que l'intellect humain *« ne peut pas avoir une vue assez aiguë pour voir celui qui est au-dessus des puissances qui (viennent) après lui, Dieu distinct de tout autre »* : *« les puissances servantes apparaissent aussi […] de sorte que, au lieu d'un, il fait apparaître une trinité »*. Plus encore, il est *« incapable de voir [l'Être] dans son unicité sans quelque autre »*. Ce genre de formulation trouve un écho dans un passage du *Quis rerum divinarum heres sit*, concernant la foi et les limites des capacités des hommes, trop liés avec le mortel : μόν□ θε□ χωρ□ς □τέρου προσπαραλήψεως ο□□□διον πιστε□σαι δι□ τ□ν πρ□ς τ□ θνητ□ν □ συνεζεύγμεθα συγγένειαν (« il n'est pas facile de faire confiance à Dieu seul, en dehors de la présence conjointe d'autre chose, à cause de notre parenté avec le mortel auquel nous sommes attachés ; *Her.*, 92).

Il n'y a donc pas, contrairement à ce qui est dit dans le *De Abrahamo* (*Abr.*, 88), de possibilité de contempler l'Être de façon directe : ce constat s'inscrit dans la continuité de la *quaestio* précédente où Philon a insisté sur la capacité limitée de l'intellect de l'homme vertueux à vivre de la vie de Dieu. Tout en développant l'excellence du sage Abraham et de son intellect, Philon en souligne donc une nouvelle fois le caractère limité, qui a la

[323] Nous reprenons avec quelques adaptations la traduction de J. Gorez (OPA). Notons que Philon ajoute dans ce traité un troisième attribut, le Logos, commun aux deux premiers. Mais il s'agit d'un élément d'un autre ordre, puisqu'il est figuré par l'épée de feu des Chérubins, alors que les deux puissances sont figurées par les deux Chérubins eux-mêmes.

[324] Le *De Deo* constitue un croisement de l'exégèse du chapitre 18 et de l'utilisation de l'interprétation allégorique des Chérubins, puisque Philon y identifie les deux figures qui accompagnent Dieu comme les deux puissances (*De Deo*, 4), et reprend ensuite la référence à ces deux puissances par une référence aux Chérubins (*De Deo*, 5). Voir *Philon von Alexandrien. Über die Gottesbezeichnung „wohltätig verzehrendes Feuer" (*De Deo*)*, F. Siegert (éd.), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988 ; *id*., « Le fragment philonien *De Deo*. Première traduction française avec commentaire et remarques sur le langage métaphorique de Philon », dans *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, C. Lévy (dir), *op. cit.*, p. 183-227.

[325] Les développements du *De sacrificiis* et du *De Deo* représentent des rappels synthétiques de la conception philonienne des puissances, et l'on n'y trouve pas le rapport à la vue qui est développé aussi bien dans les *Quaestiones* que dans le *De Abrahamo*.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

même justification que dans le passage du *Quis rerum divinarum heres sit* que nous venons de citer : la parenté avec le mortel (τ□ν πρ□ς τ□ θνητόν […] συγγένειαν), la participation au monde sensible. Toutefois, dans ce dernier traité, Abraham est explicitement présenté comme celui qui parvient malgré toutes ces difficultés à accorder sa foi à Dieu seul, tandis qu'ici Philon maintient son imperfection face à celle de l'Être [326].

Le caractère sensiblement ramassé de l'exégèse développée dans les *quaestiones* n'empêche donc pas une certaine élaboration de la pensée philonienne, qui le conduit à intégrer son interprétation, appuyée sur la théorie des puissances, dans la perspective ouverte par la *quaestio* précédente sur les limites de la perfection d'Abraham. Philon s'attache non pas à la manifestation de Dieu de façon générale, mais à la manière dont Abraham, le sage, est en mesure de la recevoir : il possède une vision digne d'éloge, et cependant, parce qu'elle est humaine, imparfaite, comme Philon le reprend dans la suite de son développement.

2) Le regard du sage

Philon revient en effet à la question de la vision du sage, en récapitulant un certain nombre de traits qu'il avait déjà relevés dans la *solutio* précédente : l'intérêt exégétique de ce nouveau développement est majeur, puisqu'il est la justification du fait qu'Abraham soit en mesure à la fois d'appréhender une manifestation de l'Être, parce qu'il est un sage, et de saisir une vision triple, parce que sa vision ne peut s'élever directement jusqu'à l'Être, quand bien même il saurait identifier la nature de la manifestation qu'il reçoit.

En effet, « Fixant en haut le regard de ses yeux », il veut dire non ceux du corps car il n'est pas possible de voir Dieu avec des sens, mais ceux de l'âme, car, en temps opportun, c'est avec les yeux de la sagesse qu'il est vu. Donc, la vue de nombreuses âmes sans décence et vaines est toujours bouchée, parce qu'elles sont toujours dans un profond sommeil et ne peuvent jamais s'éveiller ni veiller auprès des choses de la nature et des visions et perceptions qui sont en elle. Mais les yeux spirituels de l'homme vertueux, s'étant éveillés, contemplent. Que dis-je ? Il est plutôt sans sommeil, étant, par suite du désir de voir, excité et stimulé à veiller. C'est pourquoi il a été dit avec raison au pluriel, qu'il a ouvert non un seul œil, mais tous les yeux qui sont dans l'âme, de sorte qu'il est devenu totalement œil tout entier et que, devenu yeux, il commence à voir la divine et sainte vision du Seigneur, de telle sorte que l'unique apparition lui apparaît comme trinité, et la trinité, comme unité. Il faut dire ce qui suit et non l'omettre : ce n'est pas sans raison qu'il a été dit qu' « ils se tenaient au-dessus de lui ». Car Dieu est au-dessus de toute la création, ainsi que les puissances de Dieu qui administrent, prennent soin et dirigent.

Ce passage pose moins de difficultés de compréhension dans la perspective de l'exégèse d'ensemble menée par Philon. Le point le plus notable est le retour en arrière opéré par l'explication de l'expression « *fixant en haut le regard de ses yeux* », dont nous avons

[326] Ce lien entre apparition des puissances et imperfection humaine est souligné aussi bien par Francesca Calabi dans son étude sur les puissances dans ce passage (« *It is thus clarified that the apparition of three men indicates that the intellect in question is incapable of seeing God in His oneness. The passage is particularly significant because it clarifies that seeing the powers is closely connected with human capacities* » : *God's Acting, Man's Acting*, *op. cit.*, p. 89), que par Angela Maria Mazzanti (« *la distinzione in* δυνάμεις *non esiste dunque in Dio, ma solo len rapporto imperfetto che l'uomo instaura con il divino* » : A. M. Mazzanti, « ΘΕΟΣeΚΥΡΙΟΣ. I "nomi" di Dio in Filone di Alessandria, *Studi Storico-Religiosi*, 5.1, 1981, p. 16).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

vu que Philon l'avait déjà partiellement mobilisée dans le lemme de la première *quaestio* avec l'incorporation à la citation du participe aoriste □ναβλέψας et du groupe nominal το□ς □φθαλμο□ς α□το□ (*Gn* 18, 2). Il y a ainsi une forme de chevauchement ou de tuilage entre les deux premières *quaestiones*. Le découpage des lemmes retenu par Philon vise à orienter l'interprétation en rapprochant certains éléments, comme la manifestation de Dieu et le regard porté sur elle par Abraham, dans la première *quaestio*, mais l'exégèse qui en est proposée n'en épuise pas le sens, ce qui explique que la *quaestio* suivante puisse être consacrée aux mêmes termes, mais dans une perspective nouvelle. Après s'être déjà intéressé dans la première *quaestio* au fait qu'Abraham perçoit la manifestation de Dieu en levant les yeux, Philon y revient en mettant en relation le début du verset (□ναβλέψας) et de la fin du lemme retenu dans la deuxième *quaestio* : □πάνω α□το□ (« au-dessus de lui »). De même que le premier lemme passait de la manifestation de Dieu à sa perception par Abraham, par le biais d'un découpage inattendu du texte, le second permet de mettre en relation le regard qui se lève et la situation d'élévation de ceux qu'Abraham perçoit.

L'éloge relatif d'Abraham est confirmé dans le développement sur les *« yeux de la sagesse »*, sur les *« yeux spirituels de l'homme vertueux »*. Les termes relevant de l'éloge à proprement parler ont déjà été énoncés dans la *quaestio* précédente, notamment l'idée d'un regard *« sans sommeil »*, énoncé à propos de l'exégèse du terme « Mambré », ou encore le fait que le sage *« est devenu totalement œil tout entier »*, qui répète l'interprétation allégorique du chêne. Philon y ajoute seulement une prise en compte du pluriel du lemme biblique, το□ς □φθαλμο□ς (*Gn* 18, 2), en renforçant l'effet du pluriel, qu'il omet de considérer comme le substitut d'un duel : *« il a ouvert non un seul œil, mais tous les yeux qui sont dans l'âme »*. Il confirme encore qu'il faut comprendre le texte selon un registre intelligible : *« il veut dire non ceux du corps, car il n'est pas possible de voir Dieu avec des sens, mais ceux de l'âme »*. L'explication de l'expression *« au-dessus de lui* », grâce à l'idée que *« Dieu est au-dessus de toute la création, ainsi que les puissances de Dieu »*, fait écho elle aussi à l'exégèse du terme « Mambré » et à la distinction que Philon a rappelée entre le regard sensible et le regard intelligible. Le sage voit donc, par le regard de son intellect, ce qui échappe à *« de nombreuses âmes sans décence et vaines »*.

Dans le même temps, cependant, comme nous l'avons relevé, Philon ne pousse pas son éloge aussi loin que dans le *De Abrahamo* ou le *Quis rerum divinarum heres sit*. Abraham ne peut voir Dieu directement et de façon simple, même si la conclusion de ce développement semble revenir à la possibilité d'une apparition simple : *« il commence à voir la divine et sainte vision du Seigneur, de telle sorte que l'unique apparition lui apparaît comme trinité, et la trinité, comme unité. »* En réalité, Philon maintient le caractère conjoint de l'apparition simple et de l'apparition triple : autrement dit, il est possible selon une *« raison supérieure »* de remonter de l'apparition triple jusqu'à une forme de conception de l'unité de l'Être, mais celle-ci ne se donne pas à voir. De fait, l'expression *« divine et sainte vision du Seigneur »*, paraît correspondre à la présence, en arménien, de trois adjectifs accompagnant le mot de « vision », si l'on en croit Marcus comme Aucher. Le premier propose en effet « *sovereign, holy and divine* », en faisant l'hypothèse qu'ils reprennent les adjectifs grecs κυρίαν κα□□γίαν κα□ θείαν [327]. C'est également ce que paraît indiquer la traduction du second : « *dominicam, sanctam divinamque* ». Ces trois adjectifs peuvent correspondre précisément, de façon respective, à la puissance souveraine, appelée aussi Seigneur (Κύριος), à l'Être lui-même, dans sa sainteté, et à la puissance créatrice, appelée Dieu (Θεός), comme Philon vient de le rappeler [328]. La vision du sage, dans les termes

[327] *Op. cit.*, n. *g*, p. 271.

[328] Pour la dénomination des deux puissances, nous renvoyons notamment à *Abr.*, 121 et *QG* III, 39 sur *Gn* 17, 1.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

employés par Philon, demeure donc bien marquée par un caractère triple qui empêche de la percevoir d'une façon seulement simple.

La fin de ce développement, qui porte sur les mots « se tenaient au-dessus de lui » (ε□στήκεισαν □πάνω α□το□ ; *Gn* 18, 2) confirme la séparation qui demeure entre Abraham – et toute créature – et l'Être et ses puissances : *« Dieu est au-dessus de toute la création, ainsi que les puissances de Dieu qui administrent, prennent soin et dirigent »*. Philon achève avec ces mots de livrer sa première interprétation du lemme biblique : Abraham voit Dieu, mais d'une façon à la fois une et triple, et cette vision est celle d'une réalité transcendante à laquelle il a un certain accès, mais qui le dépasse.

Contrairement donc au *De Abrahamo*, Philon s'intéresse tout autant à la capacité qu'a Abraham de voir Dieu qu'à la distinction radicale qui demeure entre eux, et il le fait en s'appuyant sur des détails précis du texte qu'il commente : dans la première *quaestio*, il s'agissait de la mention de la tente, assimilée au corps, et de l'éblouissement provoqué par la lumière divine, tandis que dans la deuxième il s'agit de la position surélevée des figures qui apparaissent à Abraham. Philon ne se contente pas de relever ces détails et de les aligner les uns à la suite des autres dans le cours de son exégèse : l'orientation qu'il confère à son commentaire, spécifique à ce traité, lui permet de rendre compte de ce qui constitue le nœud de son exégèse de l'épisode biblique en son entier, à savoir l'identité des visiteurs et la nature de l'apparition perçue par Abraham.

B. Les deux apparitions

Philon, dans ce nouveau moment de la *solutio*, et après avoir expliqué comment voir dans la triple vision, bien que le texte parle d'hommes, une vision divine, explique maintenant comment il peut effectivement s'agir à la fois d'une vision divine et de la vision de trois hommes. Ce développement concentre toutes les difficultés exégétiques de l'interprétation de Philon. Il explique le caractère conjoint des deux visions, l'une sensible et l'autre intelligible, mais sans que la première ne soit la figure de la seconde ; au contraire, elles apparaissent toutes les deux de façon tellement semblable qu'Abraham n'est pas capable de trancher sur la nature de ce qu'il voit. C'est également dans ce développement que Philon présente les éléments scripturaires postérieurs qui lui permettent d'étayer son interprétation, engageant du même fait la lecture de l'ensemble de l'épisode, dans une synthèse préalable de l'épisode qui contraste fortement avec les ressources habituelles de l'exégèse des *quaestiones*. Enfin, Philon propose une rapide évocation de l'exemplarité d'Abraham, qui permet d'insister une dernière fois sur ses mérites, quand bien même sa capacité de contemplation serait limitée.

1) Le caractère parfaitement conjoint des deux visions

Philon présente ici son hypothèse de lecture centrale, qui présente la particularité de ne faire appel à aucune dimension allégorique : la distinction entre exposé littéral et exposé allégorique est absente, ce qui s'explique par le fait que les deux registres, sensible et intelligible, sont tous les deux réellement présents à l'intellect d'Abraham sans qu'il y ait besoin de passer par un travail d'approfondissement allégorique. C'est de cette façon que Philon peut expliquer l'ensemble du texte, et rendre compte dans le même temps de l'exemplarité d'Abraham, non pour les qualités de sa vision, mais pour les deux vertus qu'il est capable de manifester en même temps, sa piété et son amour des hommes.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Ayant donc dit tout d'avance par nécessité, parce qu'il convient de ne pas voir en passant la vision concernant l'œuvre, en fixant une seule fois le regard, l'intellect saisit deux apparitions. L'une, comme celle de Dieu venant avec les deux puissances supérieures, par lesquelles il est servi : par la créatrice, selon laquelle il a créé le monde et le travaille, et la royale, selon laquelle il a autorité sur ce qu'il a fait. Et l'autre (apparition), comme celle d'hommes étrangers, non des premiers-venus, mais des plus parfaits selon la nature humaine, avec les corps et les honneurs de leur dignité. Poussé par chacune des deux apparitions, il était entraîné à la vision tantôt par celle-là et tantôt par celle-ci et il ne pouvait pas dire laquelle d'entre elles se trouvait en fait être la vraie. Pour la certitude et en raison du doute, il ne les a pas passées sous silence ni, comme certains parmi les paresseux, il ne les a laissées dans l'oubli, mais il a saisi les deux apparitions, estimant préférable de rendre le doute familier dans la vérité plutôt que dans le mensonge, pour la possession des deux grandes vertus, la piété et l'amour des hommes ; la piété, en ce qu'il a fixé ses regards sur l'un des aspects, selon lequel il vit Dieu ; et l'amour des hommes, selon l'autre aspect, les rapports de communication avec les étrangers.

La transition opérée par Philon éclaire sur le sens de la démarche exégétique qu'il choisit d'adopter : *« ayant donc dit tout d'avance par nécessité, parce qu'il convient de ne pas voir en passant la vision concernant l'œuvre »*. La traduction d'Aucher [329] comme celle de Marcus [330] expriment plus clairement l'idée qu'il fallait commencer par dire certaines choses avant de pouvoir parler correctement de la question de la *« vision »*, manifestement celle de trois figures, que reçoit Abraham. L'identification des trois figures comme étant Dieu et ses deux puissances se présente comme un préalable permettant de comprendre en profondeur, et non pas *« en passant »* (« *non obiter* » ; « *in no casual manner* »), cette manifestation. Philon a d'emblée expliqué le sens profond de cette vision, suivant en cela l'ordre et la cohérence du texte scripturaire qui commence par parler d'une manifestation de Dieu avant d'évoquer la vision de trois hommes, ce qui pourrait laisser entendre que cette triple vision est bien de nature divine, malgré le terme d' « hommes », comme l'annonçait le tout début du passage. Ce n'est qu'une fois posée cette compréhension de la triple vision, qu'il devient possible, sans risque de mauvaise compréhension, de considérer la dimension concrète de cette apparition, comme étant celle de véritables hommes.

Philon, en effet, s'efforce de prendre en compte de façon fidèle le contenu du texte scripturaire, y compris dans la tension qu'il manifeste, en évoquant une vision d'hommes au moment où il vient de parler de la manifestation de Dieu. Plutôt que de la résoudre, Philon s'appuie sur cette difficulté, pour affirmer qu'il y a en réalité *« deux apparitions »*. Mais il ne les juxtapose pas, comme le feront les textes du Targum, ou ceux de la tradition rabbinique rassemblés par Louis Ginzberg, sans en préciser les modalités respectives : il les superpose, en quelque sorte, répondant au texte scripturaire lui-même dont la lettre ne permet pas de distinguer où s'arrête la vision divine et où commence la vision des hommes, mais employant des termes qui peuvent correspondre à la fois à l'une et à l'autre. La clé de cette superposition réside dans la possibilité de caractériser chacune de ces deux visions de façon spécifique, et de montrer comment elles peuvent apparaître en même temps : Philon

329 « *Quum itaque universim cuncta necessaria jam dicta sunt, de ipsa vero rerum causa non obiter visionem videre liceat.* »

330 « *Now generally everything necessary has already been said, for concerning the activity of things it is proper to see a vision in no casual manner.* »

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

trouve une solution qui honore la difficulté qu'il voit dans le texte en parlant d'une vision sensible et d'une vision intelligible. Généralement, ce type de relation entre deux niveaux de réalité est présenté par Philon par le biais d'une exégèse allégorique, qui lui permet de montrer que derrière une réalité sensible, il faut comprendre que le texte parle d'une réalité intelligible, invisible, qui est figurée par la première.

Or, dans notre *quaestio*, il y a plus que cela : les deux sens du texte sont réellement placés sur un pied d'égalité, c'est le même Abraham qui, de façon conjointe, reçoit les deux apparitions. Plus précisément, il s'agit de son *« intellect »* (voς, selon toute évidence), susceptible à la fois de recevoir directement une vision intelligible, et d'appréhender, par l'intermédiaire des yeux, une vision sensible. Les deux manières de comprendre l'apparition ne sont donc pas le résultat de deux lectures successives d'un même texte, mais elles sont inscrites, selon la lecture de Philon, dans la trame du récit scripturaire lui-même, comme la suite de cette *solutio* et les *quaestiones* suivantes le montreront [331].

C'est ce qui explique probablement que Philon n'emploie pas dans ce passage un vocabulaire renvoyant à la démarche allégorique pour l'opposer à une lecture littérale : le sens intelligible (la manifestation de Dieu pour les yeux de l'âme) appartient à la lettre du texte, au même titre que l'apparition concrète des trois hommes, si bien qu'il n'y a d'une certaine manière ni sens littéral, par lequel il faudrait entendre la présentation du récit comme une série d'événements qui se déroulent de façon vraisemblable, ni sens allégorique. Le texte est complexe, pose une réelle difficulté de compréhension, qui conduit à une solution qui s'écarte des délimitations exégétiques habituelles, à l'exception du maintien de la séparation entre réalités sensibles et réalités intelligibles. L'exégèse repose en effet sur le statut intermédiaire de l'intellect entre le monde sensible et le monde intelligible : il est en contact avec le monde sensible, par l'intermédiaire des sens qui lui transmettent des sensations, mais il est destiné par sa nature propre à contempler le monde intelligible. En situant son exégèse à ce niveau, par l'intermédiaire de la double valeur de la vue, sensible et intelligible, Philon peut donc se passer de l'outil que constitue la méthode de lecture allégorique. Celle-ci ne sert qu'à faire apparaître, par divers moyens (étymologie, métaphore, analogie), la portée intelligible d'un énoncé scripturaire qui paraît relever uniquement d'un registre sensible. Or, ici, les réalités intelligibles sont directement présentes dans la lettre du texte, et il est possible d'en rendre compte sans avoir à les faire descendre dans le registre sensible, contrairement à l'exégèse du même épisode dans le *De Abrahamo* où la nécessité de donner d'abord un sens uniquement littéral au texte scripturaire interdisait de rendre compte de la manifestation de Dieu.

Cette démarche réunit donc à la fois une scrupuleuse attention aux mots du texte scripturaire et à leur ordre, pour en assumer les difficultés, et le recours à des considérations théologiques sur les puissances, qui permettent d'éclairer la manière dont le texte parle de réalités intelligibles. La référence aux puissances est permise par le fait que le texte évoque à la fois une manifestation divine et la vision de trois figures : Philon n'a pas besoin d'entrer dans le détail de l'identification de chacune des puissances, qui n'est pas en cause ici, mais reprend seulement les grands traits d'une innovation conceptuelle qu'il a élaborée, si l'on croit ce qu'il dit dans le texte du *De Cherubim* que nous avons rappelé, à l'occasion du commentaire d'un autre passage scripturaire. Comme dans le *De Abrahamo*, ce qui importe est le caractère à la fois unique et triple de la vision divine, ce n'est qu'à partir de là que l'on

[331] Nous rejoignons sur ce point les analyses de Tzvi Novick qui fait de ce passage l'un des exemples d'une « exégèse en perspective » (« *perspectival exegesis* ») qui permet à Philon, par un « *tour de force* », de faire entrer ce qui serait ailleurs conçu comme un contenu allégorique dans la narration littérale elle-même (T. Novick, « Perspective, *Paideia* and Accommodation in Philo », *The Studia Philonica Annual*, XXI, 2009, p. 49-62 : voir en particulier p. 60-61).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

peut rappeler le rôle spécifique de chacune des puissances, ce qui n'a pas d'importance ici pour Philon.

L'identification des trois visiteurs perçus de façon sensible par Abraham ne paraît pas prendre pas en compte notamment le fait que deux d'entre eux sont qualifiés d'anges dans la suite du récit (*Gn* 19, 1.15.16) [332]. Il semble que Philon considère que l'apparition sensible ne peut être que celle d'hommes, même si ce sont des visiteurs de marque, *« des plus parfaits selon la nature humaine »*, parce que cela permet d'illustrer la qualité d'Abraham lui-même, comme Philon l'explique dans le *De Abrahamo*. Cette interprétation tient vraisemblablement à son souci de maintenir une claire distinction entre les deux dimensions de l'apparition, qui constitue le point central de son exégèse de cet épisode biblique : la mention d'anges pourrait brouiller la séparation entre les registres, et obscurcir la description de la perfection accomplie d'Abraham, puisque la conséquence de l'apparition conjointe de ces deux visions est qu'il fait preuve à la fois de « *piété* » et d' *« amour des hommes »*. Il n'est pas question de présenter une exégèse comme celle du *De Abrahamo*, où la piété d'Abraham est considérée comme une « vertu plus grande » (□ρετ□ςμείζονος ; *Abr.*, 114) que son amour des hommes. Philon tient ici ensemble les deux visions, et donc la manifestation conjointe des deux plus grandes vertus dont Abraham peut faire preuve.

La supériorité des deux vertus que sont la piété et l'amour des hommes est explicitement énoncée par Philon dans le *De virtutibus*, où il explique ce que les lois commandent aux hommes, □πως □ξεθιζόμενοι τ□ μ□ν τιμ□ν τ□ θε□ον τ□ δ□ μ□ πάντα κερδαίνειν ε□σεβεί□ κα□ φιλανθρωπί□ τα□ς □ρετ□ν □γεμονίσιν □πικοσμ□νται (« afin qu'habitués d'une part à honorer le divin et d'autre part à ne pas faire un profit personnel de tout, ils aient l'honneur de recevoir la piété et l'amour des hommes, les deux maîtresses des vertus » ; *Virt.*, 95). Ces deux vertus principales sont également celles qui organisent l'exposé de la vie d'Abraham dans le *De Abrahamo*, où Philon illustre d'abord sa piété, puis son amour des hommes (*Abr.*, 208). On peut y voir un écho de la répartition des Dix Paroles, qui sont elles-mêmes le cadre de toutes les autres lois [333], en deux tables, la première explicitement consacrée à la piété envers Dieu (*Decal.*, 52), tandis que la deuxième concerne les interdits envers les hommes. Si la vertu de philanthropie n'est pas explicitement désignée par Philon dans le *De Decalogo* comme la vertu centrale de la seconde table, il n'en rappelle pas moins clairement, dans un passage de ce même traité, la nécessité de tenir en même temps la vertu de piété et celle de philanthropie, renvoyant dos à dos « ceux qui aiment les hommes » (φιλανθρώπους) et « ceux qui aiment Dieu » (φιλοθέους) comme « à moitié achevés en vertu » (□μιτελε□ςτ□ν□ρετήν ; *Decal.*, 110) [334].

[332] Il convient néanmoins de remarquer que Philon ne fait aucun commentaire dans les *quaestiones* correspondantes sur l'appellation d' « anges » : il maintient de fait, mais sans en faire un élément d'interprétation significatif, le parallélisme entre l'action des hommes et l'action des puissances, sans prendre en compte le changement de désignation.

[333] Voir *Spec.* I, 1.

[334] Cette association entre piété et amour des hommes comme étant les deux principales vertus peut également faire écho à un passage de Platon, dans l'*Euthyphron* : Το□το το□νυν □μοιγε δοκε□, □ Σ□κρατες, τ□ μ□ρος το□ δικα□ου ε□ναι ε□σεβ□ς τε κα□ □σιον, τ□ περ□ τ□ν τ□ν θε□ν θεραπε□αν, τ□ δ□ περ□ τ□ν τ□ν □νθρ□πων τ□ λοιπ□ν ε□ναι το□ δικα□ου μ□ρος (« Eh bien, Socrate, voici la partie de la justice qui me semble être pieuse et religieuse : c'est celle qui concerne les soins dus aux dieux ; le reste, c'est-à-dire tout ce qui se rapporte aux hommes, forme l'autre partie de la justice » ; 12 e 5-8, traduction de M. Croiset, CUF). Cependant, la différence dans le vocabulaire, le fait que les deux vertus soient subordonnées à la notion de justice, et par ailleurs la cohérence interne suffisante de la distinction opérée par Philon dans les Dix Paroles, ne semble pas permettre d'y voir un emprunt direct.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Toutefois, la plus grande perfection d'Abraham, selon cette exégèse, est supérieure à la fois à la piété et à l'amour des hommes : c'est sa capacité à ne pas choisir entre les deux visions qui lui sont données à voir, de ne pas faire comme les *« paresseux »*, mais de faire preuve d'un *« doute »* qui, plutôt que de l'immobiliser, le conduit à exercer les deux plus grandes vertus à la fois. Il convient de souligner une dimension importante de l'exégèse de Philon à cet égard : il focalise entièrement son exégèse sur la perception d'Abraham, et ne donne aucune indication quant à la réalité de la scène. Il montre Abraham *« entraîné à la vision tantôt par celle-là et tantôt par celle-ci »*, ne pouvant pas *« dire laquelle d'entre elles se trouvait en fait être la vraie »*. Cette hésitation et ce va-et-vient entre les deux visions sont la clé de la compréhension du passage par Philon, comme nous allons le voir dans la suite de ce développement, lorsqu'il récapitule les moments où Abraham est dirigé vers l'une de ces visions et les moments où il est dirigé vers l'autre. En termes de critique moderne, Philon n'adopte pas la posture d'un narrateur omniscient, expliquant de l'extérieur quelle serait la nature véritable de la vision reçue par Abraham. Or, c'est précisément la focalisation sur l'intellect d'Abraham et sur son doute qui permet de faire jouer l'ambiguïté de la double manifestation, et donc de répondre complètement à la difficulté posée par la lettre du texte, sans imposer une réponse de l'extérieur qui trancherait entre les diverses hypothèses possibles.

L'enjeu de la présentation nuancée que Philon fait d'Abraham depuis la première *quaestio* apparaît ainsi plus clairement : Philon tient à mettre Abraham aux prises à la fois avec une vision intelligible et avec une vision sensible. Il ne peut donc pas être question de faire de la manifestation de Dieu, dans cet épisode biblique, une extase mystique arrachant Abraham à toute perception sensible pour contempler Dieu directement. Abraham reste attaché au monde sensible, au lieu d'être totalement tourné vers la vie divine et intelligible, mais l'exégèse vise à montrer en quoi cela n'est pas un défaut, puisque même le sage ne peut faire autrement, mais l'occasion de l'exercice simultané, ou en alternance rapide, des deux grandes vertus.

Philon s'attache à rendre compte de façon méthodique des difficultés posées par le texte, qui imposent de considérer comme des personnes concrètes, comme des « hommes », les visiteurs d'Abraham, en même temps qu'il est question d'une manifestation de Dieu : il est conduit à élaborer un autre type d'exégèse qu'un commentaire synthétique, du type du *De Abrahamo*, où il s'intéresse à la cohérence d'ensemble d'un épisode en pouvant se permettre de contourner des difficultés ponctuelles du texte scripturaire. L'exégèse est ici plus complexe, mais plus proche du texte, et de surcroît l'éloge d'Abraham n'en est que plus grand : ce qui est admirable en lui, c'est la réponse par l'exercice conjoint des deux grandes vertus, et non d'une seule, à l'apparition de deux visions.

2) Une anticipation de l'exégèse d'ensemble de l'épisode

La manière dont Philon appuie son exégèse dans la suite du passage peut néanmoins surprendre, à double titre : il paraît instaurer une certaine tension vis-à-vis de l'hypothèse de lecture qu'il vient lui-même de faire, en parlant désormais de la vision de Dieu comme une apparition unique et non plus triple, et mobilise de façon anticipée des éléments scripturaires empruntés à la suite de l'épisode pour confirmer l'existence de deux visions distinctes, appelant une réponse différente de la part d'Abraham. Nous montrerons pourquoi l'exégèse de ce passage appelle spécifiquement une présentation anticipée de la signification générale de l'épisode, contrairement à la méthode analytique suivie généralement par Philon dans les *Quaestiones*, avant de comparer les traits particuliers de cette exégèse

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

avec ceux de la tradition rabbinique, pour faire comprendre le sens et la cohérence de la démarche poursuivie par Philon.

Qu'il ait été mis en mouvement vers chacune des apparitions, cela est clair aussi par l'Écriture. En effet, tout ce qui est dit d'un seul ou à un seul ou par un seul apporte témoignage d'une apparition comme (étant celle) de Dieu, mais tout ce qui (est dit) de plusieurs ou à plusieurs (apporte témoignage d'une apparition) comme d'hommes étrangers. En effet, ce qu'il dit : « Dieu lui apparut » et « Seigneur, si vraiment j'ai trouvé grâce devant toi » et « Ne passe outre à ton serviteur » et de dire : « Fais comme tu as dit » « et il lui fut dit : Où est Sarah, ta femme ? » et « De nouveau, je viendrai chez toi à cette époque-ci » et « Dieu lui dit : Qu'y a-t-il que Sarah ait ri ? ». Tous ces (passages) indiquent une apparition en tant que celle de Dieu. Mais, en tant que celle d'hommes étrangers, ceci : « Ayant levé ses yeux, il vit et voici, trois hommes se tenaient au-dessus de lui » et « Il courut à eux » et « Qu'on lave vos pieds ! » et « Prenez le frais sous l'arbre » et les (mots) « Mangez » et « Il se tenait devant eux » et « les hommes s'étant levés de là ».

Que Philon fasse appel de façon aussi systématique à des détails de la suite de l'épisode montre une fois encore que son interprétation ne se fait pas au fil du texte, par une succession d'éclairages autonomes portés sur les différents versets de l'épisode. Il va cependant plus loin qu'il ne le faisait en mettant en place dans la première *quaestio* des éléments permettant de comprendre le problème central de la vision d'Abraham. Contrairement par exemple à l'exégèse de la première partie du chapitre 16 (*QG* III, 18-25), où Philon peut développer une lecture allégorique cohérente des relations entre Abraham, Sarah et Agar tout en suivant le texte verset par verset de façon méthodique, cet épisode biblique-ci l'oblige à dépasser en partie le cadre formel régulier de son exégèse, en livrant d'emblée une lecture synthétique du passage, qui mobilise des éléments de la suite du texte scripturaire.

Si Philon anticipe dans cette deuxième *quaestio* sur la suite du passage pour résoudre le problème de l'identification précise des deux visions, c'est que ce problème constitue précisément l'enjeu de la compréhension de l'ensemble de l'épisode. Le contenu de l'exégèse ne peut être simplement déployé au fil de l'étude de chacun des versets, parce qu'il est nécessaire de rendre compte au préalable d'un problème central, portant sur tout l'épisode : la vision conjointe de Dieu et de trois hommes et la manière dont elles s'articulent. Philon met ainsi en place un cadre général en distinguant les éléments qui concernent Dieu et ceux qui concernent les trois hommes, ce qui lui permettra ensuite de rattacher les éléments du texte à l'une ou à l'autre des deux apparitions.

Mais l'analyse peut être poussée plus loin : cette manière de faire implique que le sens du passage ne peut être simplement dégagé de la lecture successive de chacun des versets, dont la signification ne peut être éclairée sans faire appel à une trame générale établie d'avance. L'unité ne peut pas provenir d'un sens allégorique commun qui se déroulerait en plusieurs temps, verset par verset, comme pour Abraham, Sarah et Agar, parce que ce qui fait l'unité de l'interprétation de l'épisode, c'est l'alternance dans la lettre même du texte entre deux visions, celle de réalités sensibles (trois hommes), et celle de Dieu et de ses puissances. La distinction entre deux niveaux de réalité, qui passe d'habitude au sein du commentaire de chaque lemme, et qui permet de faire correspondre à une trame narrative scripturaire une trame allégorique qui la reprend de façon analogique, passe ici entre les versets eux-mêmes. Ce n'est qu'en ayant d'emblée une vision du passage tout entier que

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

l'on peut en comprendre le sens. Celui-ci est donc inscrit dans les ruptures de la trame narrative elle-même, d'un verset à l'autre, alors que l'exégèse analytique des *Quaestiones*, lemme biblique par lemme biblique, ne se prête guère qu'à l'examen d'un problème qui peut être circonscrit à l'intérieur d'un verset, sous la forme d'une « question » spécifique. Le problème de la continuité entre les versets ne se pose pas : soit il y a une continuité évidente, du fait de la narration, soit il n'y en a pas et l'exégèse ne cherche pas à en introduire une.

La manifestation de Dieu est un élément littéral du texte, venant alterner avec l'apparition de trois hommes : le contenu intelligible du texte est donc donné de façon conjointe à son contenu sensible, dans sa lettre même, ce qui oblige Philon à reconfigurer sa méthode en débordant du cadre qu'il se donne dans ce type de traité. En termes rhétoriques, le cadre de l'*inventio* et celui de l'*expositio* ne sont pas superposables, alors qu'ils pouvaient paraître l'être, même dans des passages où Philon livre progressivement une lecture allégorique cohérente d'un ensemble de versets, en déroulant une vision allégorique dont les termes ont été donnés dans le premier verset concerné [335] : il est absolument nécessaire ici d'avoir au préalable un principe directeur qui guide l'interprétation de chacun des versets en fonction de son contenu par rapport aux autres. La méthode de la *quaestio* ne peut donc aucunement être la matrice de l'interprétation, comme elle peut l'être, ou le paraître, la plupart du temps : elle est uniquement le cadre où l'interprétation est exposée, non sans difficultés.

L'exégèse de cet épisode représente donc un cas limite, qui révèle l'insuffisance de la démarche spécifique des *quaestiones* face à des problèmes qui se déploient dans la trame narrative elle-même. La méthode subit une crise due à la fidélité de Philon à l'égard de la lettre du texte : contraint de mettre sur le même plan vision de Dieu et vision des trois hommes, il est conduit à affirmer, en fonction de certains détails textuels ou de l'attitude d'Abraham, que c'est l'une ou l'autre qui intervient selon les versets.

C'est ce qu'illustre la classification qu'il propose entre deux types de versets, selon qu'ils témoignent de la présence d'un ou de trois personnages. Ce critère est relativement proche de celui employé par le Targum, même si les conséquences que Philon en tire sont nettement différentes, puisqu'il donne beaucoup plus de place à des actions de Dieu. Tout d'abord, à partir du moment où Abraham accueille les trois visiteurs, le Targum ne fait plus intervenir Dieu, et cela jusqu'à la fin du dialogue, au verset 13, où le texte biblique lui attribue en effet explicitement les paroles prononcées, en hébreu comme en grec (κα□ ε□πεν κύριος : « et le Seigneur dit »). Au contraire, Philon lui impute toutes les paroles prononcées par un seul interlocuteur, dans les versets 9 (Πο□ Σαρρα □ γυνή σου; : « Où est Sarah, ta femme ? ») et 10 (□παναστρέφων □ξω πρ□ς σ□ κατ□ τ□ν καιρ□ν το□τον ε□ς □ρας, κα□□ξει υ□□ν Σαρρα □ γυνή σου : « Je reviendrai, je serai chez toi à cette date, l'année prochaine, et Sarah ta femme aura un fils »). Mais Philon va encore plus loin puisqu'il attribue à Dieu des paroles pourtant explicitement prononcées par les trois visiteurs : κα□ ε□παν Ο□τως ποίησον, καθ□ς ε□ρηκας (« Ils dirent : "Fais ainsi, comme tu as dit" » ; *Gn* 18, 5). Il est possible qu'il y ait une différence entre le texte critique de la Septante et celui dont Philon disposait [336], mais celui-ci choisit de fait d'assigner toutes les paroles adressées à Abraham dans le cours de l'épisode à un seul personnage, qui est Dieu.

[335] Encore une fois, c'est le cas à propos d'Abraham, Sarah et Agar : la *quaestio* III, 19 sur *Gn* 16, 1 pose les termes de l'allégorie qui est ensuite développée de façon cohérente jusqu'à la *quaestio* 25. Il est peu probable que Philon ait improvisé cette interprétation au fil du texte, à laquelle il a par ailleurs consacré tout un traité, le *De congressu eruditionis gratia*, mais son exégèse n'a pas besoin d'être présentée autrement que par le commentaire successif de tous les versets, dans l'ordre.

[336] La forme du singulier, ε□πεν, est assez largement attestée dans la tradition manuscrite, selon Wevers : voir *Genesis*, *op. cit.*, p. 183.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Cela peut faire écho au souci de bienséance formulé dans le *De Abrahamo*, qui veut qu'un seul parle et non les trois en même temps (*Abr.*, 110) : Philon pourrait ainsi avoir à l'esprit, mais sans l'expliciter, un souci de simple vraisemblance factuelle, le conduisant à voir dans toute parole prononcée un unique locuteur. La septième *quaestio* qui s'attache au commentaire de cette partie de verset, ne permet pas de trancher clairement sur le texte que Philon adopte : elle reste en effet ambiguë sur le locuteur de ce propos, qui n'est pas nommé. Il peut s'agir aussi bien de Dieu, par référence à la situation narrative, que de Moïse, l'auteur du texte : la seule chose certaine est que Philon n'y voit pas une parole prononcée par trois personnes à la fois.

Quoi qu'il en soit du partage précis entre les versets, la distinction que Philon opère entre les passages où il n'y a qu'un interlocuteur, Dieu, et ceux où il y en a trois, les hommes qui rendent visite à Abraham, ne peut manquer de surprendre, alors qu'il s'est précisément efforcé de montrer auparavant que la clé de l'interprétation reposait dans le fait qu'Abraham soit confronté à deux visions triples, superposables, susceptibles d'être confondues, ce qui suscite précisément son doute : la vision de Dieu seul ne provoquerait pas cette hésitation. Il convient de remonter à l'affirmation antérieure de Philon selon laquelle, aux yeux du sage, *« l'unique apparition lui apparaît comme trinité, et la trinité, comme unité »* : selon toute vraisemblance, il faut comprendre que le sage, Abraham, sait que la triple apparition divine est en réalité celle de Dieu entouré de ses puissances, et il peut donc à la fois percevoir trois figures, et s'adresser au singulier à Dieu seul. La condition nécessaire de la cohérence de l'exégèse est donc la relative imperfection d'Abraham, qui le conduit à voir trois figures, quand bien même il saurait y reconnaître une manifestation de Dieu sans pouvoir pour autant contempler l'Être seul. L'exégèse de Philon comporte ainsi une étape intermédiaire supplémentaire par rapport à celle du Targum : elle implique qu'Abraham se retrouve en présence de deux apparitions triples, créant une certaine ambiguïté, pour justifier son doute et renforcer son exemplarité.

La clé qui permet de rendre compte du passage de façon satisfaisante est donc bien le motif typiquement philonien des deux puissances de Dieu. Il permet à Philon de distinguer, d'une façon relativement similaire à celle du Targum, ce qui s'applique à Dieu et ce qui s'applique aux hommes, mais en maintenant dans le même temps l'idée d'une ambiguïté qui empêche Abraham de trancher, ce qui constitue l'originalité de son exégèse et rend sa présentation plus cohérente. La seule solution pour qu'il puisse être question à la fois d'une vision divine et d'une vision d'hommes implique qu'il y ait une ambiguïté, appuyée au demeurant sur une lecture précise du texte scripturaire lui-même, et assumée dans l'exégèse de Philon par le doute d'Abraham. Celui-ci passe tout au long de l'épisode d'une vision à l'autre, de façon rapide, sans pouvoir trancher, à la différence du Targum et de l'exégèse rabbinique où les visions sont nettement séparées, mais sans que leur présence conjointe soit expliquée, ce qui pourrait poser difficulté pour quelqu'un d'aussi scrupuleux que Philon sur la transcendance divine.

Ce qui différencie en définitive le commentaire de Philon de l'exégèse rabbinique est un regard théologique, au sens du développement d'une explication minutieuse du texte scripturaire qui tienne donc des exigences d'une véritable rationalité philosophique. Spécifiquement, Philon cherche à la fois à suivre la lettre du texte et à respecter la transcendance de l'Être, en développant des motifs qui lui permettent d'articuler ces deux exigences.

Le premier motif est la focalisation du récit sur l'intellect d'Abraham, à la charnière du monde sensible et du monde intelligible : cela lui permet d'expliquer comment deux visions peuvent se présenter à la fois, sans se mélanger mais sans pouvoir nécessairement être

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

distinguées l'une de l'autre. Le deuxième motif complète le premier en justifiant que les deux visions, celle de Dieu et celle des trois hommes, puissent précisément se ressembler suffisamment pour conduire Abraham au doute : c'est la référence aux deux puissances de Dieu, motif déjà en lui-même théologique, qui apparaissent précisément, conformément à ce que Philon a exposé dans le *De Abrahamo*, lorsque le regard ne peut s'élever suffisamment haut, par manque de pureté (*Abr.*, 122). Justement, Philon a montré dans la première *quaestio*, avant de le reprendre dans la deuxième, que le regard du sage restait malgré tout limité – ce qui paraît au contraire, cette fois, différer du *De Abrahamo* où la vision de l'Être seul est présentée comme une chose possible [337]. Philon développe donc une réflexion théologique étroitement ancrée sur le texte et ses difficultés, pour réussir à agencer ensemble à la fois une exégèse précise et une exigence de rationalité : en étant plus proche du texte que le Targum ou les traditions rabbiniques, il se voit du même fait conduit à mobiliser des ressources rationnelles qui seules lui permettent de répondre à cette exigence de façon satisfaisante.

3) L'exemplarité d'Abraham

Philon ajoute une forme d'appendice à sa réflexion en ressaisissant la valeur de la piété et de l'amour des hommes d'Abraham. Ce passage, quelque peu obscur dans la traduction de Mercier, nécessite d'être précisé, car il apporte un dernier éclairage important sur l'exemplarité d'Abraham.

Car, par ces deux vertus, la piété et l'amour des hommes, (l'Esprit) dirigera tout homme qui est inscrit vers la vie en cité, car, par cette vie en cité, il a donné en exemple au peuple sa propre conduite, lui qui a été fait chef et origine ; lui qui a vue une vision imaginaire et non positive, celle qui concerne Dieu et celle qui concerne des étrangers, estima juste d'être pieux en tant qu'il s'agit de Dieu, et d'exhiber, en tant qu'il s'agit d'étrangers, des rapports de communication et d'amour pour les hommes.

Comme Marcus en fait l'hypothèse, il convient vraisemblablement de considérer que le sujet non exprimé du verbe *« dirigera »* (Marcus : « *guides* ») est, comme c'est fréquemment le cas chez Philon, l'Écriture (Marcus : « *Scripture* »), ou bien plus précisément encore l'auteur de l'Écriture, à savoir Moïse. C'est ce que permet de penser l'utilisation par Philon du terme πολιτεία sur lequel paraissent s'accorder les trois traducteurs modernes (Aucher : « *politica* » ; Mercier : *« vie en cité »*, avec une suggestion du terme πολιτεία dans la note afférente [338] ; Marcus : « *Lit. "who is written in polity (πολιτεί)"* » également en note [339]). Plutôt que d'y voir un équivalent de l'*urbanitas* latine, et de la traduire par « politesse », ou « *civilized manner* » comme le fait Marcus, sans que ce sens de πολιτεία ne paraisse être attesté, il convient d'en faire une nouvelle occurrence de cet emploi particulier chez Philon où la πολιτεία désigne la Législation mosaïque, le régime sous lequel vit le peuple juif. De fait, ce que Mercier traduit par « tout homme qui est inscrit vers la vie en cité » et Marcus « *everyone who is considered civilized* » semble plutôt constituer la transcription

[337] Faut-il comprendre qu'Abraham lui-même, malgré sa piété, n'a pas le regard véritablement pur qui lui permettrait de contempler l'Être, cela étant réservé à un sage plus grand encore, qui ne peut être que Moïse ? Ou bien Philon adapte-t-il son propos à l'exégèse qu'il développe ici ? Nous avons vu que le seuil entre l'exégèse littérale et l'exégèse allégorique de cet épisode, dans le *De Abrahamo*, ne permettait pas de rendre compte de façon claire de la position d'Abraham et de Sarah quant à la vision de l'Être et des puissances.

[338] *Op. cit.*, n. 2, p. 167.

[339] *Op. cit.*, n. e, p. 273.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

d'une expression dont il ne se trouve qu'un seul autre équivalent chez Philon : □ πάντα μέγας Μωυσ□ς □δικαίωσε το□ς □γγραφέντας α□το□ τ□□ερ□ πολιτεί□ θεσμο□ς φύσεως □πομένους πανηγυρίζειν (« Moïse, grand en toutes choses, jugea bon que ceux qui étaient inscrits dans sa sainte constitution, en suivant les prescriptions de la nature, célèbrent une fête » ; *Mos.* II, 211). Philon renvoie donc très probablement dans notre passage à ceux qui reçoivent la Loi de Moïse et en font leur règle de vie, et sont en quelque sorte les citoyens dûment enregistrés au sein de la cité réglée par cette Loi.

Le propos de la phrase constitue de ce fait sans doute un équivalent du thème présent dans l'introduction du *De Abrahamo*, selon lequel les patriarches sont des archétypes des lois spéciales transmises par Moïse, des modèles placés dans la Loi pour exhorter les lecteurs à les imiter (voir *Abr.*, 3-4). L'exemplarité d'Abraham dans cet épisode biblique est transcrit dans la Loi comme un exemple de vie vertueuse, ce que toute la Loi vise à faire atteindre. Il faut donc vraisemblablement comprendre ainsi le passage : *« par ces deux vertus, la piété et l'amour des hommes, Moïse conduit tout homme qui est enregistré dans sa constitution, car par l'intermédiaire de cette constitution, Abraham, origine et chef de notre peuple*[340] *, donne en exemple sa propre vie. »*

L'orientation de l'exégèse de Philon apparaît manifeste : il s'agit de manifester qu'Abraham est un véritable exemple (□ρχετύπος, si l'on reprend le vocabulaire du *De Abrahamo*, ou peut-être παράδειγμα), et justement son exemplarité est d'autant plus grande qu'il est possible de montrer que cet épisode illustre à la fois sa piété et son amour des hommes, selon la vision qu'il reçoit[341]. À la différence de l'exégèse de ce passage dans le *De Abrahamo*, où Philon glisse de l'amour des hommes à la piété, sans pouvoir véritablement les concilier, le commentaire des *Quaestiones* introduit un degré supplémentaire, et peut-être indépassable, d'exemplarité en parvenant à inscrire dans le texte, simultanément, les devoirs envers Dieu et les devoirs envers les hommes, qui constituent comme nous l'avons rappelé les deux vertus les plus hautes dont Abraham peut faire preuve, et les deux tables de la Loi données par Dieu à Moïse au mont Sinaï.

L'insistance finale sur l'exemplarité d'Abraham, modèle de tout le peuple juif, permet d'illustrer comment Philon, confronté à un problème d'interprétation majeur, parvient à retourner en éloge plus grand encore le problème que pose le texte, en retrouvant des dimensions caractéristiques de la figure d'Abraham, même si cela doit se faire de façon plus complexe, en passant notamment, de façon paradoxale, par les faiblesses de sa vision, qui l'obligent à faire preuve des deux plus grandes vertus au lieu d'une seule.

C. Homère et la critique du polythéisme

Alors que Philon a achevé de mettre en place son argumentation, conclue par un dernier éloge d'Abraham qui lui permet d'asseoir pour de bon la valeur de son approche, il se livre à une dernière réflexion qui constitue, à l'instar du développement de la *quaestio* précédente sur le chêne, le laurier et l'olivier, une nouvelle charge contre le paganisme, à partir d'une citation d'Homère. Ce développement n'a rien de gratuit : il permet à Philon de préciser la

[340] Il faut peut-être voir ici l'un des doublets dont les traducteurs arméniens sont coutumiers pour préciser quel est le mot grec qu'ils cherchent à rendre. Philon pourrait faire ici d'Abraham l'□ρχή (l'origine, et en même temps le principe directeur) du peuple juif.

[341] Mercier parle d'une *« vision imaginaire et non positive »* : l'interprétation de Marcus qu'il cite lui-même en note (« ayant devant les yeux une vision mouvante concernant tantôt Dieu, et tantôt des étrangers » ; *op. cit.*, n. 3, p. 157) paraît à cet égard bien plus convaincante. Aucher parle de façon convergente d'une vision « *non vero constantem* », ce qui s'applique bien à l'idée qu'Abraham ne cesse de passer de l'une à l'autre, comme Philon l'a annoncé ici, et comme son exégèse des versets suivants va le montrer.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

perspective dans laquelle il inscrit son interprétation du texte pour éviter des malentendus très présents dans la mythologie grecque.

Ayant pris prétexte de cela, certains, en attribuant (à Dieu), dans leurs pensées, les mesures et poids d'un agencement, ont dévié dans leur façon de penser : de même le sévère Homère à la grande science expose avec harmonie la façon de se comporter, à savoir qu'il ne convient pas de s'enorgueillir à son détriment, car, dit-il, assimilant la divinité (à un homme), certains pensent que, souvent, elle est apparue avec des formes humaines belles et ils n'abandonnent pas la croyance au polythéisme. Voici quels sont les vers : « Et cependant les dieux, étant devenus semblables à des étrangers d'autres pays, de toute espèce, circulaient incognito, voyant et regardant les nombreux outrages, iniquités, et les bonnes lois des hommes. »

Le rapport thématique entre la citation d'Homère (*Od.* XVII, 485-488) et l'exégèse menée par Philon est clair : il y est question de visites divines sous l'apparence d'étrangers, ce qui n'est pas sans similarités avec le passage scripturaire que Philon commente. Deux difficultés de compréhension se posent néanmoins. L'une concerne la signification exacte de la première phrase, par laquelle Philon introduit son sujet, et l'autre porte sur le sens qu'il faut donner à cette référence à Homère dans la perspective du développement qui précède, dans la mesure où Philon semble à la fois présenter Homère de façon positive, et condamner des propos qui confirment des croyances polythéistes.

Dans la traduction de la première phrase, Aucher, puis Mercier, ont interpolé la mention de Dieu pour rendre le texte plus clair, tandis que Marcus se contente de mentionner l'intérêt de cet ajout en note [342]. De fait, le problème semble être de vouloir voir des *« mesures et poids »* là où il n'y en a pas, c'est-à-dire probablement d'avoir exprimé dans des termes corporels une réalité d'un autre ordre, de toute évidence intelligible. Ce que Mercier traduit par « agencement », Marcus par « *proportion and structure* » et Aucher par « *harmoniae corporeae* » semble correspondre à un seul terme dans l'original grec, probablement dédoublé par souci de précision par les traducteurs arméniens, comme ils le font souvent. Il pourrait s'agir du terme σύστασις qui rend l'idée d'un agencement qui peut être corporel [343], et s'applique de façon plus large à tout ce qui est créé avec un ordonnancement particulier [344]. Dans le contexte de notre passage, cela s'applique particulièrement bien au problème central de la vision reçue par Abraham, dont Philon affirme qu'elle est double, à la fois intelligible et sensible. Le reproche qu'il fait à *« certains »* est donc de confondre les deux niveaux, et de voir dans le récit de la visite à Abraham une manifestation divine réalisée selon des modalités sensibles, dans des corps dotés de mesures et de poids. L'erreur de lecture et de compréhension viendrait d'une prise en compte des termes scripturaires qui renvoient à la présence d'êtres corporels, et non de ceux qui renvoient à une manifestation divine. La référence à Dieu suggérée par les traducteurs modernes n'a donc peut-être pas besoin d'être interpolée, le reproche de Philon étant adressé de façon suffisamment claire à ceux qui ne semblent pas avoir saisi le caractère double du récit, et lui auraient attribué à tort un caractère uniquement sensible.

Cette manière de présenter les choses éclaire le choix opéré par Philon de commencer par illustrer la vision intelligible, avant d'aborder la vision sensible, plus évidente, et qui

342 *Op. cit.*, n. *h*, p. 273.

343 Voir notamment *Leg.* I, 1.5.18.19 ; *Mutat.*, 3 ; *Decal.*, 31.

344 Y compris l'intelligence pure (*Leg.*, I, 88), ou le ciel (*Her.*, 136). Mais dans tous les cas il s'agit encore d'êtres créés.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

risque de masquer la première. Ayant commencé par montrer ce qui est le plus difficile à percevoir, la vision divine, il peut ensuite développer ce qui relève de la vision sensible, et terminer en critiquant ce qui est peut-être le plus immédiat pour des lecteurs marqués par Homère et le polythéisme, à savoir la croyance en une manifestation sensible de la divinité.

Cette dénonciation se fait cependant d'une façon nuancée, puisque Philon cite Homère comme exemple de ce qu'il dénonce, tout en employant à son sujet des termes élogieux : *« le sévère* [345] *Homère à la grande science »*, *« avec harmonie »*. Il continue pourtant en expliquant que *« certains pensent que, souvent, [la divinité] est apparue avec des formes humaines belles et ils n'abandonnent pas la croyance au polythéisme. »* Les vers d'Homère semblent donc bien encourager au polythéisme, ce qui paraît contradictoire avec l'éloge que Philon fait de lui. En réalité, cette présentation, comme le signale Marcus, est sensiblement équivalente à celle d'un passage du *De somniis* :παλαι□ς μ□ν ο□ν □δεται λόγος, □τι τ□ θε□ον □νθρώποις ε□καζόμενον □λλοτε □λλοις περινοστε□ τ□ς πόλεις □ν κύκλ□, τάς τε □δικίας κα□ παρανομίας □ξετάζον· κα□ τάχα μ□ν ο□κ □ληθ□ς, πάντως δ□ λυσιτελ□ς κα□ συμφερόντως □δεται (« Et à la vérité il y a un vieux proverbe très répandu qui dit que la divinité sous la forme de tel homme ou de tel autre fait le tour des cités, enregistrant les injustices et les violations de la loi. Et peut-être n'est-ce pas vrai, mais il est très utile et très profitable pour nous que ce proverbe ait cours partout » ; *Somn.* I, 233 [346]).

Il est donc envisageable que Philon puisse louer Homère pour un propos qui incite à avoir une bonne conduite, dans la crainte d'avoir affaire à un dieu voyageant *incognito*, et dans le même temps condamner une vision qui est susceptible de renforcer le polythéisme, en faisant croire que des dieux peuvent prendre forme humaine, alors que le divin véritable appartient à une réalité intelligible et transcendante.

La dimension véritablement positive de la citation d'Homère ne doit pas non plus être négligée : les dieux voyageant *incognito* peuvent aussi considérer les bonnes lois (ε□νομίην) des hommes, ce que le proverbe rapporté par Philon dans le *De somniis* ne mentionne pas, comportant seulement un avertissement contre toute conduite mauvaise. L'examen que font les dieux des bonnes lois peut ainsi trouver un écho chez Philon dans l'exemple d'Abraham, loi vivante, qui est récompensé par les visiteurs qui lui annoncent la naissance d'Isaac (*Gn* 18, 10). Pour autant, du point de vue de Philon, il ne faut pas perdre de vue la distinction essentielle entre Dieu et le monde sensible : Dieu ne peut se manifester à personne de façon sensible, contrairement à la croyance polythéiste selon laquelle les dieux peuvent prendre *« des formes humaines belles »*, qui constitue sans doute ce à quoi réfèrent les *« mesures et poids d'un agencement »*.

Il faut donc à la fois honorer Homère lorsqu'il incite à adopter une vie vertueuse, d'une manière qui peut rappeler l'histoire d'Abraham lui-même, et condamner fermement toute pensée païenne qui reste attachée à son œuvre : ce paganisme empêche en effet de voir, dans un passage tel que celui que Philon commente dans cette *quaestio*, que Dieu ne peut apparaître d'une façon sensible et que la vision décrite en des termes concrets doit donc nécessairement être celle d'hommes. La comparaison entre l'Écriture et un auteur païen comme Homère conduit à opérer une discrimination dans son œuvre entre ce qui est utile et ce qui doit être rejeté. C'est l'autorité du texte scripturaire, dans une lecture bien comprise, qui sert de pierre de touche pour opérer cette distinction. À rebours, la référence à Homère est mobilisée aussi pour confirmer le point essentiel de l'argumentation de Philon, à savoir la nécessité de distinguer complètement l'apparition sensible et l'apparition intelligible.

[345] Aucher parle également de « *severus* », alors que Marcus traduit d'une façon un peu différente : « *clever* ».

[346] Traduction de P. Savinel (OPA).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Conclusion

Cette *quaestio* apparaît donc finalement comme particulièrement riche. Elle se distingue non seulement par sa longueur très importante, mais encore par ses enjeux exégétiques. Elle s'appuie sur la *quaestio* précédente, qui a permis à Philon de mettre en place les bases de son analyse sur le problème de la manifestation de Dieu et de la perception qu'en a Abraham, laquelle est à la fois juste (il sait que Dieu se manifeste) et limitée (il ne peut le voir sans ses deux puissances). Elle ouvre également de façon inattendue et inhabituelle sur une exégèse d'ensemble de l'épisode biblique, livrant d'emblée, de façon nécessaire, une clé de lecture qui ne pourrait être donnée progressivement dans le cours habituel de l'exégèse des *quaestiones* ou l'exégèse spécifique d'un verset. En effet, Philon comprend l'épisode comme une alternance de la part d'Abraham entre deux visions, celle de Dieu entouré de ses puissances, qui est intelligible, et la vision sensible de trois hommes. Les deux niveaux de réalité ne sont pas ordonnés comme dans le *De Abrahamo* selon un principe analogique, en vertu duquel la réalité intelligible se donne à découvrir à travers la réalité sensible derrière laquelle elle se dissimule, mais selon un principe d'alternance qui en fait deux dimensions présentes avec un statut identique dans la lettre du texte.

Un des traits saillants de cette *quaestio* est donc l'absence d'exégèse clairement allégorique. Si Philon considère plus difficile de justifier la manifestation de Dieu, commençant par elle avant de parler de la vision des trois hommes, il ne parle pas pour autant d'allégorie, ni de sens littéral [347]. Cette *quaestio* constitue ainsi l'un des textes où Philon montre que l'allégorie, si elle est un recours souvent essentiel pour permettre de passer d'un niveau de réalité à l'autre, ne saurait être prise comme une fin en soi, ou comme un procédé exégétique nécessaire pour traiter de questions comme celles des puissances de Dieu. Déjà, dans le *De Abrahamo*, les deux puissances de Dieu, de façon semblable, intervenaient comme des acteurs de l'exposé littéral (*Abr.*, 133-146) : mais cela n'était pas sans poser problème et Philon ne les faisait pas apparaître elles-mêmes de façon sensible.

L'absence d'allégorie ne l'empêche pas pour autant de développer un discours théologique construit, qui permet d'assumer avec précision les difficultés du texte scripturaire, mais qui trouve aussi une application particulièrement nette dans un rapprochement avec la pensée polythéiste, à travers une citation d'Homère : la difficulté que présente ce passage sur la manifestation de Dieu rend d'autant plus nécessaire d'éviter toute représentation fausse sur la divinité que le polythéisme peut susciter. Cette deuxième charge contre le polythéisme en l'espace de deux *solutiones* confirme que les *Quaestiones*, si elles ne sont pas pour autant clairement adressées à des païens, ne font pas abstraction du paganisme ambiant et de son influence possible sur la compréhension de la Loi de Moïse au sein même de la communauté juive. La spécificité de cette critique est de retourner contre le polythéisme grec une réflexion nourrie par la philosophie grecque, en rappelant que Dieu, qui est l'Être, donc absolument transcendant, ne peut se manifester sous une forme sensible, ou encore en se référant à l'intellect pour articuler les deux visions et permettre le passage de l'une à l'autre. La critique du polythéisme opérée par Philon dans ces deux *quaestiones* présente la caractéristique de ne pas être un rejet en bloc : il s'efforce de faire la part des choses entre ce qui doit être rejeté et ce qui doit être conservé, ou bien en

[347] En toute rigueur, on pourrait considérer que Philon donne implicitement une signification allégorique aux termes « hommes ». Mais peut-être aussi, comme nous l'avons suggéré, ne fait-il valoir ce terme que selon le registre sensible, et non pour le registre intelligible, où il suffit que soit mentionné le nombre trois pour faire comprendre la nature de la vision intelligible reçue par Abraham. Les deux visions sont présentes simultanément aux yeux d'Abraham comme elles le sont dans les termes du lemme scripturaire, mais elles ne sont pas strictement superposées puisque certains éléments du passage scripturaire dans son ensemble renvoient à Dieu, d'autres aux trois visiteurs. De la même manière, le terme d'hommes peut aux yeux de Philon n'avoir de portée que pour la vision sensible.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

reprenant de façon allégorique la mythologie pour la subordonner à la Loi de Moïse, ou bien en suggérant un certain intérêt de la citation d'Homère tout en la critiquant pour son propos sur les dieux.

Il est possible encore une fois de parler ici, avec David Dawson, d'un processus de « révision culturelle », c'est-à-dire d'une relecture de la culture grecque qui la reconfigure de l'intérieur et la subordonne aux vérités portées par le texte de l'Écriture. Encore faut-il préciser que ce travail n'est pas un simple travail d'intégration ou de rejet de tel ou tel élément, mais qu'il se présente avant tout dans la deuxième *quaestio* comme une nécessité propre du développement d'une juste exégèse de l'Écriture. L'enjeu n'est pas de confronter une prétention de vérité scripturaire à une prétention de vérité dont témoignerait la culture grecque au sens large, mais d'envisager, au filtre du texte scripturaire, ce qui empêche, chez Homère ou dans la mythologie grecque, de comprendre l'Écriture. La mythologie elle-même trouve en effet une forme de justification dans la mesure où, bien comprise, elle ramène à l'Écriture, que ce soit pour montrer la suprématie du chêne ou pour suggérer qu'une visite divine aux hommes peut autant permettre de constater leurs fautes que d'admirer leur bonne conduite.

Il convient tout de même de souligner que si la rationalité philosophique permet d'éclairer le texte scripturaire, empruntant ainsi à ce que l'on pourrait qualifier d'élément de la culture grecque pour rendre compte de la valeur de l'Écriture, l'autorité de cette dernière demeure absolue : Philon est fidèle au texte et fidèle à l'illustration de l'exemplarité d'Abraham consignée dans la Loi. L'essentiel de l'argumentation développée par Philon dans cette *quaestio* demeure la manière dont il arrive à articuler ensemble les deux éléments hétérogènes que sont la manifestation de Dieu et la visite des trois hommes, en les rapportant à l'intellect d'Abraham, comme deux visions similaires apparaissant de façon conjointe. Les deux pôles de la lecture du texte deviennent ainsi non plus deux réalités objectives et extérieures l'une à l'autre, mais deux orientations au sein de la propre perception d'Abraham. Cette focalisation sur l'intériorité d'Abraham distingue plus que tout autre critère l'exégèse de Philon de l'exégèse rabbinique. Cette lecture est en outre rendue possible par un autre élément méthodiquement mis en place, le motif des deux puissances, qui permet à Philon de présenter Dieu à la fois comme un et trois. Le fait d'imputer à Abraham l'hésitation entre les deux visions et ce jeu sur l'alternance entre un et trois dans la vision divine, lui-même suscité par l'imperfection relative d'Abraham, permettent donc de répondre aux difficultés posées par le texte sans s'écarter loin de sa lettre, comme les *quaestiones* suivantes le montreront. Philon arrive ainsi à donner une place particulièrement étendue à Dieu dans cet épisode, sans devoir opposer un ensemble central qui concerne les trois hommes, puis un dernier dialogue entre Dieu et Abraham, comme le font le Targum ou l'exégèse rabbinique. Il peut alterner de façon beaucoup plus resserrée, au fil du texte, entre les deux niveaux .

Enfin, et cela est important dans la perspective de l'exemplarité d'Abraham explicitement énoncée dans cette *quaestio*, le doute rend le patriarche plus vertueux encore, puisqu'il exerce les deux vertus les plus grandes, envers Dieu et envers les hommes. Les limites posées par Philon à la capacité d'Abraham de vivre de la vie divine ou de connaître Dieu directement sont retournées en motif d'éloge et constituent le cœur du dispositif exégétique, minutieusement mis en place, par lequel Philon parvient à éclairer ce passage.

Quaestio 3

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

« Pourquoi (l'Écriture) dit-elle : "Lorsqu'il (les) vit, il courut au devant d'eux et (les) adora sur la terre" ? (Gn 18, 2) ? »

Cette *quaestio*, la première après la mise en place du cadre interprétatif de l'ensemble du passage, confirme l'exégèse d'ensemble suivie par Philon en illustrant la manière dont il rend compte du caractère littéral de la manifestation de Dieu.

L'exégèse se déroule en deux temps : Philon illustre d'abord l'exemplarité de l'attitude d'Abraham qui court à la rencontre de ceux qu'il voit, avant de livrer une interprétation de la valeur qu'il faut donner à son acte de prosternation, compris dans une perspective strictement religieuse. Ces deux aspects paraissent relever de l'exégèse littérale habituelle de Philon, mais nous verrons que cette *quaestio* est très liée à la suivante, qui permettra de préciser, de façon rétrospective, la manière dont Philon comprend réellement ce premier lemme.

Concernant la lettre de ce lemme, Philon paraît être fidèle à la lettre du texte : κα□□δ□ν προσέδραμεν ε□ς συνάντησιν α□το□ς□π□ τ□ς θύρας τ□ς σκην□ς α□το□ κα□ προσεκύνησεν □π□ τ□ν γ□ν (« à leur vue, il courut à leur rencontre depuis l'entrée de sa tente et il se prosterna à terre » ; *Gn* 18, 2). Le seul changement notable est l'absence de la mention de la porte de la tente (□π□ τ□ς θύρας τ□ς σκην□ς α□το□) : il est probable que Philon considère comme superflue l'exégèse d'un élément qu'il a déjà présenté en détail dans la première *quaestio*.

Ceux qui, sans penser ni réfléchir, se lancent en quoi que ce soit, sans regarder ni penser auparavant, il les instruit en leur donnant le conseil de ne pas se lancer en quoi que ce soit avant d'avoir vu la chose clairement et de pouvoir réussir. C'est pourquoi il dit : « Ayant vu, il courut », afin que, la perception étant faite auparavant par la vue, il s'ensuive un acte non blâmable et agréable. Mais il est raisonnable de dire qu'aussitôt après avoir vu, « Il courut en avant ». En effet, ceux qui n'ont pas vu tardent et temporisent, mais celui qui a vu (court) vers tout ce qui mérite qu'on s'y hâte et qu'on y coure. Mais, après un examen à fond, (l'Écriture) dit qu'il « adora sur la terre ». Car, s'ils eussent été par hasard des hommes, il n'aurait pas adoré ces (êtres) mortels, mais Dieu, qui est au-dessus du ciel et de la terre et de tout le monde.

Le premier temps de la *solutio* paraît correspondre au temps d'exégèse littérale par lequel Philon commence généralement l'examen d'un lemme scripturaire. Le commentaire se fait moral, pour montrer en quoi l'attitude d'Abraham, qui voit, puis court, est un exemple de sagesse qui mérite d'être suivi. Philon procède à cet effet en deux temps, en envisageant dans les deux sens la relation logique entre les deux membres de phrase qu'il commente, pour illustrer ce que signifient le fait de voir avant de courir et le fait de courir après avoir vu.

Plusieurs éléments introduits par Philon soulignent la dimension morale de ce commentaire. Le premier est la présence d'un locuteur, glosé par Mercier et Marcus comme l'Écriture (Aucher n'explicite pas le sujet), mais que l'on peut voir une fois encore comme étant Moïse, le sage le plus parfait. Cette personne ayant autorité *« instruit »* et *« donn[e] [un] conseil »* [348]. La notion d'un enseignement donné par l'Écriture ou par Moïse à travers elle, se retrouve ailleurs chez Philon, par exemple lorsqu'il écrit, à propos du verset *Gn* 3, 8 : δόγμα ε□σηγε□ται διδάσκον, □τι □ φα□λος φυγάς □στιν (« il introduit une doctrine qui enseigne que le mauvais est un fuyard » ; *Leg.* III, 1). Moïse est explicitement désigné dans le même traité pour rendre compte d'un autre verset : διδάσκεται δ□□π□ το□□εροφάντου

[348] Aucher : « *monet instruens* » ; Marcus : « *gives a warning* », « *teaches* ».

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

κα προφήτου Μωυσέως, ς ρε· "οτός στιν ρτος" (« Cela est enseigné par le hiérophante et prophète, Moïse, qui dit : "ceci est le pain" » ; *Leg.* III, 173, sur *Ex* 16, 15). L'enseignement et le conseil, ou l'avertissement, sont par ailleurs rapprochés lorsque Philon traite du « conseil adressé à l'homme moyen » (δ παραίνεσις πρς τν μέσον), par opposition à l'ordre et à la défense :χρείαν χει παραινέσεως τς νέχειν μν τν φαύλων διδασκούσης, προτρεπούσης δφίεσθαι τν στείων (« il a besoin d'un conseil lui enseignant de s'abstenir des actes mauvais, et l'entraînant à viser les actes bons » ; *Leg.* I, 93). Philon place ainsi sa *solutio*, à l'image d'autres passages de son œuvre, dans une perspective didactique et protreptique qui fait de l'Écriture, ou de son auteur, un guide pour une bonne action morale, à partir d'un cas exemplaire, l'attitude d'Abraham.

De fait, le vocabulaire employé pour désigner les actes d'Abraham correspond à cette perspective d'éloge : il accomplit *« un acte non blâmable et agréable »* [349], et court vers *« ce qui [le] mérite »* [350]. L'acte auquel on ne peut adresser de blâme, de reproche, peut correspondre, si l'on s'appuie sur la convergence des trois traductions modernes qui rendent toutes les trois une tournure négative, aux adjectifs grecs μεμπτος ou μωμος, voire à ναίτιος. Le terme « agréable » (« *gratum* » ; « *pleasing* ») peut renvoyer à la notion d'ρέσκεια, même si l'adjectif ρεστός lui-même n'est présent chez Philon que dans trois citations scripturaires (*Congr.*, 153 : *Gn* 16, 5 ; *Spec.* I, 318 : *Dt* 13, 19 ; *Spec.* IV, 131 : *Dt* 11, 8), tandis que le participe ρέσκων, qui pourrait également convenir ici, n'est employé qu'une seule fois, sous une forme substantivée : κα σ τηρήσεις ατο, το νο, τς πιβάσεις καφιδρύσεις τν ρεσκόντων (« et toi, consacre ton attention aux bases et aux fondements des choses qui lui plaisent, à lui l'esprit » ; *Leg.* III, 189). Philon pourrait faire écho à des conceptions stoïciennes, telle celle rapportée par Plutarque à propos du traité *Sur la beauté morale* de Chrysippe : τγαθν αρετν, τ δ' αρετν ρεστν, τ δ' ρεστν παινετν, τ δ' παινετν καλν (« Le bien est objet de choix, l'objet de choix est ce que l'on agrée, ce que l'on agrée est louable, et ce qui est louable est beau moralement » ; *Sur les contradictions des Stoïciens*, 1039 C 6 [351]), ou encore la conception du même Chrysippe selon laquelle, à part la justice, les vertus doivent être « bonnes et objets d'agrément » (γαθάς[…] καρεστάς ; *ibid.*,1040 E 9-10). La notion de mérite renvoie quant à elle très probablement à l'adjectif ξιος, ce qui mérite, vaut la peine (Marcus : « *worthy* ») que l'on s'y consacre ou qu'on le loue. Il s'agit là encore d'un terme central dans le vocabulaire de l'éloge et du blâme.

Enfin, ceux qui reçoivent l'enseignement sont ceux qui agissent *« sans penser ni réfléchir »*, *« sans regarder ni penser auparavant »* [352], et ceux qui *« tardent et temporisent »* (Aucher : « *cunctari* » ; Marcus : « *delay or tarry* »). Pour autant que l'on peut en juger à partir des différentes traductions, Philon joue sur des quasi-synonymes pour donner à la vision une dimension non pas simplement sensible mais également rationnelle : il s'agit de voir, c'est-à-dire de réfléchir et de comprendre la situation. L'accusation est ainsi portée à partir des termes mêmes du lemme, pour la vision comme pour l'action de « tarder », que Philon dérive par simple effet d'antonymie du verbe « courir ». l emploie probablement ici le verbe βραδύνω, auquel il donne généralement un sens négatif, opposé à la hâte avec laquelle il

[349] Aucher : « *opus invituperabile ac gratum* » ; Marcus : « *an act that is irreproachable and pleasing* ».

[350] Aucher : « *condigna* » ; Marcus : « *something worthy* ».

[351] Traduction de D. Babut (CUF).

[352] Aucher : « *inconsulto sine praevia consideratione visioneque* » ; Marcus : « *without reflexion* », « *without first thinking and looking* ».

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

convient de quitter l'Égypte [353], et plus généralement avec laquelle il faut faire le bien : δέον □περτίθεσθαι μ□ν τ□□μαρτάνειν μέλλοντας □ε□ πρ□ς α□τ□ κα□βραδύνοντας, πρ□ς δ□ τ□ κατορθο□ν □πεσπευσμέν□ τάχει χρ□σθαι (« il convient de différer la faute, en remettant toujours à plus tard d'aller vers elle et en prenant du retard, tandis qu'une rapidité pleine de hâte est nécessaire vers la rectitude » ; *Spec.* I, 243). C'est du reste l'exemple que donne déjà Abraham, et toute sa maison avec lui, dans le *de Abrahamo* (*Abr.*, 108-109). Philon dresse ainsi une opposition terme à terme entre Abraham et ceux qui ont besoin d'être corrigés, parce qu'ils font le contraire de ce qu'il faudrait, dont Abraham donne l'exemple.

En somme, ce passage livre tous les termes d'un enseignement, de façon concentrée : un maître, qui s'adresse à des élèves qui ont besoin d'être repris pour apprendre la vertu, et utilise un exemple concret, celui d'Abraham. Cette exégèse s'inscrit de façon claire dans la démarche d'interprétation littérale de l'Écriture, qui consiste à présenter le sens obvie du texte d'une manière qui permette à chaque lecteur d'y trouver un enseignement, à partir de la présentation d'un cas particulier exemplaire : ce que fait Abraham s'applique à tout homme.

Il faut encore montrer comment Philon constitue le caractère exemplaire de l'attitude d'Abraham. Il procède par un examen de la relation logique entre les deux membres de phrase qui l'intéressent : la proposition subordonnée temporelle, *« lorsqu'il (les) vit »*, et la proposition principale (*« il courut au devant d'eux »*), en lui donnant une double signification. Selon la première, il faut voir avant de courir, et l'on pourrait gloser la phrase par : « ce n'est que lorsqu'il vit qu'il courut ». Pour recourir à un vocabulaire linguistique, le thème de la phrase, son élément de base, est l'action de courir, tandis que son propos, ce qui qualifie le thème, est le fait de voir. Selon la seconde signification, l'action de voir implique de réagir par le fait de courir, ce que l'on pourrait gloser par « il vit, et donc il courut ». Le thème de la phrase est alors l'action de voir, et son propos le fait de courir. Philon éclaire la relation temporelle entre les deux actions, que le texte scripturaire donne de façon neutre, par une double perspective, qui montre le lien nécessaire et réciproque qui les unit. L'enchaînement entre les deux actions d'Abraham est ainsi doublement justifié et rendu doublement exemplaire. Cette méthode implique également un effet de totalisation qui épuise l'exégèse possible en dégageant les deux modalités possibles de compréhension de la relation entre le fait de voir et le fait de courir. Cela participe bien d'une volonté de présenter un cas particulier comme porteur d'une exemplarité générale, dépassant le simple compte-rendu factuel d'événements sans relief particulier.

À cette exégèse qui correspond bien aux traits de l'exégèse littérale que nous avons déjà rencontrée – et que l'on pourrait qualifier d'horizontale, en ce qu'elle confronte la narration d'un événement ponctuel avec un propos d'ordre général sur la relation entre vision et action –, ne succède aucune exégèse allégorique, ou verticale, faisant passer des réalités sensibles, des phénomènes, aux réalités intelligibles, comme c'est le cas le plus souvent dans les *solutiones* qui font se succéder exégèse littérale et exégèse allégorique. En effet, le dernier temps de cette *solutio* est consacré non pas à un nouvel examen, sur un registre différent, des termes du lemme, mais à l'exégèse du troisième membre de phrase, *« et (les) adora sur la terre »*. Néanmoins, il y est bien question de mettre en relation ce lemme avec une réalité d'ordre intelligible. En effet, Philon explique que l'action d'adorer ne peut concerner des *« mortels »*, mais seulement *« Dieu, qui est au-dessus du ciel et de la terre et de tout le monde »*, autrement dit qui n'appartient pas au monde sensible, mais le transcende.

[353] *Migr.*, 25 ; *Her.*, 255.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Cette lecture n'est pas sans poser problème, si l'on considère les emplois scripturaires du verbe « adorer », ou « se prosterner », à savoir προσκυνε□ν. Lot se prosterne pareillement devant ses deux visiteurs, qui ne sont pourtant pas Dieu en personne, mais des anges ou les puissances de Dieu, selon l'interprétation de Philon (*Gn* 19, 1). Plus difficile encore, Abraham lui-même se prosterne devant les fils de Khet : □ναστ□ς δ□ Αβρααμ προσεκύνησεν τ□ λα□ τ□ς γ□ς, το□ς υ□ο□ς Χετ : « Abraham se leva, se prosterna devant le peuple de cette terre, les fils de Khet » (*Gn* 23, 7). Les mentions de prosternation d'une ou plusieurs personnes devant une autre sont fréquentes dans la fin du livre de la Genèse : dans la bénédiction d'Isaac sur Jacob (*Gn* 27, 29) ; lorsque Jacob, puis ses servantes et leurs enfants, puis ses deux épouses et leurs enfants, se prosternent devant Ésaü (*Gn* 33, 3.6.7) ; dans les songes de Joseph (*Gn* 37, 7.9), qui trouvent ensuite une réalisation (*Gn* 42, 6 ; 43, 26.28) ; lorsque les fils de Joseph se prosternent devant Jacob (*Gn* 48, 12) et enfin dans la bénédiction de Jacob sur Juda (*Gn* 49, 7).

Philon néanmoins se montre constant dans son œuvre pour refuser d'employer ce terme à l'endroit d'une personne. Les passages existants des *Quaestiones in Genesim* qui illustrent les versets que nous avons cités, ou bien gomment le terme (*QG* VI, 217 sur *Gn* 27, 29) ou bien lui donnent une acception particulière : Lot *« adore sur la face »*, ce qui est le signe de son imperfection (*QG* IV, 32 sur *Gn* 19, 1), tandis que la bénédiction adressée à Jacob est prise dans un contexte allégorique de soumission à la raison (*QG* VI, 216-217). Dans le *De Iosepho*, le terme est pareillement effacé, ou bien justifié dans un cas par la mention « selon une coutume ancienne » (□θειπαλαι□ ; *Ios.*, 164, sur *Gn* 42, 6), qui attribue ainsi le fait de se prosterner à un usage égyptien qui n'a pas à être assumé comme un exemple. Dans le reste de l'œuvre de Philon, le terme n'est appliqué à des personnes que de façon négative [354], ou bien il relève de façon générale d'un discours de type religieux sur toutes les formes d'idolâtrie [355], sur le vrai culte rendu à Dieu [356] ou encore il est appliqué à des réalités qui tirent de Dieu leur supériorité (l'homme sur l'animal : *Opif.*, 83 ; le Jeûne de la fête de l'Expiation, *Mos.* II, 23 ; les deux sœurs que sont les versions en hébreu et en grec de la Loi : *Mos.* II, 40 ; Auguste devant le Temple : *Legat.*, 310). Il n'y a que trois exceptions : deux concernent la coutume d'embrasser le sol natal (*Abr.*, 65 ; *Spec.* IV, 17) et relèvent donc d'un registre différent, tandis que la troisième concerne précisément la prosternation d'Abraham devant les fils de Khet : elle est nécessaire, justifie Philon, pour amadouer des êtres violents (*Somn.* II, 89-90). Cela ne doit donc pas remettre en cause la valeur propre de l'adoration, de la prosternation, qui est réservée à Dieu seul.

La réorientation du sens de l'acte de se prosterner vers une perspective religieuse est confirmée par l'usage du substantif προσκύνησις dans la *Legatio ad Caium*, où sa seule occurrence est accompagnée d'un commentaire très critique : □νιοι δ□ κα□ τ□ βαρβαρικ□ν □θος ε□ς □ταλίαν □γαγον τ□ν προσκύνησιν (« certains ont également introduit en Italie une coutume barbare, la prosternation » ; *Legat.*, 116). De fait Philon se garde bien d'employer le mot lorsqu'il décrit la salutation adressée par sa délégation à l'empereur Caligula : □μα τ□ θεάσασθαι μετ□ α□δο□ς κα□ ε□λαβείας τ□ς □πάσης νεύοντες ε□ς το□δαφος □δεξιούμεθα (« en même temps que nous regardions avec respect et en toute révérence, nous tendions la main vers lui en inclinant la tête vers le sol » ; *Legat.*, 352). L'attitude est bien celle d'une prosternation, mais Philon refuse d'en parler en ces termes, sauvant ainsi, sinon la réalité même de l'acte, son intention et sa signification profonde.

354 *Somn.* II, 132.133.140, à propos d'un gouverneur romain plein d'orgueil.

355 *Confus.*, 49 ; *Mos.* I, 276 ; II, 165 ; *Decal.*, 4.64.72.76 ; *Spec.*, I, 24 ; *Contempl.*, 9.

356 *Gig.*, 54 ; *Congr.*, 103 ; *Somn.* II, 99 ; *Spec.* II, 199 ; *QG* V, 130.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Si Philon s'appuie de façon précise sur l'Écriture et sur son vocabulaire, cela ne l'empêche donc pas de la lire en employant des critères qui en modifient le sens, lorsque des réalités qui ont une portée religieuse concrète et immédiate sont en cause : la prosternation doit être réservée dans le judaïsme à Dieu et aux réalités divines [357], donc il est légitime de façon rétrospective de considérer qu'un acte de prosternation d'Abraham (sauf circonstances contraignantes) est un acte de piété envers Dieu. Ce n'est pas ici la lettre du texte qui éclaire directement l'exégèse, mais la recherche d'un usage précis et cohérent du vocabulaire, pour parler de Dieu et des actes de piété envers lui, qui éclaire le sens qu'il faut donner à la lettre du texte. En ce sens, cette lecture du lemme biblique s'inscrit donc bien, elle aussi, dans une exégèse de type horizontal, confrontant un cas particulier, tiré de l'Écriture, et une réflexion terminologique sur la manière adéquate d'exprimer le culte rendu à Dieu, dans le contexte qui est celui de Philon. Abraham n'est exemplaire, et le texte ne joue son rôle d'autorité, qu'à condition que l'on puisse faire d'Abraham un croyant selon les termes philoniens, quitte à s'écarter des usages scripturaires. L'exégèse implique une relation d'éclairage réciproque : la réalité présente donne un contexte au texte, qui livre en retour un exemple normatif.

Cette lecture rétrospective permet à Philon d'insérer l'exégèse de ce lemme biblique, entièrement littérale, dans le cadre de son exégèse d'ensemble de l'épisode : Dieu se manifeste à Abraham d'une façon que le texte révèle dans sa lettre. Il n'est pas besoin pour le comprendre de chercher à déchiffrer un sens autre, caché : il faut seulement pouvoir comprendre que l'action d'Abraham est nécessairement un acte de piété.

Les deux temps de la *solutio* consacrée à ce lemme biblique sont donc tous deux caractérisés par une lecture littérale qui replace les actions d'Abraham dans la réalité des destinataires de l'exégèse, à la fois morale et philosophique, pour la première partie, et religieuse, pour la seconde. Cela rend possible l'expression d'une véritable exemplarité d'Abraham à l'égard de ceux à qui Philon s'adresse éventuellement, ou tout au moins d'une exemplarité selon les repères de sa propre pensée. Les actions du patriarche, en elles-mêmes, peuvent servir de modèle moral mais aussi plus spécifiquement de modèle de piété, confirmant ainsi la perspective centrale de l'exégèse de Philon dans cet ensemble de *quaestiones* : le texte porte clairement, en sa lettre, des indications selon lesquelles Dieu se manifeste à Abraham. Il suffit d'observer les actions concrètes de celui-ci pour le comprendre. Cette *quaestio*, malgré sa brièveté, met donc en évidence de façon significative les principes de l'exégèse littérale que Philon emploie dans les *Quaestiones* comme dans un traité tel que le *De Abrahamo*, et l'importance que celle-ci occupe en particulier dans l'interprétation de la vision reçue par Abraham au chêne de Mambré.

Il n'en reste pas moins que cette *quaestio* pose des problèmes quant à son insertion dans l'exégèse d'ensemble du passage, dans la mesure où Philon ne fait pas mention des trois visiteurs et de l'amour des hommes qu'Abraham a manifesté à leur égard, alors que ce lemme a préalablement été classé, dans la deuxième *quaestio*, comme un élément manifestant que l'une des deux visions était bien celle d'êtres sensibles. C'est en réalité la *quaestio* suivante, qui forme avec celle-ci, à certains égards, un diptyque, qui permet de rendre compte de ce problème, et du même fait de préciser la nature de l'exégèse développée ici par Philon.

[357] Chez Flavius Josèphe (*AJ* XII, 114), le terme est employé pour décrire la prosternation respectueuse de Ptolémée devant la traduction des Septante, comme c'est le cas aussi chez Philon (*Mos.* II, 40).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Quaestio 4

« "Seigneur, si j'ai trouvé grâce devant toi, ne passe pas outre à ton serviteur." (Gn 18, 3) »

Cette nouvelle *quaestio* s'inscrit dans la continuité directe de la précédente, comme peut le suggérer, d'emblée, l'absence de toute question pour présenter le lemme, comme s'il n'était qu'un appendice poursuivant la réflexion déjà entamée auparavant. Le lemme lui-même est fidèle au texte scripturaire, à l'exception de la proposition introductive qui précise qu'il s'agit de propos d'Abraham. Cela ne semble cependant pas avoir d'incidence sur l'exégèse.

Ce passage présente plusieurs traits importants. La première partie est consacrée à une reprise de l'exégèse de la *quaestio* précédente ; celle-ci vise à permettre dans un second temps de développer une réflexion sur la présence de Dieu comme le souverain bien ; enfin, cette réflexion est elle-même illustrée par deux parallèles scripturaires, selon un procédé rare voire unique sous cette forme dans les *Quaestiones*. La manière de faire de Philon est particulièrement significative, dans la mesure où il paraît éviter d'avoir à passer sur un mode d'exégèse spécifiquement allégorique pour rendre compte du lemme, grâce à la lecture qu'il donne du lemme précédent, laquelle n'apparaît pas comme une véritable exégèse littérale. L'originalité de l'hypothèse de lecture proposée par Philon pour l'ensemble de l'épisode produit ici son effet et lui permet, en même temps qu'il insiste sur certains points, de laisser de côté des problèmes importants au niveau de la cohérence narrative du passage : si la vision d'Abraham évolue, rien ne semble permettre dans ce passage de comprendre pourquoi.

Nous étudierons en trois temps successifs les deux parties de cette *solutio*, en subdivisant en effet le second temps pour pouvoir aborder de façon méthodique ses différents éléments significatifs.

A. L'unique interlocuteur d'Abraham.

Ce premier passage constitue de façon surprenante une explication du lemme précédent, sans aucun appui dans le nouveau lemme que Philon vient pourtant de citer. Nous montrerons les grandes lignes de cette exégèse, en précisant ses enjeux pour la compréhension aussi bien de la *quaestio* précédente que des analyses qui vont suivre.

Maintenant, grâce à des yeux plus ouverts et à une vue plus éclairée, l'intellect a une vision plus nette, n'étant pas égaré par le nombre de la triade ni attiré violemment par la pluralité ; au contraire, il court vers l'Un et celui-ci se montre sans les puissances qui sont sous lui, grâce à quoi il voyait en face l'Unité, qu'il connaissait auparavant semblable à une triade.

L'enchaînement avec la *quaestio* précédente est net : Philon mentionne à nouveau l'action de courir (*« court vers l'Un »*), réservant à un second temps seulement de la *solutio* la mention de la supplique d'Abraham, qui constitue pourtant la totalité du lemme que Philon se propose de commenter. Il y a donc une fois encore un effet de chevauchement, ou de tuilage, d'une *quaestio* sur l'autre : Philon glose sur un registre différent le contenu du lemme qu'il a précédemment commenté, pour en faire l'introduction de la *solutio* consacrée au nouveau lemme, et l'explication préalable de l'importance de la supplique adressée par Abraham à Dieu, en soulignant particulièrement la nature de la manifestation de Dieu.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

De fait, le premier temps de la *solutio* tranche sur la présentation d'Abraham faite auparavant : pour la première fois depuis qu'il commente cet épisode biblique, Philon attribue à Abraham une claire vision de Dieu seul, *« sans les puissances qui sont sous lui »*. Ce qui n'était qu'une possibilité dans les trois premières *quaestiones* devient ici une réalité. Philon ne livre pas de façon explicite les termes qui le conduisent à proposer cette perspective nouvelle, mais il faut sans doute y voir un commentaire du fait qu'Abraham s'adresse à une seule personne. Philon, en effet, a déjà annoncé que c'était le signe qu'Abraham était en présence de Dieu, lorsqu'il a récapitulé, au cours de la deuxième *quaestio*, les passages qui se réfèrent à Dieu et ceux qui se réfèrent aux trois hommes.

L'interprétation en ce sens du lemme biblique converge avec celle du Targum, qui semble voir, dans l'appellation « Seigneur » (*Adonaï* dans le texte hébreu) conjugué à l'emploi du singulier, le signe qu'Abraham parle à ce moment-là avec Dieu et non avec les trois visiteurs. Philon, cependant, ne commente pas le terme de *« Seigneur »* (Κύριε). Il préfère du reste employer, tout au long de cette *solutio*, le terme de *« Dieu »*. Il est possible que Philon ait à l'esprit un emploi plus commun du terme « Seigneur » (Κύριε), comme un qualificatif qui ne réfèrerait pas nécessairement à Dieu seul, mais sert également de formule de politesse à l'égard d'une personne d'importance. Cet emploi est attesté dans le livre de la *Genèse* lui-même (voir par exemple *Gn* 24, 16 ; 31, 35), mais aussi dans des textes tels que l'*Évangile selon saint Jean* (*Jn* 12, 21 ; 20, 15) ou les *Actes des Apôtres* (*Ac* 16, 30). De peu postérieurs à Philon, ils témoignent de ce que, dans un milieu juif ou encore proche du judaïsme, l'emploi du vocatif Κύριε pour s'adresser à Dieu (ou également, de façon identique dans ce contexte, à Jésus) n'est pas exclusif de son emploi pour des êtres humains. Chez Philon, toutefois, cet emploi ne compte, en dehors de citations scripturaires, qu'une seule occurrence, pour s'adresser à l'empereur Caligula, dans un cadre protocolaire et donc contraint (*Legat.*, 356) : cela ne permet pas de juger la manière dont Philon pourrait accepter l'emploi du terme pour s'adresser à une personne éminente, et non pas seulement à Dieu. Cependant, l'intention de Philon est de montrer qu'Abraham s'adresse à Dieu, et non pas à l'un des trois visiteurs. L'emploi de ce titre par révérence envers un autre humain ne semble donc pas envisageable.

Quoi qu'il en soit, Philon évite peut-être de mettre en valeur le terme de Seigneur pour ne pas se trouver en porte-à-faux avec sa théorie des puissances, auxquelles, comme il l'a rappelé, il assigne respectivement le nom de Dieu et le nom de Seigneur. Alors même qu'il fait mention des puissances dans le début de sa *solutio*, justifier l'identification de Dieu (l'Être) comme interlocuteur d'Abraham grâce à ce nom divin entrerait en conflit avec le cadre général dans lequel il inscrit son interprétation du passage, tandis que le texte scripturaire, de son côté, emploie θεός (*Gn* 18, 1). Il convient donc vraisemblablement de penser que Philon appuie son analyse sur le caractère unique de l'interlocuteur auquel Abraham s'adresse : il y voit une application de son hypothèse de départ, selon laquelle toute référence d'Abraham à un unique interlocuteur désigne Dieu. Le fait d'avoir donné à l'avance un critère simple d'interprétation (la présence d'un interlocuteur, ou de trois) permet à Philon de donner rapidement son interprétation du passage sans avoir besoin de la justifier en étudiant dans le détail le vocabulaire employé par l'Écriture.

Il se réfère ainsi dans cette *solutio* à l'Être selon deux modalités. Tout d'abord, restant dans le cadre de sa théorie des puissances, il en parle comme de *« l'Un »*, en écho à l'interlocuteur unique auquel s'adresse Abraham, et par opposition à la *« triade »* antérieurement perçue. Mais la théorie des puissances est aussitôt dépassée, dans le reste de la *solutio*, par un retour à l'emploi courant de *« Dieu »*, sans la spécificité du langage théologique sur les puissances. Elle ne sert donc en quelque sorte dans cette *quaestio*

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

que de marchepied ou de levier, n'étant brièvement mentionnée que pour laisser la place à un usage plus courant du vocabulaire qui n'entre pas en conflit avec la lettre du texte scripturaire.

Cette *solutio* marque une nouvelle étape de l'exégèse du passage, en faisant apparaître Dieu sous l'aspect d'une manifestation unique : cela correspond à un progrès de la vision d'Abraham, qui ne pouvait précédemment percevoir Dieu qu'entouré de ses deux puissances. Le progrès est marqué par l'emploi d'expressions au comparatif, deux selon Aucher (« *magis liberis oculis et lucidiore visu* ») ou encore Marcus (« *with more open eyes and more lucid vision* »), trois selon Mercier (*« des yeux plus ouverts »* ; *« une vue plus éclairée »* ; *« une vision plus nette »*). Dans la mesure où il s'agit de parler de l' *« intellect »* (sans doute encore voς), Philon se situe dans la continuité des développements précédents où il parlait déjà de façon imagée des *« yeux »* de l'intellect. Les premières phrases de la *solutio* se situent donc dans le registre de la vie de l'intellect, ce qui interdit de prendre la référence au *« nombre de la triade »* ou encore à la *« pluralité »* comme une évocation des trois hommes. Le problème est celui, au sein de l'intellect, du dépassement d'une vision marquée par la multiplicité, pour accéder à un degré supérieur de contemplation, et non le passage d'une réalité sensible à une réalité intelligible.

Philon parle de l'intellect, et lui attribue des actions qui portaient, dans la *quaestio* précédente, sur le personnage d'Abraham. L'effet de chevauchement ou de tuilage que nous avons relevé consiste donc à reprendre des éléments du texte déjà analysés pour les exposer de nouveau, mais selon une perspective centrée sur l'intellect. Philon opère toutefois également un changement d'approche : il se livre à un commentaire à la fois plus narratif et plus éloigné du registre sensible, où l'acte d'Abraham est considéré dans sa situation précise au sein de la trame narrative de l'épisode. Philon oppose clairement la situation présente (*« Maintenant »* ; « *nunc* » ; « *now* ») et la situation antérieure (*« auparavant »* ; « *prius* » ; « *earlier* »). En un sens, la reformulation et la nouvelle explication, dans le registre intelligible, du lemme de la *quaestio* précédente, sont plus proches de la lettre du texte scripturaire, envisagé dans sa continuité narrative, que le commentaire à portée généralisante sur les actes concrets d'Abraham. Ceci, conjugué à l'absence une nouvelle fois de marqueurs d'allégorie, paraît bien confirmer le fait que dans cet épisode biblique, Philon lit dans le déroulement du texte, de la façon la plus littérale, un ensemble de faits qui relèvent du registre de la vie de l'intellect. La seule transposition à opérer pour rendre cette lecture possible a déjà été faite dans la deuxième *quaestio* : il s'agit de se focaliser non pas tant sur Abraham que sur son intellect, où s'articulent sa vie sensible et sa vie intelligible et, partant, les deux visions qu'il reçoit.

Cette lecture du texte scripturaire implique cependant deux conditions. La première est de pouvoir transposer des éléments du monde sensible dans le registre intelligible. Ces éléments sont au nombre de deux dans ce passage. Le premier est la vision, que Philon a déjà abondamment évoquée dans les trois *quaestiones* précédentes pour parler de l'action contemplative de l'intellect : cette métaphore n'a donc rien qui puisse surprendre. Il n'en va pas de même pour le second, le fait de courir. Certes, l'action de courir dans la précédente *quaestio* pouvait ne pas être prise au pied de la lettre comme une action physique d'Abraham, et l'image pourrait relever plus de la catachrèse que de la métaphore vive, n'étant qu'une manière plus expressive de suggérer la hâte à accomplir une bonne action. Notons que cet emploi se retrouve aussi mobilisé, en un sens négatif, pour parler de la hâte des Égyptiens à se tourner vers les actions mauvaises malgré les plaies qui les accablent : προςδοτοδικήματαθέοντας (« lorsqu'ils couraient vers les actions injustes » ; *Mos.* I, 102). Toutefois, l'action de courir est reprise ici d'une façon pleinement imagée qui

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

est sans équivalent chez Philon. Pour autant, cela ne semble pas non plus devoir constituer une audace de sa part : la référence antérieure à la course, déjà partiellement figurée, prépare l'analogie entre le déplacement sensible et celui de l'intellect. Autrement dit, il y a une superposition claire du registre sensible et du registre intelligible qui permet de passer aisément de l'un à l'autre, de la vue et de la course physiques à la vue et à la course de l'intellect.

Il apparaît néanmoins que cette analogie, pour être posée, doit respecter une deuxième condition : une relecture sélective du texte scripturaire commenté dans la *quaestio* précédente, pour faire abstraction de certains éléments, ou leur donner rétrospectivement un statut différent. Deux éléments sont concernés par cette relecture. C'est tout d'abord le cas du pronom au pluriel, dans l'expression *« il courut au-devant d'eux »* (προσέδραμεν ε□ς συνάντησιν α□το□ς α□το□ς ; *Gn* 18, 2) : Philon réfute lui-même qu'il puisse s'agir de trois hommes, en soulignant que l'acte de prosternation d'Abraham ne pouvait s'appliquer qu'à Dieu. Autrement dit, il paraît considérer que l'utilisation du pluriel ne relève que d'une première lecture, qui correspond à une triple apparition, tandis que la suite du texte implique un approfondissement, un progrès, pour ne plus voir que *« Dieu, qui est au-dessus du ciel et de la terre et de tout le monde »*. Le premier stade de la vision d'Abraham, qui court vers les trois personnages qui se présentent à lui, relèverait donc encore d'une forme d'indécision, laissant ouverte la possibilité qu'il s'agisse de trois hommes, mais laisserait la place à la prise de conscience qu'il s'agit d'une véritable apparition de Dieu, ce qui conduit Abraham à se prosterner devant lui. Philon n'explicite pas ce qui conduit ainsi Abraham à changer de regard, il expose seulement que la prosternation manifeste qu'Abraham a désormais conscience d'être face à Dieu, et agit par conséquent avec piété.

La prosternation constitue précisément le deuxième élément concerné par la relecture qu'opère Philon. Celle-ci, en effet, ne paraît être appliquée à Abraham que de façon sensible. Aucun élément ne fait écho à cette prosternation dans la relecture intelligible de la quatrième *quaestio*, qui reprend pourtant l'idée du regard et de la course. Philon ne paraît donc pas la considérer comme un élément qui trouve une correspondance dans la vie de l'intellect : elle paraît plutôt constituer l'articulation, ou le pivot, qui permet de passer d'un registre à l'autre, et de relire du point de vue de la vie de l'intellect ce qui apparaissait dans un premier temps comme la description de réalités sensibles. La succession des deux lectures présentes dans les deux *quaestiones* n'est donc pas simplement la reprise des mêmes éléments scripturaires sur un nouveau registre : la prosternation fonctionne comme un élément charnière à partir duquel le niveau spécifiquement intelligible peut se déployer, sans trouver elle-même sa place dans la deuxième lecture.

Abraham, confronté à une triple vision, agit selon les deux registres qui sont envisageables : le registre sensible et le registre intelligible. Le premier, que Philon expose dans la troisième *quaestio*, ne représente pas à proprement parler le registre concret de l'amour des hommes, mais illustre la relation générale entre délibération et action bonne. Autrement dit, Philon étudie la forme de l'action d'Abraham sans envisager sa teneur concrète : s'être porté en hâte au devant de visiteurs inconnus. Le regard et la course d'Abraham au devant des visiteurs ne semblent donc pas devoir être inclus, malgré le classement opéré dans la deuxième *quaestio*, dans le registre des actions d'Abraham suscitées par son amour des hommes. Peut-être Philon se contente-t-il d'avoir déjà énoncé préalablement que l'utilisation du pluriel renvoyait aux trois hommes : il ne cherche donc pas ici à illustrer ce point, mais à en dégager un enseignement supplémentaire sur la vertu d'Abraham. Il s'intéresse à ce que le lemme biblique apporte de nouveau et de spécifique, plutôt que de répéter l'identification qu'il a déjà livrée concernant l'identité des visiteurs. Dans

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

le même temps, la compréhension du lemme de la troisième *quaestio* sert de préparation à l'étude du lemme de la quatrième, où Abraham s'adresse, au singulier, à celui qui apparaît devant lui, à savoir Dieu. De ce fait, l'analogie entre les deux lectures successives que Philon fait du même lemme biblique, d'abord sur un registre essentiellement sensible, puis d'une façon intelligible, n'est pas explicitement une analogie entre le registre de l'amour des hommes et celui de la piété, puisque la prosternation d'Abraham exclut l'hypothèse qu'il s'adresse à des hommes. Philon, qui qualifie dans le *De Abrahamo* l'amour des hommes d' « accessoire d'une vertu plus grande » (πάρεργον □ν □ρετ□ς μείζονος ; *Abr.*, 114), ne cherche pas ici à les lier comme deux manifestations d'une même vertu : il préfère effacer ce qui renvoie à l'amour des hommes pour mettre en valeur ce qui relève de la piété, évitant d'avoir à livrer d'abord un long exposé littéral, sur lequel s'appuierait ensuite un exposé allégorique.

Une dernière question se pose à ce sujet : comment se fait-il qu'Abraham ait pu progresser à ce moment de l'épisode scripturaire jusqu'à voir l'Unique sans ses puissances ? Deux réponses semblent pouvoir être apportées, à défaut d'explication de la part de Philon : ou bien Abraham a fait preuve d'une vertu supérieure, et ce faisant il s'est rapproché de Dieu et celui-ci s'est manifesté à lui dans son unicité ; ou bien l'initiative relève de Dieu seul. La première hypothèse peut être suggérée par l'enchaînement des deux *solutiones* : Abraham, dans la première, fait preuve de vertu, en mettant en accord sa vision et ses actes, et il se prosterne. Il est possible d'envisager que cela le conduise à une perfection plus grande, telle que Dieu se manifeste désormais à lui dans son unicité. À rebours, nous verrons que dans la cinquième *quaestio* l'hésitation demeure et semble devoir être imputée à la volonté de Dieu : la vision meilleure d'Abraham constitue un don reçu de Dieu, et non le résultat d'un progrès opéré par ses propres forces. Que cette ambiguïté ne puisse être levée renseigne sur le sens de la démarche de Philon : il décrit et reformule le texte scripturaire, mais il ne semble pas chercher, ici du moins, à expliquer les raisons qui conduisent d'un état à un autre. Le texte scripturaire peut être lu comme l'illustration d'un progrès, sans qu'il soit nécessaire de s'interroger sur l'origine de celui-ci. Philon se contente en quelque sorte ici de décrire le texte à partir de la grille de lecture qu'il a préalablement mise en place, sans justifier les changements dont il témoigne : il n'explique pas pourquoi Abraham a choisi de se prosterner, signe qu'il identifiait la triple apparition comme divine, ni comment son intellect a pu obtenir *« des yeux plus ouverts »* et *« une vue plus éclairée »*.

Le motif de l'hésitation d'Abraham est important : il permet précisément de laisser planer une incertitude sur les motivations de celui-ci, les obscurités du texte étant éventuellement dues à ses propres doutes. Peut-être faut-il aussi imputer cette approche à la démarche des *quaestiones* en général : malgré la trame d'ensemble qu'il s'est donnée, Philon continuerait à proposer des analyses sur des éléments en partie isolés d'un contexte plus large. Ou, plus précisément, il ne paraît pas chercher à combler les éventuelles ellipses de la narration pour livrer un récit d'ensemble cohérent, mais suit le cours de celle-ci et illustre chaque élément, au fur et à mesure qu'il se présente, de façon relativement autonome.

B. Le souverain bien

La deuxième partie de la *solutio* relève justement de cette approche propre aux *quaestiones*. En effet, Philon, après avoir assuré une transition qui situe le lemme dans une trame narrative, revient à l'analyse de la réplique d'Abraham dans sa signification propre, sans que cela paraisse devoir éclairer la lecture de l'ensemble du passage, dont l'enjeu principal est l'identification des visiteurs. Philon, après avoir montré qu'il s'agit ici de Dieu, apparaissant

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

seul, en tant qu'Être, en tire maintenant les conséquences au regard de la demande que lui adresse Abraham : il la fait apparaître comme une illustration du souverain bien, apportant ainsi par l'Écriture une réponse à la recherche des philosophes.

Toutefois il demanda quelque chose de grand, que Dieu ne passe pas outre ni à l'écart, en laissant son âme déserte et vide. En effet, la limite du bonheur, c'est la proche présence de Dieu, remplissant et comblant toute l'âme de toute sa lumière incorporelle et éternelle ; et (la limite) du malheur, c'est le passage (de Dieu à l'écart), car, aussitôt après, la ténèbre, très dense et profonde, occupe (l'âme).

Le premier temps de ce développement est constitué d'une reformulation du lemme scripturaire, indiquant en quel sens il convient de le comprendre. Le sens général est conservé – tout au plus Philon glose-t-il *« ne passe pas outre »* en ajoutant un deuxième verbe : *« que Dieu ne passe pas outre ni à l'écart »* – mais il est complété par des éléments qui orientent sa compréhension. Philon ajoute ainsi une qualification de la demande, présentée comme *« quelque chose de grand »*, et précise qu'elle s'applique à l'âme, qui ne doit pas être laissée *« déserte et vide »*. Philon confirme ainsi le registre dans lequel il situe son analyse : non plus la vie sensible, mais celle de l'intellect, dans l'âme. Le seul élément notable ajouté par Philon est l'association entre présence de Dieu et lumière, mais il a lui-même été déjà largement développé, sans même référer au *De Abrahamo*, dans les deux premières *quaestiones* : l'intellect est ce qui permet à l'âme de voir les réalités intelligibles, en étant éclairé par la *« lumière incorporelle et éternelle »* que Dieu fait rayonner. L'enjeu est donc de comprendre en quel sens Abraham peut désirer en son âme que Dieu ne passe pas à l'écart et ce que cela signifie en termes de grâces reçues [358]. Si la demande est grande, c'est qu'elle a pour objet Dieu lui-même, et que cela concerne *« la limite »* de son bonheur [359], c'est-à-dire probablement, plutôt que le terme □ρος, suggéré par Marcus [360], le terme de τέλος, la « fin » ou le « terme » du bonheur.

En effet, Philon, en évoquant la demande d'Abraham et en présentant son contraire, *« (la limite) du malheur »*, c'est-à-dire l'absence de Dieu et l'obscurité qu'elle entraîne, paraît bien reprendre ici un vocabulaire stoïcien sur une question présentée par Cicéron avec l'expression *De finibus bonorum et malorum*, et que l'on peut traduire comme les « termes extrêmes des biens et des maux ». Les traités Περ□ τέλους (sur la fin elle-même) ou Περ□ τέλων (sur les différentes réponses proposées au problème) étaient courants à l'époque hellénistique [361], et Philon comme Cicéron avant lui, en abordant la question non seulement de ce que l'on peut appeler « bien souverain », mais encore de son opposé, le « mal souverain », ne font que reprendre une distinction entre deux types de réalités dont Diogène Laërce atteste, *a posteriori*, qu'on les désignait en grec comme □γαθ□ τελικά (« des biens finaux ») et κακ□ τελικά (« des maux finaux ») [362]. Pour les Stoïciens, si l'on en croit Cicéron, « le bien final est une vie dans laquelle on applique sa connaissance à ces choses qui arrivent par nature, en sélectionnant celles qui sont en accord avec la nature, c'est-à-dire

[358] La proposition conditionnelle *« si j'ai trouvé grâce devant toi »* semble éludée par Philon. Peut-être néanmoins l'évoque-t-il de façon implicite en soulignant la grandeur de la demande : qu'Abraham mette une telle condition à sa demande prouve qu'il est conscient de l'importance de la grâce qu'il sollicite.

[359] Aucher : « *terminus* » ; Marcus : « *limit* ».

[360] *Op. cit.*, n. *g*, p. 275.

[361] Cicéron, *De finibus bonorum et malorum*, CUF (1928), p. iii-v. Diogène Laërce cite Posidonius, Hécaton et Chrysippe comme auteurs de tels traités Περ□ τέλων (*Vies des philosophes* VII, 87-88).

[362] Diogène Laërce, *ibid.*, VII, 97.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

une vie en accord et en harmonie avec la nature » [363]. Philon endosse explicitement cette définition, lorsqu'il présente le fait de « vivre selon la nature » (τ□□κολούθως τ□ φύσει ζ□ν) comme τ□ παρ□ το□ς □ριστα φιλοσοφήσασιν □δόμενον τέλος (« la fin qui a été chantée chez ceux qui ont eu la meilleure philosophie » ; *Migr.*, 128). Or, il donne ici un contenu précis à cette fin, et par symétrie à son contraire : la présence de Dieu dans l'âme, ou bien son absence. Philon lit la demande d'Abraham à Dieu en l'inscrivant dans un cadre philosophique repéré : la grandeur de la demande s'explique par le fait qu'Abraham sollicite la grâce de recevoir le bien souverain, et celui-ci n'est pas le plaisir, le bonheur ou encore la vertu, mais la communication à l'âme de la vie divine elle-même.

De fait, en parlant ainsi du souverain bien, Philon lui donne un contenu qui tranche sur les débats qui ont lieu entre Épicuriens, Stoïciens et Académiciens, ou au sein de chacune de ces traditions philosophiques. Philon s'écarte notamment des Stoïciens, dont il paraîtrait pourtant se rapprocher le plus par d'autres aspects, car le bien souverain recherché par Abraham apparaît comme ne dépendant pas de lui et de sa propre vertu. Nous avons montré comment Philon relativise depuis le début de son commentaire de l'épisode biblique la capacité du sage à vivre de la vie divine. Même s'il fait d'Abraham un modèle de vertu, dans la relation exemplaire que le patriarche illustre entre vision et action, ainsi que dans l'exercice conjoint de l'amour des hommes et de la piété, celui-ci ne peut cependant atteindre le souverain bien, qui est Dieu lui-même, que par une grâce divine. Le sage n'est donc pas celui qui peut se perfectionner par un travail de la raison jusqu'à atteindre de lui-même le souverain bien, contrairement à ce qu'affirme le stoïcisme : les Stoïciens « ont saisi le bien ultime comme étant l'accord avec la nature et la vie en harmonie avec la nature, ce qui est non seulement la fonction propre du sage, mais aussi quelque chose qui est en son pouvoir. Il s'ensuite nécessairement que la vie heureuse est au pouvoir de l'homme qui a le bien ultime en son pouvoir » [364].

De même, le Dieu que le sage philonien cherche à atteindre ou auquel il veut ressembler n'est pas, comme chez les Stoïciens, le principe parfaitement rationnel qui régit le monde de façon immanente. Il y a des points communs entre le Zeus de l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe et le Dieu qui gouverne rationnellement le monde chez Philon, et l'on peut encore relever des points communs avec la position de Chrysippe rapportée par Diogène Laërce : « vivre en accord avec la nature devient la fin, ce qui veut dire en accord avec sa propre nature et celle du tout, n'entreprenant rien qui soit habituellement interdit par la loi universelle, qui est la droite raison pénétrant toutes choses, et identique à Zeus, qui est le chef de l'administration des choses existantes. Et la vertu de l'homme heureux et le bon flux de sa vie, c'est cela : toujours tout accomplir sur la base de l'harmonie de l'esprit gardien de chaque homme avec la volonté de celui qui administre le tout » [365]. Il y a bien chez Philon une équivalence entre respect de la Loi et action rationnelle selon la nature (voir *Abr.*, 5-6), et l'idée que l'homme, en son intellect, est image de l'Être. Comme nous avons eu l'occasion de le rappeler précédemment, il y a également dans un certain nombre de cas une identification de la « nature » (φύσις) et de Dieu, ce qui permet de faire jouer des analogies entre la perspective stoïcienne et le Dieu de l'Écriture. Toutefois les développements de Philon dans cette série de *quaestiones* montrent que l'harmonie entre l'intellect humain et Dieu ne peut pas résulter des efforts propres du sage, précisément parce que Dieu est parfaitement transcendant : accéder à la vie proprement divine dépasse toute capacité humaine et n'est possible que par un don divin, lequel peut seulement être demandé.

[363] Cicéron, *De finibus bonorum et malorum* III, 31, cité d'après *Les philosophes hellénistiques*, II, p. 501.

[364] Cicéron, *Tusculanes*, V, 82, cité d'après *Les philosophes hellénistiques*, II, p. 495.

[365] Diogène Laërce, *op. cit.*, VII, 88, cité d'après *Les philosophes hellénistiques*, II, p. 90.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Philon cherche peut-être également à répondre dans ces lignes au questionnement du moyen-platonisme, dont nous avons rappelé la réflexion sur l' « assimilation à Dieu », et dont il est proche lorsqu'il affirme, par exemple, que *« la perfection de la vie bienheureuse, c'est la ressemblance avec Dieu »* [366] (*QG* V, 147), ou même qu'il insiste sur les efforts du sage en ce sens : *« c'est donc à bon droit que le sage, pensant que la perfection est dans la ressemblance avec Dieu, se hâte, autant que possible, de réunir le créé à l'incréé et le mortel à l'immortel, pour que la joie tirée de la ressemblance ne vienne pas à manquer »* (*QG* VI, 188). La vertu de piété, dans le *De Abrahamo* comme dans les *quaestiones*, est une condition nécessaire, mais pas suffisante, pour atteindre le souverain bien. La présence de Dieu lui-même dans l'âme, tout comme les actions vertueuses qui permettent de suivre Dieu, ne peuvent qu'être reçues de Dieu : Abraham, si parfait soit-il, doit prier Dieu qu'il se rende présent. S'il peut être rendu semblable à Dieu, en étant admis à demeurer en sa présence, ce n'est pas de lui-même, mais par une grâce divine. Il n'y a par conséquent pas d'antagonisme de ce point de vue entre Philon et cet aspect du moyen-platonisme, mais une illustration de la manière dont la fin peut effectivement être réalisée.

Ainsi, en quelques mots, Philon reprend pour une part, mais reconfigure également en profondeur, le problème philosophique du souverain bien tel qu'il se trouve posé par les traditions dont il paraît le plus proche, le stoïcisme comme le moyen-platonisme. C'est vraisemblablement le caractère difficile ou nouveau de ce propos qui le conduit à mobiliser les deux exemples de Caïn et Moïse.

C. Caïn et Moïse

Ces deux exemples reprennent, en ordre inversé, la nature du souverain mal et celle du souverain bien, à partir de l'Écriture elle-même. De cette manière, Philon peut préciser son propos, et montrer comment l'Écriture fait effectivement de la présence de Dieu le souverain bien, mais d'une façon indirecte, et en recourant à une exégèse minoritaire voire unique dans les *Quaestiones* qui manifeste bien le caractère exceptionnel de ce qu'il cherche à faire comprendre.

C'est pourquoi le fratricide Caïn dit : « Grand est le crime (qui m'a valu) le châtiment, à savoir que tu m'abandonnes », suggérant que, pour les âmes, il n'y a pas plus grand châtiment que d'être abandonnées par Dieu. Mais Moïse dit dans un autre endroit : « De peur que le Seigneur ne leur soit arraché », faisant savoir que, pour l'âme, être séparée de la contemplation de l'Être est le plus achevé des maux. Pour cette raison, il tente d'entraîner le peuple au-devant de Dieu, non les hommes, car ce n'est pas possible, mais les âmes qui aiment Dieu et qui le peuvent, (les âmes) dont le désir céleste s'est emparé.

Le recours à d'autres figures bibliques et à des passages scripturaires semblables n'est pas un procédé central dans les *Quaestiones*, puisque sur 489 *quaestiones in Genesim*, 30 seulement (soit 6 %) contiennent une ou plusieurs citations ou évocations d'autres passages scripturaires permettant d'éclairer le sens d'un mot, la valeur d'un nombre ou la portée d'un argument [367]. La grande majorité des lemmes paraît pouvoir être expliquée de façon autonome, en recourant au besoin à une illustration par le biais d'une brève citation

[366] Marcus propose de restituer ici le texte grec τ□ τέλος □στ□ν ε□δαίμονος ζω□ς □ πρ□ς θε□ν □μοιότης : quoi qu'il en soit, nous retrouvons ici associés l'idée de fin et de bonheur, mais dans une perspective plus proche.

[367] I, 86 ; I, 89 ; II, 4 ; II, 16 ; II, 26 ; II, 43 ; II, 45 ; II, 46 ; II, 54 ; II, 56 ; II, 59 ; II, 64 ; III, 38 ; III, 39 ; III, 46 ; III, 49 ; III, 53 ; IV, 5 ; IV, 7 ; IV, 16 ; IV, 29 ; V, 80 ; V, 87 ; V, 123 ; V, 124 ; V, 129 ; V, 132 ; V, 147 ; V, 153 ; VI, 188.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

d'Homère ou d'un autre auteur grec. Et il convient également de considérer que certaines citations scripturaires servent uniquement à rappeler la situation d'un lemme au sein d'un contexte narratif plus ou moins étendu [368] : l'enjeu exégétique est alors limité à un rappel factuel, il ne s'agit pas d'un rapprochement avec un passage qui n'aurait pas de rapport direct avec le premier, et qui ferait surgir un sens nouveau. De fait, dans la majorité des *quaestiones*, le lemme apparaît comme un énoncé clair et qui se suffit à lui-même.

Philon opère ici d'une façon différente. Il procède à une exégèse du lemme scripturaire à la lumière d'un problème philosophique mais, ce faisant, il cherche à montrer que ce problème philosophique trouve sa réponse dans l'Écriture. C'est donc un questionnement philosophique qui permet d'engager le commentaire du lemme scripturaire, mais c'est la référence à l'Écriture qui lui apporte un éclairage définitif. La philosophie sert ainsi de levier pour l'exégèse, sans en être la fin : elle permet de faire apparaître une vérité portée spécifiquement par l'Écriture. L'expression de cette vérité peut paraître encore insuffisante, ou audacieuse, et c'est ce qui explique vraisemblablement que Philon mobilise deux autres passages présentant des traits similaires. Ce faisant, il postule d'une part que l'Écriture présente un enseignement cohérent, et d'autre part que cet enseignement contient la réponse aux interrogations des philosophes. À une question philosophique qui reste ouverte, Philon apporte donc une réponse non seulement « théocentrée », puisque c'est Dieu lui-même qui apparaît comme le souverain bien de l'homme, mais encore proprement théologique, au sens où c'est l'Écriture reçue comme révélation divine, et donc investie d'une autorité indépassable, qui permet de répondre aux interrogations philosophiques.

Prendre comme exemple le cas d'un personnage historique ou littéraire pour illustrer une situation morale donnée n'est pas étranger en soi à la démarche philosophique antique, depuis les dialogues platoniciens jusqu'aux *Vies parallèles* de Plutarque ; mais ici, les exemples choisis par Philon montrent que la réalisation du souverain bien, ou celle du souverain mal, ne s'opère qu'en référence au Dieu de l'Écriture, selon la manière dont cette dernière, et elle seule, rapporte qu'il se manifeste ou s'éloigne des hommes. L'exégèse développée ici engage donc la question de la nature révélée de l'Écriture et constitue un développement spécifiquement théologique appuyé sur le contenu particulier de la Loi de Moïse.

Il est notable que Philon ne s'appuie pas sur une simple coïncidence de vocabulaire pour établir un rapprochement entre le lemme qu'il commente et les deux versets qu'il mobilise, mais sur une ressemblance factuelle entre plusieurs situations similaires : c'est bien à une expérience concrète qu'il cherche à faire référence, partagée par plusieurs personnages, même si elle se réalise selon des modalités différentes, exprimées avec des termes différents. Ainsi, dans notre passage, Abraham demande à Dieu : μ παρέλθης (*« ne passe pas outre »*). La demande, formulée sous un tour négatif, implique que son contraire, la présence prolongée de Dieu, est un bien désirable.

L'établissement des propos de Caïn est quant à lui plus difficile. Il est vraisemblable que Philon lui attribue uniquement les propos du verset *Gn* 4, 13 : Μείζων α τία μου το φεθ ναί με, mais la traduction fait difficulté. *La Bible d'Alexandrie* propose de traduire : « Ma culpabilité est trop grande pour que je sois absous », tandis que les traductions modernes du texte arménien de la *quaestio* convergent vers un texte où, à la culpabilité

[368] Ainsi, dans la *quaestio* II, 64 sur *Gn* 9, 13-19, Philon rappelle un verset relativement éloigné (*Gn* 7, 11), mais celui-ci, qui mentionne le début du déluge, appartient au même contexte narratif que le lemme étudié, qui évoque l'arc placé par Dieu sur les nuages après la fin du déluge.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

portée par le terme α□τία, s'ajoute l'idée du châtiment qui en résulte [369]. Il paraît plus sûr de s'appuyer sur les autres citations du verset dans l'œuvre de Philon. De fait, il est utilisé de façon convergente dans un développement du *Quod deterius potiori insidiari soleat* (*Deter.*, 141-144) où Philon explicite sa compréhension du verset en soulignant que le fait d'être laissé en liberté (□φεθ□ναι : *Deter.*, 141 et 144 ; il y a encore le participe aoriste passif □φεθείς en 142, et le substantif □φεσις en 144) est bien un malheur. Il utilise un certain nombre de synonymes pour préciser sa lecture dans le sens d'un abandon : les verbes □πολείπω ou καταλείπω (□πολείποι et □πολειφθ□ : *Deter.*, 141 ; το□ς□πολειφθε□σι et το□ς□π□θεο□καταλειφθέντας : *Deter.*, 142) et le substantif dérivé (□πόλειψιν : *Deter.*, 143), les substantifs □πουσί□et □νδεί□ (« absence » et « manque » : *Deter.*, 141), ou encore φυγήν (« exil » ; *Deter.*, 143), et enfin les verbes □αθ□ (« il a été laissé » ; *Deter.*, 143), □πώσηται (« [quand] il est repoussé » ; *ibid.*) et □ποσχοινίσ□ (« [quand] il est séparé » ; *ibid.*). Philon ne comprend donc pas le verbe □φίημι dans le sens d'un « affranchissement », d'une « absolution », mais bel et bien comme l'expression d'un abandon qui constitue un malheur et une peine, ce qui conduit Irène Feuer à traduire le verset de la *Genèse*, dans la perspective de l'exégèse de Philon : « ce qui me condamne surtout, c'est de rester en liberté » [370].

Cette interprétation converge également avec celle d'un autre traité où Philon commente la même citation, en y voyant l'expression de « la licence de faire le mal » (□το□διαμαρτάνειν□κεχειρία : *Confus.*, 165), soulignant « à quel excès de malheur elle conduit » (ε□ς □σην κακοδαιμονίας □περβολ□ν □γει : *ibid.*). Il faut encore relever le commentaire qu'il livre du verset dans les *Quaestiones* elles-mêmes : « En vérité, il n'y a pas de calamité plus grande que d'être rejeté et abandonné par Dieu, car l'absence de chef est pénible et très dure pour les insensés, mais être dédaigné par le grand roi et être déchu par l'autorité est un malheur inexprimable » (*QG* I, 73 sur *Gn* 4, 13).

Dans ces quatre passages (*QG* I, 73 ; *QG* IV, 4 ; *Deter.*, 141-144 ; *Confus.*, 165), Philon comprend le verset scripturaire dans le sens d'une lamentation de Caïn sur la liberté qui lui est donnée en ce qu'elle constitue un abandon qui suscite un mal plus grand encore et accroît sa culpabilité. Peut-être appuie-t-il sa lecture sur la suite du texte de la *Genèse* où Caïn semble expliciter le châtiment qui lui est infligé en disant : ε□□κβάλλεις με (« si tu me chasses » ; *Gn* 4, 14) et □π□ το□ προσώπου σου κρυβήσομαι (« et que loin de ta face je sois caché » ; *ibid.*), ce qui, à tout le moins, permet de confirmer que la liberté qui lui est accordée (□φεθ□ναι) est un bannissement plus qu'un affranchissement. Notons que cette lecture du verset repose néanmoins sur une difficulté, puisqu'elle implique manifestement de considérer le verbe □φεθ□ναι non pas comme un complément du comparatif μείζων (« trop grand pour que je sois libéré ») comme le comprend *La Bible d'Alexandrie*, mais comme un complément du substantif α□τία : « ma culpabilité, qui consiste dans le fait que je sois laissé libre, est trop grande ». Ainsi, l'action de « passer outre » évoquée par Abraham (*Gn* 18, 3) est mise en relation avec une idée d'abandon de la part de Dieu, qui en précise la portée : la distance prise par Dieu est bien un malheur ou un *« châtiment »*, puisqu'elle laisse l'homme libre de commettre le mal.

Le deuxième exemple, celui de Moïse, permet d'une façon semblable de compléter l'éclairage apporté par Philon sur la signification de la distance entre Dieu et les hommes.

[369] Elles sont en l'occurrence fortement parallèles : « *magnum est damnum poenae id quod derelinquas me* » ; « *great is the guilt of my punishment that Thou leavest me* » ; « grand est le crime (qui m'a valu) le châtiment, à savoir que tu m'abandonnes ».

[370] *Deter.*, 141 et 150.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Philon cite très vraisemblablement, d'après Aucher ensuite repris par Marcus [371], un verset de l'*Exode* : κα□ ο□□ερε□ς ο□□γγίζοντες κυρί□ τ□ θε□□γιασθήτωσαν, μήποτε □παλλάξ□□π' α□τ□ν κύριος (*Ex* 19, 22) mais une fois encore en le comprenant d'une manière qui lui est propre. Le sens le plus évident du passage semble être celui que donne *La Bible d'Alexandrie* (« Les prêtres aussi, qui s'approchent du Seigneur Dieu, qu'ils soient sanctifiés, de peur que le Seigneur n'en supprime parmi eux »), dans la mesure où il paraît reprendre le sens du verset 21 (μήποτε □γγίσωσιν πρ□ς τ□ν θε□ν κατανο□σαι κα□ πέσωσιν □ξ α□τ□ν πλ□θος : « de peur qu'ils ne s'approchent de Dieu pour regarder et qu'une foule d'entre eux ne tombe ») et encore au verset 24 (ο□ δ□□ερε□ς κα□□ λα□ς μ□ βιαζέσθωσαν □ναβ□ναι πρ□ς τ□ν θεόν, μήποτε □πολέσ□□π' α□τ□ν κύριος : « mais que les prêtres et le peuple ne forcent pas le passage pour monter vers Dieu, de peur que le Seigneur n'en fasse périr parmi eux »). Philon, quant à lui, considère manifestement □παλλάξ□ comme une forme intransitive : « de peur qu'il ne se retire d'auprès d'eux ». S'il prend en compte le verset dans son entier, à défaut de le citer intégralement, il semble alors associer la question de la sanctification des prêtres au fait qu'ils puissent être en présence de Dieu. Or, la question de savoir si Philon utilise ce passage en ayant à l'esprit de façon précise son contexte immédiat est importante pour la compréhension du développement qui vient clore la *solutio*.

En effet, après l'exemple de Caïn qui illustre le « terme des maux », et la confirmation qu'apporte le verset de l'*Exode*, Philon aborde aussi, manifestement encore à partir de ce texte, la manière dont le souverain bien peut être atteint, en parlant du rôle de Moïse. Le point notable de son analyse est le caractère restrictif qu'il donne à la tâche de Moïse, en opposant deux groupes : il *« tente d'entraîner le peuple au-devant de Dieu, non les hommes, car ce n'est pas possible, mais les âmes qui aiment Dieu et qui le peuvent, (les âmes) dont le désir céleste s'est emparé »*. La traduction de Mercier oppose *« les hommes »* et *« les âmes »*, d'une façon qui paraît correspondre au passage habituel chez Philon d'une lecture littérale, rapportant des réalités concrètes et sensibles, à une lecture allégorique, portant sur la vie de l'âme. La restriction porterait dans ce cas non pas sur le nombre de ceux qui sont conduits à Dieu (le peuple), mais sur le registre dans lequel il faut lire le texte, et donc sur le sujet auquel il faut faire correspondre son contenu (les âmes).

Dans cette hypothèse, Philon confirmerait en définitive l'analyse du lemme scripturaire de départ par l'interprétation allégorique d'un autre verset. Cela n'aurait rien de contradictoire mais, dans ce contexte-ci, une telle traduction semble forcer le trait d'une distinction entre hommes (le sens littéral du texte) et âmes (son sens allégorique), qui n'est pas nécessairement dans l'intention de Philon. Certes, l'âme seule, par le biais de l'intellect, peut prétendre être en présence de Dieu, et Philon, comme nous l'avons vu, a d'emblée placé sa *solutio* au niveau de l'activité de l'intellect et de la vie de l'âme. Mais précisément, son propos, puisqu'il a évité de reprendre la distinction entre un sens littéral concret et un sens allégorique intelligible, pour parler immédiatement de l'âme, n'est sans doute pas tant de rappeler la prééminence de l'âme sur le corps, que d'insister sur la distinction entre ceux qui peuvent connaître Dieu et ceux qui ne le peuvent pas.

À cet égard, les traductions d'Aucher et de Marcus peuvent être plus éclairantes. Aucher place en effet l'accent de façon différente entre les deux termes de l'opposition : « *quamobrem nititur Populum ducere in occursum Dei, nequit enim fieri ut alii homines satisfacere huic possint, nisi animae Dei amantissimae…* » (« c'est pourquoi il s'efforce de conduire le Peuple à la rencontre de Dieu – car il n'est pas possible que d'autres hommes puissent y réussir, s'ils ne sont pas des âmes aimant Dieu au plus haut point »). La distinction

[371] *Op. cit.*, n. *a*, p. 276.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

paraît se faire entre le Peuple que Moïse conduit, qui est la communauté de ceux qui aiment Dieu, et le reste des hommes. Dans ce cas-là, Philon se réfèrerait de façon générale à la situation de l'Exode et à l'élection du peuple hébreu conduit par Moïse, à travers le désert, pour y rencontrer Dieu.

La traduction de Marcus propose quant à elle une lecture encore un peu différente : « he attempts to lead the people toward God, not (any men), for this is not possible, but god-loving souls which can (be led), when a heavenly love and desire have come upon them and seized them ». La ligne de partage semble passer cette fois entre une partie du peuple et une autre. Or, cette lecture paraît préférable au regard du contexte du verset de l'Exode que Philon mobilise – s'il faut effectivement penser qu'il en tient compte. Dans la fin du chapitre 19 de l'Exode, il est en effet question pour Moïse de tenir le peuple à l'écart de la montagne pendant qu'il montera avec Aaron recevoir les paroles de Dieu. Alors que le verset 24 semble exclure les prêtres et le peuple tout entier, à l'exception des seuls Moïse et Aaron, le verset 22, cité par Philon, rapporte la demande que « les prêtres qui s'approchent du Seigneur Dieu soient sanctifiés » (ο□□ερε□ς ο□□γγίζοντες κυρί□ τ□ θε□□γιασθήτωσαν : *Ex* 19, 22). Cela semble impliquer que les prêtres, à la différence de l'ensemble du peuple, sont bel et bien en mesure de s'approcher de Dieu d'une façon ou d'une autre. Si Philon intègre l'ensemble du verset dans son hypothèse de lecture, et non pas seulement l'idée que Dieu peut être arraché à ceux qui ne seraient pas sanctifiés, alors les prêtres représenteraient de façon spécifique les « âmes qui aiment Dieu ».

Plusieurs incertitudes demeurent toutefois quant à cette identification, tout d'abord en raison des affirmations apparemment contradictoires de la fin du chapitre 19. Le contexte immédiat du verset, comme nous l'avons vu avec le verset 24, semble en effet indiquer que les prêtres ne sont pas invités non plus à monter, à ce moment-là, à la rencontre de Dieu – à moins que l'évocation d'Aaron, le grand prêtre, qui monte avec Moïse, ne permette de lui attribuer ce qui est dit à propos des prêtres en général. De plus, l'étude de l'usage par Philon, dans l'ensemble de son œuvre, de l'expression « qui aime Dieu », en grec φιλόθεος, ne suffit pas à trancher l'identité de ceux auxquels il l'applique ici et qui sont en mesure d'aller *« au-devant de Dieu »*. En effet, l'adjectif φιλόθεος peut aussi bien servir pour désigner le peuple pendant sa marche dans le désert (*Leg.* II, 86 ; *Agric.*, 79), que pour renvoyer à la tribu de Lévi (*Leg.* II, 52) ou aux vertus des prêtres qui la composent (*Spec*. I, 79). Le sens général du commentaire de Philon, qui présente Moïse comme désireux de conduire au devant de Dieu des âmes qui l'aiment, à propos d'un verset qui s'applique spécifiquement aux prêtres, peut conduire à préférer la solution d'une élection particulière au sein du peuple, celle des prêtres, plutôt que celle du peuple tout entier [372].

Quoi qu'il en soit, il importe de souligner le principe, commun à Aucher et Marcus, d'une distinction entre ceux qui peuvent s'avancer jusqu'à Dieu et les autres. La référence aux *« âmes »* relèverait alors d'un usage figuré, par synecdoque, plutôt que d'un usage allégorique. L'intérêt de cette distinction est renforcé par le fait que l'adjectif φιλόθεος, lorsque Philon l'applique à des individus particuliers, désigne essentiellement Abraham (*Cher.*, 7 ; *Her.*, 289 ; *Mutat.*, 176 ; *Abr.*, 50 [373]), Moïse (*Mos.* II, 67 ; *Spec.* I, 42) ou encore Abel (*Sacrif.*, 3 ; *Deter.*, 32.48.78.103), qui est présenté de façon systématique comme l'opposé de Caïn. Dans le *De posteritate Caini*, Philon oppose même de façon plus directe à la figure de Caïn les exemples d'âmes aimant Dieu que sont Abraham et Moïse (*Poster.*, 15-21). S'il ne paraît pas possible de trancher de façon définitive sur l'identité

[372] Il n'y a pas d'autres endroits dans l'œuvre de Philon où ce passage soit cité d'une manière qui permette de savoir quelle interprétation il serait susceptible de faire de ce verset.

[373] En compagnie d'Isaac et de Jacob, dans ce dernier exemple.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

de ceux que Philon désigne en parlant des *« âmes qui aiment Dieu »*, il n'en reste pas moins significatif qu'il emploie une expression qui, ailleurs dans son œuvre, lui permet d'opposer en particulier Abraham et Moïse d'un côté, dont il est précisément question dans ce développement comme exemples positifs, à Caïn de l'autre, qui vient également d'être cité comme exemple négatif.

La coïncidence de vocabulaire permet de renforcer l'idée que Philon se livre ici à un commentaire qui correspond à une lecture cohérente de l'Écriture sainte dans son ensemble, où Abraham et Moïse (aux côtés d'Abel) font figure d'exemples principaux de la contemplation de Dieu à laquelle l'âme peut aspirer, tandis que Caïn sert de repoussoir pour montrer le malheur de l'homme abandonné par Dieu. Le caractère unique des figures d'Abraham et de Moïse [374] peut inciter à penser que Philon, dans ce passage, ne songe pas à élargir à tout le peuple la capacité à entrer en présence de Dieu, mais la réserve à ceux qui ont un rôle particulier et qui ont été consacrés pour cela, à savoir les prêtres. La coïncidence avec la manière dont Philon parle d'Abraham et de Moïse semble en tout cas indiquer que la conclusion de la *solutio* illustre un motif exégétique et un contenu théologique typiquement philoniens, relevant d'une réflexion d'ensemble sur la nature de la relation entre Dieu et les hommes portée par l'Écriture. Il ne s'agit pas d'une simple exégèse *ad hoc*, mais de l'intégration d'une pensée théologique élaborée et cohérente.

Ainsi, tandis que la traduction de Mercier paraît impliquer un passage du registre littéral (le peuple hébreu) au registre allégorique (les âmes), les traductions d'Aucher et de Marcus paraissent apporter un sens plus satisfaisant, celle de Marcus étant de surcroît probablement plus proche de la logique d'ensemble du passage scripturaire auquel Philon fait référence. Le recours à l'allégorie ne paraît pas nécessaire pour donner une cohérence à l'analyse que fait de Philon du cas de Moïse. Cela permet au demeurant de faire correspondre d'autant mieux ce troisième exemple à ceux d'Abraham et de Caïn, qui se passaient de l'outil allégorique.

Philon livre ainsi, après l'exemple d'Abraham et celui, uniquement négatif, de Caïn, une troisième facette de la question de la présence de Dieu et du bien souverain qu'elle constitue. Il convient toutefois de relever que les trois passages rapprochés par Philon ont tous les trois un tour négatif : Abraham demande à Dieu de ne pas passer outre, Caïn expose que son abandon par Dieu est un grand mal, et les prêtres qui ne seraient pas sanctifiés verraient Dieu être arraché d'au milieu d'eux. Autrement dit, même si Philon termine par une évocation de ceux que Moïse veut faire paraître devant Dieu, l'affirmation selon laquelle Dieu est lui-même le bien souverain cherché par les hommes repose sur un travail d'interprétation des textes à partir de ce qu'ils ne disent pas mais laissent seulement entendre, d'une façon implicite. La réponse que l'Écriture, selon Philon, apporte aux philosophes, ne résulte pas d'un simple relevé de citations : non seulement elle découle d'un travail d'élucidation et de rapprochement de passages éloignés, mais encore la réponse qu'elle donne véritablement relève en quelque sorte d'une théologie apophatique. C'est Philon qui donne aux passages qu'il mobilise un contenu positif, en évoquant *« la proche présence de Dieu, remplissant et comblant toute l'âme de sa lumière incorporelle et éternelle »*, ce qui est cohérent avec les développements qu'il a précédemment consacrés à la question de la vision de l'intellect et de la lumière divine qui l'éclaire.

Autrement dit, l'Écriture, qui fait pleinement autorité, permet d'affirmer, indirectement, que la présence de Dieu est un bien insurpassable, mais elle doit pour cela être mise en

[374] Le statut d'Abel semble quelque peu différent, dans la mesure où sa présence scripturaire est nettement plus réduite que celle d'Abraham et plus encore de Moïse. Il est un exemple de perfection, mais qui est surtout mobilisé comme antithèse de Caïn plus que comme figure autonome.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

perspective de façon adéquate, et surtout, dans l'exposé que fait Philon, elle ne révèle pas d'elle-même *en quoi* la présence de Dieu est le bien souverain. C'est la démarche rationnelle adoptée par Philon et sa focalisation sur la vie de l'intellect, qui permettent de donner finalement un véritable contenu à l'idée que la présence de Dieu dans l'âme est le véritable bien souverain.

Ce passage présente encore un autre trait exégétique singulier : le procédé consistant à passer d'une figure à une autre pour éclairer sous différents aspects une même réalité (ici, la présence ou l'absence de Dieu, considérées respectivement comme le souverain bien ou le souverain mal), tout en opérant un travail sur le vocabulaire par le recours à un ensemble de synonymes qui en précisent la portée, est à peu près absent des *Quaestiones in Genesim* [375], mais est en revanche caractéristique de l'exégèse du Grand commentaire allégorique, comme nous serons amenés à le voir de façon détaillée. La démarche suivie par Philon dans ce développement constitue ainsi une ébauche ou un condensé d'une méthode qui apparaît comme constitutive de son exégèse allégorique la plus complexe, mêlant un effort de synthèse des données de l'Écriture à partir de ses grandes figures, et d'élaboration conceptuelle à travers un travail sur le vocabulaire qui permet d'affiner le sens précis de l'expérience que Philon cherche à éclairer.

Cela souligne d'autant plus la singularité et l'importance de l'interprétation qui est ici livrée : pour rendre compte de la profondeur de la signification du lemme scripturaire qu'il commente, Philon est amené à changer de registre et de mode d'argumentation par rapport à la méthode qu'il suit habituellement dans les *Quaestiones*. Il cherche un appui dans le reste de l'Écriture pour mettre en évidence la radicalité et la portée de la demande d'Abraham, dès lors qu'il est admis qu'il s'adresse bel et bien à l'Être, et non à de simples visiteurs. Autrement dit, c'est le parti pris initial de Philon, consistant à affirmer qu'Abraham est bien en présence d'une manifestation de Dieu en tant qu'Être, qui le conduit à chercher un éclairage dans l'Écriture elle-même : elle seule fournit d'autres exemples des enjeux d'une relation directe, ou d'une absence de relation, entre un homme et Dieu. L'Écriture ne peut ici être éclairée que par elle-même, car elle seule, qui manifeste la volonté de Dieu et relate ses échanges avec certaines figures privilégiées, permet de se prononcer de façon certaine sur la réponse cherchée par les philosophes à la question de la nature du souverain bien.

Conclusion

L'objet de l'exégèse de ce lemme est donc de faire apparaître que Dieu est le souverain bien, dont le don ne peut qu'être demandé humblement, même par un sage aussi vertueux qu'Abraham. Cette lecture repose sur un double fondement. Le premier est l'exégèse d'ensemble de l'épisode biblique, qui permet, par un jeu sur les deux visions triples qui

[375] Si Philon utilise des citations bibliques pour éclairer le sens propre à l'Écriture d'une réalité donnée (ce sera le cas dans la *quaestio* suivante), aucun autre passage des *Quaestiones in Genesim* ne donne une suite de trois personnages bibliques constituant des exemples directs d'expériences de Dieu similaires ou complémentaires et livrant ainsi un enseignement fondamental sur la portée de l'Écriture. L'exemple peut-être le plus élaboré d'un enchaînement de plusieurs citations bibliques éloignées se trouve en *QG* V, 147 sur *Gn* 25, 1, lorsque Philon rapproche trois textes manifestant le lien à Dieu – et donc la supériorité sur le toucher et le goût – de la vue, de l'ouïe et de l'odorat, et fait correspondre respectivement chacun de ces sens à chacune des trois femmes de la vie d'Abraham, Sarah, Agar et Khettoura. Néanmoins, il ne s'agit pas dans cette exégèse de mettre en relation des expériences spirituelles distinctes, mais avant tout de donner un sens au fait qu'Abraham, en plus de sa femme Sarah, ait également eu deux concubines : l'exégèse donne cohérence à un détail du récit par le biais de l'allégorie, et cette allégorie est elle-même illustrée par des citations bibliques liant chacun des trois sens à Dieu. En définitive, c'est uniquement la relation spécifique d'Abraham à Dieu qui est illustrée par ce verset.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

se présentent à Abraham, de rendre compte de la manière dont Dieu peut se manifester lui même lorsque le texte scripturaire fait état de trois figures. Le deuxième fondement, précisément, est le retour à la troisième *quaestio*, pour bien certifier qu'Abraham sait qu'il est en présence d'une manifestation divine, ce qui lui permet de s'adresser à Dieu comme à un interlocuteur unique, mais aussi pour spécifier que le dialogue entre Abraham et Dieu procède d'une rencontre réelle, et non d'un déchiffrement des figures présentes dans un exposé littéral préalable. Une nouvelle fois, Philon s'abstrait d'une distinction entre deux modes différents de lecture, pour considérer comme un sens immédiat le fait qu'Abraham s'adresse à Dieu, étant entendu que cela se passe grâce à l'intellect.

C'est sur cette base que Philon peut alors suggérer que la demande d'Abraham, formulée à Dieu, porte sur le bien le plus élevé qui soit, Dieu lui-même, qui est donc présenté comme le τέλος, le souverain bien, par référence à un questionnement philosophique important dans les différentes écoles de la période hellénistique. Le principe de l'interprétation de Philon est de faire de l'Écriture la description de la fin recherchée par ces différentes écoles. Ce que Philon affirme de façon positive ne trouve cependant que des appuis par la négative dans les exemples scripturaires qu'il mobilise. Il faut qu'il prenne à son compte le questionnement philosophique comme une démarche légitime et en même temps qu'il procède à une certaine lecture de l'Écriture pour que ces deux discours se croisent : l'Écriture ne peut livrer le sens que Philon lui donne que si elle est interrogée à partir de ce questionnement philosophique, dont la réponse ne se trouve formulée que dans l'Écriture. Philon développe donc une exégèse authentiquement théologique dans ce passage, en intégrant à l'exégèse une démarche philosophique qui s'appuie sur un travail minutieux de rapprochement de plusieurs passages distincts, unifiés par la manière dont ils peuvent précisément répondre de façon convergente à une même interrogation sur le sens de la présence de Dieu.

Plusieurs traits caractérisent encore en propre cette exégèse, comme nous l'avons vu. Le premier est la nécessité pour Philon de développer l'esquisse d'une démarche qui est beaucoup plus poussée dans le Grand commentaire allégorique : il s'écarte de l'exégèse habituelle des *Quaestiones* pour répondre à un problème dont l'enjeu est considérable et semble ne pas pouvoir se suffire d'une simple réexposition du lemme. Philon s'appuie non pas sur la seule logique de ce lemme, ou sur une analyse de certains de ses termes : il en appelle à la cohérence de l'Écriture tout entière dans son enseignement sur Dieu. L'argumentation change ainsi radicalement d'échelle et de moyens.

De plus, cette *quaestio* apparaît à la fois comme un aboutissement des premiers temps du commentaire de l'épisode dans son ensemble, et comme un développement finalement relativement autonome. En effet, nous avons vu comment l'exégèse de Philon s'appuie ici sur la clé générale d'interprétation qu'il a livrée dans la deuxième *quaestio*, puis sur son application en deux temps au lemme de la troisième, pour pouvoir finalement poser dans des termes adéquats l'échange entre Abraham et Dieu, comme une réalité présente de façon directe dans le texte, et non comme un discours allégorique. Dans le même temps, cette exégèse ne cherche pas à faire état de la cohérence propre de la narration : Philon laisse dans l'obscurité une question aussi fondamentale que les raisons pour lesquelles Abraham est conduit à changer de vision. S'il s'appuie sur le doute de son intellect face aux deux visions pour justifier qu'il puisse y avoir une telle évolution, il n'explique pas ce qui la déclenche, mais justifie seulement qu'elle puisse se produire. De plus, il fait de ce verset l'illustration de la nature du bien souverain, sans que cela soit repris dans la suite du passage.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Cela tient sans doute vraisemblablement à la manière dont Philon a préalablement livré son interprétation de l'ensemble de l'épisode : nous avons vu que sa lecture consistait précisément à éclairer le texte sans qu'il soit nécessaire de chercher une cohérence dans l'enchaînement des versets, puisque deux visions se présentent de façon conjointe et qu'Abraham est conduit à hésiter entre elles. Le passage ne trouve pas son sens dans la mise en évidence d'une progression linéaire, mais dans l'identification, lemme par lemme, de la vision qui est en cause à chaque fois. Si une certaine linéarité demeure toutefois dans la progression d'ensemble de l'épisode, Philon propose en quelque sorte en même temps une lecture tabulaire, où un lemme peut être abordé en lui-même pour son propos spécifique, sans que cela paraisse éclairer l'interprétation d'ensemble du passage : ainsi, la question du souverain bien ne semble pas être reprise dans le commentaire, pas plus que le fait qu'elle apparaisse à ce moment précis de la rencontre entre Abraham et Dieu.

Philon ne s'en interroge pas moins, comme nous allons maintenant le voir, sur les ruptures qui peuvent être constatées d'un lemme à l'autre, en l'occurrence ici sur le fait que l'Écriture emploie de nouveau un pluriel pour renvoyer aux interlocuteurs d'Abraham, alors que celui-ci vient d'accéder à la vision la plus élevée possible et de s'adresser à Dieu seul.

Quaestio 5

« Pourquoi, de nouveau, (l'Écriture) dit-elle au pluriel : "Que de l'eau soit prise et qu'on lave vos pieds et prenez le frais sous un arbre touffu" ? (Gn 18, 4) »

La question posée d'emblée par Philon révèle que son exégèse continue de se focaliser sur la question de l'identité des visiteurs, puisqu'elle relève que la particularité du nouveau verset est d'introduire *« de nouveau »*, après le verset 2, une mention du pluriel, qui paraît contredire l'apparition singulière de Dieu mise en évidence par Philon dans les deux *quaestiones* précédentes. La *solutio* développée par Philon porte ainsi, à un premier niveau, sur le retour dans le texte de la vision des trois hommes. En réalité, indépendamment du pluriel, qui permet seulement d'établir que le verset parle entre autres de l'hospitalité envers les trois hommes, Philon s'intéresse surtout aux tournures étranges employées par Abraham, pour faire apparaître à travers elles que les deux visions, celles des hommes et celle de Dieu, sont bel et bien présentes, de façon conjointe. Le deuxième temps de la *solutio*, qui s'intéresse plus particulièrement à la manière dont il est possible de comprendre le rôle de Dieu dans ce lemme, est marqué par l'utilisation d'une exégèse allégorique spécifiquement désignée comme telle. Nous verrons cependant que cela n'implique pas le retour à une dissociation entre deux niveaux de lecture, dont l'un est la figure de l'autre, mais qu'elle a une portée précisément circonscrite : mettre en valeur les réalités divines sans supprimer la référence aux réalités sensibles. Nous étudierons la *solutio* de Philon selon ces deux moments successifs.

Il convient toutefois de s'arrêter auparavant sur le lemme retenu par Philon. S'il est fidèle dans son énoncé au texte scripturaire (λημφθήτω δ□□δωρ, κα□ νιψάτωσαν το□ς πόδας □μ□ν, κα□ καταψύξατε □π□ τ□ δένδρον), Philon exclut toutefois totalement de son commentaire les derniers mots : *« et prenez le frais sous un arbre touffu »* (κα□ καταψύξατε □π□ τ□ δένδρον [376]), alors que d'autres versets peuvent se trouver tronqués dans le lemme

[376] La présence d'un adjectif dans le texte arménien est un autre élément d'interrogation, puisqu'il ne correspond à aucun mot ni dans le texte hébreu, ni dans le texte grec, où se trouve dans les deux cas un simple substantif. De plus, le terme δένδρον, lorsqu'il intervient de nouveau dans la suite du texte scripturaire, est alors rendu par un simple substantif (*QG* IV, 10 sur *Gn* 18, 8).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

retenu par Philon si celui-ci choisit de ne pas commenter l'un de ses éléments [377]. Il est possible d'envisager que Philon, ayant déjà longuement illustré la valeur du chêne dans la première *quaestio*, ne souhaite pas y revenir. Il est également possible qu'il n'ait pas voulu s'embarrasser d'un verbe à la deuxième personne du pluriel (καταψύξατε : *« prenez le frais »*), qui compliquerait l'exégèse qu'il développe à partir des deux autres verbes du lemme, même si nous verrons qu'un problème du même genre peut se poser dans la question suivante, et que Philon parvient à en rendre compte. Une lacune, qui porterait sur la fin de la *solutio*, pourrait être envisageable, si l'exégèse livrée par Philon ne paraissait être parfaitement cohérente en l'état : il semble peu probable que Philon, sur un lemme aussi court, développe deux exégèses distinctes l'une à la suite de l'autre.

Contre l'idée d'une lacune ou d'un oubli volontaire de Philon, il apparaît que lorsqu'il est à nouveau question de l'arbre dans la suite du passage, Philon en fait mention dans le lemme de la *quaestio*, sans le prendre en considération dans son commentaire (*QG* IV, 10 sur *Gn* 18, 8). De plus, Philon ne paraît pas chercher l'exhaustivité dans son commentaire lorsque cela n'apporterait rien de neuf à ce qu'il a pu dire avant, ou à ce qu'il pourra dire après, à propos d'un détail identique. Ainsi la moitié du verset 5 de ce même chapitre est ignorée par Philon : κα□ μετ□ το□το παρελεύσεσθε ε□ς τ□ν □δ□ν □μ□ν, ο□ ε□νεκεν □ξεκλίνατε πρ□ς τ□ν πα□δα □μ□ν (« et vous continuerez votre chemin, après avoir fait ce pour quoi vous vous étiez détournés vers votre serviteur » ; *Gn* 18, 5). Il semble dans ce cas-là également que Philon ait pu laisser de côté une déclaration qui sera suffisamment développée dans la suite de l'exégèse, lorsque les visiteurs feront ce pour quoi ils étaient venus, à savoir annoncer la naissance d'Isaac à Abraham et Sarah, et continueront leur chemin vers Sodome. De la même façon encore, un peu plus loin, Philon ne mentionne pas la première partie des versets 16 et 22, qui parlent tous deux des hommes qui quittent la tente d'Abraham, et dont deux se dirigent vers Sodome, mais il revient sur le fait que deux puissances se rendent à Sodome lorsqu'il commente le premier verset du chapitre 19 (*QG* IV, 30 sur *Gn* 19, 1).

En définitive, la volonté de ne pas entrer dans des considérations qui alourdiraient inutilement le développement peut s'ajouter au souci de Philon d'éviter de reprendre plusieurs fois le même détail s'il peut le traiter à un endroit plus adapté. Il demeure néanmoins curieux dans cette hypothèse qu'il ait conservé une partie du lemme comportant non seulement une référence à l'arbre, mais encore un verbe d'action dont la forme paraît entrer en tension avec le commentaire apporté sur les deux verbes précédents. Dans la *quaestio* IV, 10, la mention de l'arbre dans le lemme, qui n'est pas reprise dans la *solutio*, apparaît comme un détail bien moins significatif que celui-ci. Peut-être donc Philon profite-t-il de la présence d'un élément redondant du point de vue de l'ensemble de son exégèse pour ne pas avoir à entrer dans l'étude détaillée d'un terme qui complexifierait son exégèse.

A. L'hésitation entre les deux apparitions

Ce verset présente la première véritable application de l'hésitation d'Abraham à un élément spécifique de l'épisode scripturaire. Philon joue en effet ici en même temps sur les deux

Peut-être n'est-ce donc qu'un ajout de la traduction arménienne, faisant écho à l'analyse de la première *quaestio* sur l'épaisseur du chêne. Aucun passage parallèle dans l'œuvre de Philon ne permet quoi qu'il en soit d'apporter un éclairage sur la manière dont il pouvait comprendre la valeur de la mention de l'arbre dans ce verset.

[377] C'est ainsi que dans le lemme de la troisième *quaestio*, comme nous l'avons vu, Philon n'a pas mentionné « depuis l'entrée de sa tente » (□π□ τ□ς θύρας τ□ς σκην□ς α□το□ : *Gn* 18, 2), probablement parce qu'il avait déjà commenté ce détail dans la première *quaestio*.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

visions reçues par Abraham, pour montrer comment celui-ci se comporte vis-à-vis de l'une et vis-à-vis de l'autre : les difficultés de compréhension du lemme sont considérées précisément comme l'illustration de la vive attirance d'Abraham en direction de la vision divine, même s'il reçoit aussi une vision sensible de trois hommes. L'attachement à la lettre du texte, sans qu'il soit nécessaire de présenter un sens littéral auquel succèderait un sens allégorique, suffit donc à mettre en valeur la dimension sensible comme la dimension intelligible du contenu du lemme.

Ceci, à son tour, concerne l'autre (aspect) de l'apparition, en ce qu'il pense que ce sont des étrangers, atteignant à une connaissance qui manque de certitude, mais, de nouveau, il y est attiré et entraîné violemment par la très bonne et très élevée face divine. C'est pourquoi il n'use pas de commandements à proprement parler, car il n'ose pas présenter le bassin pour les pieds aux hommes libres ou aux esclaves, mais… celui qui avait rendu sa personne visible, en disant ce qui est comme un ordre : « Que de l'eau soit prise ! » sans ajouter par qui que ce soit. Et derechef : « Qu'on lave les pieds ! » sans faire connaître de personnes clairement et sûrement, parce que, à ce qu'il me semble, il a manqué d'assurance envers l'apparition sensible, comme celle d'hommes vus, mais (il en avait envers l'apparition) de l'intelligible, comme envers une apparition qui se produisait.

La première phrase de ce passage apparaît paradoxale. Certes, Philon est cohérent avec sa lecture d'ensemble du passage en exposant que le verset parle de la vision des trois *« étrangers »*, puisqu'il y a un pluriel et que c'est justement le critère d'identification de la vision sensible donnée dans la deuxième *quaestio* : cependant cette vision est qualifiée de *« connaissance qui manque de certitude »*, et Philon attribue aussitôt à Abraham un mouvement suscité, qui plus est *« violemment »*, *« par la très bonne et très élevée face divine »*. Autrement dit, des deux visions reçues par Abraham, c'est la vision sensible qui est la moins certaine, tandis que la vision de Dieu le fait se mouvoir de façon plus décisive. Il y a là, semble-t-il, un déplacement par rapport aux affirmations précédentes de Philon, qui faisait hésiter Abraham de façon égale entre les deux apparitions, et l'amenait à décider de se consacrer à l'une et l'autre avec toute la vertu correspondant respectivement à chacune d'elle.

Les trois traductions modernes s'accordent ici pour l'essentiel, si ce n'est pour la direction dans laquelle Abraham *« est attiré et entraîné violemment »* [378] : Aucher et Mercier restituent un pronom relatif de lieu (« *illuc* » ; *« y »*), tandis que Marcus n'apporte aucune précision. La mention explicite d'une direction paraît devoir renvoyer à la vision des trois figures humaines et à la connaissance qu'Abraham en a : c'est manifestement vers cette connaissance qu'il est attiré, selon chacune des deux traductions. Cependant, la raison pour laquelle la vision de Dieu renverrait *« violemment »* Abraham à la vision des hommes n'est pas claire, surtout si cette connaissance est incertaine. Il est sans doute préférable avec Marcus de s'en tenir à la tournure passive où la « *face divine »* est l'agent mais aussi la fin du mouvement d'Abraham. Dans cette hypothèse, le problème posé par le lemme est de comprendre comment, face à une apparition triple dont il a été posé qu'elle était celle de trois hommes, Abraham continue cependant de s'adresser à Dieu lui-même, dont il a été montré qu'il lui apparaissait finalement comme une figure unique.

Cette lecture est confirmée par la conclusion du premier temps de la *solutio*, où Philon explique qu'Abraham *« a manqué d'assurance envers l'apparition sensible »*, tandis que, d'après la traduction latine d'Aucher, il « conjecturait que c'était plutôt une [apparition]

[378] Aucher : « *violenter attractus* » ; Marcus : « *attracted and strongly drawn* ».

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

intelligible, comme une révélation divine qui se serait faite » (« *sed potius intelligibilem conjiciebat tamquam revelationem factam divinam* »). Marcus [379] et Mercier paraissent comprendre le texte arménien de façon équivalente, mais sans suppléer un équivalent du verbe « *conjiciebat* » : celui-ci est peut-être introduit par Aucher pour reprendre, dans un sens positif, « *non confisus erat* » (« il n'avait pas confiance »), afin de rendre son texte plus compréhensible. Dans tous les cas, il paraît possible d'affirmer que Philon considère qu'Abraham fait bien plus confiance à la vision intelligible qu'à la vision sensible, qu'il considère comme moins certaine. Il reçoit une vision dont le caractère est double et face à laquelle il choisit de ne pas trancher, mais la *« face »* (Aucher : « *faciem* »), ou peut-être la « vue » (Marcus suggère aussi bien προσώπου qu'□ψεως [380]) de Dieu suscite un attrait bien plus fort qui influe sur son action et ses paroles. Alors que Philon parlait d'une pleine indécision d'Abraham dans la deuxième *quaestio*, il y a ici un réel penchant en faveur de l'une des visions. Cela peut tenir au fait que Dieu s'est manifesté lui-même dans les *quaestiones* qui précèdent immédiatement, ou bien simplement à la nécessaire supériorité d'une vision divine sur une vision d'hommes.

Ce passage confirme que Philon s'intéresse avant tout, dans chaque lemme qu'il envisage, à la façon dont les versets s'enchaînent comme une illustration des deux visions différentes qui se présentent à Abraham. Le problème de l'exégèse de ce lemme est le sens qu'il faut donner au retour de l'Écriture à une triple vision, et la manière dont le rapport à Dieu en tant que tel est maintenu. Le commentaire du lemme en lui-même est donc déjà préparé et orienté par les analyses qui le précèdent.

De fait, Philon voit une preuve de la continuité entre ce lemme et le précédent dans le caractère contourné des ordres donnés par Abraham, qui évitent soigneusement de s'adresser directement à quelqu'un en particulier et ne peuvent même être qualifiés *« de commandements à proprement parler »*. Selon Aucher, Philon note qu'Abraham « ne donne pas d'ordre de sa propre autorité » (« *neque jussum dat auctoritate propria* »), tandis que Marcus insiste dans le même sens sur le statut d'Abraham, ni seigneur ni maître : « *he does not give a command like a lord and master* ». Quoi qu'il en soit, il apparaît qu'Abraham ne souhaite pas donner lui-même un ordre et *« présenter le bassin pour les pieds aux hommes libres ou aux esclaves »* de sa propre initiative. La raison invoquée n'est pas totalement claire, si l'on en croit Mercier qui postule une lacune. Aucher et Marcus vont quoi qu'il en soit tous deux clairement dans le sens d'un effacement d'Abraham devant Dieu : selon Aucher, Abraham « a voulu qu'il lui incombe de donner l'ordre » (« *auctorem voluit esse jussi dandi* ») tandis que Marcus comprend qu'Abraham voit Dieu « *as the one who gives command* ». Le cœur de l'analyse est le constat qu'il n'y a pas d'agent exprimé dans les deux actions décrites respectivement par chacun des deux verbes retenus par Philon : l'un employé au passif sans complément d'agent (λημφθήτω : « que soit prise »), l'autre conjugué à la troisième personne du pluriel sans sujet explicite ni même implicite (νιψάτωσαν : « qu'ils lavent »). Ce tour curieux devient pour Philon un élément significatif qui illustre qu'Abraham, devant Dieu, se refuse à prendre la place d'un maître, ou à confier à quelqu'un de son entourage une autorité qui n'appartient qu'à Dieu.

À cet égard, il est intéressant de souligner que le discours théologique qui fonde cette interprétation demeure en partie implicite. Chez Aucher comme chez Marcus, Dieu est celui qui doit avoir, aux yeux d'Abraham, la véritable autorité, mais Philon ne cherche pas à développer cette notion, à l'éclairer ou à la fonder : il se contente de montrer qu'elle est illustrée par Abraham. Si celui-ci refuse de prendre la parole avec la pleine autorité qui lui

379 « *but rather that it was intelligible, as if a divine manifestation had been made* ».

380 *Op. cit.*, n. *h*, p. 276.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

revient, à lui qui est maître en sa demeure, notamment sur ses serviteurs [381], c'est qu'il sait qu'il se trouve en présence de celui à qui il revient, bien plus qu'à lui-même, de donner des ordres. L'attitude d'Abraham est une forme de théologie en acte, qui illustre par elle-même un enseignement sur Dieu, soit que cette doctrine soit en elle-même évidente, soit que la manière d'agir d'Abraham, considérée comme normative, suffise à en rendre compte. Ce qui intéresse Philon, ce n'est pas de développer un discours sur Dieu, c'est de montrer ce qu'exprime l'attitude d'Abraham. En l'occurrence, elle renvoie ici à une attitude de parfaite humilité envers Dieu en qui repose toute autorité : autrement dit, la manière surprenante qu'a Abraham de s'adresser aux étrangers pour leur manifester son amour des hommes est une illustration de sa piété envers Dieu.

Il y a ainsi à la fois une convergence entre la philanthropie et la piété, qu'Abraham manifeste, semble-t-il, en même temps, et une certaine tension entre elles. En effet, elles ne sont pas pleinement superposables, puisque la philanthropie exigerait d'Abraham qu'il se mette dans une position d'autorité rendue impossible par le fait qu'il est en présence de celui qui, seul, peut véritablement commander. Ses gestes sont ceux de l'hospitalité, mais ses paroles témoignent de sa piété envers Dieu. Dans la perspective de l'exégèse d'ensemble de l'épisode, l'exégèse de ce lemme illustre donc une situation nouvelle : les deux visions sont rapprochées l'une de l'autre autant qu'il est possible, au point de créer des perturbations dont témoigne la lettre du texte, qui rend compte en même temps de l'une et de l'autre. Ce phénomène distingue de façon claire la différence entre l'exégèse du *De Abrahamo* et celle des *Quaestiones*. Philon ne peut se contenter de livrer deux lectures successives, synthétiques, de l'épisode, mais il doit montrer, verset par verset, la manière donc les deux niveaux de lecture du texte s'articulent, à partir d'une analyse beaucoup plus fine du texte. L'enjeu général est sensiblement le même, puisqu'il s'agit de distinguer ce qui relève d'une vision sensible de ce qui relève d'une vision intelligible, mais la méthode et donc les résultats sont très différents dans les *Quaestiones*.

Dans le *De Abrahamo*, la manifestation de Dieu, qui n'intervient que dans le second temps, prend complètement le pas sur la vision des trois hommes. Dans les *Quaestiones*, les deux visions interviennent de façon véritablement conjointe, elles conduisent Abraham à tenir compte de l'une comme de l'autre en même temps, au prix de difficultés qui correspondent précisément aux difficultés du texte scripturaire. Alors que dans le *De Abrahamo*, Philon s'élève progressivement de l'amour des hommes jusqu'à la piété, il les envisage ici d'emblée de façon simultanée, sur le même plan, sans avoir besoin de distinguer entre une lecture littérale et une lecture allégorique, puisque la lettre du texte scripturaire elle-même permet de faire apparaître ce qui relève dans l'attitude d'Abraham de l'une et de l'autre vision.

Un dernier point important de distinction entre les deux exégèses est que le *De Abrahamo* ne pose finalement qu'une seule question, celle de la manière dont se manifeste Dieu, à travers la distinction entre deux registres, entre deux apparitions. Dans cette séquence de *quaestiones*, Philon s'intéresse à deux enjeux. Le premier, qui s'apparente au questionnement du *De Abrahamo*, est de faire apparaître, pour chaque verset ou dans leur enchaînement, ce qui relève de l'une ou de l'autre vision. La trame de l'épisode est constituée par cette alternance entre l'une et l'autre vision, selon la classification présentée par Philon dans la deuxième *quaestio*, ou plutôt, si l'on en juge par ce qu'il fait effectivement, chaque verset présente un rapport particulier entre les deux visions qui peut être éclairé à la lumière de la clé d'interprétation préalablement livrée pour tout l'épisode. Le deuxième

[381] L'un d'entre eux intervient du reste peu après : voir *QG* IV, 8 sur *Gn* 18, 6-7, ou encore *QG* IV, 10 sur les trois cent dix-huit esclaves possédés par Abraham, d'après *Gn* 14, 14.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

enjeu est que chaque lemme, en plus d'illustrer un aspect particulier du rapport entre les deux visions, porte en lui-même un sens spécifique. Le premier temps du commentaire est constitué en quelque sorte par une mise en situation du lemme au regard de la question des deux visions, tandis que le deuxième s'attache à la compréhension d'un problème qui relève de lui seul, même s'il peut permettre d'éclairer la question de la relation entre les deux visions.

Contrairement donc au *De Abrahamo* qui livre deux niveaux de lecture de façon successive, les *Quaestiones* livrent ces deux niveaux de lecture dans un premier temps de l'exégèse, de façon simultanée, avant de passer dans un second à un niveau de lecture encore différent, comme nous allons maintenant le voir pour ce lemme, et comme c'était déjà le cas dans le lemme précédent [382].

B. La purification de l'eau par Dieu

La deuxième moitié du développement constitue en effet une forme d'approfondissement du lemme pour lui-même. Philon ne répond plus à la question de la vision d'Abraham, il ne situe plus le lemme dans la trame générale de l'épisode, mais éclaire le problème spécifique posé par le verset : comment comprendre qu'Abraham présente de l'eau à Dieu, dont on ne saurait penser qu'il puisse être purifié par elle. La vision divine, qui n'est évoquée que de façon indirecte dans le premier temps de l'exposé, devient le centre de l'exégèse développée par Philon, laquelle est caractérisée par un recours explicite à la démarche allégorique. Le statut de l'allégorie est ici particulier, puisqu'il ne s'agit pas pour Philon de faire apparaître à travers une telle lecture que le lemme permettrait de renvoyer à l'idée d'une vision sensible : celle-ci est déjà portée par la lettre du texte. Il s'agit donc plutôt pour Philon d'approfondir l'étude de la manifestation de Dieu et de sa relation à la vision des trois hommes, pour illustrer de quelle manière elles peuvent se produire l'une et l'autre en même temps.

De ce passage, il ressort clairement à peu près ceci : les hommes sont purifiés en se lavant dans l'eau, mais l'eau elle-même (est purifiée) par le pied divin. Cela est symbolique, en effet, le pied est la dernière (partie) du corps et la plus basse, et les dernières des (choses) divines sont le partage de l'air ici-bas, qui anime les créatures rassemblées ; s'il ne touche pas l'eau pour la mettre en mouvement, elle meurt ; rien d'autre que le mélange de cet air à l'intérieur ne la rend aussi vivante. C'est pourquoi ce n'est pas sans raison qu'il a été dit au début de la création que « L'Esprit de Dieu était porté au-dessus de l'eau », lequel, maintenant, en allégorisant, (Abraham) a appelé pied de façon symbolique.

L'exégèse de la relation entre le pied et l'eau proposée par Philon repose sur l'affirmation selon laquelle c'est bien à Dieu qu'Abraham s'adresse, plus qu'elle ne vient la confirmer. C'est en effet parce que Philon a déjà conclu qu'Abraham s'adressait à Dieu qu'il peut livrer cette interprétation élaborée.

[382] La situation de la troisième *quaestio* est, il est vrai, un peu différente, puisque l'interrogation véritable sur la manière dont elle illustre la relation entre les deux visions vient dans un second temps, dans la quatrième *quaestio*. Elle n'en porte pas moins deux types de questionnement, en ordre inversé : le premier porte sur l'exemplarité d'Abraham, et le deuxième sur la nature de la vision qu'il a reçue, dans la mesure où il choisit de se prosterner devant les visiteurs. La mise en place de cette *quaestio* est rendue plus complexe par le fait que son interprétation est étroitement liée à la suivante.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

L'élément le plus significatif de cette exégèse est le recours clair à l'allégorie. Philon souligne qu'il y a un sens *« symbolique »* [383], en employant un terme que nous avons vu employé de façon identique dans le *De Abrahamo* (*Abr.*, 72.99.119), et termine son développement en mobilisant à la fois la notion d'allégorie (*« en allégorisant »* [384]) et de sens *« symbolique »* [385]. Pour la première fois depuis la fin de la première *quaestio*, Philon introduit donc la nécessité de lire le texte de façon figurée, pour donner un contenu positif à l'action de Dieu présente, sans être explicite, dans le texte. Cette allégorie, en effet, est en prise directe sur le geste d'hospitalité évoqué par le premier temps du développement : *« les hommes sont purifiés en se lavant dans l'eau, mais l'eau elle-même (est purifiée) par le pied divin »*. La première situation correspond au lemme biblique lu dans la perspective de l'apparition de trois hommes à Abraham, qui leur offre l'hospitalité et notamment demande à ce qu'on leur lave les pieds. La deuxième situation ne découle pas de façon directe d'une lecture du lemme biblique dans la perspective de la manifestation de Dieu à Abraham, mais provient d'un renversement de la relation d'autorité : de même que Dieu seul est en mesure de donner des ordres, ce n'est pas lui qui est purifié, mais lui qui purifie. Philon pousse le plus loin possible la symétrie entre les deux visions, en suggérant que de même que l'eau est rapprochée des pieds des trois hommes, elle est rapproché de Dieu. Or, Dieu n'ayant pas de pied à proprement parler, seule une interprétation allégorique peut permettre de rendre compte de ce que le récit suggère. Du reste, le passage du pluriel au singulier suggère déjà qu'il ne saurait être question de parler par anthropomorphisme, et que le terme de *« pied »* figure autre chose en Dieu que chez les hommes.

Le recours à l'allégorie apparaît ainsi comme une nécessité à l'intérieur d'un développement qui, pas plus que les précédents, n'implique directement de distinguer entre sens littéral et sens allégorique pour séparer ce qui relève de la vision sensible et ce qui relève de la vision intelligible. L'allégorie n'intervient pas pour faire apparaître de façon claire ce qui relève de la vision divine, mais pour expliquer quelle est l'action propre de Dieu, en même temps que l'hospitalité est offerte aux trois hommes. L'allégorie ne sert donc pas à introduire un autre niveau de lecture à partir de l'analyse d'éléments du texte considérés comme des figures : elle est circonscrite ici au terme de pied, non pas pour remplacer la mention des pieds des trois hommes, mais pour expliquer en quel sens le texte peut faire référence aux pieds quand il s'agit de Dieu. Pour le dire autrement, ce n'est pas l'allégorie qui suscite un dédoublement dans la lecture du texte, c'est le dédoublement initial de la lettre du texte, dans laquelle il convient de voir une référence à la fois à des hommes et à Dieu, qui implique d'opérer un travail d'éclaircissement sur le terme de *« pied »*, qui ne peut avoir en Dieu de sens concret.

Cette allégorie fonctionne en deux temps. Philon développe une analogie cosmologique : le *« pied »* de Dieu, c'est-à-dire *« la dernière partie du corps et la plus basse »*, correspond dans l'univers à l'air, parce que c'est lui qui donne la vie aux *« créatures »* ; mais il donne aussi la vie à l'eau, puisque *« rien d'autre que le mélange de cet air à l'intérieur ne la rend aussi vivante »*. Philon attribue ainsi la capacité purificatrice de l'eau au mouvement qui lui est donné par l'air [386], c'est-à-dire au contact de la réalité divine la plus basse, de la moins élevée des sphères célestes. Cette association de l'air

[383] Aucher et Marcus traduisent par un adverbe, sur la même racine, respectivement « *symbolice* » et « *symbolically* ».

[384] Aucher : « *allegoria* » ; Marcus : « *in allegorizing* ».

[385] Aucher comme Marcus reprennent le premier adverbe.

[386] Il est possible qu'il y ait ici une allusion rituelle, puisque l'eau n'a de vertu purificatrice que s'il s'agit à l'origine d'une eau courante, en mouvement (voir *Sifra* sur *Lv* 11, 36).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

vivificateur et de l'eau est appuyée par la citation du deuxième verset du livre de la *Genèse* : πνε□μα θεο□□πεφέρετο □πάνω το□□δατος (« le souffle de Dieu était porté au-dessus de l'eau » ; *Gn* 1, 2). L'animation que le souffle donne à l'eau est lié au don initial de la vie aux éléments et plus généralement à sa création, comme l'annonçait la mention des *« créatures rassemblées »*, à moins qu'il ne s'agisse précisément d'une nouvelle allusion aux eaux originelles : c'est ce que signale Marcus [387], qui traduit de façon similaire à Mercier par « *congregated things* », mais suggère aussi qu'il s'agit en grec de τ□ συναχθέντα κτιστά, qui ferait référence à l'eau telle qu'elle est nommée dans un autre verset du début de la *Genèse* : τ□ συστήματα τ□ν □δάτων (« la masse des eaux » ; *Gn* 1, 10) [388]. Le rapprochement entre les deux passages fonctionne enfin par une assimilation du terme d'air, □ήρ, qui relève d'une vision cosmologique, et de celui de πνε□μα, utilisé dans l'Écriture à propos de Dieu [389] : l'ensemble de l'exégèse fonctionne donc par le passage du pied physique à un pied métaphorique, l'air, puis du passage de l'air, au sens cosmologique, au souffle divin.

Cela permet en définitive, d'une façon relativement inattendue, d'éclairer le geste d'hospitalité d'Abraham par l'acte créateur de Dieu au début de la *Genèse* : la vertu d'amour des hommes d'Abraham est finalement fondée, ou pleinement rendue possible, avec une eau purifiée, grâce à la piété qui s'exprime de façon conjointe, si bien qu'Abraham présente l'eau à la fois à Dieu pour qu'il la purifie, et aux hommes pour que leurs pieds soient lavés. Philon fait ainsi apparaître ce qui n'était présent qu'en creux dans le texte scripturaire, une fois entendu qu'il y est question à la fois des hommes et de Dieu. L'exégèse qui peut être dégagée de ce passage n'est donc pas le simple développement d'une analogie entre deux registres, mais elle repose sur une série d'éléments qui doivent tous être tenus ensemble : une vision ne remplace pas l'autre, les deux sont au contraire articulées, il y a une forme de dédoublement qui assigne à chacun son registre propre. Contrairement peut-être à ce qui apparaît dans les textes de la tradition rabbinique où Dieu apparaît en quelque sorte seulement comme un interlocuteur, Philon s'efforce ici de donner toute sa dimension à sa présence : il est le souverain bien qu'Abraham demande de recevoir, il est aussi celui qui purifie l'eau et rend possible l'hospitalité.

Philon développe donc son exégèse en s'efforçant de prendre en considération la difficulté suscitée par la représentation d'une action de Dieu, de l'Être, du Créateur transcendant à sa création. Il y a chez Philon un véritable souci de cohérence théologique dans l'exégèse qu'il développe : il ne suffit pas de donner une place à Dieu dans l'épisode, il faut encore qu'elle rende compte de son Être et de la manière dont il agit, en tant que tel, dans sa Création. L'exégèse s'en trouve à la fois plus complexe, mobilisant analyse grammaticale, cosmologie, références scripturaires, mais aussi plus suggestive, puisque Philon articule finalement les deux vertus d'Abraham dans un seul et unique geste, plutôt que de séparer ce qui relèverait de son hospitalité et ce qui relèverait de sa piété.

Conclusion

Il n'y a donc pas de séparation entre les deux visions, il n'y en a pas une qui ne serait que la figure de l'autre, laquelle serait la seule véritable, car intelligible et non sensible. L'originalité

[387] *Op. cit.*, n. *e*, p. 277.

[388] C'est également ce que paraît suggérer Aucher, en proposant d'ajouter le substantif « *aquas* » : « *creaturas congregatas aquas* ».

[389] Une référence implicite au stoïcisme et au souffle vital du cosmos, le πνε□μα, pourrait être envisagée, mais il n'est pas certain que Philon cherche ici à en jouer, le terme ne figurant qu'en toute fin de développement, dans la citation scripturaire.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

de l'exégèse des *Quaestiones* repose dans la capacité de Philon à tenir ensemble jusqu'au bout les deux visions, et à les articuler ensemble à partir d'une analyse fine des aspérités du texte scripturaire, pour rendre simultanément à chacune ce qui lui revient. Nous l'avons dit : la mobilisation d'une méthode allégorique dans ce passage ne revient pas, comme c'était le cas dans le *De Abrahamo*, à proposer un deuxième niveau de lecture de l'ensemble du texte. C'est véritablement ici un outil qui lui permet de préciser et de rendre possible une lecture qui tient ensemble les deux visions, en dépassant l'anthropomorphisme qui attribuerait un « pied » à Dieu. Pour employer une autre image, l'allégorie n'est donc pas le ressort de l'exégèse, mais seulement l'une de ses articulations, qui permet, comme c'est habituellement son rôle, de rendre compte de la manière dont une réalité sensible figure une réalité intelligible ou divine.

Il faut également noter qu'encore une fois, comme dans la *quaestio* précédente, Philon ne cherche pas à développer une véritable réflexion théologique, en particulier parce que la brièveté de la forme de la *quaestio* ne lui permet pas de se livrer à des développements théoriques plus ou moins autonomes. Sa démarche est donc bel et bien exégétique, même si une juste compréhension de l'Écriture inclut nécessairement une solide réflexion à la fois scripturaire et philosophique pour rendre compte de façon rationnelle de tout ce qui concerne Dieu sans le rabaisser à des réalités seulement sensibles. Philon s'appuie donc sur des présupposés qui constituent des acquis et n'ont pas à être mis en valeur autrement que par la manière dont Abraham agit envers Dieu. Il semble dès lors difficile de penser que les *Quaestiones* puissent constituer une simple initiation à l'exégèse, tant elles impliquent une théologie implicite mais exigeante.

Notons pour finir que la prise en charge par l'exégèse des deux visions en leur accordant une valeur égale n'en conduit pas moins à un déséquilibre appuyé en faveur de la vision divine. Sans pour autant nier la réalité de l'apparition des trois hommes, Philon ne lui donne qu'une place réduite. Cela tient sans doute en premier lieu à ce qu'elle semble plus évidente à comprendre à partir des termes du texte, et ne nécessite pas comme la seconde une interprétation spécifique pour en faire comprendre les ressorts, mais encore au fait que tout ce qui concerne Dieu est par définition plus important que ce qui concerne les hommes. L'amour des hommes est une grande vertu, mais la connaissance de Dieu, qui est le souverain bien, est à chercher plus ardemment.

Quaestio 6

« Pourquoi (Abraham) a-t-il dit pareille chose : "Je prendrai du pain et mangez" et non "Prenez" ? (Gn 18, 5) »

La nouvelle *quaestio*, introduite sans transition particulière avec la précédente, reprend néanmoins la même démarche : elle souligne que le lemme présente une difficulté, consistant une nouvelle fois dans la manière qu'a Abraham de s'adresser aux visiteurs. Et, de fait, le début de la *solutio* mentionne que le contexte est *« de nouveau »* (Aucher : « *iterum* » ; Marcus : « *again* ») celui d'une hésitation d'Abraham.

Philon se donne donc encore pour but de rendre compte d'un problème de compréhension posé par le lemme en le situant dans la perspective générale de son exégèse sur l'identification des visiteurs. Il le fait, dans le premier temps de son développement, en faisant du caractère déconcertant des paroles d'Abraham un indice permettant l'identification de chacune des deux visions. Comme dans le verset précédent,

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

après avoir expliqué comment résoudre les difficultés posées par la forme du texte scripturaire, il s'attache à creuser l'apport spécifique du lemme, autour de la question de la nourriture et de ce qu'elle représente. Les deux temps sont articulés, de façon plus forte encore que dans la *solutio* précédente, autour d'une distinction très claire entre sens littéral et sens allégorique. L'utilisation de cette alternance de registre constitue l'enjeu central de l'étude de la *quaestio*, dans la mesure où, pas plus que le sens littéral, l'exégèse allégorique ne paraît engager un choix concernant les deux visions qui privilégierait la manifestation directe de Dieu à Abraham, quand bien même elle situe le développement dans le domaine des réalités intelligibles.

Nous étudierons donc de façon successive l'explication littérale puis l'explication allégorique, en cherchant à rendre compte de la portée qu'il faut accorder à l'emploi de l'une et de l'autre, pour déterminer la manière dont Philon peut à la fois les employer et continuer de se référer dans l'un et l'autre temps aux deux visions, confirmant ainsi que la distinction entre sens littéral et sens allégorique, dans les *Quaestiones*, ne recoupe pas la distinction entre réalités sensibles et réalités intelligibles.

Le lemme scripturaire en tant que tel ne présente ici aucune particularité : Philon ne sélectionne que quelques mots, λήμψομαι □ρτον, κα□ φάγεσθε (« je prendrai du pain, et mangez »), le point le plus notable étant l'ampleur de la question dans laquelle il s'insère, et la focalisation de Philon sur le problème que pose le premier verbe, employé à la première personne du singulier, plutôt qu'à la deuxième du pluriel, comme cela serait plus attendu.

A. Le sens littéral

De nouveau, il faut aussi connaître par cela son doute et son attirance vers chacune des deux apparitions. En effet, quand il est dit : « Je prendrai du pain », c'est sous l'aspect divin que (l'apparition) se montre et il n'a pas la hardiesse de lui dire : « Prends de la nourriture », mais quand (il dit) : « Mangez ! », elle se montre sous l'aspect des hommes étrangers. Voilà le sens littéral.

La première partie de la *solutio* est tout à fait similaire à la précédente. Philon commence en effet par exposer que ce verset illustre *« de nouveau »* non seulement l'hésitation d'Abraham, *« son doute »* [390], mais également *« son attirance vers chacune des deux apparitions »* [391]. Les principes de l'analyse de Philon sont de fait les mêmes que ceux de la *quaestio* précédente : il cherche à comprendre le caractère contourné ou apparemment contradictoire des propos d'Abraham, en montrant qu'ils renvoient précisément à la manifestation conjointe de deux visions distinctes. Le critère est identique : la comparaison entre le sujet de l'action et celui à qui il devrait revenir de l'accomplir. Le fait qu'Abraham décrive à la première personne une action, sans donner d'ordre (λήμψομαι □ρτον : *« Je prendrai du pain »*), alors que ce sont normalement les visiteurs qui devraient être invités à se saisir du pain, suggère une grande déférence et une absence de toute *« hardiesse »* ou présomption [392] à l'égard de son interlocuteur. Il s'agit donc d'une manifestation de piété envers Dieu, à qui il n'est pas question de donner quelque ordre que ce soit, encore moins de demander de se saisir d'un objet sensible. Qui plus est, cette première proposition n'engage pas le nombre des interlocuteurs d'Abraham, ce qui autorise à penser qu'il n'y en ait qu'un seul, Dieu. Philon a précisément relevé dans la *quaestio* proprement dite, qu'il aurait pu

[390] Aucher : « *se haesitare* » ; Marcus : « *doubt* ».

[391] Aucher : « *propendere* » ; Marcus : « *inclination* ».

[392] Aucher : « *praesumit* » ; Marcus : « *dare* ».

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

être écrit : *« Prenez »*, alors que le lemme rapporte l'action à Abraham et fait disparaître la mention du pluriel. Au contraire, le second verbe, un impératif pluriel (φάγεσθε : « mangez »), signale qu'Abraham s'adresse non seulement à trois personnages, mais encore à des êtres sensibles, des *« hommes étrangers »* qui peuvent se nourrir et à qui l'on peut adresser, dans le cadre des relations d'hospitalité, une invitation exprimée à l'impératif. Au demeurant, ce verbe a été cité dans la deuxième *quaestio* comme l'un des exemples permettant d'identifier la vision des trois hommes.

L'interprétation de Philon consiste à voir dans les deux verbes deux types de relations entre Abraham et ceux à qui il parle, au lieu que se succèdent deux impératifs identiques (« Prenez, mangez »). Il choisit précisément de creuser fortement cette différence au lieu de chercher à les concilier, parce qu'il y voit l'occasion de rendre compte du lemme selon l'interprétation d'ensemble énoncée dans la deuxième *quaestio*, qui stipule l'existence de deux visions conjointes. Une fois encore, le premier temps de l'exégèse consiste donc à interpréter le lemme dans la trame générale de l'épisode.

L'exégèse littérale proposée par Philon n'ajoute donc rien à la compréhension d'ensemble de l'épisode biblique : il la présente comme une simple confirmation sur laquelle il n'est pas nécessaire de s'attarder, n'ajoutant réellement que la référence à l'absence de « *hardiesse* » d'Abraham pour préciser son interprétation. Cette exégèse illustre surtout une nouvelle fois la grande efficacité du principe selon lequel le texte montre qu'Abraham hésite entre deux visions. L'utilisation de ce double registre permet de rendre compte des difficultés ou contradictions de la lettre du texte, en montrant comment deux visions de nature différente peuvent se présenter ensemble à un unique intellect : il faut pour cela comprendre que le texte scripturaire ne décrit pas des événements de l'extérieur, d'un point de vue omniscient ou encore « objectif », mais se focalise sur la vision propre d'Abraham, partagée entre deux visions également réelles, mais de nature différente. En définitive, le récit, dans sa lettre même, apparaît pleinement cohérent et rationnel, précisément du fait qu'il y a deux visions, et non malgré elles.

Ainsi, ce passage, si bref qu'il soit, confirme-t-il également une nouvelle fois la spécificité de cet ensemble de *quaestiones* : le monde intelligible, à savoir la vision de Dieu, peut bel et bien être inscrit dans la lettre du texte, ou dans son *« sens littéral »*, puisque Philon emploie ici l'expression, à part égale avec la vision sensible. L'allégorie ne doit donc pas être pensée comme le moyen d'accès exclusif à la réalité intelligible : elle n'a pas une portée métaphysique qui s'opposerait à un sens littéral, lequel n'illustrerait que la dimension sensible et superficielle des choses. Au contraire, la lettre du texte peut assumer la manifestation de réalités intelligibles, contrairement à ce que nous avons constaté dans le *De Abrahamo*, précisément sans doute parce que Philon a su introduire ici le motif essentiel du doute d'Abraham qui permet d'osciller entre les deux versions et de les faire entrer toutes deux dans une lecture immédiate du texte. Le fait que Philon, à la charnière entre les deux temps de cette *quaestio*, insiste sur le changement de registre de façon très appuyée, doit nous conduire à prêter d'autant plus attention aux caractères spécifiques du recours à la démarche allégorique qui s'écarte à certains égards de la pratique allégorique du *De Abrahamo*.

B. Le sens allégorique

Ce développement paraît retrouver les traits les plus manifestes d'une exégèse allégorique : évocation de l'intellect, de la sagesse, de réalités divines, de l'âme… Pour autant, nous avons vu que Philon faisait de l'intellect le point d'articulation des deux visions d'Abraham

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

dans une lecture immédiate de la lettre du texte. Il convient donc d'être prudent dans l'analyse de ce passage pour tenter d'éclaircir de façon précise le propos de Philon, et faire apparaître que cette exégèse allégorique, à l'instar de l'exégèse littérale précédemment développée, peut encore constituer une illustration de la relation d'Abraham aux deux visions qui apparaissent devant lui, et non pas uniquement de la vision de Dieu. Comme dans la *quaestio* précédente, ce second temps de l'exégèse vise à rendre compte du problème posé par la signification d'un terme : il s'agit ici de la nourriture, que Philon met en lien avec la notion de sagesse.

Voici le sens allégorique. Lorsque l'intellect commence à préparer, apprêter et prendre les nourritures sacrées – et elles sont la loi et la forme de la sagesse – alors, il est dit symboliquement se nourrir aussi des (choses) divines, car ce qui est la nourriture convenant aux êtres célestes de l'Olympe, ce sont les désirs de l'âme rationnelle, dont elle use pour percevoir la sagesse et acquérir la vertu parfaite.

Philon, après avoir très clairement marqué la transition entre les deux registres (*« Voilà le sens littéral. Voici le sens allégorique »* [393]) annonce d'emblée qu'il fait de *« l'intellect »* (selon toute vraisemblance : □ vo□ς) le sujet de l'action dans ce nouveau registre. Ce qui était dit d'Abraham doit donc être compris de l'intellect, ce qui demeure cohérent avec les développements antérieurs, en particulier ceux de la première *quaestio*, mais aussi avec l'exégèse allégorique du *De Abrahamo*. Philon reprend ainsi les deux verbes énoncés par Abraham, et les applique à l'intellect. Il commence par développer le premier, *« je prendrai »*, en l'introduisant par *« préparer »* et *« apprêter »* : il expose ainsi que le fait de prendre n'est pas une action isolée, mais la conclusion d'un processus. Cette amplification est importante pour la suite de l'exégèse, car elle permet de décrire le rapport à la nourriture comme une suite d'actions et d'efforts où l'intellect s'implique pour atteindre une fin. Philon peut s'appuyer en l'occurrence sur la suite du texte scripturaire qui évoque de façon détaillée les préparatifs opérés par Abraham, Sarah et leur serviteur (*Gn* 18, 6-7 ; voir *QG* IV, 8). De fait, le verbe « prendre », au futur, annonce ce qu'Abraham va faire : il peut bien donc renvoyer à l'ensemble des actions qui vont être rapportées dans la suite du passage. L'autre différence avec l'analyse littérale est l'identification de ce qu'est la nourriture, et de celui qui la consomme. En effet, le passage à l'allégorie et le contexte de théophanie font que la nourriture sensible est désormais présentée comme des *« nourritures sacrées »* [394], introduisant un vocabulaire de type cultuel, qui engage une référence à Dieu. De plus, la véritable identité allégorique de ces nourritures, c'est d'être *« la loi et la forme de la sagesse »* [395]. Enfin, l'intellect n'est pas seulement celui qui offre cette nourriture : *« il est dit symboliquement se nourrir aussi des (choses) divines »*.

Ces trois points doivent être éclaircis. L'expression de *« nourritures sacrées »* paraît sans équivalent chez Philon : ni τροφή, le terme le plus général pour renvoyer à la nourriture, ni □ρτος, qui désigne le pain, notamment dans un registre cultuel, ne sont

[393] Aucher oppose la lettre (« *littera* ») et « ce qui concerne l'intellect » (« *ad mentem* »), tandis que Marcus oppose de façon plus symétrique encore « *literal meaning* » et « *deeper meaning* », même s'il suggère, étant en cela plus proche d'Aucher, d'opposer τ□ □ητόν et τ□ πρ□ς διάνοιαν. L'utilisation de διάνοια est avérée chez Philon dans la terminologie de l'allégorie, notamment dans un passage du *De agricultura* où Philon parle de « faire de l'allégorie selon le registre de l'intelligence » (κατ□ διάνοιαν □λληγορο□ντες ; *Agric.*, 27), même si la présence explicite du vocabulaire de l'allégorie empêche d'en faire un véritable marqueur autonome.

[394] Aucher : « sacros cibos » ; Marcus : « divine and holy foods ».

[395] Aucher et Marcus traduisent de façon identique, mais au pluriel : « *sapientiae leges ac formae* » et « *the laws and forms of wisdom* ».

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

utilisés avec l'adjectif □ερός. Seule l'expression τ□παναγέστατονσιτίον (« la nourriture très sainte ») se rencontre dans le contexte du culte rendu par les Thérapeutes (*Contempl.*, 81). Il n'est pas à exclure toutefois que la formulation de Philon soit un écho des « pains de proposition », qu'il évoque notamment dans le même passage sur la liturgie des Thérapeutes, en rappelant l'existence de « la table sacrée qui se trouve dans le Saint » (τ□ς□νακειμένης□ντ□□γί□προνά□□ερ□στραπέζης : *ibid.*), sur laquelle les pains se trouvaient placés [396]. Parler de *« nourritures sacrées »* dans le contexte de l'épisode biblique de la théophanie de Mambré semble pouvoir suggérer que le don de nourriture fait par Abraham aux visiteurs se fait sur le fond d'une offrande cultuelle de nourriture à Dieu. Cela irait dans le sens de l'identification du véritable interlocuteur d'Abraham comme étant Dieu : l'échange revêt dès lors une dimension proprement religieuse.

Il importe toutefois de noter, et c'est le deuxième élément notable concernant la nourriture qui est offerte, que Philon donne une valeur allégorique à la nourriture offerte par Abraham, en expliquant que l'intellect offre *« la loi et la forme de la sagesse »*. De nouveau, l'expression n'a pas d'équivalent chez Philon, que l'on fasse l'hypothèse avec Marcus qu'il est écrit o□ νόμοι κα□ α□□δέαι τ□ς σοφίας, ou que l'on tente de substituer à νόμοι (« lois ») un synonyme comme θεσμός (« commandement »). Cette expression peut servir à Philon à exprimer les préparatifs de la nourriture, dont nous avons souligné l'importance : le fait de préparer et d'apprêter de la nourriture signifie, dans une lecture allégorique, que l'on met en place les éléments qui donnent une forme et une consistance à la sagesse, qui permettent de l'atteindre, ce que pourrait suggérer l'emploi des termes de « loi » et de « forme ».

Quoi qu'il en soit, l'association entre sagesse (σοφία) et nourriture (τροφή), pour ne prendre que ces deux termes grecs, se retrouve exprimée de façon très claire dans cinq autres passages de l'œuvre de Philon [397]. Ainsi, celui-ci évoque notamment « la nourriture céleste que la sagesse suscite par les paroles et les pensées pour ceux qui aiment la contemplation » (o□ράνιον τροφήν, □ν □ρέγει το□ς φιλοθεάμοσι δι□ λόγων κα□ δογμάτων σοφία : *Opif.*, 158), ainsi que la « sagesse de Dieu qui nourrit, allaite et élève ceux qui désirent une vie incorruptible » (σοφίαν θεο□, τ□ν τροφ□ν κα□ τιθηνοκόμον κα□ κουροτρόφον τ□ν □φθάρτου διαίτης □φιεμένων*Deter.*, 115). Il interroge encore à propos d'un verset scripturaire (“□δο□□ω □μ□ν □ρτους □π□ ο□ρανο□” : « Voici, je fais pleuvoir sur vous des pains du ciel » ; *Ex* 16, 4) : « de quelle nourriture peut-il dire à bon droit qu'elle tombe en pluie depuis le ciel, si ce n'est la sagesse céleste ? » (τίνα ο□ν □π□ ο□ρανο□ τροφ□ν □νδίκως □εσθαι λέγει, □τι μ□ τ□ν ο□ράνιον σοφίαν : *Mutat.*, 259). Le même verset de l'Exode est mobilisé d'une façon proche dans le *De fuga et inventione*, où Philon explique qu'il faut comprendre que « ce qui nourrit l'âme » (τ□ τρέφον[…] τ□ν ψυχήν), c'est « la parole de Dieu et le Logos divin, duquel découlent en flot intarissable toutes les éducations et toutes les sagesses » (□□μα θεο□ κα□ λόγον θε□ον, □φ□ ο□ π□σαι παιδε□αι κα□ σοφίαι □έουσιν □ένναοι), avant d'évoquer « la nourriture céleste » (□ ο□ράνιος τροφή) et de citer le verset de l'Exode à l'appui de son argumentation *(Fug.*, 137).

Dans tous ces exemples, et contrairement à la lettre du lemme que Philon commente, il apparaît manifeste que la sagesse vient de Dieu, qu'elle est la nourriture donnée par Dieu à l'âme, et non l'inverse. Il ne doit donc pas être surprenant dans cette perspective que Philon expose comme troisième caractéristique de la nourriture, dans une lecture allégorique, que l'intellect soit *« dit symboliquement se nourrir aussi des (choses) divines »*. Il semble que la nourriture est ici sacrée parce qu'en définitive, elle permet aussi à l'âme qui la reçoit de

[396] D'autres passages de l'œuvre font mention dans les mêmes termes de cette table : voir en particulier *Her.*, 175 ; *Spec.* I, 172 ; II, 161).

[397] *Opif.*, 158 ; *Deter.*, 115 ; *Her.*, 191 ; *Fug.*, 137 ; *Mutat.*, 259.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

grandir en sagesse. Ainsi, l'intellect n'est pas seulement celui qui dispose de la nourriture, mais celui qui la *« prend »* et s'en nourrit. Le phénomène de retournement est très similaire à celui qui apparaissait dans le passage de l'exposé littéral à l'exposé allégorique dans la *quaestio* précédente : de même que l'eau qui lavait les pieds des visiteurs était purifiée par le pied de Dieu, de même la nourriture offerte aux visiteurs est une nourriture pour celui-là même qui l'offre. Ce retournement demeure néanmoins ici implicite et ne repose pas exactement sur le même procédé car il n'est pas fait mention du rôle de Dieu dans cette lecture allégorique. Il est probable que, du fait que le destinataire le plus éminent du don de nourriture est Dieu, Philon est conduit à faire de Dieu la véritable source de laquelle vient tout don, de telle sorte que, dans le registre intelligible tout du moins, celui qui fait le don en bénéficie également.

Une comparaison avec le passage correspondant du *De Abrahamo* peut permettre de rendre compte de façon plus claire de la manière dont s'opère ce retournement et de la raison pour laquelle il relève du registre intelligible. Philon écrit en effet dans cet autre traité, comme nous l'avons vu, en reprenant de façon synthétique le sens du passage : δοκ□ν □στι□ν □ ξενοδόχος ε□στι□το (« alors qu'il paraissait donner un festin, c'est l'hôte qui le recevait » ; *Abr.*, 167). Dans son exposé littéral du passage, Philon parle des hôtes comme □στιαθέντες δ□ ο□ το□ς ε□τρεπισθε□σι μ□λλον □ τ□ το□ ξενοδόχου γνώμ□ κα□ πολλ□ τινι κα□□περάντ□ φιλοτιμί□ (« faisant fête moins à ce qui avait été préparé qu'à la disposition d'esprit et au zèle d'une grande abondance et sans limite de l'hôte » ; *Abr.*, 110), tandis qu'il évoque ensuite un certain nombre de grâces reçues par le sage (*Abr.*, 116-118), avant même l'annonce de la naissance d'Isaac qui est la plus grande récompense qui lui est offerte. De la comparaison de ces deux passages, il ressort comme élément commun que Philon considère que le don de l'hospitalité fait par Abraham à ses visiteurs se retourne en grâces pour lui-même.

Cela étant, dans le *De Abrahamo* déjà, Philon souligne que l'hospitalité du sage est agréable non pas tant pour les biens qu'il donne que pour sa qualité morale (*Abr.*, 110). C'est une distinction de ce genre que Philon reprend dans cette *quaestio*, mais en séparant nettement le sens littéral, où il est question d'une nourriture sensible, du sens allégorique, où il est question d'une nourriture intelligible. La spécificité du registre intelligible dans lequel s'inscrit l'interprétation allégorique est de pouvoir identifier comme nourriture une réalité qui permet une véritable réciprocité du don : l'intellect qui s'efforce de *« préparer »* et d' *« apprêter »* une nourriture qui conduit à la sagesse est lui-même, en même temps, nourri par cette disposition. La nourriture divine qu'il prépare, contrairement à la nourriture sensible offerte par Abraham, peut à la fois être donnée et nourrir celui qui la prépare : offrir le spectacle de sa vertu et de sa sagesse implique de progresser soi-même en vertu et en sagesse. L'action de l'intellect est ainsi à la fois dirigée vers lui-même et vers ceux à qui il manifeste et offre sa perfection : Philon suggère une forme d'unification qui efface la séparation entre activité et passivité. Dans la *quaestio* précédente, il mettait en place une forme de renversement et de dédoublement de l'action, permettant d'intégrer en même temps les deux visions, celle de Dieu qui purifie l'eau, et celle des hommes qui bénéficient de l'eau ainsi purifiée. Dans cette *quaestio*-ci, d'une façon assez similaire, mais centrée sur l'intellect d'Abraham, il montre comment celui-ci peut à la fois donner et recevoir par le biais d'une unique action, le don de nourriture.

La fin du développement permet d'affiner la compréhension du sens de cette nourriture, mais non sans certaines difficultés. La deuxième partie de la phrase redouble en quelque sorte la première (il y est question de ceux qui bénéficient de la nourriture, et de la nature de cette nourriture en lien avec la sagesse), et le lien logique assuré par Philon entre les deux

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

parties de son développement allégorique, *« car »* [398], permet de penser que la seconde partie doit bien être comprise comme une explication de la première.

Toutefois, l'identification des *« êtres célestes de l'Olympe »* qui sont manifestement les destinataires des *« nourritures sacrées »*, et l'explication de la nourriture intelligible ne vont pas sans problème. La première difficulté est l'identification des termes vraisemblablement utilisés par Philon. Aucher traduit au singulier et de façon ramassée « *caelestem Olympum* » (« l'Olympe céleste »), tandis que Marcus (« *the heavenly Olympians* ») et Mercier choisissent un pluriel qui se réfère manifestement plus à des personnes qu'à une instance abstraite, comme c'est le cas dans la traduction d'Aucher. Dans la mesure où Philon parle de destinataires de la nourriture, il paraît plus vraisemblable qu'il parle d'êtres à qui l'on peut faire un don, fût-il purement intelligible, que d'un lieu ou d'une instance qui demeure vague. Du reste, le nom propre « Olympe » (□λυμπος) n'apparaît chez Philon qu'à trois reprises, dans deux citations d'auteurs grecs et dans le bref commentaire topographique qui accompagne la première d'entre elles (*Confus.*, 4 ; *Aet.*, 121).

Quant à l'adjectif « olympien » (□λύμπιος), Philon l'emploie assez fréquemment [399], pour décrire tout ce qui touche à la vie céleste qui unit l'âme à Dieu, qu'il s'agisse d'une qualité de l'âme elle-même (*Deus*, 158 ; *Her.*, 93), de vertus (*Agric.*, 119), de sciences *(Somn.* I, 84) des réalités célestes en général opposées aux réalités terrestres (*Fug.*, 180.199), ou encore, de façon imagée, d'une région céleste habitée par les sages (*Somn.* I, 151), qui peut être plus précisément désignée comme celle de la vertu (*Poster.*, 131). L'adjectif ne sert donc pas à renvoyer aux dieux du panthéon gréco-romain [400], mais désigne le degré suprême de la vie divine à laquelle les hommes peuvent prétendre lorsqu'ils s'élèvent vers Dieu. L'expression d' *« êtres célestes de l'Olympe »*, ne s'applique jamais à Dieu, mais seulement aux hommes parfaits.

Le problème est de savoir qui sont ici ces hommes parfaits. Philon vient de préciser que l'intellect se nourrit *« aussi des choses divines »*, donc le fait de parler de *« la nourriture convenant aux êtres célestes de l'Olympe »* pourrait signifier que ces derniers sont une autre manière de désigner tous ceux qui, à l'exemple d'Abraham, s'élèvent jusqu'à Dieu. En l'occurrence, ce serait un équivalent de la mention de l'intellect accompli, pour inscrire le cas particulier décrit par le lemme dans une perspective plus générale de progrès de l'intellect vers le bien. Cela correspond cependant assez mal avec le propos sur l'intellect, qui relève déjà de la plus grande généralité possible, puisque Philon ne décrit pas un intellect, mais l'intellect de façon générale [401]. Cette hypothèse ne serait tenable que si l'intellect était l'un des êtres de l'Olympe, restant alors à définir quels sont les autres.

L'utilisation du singulier d'un côté (*« l'intellect »*) et du pluriel de l'autre (*« êtres célestes de l'Olympe »*) peut donc plutôt laisser penser qu'il s'agit de deux instances bien distinctes et que ces *« êtres »* sont les véritables destinataires de l'action de l'intellect. Cette lecture permettrait de réintroduire dans l'exposé allégorique une référence aux trois visiteurs, en

[398] Aucher emploie « *enim* » tandis que Marcus se contente d'une simple coordination, « *and* », mais utilise un pronom démonstratif, « *this* », pour montrer qu'il s'agit toujours de la même nourriture.

[399] On relève 19 occurrences : *Deter.*, 85 ; *Poster.*, 31 ; *Deus*, 138.151.156 ; *Agric.*, 119 ; *Plant.*, 63.71 ; *Confus.*, 114.152 ; *Her.*, 93.241 ; *Fug.*, 180.199 ; *Somn.* I, 84.151 ; II, 242 ; *Prob.*, 42.105.

[400] Il n'y a qu'une double exception dans le *Quod omis probus liber sit*, où la référence assez générale aux dieux olympiens (θε□ν τ□ν □λυμπίων ; *Prob.*, 42 ; voir aussi 105) s'inscrit dans le cadre d'une argumentation philosophique et ne préjuge pas du vocabulaire propre de Philon à leur égard.

[401] D'ailleurs, il n'y a aucune occurrence d'un emploi du substantif au pluriel dans toute l'œuvre de Philon.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

qui Philon a vu, dans la deuxième *quaestio*, non *« des premiers-venus, mais des plus parfaits selon la nature humaine »*, perfection sur laquelle son commentaire n'a pas encore joué. Cela pourrait donc être le cas ici, d'une façon similaire à l'exégèse du *De Abrahamo*, où les visiteurs d'Abraham se réjouissent de la vertu de celui-ci plus que de ce qu'il leur offre concrètement. Philon pousserait cette idée encore plus loin en montrant que, dans le registre des réalités intelligibles, les visiteurs, s'ils sont des êtres parfaits, se nourrissent véritablement de la vertu d'Abraham.

Une référence anticipée à la huitième et à la neuvième *quaestio* peut permettre de préciser cette idée. À la fin de la huitième *quaestio*, Philon évoque le festin que donne en définitive Dieu lui-même aux *« gens qui sont réellement très purs »*, dont semblent faire partie « *les prophètes et les messagers »*, c'est-à-dire les visiteurs d'Abraham. Ceux-ci *« mangent les nourriture de la loi volontaire et de la sagesse incorruptible et pure »*. Cela paraît pouvoir faire écho à l'évocation dans notre *solutio* de la sagesse l'âme comme d'une nourriture. Dans la neuvième *quaestio*, Philon précise toutefois encore que *« la vie pieuse et digne de l'homme vertueux est dite nourriture de Dieu »*, après avoir affirmé qu' *« elles ne mangent pas de nourriture et ne boivent pas de vin rouge, les natures bienheureuses »*. La vision de la sagesse comme nourriture semble donc pouvoir concerner aussi bien des êtres humains accomplis que Dieu lui-même. Il y a ici une ambiguïté qui, voulue ou non, n'en est pas moins cohérente avec un détail de la fin de la *solutio*, qui, comme nous allons le voir, suggère l'idée d'une possible fusion, ou d'une superposition complète des deux lectures, autour du pivot que constitue la sagesse de l'intellect, ou plus précisément *« les désirs de l'âme rationnelle dont elle use pour percevoir la sagesse et acquérir la vertu parfaite »*.

L'expression *« désirs de l'âme rationnelle »* pourrait surprendre : les « désirs » [402] (que l'on songe à □πιθυμία ou à □ρεξις) sont généralement négatifs chez Philon, et il n'est pas rare de voir l'un ou l'autre des deux premiers substantifs associé à la notion d'irrationnel : □λογος [403]. Philon a sans doute plutôt parlé de πόθος, qui désigne un vif désir. Il a l'utilisé dans le *De Abrahamo* pour désigner l'attachement aux siens (*Abr.*, 63) ou à Isaac (*Abr.*, 170), ou encore le désir de richesses (*Abr.*, 65), mais il l'utilise également, associé à un terme tout aussi fort, □ρως, dans le *De opificio mundi*, à propos de désirs tout à fait positifs envers des réalités intelligibles : le désir de l'intelligence pour la sagesse (*Opif.*, 5), de l'intellect pour la connaissance des objets célestes (*Opif.*, 77) ou de toute partie du monde pour l'hebdomade (*Opif.*, 111) [404]. Quant à l' *« âme rationnelle »*, il s'agit vraisemblablement ici d'un simple synonyme d'intellect : certes, il arrive à Philon d'opérer une hiérarchie entre ce qui relève purement de l'intellect (νο□ς) et ce qui est rationnel (λογικός) [405], mais il établit également souvent une équivalence entre l'intellectuel et le rationnel. Ainsi, dans le *Quis rerum divinarum heres sit*, parlant de l'âme, il distingue d'un côté part six parties irrationnelles, et de l'autre « la partie rationnelle, qui est appelée intellect » (τ□ δ□ λογικόν, □ δ□ νο□ς □νομάσθη ; *Her.*, 232).

[402] Aucher : « *desideria* » ; Marcus : « *desires and yearnings* ».

[403] Pour □πιθυμία, voir *Leg.* III, 116 ; *Her.*, 245 ; *Abr.*, 249 ; *Spec.* I, 148. Pour □ρεξις : *Leg.*, III, 115 ; *Poster.*, 26.

[404] Citons encore le désir de la vertu (□ρετ□ς ; *Ebr.*, 21) ; du beau (το□ καλο□ ; *Migr.*, 132 ; *Congr.*, 166) ; d'hériter des biens divins (τ□ν θείων □γαθ□ν κληρονομ□σαι ; *Her.*, 69) ; de la philosophie (φιλοσοφίας ; *Congr.*, 74) ; du savoir (□πιστήμης ; *Fug.*, 164) ; de la maîtrise de soi (□γκρατείας ; *Somn.* II, 106), etc.

[405] *Leg.* II, 23-24. Philon y explique que la faculté rationnelle (δύναμις λογική) est double : c'est par elle que nous sommes des êtres rationnels (λογικοί), participant de l'intellect (νο□ς), mais c'est aussi par elle que nous nous exprimons (διαλεγόμεθα). Il n'y a donc, dans cette perspective, qu'un recoupement partiel entre l'intellectuel et le rationnel.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

L'association de la sagesse et de la vertu apparaît à plusieurs reprises dans l'œuvre de Philon [406], mais peut également constituer un écho à un passage du *Théétète*, du reste cité dans le *De fuga et inventione* (*Fug.*, 82), selon lequel « la connaissance [de Dieu] est la sagesse et la vertu véritable » (□ μ□ν γ□ρ το□του γν□σις σο□□α κα□□ρετ□□ληθιν□ ; *Tht.*, 176 c 4-5). Cela permettrait de renvoyer une dernière fois à la vision de Dieu, d'autant plus que la seule différence entre le texte de Philon et la citation de Platon, le passage de la « vertu véritable » à la *« vertu parfaite »* (vraisemblablement τ□ς τελείας □ρετ□ς, selon Marcus [407]) pourrait faire écho au développement quatrième *quaestio* sur la notion de τέλος. La question peut se poser de savoir si Philon, à travers cette *« vertu parfaite »*, entend renvoyer à la piété, la vertu qui rattache Abraham à Dieu, ou bien s'il parle de façon plus générale du plus haut degré de perfection de l'intellect.

Si nous nous appuyons sur le fait que les *« êtres célestes de l'Olympe »* pourraient aussi bien être les visiteurs d'Abraham qu'une évocation des *« natures bienheureuses »* de la neuvième *quaestio*, qui semblent désigner Dieu et ses puissances, il est permis de se demander si Philon ne cherche pas à faire fusionner dans l'évocation finale d'une unique vertu les deux vertus précédemment évoquées. C'est ici qu'il est intéressant de reprendre la différence entre l'exégèse du *De Abrahamo* et celle des *Quaestiones* : la première sépare le sens littéral, qui porte sur les réalités sensibles, du sens allégorique, qui porte sur les réalités intelligibles, tandis que les deux temps de l'exégèse de Philon paraissent pouvoir référer aussi bien aux réalités sensibles, et à la vision des trois hommes, qu'aux réalités intelligibles, et à la vision de Dieu. C'est toutefois clairement le cas dans l'exposé littéral, tandis que l'exposé allégorique ne paraît pas différent de celui que Philon a proposé dans la *quaestio* précédente : il porte sur un objet donné, ici la nourriture, et réorganise autour de cet objet, à qui il donne une valeur allégorique, les deux visions, toujours envisagées de façon conjointe.

Plutôt que de s'appuyer sur l'élément allégorisé pour articuler les deux vertus, Philon semble plutôt en faire un point dans lequel les trois instances du lemme fusionnent : au sens allégorique, la nourriture est ce qui conduit à la sagesse, laquelle est présentée par Abraham, mais nourrit à la fois son propre intellect, du fait qu'il s'avance ainsi vers la sagesse et la vertu, les visiteurs, et Dieu. Tous sont nourris par les preuves de sagesse d'Abraham. Il paraît dès lors possible de penser que Philon ne cherche pas à désigner la piété dans l'évocation d'une vertu parfaite, mais à rendre compte de la perfection de la sagesse d'Abraham, qui se déploie en effet tout autant dans son amour des hommes que dans sa piété. Celui qui est sage l'est en effet tout autant par sa piété que par son amour des hommes, comme la partition de la vie d'Abraham en deux registres, dans le *De Abrahamo*, l'a montré.

Conclusion

Cette *quaestio*, malgré sa brièveté et sa relative simplicité, est donc particulièrement intéressante comme illustration de la démarche suivie par Philon à propos de cet épisode scripturaire. L'exégèse apparaît d'autant plus concentrée qu'elle porte sur un lemme qui ne contient que trois mots importants : λήμψομαι, □ρτον et φάγεσθε. Philon réussit à accrocher à ces trois mots l'expression de la présence conjointe des deux visions, en s'appuyant sur l'exégèse similaire déjà opérée dans la *quaestio* précédente, avant de montrer qu'à travers

406 *Leg.* II, 49 ; *Congr.*, 22 ; *Abr.*, 220.224 ; *Praem.*, 115.

407 *Op. cit.*, n. *b*, p. 278.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

le pain, le texte désigne ce qui conduit à la sagesse, ce qui permet de reprendre les relations entre Abraham et les deux visions qu'il reçoit sur un nouveau plan.

L'intérêt exégétique de ce passage est donc de constituer, à l'égard de l'exégèse du *De Abrahamo*, un déplacement radical des repères de l'interprétation. En effet, au lieu de superposer la distinction entre l'exégèse littérale et l'exégèse allégorique, d'une part, et celle entre les réalités sensibles et les réalités intelligibles, d'autre part, Philon développe une exégèse où le sens littéral comme le sens allégorique assument aussi bien l'un et l'autre type de réalités. Les deux distinctions ne correspondent plus mais, de parallèles qu'elles étaient, se retrouvent en quelque sorte croisées. L'exposé littéral n'est plus limité à l'évocation des seules réalités sensibles, et l'exégèse allégorique apparaît de façon plus claire comme un outil, qui permet d'articuler une réalité sensible à une réalité intelligible, sans être le moyen exclusif par lequel il est possible de faire référence aux réalités intelligibles.

Il convient toutefois de nuancer ce constat par deux remarques, portant respectivement sur l'un et l'autre registre. La première remarque est que, dans l'exposé littéral de cette *quaestio* comme dans celui de la précédente, Philon ne fait référence à la vision de Dieu que d'une manière indirecte, à travers les hésitations d'Abraham et la manière inattendue dont il s'exprime. Ce qui est présenté, ce sont les mots d'Abraham, qui eux-mêmes renvoient aux deux visions qu'il reçoit, qui ne sont pas montrées : Philon montre ce qui se passe dans l'intellect d'Abraham, pas la réalité que celui-ci appréhende. Il n'y a donc pas plus d'intervention de Dieu dans le registre des réalités sensibles, mais plutôt une incidence sensible de sa manifestation à Abraham. Celle-ci peut être illustrée parce que l'exposé littéral de ces *quaestiones*, contrairement à celui du *De Abrahamo*, porte directement sur les opérations de l'intellect, qui relevaient seulement de l'exégèse allégorique dans le précédent traité. La deuxième remarque concerne l'exégèse allégorique : là aussi, l'exégèse proposée par Philon repose sur le fait que le support des actions décrites est l'intellect d'Abraham. C'est en effet l'intellect des trois visiteurs qui est nourri par l'expression de lois et des formes de la sagesse d'Abraham, tout comme son propre intellect en est nourri, et tout comme Dieu, l'intellect du monde, peut être dit s'en nourrir (voir *QG* IV, 9). S'il peut y avoir une fusion des vertus, une fusion des visions, c'est en vertu de la possibilité d'envisager aussi bien Abraham que les trois visiteurs et Dieu sous le point de vue de l'intellect.

Il y a donc par rapport à l'exégèse du *De Abrahamo* un déplacement profond, que nous avons déjà signalé dans la deuxième *quaestio*, mais qui prend un caractère concret dans cette *quaestio* et la précédente. Philon, en se plaçant du point de vue de l'intellect d'Abraham, et non plus d'un point de vue omniscient, extérieur, qui décrirait directement les réalités sensibles et les réalités intelligibles, peut faire valoir un caractère véritablement conjoint de l'une et de l'autre vision, des réalités sensibles comme des réalités intelligibles, dans l'intellect où elles s'articulent effectivement. La clé d'une unification de l'exégèse plus poussée que ce que Philon a proposé dans le *De Abrahamo* repose donc sur le passage d'une description extérieure des faits du récit scripturaire, quand bien même ils sont présentés de façon à rendre compte, derrière l'exemplarité des actes d'Abraham, de la vie de son intellect, à une méthode d'interprétation qui renvoie d'emblée à l'intellect d'Abraham en tant qu'il peut précisément être en relation aussi bien avec les réalités sensibles qu'avec les réalités intelligibles.

L'exégèse change donc de nature, et en un sens réussit, à des degrés divers, à se présenter comme un discours unifié, selon le fondement métaphysique qui lui est donné : ou bien, comme dans le *De Abrahamo*, elle est un travail de description, de façon séparée, des réalités sensibles et des réalités intelligibles, et c'est un travail d'écriture de la part de l'exégète qui permet de suggérer l'analogie entre elles, sans la réaliser véritablement,

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

sinon de façon rétrospective dans l'intellect du lecteur ; ou bien elle s'attache d'emblée à la description de la manière dont un intellect reçoit les unes et les autres, et l'interprétation peut alors être plus unifiée, sans avoir à séparer radicalement les réalités sensibles et les réalités intelligibles. Dans la mesure où le but de l'exégèse de Philon semble être de rendre compte de la manière dont l'intellect comprend le monde et connaît Dieu, par delà le monde sensible, le fait de pouvoir mettre en place une exégèse directement située au niveau de l'intellect paraît constituer une réussite supérieure, même si cela ne va pas sans difficulté lorsque le lemme est aussi complexe que celui de la huitième *quaestio*.

Note sur la *quaestio* 7

La septième *quaestio*, très brève, semble surtout servir de transition entre l'annonce de l'hospitalité que va offrir Abraham, et la réalisation effective des préparatifs, en illustrant une nouvelle fois l'exemplarité morale d'Abraham, comme dans la *quaestio* 3, en relevant par avance l'accord entre les paroles et les actes du sage que la suite du texte illustre. Le développement n'engage pas de nouveaux éléments d'analyse sur la question des deux visions reçues par Abraham ni sur les modalités de la démarche exégétique, nous laisserons donc de côté cette *quaestio* pour passer directement à l'étude de la *quaestio* 8.

Quaestio 8

« Pourquoi tous se hâtent-ils ? En effet, (l'Écriture) dit : "Abraham se hâta vers la tente auprès de Sarah et il lui dit : Hâte-toi et pétris trois mesures de fleur de farine et fais un pain cuit sous la cendre ; Et il courut au gros troupeau, et prit un veau tendre et le donna au domestique et il se précipita pour l'apprêter." (Gn 18, 6-7) »

L'ampleur considérable de cette *quaestio*, qui est l'une des trois plus longues parmi l'ensemble des *quaestiones* consacrées à l'épisode de la théophanie de Mambré, laisse augurer de son importance. De fait, Philon y reprend de façon détaillée la question des deux visions, sensible et intelligible, et consacre à la manifestation de Dieu et de ses puissances de nouveaux approfondissements.

Le plan lui-même de la *solutio* tranche sur l'ensemble des autres *quaestiones*. Philon commence par répondre clairement à la question initiale qu'il pose en introduisant le lemme, à travers une exégèse d'ensemble de la scène qui a comme particularité de présenter Abraham, Sarah et le serviteur comme des figures respectivement de l'intellect, de la vertu et de la parole. Philon s'attache ensuite beaucoup plus longuement à rendre compte d'un premier détail, les *« trois mesures »*, qui lui permet de reprendre la question de Dieu et de ses puissances, avant de compléter ce développement par une interprétation du *« pain cuit sous la cendre »*, qui constitue une forme de commentaire réflexif sur l'exégèse des trois mesures. Il conclut enfin par une description d'ensemble du repas d'hospitalité offert par Abraham, qui ne paraît reprendre à première vue aucun élément scripturaire.

La complexité formelle de cette *solutio* est redoublée par une complexité exégétique. L'interprétation conjointe des trois personnages comme trois figures représentant des instances de la vie de l'âme entre en tension avec les actions concrètes que Philon continue de leur imputer, semblant engager un discours proprement allégorique tout en continuant à décrire des actions sensibles. Nous verrons que la difficulté se résout si l'on fait de Sarah et du serviteur des figures véritablement subordonnées à Abraham, qui reste le centre du

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

récit et le seul véritable point d'articulation entre le registre sensible et le registre intelligible, conformément aux *solutiones* précédentes. Cela permet également d'éclairer le statut du long développement sur les mesures, ainsi que de l'appendice que constitue l'interprétation du pain sous la cendre, comme deux illustrations de la vertu de piété d'Abraham. Enfin, le dernier développement peut apparaître comme une amplification de l'action prêtée dans le texte au serviteur, là encore imputée à Abraham, alors que le serviteur est pour sa part totalement absent de ce dernier développement.

Nous verrons donc comment, malgré son ampleur et certaines tensions, cette exégèse, si longue et complexe qu'elle puisse paraître, s'inscrit de façon claire dans la suite de la démarche commencée dans les *quaestiones* précédentes, à savoir l'illustration de la manière dont Abraham répond aux deux visions qui se présentent à lui, avec toutefois un penchant dans cette *quaestio* pour la question de la piété d'Abraham, enjeu essentiel qui explique les déséquilibres du développement, et la différence avec ceux qui précèdent.

Nous procèderons selon l'ordre de la *solutio* en distinguant quatre temps : l'illustration générale du lemme et de son sens ; l'exégèse des *« trois mesures »* ; l'interprétation du *« pain cuit sous la cendre »* ; et la description finale du festin.

A. Les visiteurs, Abraham, Sarah et le serviteur

Cette première section de la *solutio* s'attache à présenter une interprétation d'ensemble du lemme, en répondant d'emblée de façon claire à la question que Philon pose dans le lemme : *« pourquoi tous se hâtent-ils ? »* L'exégèse illustre les deux lectures possibles du texte selon les deux visions qui apparaissent à Abraham, mais la symétrie entre les deux visions connaît une perturbation dès la première phrase qui évoque l'hospitalité et la piété d'Abraham. De plus, si Abraham, conformément à l'exégèse de la sixième *quaestio*, et à la clé de compréhension de l'ensemble de l'épisode, est présenté comme une figure de l'intellect, cette transposition s'accompagne également de celle de Sarah, figure de la vertu, et du serviteur, figure de la parole. L'ajout de ces deux figures provoque une tension dans l'exégèse, car elles ne semblent pas permettre de rendre compte à la fois de la dimension sensible et de la dimension intelligible du récit comme le passage d'Abraham à l'intellect l'a permis dans les *quaestiones* précédentes, en particulier la quatrième et la sixième. Or, le déplacement apparent vers une exégèse allégorique au sens plein du terme, remplaçant l'ensemble du sens littéral (les trois personnages) par un sens allégorique qui décrit des réalités intelligibles, paraît être contredit par l'attachement de Philon au caractère concret des actions accomplies par ces instances. S'il est possible avec la figure d'Abraham et la focalisation sur son intellect, de tenir en même temps les réalités sensibles et les réalités intelligibles, cela n'est pas possible au même degré pour Sarah et le serviteur. Nous verrons en définitive qu'il est nécessaire de maintenir une focalisation exclusive sur la figure d'Abraham et sur l'exposition de sa piété, afin de rendre compte à la fois de la cohérence de ce premier développement, et d'expliquer la manière dont il se rattache aux développements qui suivent.

C'est là l'éloge de l'homme vertueux selon l'une et l'autre apparition. En effet, s'il a vu des étrangers en la personne des hommes qui étaient venus à lui, il est admirable pour son amour des hommes et son hospitalité ; et s'(il a estimé) que c'était la venue de Dieu arrivant avec ses premières puissances, il est heureux. Donc, selon ce qui (a été fait) pour les puissances de Dieu, il ne faut plus y voir des hommes qui pratiquent l'hospitalité, mais des êtres incorporels. Quant aux figures de l'homme et de la femme, il faut les considérer l'une comme (la figure)

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

de la pensée très pure, qui sera appelé Abraham, et l'autre, comme la perfection de la vertu, qui donnera son nom à Sarah ; quant au fait de proférer la parole, c'est ce qui a été appelé serviteur. Et l'intellect et la vertu se hâtent sans retard ni temporisation, se pressant pour plaire à Dieu et le servir ainsi que les puissances < quant à la parole, elle est en vue d'une aide pour diriger ce qui doit se faire en faveur de ceux qui effectuent un travail et l'achèvent> [408]. Et l'intellect, à la façon d'un préposé, dirigera et prêtera la main pour faire ce qu'il faut faire et il se pressera ; quant à la vertu, elle fera preuve d'une rapidité diligente pour achever les trois mesures et les pains cuits sous la cendre ; quant à la parole, elle offrira les victimes désignées.

1) Les deux visions et la question de la piété

Ce premier développement de la *solutio* est consacré à l'analyse de la hâte avec laquelle les personnages du récit accomplissent les actes d'hospitalité. La réponse de Philon tranche néanmoins, d'emblée, avec la question : *« pourquoi tous se hâtent-ils ? »* En effet, alors que Philon interroge sur le sens de la hâte collective, il répond en focalisant sa réponse sur Abraham : *« c'est là l'éloge de l'homme vertueux selon l'une et l'autre apparition »*. Il est ainsi clair dès le début que la présence dans le récit de deux nouvelles personnes ne conduit pas pour autant Philon à leur accorder la même importance qu'à Abraham. Les actions concertées des trois acteurs du récit manifestent en réalité la vertu d'un seul. Philon organise donc, semble-t-il, son exégèse autour de l'unique personne d'Abraham : les autres personnes qui y figurent lui sont subordonnées, en tant qu'épouse et en tant que serviteur, et ne font qu'illustrer sa propre vertu. C'est elle qui reçoit un *« éloge »* [409] pour son attitude envers l'apparition des trois hommes, l'apparition sensible, comme envers l'apparition de Dieu, l'apparition intelligible. Tout ce qui concerne cette dernière manifestation dans la suite du texte est donc imputé à la personne d'Abraham, en tant qu'homme, et à sa perfection.

Philon commence d'emblée par analyser le lemme selon la même alternative que dans les *quaestiones* précédentes : les visiteurs sont des *« hommes »*, des *« étrangers »*, ou bien il s'agit de Dieu et de ses puissances. Notons toutefois la présence des *« premières puissances »*, qui n'est pas toujours explicitée, dont la présence permet de développer une stricte symétrie entre les visions, et qui joue un rôle important dans la suite de l'exposé. L'autre élément significatif de ces premières lignes est la qualification d'Abraham selon qu'il suit l'une ou l'autre des deux visions. Dans le premier cas, il est *« admirable pour son amour des hommes et pour son hospitalité »*, autrement dit pour la vertu correspondant à l'apparition d'hommes : cette affirmation correspond pleinement à la présentation d'Abraham du point de vue des réalités sensibles comme un sage, un homme exemplaire, comme c'était le cas dans la troisième *quaestio*, et plus généralement dans l'exégèse littérale du *De Abrahamo*.

En revanche, en ce qui concerne la vision divine, Abraham n'est pas loué pour sa piété exemplaire. Philon explique que le seul fait de la reconnaître pour ce qu'elle est le rend déjà *« heureux »* [410]. Il est possible que Philon emploie ici l'adjectif μακάριος, qui

[408] ***Nous insérons ici, entre crochets, une phrase qui se situait originellement, dans les trois traductions modernes et donc déjà dans le texte arménien, au milieu du passage sur les trois mesures. Nous nous expliquerons dans notre commentaire sur les raisons qui nous paraissent rendre ce déplacement nécessaire.***

[409] Aucher : « *laus* » ; Marcus : « *eulogy* ».

[410] Aucher : « *felicissimus* » ; Marcus : « *blessed and fortunate* ».

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

exprime déjà dans la littérature grecque la félicité suprême à laquelle un homme peut aspirer, à l'image de la félicité divine : chez Homère, sur 44 occurrences de l'adjectif, 9 s'appliquent à des êtres humains [411], toutes les autres concernent les dieux. Une qualité propre aux dieux peut donc être attribuée à des hommes, dans un contexte de bonheur extrême (une longue vie heureuse, une abondance de biens, l'absence de maux). Cet usage se retrouve chez Platon, dont on sait l'influence qu'il exerce sur la langue et la pensée de Philon, par exemple dans la référence fréquente au thème mythologique des « îles des bienheureux » (μακάρων ν□σοι [412]), lieu de la plus grande félicité, que les dieux réservent aux hommes qu'ils veulent combler. Mais l'adjectif μακάριος, déjà chez Platon, est souvent également associé à l'adjectif ε□δαίμων, pour décrire en particulier la félicité du sage [413].

Or, la traduction de Marcus paraît attester de la présence de deux adjectifs en arménien, et il se pourrait donc que Philon reprenne ici un couple très présent, et très significatif, chez lui, que nous avons déjà rencontré par deux fois dans le *De Abrahamo*, notamment à propos de l'exégèse du même épisode biblique (*Abr.*, 115 et 202). On rencontre de façon générale chez Philon le couple ε□δαίμων κα□ μακάριος à 19 reprises et le couple de substantifs ε□δαιμονία κα□ μακαριότης à 10 reprises. L'ensemble de ces emplois peut être classé en trois catégories : la première renvoie à la nature divine elle-même [414], la deuxième à la vie que mène le sage qui connaît la véritable nature de Dieu [415] et la dernière à la nature des êtres célestes et immortels [416]. Il semble donc possible d'affirmer que Philon insiste tout particulièrement ici sur la béatitude du sage qui, bien qu'humain, participe de la vie divine, comme c'était le cas dans la sixième *quaestio* où il était mis sur un pied d'égalité avec les *« êtres célestes de l'Olympe »*.

Ce qui importe donc, à propos de la vision de Dieu et de ses puissances, ce n'est pas le caractère exemplaire d'Abraham pour les autres, c'est la béatitude qu'il reçoit pour lui-même. La piété est en quelque sorte à elle-même sa propre récompense, alors que l'hospitalité est un témoignage extérieur de vertu. De plus, elle n'apparaît pas comme la conséquence de l'apparition de la vision divine, alors que l'hospitalité se manifeste à la suite de l'apparition des trois hommes. Philon écrit en effet : *« s'il (a estimé) que c'était la venue de Dieu arrivant avec ses premières puissances, il est heureux »*. La piété ne paraît pas tant être la faculté de rendre à Dieu ce qui lui revient, s'il se manifeste, que celle de reconnaître que Dieu se manifeste, alors précisément qu'une autre vision, celle d'hommes, se présente en même temps. C'est en cela qu'elle est en elle-même une récompense : elle permet de reconnaître la présence de Dieu, qui est le bien le plus parfait qu'Abraham puisse désirer comme Philon l'a expliqué dans la quatrième *quaestio*.

411 *Il.*, III, 182 ; XI, 68 ; XXIV, 377 ; *Od.*, I, 217 ; V, 306 ; VI, 154.155.158 ; XI, 483. On peut y ajouter trois occurrences dans le même sens du verbe μακαρίζω (XV, 538 ; XVII, 165 ; XIX, 311).

412 *Symp.*, 179 e 2 ; 180 b 5 ; *Grg.*, 523 b 1 ; 523 b 8 ; 524 a 3 ; *Resp.*, 519 c 5 ; 540 b 7.

413 Si le couple d'adjectifs peut renvoyer aux dieux (*Phdr.*, 247 a 5), on le retrouve toutefois à propos d'hommes vertueux, pieux, ou vivant dans la vérité, aussi bien dans le *Banquet* (193 d 5) que dans le *Gorgias* (507 c 4), la *République* (354 a 1) ou les *Lois* (660 e 3 ; 730 c 3).

414 Pour les adjectifs : *Opif.*, 135 ; *Deus*, 108 ; *Abr.*, 87 ; *Spec.* I, 329 ; II, 53 ; IV, 48 ; *Legat.*, 5 ; pour les substantifs : *Leg.* III, 205 ; *Deus*, 55 ; *Plant.*, 35 ; *Somn.* I, 94 ; *Abr.*, 202 ; *Spec.* I, 209 ; *Legat.*, 5.

415 Pour les adjectifs : *Opif.*, 172 ; *Her.*, 111.285 ; *Somn.* II, 130 ; *Abr.*, 115 ; *Praem.*, 63.122 ; pour les substantifs : *Deter.*, 86 ; *Abr.*, 115 ; *Virt.*, 205.

416 *Leg.* I, 4 ; *Decal.*, 104 ; *Spec.* II, 141.230.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Cette présentation crée un déséquilibre entre les deux visions, en accentuant le caractère supérieur que représente pour Abraham la visite de Dieu et de ses puissances, par rapport à celle des trois hommes. Si les deux visions qui apparaissent peuvent se confondre, suggérant qu'il y a entre elles une certaine similarité, au moins de façon extérieure, en réalité la vision de Dieu est bien plus importante, car elle implique pour être perçue une vertu particulièrement élevée. Ainsi apparaît d'emblée l'un des enjeux principaux de cette *quaestio*, développé notamment autour des *« trois mesures »*, à savoir la perception de Dieu et de ses puissances, la difficulté qu'il y a à connaître Dieu et la vertu de ceux qui y atteignent.

Alors que dans les premières *quaestiones* l'apparition de Dieu semble se faire d'une manière évidente, Philon s'attache donc ici, en s'appuyant au demeurant sur les acquis des *quaestiones* précédentes, à mettre en relief l'importance la valeur unique d'une vertu qui permet de se trouver en présence de Dieu. Un premier décalage s'opère ici entre les deux visions : alors que le principe de l'exégèse d'ensemble de l'épisode scripturaire implique qu'Abraham soit capable de voir aussi bien une vision sensible qu'une vision intelligible, celle de trois hommes ou bien celle de Dieu et de ses puissances, et alors que l'épisode scripturaire lui-même s'ouvre par la mention d'une manifestation de Dieu, Philon cherche à montrer que celle-ci ne doit pas être simplement présentée comme une condition de l'hésitation d'Abraham, comme si la vision ouverte par la piété était aussi évidente que la vision sensible offerte par les yeux. Sans pour autant cesser de rendre compte de la vision sensible des trois hommes, Philon creuse ce qui concerne la vision intelligible, dans la piété, et il va précisément lui donner une ampleur considérable dans la suite de la *solutio*.

2) Abraham, Sarah et le serviteur : une exégèse allégorique ?

Le déséquilibre induit par les premières phrases de l'exposé se trouve confirmé par la présentation de l'exégèse d'ensemble du passage. Philon n'accorde qu'une place très réduite à l'exposé des faits rapportés par le lemme : il ne s'intéresse qu'à la hâte, qui lui a permis de parler d'un *« éloge de l'homme vertueux »*, puisqu'elle était une preuve d'amour des hommes et d'esprit d'hospitalité. Il se contente à nouveau, en abordant le rôle des trois personnages que sont Abraham, Sarah et le serviteur, de souligner que leur action *« en faveur des étrangers »* révèle qu'ils se sont montrés *« hospitaliers »*. En fin de compte, la mention de la valeur littérale des trois personnages semble presque être une concession à la démarche d'illustration des deux visions, et servir de cheville pour introduire l'accueil de Dieu et de ses puissances.

Philon développe en effet beaucoup plus longuement une exégèse qui a tout de l'allégorie, sauf le nom – nous verrons de fait qu'aucun terme ne renvoie explicitement au registre de l'allégorie dans l'ensemble de cette *solutio*. Pourtant, les tournures qu'emploie Philon semblent sans ambiguïté, à commencer par la première : *« donc, selon ce qui a été fait pour les puissances, il ne faut plus y voir des hommes qui pratiquent l'hospitalité, mais des êtres incorporels »*. Philon substitue à trois êtres humains, Abraham, Sarah et le serviteur, des *« êtres incorporels »*. Il ne cherche pas à articuler ce qu'ils sont de façon sensible et ce qu'ils représentent de façon intelligible, mais remplace totalement un registre par l'autre, ce que montre l'usage de la locution *« ne… plus »* (Aucher : « *non amplius* » ; Marcus : « *no longer* »), qui paraît interdire la simultanéité des deux visions.

La formulation détaillée cette nouvelle identité est plus suggestive encore : « quant aux figures de l'homme et de la femme, il faut les considérer l'une comme la figure de la pensée très pure, qui sera appelée Abraham, et l'autre, comme la perfection de la vertu, qui donnera son nom à Sarah ; quant au fait de proférer la parole, c'est ce qui

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

a été appelé serviteur ». Philon renvoie à des réalités intelligibles en expliquant qu'on leur a donné, dans l'Écriture, une certaine expression, à travers des figures personnelles. Ce type de démarche se rencontre en d'autres endroits de l'œuvre de Philon, avec le terme d'□πίκλησις [417] le substantif □νομα [418] ou encore le verbe □νομάζω [419]. Tandis qu'Aucher donne trois formulations nettement différentes pour Abraham (« symbolum »), Sarah (« quae… dicatur ») et le serviteur (« appellatum fuit »), Marcus et Mercier n'en donnent que deux (si l'on fait abstraction de la question de l'emploi des temps), mais sans correspondre entre eux sur les formules qui sont identiques (la première et la deuxième pour Marcus, la première et la troisième pour Mercier). Il est donc délicat de déterminer le vocabulaire précisément employé par Philon, même si l'on peut suggérer l'hypothèse qu'il aurait utilisé □νομα pour Abraham, et □πίκλησις pour Sarah [420], et peut-être encore une troisième tournure pour le serviteur, avec □νομάζω, à moins que le substantif □νομα ne soit choisi une nouvelle fois.

Quoi qu'il en soit, ces formulations paraissent relever d'un langage propre à l'allégorie. De fait, à l'exception d'un passage situé dans la seconde introduction du *De Abrahamo*, avant l'exposition proprement dite de la vie d'Abraham (*Abr.*, 52), toutes les formulations de ce genre se trouvent dans des traités appartenant exclusivement au Grand commentaire allégorique : le procédé exégétique semble donc permettre de rapprocher ce passage des *Quaestiones* de la démarche de cette autre série de traités, où l'allégorie est à la fois centrale et dans le même temps souvent considérée comme implicite. Cela étant, la tournure elle-même pourrait être considérée comme suffisamment caractéristique pour constituer par elle-même un marqueur d'allégorie : soit parce qu'elle serait suffisamment courante dans les traités précédemment écrits par Philon, ou dans d'autres éventuels traités d'auteurs contemporains ou antérieurs, mais l'information fait ici défaut ; soit tout simplement du fait qu'elle exprime clairement que les figures humaines du texte scripturaire doivent s'effacer devant des réalités intelligibles qu'elles ne font en réalité qu'exprimer, comme si ces personnages n'avaient aucune consistance propre.

C'est ici que se pose la difficulté principale du passage, si l'on veut ressaisir l'exégèse développée par Philon. Nous avons montré qu'il n'avait pas nécessairement besoin de passer dans un registre allégorique pour décrire des réalités intelligibles, du moment qu'il pouvait rattacher la connaissance de ces réalités à l'intellect d'Abraham, en qui s'articulent le monde sensible et le monde intelligible. Les réalités intelligibles peuvent alors êtres lues de façon directe dans la lettre du texte scripturaire comme des éléments de la vision intellectuelle d'Abraham. Or, l'interprétation proposée par Philon est ici différente : elle mobilise non plus un, mais trois personnages, Abraham, Sarah et le serviteur, pour livrer une exégèse qui en fait trois instances de la vie de l'âme. Autrement dit, si l'on conserve

[417] *Deter.*, 30 et 78 ; *Gig.*, 50 ; *Deus*, 4 et 18 ; *Ebr.*, 60 ; *Migr.*, 29 et 84 ; *Somn.* I, 194 ; *Abr.*, 52.

[418] *Cher.*, 10 ; *Sacrif.*, 10 ; *Ebr.*, 59 ; *Confus.*, 55.92.106.122 ; *Migr.*, 196 et 197 ; *Her.*, 52.60.279 ; *Congr.*, 22 et 170 ; *Fug.*, 39.50.149 ; *Mutat.*, 113.120 ; *Somn.* I, 78.219 ; II, 215.

[419] *Leg.* I, 66 ; *Poster.*, 73 et 74 ; *Migr.*, 159 ; *Fug.*, 45 et 167 ; *Somn.* I, 58 et 59.

[420] Aucher et Mercier semblent comprendre de façon semblable la deuxième expression, en parlant d'attribuer un nom à Sarah (*« qui donnera son nom à Sarah »* ; Aucher : « *quae Sarra dicatur* »), tandis que Marcus traduit les deux formules de façon identique : « *which is called Abraham* », « *which is called Sarah* ». Au vu des parallèles philoniens, les traductions d'Aucher et de Mercier à propos de Sarah semblent peu probables : il s'agit au contraire de donner le nom de Sarah à une réalité donnée, ici la vertu. La traduction de Marcus est plus vraisemblable, mais il faut sans doute conclure des traductions d'Aucher et Mercier qu'il y avait deux termes différents, ce qu'il ne rend pas. Du coup, si les deux constructions sont parallèles, et sachant que le verbe □πικαλέω n'est pas employé dans ce type de contexte, Philon a sans doute employé □νομα pour Abraham, et □πίκλησις pour Sarah, et ce dernier terme aurait été compris à l'envers, à partir de son étymologie, comme « nom donné à » Sarah.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

l'hypothèse que Philon reste dans une lecture littérale tant qu'il peut établir une continuité entre la vie sensible d'une personne et sa vie intelligible, il semble ici passer *de facto* à une lecture allégorique, puisqu'il fait des actions des deux autres personnages non pas des illustrations de leur propre vie intérieure, mais des instances associées, dans l'âme, à la vie de l'intellect : la *« vertu »* et la *« parole »*. Il y a une rupture entre le registre sensible et le registre intelligible, qui ne peuvent ici désigner l'extériorité et l'intériorité d'une même personne, comme nous allons le montrer en reprenant l'identification que Philon donne de chacun des trois personnages.

Certes, Abraham est interprété comme *« la pensée très pure »*. Plutôt que διάνοια, il s'agit vraisemblablement d'un mot masculin, en raison de l'association avec Sarah : lorsqu'il allégorise ensemble Sarah et Abraham, Philon s'efforce de donner à l'une un correspondant féminin et à l'autre un correspondant masculin, comme nous l'avons déjà vu dans le *De Abrahamo* (*Abr.*, 99) [421], pour que le genre des mots utilisés corresponde au genre respectif des deux personnages et qu'il y ait entre les deux nouvelles instances la même relation que celle qui unit le masculin et le féminin [422]. Les possibilités semblent se restreindre à l'emploi de λογισμός et de vo□ς, comme dans le *De Abrahamo*, sachant qu'il est beaucoup plus fréquent de rencontrer l'association de l'intellect, vo□ς et de l'adjectif καθαρός (« pur ») que ce soit au degré positif ou au superlatif [423], que celle de λογισμός et de καθαρός, qui ne compte qu'une seule occurrence [424]. À cela s'ajoute le fait que le terme de vo□ς est très courant pour renvoyer à Abraham, et qu'il présente aussi l'avantage d'éviter une confusion avec la signification du serviteur, comme nous allons le voir. La valeur figurative d'Abraham resterait donc la même que dans les *quaestiones* précédentes : en tant que tel, cet emploi n'est pas caractéristique d'une démarche spécifiquement allégorique. Toutefois, le simple fait de qualifier Abraham de *« figure »* de l'intellect [425] peut induire une dissociation : il n'est plus question de l'intellect d'Abraham, mais de faire de la personne d'Abraham l'image d'une réalité qui en est distincte, l'intellect en général.

Ce constat est renforcé par la signification que Philon donne à Sarah : la « *perfection de la vertu »* [426]. Si les trois traducteurs modernes paraissent s'accorder sur la nature de l'expression (deux substantifs), l'expression □ τελειότης τ□ς □ρετ□ς est sans aucun autre exemple chez Philon, alors que l'expression « vertu parfaite » (τελεία □ρετή) apparaît trente fois [427]. Qui plus est, elle est spécifiquement utilisée dans un cas pour désigner Sarah : □□γαρθεραπαιν□ςΣάρρας, τ□ςτελείας□ρετ□ς (« Agar est la servante de Sarah, la vertu parfaite » ; *Poster.*, 130), et plus généralement, on rencontre à vingt-trois reprises une

[421] Voir encore par exemple *Cher.*, 10, avec σοφία et σοφός.

[422] Philon n'applique pas cette démarche seulement à Abraham et Sarah : dans le *De Cherubim*, il donne une interprétation allégorique de Sarah, de Rébecca et de Léa, ou encore de Sepphôra, comme exemple des vertus qui vivent avec les sages (*Cher.*, 41).

[423] *Leg.* I, 89 ; *Plant.*, 126 ; *Ebr.*, 101 ; *Her.*, 64 ; *Congr.*, 132 ; *Fug.*, 71 ; *Mutat.*, 208 ; *Somn.* I, 84.135.146 ; *Aet.*, 77.

[424] □ντως □φέτ□ κα□ □λευθεριάζοντι κα□ καθαρ□ χρ□σθαι λογισμ□ (« jouir véritablement d'un intellect délié, libre et pur » ; *Ebr.*, 151).

[425] Aucher : « *forma* » ; Marcus : « *idea* ». Marcus suggère de fait le mot □δέα, vraisemblablement au sens de « forme », d' « apparence ».

[426] Aucher : « *perfectionem virtutis* » ; Marcus : « *perfection of virtue* ».

[427] *Leg.* I, 61 ; III, 18 ; III, 244 (3 occurrences) ; III, 249 ; *Sacrif.*, 43.78.120 ; *Deter.*, 60 ; *Poster.*, 130 ; *Deus*, 154 ; *Agric.*, 157 ; *Ebr.*, 148 ; *Her.*, 91 ; *Congr.*, 19 ; *Fug.*, 43 ; *Somn.* I, 177.200 ; II, 22 ; *Abr.*, 100.116 ; *Mos.* II, 180 ; *Spec.* I, 201.287 ; II, 23 ; II, 68 ; *Virt.*, 60 ; *Prob.*, 92 ; *Aet.*, 75.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

interprétation allégorique directe de Sarah comme étant la vertu [428], notamment la « vertu souveraine » (□ρχουσα□ρετή : *Leg.* III, 244 ; *Cher.*, 3 et 7 ; *Her.*, 258), la plus élevée et celle qui commande toutes les autres. Il est donc vraisemblable que Philon ait identifié ici Sarah à la « vertu parfaite » (il parle plus simplement de *« vertu »* dans la suite du passage). Or, si le personnage de Sarah est vertueux, faire d'elle une figure de la *« vertu »* n'est pas chercher à rendre compte de sa propre vertu, mais de la relation de la vertu à l'intellect en général, ou éventuellement de celle d'Abraham à l'intellect de celui-ci : c'était le cas dans l'épisode de la descente en Égypte dans le *De Abrahamo* (*Abr.*, 89-106). Sarah est subordonnée à Abraham, et dans un registre intelligible elle constitue une instance de l'âme du sage.

Il en va de même avec le serviteur, qui renvoie à une troisième instance de la vie de l'âme, le *« fait de proférer la parole »*. Aucher parle d'un « *verbum prolativum* » et Marcus, qui traduit par « *the utterance of thought* », suggère à raison une référence à la notion de λόγος προφορικός [429]. Celle-ci renvoie à la partie rationnelle de l'âme qui permet l'expression de la pensée, à côté du λόγος □νδιάθετος qui constitue la pensée intérieure à l'intellect. Philon reprend notamment cette distinction dans un passage des *Legum allegoriae*, où il distingue, au sein de la « faculté rationnelle » (□ λογικ□ δύναμις), deux facultés : □ μ□ν καθ□ □ν λογικοί □σμεν νο□ μετέχοντες, □ δ□ καθ□ □ν διαλεγόμεθα (« la première en vertu de laquelle nous sommes rationnels et participons de l'intellect, la seconde en vertu de laquelle nous produisons des raisonnements » ; *Leg.* II, 23). Ce passage permet de constater la hiérarchie entre l'intellect, caractérisé par « sa faculté intellectuelle » (□ διανοητικ□ δύναμις) et le λόγος qui participe pour une part de l'intellect, mais est également ce qui l'exprime au dehors. C'est précisément ce dernier rang que représente le serviteur, confirmant sans doute qu'Abraham est bien le nom du νο□ς.

Trois personnages reliés entre eux, l'un étant respectivement le mari et le maître des deux autres, sont donc considérés comme des figures de réalités intelligibles reliées entre elles dans la vie de l'âme, mais d'une façon telle qu'il ne peut pas y avoir de superposition de la lettre du texte entendue comme un récit, et du sens allégorique. En effet, ces trois personnes différentes deviennent les figures de trois instances d'une seule âme. Cela semblerait impliquer que Philon livre une exégèse allégorique appliquée à l'ensemble du lemme, comme dans le *De Abrahamo*, où la lecture allégorique peut supplanter le sens littéral. L'allégorie ne s'applique pas qu'à un élément secondaire du texte, sans incidence sur la cohabitation des deux registres, comme c'était le cas dans les cinquième et sixième *quaestio*, mais paraît remplacer entièrement le registre sensible.

Pourtant, la manière dont Philon illustre l'activité de chacune des trois instances continue d'avoir avec le sens littéral, entendu comme la description de réalités sensibles, un rapport étroit et paradoxal.

3) Le développement paradoxal de l'interprétation allégorique

Avant de reprendre le détail de ce développement, il nous faut souligner un problème de texte et proposer d'opérer le déplacement d'une phrase au sein de la *solutio*. Si l'on observe la construction de l'analyse des trois acteurs du récit, il apparaît que Philon commence par identifier, comme nous venons de le rappeler, chacune des trois instances : *« Quant aux figures de l'homme et de la femme, il faut les considérer l'une comme (la figure) de la*

[428] *Leg.* II, 82 ; III, 218.244.245 ; *Cher.*, 3.7.9.41 ; *Sacrif.*, 59 ; *Deter.*, 28 et 59 ; *Poster.*, 62.130.134 ; *Her.*, 62 et 258 ; *Congr.*, 23.63.71 ; *Fug.*, 128 ; *Mutat.*, 255 ; *Abr.*, 99 et 206.

[429] Sur cette expression, voir notamment A. Kamesar, « The *Logos Endiathetos* and the *Logos Prophorikos* in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the *Iliad Greek* », *Roman, and Byzantine Studies*,44, 2004, p. 163-181.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

pensée très pure, qui sera appelé Abraham, et l'autre, comme la perfection de la vertu, qui donnera son nom à Sarah ; quant au fait de proférer la parole, c'est ce qui a été appelé serviteur ». Philon illustre ensuite en deux temps leur action respective. Il reprend d'abord, dans le même ordre, les deux premières instances, en évoquant la hâte de l'intellect et de la vertu : *« Et l'intellect et la vertu se hâtent sans retard ni temporisation, se pressant pour plaire à Dieu et le servir ainsi que les puissances »*. Puis il expose la manière dont cette hâte s'exprime dans la lettre du texte concernant respectivement l'intellect, la vertu, puis la parole : *« Et l'intellect, à la façon d'un préposé, dirigera et prêtera la main pour faire ce qu'il faut faire et il se pressera ; quant à la vertu, elle fera preuve d'une rapidité diligente pour achever les trois mesures et les pains cuits sous la cendre ; quant à la parole, elle offrira les victimes désignées »*.

Trois phrases au total se succèdent donc à propos des trois acteurs, mais la deuxième ne fait pas mention de la parole. Certes, il est envisageable que Philon l'ait omise en raison de sa subordination à l'intellect et à la vertu : l'accent serait mis sur les deux instances qui dirigent. Cela reste toutefois curieux, d'autant que la parole retrouve sa place dans la dernière phrase. Or, il se trouve qu'il y a un peu plus loin dans la *solutio*, au milieu de l'exégèse des *« trois mesures »*, et plus spécifiquement dans un passage sur la deuxième puissance de Dieu, la *« puissance royale »*, une phrase sur le rôle de la parole qui fait difficulté : *« quant à la parole, (il faut dire) qu'elle est en vue d'une aide pour diriger ce qui doit se faire en faveur de ceux qui effectuent un travail et l'achèvent »*. Marcus signale seulement la difficulté de donner un sens à la première partie de la phrase : « *an aid for guidance in a certain one* », qui correspondrait selon lui au texte grec : τ□ν λόγον (□ς) □ν □νί τινι □γεμονίας □ντίληψιν [430] Mais plus généralement cette phrase s'insère mal dans le contexte, qui est un développement sur les fautes plus ou moins grandes commises par les hommes, que la puissance royale châtie : une référence à la parole et au travail ne semble pas pouvoir être expliquée à cet endroit. La rupture de symétrie du premier développement d'une part, l'incohérence de cette phrase dans son contexte de l'autre, nous conduisent donc à proposer de la déplacer pour l'insérer plus haut, à une place que son sens comme la construction rhétorique du passage justifient pleinement.

Philon explicite en effet le sens de son interprétation en développant l'action spécifique de chacune des instances qu'il a identifiées, mais en se limitant à la transposition la plus réduite possible. Il distingue d'une part l'action conjointe de l'intellect et de la vertu, d'autre part l'aide que leur apporte la parole. Il est notable que Philon associe dans une seule intention l'intellect et la vertu : *« et l'intellect et la vertu se hâtent sans retard ni temporisation, se pressant pour plaire à Dieu et le servir ainsi que les puissances »*. Le lemme biblique attribue à Abraham et à Sarah des actions nettement différentes, mais Sarah agit sous l'impulsion d'Abraham, et l'un comme l'autre sont dits « se hâter » (□σπευσεν Αβρααμ : « Abraham se hâta » ; Σπε□σον : « Hâte-toi ; *Gn* 18, 6). L'utilisation d'un même verbe, que Philon reprend en l'accentuant (*« sans retard ni temporisation »*), peut être considérée comme une indication qu'Abraham et Sarah œuvrent d'un même esprit, d'autant plus que Sarah agit conformément à ce qu'Abraham lui demande de faire.

Pour autant, malgré la transposition dans l'allégorie des figures d'Abraham et de Sarah, Philon ne cherche pas à jouer sur la relation spécifique entre l'intellect et la vertu : rien n'indique que l'identification de l'intellect ou de la vertu permette d'expliquer un aspect précis du texte, rien dans son exégèse ne vient confirmer l'intérêt de procéder à l'identification d'Abraham et de Sarah comme l'intellect et la vertu. La description de l'action de l'un et de l'autre reste très générale, et ne caractérise pas particulièrement une exégèse

[430] *Op. cit.*, n. *g*, p. 281.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

spécifiquement allégorique : Philon s'efforce de rester au plus près de la lettre du texte, sans rien ajouter à la transposition en réalités intelligibles des deux personnages. Il s'agit de *« plaire à Dieu et le servir ainsi que les puissances »*, comme cela aurait été le cas de l'hospitalité accordée à des hommes.

Le statut de la parole est à peine plus abstrait : « elle est en vue d'une aide pour diriger ce qui doit se faire en faveur de ceux qui effectuent un travail et l'achèvent ». Aucher traduit par auxilium ce que Marcus et Mercier traduisent respectivement, de façon identique, par « aid » et « aide ». Quel que soit le terme grec utilisé (Marcus, nous l'avons vu, suggère □ντίληψις), il apparaît comme un synonyme de la fonction de serviteur, tandis que la référence à « ceux qui effectuent un travail et l'achèvent » peut renvoyer concrètement à Abraham et Sarah, ou au moins à Abraham, celui qui « dirige » [431], et qui, finalement, offre lui-même aux visiteurs le veau apprêté par le serviteur (*Gn* 18, 8). Il est celui qui conduit et porte à son achèvement l'action réalisée grâce à l'aide du serviteur.

On le voit, une fois encore, Philon cherche à rester le plus possible proche du texte scripturaire, à peine paraphrasé pour rappeler ce qu'est le rôle du serviteur. Pas plus que pour la vertu, il n'éclaire sur les modalités spécifiques de l'action des instances de l'âme qu'il fait intervenir. L'armature conceptuelle sous-jacente à son exégèse demeure à peu près totalement implicite : rien n'éclaire sur la relation entre la vertu et l'intellect, rien ne précise de quelle manière la parole est effectivement une aide pour porter un travail à son achèvement. Un lecteur qui n'aurait pas déjà à l'esprit les conceptions de Philon sur l'âme ne pourrait établir de lien entre ces instances et leurs fonctions, alors que Philon dans d'autres passages analogues déploie largement le rôle de chacune, notamment dans le passage de la descente en Égypte dans le *De Abrahamo*. Parmi tout ce qu'il présente dans son propre texte, seuls les mots d'intellect, de vertu et de parole ne constituent pas des paraphrases du texte scripturaire qui pourraient parfaitement trouver leur place dans un exposé littéral.

Ce phénomène s'observe de nouveau dans la dernière phrase du développement, d'une façon plus accentuée encore. À l'exception du nom de chacun des acteurs, Philon semble reprendre directement les actions décrites dans le texte scripturaire. Il se contente d'ajouter pour l'intellect qu'il agit *« à la façon d'un préposé »* [432], mais la description de ce qu'il fait correspond exactement au statut d'Abraham : il *« dirigera et prêtera la main pour faire ce qu'il faut faire et il se pressera »*. La seule différence notable entre les traducteurs modernes est la dimension factitive introduite par Marcus qui parle d'un « *stimulator* », de quelqu'un qui aiguillonne. Signalons ici un problème d'interprétation du lemme biblique lui-même, à propos du verbe □τάχυνεν. Les trois traductions modernes du lemme, en n'explicitant pas le sujet de ce dernier verbe, peuvent laisser penser qu'il s'agit toujours de la même personne et donc que c'est Abraham qui *« donne »* le veau et se « *précipite »* pour le préparer [433] ; ou alors, si l'on accepte un changement implicite de sujet, c'est le serviteur qui agit avec célérité. Philon lui-même, dans les deux autres passages où il cite ce verset, le comprend explicitement en ce sens : c'est le cas dans le *De Abrahamo* [434] comme dans un autre passage des *Quaestiones* (« il court aussi, le serviteur, au service qui le concerne » : *QG* V, 124). La lecture que Marcus suggère est identique à celle de *La Bible d'Alexandrie*, qui retient un sens factitif : « il le pressa de le préparer ». Cela est plus cohérent avec l'absence

[431] Aucher (« *regiminis* ») et Marcus (« *guidance* ») parlent de même de l'action de diriger.

[432] Aucher traduit de même : « *praepositi more* », tout comme Marcus : « *in the manner of an overseer* ».

[433] Aucher : « *deditque puero, et properavit facere illud* » ; Marcus : « *gave it to the boy, and he hastened to do this* ».

[434] □παλ□ν κα□ ε□σαρκον □γαγ□ν μόσχον, ο□κέτ□ παραδίδωσιν. □ δ□ καταθύσας σκευάζει τάχιστα (« Prenant un veau tendre et bien en chair, il le remet à un serviteur. Lequel, après l'avoir tué, le prépare en hâte ; *Abr.*, 108-109).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

d'indication d'un changement de sujet dans le texte scripturaire, et permet aussi de concilier les différents sens : dans cette tournure, c'est toujours Abraham qui est à la source de l'action, mais concrètement c'est bien le serviteur qui agit rapidement.Quoi qu'il en soit, les trois traducteurs rapportent les actions dans le même ordre que le lemme scripturaire : l'intellect « dirige » (l'ordre donné à Sarah), « prête la main » (le veau pris dans le troupeau) et il « se presse », ou fait se presser le serviteur.

Quant à la vertu, ses actions sont littéralement une reprise des termes scripturaires : la vertu va *« achever les trois mesures et les pains cuits sous la cendre »*. Enfin, en ce qui concerne la parole, le rapport au texte est un peu plus lointain, puisqu'il est dit que la parole *« offrira les victimes désignées »*. Les trois traducteurs emploient un vocabulaire cultuel : « *hostia* », « *offering* » et *« victime »*. Peut-être est-ce une inflexion (la seule) apportée par Philon au texte scripturaire, dans une volonté de souligner que tout ce qui est préparé l'est pour Dieu et ses puissances, en ajoutant une nuance qu'il ne tire pas du texte scripturaire, mais qui fait écho aux « nourritures sacrées » évoquées dans la sixième *quaestio*. Notons également qu'Aucher et Marcus emploient le singulier (« *hostiam* » et « *offering* ») : ce choix paraît préférable car plus cohérent avec le lemme, où il est question d'un unique veau. Cette formulation paraît donc montrer que Philon s'efforce de rendre compte à la fois de l'hospitalité effectivement accordée aux trois hommes, et de la manière dont celle-ci renvoie aussi aux dons adressés à Dieu. Nous retrouvons là la superposition des deux registres caractéristique de l'exégèse de la séquence de *quaestiones* que nous avons étudiée.

Bien loin de s'éloigner du texte scripturaire et d'en transposer les éléments pour livrer une description cohérente de réalités intelligibles, Philon s'attache donc à rester le plus proche possible des réalités sensibles, sans introduire aucune autre réalité intelligible dans son commentaire. Cela semble contradictoire avec l'exégèse d'ensemble des trois figures qui paraît fonctionner comme une interprétation allégorique du lemme en son entier. Toutefois nous avons également vu que Philon n'entrait aucunement dans l'examen des relations spécifiques qui lient la vertu ou la parole à l'intellect, se contentant de rappeler leur existence : il ne s'agit donc pas du même type d'exégèse allégorique que celle du *De Abrahamo*, où les relations entre les réalités intelligibles sont approfondies et mises en lumière à partir d'une analogie avec les réalités sensibles, pour illustrer l'enseignement que l'Écriture livre, grâce à celles-ci, sur celles-là. La démarche est en quelque sorte ici inversée : la référence aux réalités intelligibles est réduite au strict nécessaire et ne livre aucun élément de connaissance sur la vertu ou la parole. Le fait que la dimension intelligible ne soit pas développée, et que Philon ramène aux actions concrètes décrite par le texte, ne permet pas non plus de voir dans l'interprétation des personnages de ce passage une exégèse exactement identique à celle que Philon propose pour Abraham en lui-même, lequel constitue en lui-même, par son intellect, une articulation entre les réalités littérales et les réalités intelligibles, qui ont, de façon conjointe, une place équivalente.

En définitive, Philon propose donc une transposition dans le registre des réalités intelligibles de Sarah et du serviteur, sans pour autant quitter la référence à la lettre du texte et aux actions concrètes qui leur sont attribuées, et alors même que l'on ne peut les leur imputer à la fois comme personnes et comme instances de la vie de l'âme. La clé de cette difficulté semble reposer dans la subordination totale de Sarah et du serviteur à Abraham déjà exprimée dès la première phrase de la *solutio*. Il ne faut pas chercher à y voir de nouveaux acteurs qui auraient la même importance qu'Abraham, mais continuer de considérer qu'il n'y a qu'un seul véritable acteur, Abraham, qui agit lui-même à travers les actions de Sarah et du serviteur, ou dont l'intellect, pour l'exprimer dans le registre des réalités intelligibles, agit à travers la vertu et la parole. L'exégèse de Philon est parfaitement

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

cohérente si tout peut être attribué à Abraham, quand bien même il aurait recours à des intermédiaires pour agir : il est alors possible à la fois de prendre en compte l'action de l'intellect d'Abraham en tant qu'intellect, à l'égard de Dieu et des puissances, et de montrer comment les actions concrètes évoquées par le lemme lui sont également imputables, puisqu'elles découlent de sa volonté propre, quels que soient les intermédiaires, qui n'ont de ce point de vue aucune autonomie.

Abraham reste, comme dans les *quaestiones* précédentes, le protagoniste du récit, et c'est en lui que s'articulent les deux niveaux de réalité, même si Philon ne joue désormais plus sur son hésitation, mais s'efforce de mettre en valeur sa piété plus que son hospitalité. C'est ce qui permet de comprendre les trois développements qui vont suivre. Ils portent respectivement sur les *« trois mesures »*, le *« pain cuit sous la cendre »* et le festin offert par Philon aux visiteurs. Ces trois développements reprennent les trois actions d'Abraham. Les deux premiers, à partir des deux actions de Sarah, décrivent la manière dont se manifeste la vertu de piété d'Abraham – la valeur allégorique de Sarah demeure présente. Le troisième, même s'il n'y a pas de lien direct dans le vocabulaire, renvoie à la nourriture offerte par Abraham aux visiteurs, à la fois sur un plan sensible et sur un plan intelligible : c'est sans doute un écho de l'action du serviteur, à qui est attribuée la préparation des *« victimes désignées »*, à la fois nourriture humaine et offrande à Dieu.

Ainsi, après avoir d'emblée répondu à la question qu'il se posait au sujet de la hâte commune aux trois personnages évoqués par le texte scripturaire, comme un signe de la vertu d'Abraham lui-même, puis développé les actions des trois personnages de telle façon qu'elles sont finalement rapportées uniquement à Abraham, Philon peut se livrer à une exégèse des trois dernières actions qu'il a rappelées pour illustrer la vertu propre d'Abraham, directement ou bien par l'intermédiaire des actions prêtées à Sarah. Notons enfin que la parole paraît finalement n'avoir été mobilisée que comme une articulation nécessaire à la mise en place de l'interprétation, comme une simple cheville sur laquelle Philon ne cherche pas à s'appuyer ensuite. Alors que Sarah figure la vertu dont la suite de l'exposé livre une longue illustration – sans plus se référer explicitement à la vertu elle-même, il est vrai –, la parole ne paraît plus du tout intervenir dans la suite de la *solutio*.

B. Les trois mesures

Le premier développement spécifique que Philon ajoute à la présentation générale du lemme porte sur les *« trois mesures »* et constitue la partie la plus importante de la *solutio*. Philon s'y attache à montrer comment ces trois mesures, qui sont l'œuvre de Sarah, c'est-à-dire de la vertu, renvoient à un discours sur Dieu et ses puissances qu'il faut, selon lui, y reconnaître. Autrement dit, la mention des trois mesures dans le texte scripturaire est présentée comme une façon d'illustrer la reconnaissance de l'action de Dieu et de ses puissances, qui est précisément l'effet de la vertu de piété d'Abraham. Après avoir amorcé un certain déséquilibre entre la vision des hommes et la vision de Dieu et de ses puissances, Philon développe ainsi la spécificité du regard que permet la piété pour bien en faire comprendre l'importance. Ce développement apparaît ainsi comme le pendant de l'exposé allégorique du *De Abrahamo* sur le même épisode biblique, qui livrait également un discours détaillé sur l'identification de Dieu et de ses puissances, ainsi que de leur action respective, et sur la question de la vision qu'il est possible d'en recevoir.

Philon procède en plusieurs temps, que nous étudierons de façon successive pour clarifier l'exposition de ce long développement. Il commence par rappeler la présence universelle, en toute chose, des trois mesures. Il en étudie ensuite la portée la plus haute,

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

en l'appliquant à Dieu et à ses puissances et à leurs opérations respectives. Enfin, il revient au problème posé par la vision de Dieu et de ses puissances, en l'illustrant par l'exemple de Moïse.

1) Universalité des trois mesures

Le premier temps constitue une introduction où Philon met en place les termes de sa compréhension des trois mesures en recourant à un langage philosophique appuyé sur l'autorité d'Homère et des Pythagoriciens. Rien n'est donc fondé sur l'Écriture : Philon développe un discours sur les réalités intelligibles que le texte scripturaire ne fait que suggérer en parlant des trois mesures, et en indiquant, selon l'interprétation qu'en donne Philon, que Dieu apparaît avec ses deux puissances.

La parole qui concerne les trois mesures a un sens très profond. De fait, toutes les choses sont mesurées par trois (parties) réellement, car elles possèdent un commencement, un milieu et une fin. Chacune de ces (trois) parties est inutile sans les autres qui sont formées de la même manière. C'est pourquoi Homère dit non sans raison que toute chose est partagée en trois et les Pythagoriciens mettent, comme base de la genèse de toutes les choses : dans les nombres, la triade, et dans les figures, le triangle à angle droit [435].

Le premier terme important, ce que Mercier traduit par « a un sens très profond » est vraisemblablement l'adjectif φυσικώτατος, d'après les traductions convergentes d'Aucher et de Marcus [436] ainsi que les notes de Marcus [437] et de Mercier [438] qui suggèrent la restitution de ce terme. Il se trouve probablement employé comme attribut du sujet, si l'on en croit les traductions d'Aucher et de Marcus et le fait que Mercier lui-même reconnaisse, malgré une traduction plus éloignée, qu'il faut restituer φυσικώτατος. Ce terme figurait déjà en tête de la deuxième *quaestio*, et décrit l'adéquation d'une proposition à la nature profonde de la réalité, ou à Dieu lui-même. Nous avons également rappelé qu'il pouvait manifester le passage du registre littéral au registre allégorique, mais que cela n'est pas toujours le cas, notamment dans la deuxième *quaestio*. Le même problème se pose ici, puisque Philon n'emploie pas plus que dans la deuxième *quaestio* un vocabulaire marquant de façon univoque un passage à l'allégorie. Il est certain qu'il renvoie ici à l'ordre profond du monde, à sa dimension intelligible, s'appliquant à *« toutes les choses »* [439]. Mais il n'affirme pas pour autant que cela ne se verrait que dans une lecture allégorique du texte, comme nous allons le voir.

Philon développe son exégèse des trois mesures (τρία μέτρα ; *Gn* 18, 6) en faisant passer le sens du terme μέτρον de celui d'unité de volume, pour mesurer un produit tel que la farine, à celui de partie d'un corps : *« toutes les choses […] possèdent un commencement, un milieu et une fin »* et *« chacune de ces [parties] est inutile sans les autres qui sont formées de la même manière »*. Le terme de mesure désigne ainsi finalement une « partie »,

435 ***Françoise Petit fournit pour la fin du passage le fragment : o□Πυθαγόρειοιτριάδαμ□ν□ν□ριθμο□ς, □νδ□σχήμασιτ□□ρθογώνιοντρίγωνον□ποτίθενταιστοιχε□οντ□στ□ν□λωνγενέσεως. La première partie du fragment, tirée du De mensibus (II, 8, 10-14) de Jean le Lydien paraît plus une paraphrase éloignée de Philon, intégrée à la perspective propre de l'auteur, qu'une citation précise de Philon, malgré la présence de la citation d'Homère.***

436 Aucher : « *nimis naturale* » ; Marcus : « *most natural* » ?

437 *Op. cit.*, n. *n*, p. 279.

438 *Op. cit.*, n. 2, p. 166.

439 Aucher : « *omnia* » ; Marcus : « *all things* ».

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

mais garde un lien avec l'unité de volume, puisque l'ensemble de la farine mesurée par Sarah forme également un tout constitué par trois parties prises successivement [440]. Le passage d'un sens à l'autre est encore étayé par l'usage du verbe, qui permet à la fois de décrire ce que fait Sarah et la constitution de toute réalité : *« toutes choses sont mesurées »* (Aucher : « *tribus mensurantur omnia* » ; Marcus : « *all things are measured by three* »). Philon procède par déplacement ou enrichissement progressif du sens du mot *« mesure »* pour lui donner une importance toujours plus grande : les trois mesures concernent toute réalité, et lui donnent sa cohérence.

Comme dans les *quaestiones* précédentes, Philon est vraisemblablement attaché à ne pas donner l'impression qu'il sépare deux réalités ou qu'il remplace l'une par l'autre : il entend plutôt montrer que l'expression *« trois mesures »* doit être prise dans toute la richesse de sa signification, aussi bien sensible qu'intelligible. S'il n'y a pas d'allégorie, c'est que Philon joue non pas ici sur la transposition d'une réalité sensible, désignée par une expression donnée, en une réalité intelligible, désignée par une autre expression. Au contraire, il est question de la même expression, *« trois mesures »*, aussi bien dans les actions de Sarah que dans la constitution de toute réalité. La question ne se pose pas tant en termes de sens littéral ou de sens allégorique qu'en termes de polysémie du vocabulaire : le terme de mesure, μέτρα, au nombre de trois, permet aussi bien de décrire l'action de Sarah que la constitution triple de chaque réalité. Ce ne sont pas les trois volumes de farine que Sarah puise successivement pour préparer le pain qui constituent l'image concrète d'une réalité invisible, de façon analogique, c'est le terme employé pour décrire ce qu'elle fait qui s'applique, de façon générale, à toute autre réalité. Cela tient, en dernière analyse, à ce que l'action de mesurer constitue en elle-même une activité de l'intellect qui ordonne, mesure et découpe les réalités. Philon, de fait, gomme les détails les plus concrets de l'action de Sarah : de φύρασον τρία μέτρα σεμιδάλεως (« pétris trois mesures de fine farine » ; *Gn* 18, 6), il ne garde que la notion de mesure, et le nombre, trois. Il s'agit donc bien de renvoyer, à travers l'action de Sarah, à une opération de l'intellect, c'est-à-dire d'Abraham, qui recouvre une dimension concrète (la fabrication du pain), mais permet dans le même temps d'exprimer que l'intellect, en décidant de faire faire trois pains à partir de trois mesures de farine, se règle à la fois sur le nombre des hommes qui sont accueillis, et sur une connaissance de Dieu et de ses puissances que Philon va développer par la suite.

Il prolonge toutefois d'abord son propos sur l'extension généralisée des trois mesures, en opérant deux références. La première est une citation d'Homère : τριχθ□δ□πάνταδέδασται (« toutes les choses ont été coupées en trois » ; *Il.*, XV, 189). Le recours au poète comme argument d'autorité signale un registre d'argumentation autonome vis-à-vis du texte scripturaire. Pour un raisonnement sur la nature des choses, Philon procède selon une démarche d'argumentation classique dans laquelle la référence à Homère peut être reçue comme un argument d'autorité, pour montrer que le poète dans son œuvre livrait déjà un enseignement sur la nature des choses correspondant à l'analyse des trois mesures qui a été proposée [441]. Le raisonnement n'est alors pas celui d'un théologien ou d'un exégète, mais celui d'un philosophe grec raisonnant à partir des outils et des références qui lui sont propres : ce sont en particulier les Stoïciens qui s'appuient sur la lecture d'Homère pour en retirer une description plus profonde de la réalité du monde,

[440] Nous nous référons aux traductions de Marcus et de Mercier, Aucher traduisant assez différemment, mais, selon Marcus, « plus librement » (« *more freely* » : n. *b*, p. 280).

[441] Les fragments d'Aristobule sur la valeur du sabbat et du nombre sept s'appuient de la même manière sur Homère : s'il semble qu'Aristobule ait pu forger le texte sur lequel il s'appuie, les fondements de la démarche n'en sont pas moins les mêmes (Eusèbe de Césarée, *P.*, XIII, 12, 9-15).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

exprimée de façon cachée [442]. La référence aux Pythagoriciens peut être comprise dans le même sens, avec une dimension spécifiquement philosophique plus développée et plus explicite, puisque Philon s'intéresse à la manière dont ces philosophes *« mettent, comme base de la genèse de toutes les choses : dans les nombres, la triade, et dans les figures, le triangle à angle droit »*. Il ne s'agit plus d'évoquer un regard encore largement sensible porté sur les objets réels, mais de décrire les réalités mathématiques et géométriques qui délimitent les formes de ces objets, dont la saisie relève directement des opérations de l'intellect.

Il ne s'agit pas pour autant de viser un discours strictement scientifique ou technique : la référence aux Pythagoriciens, après Homère qui est le poète inspiré par excellence, peut également avoir une dimension plus religieuse, puisque l'arithmologie pythagoricienne porte également une forte dimension mystique. Il est donc possible que la démarche rationnelle ouvre progressivement sur une démarche à caractère mystique, qui porte une connaissance du monde cachée mais qui peut se dévoiler si l'on en connaît la clé, ici la mesure triple de toutes choses. Cette dimension, qui ouvre aussitôt dans le développement de Philon sur Dieu et ses puissances, est également encore présente dans la référence aux mystères que fait Philon dans le commentaire du *« pain cuit sous la cendre »*.

2) Dieu et ses puissances

Il y a donc une mesure selon laquelle le monde incorporel et intelligible a été constitué. Une deuxième (mesure) est celle selon laquelle le ciel sensible a été construit, ayant eu en partage une cinquième et divine substance, immuable et immobile par rapport à ces (substances) et (restant) identique. La troisième, selon laquelle ont été faites les choses sous la lune, à partir des quatre puissances : terre, eau, air et feu, qui comportent naissance et corruption [443]. Pour les espèces incorporelles, dont a été construit le monde intelligible, il faut donc dire que la mesure est la plus importante des causes. Et dans le cinquième (élément), la substance sensible et circulaire, que le ciel a eue en lot, (il faut dire que la cause) est la puissance créatrice de l'Être ; en effet, il a obtenu un bienfait incorruptible, pur et sans mélange, en ayant eu en partage une part immortelle et incorruptible. Quant aux êtres sous la lune, il faut dire que (la cause) est la puissance royale, pour eux qui ont en partage changements et modifications, du fait qu'ils viennent à l'existence et se corrompent. Et pour ceux qui pêchent médiocrement, (il faut dire) que, grâce aux châtiments des supplices mérités, (s'opère) le rétablissement ; mais, pour ceux qui ont commis des iniquités innombrables et indicibles, (il faut dire) qu'il y a, comme châtiment, la rétribution qui consiste en supplices, et la séparation, de sorte qu'à parler au sens propre,

[442] Nous renvoyons à la présentation que donne Anthony Long de la conception stoïcienne de l'œuvre d'Homère comme allégorie : « *He composed, in other words, on two levels : on the surface he offers an epic narrative about the deeds of God and heroes, but what he is really talking about, and understands himself to be talking about, is the physical world in a sense acceptable to Stoic philosophers* » (A. A. Long, « Stoic readings of Homer », dans R. Lamberton et J. J. Keaney [dir.], *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 41-66 ; la citation se trouve p. 42).

[443] ***Selon le fragment édité par Françoise Petit, le texte original serait : □ν μ□ν ο□ν μέτρον □στί, καθ□ □ συνέστη □ □σώματος κα□ νοητ□ς κόσμος· δεύτερον δ□ μέτρον, καθ□ □ □πάγη □ α□σθητ□ς ο□ρανός, πέμπτην λαχ□ν κα□ θειοτέραν ο□σίαν, □τρεπτον κα□ □μετάβολον· τρίτον δέ, καθ□ □ □δημιουργήθη τ□ □π□ σελήνην □κ τ□ν τεσσάρων δυνάμεων, γένεσιν κα□ φθορ□ν □πιδεχόμενα.***

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

la mesure de tous les êtres, les intelligibles et les sensibles, c'est Dieu seul, qui, en son unité, se fait semblable à une trinité, à cause de la faiblesse de ceux qui regardent.

La référence aux Pythagoriciens débouche aussitôt sur une description de l'univers dans son ensemble sous l'angle des trois mesures. Le lien logique entre ces deux passages est du reste clairement marqué par les trois traductions modernes [444]. La progression et l'élévation progressive à partir de la mesure de toute chose, puis la mesure de toutes les réalités mathématiques, aboutit de façon logique à la description de l'univers tout entier. Homère parle de toutes les choses de façon générale, les Pythagoriciens évoquent plus précisément des principes intelligibles de compréhension du monde, et Philon déploie cette perspective en la portant à son développement maximal, en montrant de façon détaillée la triple constitution du monde. Il s'agit donc de l'exemple le plus élevé qui puisse être, c'est-à-dire non plus un élément du monde, mais le monde lui-même, l'ensemble de la réalité.

Il y a ainsi un véritable seuil qui est franchi, avec un passage de la description des choses en général à la totalité de l'univers, aussi bien dans sa dimension sensible que dans sa dimension intelligible. De plus, Philon passe d'un discours sur les choses vues en elles-mêmes, ou par l'intermédiaire de principes mathématiques, à un discours sur Dieu et sur ses puissances. Le discours devient donc théologique : il expose la relation de Dieu au monde sur un mode rationnel, mais qui n'est pas séparé de toute référence à l'Écriture, l'essentiel étant que le texte scripturaire fasse précisément état de trois mesures alors qu'Abraham, par la piété, peut voir Dieu et ses puissances se présenter devant lui. Si le développement en lui-même du rapport entre les trois mesures et l'univers d'une part, et Dieu et ses puissances d'autre part, peut apparaître comme un exposé plus doctrinal qu'exégétique, son fondement comme sa finalité demeurent l'illustration du texte scripturaire sous l'angle de la piété d'Abraham.

L'illustration de la relation entre Dieu et ses puissances et les trois parties de l'univers procède en deux temps. Le premier distingue les trois parties du monde créé, tandis que le deuxième fait correspondre à chacune d'elle l'action d'une cause ou d'une puissance spécifique. Cette démarche confirme l'utilisation du terme de *« mesure »* au sens non pas de l'évaluation de la taille ou du volume d'une chose, mais de la saisie de sa constitution, c'est-à-dire de la façon dont elle a été faite. Ce sens est attesté chez Philon dans un passage du *De opificio mundi* qui reprend la théorie des idées pour expliquer la préexistence intelligible des réalités sensibles : □πονητέον δ□ □τι κα□□κάστου τ□ν □λλων □ δικάζουσιν α□σθήσεις τ□ πρεσβύτερα ε□δη κα□ μέτρα, ο□ς ε□δοποιε□ται κα□ μετρε□ται τ□ γινόμενα (« il faut comprendre que ce sont, de chacune des autres choses sur lesquelles les perceptions exercent un jugement, les formes et les mesures existant préalablement, par lesquelles [Dieu] façonne et mesure les réalités du devenir » ; *Opif.*, 130). Le même type d'affirmation se retrouve plus haut dans le traité, où Philon emploie un vocabulaire semblable (le terme de σφραγ□δας figurait pour sa part au paragraphe 129) pour expliquer ce que sont les réalités intelligibles qui conduisent les réalités corporelles à l'existence : πάντα □δέαι κα□ μέτρα κα□ τύποι κα□ σφραγ□δες, ε□ς γένεσιν □λλων □σώματα σωμάτων (« toutes ces choses sont des idées, des mesures, des types et des sceaux, des réalités incorporelles pour la création des autres réalités, corporelles » ; *Opif.*, 34).

Trois « mesures » s'appliquent ainsi aux trois parties de l'univers qui sont distinguées par Philon : *« le monde incorporel et intelligible »* (□□σώματος κα□ νοητ□ς κόσμος) ; *« le ciel sensible qui a reçu une cinquième et divine substance »* (□ α□σθητ□ς ο□ρανός πέμπτην λαχ□ν κα□ θειοτέραν ο□σίαν) ; *« les choses sous la lune »* (τ□□π□ σελήνην), ou

[444] « *Prima itaque mensura est…* » ; « *And so, one mesure is that…* » ; *« il y a donc une mesure… »*.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

monde sublunaire, avec les *« quatre puissances »* ou éléments (τ□ν τεσσάρων δυνάμεων) que sont *« terre, eau, air et feu »*. Cette triple partition du monde n'est pas une spécificité de ce passage, puisqu'elle est également présente, notamment, dans le *De Abrahamo*, où comme nous l'avons vu Philon décrit le parcours de la vue qui s'élève depuis les réalités sensibles jusqu'à la lumière incorruptible du ciel, ouvrant la voie dans un troisième temps à la connaissance par l'intellect du monde selon un ordre spécifiquement intelligible (*Abr.*, 156-164). La similarité des deux passages peut être d'ailleurs être renforcée par le fait que la vision sensible, figurée par Lot qui avait affaire aux deux puissances uniquement, porte sur les deux premiers niveaux, également liés ici aux puissances, alors qu'Abraham, figure de la vision intelligible, pouvait contempler le monde intelligible.

Pour la première partie, la plus élevée, *« la mesure est la plus importante des causes »* : Mercier rend ainsi, comme Aucher (« *maxima illa causarum* ») ce qu'il considère comme une traduction de πρεβύτερος [445], tandis que Marcus y voit un superlatif : τ□ πρεσβύτατον τ□ν α□τίων [446], qu'il traduit par « *the eldest of causes* ». Si l'on compare avec le premier des passages du *De opificio mundi* que nous avons cité, où figurait le comparatif τ□ πρεσβύτερα ε□δη κα□ μέτρα, la référence à la cause « plus ancienne » que toutes les autres, ou plus simplement « la plus ancienne », qualifie la première de toutes les causes, c'est-à-dire Dieu lui-même. Cela est confirmé indirectement par l'identification des deux autres « mesures » comme étant d'une part *« la puissance créatrice de l'Être »*, pour la cinquième substance, l'éther, et d'autre part *« la puissance royale »*, pour le monde sublunaire voué à la corruption. Seul l'Être lui-même, Dieu, est au-dessus de ces deux puissances et constitue la cause première de toute création [447].

Ce faisant, Philon retrouve un schéma déjà esquissé antérieurement où le monde intelligible lui-même est directement créé par Dieu, tandis que les autres réalités sont laissées à l'opération de ses puissances [448]. Si le premier des trois niveaux de création paraît évident et n'est pas développé, le rôle des deux autres « mesures » a besoin d'être explicité, signe qu'il peut faire plus difficulté, peut-être précisément parce que le discours sur les puissances, sous cette forme, représente une véritable innovation de Philon, alors que le rôle de Dieu comme première cause relève d'une métaphysique qui remonte à Aristote. Toutefois, le rôle des puissances reste lui-même en partie allusif : le fait que ce soit la puissance créatrice qui est à l'œuvre dans le ciel sensible, est justifié par le fait que le cinquième élément est *« un bienfait incorruptible, pur et sans mélange »*, *« une part immortelle et incorruptible »*, ce qui n'est pleinement compréhensible que si l'on fait le lien entre la dimension créatrice et la dimension bienfaitrice de cette première puissance, comme Philon le fait par ailleurs, par exemple dans le *De Abrahamo* [449]. Une explication

445 *Op. cit.*, n. 7, p 167.

446 *Op. cit.*, n. *b*, p 281.

447 Cette vision des puissances, mesures du monde et soumises à Dieu, est exprimée de façon synthétique par Francesca Calabi : « *There are specific fields pertaining to the powers, which are not exactly spheres of action : we are not dealing with autonomous beings who have been assigned specific duties. They are "yardsticks", measures in relation to which things can be set, rules whose rational form has been drawn from God, with respect to whom they remain inferior and detached.* » (F. Calabi, *God's Acting, Man's Acting*, *op. cit.*, p. 99).

448 *QG* III, 39 qui parle des deux dénominations des « deux puissances supérieures, par lesquelles le monde à la fois a été créé et, une fois créé est géré par elles ; (la dénomination) de l'une en tant que Dieu : (le monde) a été créé et organisé, car Dieu est le nom de la puissance créatrice ; de l'autre en tant que Seigneur : (le monde) est soumis à une autorité et à une royauté. »

449 Voir *Abr.*, 126-129, ou encore 145. Voir également les références à la puissance bienfaitrice (ε□εργέτις δύναμις) : *Spec.* I, 307 ; *Praem.*, 122 ; *QE* II, 2.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

est également nécessaire pour justifier de la fonction de la troisième puissance, mais elle est plus développée : la puissance royale est la mesure du monde sublunaire car celui-ci, soumis à la corruption, nécessite d'être repris et corrigé par des « *châtiments* », ou bien pour *« le rétablissement de la rectitude »*, ou bien comme *« supplices »* et pour la *« séparation »* dont Philon a montré qu'elle constituait le souverain mal.

Philon rejoint ainsi une analyse convergente sur la fonction des puissances aux côtés de Dieu, que l'on trouve dans le *De sacrificiis*, dans une exégèse du même passage scripturaire [450]. Dieu comme les puissances mesurent le monde, chacun selon la partie qui lui échoit, c'est-à-dire qu'ils lui donnent une forme (voir *Spec.* I, 47-48). L'importance de considérer les deux puissances comme des « mesures », et non seulement des « causes » [451], est confirmé par l'affirmation qui clôt le passage : *« de sorte qu'à parler au sens propre, la mesure de tous les êtres, les intelligibles et les sensibles, c'est Dieu seul, qui, en son unité, se fait semblable à une trinité, à cause de la faiblesse de ceux qui regardent ».* Philon reprend bien le terme de *« mesure »* pour récapituler son propos et en livrer la clé d'une façon explicite et condensée. Une comparaison avec le développement parallèle du *De sacrificiis* que nous venons d'évoquer permet de constater clairement la spécificité de ce passage. En effet, dans ce traité du Grand commentaire allégorique, Sarah est également présentée comme la figure de la vertu (τ□□ρετ□ Σάρρ□ : « à la vertu, Sarah » ; *Sacrif.*, 59), tandis les mesures qu'elle prépare ne peuvent porter sur Dieu et ses puissances, qui seuls peuvent, au contraire, réellement mesurer le monde. Le fond de l'exégèse de notre *quaestio* est donc le même que celui du *De sacrificiis*.

La spécificité de cette *solutio* est la manière dont un noyau exégétique commun est intégré dans une argumentation spécifique. En l'occurrence, Philon joue de nouveau sur l'apparition à la fois une et triple de Dieu, pour faire remonter à Dieu seul ce qui peut aussi être dit des puissances. La possibilité pour Dieu d'apparaître seul ou entouré de ses deux puissances est présente également dans le *De sacrificiis*, mais cela ne constitue pas un motif essentiel, alors qu'ici, comme dans les *quaestiones* précédentes, l'exégèse est une nouvelle fois focalisée sur Dieu par delà les deux puissances, grâce à une reprise du thème de la faiblesse du regard qui fait voir une apparition triple là où elle est en réalité simple. S'il est important pour Philon de pouvoir, en définitive, attribuer clairement à Dieu seul la capacité de mesurer, c'est qu'il est essentiel pour l'illustration de la piété d'Abraham de montrer qu'en dernière analyse, c'est Dieu qui est la mesure de toutes choses.

En effet, cette dernière formule, par laquelle Philon récapitule son développement, n'est pas une simple synthèse formelle du contenu qui vient d'être développé, mais constitue le véritable point d'aboutissement du développement, qui éclaire de la façon la plus profonde le sens des « mesures » et de ce fait justifie que le passage scripturaire soit une illustration de la vertu d'Abraham envers Dieu, c'est-à-dire de sa piété. Il est en effet essentiel de reconnaître que Dieu est la mesure de toute chose, comme Philon l'affirme de façon plus claire et

[450] □ν □κάστη μεμέτρηται μ□ν ο□δαμ□ς □περίγραφος γ□ρ □ θεός, □περίγραφοι δ□ κα□ α□ δυνάμεις α□το□, μεμέτρηκε δ□ τ□ □λα· □ μ□ν ο□ν □γαθότης α□το□ μέτρον □γαθ□ν □στιν, □ δ□ □ξουσία μέτρον □πηκόων, □ δ□ □γεμ□ν α□τ□ς □πάντων κα□ σωμάτων κα□ □σωμάτων, δι□ □ν κα□ α□ δυνάμεις κανόνων κα□ παραπηγμάτων λαβο□σαι λόγον τ□ μεθ□ α□τ□ς □σταθμήσαντο (« aucune [de ces trois images] n'a été en quelque façon mesurée – Dieu ne peut être circonscrit, et ses puissances non plus ne peuvent être circonscrites – mais chacune a mesuré la totalité du monde : sa bonté est donc la mesure des biens, son pouvoir est la mesure de ceux qui obéissent, et il est lui-même le maître de toutes les choses corporelles et incorporelles, par qui les puissances également, ayant été reconnues comme canons et règles, ont attribué une mesure à ce qui dépendait d'elles-mêmes » ; *Sacrif.*, 59).

[451] Marcus et Mercier rétablissent curieusement pour les deux puissances le terme de cause, alors même que le terme qu'ils explicitent est la reprise de celui qu'ils ont précédemment traduit, à propos de Dieu, par *« mesure »* (Marcus : « *measure* »). Il semble important de garder la terminologie philonienne.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

polémique dans d'autres passages où il contredit de façon explicite la célèbre affirmation de Protagoras, rapportée par Platon en particulier dans le *Théétète*, selon laquelle « l'homme est la mesure de toutes choses » (Π□ντων μ□τρον □νθρωπ□ς □στιν ; *Tht.*, 152 a 2-3 ; 160 d 9 ; 178 b 3-4).

Philon s'y attaque vivement dans le *De posteritate Caini* en la qualifiant de « croyance de l'impie » (□σεβο□ς δόξα ; *Poster.*, 35), car elle conduit à placer l'intellect humain (το□ νο□ ; *Poster.*, 36) à la place qui est celle de Dieu. Or, écrit Philon dans le *De somniis* : Μωυσ□ς δ□ στάθμην κα□ μέτρον κα□□ριθμ□ν τ□ν □λων □πέλαβεν ε□ναι τ□ν θεόν, □λλ□ ο□ τ□ν □νθρώπινον νο□ (« Moïse a conçu que la règle, la mesure et le nombre de la totalité des choses, c'est Dieu, et non l'intellect humain » ; *Somn.* II, 193). Enfin, le passage du *De sacrificiis* que nous avons cité illustre de façon plus directe le rapport entre les trois mesures et la piété : τ□ δ□ τρία μέτρα τα□τα καλ□ν □ν ψυχ□□σπερ φυραθ□ναί τε κα□ συνενεχθ□ναι, □να πεισθε□σα τ□ν □νωτάτω ε□ναι θεόν, □ς □περκέκυφε τ□ς δυνάμεις □αυτο□ κα□ χωρ□ς α□τ□ν □ρώμενος κα□□ν α□τα□ς □μφαινόμενος, δέξηται χαρακτ□ρας □ξουσίας τε κα□ ε□εργεσίας α□το□ (« il est beau que ces trois mesures, dans l'âme, soient comme pétries et rassemblées, afin que celle-ci, convaincue de l'existence du Dieu très haut, qui domine ses propres puissances, étant visible sans elles et se manifestant en elles, reçoive les marques de sa puissance et de sa bienfaisance » ; *Sacrif.*, 60).

L'exégèse conduit donc bien une nouvelle fois à remonter jusqu'à Dieu, seul, pour que toute l'activité de création et de mesure du monde lui soit imputée, sans faire de l'homme une mesure. D'un point de vue exégétique, les puissances occupent ainsi de nouveau le rôle d'articulation essentielle, permettant à Philon de passer du triple à l'un. Il paraît ne déployer la mesure spécifique de chacune des trois parties du monde, après avoir affirmé l'existence d'une triple mesure en toute chose, que pour ramener cette triple mesure à une seule, puisque l'apparition triple de Dieu et de ses puissances peut être comprise comme celle de Dieu seul. Le constat du caractère triple de toute réalité le conduit par l'intermédiaire des puissances à l'affirmation de l'existence d'une seule véritable mesure, Dieu.

Il est notable que cette construction du développement s'opère de nouveau à travers un retournement semblable à ceux des cinquième et sixième *quaestiones* : partant de l'action de Sarah qui prend trois mesures de farine pour préparer du pain qui sera proposé aux visiteurs, Philon arrive au terme de ce passage, après avoir déployé le sens des trois mesures, à l'idée que ce n'est pas Sarah qui mesure quelque chose qui sera offert à Dieu, mais Dieu lui-même qui mesure toute chose. Le fait que Sarah prenne trois mesures n'est donc que l'expression de la capacité de Dieu à mesurer. Si Philon joue sur le fait que Sarah représente la vertu de piété d'Abraham, alors il faut dire que la piété d'Abraham se manifeste dans l'action de prendre ces trois mesures, qui permet de voir qu'il a une juste connaissance de l'action de Dieu sur le monde.

L'articulation entre la vision triple et la vision simple n'est cependant expliquée que dans le double développement qui suit, qui fait intervenir d'une part une expérience sensible, d'autre part l'exemple de Moïse, pour en éclairer la compréhension et en fonder l'importance.

3) La triple vision et la contemplation de Dieu

Ramenant en définitive tout son développement sur les trois mesures à Dieu, *« mesure de tous les êtres »*, Philon a justifié le passage d'une vision triple à une vision unique en soulignant que Dieu, *« en son unité, se fait semblable à une trinité, à cause de la faiblesse de ceux qui regardent »*. Alors qu'il avait déjà présenté les raisons pour lesquelles l'intellect, dans son imperfection, peut recevoir une vision triple, et non pas seulement une

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

vision unique de Dieu [452], Philon s'attache de nouveau à en rendre compte, non plus de façon directe, en rappelant simplement les limites de l'intellect humain qui lui interdisent de contempler directement l'Être dans son unité, mais par le biais d'une analogie suggestive avec la vision sensible. Cette image est reprise aussitôt par une évocation de Moïse et de la demande qu'il fait à Dieu de le voir distinctement : le recours à une autre figure scripturaire (peu fréquent dans les *Quaestiones*, comme nous l'avons rappelé), et qui plus est à Moïse, le sage parfaitement accompli, vise à montrer à la fois la nécessité et la difficulté de voir Dieu dans une apparition simple. Il donne donc un fondement au point d'articulation central de l'argumentation que Philon vient de développer, en justifiant que celui qui apparaît de façon triple soit en définitive Dieu lui-même, seul, mais que cela soit difficile à percevoir.

Car l'œil de l'âme, très lumineux et très brillant, s'obscurcira avant de se heurter et de se fixer à celui qui est selon l'unité, sans qu'aucun autre ne soit vu. En effet, de même que, aux yeux du corps, quand ils viennent à s'affaiblir, souvent, une double apparition est présentée par un seul luminaire, de même aussi en ce qui concerne la vue de l'âme, elle ne pourra pas atteindre l'Un comme un ; il lui est arrivé de percevoir une trinité selon les apparitions qui l'assistent, lui, l'Un, (à savoir) les premières puissances en tant que servantes. C'est pourquoi le chef des prophètes et des messagers, Moïse, désire voir l'Un sans ses puissances, en tant qu'un selon l'unité, sur lequel personne ni par l'art ni par la sagesse, ou par quelque autre moyen qui se trouve dans la création, n'a espéré se montrer supérieur ni s'élever au-dessus en progressant de bas en haut. En effet, celui-ci (Moïse) voulait saisir le principe de toutes choses et obtenir aussi miséricorde, en tant que (Dieu) apparaîtrait seul sans un autre à l'âme amie de Dieu. Car il dit : « Montre-toi à moi, (que) je te voie distinctement ».

Il est intéressant de constater que Philon cherche à rendre compte du problème de la saisie intelligible, sous une forme triple, d'une réalité qui est fondamentalement unique, en s'appuyant sur une analogie physique : *« de même que, aux yeux du corps, quand ils viennent à s'affaiblir, souvent, une double apparition est présentée par un seul luminaire, de même aussi en ce qui concerne la vue de l'âme, elle ne pourra pas atteindre l'Un comme un »*. L'analogie entre regard sensible et regard intellectuel est poussée : l'un et l'autre peuvent être soumis à la fatigue, et donc ne pas réussir à percevoir nettement l'objet considéré. De fait, si le regard, fatigué, ne parvient pas à se fixer sur la distance précise à laquelle se trouve l'objet visé, la vision respective de chacun des yeux ne s'accorde pas avec l'autre, et cela entraîne une vision double. Toutefois, mais Philon n'y insiste pas, la fatigue du regard ne produit qu'une vision double, alors que dans le cas qu'il développe, il s'agit de passer d'une vision simple à une vision triple. Là s'arrête donc sans doute la portée de son analogie – à moins peut-être qu'il ne postule que la vision double s'ajoute à l'objet réel, comme les puissances apparaissent aux côtés de Dieu, mais rien ne permet de penser que ce soit le cas. Il s'agit donc sans doute plutôt d'une comparaison suggestive que d'une stricte analogie.

Cette image, malgré son caractère peut-être approximatif, n'en vient pas moins confirmer de façon intéressante le registre dans lequel se place Philon dans cette séquence de *quaestiones*. Nous avons vu que dans le *De Abrahamo*, de façon semblable, Philon cherchait à expliquer le problème d'une vision à la fois une et triple, à propos du même passage scripturaire, en décrivant le phénomène des ombres projetées par un objet placé au soleil de midi. Le recours à une analogie physique est identique, mais le problème est situé

[452] Voir *quaestio* 2 : l'intellect humain *« ne peut avoir une vue assez aiguë pour voir celui qui est au-dessus des puissances »*.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

de façon très différente, puisqu'il porte cette fois-ci sur celui qui regarde, et non sur l'objet : ce n'est pas l'objet en tant que tel qui se donne à voir de telle ou telle façon, mais le regard de l'observateur, dans sa faiblesse, qui fait apparaître un double objet. Cela est donc tout à fait cohérent avec l'exégèse générale du passage, qui repose sur une focalisation de Philon sur la vision propre d'Abraham et sur ses hésitations, afin de rendre compte de la difficulté que constitue l'apparition conjointe de la vision sensible et de la vision divine. Le choix de l'image n'a donc rien d'anodin : loin d'être gratuite, ou de constituer une parenthèse dans l'argumentation, celle-ci permet de poursuivre par un autre moyen l'exégèse du passage. Philon revient sur le caractère flottant et incertain de la vision de celui-ci, et paraît indiquer implicitement qu'Abraham a de nouveau changé de perception. La manifestation des trois visiteurs humains est redoublée par une triple vision divine, au lieu de la seule vision de Dieu, sans qu'un critère extérieur paraisse le justifier.

Cette première image, qui introduit par le recours à une analogie la difficulté à voir Dieu seul, est redoublée par une référence scripturaire qui appuie la même idée sur un véritable argument d'autorité : il est difficile de percevoir Dieu dans une vision simple, même si c'est le plus grand désir du sage, comme Philon l'a déjà montré dans la quatrième *quaestio*. L'exemple de Moïse, *« chef des prophètes et des messagers »* confirme que la contemplation de Dieu ne peut être atteinte par quiconque *« ni par l'art ni par la sagesse, [ni] par quelque autre moyen qui se trouve dans la création »*. Les traductions d'Aucher et de Marcus semblent ici préférables à celle de Mercier en ce qui concerne le but visé par Moïse. Mercier parle de *« se montrer supérieur »* à l'Un, de *« s'élever au-dessus »*, mais l'on voit mal comment Philon pourrait ne serait-ce qu'évoquer cette hypothèse, Dieu étant transcendant à toute création, dans l'Écriture comme dans la pensée philosophique de Philon – pour les Stoïciens, le fait que Dieu soit immanent au monde ne permet pas pour autant de s'élever au-dessus de lui. Que l'art et la sagesse ne permettent pas d'atteindre ce but n'aurait rien d'étonnant. En revanche, Aucher parle d'atteindre (« *attingere* ») Dieu et Marcus de se rendre adéquat à lui (« *to be adequate* »), et l'un et l'autre parlent d'arriver jusqu'aux régions supérieures (Aucher : « *superiora* » ; Marcus : « *the upper regions* »). Il s'agit alors plutôt de rappeler l'impossibilité pour un homme de s'élever par lui-même jusqu'à Dieu et aux régions les plus élevées.

Ce constat corrobore l'image précédente rappelant la faiblesse de l'intellect humain et donc sa difficulté à voir Dieu dans son unicité. L'exemple de Moïse permet d'illustrer l'enjeu de cette vision : Moïse *« désire* [453] *voir l'Un sans ses puissances* », il *« voulait saisir le principe de toutes choses et obtenir aussi miséricorde »* [454]. La vision de Dieu doit être désirée, souhaitée comme une marque de miséricorde divine. La citation finale éclaire qu'il ne peut être question que d'une demande : « Montre-toi à moi, (que) je te voie distinctement » (□μφάνισόν μοι σεαυτόν, γνωστ□ς □δω σε ; *Ex* 33, 13), la suite du verset scripturaire parlant d'ailleurs à propos de cette vision donnée par Dieu d'une grâce (χάριν ; *ibid.*). La vision n'est pas présentée comme réalisée, pas plus que Philon ne faisait état de la réponse de Dieu à Abraham qui lui demandait de demeurer auprès de lui.

Philon continue donc avec ces deux arguments, l'analogie physique et la référence scripturaire, de creuser le même sillon que dans les *quaestiones* précédentes : s'il développe la vision des trois hommes, et surtout la vision de Dieu entouré de ses puissances, la plénitude de la vision unique de Dieu paraît demeurer au-delà de l'exégèse elle-même. Les enjeux et les difficultés de cette vision sont expliqués, ce qui empêche de

453 Aucher : « *optabat* » ; Marcus : « *desired* ».

454 Aucher : « *principale illud universorum volebat sibi assumere, orans ut misertus…* » ; Marcus : « *he wished to receive the chiefest of all (blessings), and to be granted the mercy of having…* ».

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

l'atteindre est clairement montré, mais elle n'apparaît jamais véritablement comme réalisée : elle est montrée dans la quatrième *quaestio*, mais comme une vision qui n'est pas amenée à durer, et la réponse d'Abraham à la demande qu'il adresse à Dieu n'est pas donnée. À la différence du grand discours de Dieu dans l'exposé allégorique du même épisode, où Philon impliquait que l'âme puisse être purifiée totalement, au point de voir Dieu et de le désirer pour lui-même, sans limites, l'exégèse des *quaestiones* maintient toujours une certaine imperfection : même Moïse n'est pas montré comme doté de cette pure vision, lui dont le texte scripturaire dit pourtant que « Dieu le connaissait face à face » (□ν □γνω κύριος α□τ□ν πρόσωπον κατ□ πρόσωπον ; *Dt* 34, 10). L'exposé allégorique du *De Abrahamo* était du reste détaché en partie de l'exposé littéral, ce qui n'obligeait pas Philon à montrer dans quelle mesure il pouvait s'appliquer à Abraham. Ici, l'exégèse est plus fine, accordée de plus près au texte scripturaire, et elle se fait en quelque sorte plus réaliste, à la manière de la conclusion de Philon sur la vertu de piété d'Abraham à la fin du premier volet de l'exposition de la vie d'Abraham dans le *De Abrahamo* (*Abr.*, 200-207).

Ces deux exemples montrent l'intérêt pour Philon d'avoir commencé le développement de sa *solutio* en montrant la béatitude que constituait pour Abraham sa piété. Il ne s'agit pas pour lui d'une simple faculté qui lui confèrerait une aptitude particulière à voir Dieu, c'est une disposition qui lui permet de recevoir et de demander la vision de Dieu mais sans certitude qu'elle se présente. C'est, comme dans le *De Abrahamo*, un désir de Dieu (*Abr.*, 170), qui exprime une forme de connaissance de ce qu'il est, mais sans qu'il puisse être atteint.

4) Conclusion

L'exégèse des trois mesures apparaît comme l'un des véritables pôles de la séquence de *quaestiones* qui portent sur l'épisode de l'apparition de Dieu au chêne de Mambré. Après une série de *quaestiones* plus courtes, centrées sur des problèmes précis, Philon livre de nouveau un développement étendu dans lequel se manifestent les enjeux principaux de sa démarche. La piété d'Abraham est présentée à travers l'action de Sarah, c'est-à-dire de la vertu, qui prend *« trois mesures »*. Destinées à être offertes aux voyageurs, elles témoignent de l'hospitalité d'Abraham. Mais destinées à Dieu et à ses puissances, les trois mesures indiquent qu'Abraham a reconnu que Dieu et les puissances étaient les trois mesures de l'univers tout entier.

En revenant à une présentation détaillée des puissances, Philon parvient ainsi une nouvelle fois à montrer comment les deux visions, celles des hommes et celle de Dieu, se superposent, et comment les éléments du texte scripturaire peuvent rendre compte des deux registres de réalité de façon conjointe. Ce passage confirme le caractère relatif de la distinction entre les versets qui parlent d'une personne et ceux qui parlent de trois comme critère d'identification de la vision en cause : Philon, grâce à la mobilisation des deux puissances de Dieu, parvient à superposer vision simple et vision triple pour parler de Dieu même lorsque le texte fait référence à une triple vision. La deuxième condition pour que cette exégèse mobilisant les puissances puisse être mise en place, c'est l'hésitation d'Abraham : c'est pour cela que Philon insiste longuement, avec les deux exemples finaux, sur les limites de la vision humaine, sur sa faiblesse, y compris en faisant allusion à Moïse qui constitue l'argument d'autorité le plus élevé qu'il puisse invoquer.

L'importance de la théorie des puissances ne doit pas être sous-estimée : Philon lui-même y insiste en livrant une exégèse des *« pains cuits sous la cendre »* qui en éclaire le statut essentiel.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

C. Le pain sous la cendre

Ce nouveau développement présente un caractère très original, puisque Philon justifie par l'exégèse du *« pain sous la cendre »* la difficulté de l'exégèse des *« trois mesures »* : ce passage constitue ainsi un retour réflexif sur sa propre démarche, qui apparaît comme une forme de dernière confirmation de l'importance de la théorie des puissances.

Cependant, après les trois mesures, c'est à bon escient qu'il a parlé du pain sous la cendre, non seulement parce que, pour beaucoup, la connaissance du Père et de ses deux puissances supérieures est cachée, mais parce qu'il faut et qu'une pareille question soit cachée et qu'elle ne soit pas montrée à tous les hommes, (question) qu'il ne convient pas de dire à tous les hommes. En effet, manifester les mystères à ceux qui ne sont pas initiés et qui en sont indignes est le propre de celui qui détruit les lois de l'initiation aux mystères sacrés.

Philon passe à l'exégèse du *« pain sous la cendre »* en établissant un double lien avec les trois mesures : il y a non seulement un lien de succession (*« après les trois mesures »*), mais il est redoublé et justifié par l'expression de la convenance de cette succession, qui se fait *« à bon escient »* (selon Mercier : παγκάλως [455]). Il y a donc un véritable lien logique entre les deux expressions scripturaires, désignant les deux aspects de l'action de Sarah : les trois mesures de farine lui permettent de faire cuire du pain sous la cendre, et c'est la valeur de ce pain que Philon va expliciter.

Sans que celui-ci le dise de façon tout à fait transparente, il faut comprendre que les trois mesures dont il a été question peuvent être reprises, de façon synthétique, comme *« la connaissance du Père et de ses deux puissances supérieures »* : les trois mesures prises par Sarah expriment en effet qu'Abraham sait, dans sa piété, que toutes choses, et par-dessus tout le monde lui-même, sont mesurés par une triple mesure, Dieu et ses deux puissances. Philon s'interroge maintenant sur le fait que ces trois mesures soient cachées en devenant, *« à bon escient »* un *« pain sous la cendre »*. La Septante utilise le terme γκρυφίαι, c'est-à-dire « cachés » pour désigner les pains ainsi préparés, et c'est sur ce sens que Philon joue.

Il le fait d'une double manière, en reprenant en quelque sorte le double caractère de la transition, factuel et logique : que la connaissance de Dieu et de ses puissances soit cachée relève à la fois d'une réalité de fait et d'une nécessité. En effet, Philon affirme tout d'abord que le fait que les trois mesures soient mises sous la cendre exprime le constat selon lequel, *« pour beaucoup, la connaissance du Père et de ses deux puissances supérieures est cachée »*. Or, ce qui n'est qu'un constat, qui pourrait être déploré ou tout simplement accepté comme tel, est repris dans un second temps, et justifié par Philon comme une nécessité : *« il faut et qu'une pareille question soit cachée et qu'elle ne soit pas montrée à tous les hommes »*. On voit ici le souci de Philon de dépasser la simple reprise sur un mode descriptif des éléments du texte. Le texte ne livre pas seulement un savoir factuel, il n'est pas seulement informatif, il est également prescriptif : ce qu'il décrit doit être reçu comme un ordre des choses nécessaire.

Il semble donc que l'on puisse affirmer que le caractère théorique ou contemplatif assumé par le texte ouvre sur une démarche religieuse qui engage une certaine pratique. C'est ce que l'on peut déduire tout d'abord de la mention finale de la première phrase,

[455] Aucher : « *optime* » ; Marcus : « *most excellently* ».

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

« il ne convient pas de dire [cette question] à tous les hommes » [456]. Il s'agit d'une *« question »* [457], c'est-à-dire d'une « recherche », d'une « investigation » : Marcus comme Mercier suggèrent de restituer ζήτησις. Or le terme, chez Philon, s'il peut désigner la recherche de moyens de subsistance (ζήτησις ; *Opif.*, 128 et 167) désigne notamment le questionnement philosophique. Ainsi, parlant dans le *De opificio mundi* de l'interrogation qui naît de la contemplation des astres, de leur cours, de leur origine, il conclut : □κ δ□ τ□ς τούτων ζητήσεως τ□ φιλοσοφίας συνέστη γένος (« c'est de l'enquête sur ces questions que le genre de la philosophie s'est formé » ; *Opif.*, 54 [458]) . Circonscrire *a priori* le champ ouvert à un tel questionnement sur le monde, et plus particulièrement encore ici sur Dieu et ses puissances, relève d'une interdiction religieuse, qui fixe à l'activité de l'esprit et à la curiosité humaine des bornes au-delà desquelles l'homme tenterait de dépasser sa propre nature. Notons toutefois que l'interdiction ne s'applique pas ici à tous les hommes, mais seulement à la plus grande partie.

La dernière phrase à son tour permet de spécifier plus clairement la pensée de Philon, qui reprend une nouvelle fois l'image très courante chez lui des mystères : *« manifester les mystères à ceux qui ne sont pas initiés et qui en sont indignes est le propre de celui qui détruit les lois de l'initiation aux mystères sacrés »*. Elle lui permet d'exprimer le sens et les limites d'une investigation sur Dieu et sur ses puissances. Cette combinaison entre une recherche rationnelle et une attitude religieuse est caractéristique de son usage de l'image des mystères, tel que Valentin Nikiprowetzky l'a caractérisé. Il rappelle le caractère originellement platonicien de cette comparaison, qui ne renvoie donc pas à de réels mystères, mais souligne aussi que Philon lui donne une orientation proprement juive [459]. La référence aux mystères, en définitive, comme il le suggère (« Interpréter la Bible, telle apparaît alors la tâche fondamentale du philosophe »), signale l'enjeu herméneutique du problème. La question pour Philon est de comprendre comment l'Écriture contient des vérités décisives sur Dieu, mais comment elles sont en même temps cachées, pour ne pas être mises à la portée du premier venu. L'enjeu n'est pas l'appartenance au peuple juif et l'adhésion à la Loi de Moïse, mais la manière de comprendre en profondeur cette Loi, pour atteindre la « science de la cause première ». Il faut observer la Loi de Moïse mais aussi la soumettre à une investigation (ζήτησις) intellectuelle pour en pénétrer le sens. L'initiation recouvre également la capacité à rechercher l'enseignement de l'Écriture sur les réalités intelligibles.

Ce passage est ainsi l'un de ceux qui peuvent conférer à l'exégèse de Philon une dimension ésotérique, celle d'une démarche réservée à un nombre réduit de personnes, qui doivent à la fois recevoir la Loi de Moïse comme parole de Dieu révélée, et être en

[456] Aucher : « *non licet* » ; Marcus ne traduit pas ce dernier élément, qui lui semble peut-être n'être qu'un doublet de la proposition précédente, où il traduit le verbe par « *should not* ».

[457] Aucher : « *quaestionem* » ; Marcus : « *inquiry* ».

[458] Voir encore *Deter.*, 32 ; *Poster.*, 15 et 21 ; *Deus*, 70 et 93 ; *Plant.*, 54 et 79 ; etc.

[459] « À l'instar de Platon, Philon transpose à la philosophie l'itinéraire de l'initiation mystérique. Mais cette constatation ne permet pas, à elle seule, de rendre compte de sa doctrine des mystères. En effet, chez Philon, la transposition est double ou, si l'on préfère, Philon adapte la transposition dont Platon avait été l'initiateur, à l'idée particulière qu'il se fait lui-même de la philosophie. […] Parmi les différentes valeurs que le terme, grec par excellence, de φιλοσοφία reçoit dans l'usage de Philon, la plus remarquable et, pour ainsi dire, la valeur culminante est celle qui assimile à la philosophie l'étude et la mise en pratique de la Loi de Moïse dont Deutéronome IV, 6 déclare qu'elle est la *sagesse* d'Israël et dont, dans *Virt.*, 65, Philon souligne qu'elle a pour trait commun avec la philosophie des Grecs de déboucher sur la ''science de la cause première''. Interpréter la Bible, telle apparaît alors la tâche fondamentale du philosophe. » (V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture*…, *op. cit.*, p. 25).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

mesure de se livrer à des recherches philosophiques adéquates pour en dégager le sens profond. Les initiés auxquels Philon fait référence sont d'autres exégètes, capables de lire l'Écriture comme il le fait. En ce sens, Philon comprend ce passage comme une indication par l'Écriture elle-même de la manière dont il convient qu'elle soit lue, et de la manière dont elle dissimule certains enseignements.

Deux points doivent être soulignés. Le premier concerne le rôle de ce bref développement au sein de la *solutio* : il confirme la vertu d'Abraham, dans la mesure où Sarah, la figure de la vertu, manifeste par ses actes, sur un plan allégorique, que la connaissance véritable de Dieu et de ses puissances doit être cachée, qu'elle ne doit être connue que de ceux qui peuvent mener le travail d'examen nécessaire. Abraham apparaît ainsi comme l'opposé du personnage dénoncé par Philon : il ne manifeste pas *« les mystères à ceux qui ne sont pas initiés »*, il ne détruit pas *« les lois de l'initiation aux mystères sacrés »* puisqu'à travers Sarah il les dissimule. L'accent est mis sur les opérations de la vertu et la connaissance de Dieu qu'elle illustre et dissimule en même temps. Cela confirme l'orientation spéculative de cet ensemble de *quaestiones*, centrées sur la question de la vertu de piété d'Abraham et de la manière dont Dieu se manifeste à lui : ici, Abraham est celui qui connaît Dieu, mais évite d'en partager la connaissance à ceux qui n'en sont pas dignes.

Cette exégèse rejoint une fois encore celle que livre Philon du même passage dans le *De sacrificiis*. Il interprète de façon strictement identique le pain sous la cendre : κεκρύφθαιδε□τ□ν□ερ□νπερ□το□□γενήτουκα□τ□νδυνάμεωνα□το□μύστηνλόγον, □πε□θείωνπαρακαταθήκην□ργίωνο□παντός□στιφυλάξαι (« il faut que soit caché le discours sacré qui initie à l'inengendré et à ses puissances, puisque ce n'est pas le propre de tout un chacun que de conserver le dépôt des divins secrets » ; *Sacrif.*, 60). Il faut que l'âme « ayant reçu l'initiation aux grands mystères, ne dévoile à personne de façon triviale les rites, mais les garde comme une trésorière et les maintienne sous silence dans le secret » (τ□ντελείωνμύστιςγενομένητελετ□νμηδεν□προχείρως□κλαλ□τ□μυστήρια, ταμιευομένηδ□α□τ□κα□□χεμυθο□σα□ν□πορρήτ□φυλάττ□ ; *ibid.*). Philon emploie le même vocabulaire et le même avertissement contre ceux qui transgresseraient le silence nécessaire sur une connaissance qui est présentée de façon identique comme celle de Dieu et de ses puissances, mesures du monde. La seule spécificité de l'exégèse de la *quaestio* serait le double niveau de l'éclairage que Philon apporte au texte scripturaire, en distinguant une question de fait : les hommes ne connaissent pas tous ces mystères, et une question de droit, à la fois intellectuelle et religieuse : il ne convient pas que tous les connaissent et qu'ils soient dévoilés sans limite.

Un problème se pose dès lors quant à ce passage sur le statut de l'exégèse de Philon lui-même, puisqu'il livre le sens d'un texte dont il affirme qu'il convient de ne pas révéler à la légère. La question est également présente dans le *De sacrificiis*, mais est plus visible encore ici, où Philon s'est livré à un développement plus nourri sur le sens des *« trois mesures »*. Contrairement à Abraham, et à l'Écriture, Philon livre une parole explicite et développée sur Dieu et ses puissances. Sans doute faut-il considérer, pour éviter de le voir se contredire lui-même, qu'il considère que son lectorat se limite à des personnes elles aussi « initiées » et capables de comprendre l'Écriture comme il le fait, ce qui en restreint le nombre autant qu'il en élève les qualités nécessaires. Ce commentaire, comme celui du *De sacrificiis*, serait un moyen indirect de caractériser le public de Philon, même si ces caractéristiques restent assez vagues.

L'argument peut toutefois être renversé, si l'on ne s'attache pas à la présentation que fait Philon, mais à ses véritables enjeux exégétiques. En effet, si Philon ne propose pas

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

une exégèse différant sensiblement de celle du *De sacrificiis*, il paraît néanmoins significatif, dans le contexte des *Quaestiones*, que l'élément sur lequel il insiste longuement – en lui donnant une interprétation allégorique et en montrant non seulement qu'il est caché aux hommes, mais surtout qu'il doit l'être – soit précisément la théologie des puissances : celle-ci constitue précisément l'innovation à la fois spéculative et exégétique la plus significative de Philon dans son interprétation de l'épisode biblique. L'affirmation selon laquelle le texte cache son sens est l'expression en quelque sorte renversée du travail d'interprétation que Philon a dû fournir pour élaborer son exégèse. Autrement dit, la mise en scène d'un texte qui dissimule son propre sens sert à Philon de justification pour l'exégèse ardue qu'il livre : celle-ci n'apparaît pas à première lecture à la plupart des gens, et Philon fait justement de cette difficulté non pas une simple obscurité de fait, mais une véritable nécessité. Il fait ainsi porter au texte la responsabilité de la lecture difficile qu'il en propose, en proposant une lecture du *« pain sous la cendre »*, des pains « cachés », qui justifie la complexité de celle des trois mesures, confirmant le statut essentiel de sa théorie des puissances.

D. Le festin offert et reçu

Ce dernier passage peut apparaître problématique au regard de la *solutio* qui précède, comme du cadre plus large dans lequel elle s'insère : Philon y décrit le repas offert aux visiteurs en anticipant en réalité sur la suite du récit et notamment sur le verset 8, où Abraham offre effectivement aux visiteurs la nourriture préparée (□λαβεν δ□ βούτυρον κα□ γάλα κα□ τ□ μοσχάριον, □□ποίησεν, κα□ παρέθηκεν α□το□ς, κα□□φάγοσαν : « Il prit du beurre, du lait et le jeune veau qu'il avait fait préparer, et il les leur présenta, et ils mangèrent » ; *Gn* 18, 8). La valeur du festin précède donc le festin lui-même. Philon déborde donc du cadre du lemme initial, mais nous avons vu qu'il reformulait les préparatifs effectués par le serviteur en disant que la parole *« offrira les victimes désignées »*, ouvrant ainsi déjà sur le moment du banquet. Cela n'en pose pas le moins le problème de savoir pourquoi Philon, alors qu'il poursuit ensuite son commentaire du passage dans les *quaestiones* suivantes, se livre déjà à une évocation du sens du repas, comme si la seule description de sa préparation suffisait à en livrer le sens.

Ô trois fois heureuse l'âme en laquelle Dieu n'a pas considéré comme honteux de séjourner, de faire d'elle son palais et sa maison, afin de rendre joyeux qui le rend joyeux, car ceci est vraiment sincère et vrai, à savoir ceux qui reçoivent des hommes leur offrent réjouissances et festin ; quant à l'intellect très pur, qui est rempli entièrement de l'apparition de Dieu, semblant être joyeux et jouir, lui-même devient joyeux. Il se peut que ce soit à propos et comme il convient ; en effet, celui qui accueille l'étranger est indigent, mais celui qui est arrivé chez lui ne manque de rien, mais il est très riche et important, et à sa suite viennent des sources de biens qui coulent toujours, auxquelles ce n'est pas tout le monde, mais les gens qui sont très réellement purs, qui peuvent puiser et prendre, après avoir été appelés à prendre des boissons de joie, qui réjouissent les âmes des prophètes et des messagers ; ils mangent les nourritures de la loi volontaire de la sagesse incorruptible et pure, grâce à Dieu qui les a appelés et donne le festin.

Cette description s'ouvre par une bénédiction de *« l'âme en laquelle Dieu n'a pas considéré comme honteux de séjourner »*. L'adjectif initial, *« trois fois heureuse »*, qui

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

remonte à Homère [460], est employé à quelques reprises chez Philon, que ce soit sous la forme de τρισμακάριος ou sous la forme de τρισευδαίμων. Ainsi les fils de Jacob parlent de leur père comme τρισμακαρί□κα□τρισευδαίμονι (« trois fois bienheureux et trois fois béni » ; *Ios.*, 20). Philon qualifie également ainsi « la vie trois fois bienheureuse et trois fois bénie » (□τρισμακάριοςκα□τρισευδαίμωνβίος ; *Spec.* I, 30) qui est vécue au service exclusif de Dieu, tout comme il explique que le sage qui connaît le monde et ne met sa foi qu'en Dieu peut être qualifié de « véritablement béni et trois fois bienheureux » (ε□δαίμωνκα□τρισμακάριος[…]□ς□ληθ□ς ; *Praem.*, 30). Le terme figure encore pour parler de la nature des dieux, qualifiés de τρισευδαίμονες (« trois fois bénis » ; *Contempl.*, 6) dans un développement polémique sur le polythéisme, mais il désigne encore la nature même de Dieu : Philon parle de « la nature divine immuable, bienheureuse et trois fois bénie » (τ□ν□μετάβλητονκα□μακαρίανκα□τρισευδαίμοναθείανφύσιν ; *Spec.* III, 178) ou évoque un « rayon de la nature bienheureuse et trois fois bienheureuse » de Dieu (τ□ςμακαρίαςκα□τρισμακαρίαςφύσεως□πάυγασμα ; *Spec.*, IV, 123). Nous retrouvons ainsi deux traits de notre étude des termes μακάριος et ε□δαίμων. Le premier est qu'ils sont souvent utilisés ensemble, avec quelques variations : or, Aucher (« *ter beatam terque felicem* ») comme Marcus (« *thrice happy and thrice fortunate* ») traduisent ici deux adjectifs, ce qui peut laisser penser que Philon les a tous deux utilisés également ici. Le deuxième est qu'ils permettent de décrire aussi bien la vie accomplie du sage que la nature divine ; une fois encore, Philon qualifie à travers l'adjectif qu'il emploie la participation du sage à la vie divine.

Signalons que si la formule est loin d'être inusitée chez Philon, il ne paraît pas indifférent qu'elle se retrouve au terme d'une *solutio* où Philon a fait apparaître à nouveau la manifestation divine sous une forme triple en insistant sur les trois mesures, et encore en déployant dans un registre allégorique l'action du sage selon une triple modalité : intellect, vertu et parole. Si la manifestation divine trouve son expression la plus haute dans l'unicité de Dieu, et s'il est question d'une âme, d'un sage, le passage par des réalités triples, en Dieu et du côté du sage, semble permettre de déployer la relation entre eux par des intermédiaires qui élèvent la vision à l'intérieur de l'âme, et rendent Dieu visible même pour un regard imparfait par l'intermédiaire de ses puissances.

La mention d'une demeure doit vraisemblablement être considérée comme la transcription de la trame du récit dans un registre intelligible : la demeure de l'âme dans laquelle Dieu *« n'a pas considéré comme honteux de séjourner »* [461] est la transposition directe de la visite des trois hommes qui arrivent chez Abraham. Le registre intelligible est confirmé par la relation de réciprocité de la joie : Dieu vient *« rendre joyeux qui le rend joyeux »* [462], tout comme il purifie l'eau qui doit laver les pieds des visiteurs, et nourrit celui qui présente de la nourriture. Tout le passage est construit sur cette relation de retournement et de réciprocité amenée par Philon dans les cinquième et sixième *quaestiones*.

De fait, les deux niveaux simultanés de lecture sont encore présents, dans le cadre d'un renversement. Philon présente d'abord *« ceux qui reçoivent des hommes »* et *« leur offrent réjouissances et festin »* [463]. Notons que l'emploi du pluriel paraît renvoyer aux trois personnages d'Abraham, de Sarah et du serviteur, pour décrire l'hospitalité donnée aux

[460] On le trouve sous la forme τρίσμακαρ, ou en deux mots, τρ□ς μάκαρ (*Od.*, V, 306 ; VI, 154-155). La forme τρισμακάριος en revanche, ne se rencontre pas avant Aristophane (*Ach.*, 400 ; *Nub.*, 166 ; etc.).

[461] Et sans doute également de « venir », si l'on en croit Aucher qui ajoute « *ambulare* », et Marcus qui ajoute « *move* ».

[462] Aucher : « *ut laetificantem se laetificabit* » ; Marcus : « *that the giver of joy may have joy* ».

[463] Aucher : « *laetitiam convivii* » ; Marcus : « *joy and conviviality* ».

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

trois visiteurs, à moins qu'il ne s'agisse d'une généralisation caractéristique de l'exposé d'un récit concret, où la figure d'Abraham devient exemplaire de tous les comportements positifs qui lui sont apparentés. Or ce double pluriel contraste avec le double singulier qui suit, s'appliquant à l'intellect à Dieu, et qui montre un renversement du don de la joie. La traduction de Mercier, qui manque de clarté, paraît faire du groupe *« semblant être joyeux et jouir »* une apposition à Dieu [464], ce qui renforcerait l'idée d'une réciprocité avec l'intellect, puisque *« lui-même devient joyeux »*. Les deux autres traductions, proches l'une de l'autre, divergent de celle de Mercier et font plutôt apparaître un véritable retournement de la relation d'hospitalité. Aucher traduit en effet : « *qui vero plane impletur Deo apparente intellectus purissimus, ipse potius frui convivio dicendus est, et laetabunde recreari* » (« l'intellect très pur qui est véritablement empli de l'apparition de Dieu, il faut plutôt dire que c'est lui-même qui jouit du festin, et est joyeusement animé »), tandis que Marcus traduit : « *the most pure mind is wholly filled and overflowing with the appearance of God, and it (alone) may properly be said to feast and rejoice lavishly* ». Dans ces deux dernières traductions la mention d'une joie divine est absente et l'on ne voit pas bien sur quels termes Mercier peut s'appuyer. Quoi qu'il en soit, la joie est présente dans la phrase qui précède comme le don fait par Abraham et les siens aux trois visiteurs, et elle constitue ici, en sens opposé, ce dont l'intellect est rempli, du fait que Dieu apparaît.

La suite du texte justifie ce retournement, qui se fait *« à propos et comme il convient »* [465] : Philon se rapproche de la trame narrative du texte décrivant une relation d'hospitalité, mais en se focalisant sur ce que Dieu apporte à celui qui le reçoit. Philon opère des renversements très marqués, qualifiant Abraham d' *« indigent »* [466], tandis que son visiteur, Dieu, *« ne manque de rien, mais il est très riche et important »* [467]. L'explication de ce paradoxe relève d'une définition de la richesse spécifique de Dieu : *« des sources de bien qui coulent toujours »*, réservées aux *« gens qui sont réellement très purs »*. C'est en définitive Dieu qui invite (*« grâce à Dieu qui les a appelés »* [468]), à un banquet : Marcus semble voir dans l'expression *« boissons de joie »*, qu'il traduit de son côté par « *symposia* », un équivalent de συμπόσιον, et Aucher traduit de façon convergente en utilisant le terme « *compotatio* », c'est-à-dire le fait de « boire ensemble », qui constitue une traduction littérale de συμπόσιον.

Il est rare de voir Philon faire l'éloge d'un banquet. La condamnation domine le plus souvent, en particulier dans le *De vita contemplativa* où Philon oppose le repas pris en commun par les Thérapeutes avec les banquets grecs, y compris les deux plus célèbres, rapportés par Xénophon et Platon dans les dialogues qui en portent le nom [469]. Tout rapport avec les banquets grecs semble proscrit par Philon. Néanmoins, le terme apparaît, dans quelques passages, de façon positive. C'est le cas dans un contexte liturgique, après le

[464] Il pourrait s'agir d'une apposition à l'intellect, mais le passage de l'apparence de la joie à la réalité de la joie (« semblant être joyeux… lui-même devient joyeux ») serait difficile à comprendre.

[465] Aucher : « *nimis rite* » ; Marcus : « *fitting and proper* ».

[466] Aucher : « *egenus* » ; Marcus : « *in need and in want* ».

[467] Aucher : « *nulli indigens, sed ditissimus magnopere* » ; Marcus : « *is in need of nothing but is most rich and great* ».

[468] Aucher : « *ab invitore Deo* » ; Marcus : « *at the invitation […] of God* ».

[469] Voir *Contempl.*, 40-64, notamment 40-48 pour la critique des banquets en général, et 57-64 pour la description de ces deux célèbres banquets. De telles critiques apparaissent encore dans d'autres traités (notamment *Spec.* I, 176 et IV, 91, ou encore *QG* II, 68).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

sacrifice d'un animal (*Spec.* I, 221 ; II, 148), ou de façon paradoxale lorsque le jeûne prescrit par Moïse est qualifié de banquet (*Spec.* II, 193).

Deux passages présentent le banquet sous un jour plus proche de la *solutio*. Le premier se trouve dans le *De opificio mundi*, où Philon présente la création comme un banquet offert au premier homme (*Opif.*, 78) : néanmoins, il ne s'agit pas d'un banquet où Dieu donne directement des biens, c'est la création ordonnée par Dieu qui est le festin duquel peut profiter le premier homme. Le second passage se trouve dans le *De Decalogo*, et présente à la fois de fortes ressemblances et une nette divergence avec la *solutio* : □λλ□ κα□ το□τον ε□ωχ□σαι λογίων κα□ θεσμ□ν □ερ□ν □ξίωσεν, □ς μόνον □στι□ν μέλλων κα□ μόν□ τ□ συμπόσιον ε□τρεπίζεσθαι πρ□ς ψυχ□ς □νάχυσιν □εροφαντουμένης □ θέμις τ□ς μεγάλας τελε□σθαι τελετάς (« mais [Dieu] a aussi jugé cet homme digne de jouir des oracles et décrets divins, comme s'il s'apprêtait à le faire festoyer seul et à préparer pour lui seul le banquet qui vise à réjouir l'âme initiée à laquelle il est permis de recevoir l'introduction aux grands mystères » ; *Decal.*, 41). Si ce n'est le fait que Philon considère que Dieu s'adresse à tous les hommes du peuple, y compris au plus humble (τ□νταπεινότατον ; *ibid.*), l'association du vocabulaire du banquet, de l'initiation et de la Loi divine est similaire.

L'orientation de l'argumentation est différente dans ces deux passages : dans l'un, Philon cherche à justifier que les Dix paroles soient adressées au singulier, dans l'autre, il veut faire l'éloge d'Abraham en marquant son exemplarité, ce qui le conduit d'un côté à étendre à tout homme, dans le peuple, les récompenses de Dieu, de l'autre à les restreindre le plus possible. Dans les deux cas toutefois, la révélation par Dieu de sa parole est le support d'un véritable banquet, puisque Philon termine la *solutio* en présentant *« la loi volontaire de la sagesse incorruptible et pure »* comme des *« nourritures »*, reprenant l'association de la loi, de la sagesse et de la nourriture intelligible déjà énoncée dans la sixième *quaestio* [470].

La présentation positive de l'image du banquet n'en reste pas moins surprenante, au regard de la violente critique que Philon adresse à son expression la plus courante, celle du banquet grec. Les exemples liturgiques ainsi que celui des Thérapeutes peuvent orienter vers l'idée de l'existence d'un juste banquet, tout entier ordonné à la piété envers Dieu. Une formulation de Philon dans ces dernières lignes de la *quaestio* peut également suggérer une hypothèse complémentaire. Il parle en effet des *« boissons de joie, qui réjouissent les âmes des prophètes et des messagers »*. Il est possible qu'il y ait ici un écho et une réélaboration d'une tournure qui revient sous diverses formes dans les Écritures, et qui associe vin et joie. Le livre des *Juges*, dans l'apologue de Iôathan sur la recherche d'un roi des arbres, fait dire à la vigne, dans le texte A : τ□ν ο□νόν μου, τ□ν ε□φροσύνην τ□ν παρ□ το□ θεο□ τ□ν □νθρώπων (« mon vin, [qui est] la joie donnée par Dieu aux hommes » ; *Jg* 9, 13), et dans le texte B : τ□ν ο□νόν μου τ□ν ε□φραίνοντα θε□ν κα□□νθρώπους (« mon vin, qui réjouit Dieu et les hommes »). Dans les deux cas, la structure est exactement la même que dans le texte de Philon : le vin et les *« boissons de joie »* figurent en sujet, ils ont pour fonction de « réjouir », et l'objet est le cœur, ou *« les âmes »*. La seule différence notable tient à la question de la place de Dieu, présent dans le texte des *Juges*, mais pas chez Philon. Cela dit, il n'apparaît pas dans les *Psaumes*, qui mentionnent que « le vin réjouit le cœur de l'homme » (ο□νος ε□φραίνει καρδίαν □νθρώπου ; *Ps* 103, 15), ni dans l'*Ecclésiaste* selon

[470] Il existe déjà chez Platon une utilisation métaphorique du festin de paroles, doté d'une valeur positive, dont Philon a pu s'inspirer : « elle sera parfaite et brillante, à ce que je vois, la façon dont vous me rendrez le festin spirituel que je vous offris » (τελ□ως τε κα□ λαμπρ□ς □οικα □νταπολ□ψεσθαι τ□ν τ□ν λ□γων □στ□ασιν ; *Tim.*, 27 b 8, traduction d'A. Rivaud [CUF] ; voir encore *Resp.*, 571 d 8).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

lequel « le vin réjouit les vivants » (ο□νος ε□φραίνει ζ□ντας ; *Eccl*. 10, 19) [471]. Enfin, il faut signaler un passage du *Siracide* : ο□νος κα□ μουσικ□ ε□φραίνουσιν καρδίαν, κα□□π□ρ □μφότερα □γάπησις σοφίας : « le vin et la musique réjouissent le cœur, et plus encore qu'eux deux l'attachement à la sagesse » (*Si* 40, 20).

De ce rapide regard, deux hypothèses peuvent être tirées : la première est que Philon reprend l'idée scripturaire bien attestée que le vin suscite la joie ; la deuxième est que, à l'exemple d'un texte sapientiel comme le *Siracide*, il établit un lien entre cette joie et celle que procure l'attachement à la sagesse.

Ainsi, contre une vision grecque des banquets, qui se présentent pour Philon comme des lieux de honteuse débauche, il pourrait y avoir un fil dont les *Psaumes* et le *Siracide* marquent les deux étapes principales, en associant le vin et la joie, puis, de la même manière, la sagesse et la joie. Ce fil scripturaire permettrait à Philon d'intégrer à son propos une joie festive coupée de tout ce que la tradition grecque, comme de la pratique qu'il a pu encore constater de ses yeux, porte de moralement répréhensible. Il existe une forme de banquet digne d'éloge, qui peut s'inscrire dans un fil scripturaire et être entièrement subordonnée à Dieu. Conformément au caractère restrictif présenté par l'exégèse du *« pain sous la cendre »*, elle est ici réservée à un petit nombre : il ne s'agit pas de l'homme en général, ou de l'homme le plus humble, mais *« des prophètes et des messagers »*. Quelques lignes plus haut, Moïse était qualifié de *« chef des prophètes et des messagers »* : la formule paraît donc renvoyer à une identité commune entre Abraham et Moïse, qui englobe également ceux qui leur ressemblent mais ne sont pas spécifiés ici [472]. Il pourrait s'agir des patriarches, et plus généralement des sages exemplaires dont Philon fait état dans son œuvre, voire peut-être, dans la lignée de la référence aux mystères, de tous ceux qui reçoivent d'une manière ou d'une autre les *« sources de bien »* qui viennent à la suite de Dieu, à savoir Philon et les autres interprètes pénétrants de l'Écriture.

Le dernier point singulier de ce développement est que Philon présente l'évocation d'un banquet qui précède sa réalisation effective, contrairement au passage du *De Abrahamo* où il est question du festin une fois que les boissons et les nourritures ont été effectivement apportées. Dans la *solutio*, Philon ne commente pas encore ce qui relève de la *quaestio* suivante, et il décrit pourtant un banquet. Il faut y voir sans doute un écho de la sixième *quaestio* où il évoquait déjà la nourriture reçue par l'intellect du seul fait qu'il préparait l'accueil des visiteurs. La réalisation effective du banquet semble secondaire à côté de la manifestation concrète de la vertu d'Abraham, qui n'a pas besoin que le banquet sensible ait lieu pour recevoir les boissons et nourritures proprement divines, car celles-ci sont les récompenses données à la manifestation de sa vertu, dans la hâte mise aux préparatifs. La dimension intelligible du banquet précède ainsi sa dimension sensible, à la fois probablement d'un point de vue chronologique et du point de vue de l'importance.

Notons enfin que l'insistance sur la joie qui habite ce banquet pourrait ne pas constituer seulement une anticipation du pain et du veau offerts aux visiteurs : la joie comme récompense donnée par Dieu à Abraham peut aussi correspondre à l'interprétation allégorique constante que Philon donne de la figure d'Isaac, qui se traduit par le « rire »,

[471] Le thème de la réjouissance tirée du vin, mais sans la formule que nous avons relevée dans les autres passages, se retrouve encore dans le livre de *Zacharie* : χαρήσεται □ καρδία α□τ□ν □ς □ν ο□ν□(« leur cœur se réjouira comme par le vin » ; *Za* 10, 7)

[472] Rappelons que dans le *De Abrahamo* les visiteurs sont associés en premier lieu à des « prophètes » (*Abr.*, 113), et que Philon a insisté sur leur qualité dans la deuxième *quaestio* : *« non des premiers-venus, mais des plus parfaits selon la nature humaine »*. Nous avons vu qu'il était enfin envisageable de voir en eux des *« êtres célestes de l'Olympe »* dans la sixième *quaestio*.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

ce que Philon interprète comme la « joie » [473]. Ainsi, dans ce passage, Philon anticiperait à la fois sur le don de nourritures et de boissons aux visiteurs, en le faisant précéder par le don de nourritures et de boissons divines, et sur la récompense explicitement donnée à Abraham et Sarah, en la personne d'Isaac. Tout ce qui se passe dans un registre intelligible précède et fonde en quelque sorte ce qui se passe au niveau des réalités sensibles.

Conclusion

Au terme de notre analyse, il apparaît ainsi que la *solutio* répond bien à la *quaestio* posée initialement par Philon, et à l'embryon de réponse qu'il apporte aussitôt : si tous se hâtent dans la narration scripturaire, c'est pour manifester la vertu d'Abraham aussi bien dans les réalités sensibles que dans les réalités intelligibles – et surtout dans les réalités intelligibles –, vertu qui est récompensée en même temps qu'elle se manifeste. Alors que les réalités sensibles nécessitent un développement progressif dans lequel les différents événements se succèdent les uns aux autres, selon les initiatives d'Abraham et les réponses des visiteurs, les réalités intelligibles sont le lieu d'une immédiateté et d'une réciprocité des bienfaits. De ce fait, la description des réalités intelligibles semble échapper en partie à la succession narrative des événements de l'épisode scripturaire pris dans son ensemble. La description du banquet, dans un registre intelligible, paraît rassembler en elle des éléments que le cours du récit sépare en divers endroits, mais qui paraissent converger et trouver une unité dans la description du banquet intelligible. Celui-ci concentre de fait la question de l'hospitalité et de la réciprocité de l'accueil donné à Dieu et aux puissances. Les retournements ponctuels opérés dans les cinquième et sixième *quaestiones* conduisent à l'expression d'un retournement général de toutes les formes d'hospitalité rendues par Abraham aux visiteurs, de telle sorte que celui qui reçoit les dons divins, dans une joie qui peut déjà annoncer le don du « rire », d'Isaac, qui conclut l'épisode.

Après le premier pôle constitué par la deuxième *quaestio* où Philon a organisé la mise en place de son exégèse d'ensemble du passage, cette nouvelle longue *quaestio* constitue en quelque sorte la concrétisation de cette exégèse. La lecture préalablement proposée dans la deuxième *quaestio* permet d'anticiper sur la suite de la narration et de livrer à l'avance une exégèse unifiée de l'ensemble de l'épisode biblique, sans attendre d'avoir envisagé les uns après les autres tous les moments de la narration. Ceux-ci apparaissent seulement comme des confirmations d'une lecture cohérente et préalable du passage, permettant d'apercevoir dans chaque lemme retenu l'action d'Abraham envers des visiteurs humains, et l'action plus fondamentale de Dieu, qui est le véritable initiateur et garant de toutes les actions que le récit fait voir successivement. Il en va de même ici, et l'on peut dire que la lecture du texte selon un registre intelligible constitue une véritable unification de l'interprétation du passage, qui prend le pas sur la mise en évidence d'une cohérence d'ensemble des événements concrets rapportés par le texte scripturaire.

La question de la relation entre réalités sensibles et réalités intelligibles d'une part, et sens littéral et sens allégorique d'autre part, constitue à ce titre comme le revers de la recherche d'une unité dans l'interprétation du passage. Philon s'efforce de montrer que la lecture intelligible qu'il propose du passage est en prise sur la lettre du texte. L'allégorie, nous l'avons vu, ne figure que de façon secondaire dans ses développements, non pour faire apparaître le sens intelligible en tant que tel, mais pour le soutenir ou le confirmer. Il est particulièrement intéressant que, tout au long de cette longue huitième *quaestio* que nous venons d'étudier, Philon semble évacuer autant que possible toute formulation qui ferait

[473] Voir *Abr.*, 201 et notre commentaire de ce passage.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

référence de façon directe à une démarche allégorique, même si le sens figuré qu'il donne aux trois personnages humains, ou le renversement des dons d'Abraham à Dieu en dons de Dieu à Abraham sous la forme de nourritures et de boissons, paraît bien relever d'un usage figuré des réalités sensibles propre à la démarche allégorique. Cependant, Philon a d'emblée signalé que la réponse qu'il voulait apporter à la *quaestio* initiale visait à illustrer la vertu d'Abraham à la fois dans le registre sensible, c'est-à-dire dans sa philanthropie, et dans le registre intelligible, c'est-à-dire dans sa piété envers Dieu, envers l'Être.

Une telle présentation entre en tension avec l'idée d'un développement allégorique, puisqu'elle montre que la dimension sensible comme la dimension intelligible du récit comportent le même enseignement et manifestent la même perfection de la part du sujet du récit, ici Abraham. La question se pose de savoir dans quelle mesure une analyse véritablement allégorique, c'est-à-dire manifestant un « autre » sens derrière le sens littéral, est possible, lorsque celle-ci doit en réalité faire apparaître, sinon tout à fait le même sens, du moins un sens pleinement compatible avec le sens concret du texte. L'utilisation de l'allégorie s'intègre dans un cadre où Philon affirme que les réalités intelligibles se donnent à voir de façon transparente dans la lettre du texte. Ce qui relève d'une lecture cachée, le sens des *« trois mesures »*, ainsi que le relève l'exégèse du *« pain sous la cendre »*, est de fait d'autant plus mis en valeur par Philon comme une exception, qu'il impute à une volonté propre de l'Écriture afin sans doute de ne pas paraître recourir de lui-même à l'allégorie.

L'exégèse de la fin de l'épisode

Avec les huit premières *quaestiones*, Philon a couvert l'essentiel des problèmes soulevés par le texte concernant la question de l'identité des personnages aperçus par Abraham : or celle-ci constitue la difficulté principale posée par ce passage scripturaire dès lors qu'il est lu avec la précision requise par l'exégèse des *quaestiones*. Après la *quaestio* 8, qui constitue une forme de synthèse centrale du sens qu'il faut donner à l'épisode, la suite de l'exégèse développée par Philon ne fait pas figurer d'éléments réellement nouveaux par rapport à ceux que nous avons déjà présentés. Nous verrons toutefois une dernière évolution se faire, avec la confirmation de la moindre importance de la vision des trois hommes, qui finit même par disparaître pour laisser toute la place à la vision de Dieu, au moment où le texte scripturaire cesse précisément d'évoquer une apparition triple pour ne plus parler que d'un seul interlocuteur, identifié au verset 13 comme « le Seigneur » (κύριος). Comme les textes de la tradition rabbinique, Philon finit son interprétation de cet épisode en n'évoquant plus que Dieu, la manifestation des trois hommes étant laissée de côté par le texte scripturaire lui-même.

Nous présenterons rapidement, parmi les *quaestiones* qui forment la suite de l'exégèse de cet épisode, celles qui nous paraissent pouvoir prolonger les analyses que nous avons déjà faites, et confirmer les choix opérés par Philon pour rendre compte des difficultés posés par le texte scripturaire. En effet, toutes ne sont pas significatives pour nous : nous reprendrons donc de façon synthétique les enjeux des *quaestiones* 9, 10, 11, 12, 18, 19 et 20, pour montrer comment elles permettent de confirmer, de récapituler et de caractériser la démarche suivie par Philon dans l'exégèse de cet épisode.

La neuvième *quaestio* commente le lemme *« il posa devant eux et ils mangèrent »* (*Gn* 18, 8). Alors qu'il a déjà abordé le sens profond de ce repas dans les *quaestiones* 6 et 8, Philon s'attache au verbe « manger », qu'il commente d'emblée dans la perspective

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

des puissances : *« elles ne mangent pas de nourriture et ne boivent pas de vin rouge, les natures bienheureuses »*. Restant dans un premier temps fidèle au pluriel, qui désigne Dieu et les puissances, il se sert d'une comparaison entre des hôtes et Dieu pour terminer sa *solutio* sur l'évocation de Dieu seul, expliquant que Dieu se réjouit *« avec ceux qui savent lui plaire par leur sincérité et en ne déviant pas* ». Il justifie enfin de façon claire, sur un registre intelligible, la compréhension de la nourriture qu'il avait esquissée dans les *quaestiones* 6 et 8, en expliquant que, *« de façon plus figurée, la vie pieuse et digne de l'homme vertueux est dite nourriture de Dieu »*. Marcus suggère que Philon emploie ici la forme τροπικώτερον, qui désigne effectivement une manière figurée ou métaphorique de parler, équivalente au registre allégorique [474]. Comme nous l'avons annoncé, cette conclusion confirme l'exégèse de Philon dans la *quaestio* 6 comme dans la *quaestio* 8. Il est plus significatif de noter que Philon commence d'emblée par parler de Dieu et de ses puissances, et qu'il ne fait de l'hospitalité donnée aux hommes qu'un outil de comparaison (*« de même que des étrangers qui sont reçus…, de même aussi la divinité »)*, ce qui semble dénier à ceux-ci une existence concrète, littérale, et n'en faire qu'une image destinée à manifester la relation du sage avec Dieu.

Il semble que Philon, dans cette *quaestio*, penche donc plus fortement qu'auparavant en direction de la vision de Dieu, et relativise l'importance et même la réalité de la vision sensible des trois hommes. Il pourrait ne s'agir que d'une simple reprise de l'évocation du festin qui a clos la *quaestio* 8, permettant d'insister à nouveau sur l'importance de lire l'épisode au niveau des réalités intelligibles, celui de l'échange entre Abraham et Dieu, dans la mesure où, dès la *quaestio* suivante, Philon semble revenir à un certain équilibre entre les deux visions.

Dans la dixième *quaestio*, Philon explique le sens du lemme *« Et lui se tenait devant eux, sous l'arbre »* (*Gn* 18, 8). Rappelant la multitude des esclaves possédés par Abraham (voir *Gn* 14, 14), Philon montre que cela signifie que *« lui-même se fait serviteur »*, et l'explique selon l'une et l'autre vision : *« s'il les a pris pour des hommes, c'est le signe qu'il pratique l'hospitalité »*, et *« s'il les a pris pour des puissances divines apparues avec le Père, c'est le signe de dispositions morales dignes et de l'amour pour Dieu, (chez lui) qui a tenu à honneur d'assurer lui-même le service de la piété »*.

Le fait d'avoir mis en avant le rôle des puissances et d'avoir illustré le caractère exceptionnel de la piété d'Abraham n'empêche donc pas Philon de continuer à évoquer en même temps les deux visions, ici de façon à peu près symétrique, même si la vision de Dieu est un peu plus développée, et vient une nouvelle fois en deuxième position, comme l'élément vers lequel se dirige l'exégèse. Il apparaît qu'aussi longtemps que le texte parle de l'hospitalité offerte par Abraham à trois visiteurs, Philon continue d'évoquer les deux visions.

La *quaestio* 11 livre un nouvel exemple d'élément d'interprétation déjà présent dans la *quaestio* 8 par anticipation. Philon se demande ici : *« Pourquoi, de nouveau, (Dieu) dit-il au singulier "Où est Sarah, ta femme ?" et lui, répond : "Dans la tente" ? »* (*Gn* 18, 9). Le fait que Dieu parle au singulier permet à Philon d'orienter immédiatement l'exégèse dans le sens d'une relation entre le sage et Dieu au niveau des réalités intelligibles : il se contente donc d'affirmer que « la lettre est claire d'après ce qui a été dit auparavant », pour s'attacher à développer dans quelle mesure on peut dire que « la vertu est en quelque sorte l'épouse et la compagne de la vie du sage », et le sens qu'il y a à ce qu'elle se trouve « dans la tente », c'est-à-dire dans le corps, « jusqu'au sens et jusqu'aux parties qui servent d'organes ».

[474] Philon oppose notamment à deux reprises le registre désigné par cet adjectif au registre littéral (□ τροπικ□ κα□ □ □ητ□ □πόδοσις : *Leg.* II, 14 ; τ□ν □ητ□ν □πόδοσιν κα□ τ□ν τροπικωτέραν : *Ios.*, 125). Pour les autres emplois de l'adjectif en ce sens, voir *Leg.* I, 45 ; *Cher.*, 41 ; *Deter.*, 167 ; *Poster.*, 1 et 55 ; *Deus*, 71 ; *Confus.*, 134 et 190 ; *Her.*, 50 ; *Ios.*, 151 ; *Virt.*, 57 ; *Praem.*, 80.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Ce qui n'était donc qu'esquissé dans la *quaestio* 8, mais possédait une grande importance, est ici largement développé et expliqué : Sarah représente la vertu d'Abraham. S'ajoutant à l'exégèse de la tente qui a déjà été livrée dans la première *quaestio*, ce développement sur la vertu confirme l'unité de la vision de Philon sur ce passage : il a pu donner une interprétation cohérente d'éléments dispersés, et surtout anticiper, dans le cas de la vertu, l'explication détaillée qu'il ne livre que dans cette *quaestio*. Cela semble confirmer que la lecture du passage ne suit pas seulement le fil du texte mais que, dans la mesure où elle concerne des réalités intelligibles, elle peut s'abstraire en partie de la succession des événements du récit scripturaire. Cela peut compliquer la lecture linéaire de cette séquence de *quaestiones*, mais n'en fait que mieux ressortir l'idée d'une interprétation d'ensemble unifiée au niveau des réalités intelligibles, qui peut être mobilisée à tout moment même si la lecture suivie du récit, au niveau de son déroulement concret, n'a pas encore permis d'en livrer explicitement l'interprétation. Il y aurait donc d'un côté une lecture linéaire de l'épisode, attachée à l'interprétation successive des actions et des paroles qui forment l'ensemble du récit, et une lecture en partie tabulaire, portant sur les réalités intelligibles, qui permet de relier les différents versets indépendamment de leur ordre textuel. Ou peut-être faut-il parler plutôt, avons-nous dit, de pôles autour desquels l'ensemble de la matière exégétique s'organise, en même temps qu'elle se déploie au long d'une succession de versets et de *quaestiones* qui leur correspondent : les *quaestiones* 2 et 8 constituent en effet des moments de récapitulation, par anticipation, de l'ensemble du passage.

Concernant la *quaestio* 12, nous nous intéresserons uniquement au début de la *solutio*, dans la mesure où la majeure partie de celle-ci est consacrée à l'exégèse du temps qui doit encore s'écouler avant la naissance d'Isaac. S'étant interrogé une nouvelle fois sur le fait que Dieu s'exprime au singulier, ici pour annoncer cette naissance (*Gn* 18, 10), Philon répond : *« cela a déjà été dit, à savoir, c'est là le signe qu'il se représente que ce ne sont pas des hommes qui sont venus, mais le Père de toutes choses avec ses puissances »*. Deux éléments doivent être soulignés. Le premier est que, une nouvelle fois, Philon paraît affirmer que la vision de Dieu supplante la vision des hommes : si Abraham reçoit deux visions, celle des hommes n'est qu'une image provisoire qui doit laisser la place à celle de Dieu. Cette *quaestio* étant la dernière où il est question de la triple vision et de la visite d'hommes, il semblerait que Philon finisse par comprendre le texte comme la manifestation exclusive de Dieu et de ses puissances, la vision des hommes ne constituant qu'une étape intermédiaire, liée à l'hésitation d'Abraham, qui finirait par laisser la place à la certitude que c'est Dieu qui se présente à lui.

Philon confirme également une dernière fois la particularité de son exégèse, qui est de pouvoir assigner à Dieu une vision à la fois une et triple. Le fait qu'il mentionne ici les puissances alors que rien ne semble l'imposer dans le contexte, qui parle au contraire d'un interlocuteur s'exprimant au singulier, suggère son attachement à cette clé d'interprétation : il faut imputer à Dieu tout ce qui est dit d'un unique interlocuteur, sans perdre de vue qu'il n'est jamais seul. Toutefois, Philon pourrait vouloir montrer que c'est par sa puissance bienfaitrice que Dieu dispense à Abraham la *« grâce »* de la naissance d'Isaac : le terme de *« puissance divine »* apparaît en effet dans la suite du texte pour qualifier l'accomplissement de la volonté de Dieu. Cependant il ne semble pas, à l'instar de la *quaestio* 22 où Philon parle de *« puissance… de l'Être »* à propos une nouvelle fois de Dieu seul, qu'il faille la comprendre comme la référence à l'une des puissances.

Dans les deux cas, Philon revient une dernière fois sur l'articulation en Dieu de la vision simple et de la vision triple en soulignant l'importance qu'elle recouvre pour son interprétation. Il paraît également écarter définitivement le rôle de la vision des trois

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

hommes, suivant en cela le texte scripturaire lui-même, qui ne fait plus mention d'aucune apparition triple.

Philon commente dans la *quaestio* 18 la nouvelle annonce du retour de l'interlocuteur d'Abraham un an plus tard et de la naissance d'Isaac (*Gn* 18, 14). Il est intéressant de noter l'explication donnée par Philon à la simultanéité de la visite et de la naissance : *« si Dieu revient dans l'âme et que l'âme revienne à lui, sur le champ, il la montre enceinte de la joie, dont le nom est féminin, et la nature, masculine. En effet, il est triste et aux prises avec la douleur celui dont Dieu se tient à distance, et il est plein de joie et d'allégresse celui dont il est proche, celui qui croit recevoir comme joie les rayons très lumineux apportés d'en-haut »*. À l'occasion de ce verset qui constitue presque la fin de l'épisode proprement dit de la visite reçue par Abraham au chêne de Mambré (il ne reste plus qu'une *quaestio* consacrée au refus de Sarah d'admettre qu'elle a ri), Philon paraît récapituler plusieurs traits distincts apparus au long de son exégèse : il insiste sur la joie que provoque la présence de Dieu dans l'âme, bien souverain qu'Abraham a précisément imploré de Dieu, comme Philon l'a expliqué dans la *quaestio* 4 ; il associe clairement la joie de cette présence avec le sens figuré d'Isaac, ce qui confirme que les références antérieures à la joie ou au bonheur du sage qui est en présence de Dieu pouvaient déjà être lues en lien avec la figure d'Isaac ; enfin, il évoque une nouvelle fois les *« rayons très lumineux apportés d'en-haut »*, ce qui est une façon de ressaisir le début même de l'épisode à propos duquel Philon a longuement développé l'exégèse de la lumière, dans les deux premières *quaestiones*.

Ce dernier verset consacré à Abraham dans l'exégèse de cette péricope biblique pourrait donc constituer une récapitulation de la lecture d'ensemble du passage que développe Philon, dans laquelle il livre une dernière fois le sens de ce qui, rétrospectivement, apparaissait déjà en germe dès les premiers mots du passage : Dieu apparaît en pleine lumière pour combler l'âme du sage de sa joie. En un sens, toute la suite du récit scripturaire ne fait qu'expliciter le contenu du premier lemme retenu par Philon, qui montre l'apparition de Dieu et sa perception par Abraham, en pleine lumière, et l'articuler aux différents éléments présentés par le texte au cours des quinze versets qui le constituent.

Si la *quaestio* 19, la dernière qui concerne la visite au chêne de Mambré, ne parle pas d'Abraham, elle est cependant encore étroitement liée à la lecture d'ensemble que récapitule la *quaestio* 18, puisque Philon y livre un développement sur la joie qui va être donnée par Dieu et sur l'hésitation de l'âme pieuse à s'arroger la joie proprement divine. Sans entrer dans les détails d'une *solutio* complexe, il apparaît qu'Abraham en tant que tel n'est présent qu'à la toute fin, dans l'évocation de la procréation (*« car la procréation relève du nombre deux »*), mais le thème de la joie, qui est en quelque sorte la fin visée par l'exégèse du passage, est une nouvelle fois repris, développé et nuancé. Le lien avec l'exégèse d'ensemble est plus lâche que dans les *quaestiones* où il est fait référence à Abraham de façon centrale, mais le lien thématique reste donc fort, et cette dernière *quaestio* peut constituer une explication approfondie de celle qui précède, plus ramassée. La focalisation est toutefois portée sur Sarah.

Enfin, la *quaestio* 20 porte sur le premier verset qui suit l'épisode de la visite proprement dite : Philon s'interroge sur le sens de l'escorte que donne Abraham à ses visiteurs lorsqu'ils repartent (*Gn* 18, 16). Or ce verset présente un phénomène tout à fait étonnant au regard de l'exégèse qui précède : si Philon reprend encore une fois la distinction entre les deux visions, il l'articule cette fois-ci de façon tout à fait claire à la distinction entre registre littéral et registre allégorique. Philon commence en effet par écrire : *« au sens littéral (Abraham) montre un certain excès d'amour témoigné aux hommes »*, et développe la notion d'hospitalité, mais il ajoute ensuite : *« cependant il ne faut pas laisser de côté ce qui concerne le sens allégorique.*

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Toutes les fois que l'âme de l'homme vertueux est favorisée d'une apparition très claire de Dieu et de ses puissances… » Autrement dit, Philon renonce ici à la particularité de toute l'exégèse qu'il a développée antérieurement, et à ce qui constituait la clé d'interprétation du passage, à savoir le caractère véritablement conjoint des deux visions, qui étaient inscrites de façon égale dans la lettre du texte, et ne nécessitaient pas de distinction entre sens littéral et sens allégorique pour être illustrées. Le fait que l'intellect d'Abraham soit en mesure de recevoir en même temps les deux visions, qu'il hésite entre elles, fasse preuve à la fois d'hospitalité et de piété, laisse ici la place à une interprétation plus traditionnelle, où ce qui concerne les hommes relève du sens littéral du texte, et ce qui relève de Dieu, qui est invisible, du sens allégorique.

Cette *quaestio*, précisément située à la charnière de deux épisodes distincts, celui de la visite reçue par Abraham et celui de son dialogue avec Dieu à propos de Sodome et Gomorrhe, confirme *a posteriori* le caractère unique de l'exégèse développée par Philon pour rendre compte de l'apparition de Dieu. L'épisode étant terminé, la méthode plus habituelle de Philon reprend ses droits : les distinctions entre lettre et allégorie, d'une part, et entre réalités sensibles et réalités intelligibles d'autre part, se recoupent de nouveau.

Conclusion

Si Philon n'introduit pas dans cet ensemble de *quaestiones* d'élément nouveau quant à l'interprétation d'ensemble du passage, son exégèse marque une nécessaire inflexion du fait même qu'il s'attache à un commentaire précis du texte scripturaire : celui-ci fait disparaître finalement la mention de trois visiteurs et ne présente plus qu'un échange entre une personne d'un côté, Abraham et Sarah de l'autre. De ce fait, la lecture développée par Philon devient en quelque sorte inutile, puisqu'elle ne sert plus à rendre compte de la principale difficulté d'interprétation de l'épisode, qui est la mention de Dieu en même temps que celle des trois hommes à qui Abraham offre l'hospitalité. De plus, la relation entre Abraham et les trois visiteurs est nécessairement moins importante que la mise en évidence de la relation entre Abraham et Dieu, l'hospitalité est de moindre importance que la piété, ce qui conduit Philon à esquisser à deux reprises un changement radical de point de vue, où l'apparition des hommes n'est plus qu'une simple image sans réalité concrète.

Il faudrait alors semble-t-il comprendre, si Philon est cohérent avec lui-même, que, trompé depuis le début par l'apparition de Dieu avec ses puissances, Abraham a cru rendre les devoirs de l'hospitalité à des hommes tout en sachant que Dieu était présent, mais qu'il finit par se rendre compte, dans la relation d'hospitalité qui se tisse, que Dieu seul est présent, entouré de ses puissances. Cela entre toutefois en contradiction avec la *quaestio* 20, qui ouvre sur l'épisode suivant, où Philon adopte de nouveau un regard extérieur sur Abraham, et commente le texte selon deux niveaux : ce qui est représenté directement par le texte comme des réalités sensibles, à savoir des hommes, et ce que le texte ne fait voir que de façon allégorique, à savoir Dieu et ses puissances.

Le cadre interprétatif posé initialement par Philon ne concernerait donc précisément que le moment où Abraham peut être dans le doute, parce que le texte scripturaire lui-même paraît hésiter, en parlant au pluriel alors qu'il est question de Dieu dès le début de l'épisode, et encore dans la prière d'Abraham pour que « le Seigneur » auquel il s'adresse ne s'éloigne pas de lui. L'enjeu de l'exégèse de Philon est de rendre possible une lecture où Dieu est présent tout au long de l'épisode, non pas seulement comme témoin implicite mais à travers chacun des détails qui est rapporté, que cela soit à propos d'une personne ou de trois. À partir du moment où le texte scripturaire ne parle plus que d'une personne, il ne peut

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

plus être question que de Dieu, selon l'interprétation de Philon, et la disparition des trois hommes devient semble-t-il une preuve *a posteriori* qu'il ne s'agissait même pas réellement d'hommes lorsque le texte parlait au pluriel des visiteurs d'Abraham. La vision équilibrée de la deuxième *quaestio* apparaît donc rétrospectivement comme une pierre d'attente qui permet, grâce à la théorie des puissances, de relire tout le passage comme une apparition de Dieu, même si Abraham a pu douter et se comporter, par précaution, comme si des hommes étaient présents en même temps que Dieu.

Conclusion

Récapitulation de la construction de l'exégèse

À l'instar de l'exégèse menée par Philon dans le *De Abrahamo*, l'exégèse des *Quaestiones* procède de règles claires. Elles impliquent une succession d'analyses portant sur des lemmes qui sont également relativement courts, où se succèdent souvent exégèse littérale et exégèse allégorique, même si l'exégèse allégorique occupe généralement la plus grande place [475]. Ce sont les seuls éléments formels contraignants. L'organisation en livres apparaît comme une simple question d'édition qui n'engage en rien l'exégèse proprement dite : rien dans le déroulement des *quaestiones* ne vient marquer le passage d'un livre à l'autre, comme peut l'illustrer la première *quaestio* que nous avons étudiée, qui ouvre le quatrième livre sans mentionner le début d'un nouveau développement, ni dans le texte de la *Genèse*, ni dans le traité de Philon.

En somme, la forme première des *quaestiones* est une suite de développements exégétiques ponctuels suivant de façon systématique l'ordre du texte [476]. Elle n'implique pas nécessairement l'élaboration d'une exégèse cohérente et unifiée à l'échelle d'un groupement de versets ou d'un épisode biblique dans son entier. Ce sont d'autres critères qui interviennent alors, à l'intérieur des développements eux-mêmes. Comme nous l'avons mentionné, dans le cas du début du chapitre 16 de la *Genèse*, Philon propose sur plusieurs *quaestiones* de suite une même exégèse (*QG* III, 18-25 sur *Gn* 16, 1-6). Elle est rendue possible par le développement d'une interprétation allégorique cohérente d'Abraham, de Sarah et d'Agar qui lui permet de transposer les éléments concrets du récit dans un registre intelligible. Sur une même trame, Philon développe deux niveaux d'exégèse. Il n'y a pas, dans ce cas, de différence notable avec l'exégèse développée dans le *De Abrahamo*, si ce n'est que l'interprétation est distribuée verset par verset au lieu d'être entièrement donnée d'abord à un premier niveau, puis à un deuxième.

La séquence que nous avons commentée présente elle aussi une unité d'ensemble, même si certaines *quaestiones* participent moins étroitement à l'élaboration d'un sens

[475] L'exégèse littérale peut être uniquement mentionnée comme évidente et à ce titre ne recevoir aucun développement. Dans le livre IV des *Quaestiones in Genesim*, c'est le cas des *quaestiones* 11, 13, 15, 26, 37, 38, 46, 62, et 68.

[476] Il est vrai que tous les mots ne sont pas nécessairement commentés : Philon peut choisir de ne pas reprendre le commentaire d'un élément dont il a déjà livré un sens suffisant, comme la mention de l'arbre sous lequel se tiennent Abraham et ses visiteurs, qu'il passe sous silence aussi bien dans la cinquième *quaestio* que la dixième, après en avoir livré une exégèse développée dans la première. Il peut même passer complètement sous silence un morceau important de verset dans le dialogue entre Abraham et ses visiteurs (*Gn* 18, 5), peut-être parce qu'il revient ensuite d'une autre manière sur le contenu ici supprimé (l'évocation des raisons de la visite des voyageurs, et le terme de leur voyage), en parlant du don d'Isaac, puis du chemin des visiteurs jusqu'à Sodome.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

général [477]. Cette unité est pourtant différente de celle du passage qui porte sur Abraham, Sarah et Agar. Philon, en effet, ne se contente pas de suivre le texte et d'en livrer progressivement une interprétation qui respecte sa trame narrative, tout en la transposant étape par étape sur un autre registre, qui présenterait une analogie avec le premier. Nous avons vu comment Philon développait une exégèse plus complexe. Les termes importants de celle-ci sont mis en place dans la première *quaestio*, qui décrit la manière dont Dieu se manifeste et la manière dont Abraham reçoit cette manifestation : Philon y illustre le lien entre contemplation sensible et contemplation intelligible, et insiste sur les limites de la vision d'Abraham. Mais c'est dans la deuxième *quaestio* que Philon énonce le cœur du problème posé par le passage, à savoir que Dieu se fait voir à Abraham, et que le texte parle à la fois d'une vision simple et d'une vision triple, celle d'hommes. Deux motifs sont mis en place : l'hésitation d'Abraham, qui saisit à la fois une vision sensible et une vision intelligible, et agit avec vertu envers l'une comme envers l'autre, mais aussi l'introduction de la théorie des puissances qui permet à Philon d'imputer à la Dieu aussi bien une vision simple qu'une vision triple, permettant ainsi de renforcer la confusion d'Abraham.

Il est important de rappeler ici la manière dont cette compréhension du passage engage la suite du commentaire, et pourquoi Philon la rend nécessaire, contrairement à d'autres passages : il n'est pas possible de procéder ici comme pour Abraham, Sarah et Agar, en suivant simplement l'ordre du texte, *quaestio* après *quaestio*, car l'interprétation que Philon propose implique que les deux visions appartiennent toutes deux à la lettre du texte, et que selon les versets elles apparaissent ensemble ou en alternance. Une exégèse qui se développerait de façon linéaire, verset après verset, ne pourrait pas livrer le regard unifié que seule permet la mise en place, au préalable, d'une clé d'interprétation qui permet ensuite de situer chacun des versets à la place spécifique qu'il occupe par rapport aux autres. Il convient de noter toutefois que ce principe ne fonctionne en réalité que sur le premier degré d'interprétation des versets, sur la manière dont ils présentent à première lecture des éléments qui pointent vers l'une ou l'autre vision. En effet, si Philon s'interroge fréquemment dans l'intitulé des *quaestiones* sur celle des deux visions qui se présente à un moment donné devant Abraham, il parvient dans tous les cas à montrer la présence de la vision divine, le plus souvent de façon conjointe avec la vision des hommes, mais parfois également seule (voir la *quaestio* 4). Cette clé de lecture vaut donc pour la mise en place d'un cadre général préliminaire, mais n'engage pas totalement la lecture que Philon propose de chaque verset.

De fait, la troisième *quaestio* constitue un passage de la vision des trois hommes à celle de Dieu, passage qui ne s'achève véritablement que dans la quatrième, qui livre une interprétation rétrospective de la troisième et se focalise uniquement sur la vision de Dieu, et plus particulièrement sur la vision simple et non pas triple, en s'appuyant sur le fait qu'Abraham dans le texte scripturaire s'adresse à un unique interlocuteur. Dans la cinquième *quaestio*, Philon commence par relever l'usage du pluriel, mais c'est pour aussitôt montrer comment la manifestation de Dieu se poursuit en même temps que celles des hommes. Dans la sixième *quaestio*, de même, Philon montre la présence conjointe des deux visions à travers les formulations surprenantes des paroles d'Abraham. La huitième *quaestio* évoque également les deux visions, même si elle donne une importance beaucoup plus considérable à ce qui concerne la vision de Dieu et de ses puissances.

Nous avons vu également dans quelle mesure il était possible de voir dans cette *quaestio* un nouveau pôle autour duquel s'organisait l'interprétation d'ensemble du passage : Philon reprend en particulier des éléments des *quaestiones* 5 et 6, sur l'hospitalité

[477] Outre la *quaestio* 7, sur laquelle nous nous sommes expliqué, il s'agit des *quaestiones* 13 à 17, qui laissent de côté la question des deux visions pour se focaliser sur Sarah et sa réaction à l'annonce qui lui est faite.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

rendue aux visiteurs ; il anticipe également sur le moment où la nourriture est réellement offerte ; il présente Sarah comme la vertu alors qu'il ne développe cette interprétation que dans la *quaestio* 11 ; il fait sans doute encore référence par avance à Isaac à travers l'évocation de la joie reçue par le sage, alors que l'annonce de sa naissance fait l'objet des *quaestiones* 13 à 17, qui l'introduisent progressivement, puis des *quaestiones* 18 et 19 qui en donnent toute la mesure. Enfin, en montrant en plénitude la réalité de l'échange entre Abraham et Dieu, Philon place définitivement l'apparition des trois hommes à un rang secondaire : elle ne peut pas encore être tout à fait effacée, mais elle n'apporte pas autant à la compréhension du passage que celle de Dieu et de ses puissances. De fait, la vision des trois hommes n'intervient plus qu'à une seule reprise comme une visite réelle, dans la *quaestio* 10, tandis que les *quaestiones* 9 et 12 en font déjà une simple image, sans réalité concrète, qui s'efface devant la vision divine.

La clé de lecture initiale proposée pour comprendre le passage ne vaut donc qu'aussi longtemps que le texte laisse planer une ambiguïté, que Philon a choisi non seulement d'assumer mais encore de creuser, dans la deuxième *quaestio*, afin de montrer que Dieu est en réalité présent à chaque moment du texte, même si celui-ci ne fait mention que de trois hommes. La mise en place de la théorie des puissances dans ce passage, combinée à l'idée d'une hésitation d'Abraham, est donc l'articulation fondamentale qui permet à Philon de rendre compte de façon efficace des difficultés du texte, sans réduire en rien l'importance de la vision de Dieu, bien au contraire. C'est bel et bien la vision des trois hommes qui devient en quelque sorte accessoire, apparaissant comme une concession à la lettre du texte qu'il n'est finalement plus nécessaire de respecter : l'hésitation d'Abraham a cessé, il est désormais certain de la réalité de la vision de Dieu et du don que celui-ci lui adresse. Philon peut ainsi en définitive récapituler de façon concentrée la totalité du passage dans la *quaestio* 18 en réunissant le thème de la présence de Dieu, de la joie et de la lumière.

Rappelons enfin que dès le début de l'épisode suivant (*Gn* 18, 16), commenté par Philon à partir de la *quaestio* 20, la question de la perception d'Abraham disparaît, et Philon revient à une exégèse plus classique, où le texte scripturaire est lu dans son sens littéral, portant sur des actions humaines, puis dans son sens allégorique, qui seul permet de parler de Dieu et de ses puissances. Dans les *quaestiones* qui suivent, ou bien Philon respecte cette double exégèse, de façon plus ou moins équilibrée, ou bien il parle directement sur un registre allégorique. Il n'y a donc plus dans l'exégèse cette tension qui était née de l'affirmation scripturaire par laquelle s'ouvrait l'épisode, la manifestation de Dieu : celle-ci aurait pu être directement traitée dans un registre à la fois intelligible et allégorique, comme c'est le cas à partir de la *quaestio* 20, si elle n'était aussitôt articulée à la vision de trois hommes.

Enjeux de la focalisation sur les réalités intelligibles

L'exégèse littérale dont nous avons vu plusieurs exemples dans le *De Abrahamo* apparaît ici peu développée. Si Philon postule l'exemplarité de l'hospitalité livrée par Abraham, il ne cherche guère à l'éclairer en la mettant en relation avec des pratiques communes ou des exemples historiques qui permettraient d'en mesurer la valeur. L'amour des hommes d'Abraham est plus postulé qu'il n'est véritablement illustré, au contraire de sa piété. Il y a donc peu d'éléments qui viendraient étayer ce que nous avons qualifié de dialectique entre le particulier et le général, pour faire d'Abraham un exemple intemporel, et en particulier pour les contemporains de Philon. La tonalité d'ensemble de ces *quaestiones* est très spéculative et se focalise surtout sur la manière de faire apparaître, en plus de sa dimension concrète,

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

la dimension intelligible du récit. Les *quaestiones* 3 et 7 illustrent l'exemplarité d'Abraham au sens où il accorde parfaitement sa vue et son action, ou encore ses paroles et ses actes, mais cela reste une exemplarité très générale et abstraite, qui n'est pas liée à l'hospitalité offerte aux trois hommes. Il n'y a pas de souci de la part de Philon de rendre compte du caractère vraisemblable ou au contraire paradoxal des actions d'Abraham.

Les références explicites de Philon à la culture grecque au sens large servent en réalité à appuyer une lecture allégorique et à rendre compte de la manière d'appréhender les réalités intelligibles qu'il met en lumière dans ces *quaestiones*. Le cas le plus surprenant est le premier, où Philon se livre à une exégèse allégorique de la mythologie grecque afin d'étayer, y compris pour un lecteur non juif de l'Écriture, la relation privilégiée entre Dieu et le chêne, qui est présenté comme le plus important des arbres. La mobilisation de discours extérieurs à l'Écriture, qui pourraient permettre d'interpréter le texte non pas seulement de façon abstraite, mais en référence à un contexte plus large, ne renvoie donc pas à des réalités concrètes, mais à des réflexions sur la divinité et les réalités intelligibles. De plus, ces références n'éclairent pas directement la piété d'Abraham, mais un détail de l'exégèse allégorique de Philon. Ce n'est donc pas la situation concrète d'Abraham qui est éclairée de l'extérieur, mais un discours théologique qui se confronte au discours mythologique sur les dieux pour le subordonner à sa propre réflexion. De la même manière, la référence aux usages courants du vocabulaire sur les arbres ne permet pas de rendre compte de la manière de s'exprimer d'Abraham, mais renvoie de façon convergente à la valeur allégorique du vocabulaire employé par l'Écriture. De même, la citation d'Homère qui figure à la fin de la deuxième *quaestio* permet à Philon d'évoquer les conceptions mythologiques sur les manifestations divines, non pas pour en tirer un enseignement, cette fois-ci, mais pour les réfuter et souligner la véritable conception qu'il faut avoir de la manifestation de Dieu évoquée par l'Écriture. Philon ne parle donc d'Homère que pour renforcer un discours sur les réalités intelligibles, comme le montre la dernière référence qu'il lui accorde, à propos des trois mesures. Il en va de même pour l'évocation des Pythagoriciens qui suit immédiatement, ou encore pour la citation d'Héraclite qui ouvre la première *solutio*.

Si le fait même de chercher à mettre en lumière des réalités intelligibles et d'employer à cet effet un vocabulaire technique et philosophique constitue un trait dominant de l'exégèse de Philon, et peut apparaître de ce fait comme une référence extérieure à l'Écriture pour en éclairer le contenu, ce phénomène ne joue qu'au niveau des réalités intelligibles : il n'apparaît pas comme le signe d'une volonté de référer l'Écriture à un contexte extérieur, mais comme la recherche d'une cohérence doctrinale interne à l'Écriture. Dans cette perspective, Philon emprunte à différentes traditions philosophiques un ensemble de termes ou de conceptions, à commencer par la distinction entre réalités sensibles et intelligibles, dans la lignée du platonisme, mais cela ne s'intègre pas dans une dialectique entre le particulier et le général, dans une confrontation entre le contenu de la Loi et une autre culture. Philon au contraire fait converger sa lecture de l'Écriture et ses références à diverses dimensions de la démarche philosophique grecque pour donner à la Loi une profondeur nouvelle qui ne remet pas en cause sa valeur et son autorité indépassables.

Pour reprendre la problématique de David Dawson, le phénomène de révision culturelle que l'on peut discerner chez Philon semble essentiellement se limiter à tout ce qui porte sur la dialectique du particulier et du général propre au sens littéral. La démarche allégorique, comme outil qui permet de passer des réalités sensibles aux réalités intelligibles, relève d'un souci de déchiffrement de l'Écriture qui ne constitue pas un travail de rapprochement de deux cultures, mais la réunion de deux discours convergents : la Loi donnée par Dieu, et les lois de la nature observées par les philosophes. S'il y a une confrontation possible

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

dans ce discours, elle a lieu dans la mesure où Philon, par fidélité au texte scripturaire, contredit certaines positions philosophiques : c'était notamment le cas, dans l'exégèse du *De Abrahamo*, à propos du stoïcisme. Une distinction est alors opérée, une « révision », qui conduit à retenir certaines propositions et à en exclure d'autres. Cela ne concerne pas la démarche de Philon en tant que telle : son monothéisme strict et l'autorité qu'il confère à l'Écriture dépassent le registre d'une rencontre entre cultures pour toucher à une recherche de la vérité selon deux directions qu'il s'efforce d'unifier : la lecture de l'Écriture et la réflexion philosophique.

Philon ne cherche donc pas dans ce passage à rendre compte du sens littéral pour lui-même, afin de donner avec Abraham un élément de comparaison qui mettrait en évidence son exemplarité, son caractère exceptionnel ou au contraire sa proximité avec tel ou tel type de comportement. Si Philon ne développe pas uniquement un discours allégorique, il insiste exclusivement sur ce qui lui permet de développer des problèmes touchant les réalités intelligibles. Le fait que le genre des *quaestiones* n'impose pas de livrer un discours synthétique cohérent sur le sens littéral de l'ensemble d'un épisode scripturaire lui permet de n'accorder au sens littéral et aux réalités sensibles que la place la plus réduite, pour s'attacher au contraire à souligner la portée essentielle des enseignements sur les réalités intelligibles, et notamment sur Dieu et ses puissances, ainsi que sur la relation que le sage a avec eux. Par comparaison avec le *De Abrahamo*, l'échelle textuelle à laquelle se situe chaque développement exégétique autonome (ici la *quaestio*, là ce que nous avons appelé chapitre) est beaucoup plus réduite (moins d'un verset en moyenne dans l'épisode que nous avons présenté) : cela n'oblige pas Philon à rendre compte de la conduite générale d'Abraham, mais seulement de la valeur ponctuelle de chaque lemme dans la perspective de la lecture générale qu'il propose sur la vision de Dieu et des trois hommes.

À cette caractéristique qui relève de la méthode des *quaestiones* de façon générale s'ajoute le problème spécifiquement posé par cet épisode et par l'exégèse que Philon choisit d'adopter, en conférant au texte un sens qui porte à la fois sur les réalités sensibles et sur les réalités intelligibles. Nous avons vu l'importance à cet égard de deux motifs. La référence développée aux puissances, non pas comme un élément ponctuel comme cela peut être le cas dans d'autres passages (voir *QG* I, 57 sur *Gn* 3, 24 ou *QG* III, 39 sur *Gn* 17, 1), mais comme une articulation essentielle d'une lecture d'ensemble de l'épisode, revêt un double intérêt : d'un point de vue ontologique, elles constituent un intermédiaire entre l'absolue transcendance de Dieu et son action sur le monde, pour créer et récompenser ou pour châtier, ce qui permet de trouver un appui pour mettre en relation les réalités sensibles et les réalités intelligibles ; d'un point de vue exégétique, elles permettent d'imputer à la vision divine tout ce qui concerne la triple vision, en évitant ainsi à Philon d'avoir à développer la vision des trois hommes au détriment de la vision de Dieu, même s'il continue à en tenir compte comme point de départ du commentaire de chaque lemme. Elles constituent donc une articulation qui permet d'éviter de recourir à une séparation claire entre le sens littéral et le sens allégorique.

Le deuxième motif, celui de l'hésitation d'Abraham, est lui aussi absolument central à cet égard. Il permet de plus de distinguer clairement ce passage de l'exégèse menée dans le *De Abrahamo* : au lieu de rendre compte de l'extérieur des actions d'Abraham et de la vision de Dieu, Philon adopte un point de vue centré sur l'intellect d'Abraham et sur la manière dont il est intérieurement disposé à l'égard de l'une et de l'autre vision. Ce faisant, il parvient à proposer une exégèse véritablement unifiée et cohérente, ce que la démarche spécifique du *De Abrahamo* ne lui a pas permis de faire, dans la mesure où il se refusait à donner une place à la manifestation proprement dite de Dieu dans l'exposé littéral, qui ne doit aborder

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

que des réalités sensibles. La difficulté ontologique posée par la lettre du texte scripturaire est assumée de façon beaucoup plus intégrée dans cette séquence de *quaestiones* que dans le *De Abrahamo*, précisément parce que Philon se place à un point de vue où le monde sensible et le monde intelligible peuvent se rencontrer en même temps et se superposer véritablement, à savoir dans l'intellect. Un point de vue extérieur, qui s'attacherait à décrire ou bien un registre, ou bien l'autre, mais ne peut rendre compte des deux à la fois, rend beaucoup plus difficile l'exégèse de la manifestation de Dieu.

Plus précisément peut-être, le recours à la théorie des puissances et à l'hésitation d'Abraham fait que Philon peut se passer d'une référence appuyée aux réalités sensibles : il n'en tient compte qu'autant que le texte scripturaire l'y contraint, mais il parvient à voir à chaque fois dans quelle mesure le texte renvoie à la vision de Dieu. La spécificité de l'exégèse de ce passage est donc de pouvoir maintenir avec le monde sensible un lien qui, à chaque fois, peut renvoyer à une réalité intelligible : la vision triple peut à chaque fois être la vision divine, puisqu'elle peut être celle de Dieu avec ses puissances ; les actions d'Abraham envers des visiteurs humains sont à chaque fois également tournées vers Dieu dans la piété, et la focalisation sur son intellect et sur son hésitation évite d'avoir à rendre compte de la réalité objective de la triple apparition.

Un dernier trait spécifique de cette exégèse, qui la distingue de la plupart des *quaestiones* comme de l'exégèse du *De Abrahamo*, est le recours que fait Philon à deux reprises à la figure de Moïse, complétée dans le premier cas par la figure de Caïn, pour éclairer des aspects essentiels de la vie de l'âme d'Abraham. Nous avons rappelé que l'association de trois figures scripturaires pour décrire trois aspects d'une même réalité était exceptionnelle dans les *Quaestiones*. Or la particularité de cette exégèse intra-scripturaire est de montrer comment l'Écriture dans son ensemble porte un enseignement cohérent, d'un point de vue théologique, sur Dieu, à condition de savoir déchiffrer sa lettre et d'effectuer les rapprochements appropriés entre différentes figures qui donnent à voir l'intellect sous différentes facettes. À Abraham, figure exemplaire, répond l'exemple négatif de Caïn, tandis que la référence à Moïse constitue l'illustration de la plus haute exemplarité, Moïse étant à la fois un sage parfait et l'auteur de la Loi, celui qui prescrit des actions et en donne en même temps le modèle achevé.

Ces deux derniers traits – focalisation sur l'intellect d'Abraham de telle manière que la réalité de la vision sensible devient secondaire et mise en relation de différentes figures de la vie de l'intellect dans une exégèse intra-scripturaire – doivent être particulièrement soulignés. Ils constituent en effet des caractéristiques essentielles de l'exégèse du Grand commentaire allégorique dont nous allons maintenant rendre compte à partir de l'exemple du *De migratione Abrahami*.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Troisième partie : le départ d'Abraham dans le *De migratione Abrahami*

Introduction

Avec le *De migratione Abrahami*, nous abordons maintenant le troisième type de traité exégétique présent dans l'œuvre de Philon, et qui en constitue la majeure partie. L'étude de chaque verset y occupe une part encore plus importante que dans les *Quaestiones* (les 215 paragraphes du traité ne couvrent que trois versets), et le sens littéral disparaît totalement comme moment spécifique de l'exégèse. Seule demeure une exégèse que l'on peut, certes, qualifier de façon générale d'allégorique, mais dont les modalités sont différentes de celle que nous avons pu rencontrer dans les passages identifiés comme tels dans le *De Abrahamo* ou les *Quaestiones* : l'absence de délimitation entre un sens littéral et un sens allégorique laisse toute sa place à une diversité de procédés que nous nous efforcerons de mettre en lumière et modifie en partie le statut de l'allégorie en tant que telle. Du point de vue formel que nous avons adopté pour classer les trois types de traités, il paraît donc logique de terminer par celui-ci, où l'exégèse a la plus grande ampleur rapportée au lemme qu'elle commente et où les procédés sont les plus variés. C'est également dans ce type de traité que la démarche de Philon semble se déployer de la façon la plus aboutie.

Nous avons choisi d'étudier le *De migratione Abrahami*, qui est le premier traité du grand commentaire allégorique consacré à un épisode de la vie d'Abraham. Il se présente comme un commentaire du départ d'Abraham (*Gn* 12, 1-6 [478]), organisé en quatre temps successifs, consacrés respectivement à l'exégèse de *Gn* 12, 1-3, de *Gn* 12, 4 (lui-même subdivisé en deux temps), et de *Gn* 12, 6 : ces quatre étapes constituent respectivement un commentaire des dons divins, de la fin de la route, de ses étapes, et enfin une conclusion. Nous nous intéresserons plus particulièrement à la première partie de la première section, consacrée à l'étude du premier don divin qui est fait à Abraham lorsque Dieu lui demande d'opérer une migration, le don étant précisément le départ. Cette première séquence procède au commentaire complet du premier verset du chapitre 12 de la *Genèse* : Κα□ ε□πε κύριος τ□□βραάμ· □πελθε □κ τ□ς γ□ς σου κα□□κ τ□ς συγγενείας σου κα□□κ το□ ο□κου το□ πατρός σου ε□ς τ□ν γ□ν, □ν σοι δείξω [479] (« Et le Seigneur dit à Abraham : "Pars hors de ta terre, de ta parenté et du logement de ton père, pour aller vers la terre que je te montrerai." » ; *Gn* 12, 1). Le commentaire de ce verset est clairement délimité : Philon explique au paragraphe 53 qu'il considère le contenu du premier verset comme un premier don (πρώτην δωρεάν), auquel il fait succéder la présentation d'un deuxième (δευτέραν), qui correspond aux premiers mots du deuxième verset, opérant ainsi une transition particulièrement claire entre deux temps de son analyse.

[478] À l'exception notable du verset *Gn* 12, 5. Sur ce point, voir H. D. Weiss, « A Schema of 'the Road' in Philo and Lucan », *The Studia Philonica Annual*, I, 1989, p. 43-57, et B. Besnier, « Migration et *telos* d'après le *De migratione Abrahami* », *The Studia Philonica Annual*, XI, 1999, p. 74-103.

[479] Nous citons le lemme tel qu'il est donné par Philon. Nous y reviendrons au début de notre étude.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Nous avons retenu cependant pour notre étude une séquence plus réduite, couvrant uniquement les paragraphes 1 à 35. Notre critère n'est pas la seule progression du commentaire du lemme en lui-même, puisque nous verrons que Philon amorce à partir du paragraphe 27 le commentaire de la dernière partie du verset (ε□ς τ□ν γ□ν, □ν σοι δείξω), commentaire qu'il conduit d'abord jusqu'au paragraphe 42, puis qu'il prolonge sur dix derniers paragraphes pour expliquer l'emploi du futur (δείξω). Notre intérêt se portera sur la manière dont Philon conduit son exégèse, notamment en ce qui concerne le recours à l'allégorie, dans un développement qui s'organise autour d'une succession de figures bibliques. Après Abraham, qui occupe naturellement le premier temps de l'exégèse, Philon envisage en effet le cas de Moïse et de l'Exode, celui de Joseph, puis encore ceux de Jacob et d'Isaac, lequel constitue un point culminant du parcours exégétique. Cette séquence se conclut enfin sur l'évocation d'une expérience personnelle de la part de Philon. Ainsi considéré, ce développement forme un tout cohérent et suffisant pour apprécier les enjeux de la démarche de Philon.

Nous laisserons donc de côté les paragraphes 36 à 42, qui poursuivent l'exégèse de la « terre » mais entament en réalité une nouvelle séquence avec une méthode exégétique différente, autour du verbe δείκνυμι. Il est désormais question non plus spécifiquement de la terre, mais de ce qu'implique le fait de la montrer, et Philon met en évidence de façon méthodique les trois instances qui sont engagées dans cette relation : celui qui est montré, celui qui voit, et celui qui montre. Quant aux paragraphes 43 à 52, par lesquels s'achève l'exégèse du premier verset du chapitre 12 et qui portent sur le sens du futur (δείξω), ils constituent un autre développement, qui présente, certes, des liens et des points communs de méthode avec les précédents, mais est en définitive relativement autonome et n'ajouterait pas d'élément significatif à notre objet d'étude. Nous nous attacherons donc à l'ensemble de l'exégèse consacrée au premier verset, à l'exception de la proposition relative finale : □ν σοι δείξω.

L'étude de la première section du traité nous conduira à mettre en évidence le déploiement d'une exégèse en deux temps successifs caractérisés chacun par un type de discours particulier. Le premier temps illustre de façon méthodique la manière dont Philon choisit de développer une exégèse allégorique d'un lemme scripturaire, en l'éclairant par l'examen d'une notion centrale, celle de migration (μετανάστασις). Cette exégèse allégorique est relativement classique, mais le soin apporté par Philon à la développer puis à l'amplifier par un discours à la fois ancré dans l'Écriture et la philosophie constitue un phénomène nouveau. Le deuxième temps représente un approfondissement du premier, qui ouvre dans le même temps sur une progression de l'exégèse du lemme : Philon éclaire son exégèse initiale en la complétant par l'évocation d'autres épisodes et figures scripturaires qui permettent de décrire la notion de migration dans tous ses aspects. Ce procédé, que nous avons rencontré de façon très ramassée dans les *Quaestiones*, reçoit ici un traitement beaucoup plus riche qui s'intègre à la composition même du traité, puisque la mobilisation d'autres figures scripturaires permet finalement à Philon de reprendre le fil de son exégèse du lemme initial et de passer de l'examen du départ à celui de la terre indiquée à Abraham.

Comme dans les deux études que nous avons menées précédemment, nous nous attacherons à étudier le texte dans sa progression, pour faire ressortir aussi bien les éléments ponctuels de technique exégétique, en particulier autour de l'allégorie, que les phénomènes plus large de composition, qui présentent un degré de complexité supplémentaire par rapport aux exégèses précédentes, plus ordonnées. Nous nous interrogerons aussi sur la portée de l'exégèse de Philon sur plusieurs plans. Nous nous efforcerons de mettre en évidence non seulement le rôle, mais aussi le fondement de la

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

démarche allégorique philonienne à partir du moment où, comme c'est le cas dans cette séquence, l'exégèse littérale est absente ; la question de la composition spécifique de ce type de traité, et la manière dont Philon rapproche et fait converger différentes figures bibliques distinctes pour élaborer un propos unifié ; enfin, le sens de son intervention personnelle à la suite des diverses figures bibliques qu'il évoque, et la lumière qu'elle achève d'apporter à l'étude des enjeux proprement herméneutiques de sa démarche.

1. L'analyse préliminaire du départ (*Migr.*, 1-12)

Le premier temps du traité constitue l'exégèse proprement dite du premier verset sur les trois que Philon a retenu pour faire l'exégèse du départ d'Abraham. Dans ces douze premiers paragraphes, Philon procède de façon concentrique : il commence par exposer le lemme qu'il va commenter (§ 1), en donne une première paraphrase très courte qui situe l'orientation générale de son exégèse (§ 2), puis développe cette interprétation initiale une première fois, en deux temps, en interprétant les trois réalités qu'Abraham est invité à quitter (§ 3-6) et le sens de ce départ (§ 7-8), avant de récapituler une nouvelle fois sur un nouveau plan le sens de son interprétation (§ 9-12).

Plusieurs degrés apparaissent donc dans l'interprétation, par lesquels Philon analyse, approfondit et ressaisit son exégèse d'une façon complexe. Nous verrons que l'exégèse littérale disparaît complètement, au contraire de la démarche qu'il suit dans les deux précédents types de traités que nous avons présentés : sans même parler du dernier développement, plus étendu encore, qui suit celui-ci et présente la migration d'Abraham en lien avec d'autres figures bibliques, Philon livre déjà une exégèse du verset très particulière. L'illustration de l'activité de l'intellect y tient une place essentielle, et Philon y associe voire y entremêle étroitement aussi bien un vocabulaire scripturaire qu'un vocabulaire philosophique. Dans un développement exclusivement allégorique, Philon se livre à une explication du verset où le travail sur le vocabulaire et les glissements entre registres occupe une place essentielle, à commencer par l'utilisation du terme de μετανάστασις (« migration ») qui structure l'exposé non seulement du point de vue de son sens, mais encore en motivant l'utilisation d'un certain nombre de mots qui lui font écho.

Dans une certaine mesure, alors que la matière propre de l'exégèse du *De Abrahamo* est l'exposé littéral, la référence à des réalités concrètes à partir desquelles s'édifie l'exposé allégorique, il est possible d'affirmer que Philon accentue ici un procédé que nous avons pu identifier dans les *Quaestiones* : la matière sur laquelle Philon travaille n'est plus une référence aux réalités sensibles, mais d'une part une vision strictement intellectuelle, et d'autre part le langage avec tous les jeux qu'il permet sur la forme et sur le sens des mots, et non sur les réalités auxquelles ils font référence au premier chef.

A. Le lemme (*Migr.*, 1)

Philon ouvre son traité, comme il le fait dans la plupart des autres traités du Grand commentaire allégorique, en citant directement et *in extenso* le lemme auquel il va consacrer la première partie de son travail [480]. Ici, Philon cite les trois versets qui occuperont la première

[480] Il faut signaler parmi les exceptions cinq traités : *De plantatione*, *De ebrietate*, *De sobrietate*, *De confusione linguarum*, *Quis rerum divinarum heres sit*. Les douze autres traités, des *Legum allegoriae* jusqu'au *De mutatione nominum*, s'ouvrent par la citation d'un lemme biblique.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

des quatre parties de son traité, qui couvre 123 paragraphes, ce qui constitue une moyenne de 41 paragraphes de commentaire par verset. Le commentaire du premier verset, auquel nous avons choisi de nous intéresser de façon spécifique, est au-dessus de cette moyenne puisqu'il compte 51 paragraphes.

Deux traits distinguent donc d'emblée l'exégèse de ce traité de celle des *quaestiones*. Le premier trait est l'absence de question : le lemme est livré tel quel, puis méthodiquement commenté, sans que Philon paraisse chercher à orienter sa lecture dans le sens de la résolution d'un problème précis. Au contraire, cette démarche analytique semble viser à rendre compte de la totalité du verset, tel qu'il se présente, et qu'il pose ou non un problème spécifique de compréhension. L'enjeu de la relation entre le verset et l'exégèse, cohérente, que Philon en donne, ne se pose donc pas à partir d'une question explicitement formulée. En second lieu, l'ampleur du développement tranche par rapport aux *Quaestiones* : celles-ci réservent en général l'équivalent de quelques paragraphes, rarement plus de trois ou quatre, à un lemme dont la longueur correspond à peu près à celle d'un verset, alors qu'ici plusieurs dizaines de paragraphes sont consacrés à chacun des trois versets du premier lemme [481]. Le changement d'échelle est considérable, et cela ne peut qu'impliquer une exégèse différente, selon des modalités nouvelles.

Cette manière de présenter le lemme scripturaire de départ se distingue plus nettement encore de celle du *De Abrahamo* : dans ce dernier traité, Philon ne cite pas de lemme scripturaire, mais il intègre le texte du passage qu'il commente dans un exposé littéral qui constitue le premier temps du commentaire de chacun des versets. Le passage scripturaire commenté est ainsi profondément reformulé d'une manière susceptible d'orienter le commentaire allégorique qui le suit, comme nous l'avons montré. L'exposé littéral possède une certaine autonomie, mais il n'a de sens fondamentalement qu'en lien avec le commentaire allégorique qui le suit. Dans le *De migratione Abrahami* et les autres traités du Grand commentaire allégorique, le texte est donné tel quel, sous la forme d'un lemme qui peut, comme dans ce début de traité où il regroupe trois versets, avoir une certaine ampleur.

Dans les deux traités du *De Abrahamo* et du *De Iosepho*, qui appartiennent à l'ensemble de l'Exposition de la Loi, Philon se sent tenu d'exposer longuement le sens littéral du texte qu'il commente, avant d'en livrer une interprétation allégorique. Dans les *Quaestiones*, son point de départ est une difficulté de la lettre du texte, difficulté qui peut du reste être rapidement évacuée, au niveau littéral, au profit d'un commentaire allégorique plus développé. Dans le Grand commentaire allégorique, le lemme est présenté le plus souvent, et c'est le cas pour le passage qui nous intéresse, d'une façon totalement neutre, sans commentaire préalable ni souci de reformulation. Le lemme scripturaire semble se suffire à lui-même et Philon n'a pas besoin de passer par une exposition du sens littéral, ou une interrogation sur son sens, pour lancer son exégèse. Cette présentation dépouillée du lemme biblique correspond ainsi à un rapport différent de Philon à la lettre du texte : l'exégèse littérale, qui ne se présente pas, à la différence de ce qui se passe dans les deux autres types d'exégèse que nous avons étudiés, comme le passage obligé, plus ou moins étendu, d'un commentaire. Le principe qui guide l'exégèse ne se situe pas ici dans le registre d'une simple exposition de l'Écriture qui ferait surgir des problèmes auxquels la démarche allégorique viendrait apporter une solution. Nous allons voir que

[481] 56 paragraphes sont encore consacrés à l'exégèse du deuxième verset, subdivisé en quatre temps. Quant à la suite du traité, le quatrième verset, commenté en trois sections qui couvrent deux parties successives du traité, est commenté au total sur 88 paragraphes.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Philon commence immédiatement par une exégèse allégorique qui s'affranchit de toute référence préalable au sens littéral, mais s'ancre directement sur la lettre du texte.

Toutefois, avant d'étudier le commentaire de Philon, il nous faut signaler quelques problèmes touchant l'établissement du texte pour le premier verset. Philon donne comme lemme :

K## #### ###### #######μ· ###### ## ### ### ### ##### ### ########## ### ##### ### ##### ### ###### ### ### ### ###, ## ### ##### (« Et le Seigneur dit à Abraham : "Pars hors de ta terre, de ta parenté et du logement de ton père, pour aller vers la terre que je te montrerai" » [482]).

Trois éléments divergent entre le lemme cité par Philon et le texte critique moderne de la Septante : l'orthographe du nom d'Abraham, le préfixe du premier verbe de la parole divine (□πελθε), et l'absence de la particule □ν.

Le premier élément est sans doute le plus significatif. La présence du nom « Abraham » (□βραάμ) sous sa forme longue, plutôt que la forme courte « Abram » (□βράμ) qu'il porte dans le texte scripturaire jusqu'au chapitre 17 où Dieu y ajoute une lettre (*Gn* 17, 5), est une constante chez Philon : la forme brève, beaucoup moins courante (12 occurrences contre 161 pour la forme longue), n'apparaît que dans des passages où il est explicitement question du changement de nom d'Abraham et de la valeur de l'ancien nom, Abram [483], tandis que la forme longue apparaît dans des passages appartenant à l'ensemble du texte scripturaire indépendamment du nom qu'Abraham y porte effectivement. S'il ne s'agit pas d'une harmonisation du texte postérieure à Philon, cela semble signaler un phénomène déjà présent à deux reprises dans le *De Abrahamo*, où Philon emploie la forme longue à des moments où la forme brève devrait encore prévaloir [484] : Abraham paraît ainsi être considéré rétrospectivement comme le sage accompli qu'il est devenu, et le récit de son histoire anticipe sur ce qui constitue l'aboutissement de son parcours. L'exégèse de Philon dans le *De migratione Abrahami* [485] présente la vie de celui qui est devenu Abraham et qui est demeuré connu sous ce nom, sans paraître considérer comme un élément significatif le fait qu'il ait au départ porté un autre nom, qui le qualifiait comme un homme différent. Il y a donc un effet d'harmonisation et de totalisation dans cet emploi : c'est déjà le sage qui est présenté par Philon.

L'usage de l'impératif aoriste □πελθε semble relever de même d'un choix conscient de Philon plutôt que de l'usage d'une version différente du texte de la Septante, cette leçon étant presque unique dans toute la tradition manuscrite du passage scripturaire, à l'exception d'un passage de l'*Épître aux Corinthiens* de Clément de Rome (§ 10). De plus, la leçon □ξελθε se rencontre aussi chez Philon (*Leg.* II, 59 : □ξελθε ; voir encore *QG* V, 88 : □ξελθ□ν), à côté d'□πελθε (*Her.*, 77) et de plusieurs autres synonymes, en particulier καταλείπω [486] et μετανίστημι, à l'actif ou au passif [487]. Il semble donc bien que Philon ait pu

[482] ***Nous traduisons.***

[483] *Leg.* III, 83 ; *Cher.*, 4 et 7 ; *Gig.*, 62 ; *Mutat.*, 60.61.66.69 ; *Abr.*, 81-82.

[484] C'est le cas par exemple d'une citation de *Gn* 12, 7 en *Abr.*, 77, et l'utilisation de la forme longue au paragraphe 92 dans le contexte d'une exposition de la deuxième partie du chapitre 12 (*Gn* 12, 10-20).

[485] Signalons du reste que dans la suite du traité les citations de *Gn* 12, 4 (*Migr.*, 127 et 176) et de *Gn* 15, 6 (*Migr.*, 44) présentent également la forme longue, contre la lettre et la logique du texte scripturaire.

[486] *Deter.*, 159 ; *Her.*, 69 ; *Virt.*, 214 ; *Abr.*, 62.

[487] *Her.*, 71 ; *Abr.*, 62.66 ; *Virt.*, 214.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

connaître la forme la plus répandue, □ξελθε, même si, dans le même temps, il ne paraît pas accorder une grande importance à la forme précise du verbe qu'il remplace souvent par d'autres synonymes. En l'occurrence, dans le *De migratione Abrahami*, il se peut que l'usage du préfixe □π-, qui exprime une notion de prise de distance, lui paraisse mieux exprimer le contenu qu'il veut donner à son exégèse que le préfixe □ξ-, qui exprime plus spécifiquement une sortie. Nous montrerons comment l'exégèse des paragraphes suivants, où Philon reprend par trop fois l'impératif □πελθε (§ 7.9.10), peut conforter cette hypothèse.

Concernant la particule □ν, Philon est également l'un des seuls à l'omettre [488]. C'est encore le cas dans la citation du même texte scripturaire qui figure dans le *Quis rerum divinarum heres sit* (§ 277). La particule est en revanche présente dans une paraphrase du passage, dans les *Legum allegoriae* : κελεύει α□τ□ […] γ□ν ο□κε□ν, □ν □ν α□τ□ς δ□□ θεός (« il lui ordonne d'habiter dans la terre que Dieu lui-même lui donnera » ; *Leg.*, III, 83), mais cela peut être dû précisément à la tournure indirecte de la paraphrase qui met à distance l'énoncé et justifie l'usage d'un éventuel, à la différence d'une citation au discours direct de la parole divine, dans laquelle Philon veut voir l'annonce certaine d'un don. De fait, dans la suite du traité, comme nous le verrons, il revient sur cette formulation et sur le sens de l'emploi du futur de l'indicatif (§ 43). Si le fait que le lemme apparaisse de façon identique dans le *Quis rerum divinarum heres sit* peut inciter à considérer que Philon dispose d'une leçon différente de celle de notre texte critique, il se peut une fois encore qu'il oriente déjà son commentaire en proposant cette version du lemme scripturaire, qui met en valeur le futur qui jouera un rôle important dans la fin de l'exégèse de ce verset (§ 43), en étant le support d'une interprétation que l'usage de l'éventuel ne permet pas.

Nous n'étudierons pas ce dernier passage, mais l'étude de cette nouvelle altération vraisemblable du lemme permet de conforter l'idée que Philon y opère des changements réfléchis : son exégèse s'appuie sur des altérations qui constituent autant d'accroches ou de points de départ pour livrer son interprétation. Il ne s'agit sans doute pas d'une infidélité au texte, mais d'une manière d'amorcer, de façon préalable, l'exégèse qu'il va proposer ensuite dans son commentaire.

B. La présentation du sens allégorique du lemme (*Migr.*, 2)

La première phrase qui suit le lemme pose les bases de toute l'exégèse qui va suivre. Dans le cadre d'une sorte de paraphrase, Philon reprend et explique les termes du premier lemme qu'il retient dans son exégèse, sans avoir toutefois délimité celui-ci explicitement au sein des trois versets qu'il a cités comme objet de l'ensemble de son traité. La particularité de cette entrée en matière est de passer de façon directe à l'exégèse allégorique, même si le terme qui caractérise ce registre, σύμβολον, n'intervient qu'à la toute fin de la phrase : Philon ne cherche pas à insister sur le registre de son exégèse, mais sur son contenu.

[2] ######### # #### ### ######## ##### ####### ###### #### ####### ####μ## ### ######## ####### ### ## ##### ###### μ###########, ##μ####, #########, ##### ### #### ########· ### μ## ### ### ##μ####, ### ## ########## #########, ### ## ### ###### ##### ##### ##μ####### ##### ##μ#####. [2] Dieu voulant purifier l'âme humaine, il donne d'abord à celle-ci l'impulsion vers le salut intégral : la migration hors des trois régions que sont le corps, la sensation et le verbe qui est proféré. Il se trouve en effet que la terre est le symbole du corps, la parenté celui de la perception, et le logement du père celui du verbe.

[488] Avec Coisl. 2, Bodl. Libr. Canon. gr. 35 et Sinai Cod. gr. 1, ainsi qu'Athos *Βατοπαιδίου* 600.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Si abrupt que puisse paraître le commencement du commentaire, il n'en est pas moins en réalité proche du texte, constituant une première base sur laquelle les développements suivants vont venir s'appuyer.

Philon, suivant l'ordre du lemme, reprend tout d'abord le fait que Dieu s'adresse spontanément à Abraham pour lui donner des ordres, et il voit dans cette intervention non pas une déclaration énoncée au hasard, de façon arbitraire ou mystérieuse, mais l'expression d'une intention particulière : anticipant peut-être sur le devenir d'Abraham, qui est appelé à devenir un sage accompli, et plus sûrement sur le sens du départ qu'il va effectivement expliciter immédiatement dans la suite de son exégèse, Philon parle d'emblée d'une volonté de purification (καθ□ραι) qui doit mener « à un salut intégral » (ε□ς σωτηρίαν παντελ□). Rien ne permet ici d'emblée de justifier le caractère intégral de ce salut : ou bien Philon le réfère à celui qui le donne, Dieu, qui ne veut que des choses parfaites, ou bien c'est une manière d'annoncer le caractère essentiel de la purification exprimée dans cet ordre et dont l'explication fait précisément l'objet du commentaire de Philon.

Deux faits doivent être soulignés. Le premier est que Philon choisit immédiatement de se situer dans un registre intelligible : il n'est plus question d'Abraham, mais de « l'âme humaine » (τ□ν□νθρώπουψυχήν). En elle-même, cette notation ne signale pas nécessairement un passage à l'allégorie, puisqu'elle pourrait aussi bien exprimer comment les actes extérieurs d'Abraham conduisent son âme au salut. Cependant, Philon ne parle pas de l'âme d'Abraham, mais de celle « d'un homme » (□νθρώπου, sans article défini), ou de l'homme en général. Le récit de la vie d'Abraham manifeste une vérité d'ordre strictement intelligible, décrivant la relation véritable de Dieu avec l'homme, et non pas seulement l'intention de Dieu sur un unique homme déterminé. Contrairement à l'exégèse du *De Abrahamo*, ou à une partie de celle des *Quaestiones*, la référence préalable à la vie du sage disparaît : il ne faut pas en conclure trop rapidement que cela supprime toute valeur à la personne d'Abraham, et la suite du traité nous permettra de voir les apports pour l'exégèse de la référence à des figures bien déterminées. La différence est qu'ici le lemme est abordé de très près, mot après mot, ce qui en rend le contexte général en quelque sorte indifférent. Philon creuse la compréhension du lemme en tant que tel, dans les relations internes entre ses propositions, ses différents mots, et non pas d'abord comme un énoncé renvoyant à une réalité concrète. Il peut être question des migrations effectuées « par une âme qui aime la vertu et cherche le vrai Dieu » (□π□ φιλαρέτου ψυχ□ς τ□ν □ληθ□ ζητούσης θεόν ; *Abr.*, 68), mais cela n'implique pas de montrer d'abord les migrations effectuées « par un homme sage » (□π□ □νδρ□ς σοφο□ ; *ibid.*) : la focalisation sur ces quelques mots semble rendre inutile la référence à un contexte narratif.

Le deuxième fait notable, que nous serons conduit à mettre en valeur tout au long du développement, est le travail de reformulation de la notion centrale exprimée dans le lemme avec l'impératif □πελθε, pour le faire résonner selon différentes modalités et en faire apparaître de multiples facettes. Philon retient dans le lemme le verbe □πέρχομαι, mais le paraphrase aussitôt à l'aide de deux substantifs, tout d'abord □φορμή, puis μετανάστασις. Le premier terme décrit un point de départ à partir duquel se déploie un mouvement, le second décrit un changement de lieu, une migration. Ils permettent à eux deux d'exprimer deux dimensions du départ d'Abraham : il reçoit une impulsion qui le met en mouvement, et celle-ci le conduit à se diriger vers un autre lieu de résidence.

En ce qui concerne le premier terme, □φορμή, Philon l'emploie fréquemment (39 occurrences). Il lui donne précisément le même sens dans le *De confusione linguarum*, où il présente une migration négative, pour les hommes mauvais : il parle d'un « commencement » et d'une « impulsion » (□ρχή […]κα□□φορμή), lesquelles permettent

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

des « activités » (□νεργείας) pour les « migrants » (μετανάσται) qui « ont usé des « impulsions de la folie » (τα□ς δ□ □φροσύνης □χρήσαντο □φορμα□ς ; *Confus.*, 68). Le terme d'□φορμή désigne à la fois ce qui est au commencement et ce qui donne les moyens d'agir.

Si ce terme ne paraît pas s'inscrire dans un usage philosophique particulier avant Philon, en revanche le terme d'□ρμή – dont il ne diffère que par l'ajout d'un préfixe qui correspond précisément à celui que Philon semble avoir substitué dans le lemme en donnant le verbe □πέρχομαι plutôt qu'□ξέρχομαι – renvoie à une réflexion stoïcienne très développée sur la notion d'impulsion, ou « élan vital », présente chez les animaux comme chez les hommes et qui les pousse à retrouver leur « position naturelle » propre, ou o□κείωσις [489]. Chez l'homme adulte, cette impulsion est « la raison qui lui ordonne d'agir » [490]. Selon Sénèque, la séquence qui « structure toute action humaine » est celle-ci : « d'abord la représentation qui met en branle l'*impetus*, puis l'assentiment qui confirme cet *impetus* » [491], ce dernier mot étant le terme latin retenu pour traduire □ρμή. Comme l'expliquent Long et Sedley à propos d'un passage de Stobée (II, 88, 2-6), « toute impulsion est un acte d'assentiment » à une « proposition », nos impulsions étant précisément dirigées « *vers* quelque chose qui n'est pas une proposition, mais un prédicat » contenu dans la proposition. « L'assentiment donné à cette proposition s'accompagne d'une impulsion […], cette impulsion s'exprimant linguistiquement sous la forme d'un impératif adressé à soi-même ». L'impulsion est dirigée, non « vers la proposition complète […] mais vers l'action même que l'assentiment donné à cette proposition nous pousse à faire, et qui est exprimée par le prédicat "contenu" dans la proposition » [492]. La question demeure néanmoins de savoir ce qui suscite l'impulsion, et c'est notamment la question posée longuement dans le cinquième livre du *De finibus*, portant sur le système des Académiciens et des Péripatéticiens concernant le souverain bien. Or, nous avons vu de quelle manière Philon répondait à cette interrogation en établissant la présence de Dieu comme le souverain bien (*QG* IV, 4).

Ces différents éléments peuvent éclairer notre passage, et montrer la spécificité de l'approche de Philon. Le terme d'□φορμή peut être interprété comme un équivalent d'□ρμή, et constituer une forme de prise de position dans la discussion philosophique, en faisant remonter à Dieu l'impulsion initiale, lancée sous la forme d'un impératif : □πελθε. Ce n'est donc pas la raison ou un élan vital intérieur à l'âme qui suscite un mouvement, mais une initiative salvifique de Dieu envers l'âme humaine. S'il est possible alors de parler d'une o□κείωσις, d'une « position naturelle » que l'impulsion vise à faire retrouver, celle-ci semble être reprise ici par l'expression de « salut intégral » (σωτηρίανπαντελ□). C'est signifier que la nature propre de l'homme, et donc son souverain bien, implique d'être détaché, grâce à une intervention extérieure et non par son propre mouvement, d'un certain nombre de réalités, afin d'être sauvé et de vivre dans un état qui est un don de Dieu, et qui est la présence de Dieu lui-même si l'on reprend la proposition des *Quaestiones*.

489 C. Lévy, *Les philosophies hellénistiques*, *op. cit.*, p. 159-160.

490 Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens*, 1037 F (cité dans *Les philosophes hellénistiques*, II, p. 347).

491 *Ep.*, 113, 18 (cité dans C. Lévy, *op. cit.*, p. 173). Voir également *Ep.*, 89, 14, sur les divisions de l'éthique : « vient en effet en premier la valeur que tu attribues à chaque chose, en second l'impulsion, ordonnée et mesurée, que tu as vers les choses, en troisième la réalisation d'une convenance entre ton impulsion et ton acte, de façon qu'en toutes ces occasions tu sois en accord avec toi-même » (cité dans *Les philosophes hellénistiques*, II, p. 398).

492 *Les philosophes hellénistiques*, II, p. 89-90.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Il est important de noter que la question de l'assentiment en tant que tel est absente de la première partie du traité, puisque ce n'est qu'au quatrième verset que l'obéissance d'Abraham est rapportée par le texte scripturaire : κα□□πορεύθη Αβραμ, καθάπερ □λάλησεν α□τ□ κύριος (« et Abram fit route comme le lui avait dit le Seigneur » ; *Gn* 12, 4), suscitant alors l'éloge de Philon (voir *Migr.*, 127-133). La question posée dans la première partie du traité, et plus spécifiquement encore dans la première section qui nous intéresse, est donc la question du départ envisagé en lui-même comme le premier « don » (δωρεάν ; *Migr.*, 53) offert par Dieu, le traité évoquant ensuite quatre autres dons [493] : l'impulsion donnée par Dieu et le parcours annoncé à Abraham, avant même de considérer la manière dont ce dernier va répondre, constituent le moyen d'accéder à une forme de perfection et à la « contemplation des réalités immortelles » (θεωρίαν τ□ν □θανάτων ; *ibid.*). Le commentaire du premier verset constitue ainsi une unité autour de la seule question de l'impulsion donnée par Dieu à Abraham et de la fin qu'elle vise, sans attendre de montrer la manière dont Abraham y donne son assentiment, sans que cela doive constituer un élément d'attente obligeant à suspendre le commentaire sur la fin du trajet. Le premier verset exprime déjà la totalité de ce qui est donné, le sens et la finalité du départ, repris sous d'autres modalités dans la suite du traité.

Un dernier écho philosophique peut être suggéré dans ce passage, sous la forme d'un rapprochement avec le *Phédon*. Il y est longuement question de la manière dont la philosophie s'empare de l'âme pour la libérer des attaches du corps et notamment des plaisirs et des peines (*Phd.*, 82 d 8-84 b 8). Nous verrons dans quelle mesure la suite du développement de Philon se rapproche de cette vision : il est toutefois possible de constater dès à présent une certaine parenté entre l'ouverture du développement de Philon et la manière dont Platon introduit son exposé sur la vie philosophique, qui constitue comme il l'a annoncé plus haut dans son dialogue une préparation à la mort (*Phd.*, 80 e 2-81 a 1). Après avoir passé en revue les différentes destins réservés aux âmes de qualité différente, il présente le destin le plus haut auquel puisse prétendre une âme au moment de la mort : Ε□ς δέ γε θε□ν γένος μ□ φιλοσοφήσαντι κα□ παντελ□ς καθαρ□□πιόντι ο□ θέμις □φικνε□σθαι □λλ' □ τ□ φιλομαθε□ (« Mais pour l'espèce divine, si l'on n'a pas été philosophe, si l'on a quitté la vie sans être absolument pur, on n'a pas le droit d'arriver jusqu'à elle : pour cela, il faut avoir aimé le savoir » ; *Phd.*, 82 b 9-82 c 1 [494]).

On retrouve chez Philon l'association d'une notion de pureté, qui fait partie du projet divin (« Dieu voulant purifier l'âme humaine » : βουληθε□ς □ θε□ς τ□ν □νθρώπου ψυχ□ν καθ□ραι ; § 2), et celle d'un départ (□φορμήν et μετανάστασιν ; *ibid.*). Il s'agit, certes, chez Platon, de la mort, ce qui n'est pas le contexte du texte que commente Philon, mais ce départ est redoublé chez Platon par la mention d'une autre prise de distance, qui prépare la séparation finale : ο□□ρθ□ς φιλόσοφοι □πέχονται τ□ν κατ□ τ□ σ□μα □πιθυμι□ν □πασ□ν κα□ καρτερο□σι κα□ ο□ παραδιδόασιν α□τα□ς □αυτούς (« ceux qui sont philosophes au droit sens du terme s'écartent de tous les désirs du corps sans exception, et refusent fermement de s'abandonner à eux » ; *Phd.*, 82 c 2-5). Au verbe □πειμι (« quitter ») succède de façon rapprochée le verbe □πέχω (« se tenir à distance »). Philon paraît donc jouer sur le même préfixe que Platon : tous deux décrivent un mouvement d'éloignement de l'âme par rapport à certains biens, et Philon va insister pour faire comprendre de façon précise le sens qu'il faut donner à cet éloignement. Cependant, deux différences séparent les deux auteurs : le rôle tenu chez Platon par la philosophie est endossé par Dieu lui-même chez Philon, et la séparation est plus radicale chez Platon qu'elle ne l'est chez Philon. Il y a donc

493 La croissance, la bénédiction, un grand nom et le mérite.

494 Pour ce passage et le suivant, traduction de P. Vicaire (CUF).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

à la fois, comme nous le verrons dans notre analyse, une forte parenté entre ces deux développements, et une prise de position originale de la part de Philon.

L'emploi du second terme, μετανάστασις (« migration »), paraît être une innovation dans cet emploi métaphorique. Si le vocabulaire de la migration est courant avant Philon, notamment chez les historiens et les géographes, il n'est jamais employé que dans son sens concret de déplacement d'une personne ou d'un peuple d'une région à une autre. Dans la Septante, le verbe μετανίστημι n'est utilisé que deux fois (2 *R* 15, 20 ; *Ps* 108, 10), dans le sens également d'une errance ou d'un déplacement physique d'un lieu à un autre, et le substantif n'apparaît pas. La présence de ce terme peut donc s'expliquer très naturellement dans un contexte de déplacement tel que celui d'Abraham, mais son emploi dans un registre intelligible est sans équivalent avant Philon. Chez lui, les mots de cette famille sont particulièrement nombreux, que ce soit le verbe μετανίστημι (« migrer » : 77 occurrences), le substantif μετανάστης (« migrant » : 15) ou sa forme féminine (μετανάστις : 2), le substantif μετανάστασις (« migration » : 17) ou encore l'adjectif μετανάστατος (« qui est parti » ; 1). Il s'agit donc d'un thème essentiel chez Philon, dont l'originalité est de lui avoir conféré un sens métaphorique pour le situer dans le registre des réalités intelligibles et des mouvements de l'âme.

Il est intéressant de constater que le substantif ne s'applique pas qu'à Abraham (signalons tout de même *Her.*, 287, dans un sens concret, et *Her.*, 289, dans un sens figuré, ou encore *Abr.*, 77). Il est ainsi employé tout aussi bien à propos de Jacob (*Leg.* III, 19), de Moïse (*Sacrif.*, 10 ; *Virt.*, 53 et 76) ou encore d'Énoch (*Praem.*, 17), ce qui en fait une caractéristique fondamentale du parcours de l'âme qui se sépare des passions pour aller vers Dieu. Certains de ces emplois associent également l'idée de migration avec l'idée d'une séparation radicale qui n'est pas sans parenté avec la mort elle-même. C'est le cas dans la suite du *De migratione Abrahami*, à propos de Kharran, qui figure la vie sensible et d'où part Abraham. Son exemple doit servir de modèle et Philon exhorte : « cherchez la migration de cet endroit, qui appelle non la mort mais l'immortalité » (τ□ν □νθένδε μετανάστασιν ζητε□τε, ο□ θάνατον □λλ□ □θανασίαν καταγγέλλουσαν ; *Migr.*, 189) : il y a un passage qui peut être comparé dans sa radicalité à une mort, même s'il conduit en réalité à l'immortalité. Le terme est également employé pour renvoyer de façon plus directe encore à la mort de Moïse (*Virt.*, 53 et 76), qui est une séparation d'avec tout son être sensible, dont son âme se retrouve comme « dévêtue » (τ□ς […] ψυχ□ς □πογυμνουμένης ; *Virt.*, 76).

Le thème de la migration depuis les biens sensibles jusqu'à la vie véritable n'est donc pas sans rapport avec la séparation de l'âme et du corps évoquée par Platon dans le *Phédon* au moment de la mort. La différence principale est que la migration chez Philon est un mouvement unique, pour une âme, de la vie sensible à la vie intelligible en présence de Dieu, et non pas la répétition d'un cycle de métempsycoses, faisant passer sans cesse d'un type de vie à un autre. Peut-être est-ce là que le terme de μετανάστασις trouve sa justification et son originalité : écho de l'Exode ou de la « migration » depuis l'Égypte jusqu'en terre de Canaan (voir *Mos.* I, 86 et 237 ; *Spec.* II, 250), c'est un événement unique concernant chaque âme humaine en particulier. Il nécessite de recourir à un vocabulaire nouveau au regard des philosophies reçues par Philon, et notamment de la philosophie platonicienne, et il est susceptible dans le même temps de correspondre à une réalité scripturaire, même si le terme lui-même de μετανάστασις n'est pas tiré de l'Écriture. Ce terme dont le sens premier est tout à fait concret est utilisé par Philon de façon figurée pour rendre compte de phénomènes relevant du monde intelligible : il joue le rôle de concept permettant d'unifier plusieurs situations différentes, à la fois par son sens, et par sa forme même, comme nous le montrerons.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

C'est cet emploi du substantif sur deux registres simultanés qui permet à Philon de qualifier de façon figurée le corps, la sensation et le verbe proféré, de « régions » (χωρίων), à partir desquelles se fait la migration. Le sens allégorique des trois éléments scripturaires que sont la terre, la parenté et le logement du père est ainsi livré directement, de façon suggestive, par le jeu sur l'image de la « migration », avant que Philon ne rende explicite la relation entre le texte scripturaire et son interprétation en recourant à un marqueur d'allégorie courant, le terme de σύμβολον (« symbole »). Il faut noter toutefois que celui-ci, placé en facteur commun des trois associations entre « terre » et « corps » (τ□ν μ□ν γ□ρ γ□ν σώματος), « parenté » et « sensation » (τ□ν δ□ συγγένειαν α□σθήσεως) « logement du père » et « verbe » (τ□νδ□το□πατρ□ο□κονλόγου) n'est mentionné qu'au terme de la phrase : la clé de compréhension est livrée en dernier, plongeant de la façon la plus directe le lecteur dans le registre allégorique avant même d'en livrer l'explication.

Cette entrée en matière, par comparaison avec le *De Abrahamo* et les *Quaestiones*, permet de voir que Philon ne cherche absolument pas à livrer un exposé du sens littéral, pour en éclairer le sens du point de vue du contexte ou en se référant à des savoirs encyclopédiques ou à des critères de vraisemblance physique ou morale : tout se passe comme si le sens allégorique était une évidence, était doté d'emblée d'une cohérence claire, même s'il n'en est pas moins nécessaire pour finir d'en livrer la justification de façon plus détaillée. Une telle approche signale la volonté de passer immédiatement au sens profond du passage, en lisant le texte scripturaire comme s'il était l'expression directe de réalités spécifiquement intelligibles. Il ne s'agit pas même, comme dans les *Quaestiones*, de dire que le sens littéral est évident pour le passer sous silence : il paraît tout simplement ne pas exister. Philon commente directement la lettre du texte et le vocabulaire du lemme comme une matière sur laquelle il est possible de jouer de façon complexe, sans établir nécessairement de lien avec l'objet qu'ils désignent primitivement, dans leur sens propre. Cela ne se fait pas de façon simple, et Philon doit tout de même livrer dans un second temps une explication détaillée de l'exégèse allégorique qu'il propose [495].

C. Développement du sens allégorique du lemme (*Migr.*, 3-6)

Philon présente de façon successive la valeur allégorique de chacun des trois éléments qu'Abraham doit quitter, en trois développements de longueur nettement inégale : le deuxième est particulièrement court, puisqu'il n'occupe qu'une seule phrase, tandis que le troisième, beaucoup plus développé, court sur trois paragraphes et demi. Philon donne ainsi à voir trois manières différentes de développer une interprétation allégorique, même si elles ne sont pas sans point commun. Nous verrons que Philon développe progressivement à travers elles une perspective qui les unifie et les hiérarchise selon une élévation progressive, qui aboutit à mettre en évidence une analogie entre l'intellect humain et Dieu. Nous verrons

[495] Signalons que cette même exégèse se retrouve présentée, de façon très ramassée, dans deux autres traités. Le premier est le *Quod deterius potiori insidiari soleat* : τ□ν □βρα□μ ο□χ □ρ□ς □τι "γ□ν κα□ συγγένειαν κα□ πατρ□ς ο□κον", τ□ σ□μα, τ□ν α□σθησιν, τ□ν λόγον, "καταλιπών" (« ne vois-tu pas qu'Abraham, "abandonnant terre, parenté et maison paternelle", [c'est-à-dire] le corps, la sensation et le verbe… » ; *Deter.*, 159). Le second est le *Quis rerum divinarum heres sit* : μ□ μόνον "γ□ν," τ□ σ□μα, κα□ "συγγένειαν," τ□ν α□σθησιν, κα□ "ο□κον πατρός", τ□ν λόγον, καταλίπ□ς (« ne quitte pas seulement la "terre", le corps, la "parenté", la sensation, et la "maison du père", le verbe » ; *Her.*, 69). Dans les deux cas, cette exégèse est présentée sans plus de justification par Philon, comme relevant de l'évidence : même si la suite du développement dans le *Quis rerum divinarum heres sit* reprend et amplifie cette allégorie, elle ne revient pas sur les raisons qui permettent de l'établir (*Her.*, 79 et 85). Cela semble permettre de considérer que ces deux traités sont dépendants du développement du *De migratione Abrahami*, qui est le seul à justifier de façon méthodique cette lecture allégorique des trois réalités quittées par Abraham.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

aussi dans le premier et le troisième cas, malgré la plus grande complexité de celui-ci, des points communs dans la démarche d'exégèse.

1) Le corps

[3] ### ## ; ### ## μ## ##μ# ##### ### ##### ### ######## ############ ##### ### ### – μ##### ## ######, #### ##· "## ##, ### ### ### ########"· ### ### ####### ##### #### #### ### ########## μ##### ### #### ############, ###### ## ## ###μ#### ### ## ####### #######. [3] Pourquoi ? Parce que, d'abord, le corps a reçu sa constitution de la terre, mais il se décompose aussi en retournant à la terre. Témoin Moïse, lorsqu'il dit : "tu es terre, et à la terre tu repartiras". Et en effet, il dit que celui-ci a reçu sa consistance lorsque Dieu a façonné de la terre pour lui donner forme humaine, et il est nécessaire que ce qui se sépare retourne en se séparant aux éléments qui avaient été liés ensemble.

Cette première interprétation, consacrée au corps, est organisée en trois phrases, avec deux propositions qui encadrent une citation scripturaire, laquelle constitue le nœud de l'interprétation. Selon un procédé courant chez lui [496], Philon introduit d'abord une explication, dont la citation apparaît comme une justification *a posteriori*, alors que c'est en réalité vraisemblablement cette explication préliminaire qui en constitue une paraphrase anticipée. Ce type d'approche permet à Philon d'inscrire à l'avance la citation dans une argumentation donnée et d'introduire un certain vocabulaire, qui permet d'orienter la compréhension des termes spécifiques qui se trouvent dans la citation de l'Écriture.

Deux niveaux d'argumentation doivent en effet être distingués. Formellement et logiquement, le cœur de l'argument, encadré par une phrase d'introduction et suivi par une phrase d'explication, est la citation du troisième chapitre de la *Genèse*. Le premier niveau de l'argumentation est donc la mise en relation de ces deux passages scripturaires, à partir de l'emploi de part et d'autre du même substantif, la « terre » (γ□). Philon joue sur cette identité de terme et sur le fait que la deuxième citation renvoie à la nature corporelle de l'homme, pour appuyer son interprétation allégorique : la terre évoquée dans le lemme peut désigner la terre dont le corps humain est constitué. Cette explication de l'Écriture par l'Écriture est une méthode que l'on retrouve déjà dans l'explication d'Homère, selon la formule d'Aristarque de Samothrace, « éclairer Homère par Homère » [497]. Elle relève néanmoins ici d'une démarche un peu différente puisqu'il ne s'agit pas d'expliquer une difficulté à un endroit donné par un passage similaire plus clair, mais au contraire d'enrichir un passage dont le sens paraît simple (« quitter sa terre ») en le mettant en relation avec un autre emploi du même terme mais dans un contexte très différent. Philon ne clarifie pas le texte en procédant ainsi, il ne restitue pas une signification univoque : au contraire, il complexifie et enrichit le texte. Il postule qu'il y a une cohérence du texte scripturaire qui fonctionne par enrichissement mutuel des passages qui emploient les mêmes termes. Il fait ainsi jouer simultanément deux sens possibles du mot γ□ (« terre ») : à la fois la référence au sol et à la matière dont il se compose, et le sens de lieu où l'on habite. C'est cette superposition des deux emplois du substantif qui constitue la clé de l'interprétation,

[496] Le premier niveau d'interprétation de la *quaestio in Genesim* IV, 5 est construit ainsi, la citation du lemme venant apparemment confirmer les propositions par lesquelles Philon débute son commentaire.

[497] Voir Gilles Dorival, « Exégèse juive et exégèse chrétienne », dans Marie-Odile Goulet-Cazé (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999), Paris, Vrin, 2000, p. 170.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

en permettant de voir, sous la mention du territoire qu'Abraham doit quitter, le corps à partir duquel il faut migrer. Elle n'est toutefois pas suffisante.

En effet, à cette première articulation de deux éléments scripturaires, dont le rapprochement permet d'apporter un éclairage nouveau sur le lemme, s'ajoute un deuxième niveau d'argumentation, qui introduit un deuxième registre de langage. Philon fait apparaître l'Écriture comme dotée d'un langage particulier, où le rapprochement de passages éloignés fait apparaître un sens nouveau, plus riche, mais il donne dans un deuxième temps à ce langage un autre correspondant, qui est un langage cette fois technique et descriptif. Ainsi, le corps (σ□μα) est qualifié par le biais du terme σύστασις, dont les sens sont variés mais qui désigne spécifiquement pour Philon la « constitution » ou la « structure » d'une chose, au sens où elle constitue un ensemble d'éléments matériels unis en un tout organisé, que ce soit le corps (*Leg.* I, 1 ; *Mutat.*, 21) ou plus généralement la nature humaine (*Opif.*, 151), ou bien encore le ciel (ο□ρανο□ ; *Her.*, 136) et le monde dans son ensemble (το□κόσμου ; *Deter.*, 154 ; *Aet.*, 25). Cet emploi n'est pas scripturaire : le terme n'apparaît qu'une seule fois dans le *Pentateuque*, pour désigner un groupement de personnes (*Gn* 49, 6). En revanche, il figure dans le livre de la *Sagesse*, dans un emploi philosophique très proche de celui de Philon, à propos de la connaissance des êtres et de la « constitution du monde » (σύστασιν κόσμου ; *Sg* 7, 17) [498] : cette coïncidence témoigne d'une perspective sapientielle commune, au sein du judaïsme alexandrin, dans la même recherche d'un vocabulaire technique permettant de décrire le monde.

Philon ne se contente donc pas de donner à l'Écriture une valeur allégorique en s'autorisant des emplois qu'elle fait de certains mots polysémiques, il opère encore le passage d'un vocabulaire qui n'est pas marqué en tant que tel comme faisant partie d'un registre spécifique (« le corps »), à un vocabulaire technique qui permet de décrire rationnellement le réel : parler de corps signifie parler d'un assemblage ordonné de matière. C'est cette notion d'assemblage qui permet en définitive d'articuler les deux passages scripturaires, en faisant de la « terre » la description de ce dont le corps est constitué, et de ce à quoi il est voué à retourner après sa dissolution. Le terme σύστασις est la traduction dans un langage technique de la citation scripturaire mobilisée par Philon : selon Moïse, le corps est bel et bien un assemblage, constitué à partir de terre.

Il faut encore noter un dernier élément qui peut jouer dans l'utilisation du terme de σύστασις, à savoir la parenté avec le terme de μετανάστασις, dont nous avons annoncé le caractère central dans cette exégèse aussi bien pour son sens que pour sa forme même. Philon peut ici chercher à présenter l'opposé de la migration, à savoir une situation de rassemblement et d'immobilité, marqué par le préfixe συν- auquel s'oppose le premier préfixe de μετανάστασις, μετα-, qui exprime le changement, le déplacement. D'ailleurs, le deuxième préfixe, □να-, est employé aussitôt dans □ναλύεται, pour décrire le processus inverse de celui de la composition, qui fait retourner à la terre, tout comme le départ d'Abraham le conduit vers une autre terre. Nous verrons que Philon joue un peu plus loin, de façon semblable, sur la racine du verbe □στημι et sur le deuxième préfixe, □να-.

L'explication donnée par Philon à la suite de la citation développe ce qui, placé avant la citation, n'est qu'une amorce du registre de l'exégèse. Philon explique que Moïse lui-même « dit » (φησιν) ce qu'il dit : c'est donc Moïse lui-même qui, selon lui, introduit cette dimension philosophique dans l'Écriture, dans un verset dont les termes peuvent être glosés par des termes plus précis : ε□ (« tu es ») peut être remplacé par παγ□ναι (« recevoir une consistance », « être formé »), γ□ (« terre ») par χο□ν (« terre », « poussière »), et la

[498] Un dernier emploi se trouve dans le *Troisième livre des Maccabées*, mais il désigne un « monument », une œuvre imposante (3 *M* 2, 9).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

proposition ε□ς γ□ν □πελεύσ□ (« à la terre tu repartiras ») par la proposition □νάγκη δ□ τ□ λυόμενον ε□ς τ□ δεθέντα λύεσθαι (« il est nécessaire que ce qui se sépare retourne en se séparant aux éléments qui avaient été liés ensemble »). Il faut encore y ajouter l'explicitation du sujet de la proposition, l'homme (ε□ς □νθρωπείαν μορφήν : « pour lui donner forme humaine ») et l'auteur de cette constitution, Dieu (το□ θεο□ διαπλάσαντος : « lorsque Dieu a façonné »).

Philon présente ainsi son exégèse comme un déploiement du sens de l'Écriture dans un langage qui en clarifie la teneur et la portée. L'interprétation allégorique nécessite un recours à l'Écriture pour être justifiée : c'est elle qui permet de parler de corps à propos du mot terre. Mais cette interprétation nécessite, pour être pleinement clarifiée, le recours à un langage technique dont Philon s'efforce de montrer qu'il n'est que la transcription fidèle du contenu de l'Écriture. Le sens allégorique peut donc être établi par le seul recours à l'Écriture, mais il n'est confirmé que par sa transcription dans un langage philosophique qui l'éclaircit et l'assoit définitivement. L'exégèse fonctionne donc ici à un double niveau : le rapprochement de deux passages scripturaires qui fait apparaître un sens nouveau du lemme de départ, et un discours philosophique qui justifie ce rapprochement et déploie ce que l'Écriture exprime de façon elliptique. La même idée est ainsi énoncée trois fois : une première fois dans l'introduction de la citation, qui explicite le sens symbolique de la « terre » comme figure du « corps », en introduisant les termes descriptifs σύστασις et □ναλύεται (« se décompose ») ; une seconde fois dans la citation elle-même, dont la lecture est ainsi préparée ; enfin dans une reformulation complète de l'ensemble des éléments de la citation, qui justifie (□νάγκη : « il est nécessaire ») le double mouvement de composition et de décomposition du corps.

Il faut encore noter que le vocabulaire technique employé par Philon ne constitue pas une innovation de sa part. L'association de la notion de « constitution » (σύστασις) et du fait de devoir « être séparé », ou « défait » (λύεσθαι) se rencontre déjà chez Platon, dans la *République*, à propos de la constitution de la cité : □λλ' □πε□ γενομέν□ παντ□ φθορά □στιν, ο□δ' □ τοιαύτη σύστασις τ□ν □παντα μενε□ χρόνον, □λλ□ λυθήσεται (« mais puisque toute chose qui est née connaît la destruction, cette constitution ne durera pas éternellement, mais sera défaite » ; *Resp.*, 546 a 2-3 [499]). C'est le cas également dans le *Timée*, lorsque Platon évoque les éléments et la capacité des uns à dissoudre les autres : il emploie le terme de σύστασις ainsi que le verbe λύω, à deux reprises, et des dérivés de ce verbe : λυτά (« solubles ») et □λυτον (« indissoluble » ; *Tim.*, 60 e 2-61 a 1). Le terme de σύστασις est encore employé comme le fait Philon pour désigner la constitution de l'âme (□ τ□ς ψυχ□ς σύστασις ; *Tim.*, 36 d 8-9) mais aussi celle du monde (□ το□ κόσμου σύστασις ; *Tim*., 32 c 5-6). Ce dernier emploi pourrait remonter à Démocrite, si l'on en croit un passage de Diodore de Sicile que Diels et Kranz [500] considèrent comme une référence à sa philosophie, et où il est question de « la formation originelle de l'univers » (τ□ν □ξ □ρχ□ς τ□ν □λων σ□στασιν ; *Bibl. hist.* I, 7, 1).

Il est à noter qu'Épicure aussi parle de σύστασις, à trois reprises. Dans la *Lettre à Pythoclès*, il évoque la formation des nuages en parlant de la « réunion des flux issus de la terre et des eaux » (□ευμ□των συλλογ□ν □π□ τε γ□ς κα□□δ□των), et reprend cette expression en parlant de « rassemblements de ce genre » (α□ τ□ν τοιο□των συστ□σεις ; *Ep.*, 99, 7 [501]). Il décrit ensuite la grêle en parlant de façon semblable de ce qui entre

[499] Nous traduisons.

[500] H. Diels, W. Kranz, *op. cit.*, t. II, p. 135.

[501] Traduction de J.-F. Balaudé, dans Épicure, *Lettres, Maximes, Sentences*, J.-F. Balaudé (éd.), Paris, Librairie générale française, 1994, p. 182.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

« dans sa composition » (□ν τ□ συστάσει ; *Ep.*, 107, 3 [502]). Enfin, dans la *Lettre à Hérodote*, Épicure explique les « simulacres » qui peuvent se présenter à la perception par des « assemblages fugaces sur la surface » des objets (συστ□σεις □ν τ□ περι□χοντι □ξε□αι ; *Ep.*, 48, 6 [503]). C'est peut-être le rapprochement possible avec l'emploi par Épicure du même vocabulaire qui conduit Philon à bien préciser que c'est Dieu qui « était à l'œuvre » (το□ θεο□ διαπλάσαντος) : alors que chez Épicure les assemblages d'éléments se font sans plan ordonné, chez Philon il s'agit d'une œuvre de création opérée par Dieu.

Il peut être intéressant de noter pour finir que l'exégèse de Philon n'est pas systématique, puisque dans les *Legum allegoriae*, Philon fait correspondre, « de façon symbolique » (συμβολικ□ς) la terre à la sensation (τ□νδ□α□σθησινκαλε□γ□ν : « [Moïse] appelle la sensation terre » ; *Leg.* I, 1), alors que dans notre passage la sensation est figurée par la « parenté ». Il ne s'agit cependant pas à proprement parler d'une contradiction : Philon établit dans cet autre traité une opposition entre le « ciel », qui est « l'intellect » (τ□νν□νο□ρανόν), et la « terre », qui est la « sensation », tandis que dans le *De migratione Abrahami* il spécifie trois réalités qui relèvent toutes les trois à des degrés divers du monde sensible. Le cadre général reste le même, avec une distinction entre le ciel et la terre qui figure la distinction entre l'intelligible et le sensible : l'exégèse des trois « régions » qu'il faut quitter n'est que le déploiement, à l'intérieur du monde sensible, de trois modalités distinctes, le corps, la sensation et le verbe exprimé.

2) La sensation

Après cette première interprétation soigneusement élaborée, l'explication du sens symbolique du deuxième élément, la parenté, figure de la sensation, est nettement plus ramassée.

######## ## ######## ########## #### ########, ###### #######, ######
μ### #μ## μ### ##### ##### la sensation est chose parente et sœur, étant irrationnelle, de l'intelligence, qui est rationnelle, puisque ce sont les deux parties d'une unique âme

La démarche est ici très différente. Philon ne cherche pas à étayer son interprétation en recourant à l'Écriture pour faire apparaître un sens particulier du terme de parenté. L'association de mots qu'il opère pour constituer son exégèse relève directement d'un langage philosophique, mais d'un langage imagé. Du substantif συγγενεία (« parenté »), Philon passe à l'adjectif συγγενές (« parent »), qu'il glose aussitôt par un autre plus précis, □δελφόν (« qui est frère/sœur »), afin d'en faire l'expression de la relation entre la sensation et l'intelligence. Ce premier glissement est repris par une deuxième transposition, qui relève d'une démarche philosophique, explicitant le caractère irrationnel (□λογον) de la sensation, et le caractère rationnel (λογικ□ς) de l'intelligence : cela a pour effet de l'une et de l'autre un véritable couple de deux réalités à la fois opposées et complémentaires. C'est ce que confirme la dernière partie de la proposition, qui insiste, avec l'usage d'un pronom au duel (□μφω) juxtaposé à l'adjectif (μι□ς : unique), sur cette idée de couple et sur l'idée que ce dernier constitue la totalité de l'âme, ses deux parties (μέρη).

Philon opère ici un nouveau travail sur le vocabulaire. Le texte scripturaire fait voir deux réalités à la fois proches au départ, puisqu'il est question d'une parenté, et opposées, puisque l'une est invitée à se séparer de l'autre. Du point de vue de l'intellect, dont il peut être question ici, non seulement parce que le texte scripturaire parle d'Abraham,

[502] *Ibid.*, p. 185.

[503] *Ibid.*, p. 156-158.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

généralement compris comme la figure de l'intellect, mais encore parce qu'il en est question immédiatement ensuite, cela s'applique particulièrement bien aux deux réalités qui composent l'âme, à ses deux « parties », qui sont l' « intelligence » (διανοία) et la « sensation » (α□σθησις), dans la mesure où elles constituent les deux parties de l'âme, mais sont des réalités différentes voire antagonistes, qui peuvent imposer à l'intelligence de prendre ses distances à l'égard de la sensation.

L'emploi de l'image de la relation de parenté, que Philon emploie par fidélité à la lettre du texte, mais qu'il précise en parlant de relation fraternelle, n'est toutefois pas spécifique à ce passage. Elle se retrouve par exemple dans les *Legum allegoriae*, où Philon présente de façon détaillée les parties de l'âme. Il évoque l'intellect (νο□ς) et les nombreuses puissances (πολλάς[…] δυνάμεις) qu'il possède, étudiées chacune à son tour, avant d'ajouter qu' « il existe encore une autre puissance dans l'âme, sœur de celles-là, la puissance sensitive » (□στιν[…] κα□□λλη δύναμις □ν ψυχ□ τούτων □δελφή, □ α□σθητική ; *Leg.* II, 24). Le vocabulaire employé dans le *De migratione Abrahami* par Philon n'est donc sans doute pas lié seulement au contexte scripturaire qui parle spécifiquement de « parenté » (συγγενεία) : il renvoie à une manière plus générale d'aborder la description des réalités intelligibles dans l'âme, où une telle image peut être utilisée sans appui scripturaire spécifique. On retrouve de fait cet usage à plusieurs reprises dans le même traité, à propos des différentes parties de l'âme. Philon parle ainsi de « l'*impetus*, frère de la représentation » (□ δ□□ρμή, τ□□δελφ□ν τ□ς φαντασίας ; *Leg.* I, 30). Il développe encore ce type d'image en énonçant que « la partie irrationnelle de l'âme, c'est la sensation et les passions qui sont issues d'elle » (τ□ δ□□λογον α□σθησίς □στι κα□ τ□ ταύτης □κγονα πάθη), et qu'elle « est pour l'intellect comme un frère et un proche parent » (□στι τ□ ν□□ς □ν □δελφ□ς κα□□μαιμος ; *Leg.* II, 6-8). De façon plus large, Philon évoque encore « le frère de l'âme, le corps » (τ□ ψυχ□ς □δελφ□ν σ□μα ; *Ebr.*, 70 ; voir encore *Fug.*, 91), ou bien même la relation qui unit les différents vices entre eux (*Confus.*, 90). Philon ne se contente donc pas de jouer sur le vocabulaire du texte scripturaire : il le rattache à une manière cohérente de se représenter la proximité entre les réalités de la vie de l'âme comme des frères ou sœurs.

Le dernier élément significatif de ce bref développement est l'absence de citation scripturaire venant à l'appui de l'interprétation. Elle ne doit vraisemblablement pas être comprise comme la preuve que Philon se situerait dans une démarche différente de l'exégèse du premier et du troisième éléments du lemme scripturaire. Il reste, en effet, dans le même type de registre et de vocabulaire que pour la présentation de la valeur allégorique de la terre, pour laquelle nous avons montré non seulement que le vocabulaire technique était nécessaire pour une pleine compréhension du lemme scripturaire, mais encore qu'il correspondait selon Philon au sens même que Moïse a voulu donner à l'Écriture. Le véritable langage permettant de décrire le monde tel qu'il est, c'est le langage de la philosophie, et c'est celui qu'emploie, mais de façon en partie dissimulée, Moïse. La différence entre l'interprétation de la terre et celle de la parenté est qu'il n'y a pas besoin de recourir à une citation pour étayer la seconde. Cela peut surprendre d'autant plus que Philon pourrait avoir la matière nécessaire pour une telle citation, à partir de la fuite de Jacob devant son frère Ésaü (*Gn* 27, 42-43) : commentant ce passage dans le *De fuga et inventione*, Philon évoque la nécessité de prendre garde à ce que « la partie la moins bonne de l'âme » (τ□ χε□ρον τ□ς ψυχ□ς μέρος) ne s'attaque pas à « la partie la meilleure » (τ□ κρε□ττον ; *Fug.*, 23). L'image de la relation fraternelle entre les parties de l'âme est reprise une fois encore, avec de plus l'idée d'une nécessaire séparation.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Si Philon ne cherche pas à faire référence à ce passage, qui pourrait pourtant parfaitement appuyer son exégèse, cela peut tenir à plusieurs raisons. La première est qu'il livre une exégèse de ce passage vers la fin du traité, où il rappelle que la fuite a lieu vers Kharran, donc vers les sensations (§ 208-213) : la séparation se fait donc entre la partie vertueuse et la partie vicieuse de l'âme, et non pas spécifiquement entre la partie rationnelle et la partie intelligible. L'interprétation que fait Philon de ce passage n'est donc pas compatible avec la distinction qu'il opère ici. Philon pourrait également vouloir éviter d'introduire la figure de Jacob en lien avec le thème du départ, alors qu'il lui réserve un traitement développé, dans la suite de l'exégèse du départ d'Abraham (§ 26-29). De façon plus générale, l'absence de citation scripturaire peut s'expliquer par le fait que le sens allégorique paraîtrait suffisamment transparent pour qu'il ne soit pas besoin de chercher dans l'Écriture une citation servant en quelque sorte d'intermédiaire : parler de parenté dans l'âme renvoie de façon suffisamment claire à la parenté de la sensation et de l'intelligence, et nous avons vu que cette association était fréquente chez Philon, alors que le passage du corps à la terre impliquait de rappeler que Moïse fait du corps un assemblage d'éléments qui viennent de la terre, et y retournent. Mais il se peut toutefois également que Philon ne souhaite pas trop insister sur une interprétation qui ne serait pas suffisamment précise, et dont il va donner une version différente quelques paragraphes plus loin en récapitulant l'ensemble de son exégèse : la parenté désignera alors la relation entre l'intellect et le corps, mais surtout entre les sens, et non plus entre la partie rationnelle et la partie irrationnelle de l'âme.

3) Le verbe exprimé

L'exégèse du troisième élément, le logement du père, compris par Philon comme la figure du langage exprimé, reprend de nouveau à la fois des considérations philosophiques détaillées et une citation scripturaire à l'appui de l'interprétation allégorique. Sa longueur signale sa plus grande difficulté : elle doit rendre compte d'une expression double, le « logement du père », ce qui implique une exégèse double. Le plan, quoique plus développé, reprend la même structure en trois temps que celui de l'exégèse de la terre, mais avec une différence, qui est le mouvement d'élévation de l'intellect humain vers Dieu qui s'opère grâce à cette citation, achevant une progression vers les réalités supérieures qui, en réalité, a été entamée dès l'évocation du corps.

#####, ### ##### μ## #μ## # #### ####### ### ####### ### μ#### ### ### ###### ####μ### ### #####μ## ### #### ### ######### ###μ###### ## ############ ###μμ#### #######, ##### ##, ## # #########, ### ##### #######μ#### ###### # #####· ####### ### ###### #####, ### ### ##### ########μ#. [4] ###### #### ###### ## ####μ#μ### ####, ##### ## #### ## #### ####### ### ######μ#### ############. ## ###μ#### ##, ## ### ### ##### ## ####### ######## #####· ### ### ### ### #### ####, ### ####, ##### ##### #### ### ###### #####. [5] ## ### ######### ######## ##### ######## #μ######### "### #### ######### # ##### ####", #### ### ### #### ##### ### #### ##### ### ### ###### ####μ#### # ####### ######### ### ########, ### #####, #### #######, ######, #### μ#### ## #### ######μ####μ####. [6] ### ## ### ### #### # ##### # ########### ### ####### #########, ## ####### ###### ######μμ#### # ### #### ########## ########## ## ##μ#####, ###### ####μ######## #####μ#### ###### ##### #### ### ########## ### ########μ#### ######## ; Le logement du père est le verbe, parce que d'une

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

part l'intellect est notre père, lui qui engendre dans chacune des parties les puissances qui viennent de lui, et partage entre elles ses opérations, s'occupant de toutes et les dirigeant, et parce que d'autre part le logement dans lequel il réside, se tenant à l'écart du reste de la maison, c'est le verbe ; en effet, comme le foyer est le lieu de résidence du mari, de même le verbe est celui de l'intellect. [4] En tout cas, il se montre lui-même et montre toutes les pensées qu'il a engendrées, ayant disposé et mis de l'ordre par le verbe comme en son logement. Ne sois pas étonné qu'il ait appelé le verbe, en l'homme, logement de l'intellect : en effet, il dit que l'intellect du monde tout entier, Dieu, a comme logement son propre verbe. [5] L'ascète, après en avoir reçu l'apparition, reconnaît immédiatement que "ceci n'est rien sinon le logement de Dieu", ce qui équivaut à dire que le logement de Dieu n'est pas cette chose parmi celles qui sont rendues visibles, ou qui relèvent de façon générale de la perception, il ne l'est pas, mais il est invisible, sans forme, et saisissable seulement par l'âme en tant qu'âme. [6] Qui donc serait-il, sinon le verbe, antérieur aux choses qui reçoivent un engendrement, dont le pilote du monde tout entier s'est saisi comme d'un gouvernail pour diriger l'univers, et qui, lorsqu'il façonnait le monde, se servait de lui comme d'un outil en vue de l'achèvement sans défaut de ses réalisations ?

Philon reprend l'interprétation du « logement du père » en deux temps. Il commence par montrer l'identité entre le père et l'intellect : le père « engendre » (σπείρων) et il a un rôle de gestionnaire et d'arbitre (□πιμέλειάν τε κα□□πιτροπ□ν □νημμένος □πάντων). La relation est la même entre l'intellect et les « parties » (τ□ν μερ□ν) de l'âme, sur lesquelles il agit par ses puissances (τ□ς □φ□ □αυτο□ δυνάμεις). Comme le père régit les différentes parties de sa maisonnée, l'intellect régit les parties de l'âme.

Philon développe l'analogie pour montrer le rôle spécifique du « verbe » et justifier son interprétation allégorique de l'ensemble de l'expression o□κος το□ πατρός. Il utilise pour cela l'opposition entre o□κος et o□κία : en grec, elle recouvre généralement l'opposition entre une pièce de la maison et la maison elle-même [504]. Le « logement du père » est donc le lieu spécifique de la maison où celui-ci réside, ses appartements, par opposition à ceux des femmes, le gynécée, et c'est le lieu d'où il dirige l'ensemble de la maisonnée, en tant que père et « époux » (□νδρός). Son autorité est symbolisée par le foyer (□στία) : dans le monde grec, le père a la charge du culte domestique qui s'y tient. Philon s'efforce de cette façon de développer une analogie systématique entre une réalité concrète et familière et une réalité abstraite, intelligible et invisible : καθάπερ γ□ρ □νδρ□ς □στία, κα□ νο□ λόγος □νδιαίτημα (« en effet, comme le foyer est le lieu de résidence du mari, de même le verbe est celui de l'intellect »).

L'explication proprement dite de l'analogie spatiale entre la pièce du père et le verbe ne vient toutefois qu'à la suite de cette forme d'introduction dans laquelle Philon met en place ses éléments fondamentaux : la clé de l'analogie, qui est la correspondance entre le verbe et le logement du père, vient seulement en conclusion de la présentation. Cette clé, c'est

[504] Le terme o□κος signifie « demeure, lieu où on habite, chez soi, patrie » ; il est « distingué de o□κία pour désigner le patrimoine », mais « désigne aussi une grande pièce où l'on se tient parfois par opposition à la maison ». Il signifie donc notamment « patrimoine », mais aussi « salle, pièce, chambre », tandis que o□κία signifie « habitation, maison, famille » (P. Chantraine et *al.*, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Nouvelle édition mise à jour*, Paris, Klincksieck, 1999, art. o□κος, p. 781).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

l'action de disposer et de mettre en ordre (διαθε□ς κα□ διακοσμήσας), qui est opérée par l'intellect au moyen du verbe, tout comme (□σπερ) le père met de l'ordre dans l'ensemble de sa maison en se tenant dans la pièce (□νο□κ□) qu'il occupe en propre. Le verbe est donc l'emplacement dans lequel l'intellect « se fait voir » (□πιδείκνυται), avec « toutes les pensées qu'il a engendrées » (□σα □ν □νθυμήματα τέκ□), de même sans doute qu'un père se fait voir dans le foyer pour diriger de là l'ensemble de la maison par le biais d'un certain nombre d'actions et de décisions.

En quelques lignes, Philon donne ainsi à voir le tableau d'une vie domestique gérée par le père de famille, pour faire comprendre comment l'intellect occupe le même type de rôle dans l'âme. Après l'image du lien de parenté, et même du lien fraternel, qui unit la sensation et l'intelligence, Philon paraît donc poursuivre dans la voie d'une description des parties de l'âme et de leurs relations par l'intermédiaire des relations qui unissent les différents membres de cet autre microcosme que constitue une maisonnée. Il est important de souligner qu'il n'y a pas qu'une coïncidence heureuse, permettant une image suggestive, entre les deux ordres de réalité que Philon rapproche. L'emploi de ces analogies systématiques, manifesté notamment par le fait que Philon emploie les prépositions καθάπερ et □σπερ de façon rapprochée, fait voir l'existence d'un même ordre, qui confère un principe d'intelligibilité commun à différents niveaux de réalité : dans l'âme comme dans les relations familiales et domestiques, il existe une instance qui engendre et qui dirige. Le travail de l'allégorie n'est donc pas ici un jeu sur des images pour faire apparaître un sens métaphorique, c'est un processus d'élucidation d'un certain ordre du réel, qui se manifeste à différents niveaux. De fait, après avoir présenté la réalité concrète de la relation du père à la maison qu'il dirige, et le rôle de l'intellect dans l'âme, Philon va développer cette analogie en l'étendant à un troisième niveau, plus élevé encore, celui de l'intellect du monde, Dieu.

À cet effet, une citation scripturaire vient une nouvelle fois à l'appui de l'allégorie. Après le niveau sensible des relations familiales, qui relève d'une expérience concrète, puis le niveau intelligible de la vie de l'âme qui est du registre de la philosophie, la citation scripturaire apporte un éclairage proprement théologique. Il s'agit de passer de ce qui se voit « en l'homme » (□ν □νθρώπ□) à un savoir sur Dieu et sur le monde qui est une nouvelle fois livré par Moïse : τ□ν τ□ν □λων νο□ν, τ□ν θεόν, ο□κον □χειν φησ□ τ□ν □αυτο□ λόγον (« il dit que l'intellect du monde tout entier, Dieu, a comme logement son propre verbe »). La démarche de Philon pour présenter la citation est similaire à ce que nous avons vu à propos de la terre et du corps : il livre d'abord le sens de la citation d'une façon claire et synthétique, avant de donner le texte du passage qui l'intéresse, seulement précédé ici d'une brève mise en situation où il est rappelé que c'est Jacob qui s'exprime (□□σκητής, « l'ascète », c'est-à-dire celui qui arrive à la vertu par le moyen de l'exercice [505]). Le fait que Philon mentionne qu'il s'agit de paroles de Jacob semble avant tout constituer une manière d'identifier l'origine du passage, et de définir ainsi un contexte qui éclaire le sens de la citation.

La compréhension de ce verset a pu faire l'objet d'une discussion entre Colson et Whitaker dans leur édition du traité [506], mais il semble nécessaire, comme le remarque Colson, de comprendre la tournure □λλ' □ de la même manière que celle qui apparaît dans la citation du livre du *Deutéronome*, dans la suite du traité (□μοίωμα ο□κ ε□δετε □λλ□ □ φωνήν : « vous n'avez pas vu de ressemblance, sinon une voix » ; *Dt* 4, 12, cité en *Migr.*, 48),

[505] Voir en particulier *Abr.*, 52, ainsi que, ci-dessous, *Migr.*, 26-28 et notre commentaire sur ces paragraphes.

[506] *Philo*, IV, F. H. Colson et G. H. Whitaker (éd.), London/New York, The Loeb Classical Library, 1932, p. 134-135.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

tournure qui est du reste courante en grec, pour exprimer une restriction. L'explication de Jacques Cazeaux [507] paraît à ce titre plus convaincante.

Quatre éléments doivent manifestement être pris en compte pour comprendre comment Philon utilise ce passage. Le premier est le contexte dans lequel Jacob s'exprime : il réagit à une « manifestation » (φαντασίαν) du verbe de Dieu, qui vient s'adresser à lui. Cette réaction peut être considérée comme une interrogation sur le statut de la « représentation » reçue par Jacob, puisqu'il s'agit d'un terme technique du vocabulaire de la perception. Le deuxième élément, qui découle de ce premier, est que Philon fait vraisemblablement du pronom démonstratif το□το non pas le sujet du verbe□στι (« ceci n'est pas »), mais plus vraisemblablement son attribut, le sujet étant la représentation (φαντασίαν) du verbe divin, ou plus probablement le verbe lui-même, signifié par le pronom personnel ο□. La première partie du verset doit alors être comprise comme « le verbe de Dieu n'est pas ceci ». En effet, et c'est le troisième élément de compréhension de ce passage, Philon semble accentuer la distinction entre les deux parties de la phrase pour faire de la première une proposition autonome. C'est ce que fait voir la manière dont il paraphrase et explique la citation, en reprenant de façon serrée sa construction : il répète une première fois ο□κ □στι το□το, puis reprend encore une fois ο□κ □στι pour le faire suivre aussitôt, comme dans la citation, de la préposition □λλ[ά]. La reprise du verbe, suivi de la préposition, est une manière de reformuler l'articulation entre les deux parties de la phrase. Philon efface le caractère restrictif de la tournure □λλ' □ (« si ce n'est que »), en faisant comme s'il n'y avait pas de conjonction, mais la simple introduction d'un deuxième attribut du sujet, selon une construction que l'on pourrait gloser : « ce n'est pas ceci, mais cela ». C'est à partir de cette reformulation qu'il peut paraphraser la citation et lui donner un sens, à partir d'une proposition de départ qui serait : « le verbe n'est pas ceci, mais la maison de Dieu ».

Il reste toutefois une quatrième étape, qui est le déplacement des termes autour du verbe « être », sans que cela change le sens général. En effet, Philon glose le pronom το□το comme étant la référence ramassée à une réalité sensible que l'on peut pointer (« ceci », « cette chose »), et qu'il développe par les termes : το□το τ□ν ε□ς δε□ξιν □ρχομένων □ συνόλως πιπτόντων □π□ α□σθησιν (« cette chose parmi celles qui sont rendues visibles, ou qui relèvent de façon générale de la perception »). Or, « ceci » et « le logement de Dieu » étant tous deux attributs du sujet d'un même verbe, mais l'un de façon négative, l'autre de façon positive, cela signifie, par simple réarrangement des termes que « le logement de Dieu » qui s'est fait voir à Jacob n'est pas « ceci ». C'est pour cela que Philon peut placer en tête de sa paraphrase, comme sujet, l'expression □ το□ θεο□ ο□κος, ce qui lui permet ensuite de spécifier dans la deuxième partie de sa phrase ce qu'il entend par cette expression : Dieu étant l'Être, transcendant à toute création, sa demeure est nécessairement « invisible, sans forme, et saisissable seulement par l'âme en tant qu'âme » (□όρατος, □ειδής, ψυχ□ μόνον □ς ψυχ□ καταλαμβανόμενος), c'est-à-dire l'âme comme principe spirituel et non plus largement comme souffle vital. Le lieu où Dieu habite ne peut être appréhendé que par les facultés les plus hautes de l'homme, au niveau des réalités intelligibles.

Philon force quelque peu l'articulation de la syntaxe de la citation, ce qui est en quelque sorte compensé dans le développement qu'il ajoute aussitôt, par lequel il explicite totalement l'association qu'il fait entre « logement de Dieu » et « verbe », conformément à la démarche en plusieurs temps déjà adoptée pour le commentaire de la première citation scripturaire, à l'occasion de l'exégèse de la « terre ». Il commence en effet par reprendre la structure de la

[507] « Philon fait comme si le pronom qui ouvre la phrase prononcée par Jacob à son réveil désignait cette parole ; nous avons donc : la Parole "n'est pas ceci", c'est-à-dire un "ceci" ou un "cela", un objet matériel » : *De migratione Abrahami* (OPA), n. 4, p. 97.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

citation, mais en remplaçant το□το par un pronom interrogatif, τίς, et la locution □λλ' □ par une préposition qui est son exact équivalent, πλ□ν (« sauf », « si ce n'est »), plaçant ainsi le « verbe », λόγος, dans la même position qu'ο□κος θεο□ au sein de la citation scripturaire.

Le parallélisme entre le développement de Philon et la citation est prolongé par la qualification du « verbe » comme πρεσβύτερος τ□ν γένεσιν ε□ληφότων (« antérieur aux choses qui reçoivent un engendrement »). Il est ainsi placé en amont de la création, parmi les réalités intelligibles et invisibles, tout comme le « logement de Dieu » ne fait pas partie des réalités sensibles. Cela permet à Philon d'intégrer le contenu de la citation à son propos général, en passant à l'évocation du rôle du verbe de Dieu envers la création. Ce qui en est dit reprend les remarques faites sur le logement du père et sur le verbe de l'intellect humain : Dieu est « pilote » (κυβερνήτης), il « façonne le monde » (□κοσμοπλάστει), et la parole où il réside est le moyen, « gouvernail » (ο□ακος) ou « outil » (□ργάν□), pour y parvenir.

L'analogie entre le père, l'intellect humain et Dieu lui-même est ainsi clairement confirmée. Non seulement Philon donne par ce biais une cohérence formelle à l'ensemble de son développement, mais il fait apparaître une architecture commune sous-jacente à l'exégèse des trois éléments du lemme scripturaire. Ce ne sont pas trois éléments autonomes, mais trois réalités reliées ensemble : la parenté et la maison du père convoquent deux réalités apparentées, renvoyant toutes deux à la vie de l'âme, au sein de laquelle l'intellect occupe le premier rôle. Or, ce rôle est également celui que joue Dieu à l'égard de sa création : l'intellect gouverne et engendre, tout comme Dieu pilote et crée le monde. L'ensemble des trois éléments dessine également une progression : le premier niveau est celui du corps, de la dimension la plus sensible et la plus matérielle de l'homme ; le second est celui de la sensation, qui a à voir avec le corps, mais relève de la vie de l'âme ; le troisième renvoie à l'activité de l'intellect, non pas en lui-même, mais dans l'outil rationnel par lequel il exerce son autorité sur l'âme. Ce faisant, le développement ouvre sur la manière dont Dieu lui-même crée et dirige, avec un effet de clôture du développement à travers la mention de nouveau de σύστασις en conclusion : il rappelle le passage sur le corps où Philon mentionnait déjà le rôle de Dieu dans la création et la destruction des corps.

Ce premier développement du traité pose ainsi des bases claires permettant de comprendre les réalités dont il importe qu'Abraham s'éloigne, et Philon le fait en développant une vision cohérente, fonctionnant par gradation depuis l'extérieur de l'homme, son corps, qui est une création de Dieu, jusqu'à l'activité de l'intellect humain qui est analogique de l'intellect du monde, qui est Dieu. La gradation du lemme scripturaire, qui part de la vision large de la terre, se restreint ensuite à la parenté, pour finir sur l'évocation précise de la maison du père, est ainsi reprise et transposée sur une échelle ontologique, avec une gradation qui se resserre, mais en s'élevant, jusqu'au point où l'intellect entre en contact avec Dieu. La simple exégèse des premiers termes du verset, exprimant un départ, constitue déjà un premier chemin qui mène jusqu'à Dieu.

D. L'exégèse allégorique du départ (*Migr.*, 7-8)

S'il a éclairci le sens qu'il fallait donner aux trois éléments mentionnés par le lemme scripturaire, Philon n'a toutefois pas encore précisé la nature du départ, de la migration en elle-même (μετανάστασις ; § 2) qu'Abraham devait effectuer. C'est ce qu'il fait dans les deux paragraphes qui suivent, clôturant ainsi la première étape de son commentaire du lemme par l'exégèse de l'impératif □πελθε, qui ouvre la parole adressée par Dieu à Abraham. Cette inversion doit probablement être comprise comme une nécessité d'exposition des termes

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

du commentaire : il faut d'abord connaître la nature des réalités dont il faut s'éloigner pour comprendre le sens du mouvement de migration demandé à l'intellect.

Ce passage confirme le mouvement d'élévation progressive entamé dans l'exégèse de ces trois réalités, et permet ainsi de préciser un point essentiel du départ, à savoir qu'il ne doit pas être compris comme une stricte séparation, ce qui serait le cas dans une perspective platonicienne, mais comme une prise de hauteur de l'intellect qui rétablit une juste hiérarchie.

[7] ## μ## ###### ### μ## ## ##μ#, ########## ## ### ########, ##### ## ###### ### ##### ##########, ########μ##. ## ## "###### ## ######" ### #### #μ#### ## ########## #### ### ######, #### ####### ## ############ # #########, #### #### ## ### ###μ## ############, #### μ###### ########## ##### ####### ##### ######· [8] ####### ### ####, μ######## ## ###μ### ###· ######## ## ###### #### μ######### ##########, ##### ### ##### ####### #######, ## ### ###### ######## ######## ##### "####### ######"· ##### ### ## ## ######### ### ### ########## ######## #######. [7] Que "terre" fasse comprendre le corps, "parenté" la sensation, et "maison du père" le verbe, c'est donc ce que nous avons montré. L'expression "pars hors de ces choses" n'est pas similaire à l'expression "sois séparé en ton être », puisque ce serait l'injonction de quelqu'un qui ordonne la mort, mais équivaut à dire "sois rendu étranger en ton jugement, ne sois tenu enfermé par aucune de ces réalités mais tiens-toi au dessus de toutes" : [8] ce sont tes sujets, ne les traite jamais comme tes maîtres ; étant roi, apprends à commander mais non à être commandé, apprends constamment à te connaître, comme Moïse lui-même l'enseigne souvent en disant : "sois attentif à toi-même" ; ainsi, en effet, tu percevras à quelles réalités il convient d'obéir et à quelles réalités il convient de donner des ordres.

Après une transition appuyée où il reprend les acquis de son exégèse des paragraphes précédents, Philon s'attache à commenter le sens de l'impératif πελθε : « pars ». D'une façon similaire à ce qu'il a déjà fait dans les paragraphes précédents, il procède par reformulations et paraphrases. Le lemme est ainsi glosé par deux premiers impératifs destinés à préciser, de façon négative puis positive, le sens qu'il faut lui donner. Philon distingue entre une séparation radicale, substantielle (κατ τν οσίαν) et une séparation relative, de l'ordre d'un jugement, d'une disposition d'esprit (τν γνώμην). Autrement dit, Philon situe le départ dans l'ordre de l'activité de l'intellect vis-à-vis de certaines réalités, et non sur le mode d'un dualisme strict qui impliquerait de séparer radicalement deux réalités. La séparation, ou l'action de disjoindre (διαζεύχθητι), que Philon refuse, est opposée à un terme qui constitue, après l'emploi de μετανάστασις, une nouvelle variation sur la notion de migration, et renvoie ici plus précisément à l'idée d'une migration par laquelle on devient un « étranger » : λλοτριώθητι. Une fois encore, il faut dire que la migration chez Philon n'est pas la métempsycose platonicienne : Philon s'efforce de présenter le départ d'une façon telle qu'il ne soit pas une séparation. Ce n'est pas une injonction à mourir (θάνατον ν διαγορεύοντος πρόσταξις), alors que la séparation de l'âme et du corps correspond dans le *Phédon* à la mort elle-même, à laquelle le philosophe doit se préparer en connaissant que son âme est immortelle. Le verbe διαζεύγνυμι est du reste employé en ce sens dans le *Phédon* (88 b 8), ce qui peut faire de la reformulation de Philon une prise de distance très claire à l'encontre de la vision platonicienne. Le départ ne se fait donc pas de façon réelle, mais doit représenter un éloignement visant à établir une juste distance.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Cette distance est exprimée d'une façon paradoxale par un nouvel impératif qui ne renvoie pas un mouvement, mais au contraire à une position bien déterminée : στ□θι. Le regard se fait vertical : il s'agit pour celui à qui l'ordre est donné de prendre de la hauteur, pour se tenir au-dessus de toutes les réalités incriminées (□περάνω […] πάντων), plutôt que de se retrouver cerné ou enfermé par elles (περισχεθείς). Le terme du mouvement est ainsi en quelque sorte déjà indiqué, le départ a déjà un sens en lui-même : il consiste en l'adoption d'un juste positionnement par rapport à certaines réalités, et non en la suppression de toute relation avec elles. Notons que l'usage du verbe □στημι (στ□θι) associé à l'adverbe □περάνω, peut constituer un nouveau jeu sur le mot même de μετανάστασις, composé sur la racine d'□στημι et avec un préfixe, □να-, qui exprime la hauteur. L'exégèse de Philon pourrait donc se développer thématiquement autour de la notion de migration, mais aussi trouver une articulation dans le choix même du terme de μετανάστασις : ce n'est pas seulement ce que le mot signifie qui est en jeu, mais sa composition elle-même. Ce terme n'étant pas scripturaire, il faut donc dire que Philon construit sa réflexion en deux temps, tout d'abord en ressaisissant le propos du lemme de façon synthétique par une notion, puis en jouant sur tous les aspects de cette notion elle-même, et non plus seulement, de façon serrée, sur le vocabulaire présent dans le lemme.

Concernant ce travail sur le vocabulaire, Philon ne semble pas jouer à première vue sur le préfixe de l'impératif du lemme, □πο-, ni sur la préposition □κ qui le suit : aucun terme ne reprend l'un ou l'autre directement, alors que nous avons vu qu'au début de son commentaire l'utilisation d'□φορμή pouvait constituer un écho du verbe □πέρχομαι. Il pourrait donc sembler que Philon ne construit pas sa réflexion sur un travail direct à partir des nuances du vocabulaire précisément employé par le lemme lui-même. Cela étant, il peut en jouer non pas d'un point de vue strictement textuel, mais à partir des nuances ce vocabulaire. Ainsi, l'utilisation du préfixe □πο- exprime une idée d'éloignement tandis que le préfixe □κ- renvoie à l'idée d'une sortie, et Philon peut avoir voulu jouer à la fois sur l'une et l'autre, à travers la combinaison du verbe περιέχω (« cerner ») qui décrit un encerclement dont il faut sortir (□ξέρχομαι), et de la préposition □περάνω (« au-dessus ») qui exprime l'éloignement qu'il faut opérer (□πέρχομαι), vers le haut. Sans que cela permette de répondre directement à la question de savoir si la différence entre le lemme cité par Philon (□πελθε) et le texte critique de la Septante (□ξελθε) résulte d'une divergence au niveau du texte de référence de Philon, ou bien d'un choix propre de sa part pour orienter la compréhension du passage, il apparaît du moins que Philon joue sur les nuances du texte qu'il prend comme lemme de départ, même si ce n'est pas de façon explicite.

La distance qui doit être prise, avons-nous dit, est pour l'essentiel déplacée sur un registre vertical : ce premier glissement de sens est lui-même précisé dans les lignes qui suivent par la conversion de l'image spatiale en une image hiérarchique, pour parler d'une relation d'autorité. De nouveau, Philon fait se succéder deux impératifs, l'un négatif (μηδέποτε […] χρ□), l'autre positif (πεπαίδευσο), pour paraphraser le lemme et expliciter son idée. Philon se sert du fait de gloser un impératif (□πελθε) par l'expression conjointe d'un ordre et d'une interdiction, ou d'une action positive et d'une action négative, comme d'un procédé pour approfondir le sens de l'ordre initial, et comme une manière de faire avancer son propre développement par étapes successives. Du côté négatif de la reformulation, s'éloigner de certaines réalités, cela signifie aussi, dans cette nouvelle étape, ne pas en faire des maîtres (μηδέποτε □ς □γεμόσι χρ□), quand elles ne sont que des sujets (□πήκοοι). Si la mention des « sujets » est placée en tête, le reste de la proposition peut apparaître comme un redoublement de la structure du lemme : Philon s'efforce d'en rester aussi proche que possible pour assurer la continuité de son développement avec son point de départ. La reformulation positive du lemme donne ainsi une nouvelle compréhension de la notion de

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

départ : celle d'un apprentissage (πεπαίδευσο), lui-même formulé de façon double, d'une façon positive (□ρχειν) et négative (□λλ□ μ□□ρχεσθαι).

Cela peut constituer précisément un écho de la manière dont Philon considère Abraham, à savoir une figure du type d'âme qui accède à la vertu par l'éducation (voir *Abr.*, 52). Sans même faire référence à l'exégèse d'Agar et de Sarah comme des figures des sciences encyclopédiques préliminaires et de la philosophie proprement dite, qui constituent les deux étapes de la progression du sage, Philon cherche peut-être à rattacher sa vision d'Abraham à la notion de migration. Cet apprentissage, progressivement amené par Philon en faisant succéder l'élévation hiérarchique à l'élévation physique, c'est celui de la royauté. Or, Abraham est bel et bien qualifié de « roi » à la fin de sa vie par les fils de Khet (*Gn* 23, 6), dans le même temps que la royauté constitue aussi un attribut du philosophe chez Platon, notamment dans la *République* [508]. Même s'il parle de l'intellect, Philon pourrait donc dessiner de façon sous-jacente, par une succession d'allusions, le portrait du véritable sage, selon une démarche philosophique dont l'Écriture donne toutefois la meilleure attestation en qualifiant Abraham de roi.

C'est du reste ce que permet de conclure la fin de ce développement, où Philon reprend d'une façon à peine modifiée le précepte philosophique socratique par excellence, « connais-toi toi-même » (γν□θι σαυτόν [509]). Or, de même que Philon éclairait le processus de constitution et de dissolution des corps par une référence à Moïse, il attribue également à Moïse une formulation de ce précepte, sous une forme un peu différente : πρόσεχεσεαυτ□ (« sois attentif à toi-même »), en précisant que Moïse l'emploie souvent. De fait, cette expression lui est attribuée une fois dans le livre de l'*Exode* (*Ex* 23, 21), et surtout neuf fois dans le livre du *Deutéronome* (*Dt* 4, 9 ; 6, 12 ; 8, 11 ; 11, 16 ; 12, 13 ; 12, 19 ; 12, 30 ; 15, 9 ; 24, 8 ; 32, 1) [510]. Philon peut donc à bon droit considérer cette prescription comme une parole significative de Moïse, relevant d'une volonté claire d'amener son auditoire à une prise de conscience similaire à celle que voulait susciter Socrate en reprenant à son compte le précepte du temple de Delphes. Il peut alors paraître légitime de chercher dans l'Écriture la sagesse que les Grecs cherchent dans la philosophie, mais à partir d'une initiative divine : Moïse dit la même chose, et ce faisant rend en quelque sorte superfétatoire la recherche de la sagesse du côté des traditions philosophiques grecques. De fait, Philon se passe de citer le précepte γν□θι σαυτόν, au profit de la seule parole de Moïse. Pour autant, cette démarche n'est pas une critique de la philosophie en elle-même, mais une manière de dire que le véritable maître de sagesse est Moïse. La philosophie comme référence à des autorités grecques est supplantée par une démarche tout à fait semblable dans son contenu mais dont l'autorité est Moïse, donc l'Écriture.

Philon parle le langage de la philosophie, mais sans vouloir s'inscrire dans une école ou dans un courant déterminé. Il cherche à montrer comment l'Écriture propose un projet de sagesse véritable : celui-ci reprend l'exigence de se connaître soi-même, qui est un trait caractéristique de la philosophie socratique, présent naturellement chez Platon, mais que

[508] Voir par exemple*Resp.*, 473 c 11. Cette royauté s'exerce néanmoins chez Platon à l'égard de la cité, et non sur sa propre personne : s'il y a un écho, ce n'est pas une reprise directe du thème du philosophe-roi, mais une reprise de l'image du roi appliquée à la relation entre l'intellect et les réalités terrestres et sensibles. Les réflexions sur la question de la royauté sont également très nombreuses à l'époque hellénistique, comme le rappelle Valentin Nikiprowetzky, dans l'introduction de son édition du *De Iosepho* (OPA), notamment dans les pages 27 à 30 : il s'agit cependant de réflexions sur le modèle du roi, qui doit être philosophe, alors que Philon développe ici une réflexion sur le sage, à qui s'applique de façon seulement figurée la notion de royauté.

[509] Voir notamment *Phlb.*, 48 c 10 ; *Alc.* 1, 124 a 8 ; *Hipparch.*, 228 e 2 ; *Chrm.*, 164 e 7 et 165 a 4 ; *Prt.*, 343 b 3.

[510] *La Bible d'Alexandrie. 5. Le Deutéronome*, C. Dogniez et M. Harl (éd.), Paris, Éditions du Cerf, 1992, note sur *Dt* 4, 9, p. 135.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

l'on retrouve encore chez Xénophon [511], Aristote [512], ou même, dans un tout autre registre, Ménandre [513], que Diodore de Sicile évoque encore [514] et qui garde de l'importance jusque dans les *Entretiens* d'Épictète [515]. Du reste, ce précepte a connu dans le stoïcisme, chez Posidonius, une évolution dans le sens d'une connaissance de soi préventive, c'est-à-dire d'une nécessité de se garantir soi-même [516], proche de ce que Philon présente ici [517].

Dans le même temps, cependant, ce projet s'écarte de la conception spécifiquement platonicienne de la séparation de l'âme et du corps : Philon affirme la nécessité de les distinguer et de donner à chacun la place qui lui revient en propre, mais refuse l'idée de séparation, ou de préparation à la séparation, présente chez Platon. De plus, la formulation de cette vision est empruntée à Moïse : du point de vue des principes de cette exégèse, l'autorité est donc plus importante et plus ancienne que celle des philosophes, elle s'en distingue radicalement. Et si du point de vue de l'histoire de la philosophie, il existe une parenté avec l'évolution stoïcienne du précepte, cela ne suffit pas à faire de Philon un stoïcien. L'Écriture, certes comprise de façon philosophique, demeure la seule autorité, contre telle ou telle philosophie particulière.

Cette compréhension de l'Écriture n'est pas immédiate, comme nous l'avons vu : le travail de Philon dans ce développement consiste à passer d'un verset scripturaire (le lemme) à un autre (la prescription de Moïse), dont l'un et l'autre ont une lettre claire, pour les faire se rejoindre et créer ainsi un sens nouveau : le départ demandé à Abraham est à comprendre comme une autre manière d'exprimer le précepte delphique déjà présent dans l'Écriture elle-même, à condition de voir que ce départ exprime une prise de distance à l'égard de certains réalités, pour que celles-ci ne prennent pas le dessus, mais restent des subordonnées. Se connaître soi-même, c'est se reconnaître un statut royal à l'égard du corps, de la sensation et du langage. Le passage par la notion de royauté est donc essentiel pour articuler ensemble les deux citations rapprochées par Philon : elle est le résultat d'une véritable connaissance de soi, comme d'une élévation au-dessus des trois réalités dont il faut se détacher, ces deux opérations étant deux expressions différentes d'un même mouvement de l'âme.

Il faut encore noter qu'à ce point de son développement, Philon n'a pas précisé qui était le sujet exact de ce mouvement. Cela est sans doute en partie implicite, du fait qu'il remonte progressivement du corps vers le verbe de l'intellect : l'intellect est la dernière instance, et la

511 *Mem.* IV, 2, 24.

512 *Rhét.*, 1395 a 21.

513 *Asp.*, 191.

514 *Bibl. Hist.* IX, 10, 1-2 ; XIII, 24, 5.

515 1, 18, 18 ; 3, 1, 18 et 24 ; 3, 22, 53.

516 *Poseidonios' metaphysische Schriften*, I. Heinemann (éd.), Breslau, M. und H. Marcus, 1921-1928, I, p. 69 *sq*., cité par René Cadiou (*La Migration d'Abraham*, SC 47, p. 26).

517 Rappelons encore la différence de compréhension du précepte par Plutarque, qui mentionne que cette formule « est pour les mortels en rappel de leur nature et de leur faiblesse », par opposition à l'autre formule inscrite sur le temple de Delphes, « tu es », laquelle, « prononcée avec crainte et respect, proclame l'existence éternelle du dieu » (*Sur l'Epsilon de Delphes*, 394 C 5-9 ; traduction de R. Flacelière, CUF). Chez Plutarque, le précepte incite à la plus grande humilité face au dieu, chez Philon il incite l'intellect à s'élever au-dessus de toutes les réalités inférieures liées au sensible. Voir sur ce point P. Courcelle, « Philon d'Alexandrie et le précepte delphique », dans *Philomathes : Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, Robert B. Palmer et Robert G. Hamerton-Kelly (éd.), The Hague, M. Nijhoff, 1971, p. 245-250 ; id., *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*, Paris, Études augustiniennes, 1974-1975, t. I, p. 39-48.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

plus élevée, dans l'âme, la seule qui puisse se détacher des trois autres réalités que sont le corps, la sensation et le verbe, c'est-à-dire non seulement le corps par opposition à l'âme, mais encore la partie sensible de l'âme par opposition à la partie rationnelle, et le verbe, le λόγος, c'est-à-dire la partie rationnelle qui se déploie en raisonnements, par opposition aux opérations de l'intellect en lui-même. Le rappel du rôle de l'intellect, rapproché de celui du père, puis de l'action de Dieu, ce qui fait de lui le seul moyen par lequel l'homme touche à quelque chose de proprement divin, permet de conclure que le sujet des verbes à l'impératif est bien l'intellect. Philon toutefois ne l'explicite pas avant le paragraphe 13, où il récapitule l'ensemble des douze premiers paragraphes en ces termes : □πειδάν […] □ νο□ς □ρξηται γνωρίζειν □αυτόν (« une fois que l'intellect aura commencé à se connaître… »). Il est intéressant de voir que cette explicitation n'intervient que de façon rétrospective : Philon fait passer au premier plan une succession de reformulations du lemme dont il fait résonner le caractère impérieux et pressant en accumulant les verbes à l'impératif.

Se révèle ainsi dans ce passage une caractéristique spécifique du Grand commentaire allégorique : Philon épouse dans son exégèse la formulation propre du verset, il la répète, l'amplifie, opère des variations, si bien que son commentaire n'est pas seulement une analyse systématique et technique du contenu implicite ou explicite du verset, mais un déploiement de son propos qui s'efforce de rester sur le même registre, d'adopter une perspective convergente. De ce fait, la répétition des impératifs, qui constituent une suite de variations sur le lemme originel, fait embrasser à l'exégèse même de Philon le caractère protreptique contenu dans le verset – une fois établi que son propos est effectivement moral et philosophique, et non pas seulement physique. L'absence de la mention du sujet spécifique de ces impératifs permet de leur donner une plus grande expressivité du fait de l'indétermination qui demeure sur ceux à qui ils s'adressent : l'attention est portée avant tout sur l'action qui est ordonnée et sur sa signification, de façon immédiate, sans le passage par une réflexion sur l'intellect.

C'est ce que les quatre paragraphes suivants font voir avec plus de force encore, en reprenant de façon systématique chacun des trois départs qu'il faut effectuer, à l'égard du corps, de la sensation et du verbe.

E. Récapitulation de l'exégèse du lemme (*Migr.*, 9-12)

Chacun de ces trois paragraphes reprend l'expression du départ en fonction du sens que Philon a fait apparaître pour chacun des trois éléments du lemme : corps, sensation et langage. En amplifiant le contenu du verset, il fait résonner avec une grande intensité l'ordre divin, repris en anaphore en tête de chaque paragraphe. Toutefois, Philon ne se contente pas de reformuler les trois départs : il leur donne une nouvelle expression dont l'origine est à la fois philosophique et scripturaire, et dont les termes sont étroitement entrelacés. Il déploie ainsi totalement la double direction dans laquelle commençait déjà à s'étendre son commentaire, développant un propos philosophique autour de citations scripturaires, mais d'une manière cette fois-ci complètement intégrée. Nous verrons que la méthode suivie ici conduit à mettre en question à certains égards la notion même de démarche allégorique, entendue comme caractéristique centrale voire unique de l'exégèse de Philon : elle représente plus précisément le point de départ et le moyen d'accès à un registre particulier, sur lequel se développe le véritable propos de Philon.

1) Le premier départ

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

[9] ###### ### ## ### #### ####### #######, ## ##μμ#####, # #####, ####### ###μ########, ## ##μ#, ### ### ##### ############# ###### ########μ### ##### ##### ###### ### #### ####μ##, μ#### ### ### ####### ######, #### ##### ##### ######### ##########μ####. « [9] Pars donc du terrestre qui est tout autour de toi, l'abomination, ô toi, pour fuir une prison, le corps, ainsi que ses plaisirs et ses désirs qui sont comme ses geôliers, de toute ta force et de toute ta puissance, ne laissant passer aucune des occasions de les opprimer, mais en les menaçant tous, dans leur ensemble, collectivement. »

Philon procède à une amplification formellement très claire du lemme, puisque son paragraphe s'ouvre par une reformulation serrée de celui-ci. En effet, □πελθε ο□ν □κ το□ περ□ σεαυτ□ν γεώδους répond mot pour mot à □πελθε □κ τ□ς γ□ς σου : même usage de l'impératif, même préposition, το□ γεώδους qui répond à τ□ς γ□ς et περ□σεαυτόν qui répond au pronom personnel σου. L'enjeu est bel et bien de déployer le contenu même du verset, en faisant apparaître sa portée philosophique, comme le montre le passage du substantif □γ□, « la terre », qui ne détermine aucun registre particulier, à l'adjectif substantivé τ□γεώδες, « le terrestre », qui relève d'un langage conceptuel. Philon appuie cette reformulation sur son analyse précédente du lemme, combinant l'utilisation des prépositions □κ et περί pour faire écho au verbe περιέχω (§ 7) qui décrivait l'encerclement que l'intellect risquait de subir. Si Dieu appelle l'intellect à sortir, c'est que le terrestre exerce une contrainte sur lui et le tient enfermé.

C'est donc tout naturellement que Philon retrouve une autre image qu'il a pu emprunter à Platon, celle du corps comparé à une prison. Le terme même de δεσμωτήριον ne figure dans le *Phédon*, en dehors de la référence à la prison où se tient Socrate, qu'à l'occasion de l'évocation du jugement des âmes : les régions où ont lieu les châtiments sont comparées à une prison (□σπερ δεσμωτήριον) dont pourront être « libérés et affranchis » (□λευθερούμενοι κα□□παλλαττόμενοι) ceux qui « paraîtront vivre en se distinguant par la sainteté » (δόξωσι διαφερόντως πρ□ς τ□□σίως βι□ναι ; *Phd.*, 114 b 6-c 1 [518]). En revanche, il est bien question de prison pour parler du corps, avec le terme ε□ργμός, qui figure à deux reprises dans un unique passage : l'âme est « contrainte de regarder les autres réalités en passant à travers [le corps], comme à travers une prison, et non elle-même par elle-même » (□ναγκαζομ□νην δ□□σπερ δι□ ε□ργμο□ δι□ το□του σκοπε□σθαι τ□□ντα □λλ□ μ□ α□τ□ν δι' α□τ□ς ; *Phd.*, 82 e 2-4), et « le caractère redoutable de cette prison » (το□ ε□ργμο□ τ□ν δεινότητα), c'est qu'elle « existe à cause du désir » (δι' □πιθυμίας □στίν ; *Phd.*, 82 e 5-6). L'association du corps et du désir comme formant une prison dans laquelle l'âme est enfermée est donc identique chez Philon, qui y ajoute seulement la mention des plaisirs, couramment associés du reste chez Platon aux désirs [519].

Si l'association des plaisirs et des désirs n'a rien de surprenant, le terme de « geôliers » (ε□ρκτοφύλακες) est beaucoup plus rare. Le substantif ε□ρκτοφύλαξ n'apparaît presque que chez Philon, où il est présent sept fois [520] : excepté notre passage, tous les emplois de ce terme concernent l'histoire de Joseph dans la prison de Pharaon, dans un

[518] Nous traduisons l'ensemble des citations du *Phédon* que nous donnons dans ce passage.

[519] Le couple plaisirs-désirs en tant que tel (à l'exclusion de l'utilisation des termes notamment dans des listes de passions plus larges) revient à de très nombreuses reprises chez Platon : *Phd.*, 81 b 4 (où ils sont associés directement au corps) ; *Symp.*, 193 c 5 ; *Laches*, 191 d 7 ; *Gorg.*, 484 d 5 ; 491 d 11 ; 497 c 7 ; *Resp.*, 328 d 4 ; 431 d 5 ; 559 c 9 ; 571 b 4 ; *Leg.*, 643 c 7 ; 647 d 4 ; 714 a 4 ; 782 e 5 ; 802 c 1 ; 886 b 1.

[520] *Deus*, 115 ; *Mutat.*, 173 ; *Ios.*, 81.84.85.123.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

emploi concret, mais aussi allégorique (*Deus*, 115, où se trouve aussi la seule occurrence du verbe ε□ρκτοφυλακέω). Le substantif ε□ρκτή (« prison »), est, quant à lui, un peu plus fréquent chez Philon, avec quinze occurrences [521], mais il est également beaucoup mieux attesté dans la littérature grecque depuis les auteurs tragiques [522]. Le seul autre auteur chez qui le terme ε□ρκτοφύλαξ figure jusqu'à la fin du ii^e^ s. de notre ère est Flavius Josèphe, chez qui il apparaît deux fois dans un même passage, mais au sens propre (*AJ*, XVII, 185 et 187). Philon est donc le seul à utiliser le terme dans un sens figuré.

Cependant, cet emploi figuré est attesté avec le substantif ε□ρκτή, chez Flavius Josèphe, lorsqu'il décrit la doctrine des Esséniens :Κα□ γ□ρ □ρρωται παρ□ α□το□ς □δε □ δ□ξα, φθαρτ□ μ□ν ε□ναι τ□ σ□ματα κα□ τ□ν □λην ο□ μ□νιμον α□τ□ν, τ□ς δ□ ψυχ□ς □θαν□τους □ε□ διαμ□νειν, κα□ συμπλ□κεσθαι μ□ν □κ το□ λεπτοτ□του φοιτ□σας α□θ□ρος □σπερ ε□ρκτα□ς το□ς σ□μασιν □υγγ□ τινι φυσικ□ κατασπωμ□νας (« Chez eux, en effet, règne solidement cette croyance que si les corps sont corruptibles et que leur matière ne demeure pas, les âmes demeurent toujours, immortelles qu'elles sont ; émanant de l'éther le plus subtil, comme attirées vers le bas par une sorte de charme naturel, elles s'unissent aux corps qui les emprisonnent » [523] ; *BJ* II, 154). Le contexte et le vocabulaire sont les mêmes que ceux de Philon : la vision du corps comme une prison pour l'âme. Or, cet usage du terme ε□ρκτή compte un exemple antérieur, dans un dialogue faussement attribué à Platon, l'*Axiochos* : celui-ci, en réalité, a-t-on pu écrire, « se rattache au mouvement d'idées représentées par le néo-pythagorisme, et ne paraît pas être antérieur au début du i^er^ siècle avant J.-Ch. », et du reste son style « est émaillé de termes, d'expressions et de tournures appartenant à la période alexandrine tardive ou à la période romaine » [524]. On peut y lire :

μ##########, #######, ############## ##### ### ###### #### ############### ### #########, #### μ#μ###μ#### ##### ##μ### ### ###### #### ######## ###### #########. Κ#### ### ##### μ######## ## ##### ### #######(« Ainsi, ce n'est pas à la mort, mais à l'immortalité que tu vas, Axiochos ; les biens ne te seront pas enlevés, mais tu en jouiras plus purement ; tu n'auras pas ces plaisirs mêlés au corps mortel, mais les plaisirs sans mélange de douleur. Tu t'en iras là-bas, dégagé de cette prison… » ; 370 c-d [525]).

Il semble donc y avoir à l'époque hellénistique tardive et au début de l'époque impériale, chez quelques auteurs [526], un souci de reformuler le vocabulaire reçu de la tradition platonicienne, qui peut s'expliquer pour Philon et l'auteur de l'*Axiochos* par l'appartenance à un même milieu. Le glissement est relativement limité, puisque le terme platonicien, ε□ργμός, et le terme employé chez les trois auteurs que nous avons cités, ε□ρκτή, dérivent de la même racine. L'usage d'un terme différent, mais apparenté, peut constituer un écho

[521] On trouve aussi bien des usages propres que des emplois allégoriques (par exemple *Her.*, 68).

[522] On en recense 85 occurrences dans la littérature grecque des origines jusqu'au i^er^ s. de notre ère.

[523] Traduction d'A. Pelletier (CUF).

[524] J. Chevalier, *Étude critique du dialogue pseudo-platonicien l'Axiochos sur la Mort et sur l'immortalité de l'âme,* Paris, Alcan, 1915, p. 115.

[525] ***Traduction de J. Souilhé (CUF).***

[526] On ne trouve cet usage figuré chez aucun autre auteur de la période, que ce soit au premier siècle avant notre ère ou au premier siècle de notre ère.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

à la tradition platonicienne, mais sous la forme d'un renouvellement du vocabulaire qui revivifie l'image, d'autant plus chez Philon où il est intégré dans un mot composé : dans le contexte de notre passage, où l'exégèse paraît s'effacer derrière l'exhortation faite à l'intellect, dans un registre protreptique qui s'apparente à la diatribe, comme Épictète en livrera d'autres exemples dans ses *Entretiens*, il n'est pas surprenant de constater la recherche d'une expression plus saisissante, qui permet de redonner toute sa force à l'imagerie traditionnelle.

C'est ce que confirme l'utilisation d'un mot aussi violent et recherché que παμμίαρον, littéralement « pleinement impur », ou « totalement répugnant ». Le terme est rare chez Philon (quatre occurrences) ; il se retrouve également dans une violente diatribe contre ceux qui veulent se faire un nom par eux-mêmes (*Confus*., 116 sur *Gn* 11, 4), ou encore pour invectiver, à la fin du *De migratione Abrahami*, Sichem, parce que celui-ci, dans sa « folie » (□φροσύνην), son « impudence » (□ναισχυντί□) et sa « hardiesse » (θράσει), « a entrepris de souiller et de détruire les jugements de l'intelligence » (τ□ κριτήρια τ□ς διανοίας μιαίνειν[…] κα□ φθείρειν ; *Migr.*, 224). Le dernier emploi du terme, de façon très significative, s'applique aux gardiens de prison, dans un passage du *De Iosepho*, où Philon explique que, conduits par leur fréquentation de criminels, ils « accomplissent un mal confus et totalement répugnant » (□ποτελο□σιπάμφυρτονκα□παμμίαρονκακόν ; *Ios.*, 84). La diatribe s'exprime donc ici dans des termes qui rejoignent les développements sur la prison de Joseph, autour d'une figure similaire du geôlier.

La fin de la phrase, qui enjoint au harcèlement et à l'usage de la force contre la masse des ennemis, est tout d'abord un écho de la prescription énoncée précédemment de savoir se montrer le roi. Dans un contexte philosophique, c'est un prolongement de la nécessaire maîtrise du sage. Ainsi est-il rappelé, dans le *Banquet* de Platon, que la définition de la « tempérance » (σω□ροσ□νη), c'est de « maîtriser les plaisirs et les désirs »(τ□ κρατε□ν □δον□ν κα□□πιθυμι□ν ; *Symp.*, 196 c 4-5 [527]), définition qui est répétée de façon assez proche dans la *République* : □ σω□ροσ□νη □στ□ν κα□□δον□ν τινων κα□□πιθυμι□ν □γκρ□τεια (« la tempérance est la maîtrise de certains plaisirs et des désirs » ; *Resp.*, 430 e 6-7). Cependant, l'affirmation d'une nécessaire maîtrise des désirs et des plaisirs, si elle peut jouer un rôle ici, ne saurait suffire à expliquer le ton de violente diatribe adopté par Philon dans ce passage, qui ne parle pas de maîtrise, mais d'une véritable guerre continue : la référence à Platon et à une définition classique de l'une des vertus du sage n'est que l'un des éléments qui sont intégrés dans ce passage.

Il peut être intéressant, à titre d'hypothèse, de regarder alors de nouveau, après la mise en lumière des échos avec l'histoire de Joseph, du côté de l'Écriture elle-même. En l'occurrence, il est possible de prendre en considération la figure d'Amalêk et des Amalécites, dont la première apparition notable, en dehors de deux brèves évocations dans le livre de la *Genèse* (*Gn* 14, 7 ; 36, 12 et 16), se situe dans le livre de l'*Exode* (*Ex* 17, 8-16), où s'ouvre une guerre entre Dieu et Amalêk « de génération en génération » (□π□ γενε□ν ε□ς γενεάς ; *Ex* 17, 16). De fait, l'hostilité entre le peuple hébreu et Amalêk est constante, pendant l'Exode comme après. Ainsi, Amalêk remporte une victoire sur le peuple hébreu dans le livre des *Nombres* (*Nb* 14, 45). Balaam, dans ses bénédictions sur Israël, annonce que « le commencement des nations est Amalêk, et leur descendance sera exterminée » (□ρχ□□θν□ν Αμαληκ, κα□ τ□ σπέρμα α□τ□ν □πολε□ται ; *Nb* 24, 20), annonçant une destruction encore lointaine. La nécessaire destruction d'Amalêk est prescrite au peuple hébreu dans le livre du *Deutéronome*, après un rappel de toutes les embûches qu'il a dressées sur le chemin de l'Exode et l'annonce de l'arrivée dans la terre

[527] Nous traduisons cette citation et la suivante.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

promise : « il adviendra… que tu effaceras le nom d'Amalêk de la terre qui est sous le ciel ; n'oublie pas ! » (κα□□σται[…]□ξαλείψεις τ□□νομα Αμαληκ □κ τ□ς □π□ τ□ν ο□ρανο□ν κα□ ο□ μ□□πιλάθ□ ; *Dt* 15, 19). Dans le livre des *Juges*, Amalêk fait partie des ennemis constants d'Israël dans la tentative de celui-ci de s'établir sur la terre promise (*Jg* 3, 13 ; 6, 3 ; 6, 33 ; 7, 12 ; 10, 12). C'est enfin un enjeu essentiel de la royauté de Saül (1 *R* 14, 48), mais aussi la raison de sa disgrâce, lorsqu'il refuse de vouer tout Amalêk à l'anathème comme Dieu le demandait (1 *R* 15). David à son tour conduira des expéditions contre les Amalécites (1 *R* 27, 8 ; 1 *R* 30-2 *R* 1 ; 2 *R* 8-12).

Aucun terme du texte de Philon ne paraît repris d'un des passages scripturaires que nous avons cités. Toutefois, la mention d'ennemis qu'il faut frapper « tous, dans leur ensemble, collectivement » (πάντα □θρόα συλλήβδην) peut renvoyer à Amalêk, dans la mesure où ce dernier est associé à l'idée d'une multitude qu'il faut détruire, en trois occasions. La première se trouve dans la bénédiction de Balaam que nous avons rappelée. La deuxième se trouve dans le livre des *Juges* : κα□ Μαδιαμ κα□ Αμαληκ κα□ πάντες ο□ υ□ο□□νατολ□ν παρεμβεβλήκεισαν □ν τ□ κοιλάδι □ς □κρ□ς ε□ς πλ□θος, κα□ τα□ς καμήλοις α□τ□ν ο□κ □ν □ριθμός, □λλ' □σαν □σπερ □□μμος □□π□ τ□ χε□λος τ□ς θαλάσσης ε□ς πλ□θος (« Et Madian, Amalêk et tous les fils de l'orient étaient répandus dans la plaine comme la sauterelle en masse, et leurs chameaux étaient innombrables, ils étaient comme le sable au bord de la mer, en masse » ; *Jg* 7, 12). Enfin, Dieu ordonne à Saül de vouer à l'anathème tout Amalêk, en punition de son hostilité pendant l'Exode :

#μ#### ## ######, ## ######### ###### ################## ####### ########, ### ### ####### ### ######## ### #μ#### ### ####μ ### ##### ## ##### ### ## ############ ##### ################ ##### ########μ###### ##### ### ##### ## ##### ### ## ######## ##### ############## ######### ###### ######## ###### ###### ### ########## ###### μ##### ### ######## ###### ##μ#### ###

(« Maintenant je vais tirer vengeance de ce qu'a fait Amalêk à Israël lorsqu'il s'est avancé contre lui sur le chemin tandis qu'il montait d'Égypte. Et maintenant, va et tu frapperas Amalêk et lérim et tout ce qui est à lui, et tu ne préserveras rien de lui et tu l'extermineras et tu le voueras à l'anathème, lui et tout ce qui est à lui, et tu ne l'épargneras pas, et tu tueras de l'homme à la femme, du petit enfant au nourrisson, de veau au mouton et du chameau à l'âne » ; 1 R 15, 2-3) [528]***.***

La figure d'Amalêk est ainsi liée, au moment de l'Exode comme dans la période où Israël cherche à s'installer sur la terre promise, aux embûches qui retardent sa progression, de même que dans notre passage Philon évoque la nécessité d'opérer un départ qui s'accompagne d'une vigilance constante contre les ennemis qui voudraient empêcher cette libération. Philon l'interprète d'une façon convergente lorsqu'il explique la première bataille livrée contre Amalêk, dans le livre de l'*Exode* : □ νο□ς □πειδ□ν μ□ν □ξάρ□ α□τ□ν □π□ τ□ν θνητ□ν κα□ μετεωρισθ□, □ώννυται τ□□ρ□ν τ□ν θεόν, □περ □στ□ν □σραήλ, □πειδ□ν δ□ καθ□ το□ς □δίους τόνους κα□□ξασθενήσ□, α□τίκα τ□ πάθος □σχύσει, □□μαλήκ, □ς □ρμηνεύεται λα□ς □κλείχων (« lorsque l'intellect s'élève lui-même loin des choses mortelles et est placé en hauteur, il renforce ce qui voit Dieu, c'est-à-dire Israël, mais lorsqu'il relâche ses propres forces et s'affaiblit, aussitôt la passion reprend de la vigueur : Amalêk, qui se

[528] ***Il est singulier de noter que dans ce même passage, Saül enjoint au Kinéen, d'une façon qui peut rappeler notre passage : □πελθε κα□ □κκλινον □κ μέσου το□ Αμαληκίτου, μ□ προσθ□ σε μετ' α□το□, κα□ σ□ □ποίησας □λεος μετ□ τ□ν υ□□ν Ισραηλ □ν τ□ □ναβαίνειν α□το□ς □ξ Α□γύπτου (« Pars et détourne-toi du milieu de l'Amalécite de peur que je ne t'ajoute en même temps que lui : toi, tu as fait miséricorde aux fils d'Israël quand ils montaient d'Égypte » ; 1 R 15, 6).***

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

traduit "le peuple qui lèche" » ; *Leg.* III, 186). La figure d'Amalêk est mentionnée encore par Philon dans le *De ebrietate*, où il s'attaque à l'ascète, c'est-à-dire Israël, comme une figure opposée à celle d'Abraham (*Ebr.*, 24, sur *Dt* 25, 18), mais aussi dans le *De migratione Abrahami*, pour évoquer l'assaut subi par celui qui s'affaiblit sur le chemin de la vertu (*Migr.*, 143-144). Enfin, dans le *De congressu eruditionis gratia*, Philon rappelle qu'Amalêk représente « l'assaut irrationnel et immodéré de la passion » (τήν[…] □λογον κα□□μετρον □ρμ□ν το□ πάθους ; *Congr.*, 55).

Tous ces traits convergent avec le texte de Philon, pour présenter une figure similaire à ce que doit être la destruction totale de ce qui entrave la réalisation d'une totale libération, ici la masse des réalités corporelles qui voudraient empêcher la sortie de l'intellect. On peut encore relever que la nécessité de faire montre d'énergie contre Amalêk, notamment, qui est rappelée dans la suite du traité, peut expliquer l'emploi d'un verbe particulièrement expressif, et placé en évidence en fin de phrase, □πανατείνομαι, qui signifie littéralement « étendre et lever », « brandir », donc éventuellement menacer. L'image peut être un écho de l'épisode de bataille de l'Exode que nous avons rappelé, et glosé par Philon dans les *Legum allegoriae*, où le peuple hébreu emporte la victoire contre Amalêk aussi longtemps que Moïse tient son bâton levé, dans un geste identique à celui décrit par Philon. Enfin, l'expression παντ□σθένει κα□ πάσ□ δυνάμει peut constituer quant à elle un écho scripturaire de la grande prescription du livre du *Deutéronome* : κα□□γαπήσεις κύριον τ□ν θεόν σου □ξ □λης τ□ς καρδίας σου κα□□ξ □λης τ□ς ψυχ□ς σου κα□□ξ □λης τ□ς δυνάμεώς σου (« et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme et de tout ton pouvoir » ; *Dt* 6, 5). La tournure n'est pas la même (datif de manière chez Philon, construction avec □κ et le génitif dans le texte scripturaire ; emploi de π□ς chez Philon, □λος dans le texte scripturaire), mais le jeu de répétitions et l'emploi comme dernier terme de δύναμις sont communs. Or, autant Israël doit aimer le Seigneur son Dieu, autant il doit repousser et combattre tout ce qui l'empêche de connaître la libération promise. Il pourrait donc y avoir un écho de la grande prière « Écoute Israël », mettant en relief sur un ton semblable le caractère essentiel de la sortie de la prison du corps.

Ainsi, Philon paraît intégrer à sa vive diatribe imagée une dimension proprement scripturaire, décrivant les conditions dans lesquelles le départ doit se faire, dans une lutte constante contre les désirs et les plaisirs qui menacent d'empêcher la migration. Derrière la prison peut se lire en filigrane l'histoire de Joseph, qui illustre les maux de l'emprisonnement, tandis que le harcèlement constant des ennemis renverrait à l'Exode lui-même et aux difficultés d'obtenir une véritable libération. Une fois encore, la lettre de l'Écriture nourrit et illustre la réflexion philosophique et morale, dans la mesure où ses différents passages peuvent être rapprochés les uns des autres comme constitutifs d'une signification commune. La migration propre d'Abraham peut être présentée à travers l'Exode de l'ensemble du peuple hébreu, comme la suite du traité va du reste le montrer de façon plus explicite.

2) Le deuxième départ

Après ce premier départ, qui marque l'arrachement à une première forme d'aliénation, celle de la prison, Philon décrit le deuxième départ qu'il faut effectuer, en présentant une deuxième forme d'aliénation, celle qui est due aux sens. Ce deuxième départ est construit en deux temps qui se répondent, comme dans le premier départ, mais celui-ci est construit sur une symétrie très appuyée. Il partage également avec le précédent l'introduction d'une nouvelle image, surprenante, qui est ici celle du prêt : elle exprime une nouvelle servitude, moins radicale mais tout aussi dangereuse. Ce court développement présente un caractère complexe : il faut expliquer l'image du prêt, mais aussi le glissement qui semble s'opérer

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

autour de l'identification de la parenté, et rendre compte de la manière dont Philon joue à la fois sur des références scripturaires et sur un registre philosophique qui paraît ouvrir sur une polémique contre l'épicurisme.

[10] ###### ### ### ######### #########· #### μ## ### ######## ###### ####### ### ####### ######### ### ########μ#### ###### ########## #######. ##### ##, ### ###### ##########, ## #####μ## ## ###### ###### ######## ### ########## ###### ##### #### ## #### #######. [11] ### ########## ##μ######## ## ###### ###### ### ### ##### ###### ########## μ#### ##### ######### ########## μ####, #####μ#### μ######### ####, ###### ########## ### ####### #### ####### ###### ### ### ######μ####.

[10] Pars aussi de la sensation qui est apparentée : maintenant, en effet, tu t'es livré toi-même à chacune et tu t'es aliéné à celles qui t'ont emprunté, en rejetant ton bien propre. Tu sais, même si tous sont en repos, que les yeux te conduisent ainsi que les oreilles et tout le reste de leur abondante parenté vers ce qui leur est cher. [11] Mais si tu veux remporter le prêt que tu as fait de toi-même et endosser la possession qui t'est propre, sans t'être séparé ni aliéné d'aucune de ses parts, tu te feras à la place une vie heureuse, retirant le fruit de l'usage et de la jouissance de biens non pas étrangers, mais particuliers, pour toujours.

L'association des sensations et du vocabulaire de l'emprunt [529] est sans équivalent chez Philon. En dehors des discussions légales autour de la notion de prêt, Philon ne se sert de ce vocabulaire, de façon figurée, que pour présenter toutes les choses possédées par les créatures comme de simples emprunts à Dieu (*Her.*, 103-104), ou encore pour reprendre une image platonicienne (voir *Timée*, 42 e 5-43 a 6) afin de parler de la constitution du corps comme d'un ensemble d'emprunts aux quatre éléments (*Her.*, 281-283, où Philon ajoute le cinquième élément, l'éther ; *Poster.*, 5). Ce développement paraît donc véritablement original. En lui-même, il s'explique, dans la continuité des développements précédents, par l'idée que les sensations présentent pour l'intellect le risque de se laisser posséder par elles : intellect et sensations sont apparentés, mais se situent dans deux registres distincts, que l'intellect ne doit pas ignorer sous peine de se laisser posséder par ce qui n'est pas lui-même. Il ne semble pas néanmoins que cette image se suffise à elle-même pour être parfaitement claire et justifier sa présence dans ce passage : les seuls éléments que Philon donne sur les sensations elles-mêmes se trouvent dans la deuxième phrase où il décrit le mouvement des différents organes des sens et reprend le terme de « parenté », selon des modalités sur lesquelles nous aurons à revenir. Il n'y a pas d'explication précise sur la manière dont il peut y avoir une forme de prêt de soi-même de la part de l'intellect en direction des sensations, mais seulement une mention de « leurs propres biens » (τ□φίλα□αυτο□ς).

Philon insiste au contraire sur la notion d'aliénation, et construit ce court développement de façon parfaitement symétrique autour de la question de la possession de son bien propre, qui est l'intellect lui-même. À κέχρηκαςrépond χρ□σιν, à σεαυτ□ν répond σαυτο□, à □λλότριον répond □λλοτριώσας, à □γαθόν […] τ□□διον répondent τ□ν□δίαν κτ□σιν et ο□κείων□γαθ□ν, à □ποβεβληκώς répondent κομίσασθαι et περιβαλέσθαι, et enfin, aux deux extrêmes, à vuví répond ε□ς□εί. L'enjeu premier du passage est de montrer le passage d'un état d'asservissement à un état de libération par un renversement systématique des termes de l'aliénation.

[529] Que ce soit avec δάνειον ou δάνεισμα (« prêt »), δανείζω (« prêter ») ou encore δανειστής (le « prêteur »).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Le propos de Philon ne paraît donc pas tant être de développer la représentation des sensations comme des « emprunteuses » (τ□νδεδανεισμένων), que d'en montrer les effets aliénants pour l'intellect, et la nécessité pour lui de retrouver sa pleine liberté à leur égard pour « retirer à jamais les fruits des biens qui lui appartiennent en propre » (ο□κείων □γαθ□ν ε□ς □ε□ καρπούμενος). Le changement de vie (μεταποιήσ□βίου) apparaît comme une reformulation de la notion de migration, avec un nouveau jeu sur le terme de μετανάστασις, dont le premier préfixe est ici repris. Par un effet de paradoxe sans doute voulu, le départ de sa terre procure des biens non pas étrangers, mais particuliers (ο□κ □θνείων □λλ□ ο□κείων) : le départ est déjà une forme d'arrivée dans une autre demeure (ο□κος).

Cette manière de présenter les choses peut trouver une nouvelle fois sa justification profonde dans les paroles de l'Écriture qui s'appliquent au contexte de l'Exode et de l'entrée future du peuple hébreu dans la terre que Dieu lui a promise. Deux passages presque identiques du livre du *Deutéronome* lient en effet la notion de prêt à la servitude du peuple : δανιε□ς □θνεσιν πολλο□ς, σ□ δ□ ο□ δανι□, κα□□ρξεις σ□□θν□ν πολλ□ν, σο□ δ□ ο□κ □ρξουσιν (« tu prêteras à des nations nombreuses, mais toi tu n'emprunteras pas, et tu domineras des nations nombreuses, mais elles ne te domineront pas » ; *Dt* 15, 6) ; κα□ δανιε□ς □θνεσιν πολλο□ς, σ□ δ□ ο□ δανι□, κα□□ρξεις σ□□θν□ν πολλ□ν, σο□ δ□ ο□κ □ρξουσιν (« et tu feras des prêts à des nations multiples mais toi, tu n'emprunteras pas, et tu commanderas à des nations multiples, mais toi, elles ne te commanderont pas » ; *Dt* 28, 12).

Le contexte est bien le même chez Philon : le lien entre prêt et servitude, ce qui empêche l'intellect d'être roi (βασιλεύς) et de commander (□ρχειν), comme Philon a rappelé qu'il devait le faire (§ 8). Toutefois, à la lettre, la relation entre le prêt et la servitude est inversée entre le passage de Philon et les prescriptions du *Deutéronome*, puisque ce dernier proscrit d'emprunter aux étrangers, tandis que Philon montre le danger pour l'intellect de se prêter lui-même aux sensations. Peut-être, néanmoins, peut-on reconstruire le point de vue de Philon d'une manière un peu différente, comme une réélaboration de l'interdiction du *Deutéronome*. Le risque encouru par l'intellect selon Philon est de perdre son autonomie vis-à-vis des sensations, en laissant ses propres biens être aliénés par elles, et en les laissant le conduire vers ce qui leur est cher (□γουσι[…] πρ□ς τ□ φίλα □αυτο□ς), plutôt que vers ses biens propres (ο□κείων□γαθ□ν). De ce fait, il se retrouve asservi à elles et dépossédé de ses biens comme s'il s'était lui-même donné en prêt. Le danger pour l'intellect n'est pas de prêter aux sensations, mais de se prêter lui-même. Philon pourrait donc ici avoir en mémoire l'interdiction faite au peuple hébreu d'emprunter pour ne pas se retrouver commandé par des peuples étrangers, et superposer l'image de la servitude et celle du prêt, en l'appliquant à l'intellect lui-même, qui devient l'objet même de l'aliénation, plus encore que ses biens.

Ce développement peut aussi entrer en tension avec une autre prescription, celle d'accorder largement des prêts à ses frères : □□ν δ□ γένηται □ν σο□□νδε□ς τ□ν □δελφ□ν σου […] ο□κ □ποστέρξεις τ□ν καρδίαν σου ο□δ' ο□ μ□ συσφίγξ□ς τ□ν χε□ρά σου □π□ το□□δελφο□ σου το□□πιδεομένου (« s'il y a chez toi un homme dans le besoin parmi tes frères […] tu ne cesseras pas d'aimer dans ton cœur, et tu ne fermeras pas ta main à ton frère qui se trouve dans le besoin » ; *Dt* 15, 7). Cette exigence relève du reste d'une nécessaire attention à soi-même (πρόσεχε σεαυτ□ ; *Dt* 15, 9), précepte dont Philon a rappelé plus haut le caractère central. Or, il a été dit précédemment que « la sensation est parente et sœur de l'intelligence » (α□σθησις δ□ συγγεν□ς κα□□δελφόν □στι διανοίας ; § 3) : la relation de parenté est renversée dans ce nouveau passage, elle devient une relation inégale dans laquelle l'intellect ne doit pas se laisser asservir. Il est singulier que le terme même de parenté (συγγενείας) paraisse finalement s'appliquer dans ce passage tout d'abord au corps, si l'utilisation de l'adjectif συγγενής, sans complément exprimé, renvoie au terrestre

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

évoqué dans le premier départ, puis à la relation entre les sensations elles-mêmes, puisque Philon parle des yeux, des oreilles, et de « tout le reste de leur abondante parenté » (□□λλη τ□ς συγγενείας πληθ□ς □πασα). Il ne paraît plus être question d'une relation entre les sensations et la partie rationnelle de l'âme. Les sensations semblent avoir pris la place des « peuples étrangers », des nations (□θνη) dont parle le *Deutéronome*, et leurs biens, qu'elles veulent imposer à l'intellect, sont de fait des biens « étrangers » (□θνείων).

La récapitulation de l'exégèse dans la perspective du départ, combinée à une évocation sous-jacente de l'Exode, semble donc conduire Philon à un déplacement des relations précédemment établies entre sensations et partie rationnelle de l'âme : la proximité devient un risque de confusion et d'aliénation, de telle sorte que la notion de parenté est reportée sur la relation des sensations entre elles, lesquelles sont considérées, comme des étrangères pour l'intellect, susceptibles de l'empêcher de jouir de ses biens propres, comme les peuples étrangers font courir le risque au peuple hébreu de ne pas pouvoir retirer les fruits (καρπούμενος) de la terre où il doit s'installer. Ce n'est donc pas seulement le jugement porté sur une réalité donnée qui change (les sensations sont désormais vilipendées) : le fond de l'exégèse elle-même est déplacé. L'identification des sensations qui reposait sur la notion de parenté avec l'intellect devient rigoureusement impossible : la parenté désigne désormais les différents sens dans leur caractère collectif, d'une façon qui fait peut-être écho au rassemblement du paragraphe précédent contre lequel il faut rassembler ses forces.

La question des relations entre l'intellect et les sensations nous ramène à un problème strictement philosophique. À cet égard, le texte de Philon paraît renvoyer à des problèmes philosophiques bien déterminés. La libération et la migration de l'intellect constituent « le passage à une vie heureuse » (ε□δαίμονος μεταποιήσ□ βίου) : le thème de la vie heureuse, du bonheur, peut faire référence à la fin de la philosophie épicurienne [530]. Or, ce passage traite du rapport aux sensations d'une manière qui peut précisément constituer une polémique contre l'épicurisme. Le développement sur le premier départ affirmait la nécessité de s'arracher aux désirs et aux plaisirs. Ce développement-ci concerne l'état qui découle de cette première libération : κ□ν πάντες □συχάζωσιν (« même si tous sont paisibles »), « tous » désignant les sens à travers lesquels s'expriment désirs et plaisirs. Or, même dans cet état de tranquillité, expose Philon, les sens ne sont pas véritablement en repos, et continuent à entraîner l'intellect (□γουσι) à leur suite, n'étant jamais véritablement immobiles.

Cette présentation diffère de celle du *De Abrahamo* où Philon rappelait que les yeux, à la différence de l'âme à laquelle ils sont pourtant apparentés, connaissent des périodes où ils sont en repos (□συχάζουσιν ; *Abr.*, 154). La perspective de Philon est ici négative et polémique [531] : il rappelle que les sens ne sont en réalité jamais parfaitement en repos, mais demeurent toujours stimulés par ce qui leur parvient, de sorte qu'ils attirent en cette direction l'intellect qui n'est pas vigilant. Contre l'idée d'un possible repos des sens, libérés des plaisirs et des désirs, Philon affirme la nécessaire prise de distance entre l'intellect et les sensations, la vie de celles-ci devant être strictement distinguée de la vie de celui-là. Le

[530] Dans sa *lettre à Ménécée*, Épicure distingue, parmi les plaisirs, ceux qui sont naturels de ceux qui ne le sont pas, puis parmi ceux sont naturels ceux qui sont nécessaires, et parmi ceux-là, ceux qui le sont pour le bonheur (τ□ν □πιθυμι□ν[…] τ□ν δ□ □ναγκα□ων α□ μ□ν πρ□ς ε□δαιμον□αν ε□σ□ν □ναγκα□αι), avant de dire à propos de la santé du corps et de l'absence de trouble de l'âme (τ□ν το□ σ□ματος □γ□ειαν κα□ τ□ν τ□ς ψυχ□ς □ταραξ□αν), que « c'est la fin de la vie bienheureuse » (το□το το□ μακαρ□ως ζ□ν □στι τ□λος ; 127, 8-128, 3). Les expressions de Philon, « être en repos » (□συχάζωσιν) et « vie heureuse » (ε□δαίμονος […] βίου) apparaissent comme des synonymes de l'absence de trouble et de la vie bienheureuse mentionnées par Épicure.

[531] Précisons que cette polémique réduirait l'épicurisme à son seul rapport aux sens, alors que les biens nécessaires pour le bonheur, par exemple, ne sont pas liés à la maîtrise de la douleur et du plaisir du corps, mais à la philosophie et à l'amitié (voir C. Lévy, *Les Philosophies hellénistiques*, *op. cit.*, p. 90-91).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

bonheur, la « vie heureuse » (ε□δαίμονος […] βίου) n'est donc pas dans le repos des sens, libérés des passions et des désirs, ce que serait le « calme » (□συχία), ou pour reprendre un vocabulaire épicurien, l' « absence de trouble » (□ταραξία) : en effet ce repos n'existe pas, mais constitue un piège où l'intellect peut se laisser entraîner par l'activité propre des sens vers ce qui leur est cher (πρ□ς τ□ φίλα □αυτο□ς), en rejetant son bien propre (□γαθ□ν □ποβεβληκ□ς τ□□διον) et en se perdant lui-même.

Ce passage paraît donc recevoir sa consistance d'une conjonction entre un développement philosophique et un éclairage scripturaire. Le cas particulier du départ d'Abraham rejoint l'histoire générale du peuple hébreu durant son exode, mais s'intègre dans le même temps à un développement philosophique et polémique : la réalité du départ, pour Abraham comme le peuple qui descend de lui, se joue dans un mouvement de l'intellect par rapport aux sens. Ce que l'Écriture décrit correspond à la vie de l'âme, le récit de la vie d'Abraham renvoie au parcours que doit semblablement suivre l'intellect vers la vertu et vers le « salut intégral » (ε□ς σωτηρίαν παντελ□ ; § 2). Une parole donnée de l'Écriture concernant Abraham doit être éclairée et développée dans une perspective scripturaire pour en faire apparaître la portée philosophique latente. Ce faisant, Philon peut prendre position dans un débat spécifiquement philosophique et polémiquer contre une vision qui contredirait les exigences de la véritable vie spirituelle, ici celle de l'épicurisme qui voudrait trouver le salut dans un équilibre de la vie des sens que Philon juge illusoire, au nom d'une distinction entre la vie des sens et la vie de l'intellect, en laquelle se joue le salut véritable.

Philon parvient ainsi à tenir deux discours différents, celui de l'Écriture et celui de la philosophie, pour élaborer son propre discours qui n'est ni une exégèse purement scripturaire, ni un développement strictement philosophique, mais emprunte aux deux en même temps. Cette caractéristique, déjà présente dans le premier des trois paragraphes récapitulatifs, est encore présente dans le troisième.

3) Le troisième départ

Le troisième départ porte sur le langage. Philon y développe une opposition entre l'image et la réalité qui concerne à la fois les archétypes et les objets matériels : le langage est à mi-chemin, n'exprimant parfaitement ni les uns ni les autres. Si Philon emprunte pour une part à Platon pour la mise en place du problème, aussi bien aux développements du *Cratyle* sur le langage qu'aux réflexions de la *République* sur la différence entre la réalité et l'image, c'est un rapprochement avec la critique scripturaire des idoles qui permet de livrer le sens profond de ce développement. À la suite des deux précédents départs, Philon propose donc un développement très dense où les différentes perspectives sont étroitement entrelacées et produisent un discours à la fois composite dans ses origines, et pourtant remarquablement unifié dans son résultat.

[12] #### μ########## ### ### #### ######## #####, ## ###### ##### ###μ####, ### μ###μ#### ######μ#### ######### ####### ### #### ######## #######, #### ##### ## #### #####μ##### ####μ###, ##########. ###### ### # ##### ##μ#### # μ#μ#μ# ######### ######## #####· #### μ## ## ### μ#μ#μ### ###### ##μ#####, ##μ### ## ############# ## ### ####μ#####μ#### ###### ####μ####, ## ### ####μ#### ### ##### μ##### # ### ###### ### ########## ########μ#### ### #######. [12] Mais émigre aussi du verbe qui est proféré, que [Moïse] a appelé "logement du père", afin que tu ne te retrouves pas, ayant été trompé par les beautés des verbes et des noms, séparé de la beauté qui conduit à la vérité, qui est précisément dans les réalités qui sont illustrées. En effet, il

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

est absurde que soit accordée plus de considération à l'ombre qu'aux corps, ou à l'imitation plus qu'aux archétypes ; c'est à l'ombre et à l'imitation qu'est semblable l'expression, mais aux corps et aux archétypes que le sont les natures des choses qui sont signifiées, que doit embrasser celui qui désire l'être plus que le paraître, en se séparant de celles-là.

Le premier élément significatif de ce troisième développement est l'évolution de la formule d'ouverture. Philon ne répète plus l'impératif scripturaire □πελθε, mais il y substitue son propre vocabulaire, μετανάστηθι (« émigre »), déjà introduit sous la forme du substantif μετανάστασις (« migration ») dès les premiers mots de son interprétation, pour exprimer la notion de départ (§ 2). De même, la formule qui introduit l'élément scripturaire est étoffée : □ν πατρ□ς ο□κον □νόμασεν (« qu'il a appelé "logement du père" »). Elle paraît faire du lemme scripturaire lui-même la reformulation de quelque chose dont la réalité première est d'être « le verbe qui est proféré ». Tout comme il l'avait fait en ouvrant son commentaire, Philon fait ainsi passer la réalité allégorique avant son expression scripturaire, manière de signifier l'importance de voir, au-delà du texte, une réalité plus essentielle que le texte scripturaire illustre en même temps qu'il la dissimule. Cela n'est pas anodin dans un paragraphe où Philon affirme précisément, et immédiatement à la suite, la nécessité de dépasser les « beautés des verbes et des noms » (□ημάτων κα□□νομάτων […] κάλλεσι) pour atteindre les réalités (πράγμασι) véritables : la migration demandée à Abraham inclut d'aller au-delà de la manière dont les réalités sont exprimées dans l'Écriture elle-même, et le discours de Philon prend lui-même cette distance nécessaire avec la lettre du texte pour en faire apparaître la signification profonde.

Philon emploie, pour redoubler la référence au « verbe », au langage (λόγος) le terme d'□ρμηνεία, redoublé par le participe substantivé τ□νδιερμηνευομένων. Ce vocabulaire réfère à la notion d' « expression », de « style », mais il renvoie aussi à la notion d' « interprétation », notamment avec le préfixe δια-. Il apparaît donc que le langage de l'Écriture lui-même peut être présenté comme une expression indirecte qui implique elle-même d'être déchiffrée et interprétée. Philon diverge alors de l'éloge de la traduction grecque de l'Écriture qu'il fait dans le *De vita Mosis*, où il souligne que « les mots propres s'accordaient avec les mots propres sur le même objet, les mots grecs aux mots chaldéens, s'adaptant très bien aux réalités illustrées » (συνενεχθ□ναι δ□ ε□ς τα□τ□ν κύρια κυρίοις □νόμασι, τ□□λληνικ□ το□ς Χαλδαϊκο□ς, □ναρμοσθέντα ε□ μάλα το□ς δηλουμενοις πράγμασιν ; *Mos.* II, 38). Il ne faut pas y voir à proprement parler une contradiction : nous avons vu dans les *Quaestiones in Genesim* que Philon prêtait à l'Écriture elle-même le souci de dissimuler son sens profond pour les âmes non initiées (*QG* IV, 8). L'adéquation du langage de l'Écriture aux « réalités qu'il illustre » (το□ς δηλουμενοις πράγμασιν) n'implique pas nécessairement une pure transparence entre le mot et la chose. Il y a nécessairement une distance dans l'expression, qui n'est pas un défaut, mais un caractère constitutif de ce langage : il est une manière de dire les choses, qui implique une dimension interprétative. Cela n'interdit pas par principe qu'il ait une signification précise et unique : seulement, celle-ci n'est pas immédiatement transparente.

Le principe de cette représentation du langage est qu'il est l'expression de réalités d'un autre ordre, intelligible. Philon désigne ce langage par l'expression □ήματα κα□□νόματα, « verbes et noms ». Elle est fréquente chez lui [532] pour désigner le langage dans ses deux composantes principales, « verbes » et « noms », dont il rappelle la signification technique

[532] 16 occurrences : *Leg.* I, 10 ; III, 120 ; *Cher.*, 42 ; *Sacrif.*, 65 et 70 ; *Confus.*, 83 ; *Migr.*, 49.79 ; *Her.*, 282 ; *Congr.*, 53 et 100 ; *Mutat.*, 63 ; *Somn.* II, 238 ; *Mos.* II, 37 ; *Legat.*, 206 ; *QE*, frg. 8 (éd. Petit).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

précise à plusieurs reprises [533]. Le passage du « verbe », ou « langage » (λόγος), aux « verbes et aux noms » (□ήματα κα□□νόματα), indique ainsi l'amorce d'une analyse sur la nature du langage. Philon ne joue pas ici sur l'hébraïsme de la Septante, qui traduit par □□μα le mot *dabar*, signifiant à la fois une parole et une action ou un événement (par exemple, μετ□ δ□ τ□□ήματα τα□τα : « après ces événements » ;*Gn* 15, 1), mais utilise ce vocabulaire dans un sens très classique. On retrouve en effet dans son œuvre la distinction traditionnelle dans la pensée grecque entre la parole et les actes (□σα □ν λέγ□□ θεός, ο□□ήματά □στιν □λλ□ □ργα : « tout ce que dit Dieu, ce ne sont pas des paroles, mais des actes » ; *Decal.*, 47) [534]. La distinction présente ici recouvre plus spécifiquement celle entre les mots et les réalités qu'ils expriment, que ces réalités soient concrètes (ε□ μ□□ρα […] □ληθέστερα […] πραγμάτων □ήματα : « à moins que les mots ne soient plus vrais que les choses » ; *Mos.* I, 274), ou que Philon cherche à exprimer une distinction de registre entre les réalités intelligibles et les mots, par des expressions telles que : ο□μόνον□διάνοια□λλ□κα□τ□□ήματα (« non seulement l'intelligence, mais encore les paroles » ; *Leg.* III, 123) ou encore : νοημάτων ο□□ημάτων (« des idées, non des paroles » ; *Her.*, 4). Ces usages impliquent un emploi de □□μα plus large que la seule catégorie grammaticale de « verbe », mais ils correspondent à la même distinction que celle que Philon opère dans notre passage.

Il procède par un jeu d'oppositions systématiques entre deux ordres de réalités : aux beautés des verbes et des noms (□ημάτων κα□□νομάτων […] κάλλεσι) s'oppose « la beauté qui se trouve dans les réalités illustrées » (το□ […] κάλλους, □περ □στ□ν □ν το□ς δηλουμένοις πράγμασι) : or, les premières sont liées à l'idée de tromperie (□πατηθείς), la seconde conduit « vers la vérité » (πρ□ς □λήθειαν). Le ton de Philon continue d'être particulièrement sévère, dénonçant l'attachement à l' « ombre » (σκιάν) et à l' « imitation » (μίμημα), ou la séparation entre « l'être » (τ□ ε□ναι) et « le paraître » (τ□ δοκε□ν) d'une façon qui pourrait rappeler Platon et la théorie des idées si dans le même temps Philon ne relativisait la valeur du langage à la fois par rapport aux « corps » (σωμάτων) et aux « archétypes » (□ρχετύπων) : il joue donc simultanément sur la distinction entre les mots et les choses, et sur la distinction entre mots et idées. La critique du langage n'est pas liée à la séparation entre une réalité sensible et une réalité intelligible, mais porte spécifiquement sur le statut du langage lui-même à l'égard de l'une et de l'autre, ou pour le dire autrement sur le problème de sa référentialité, imparfaite, à l'égard des « natures des choses qui sont signifiées » par lui (α□ τ□ν διερμηνευομένων φύσεις πραγμάτων).

Le vocabulaire de Philon s'inscrit en grande part dans la suite des réflexions du *Cratyle* sur le langage : l'expression « les noms et les verbes » y figure également (τ□ τε □ν□ματα κα□ τ□□□ματα ; *Crat.*, 425 a 1 [535]), mais c'est surtout la question de la valeur référentielle du langage et de sa capacité à « nommer » (□νομάζειν) les choses, à leur donner un « nom » (□νομα), qui fait l'objet du traité [536]. L'enjeu premier, que l'on retrouve chez Philon, est de déterminer l'adéquation du nom à l'objet qu'il désigne, à sa nature [537]. Ainsi, à propos des deux noms de Zeus (Ζ□να et Δία), il est écrit que « rassemblés en un, ils montrent la nature du dieu, ce qu'il convient justement, avons-nous dit, que le nom soit

533 *Agric.*, 136 ; *Migr.*, 49 ; *Congr.*, 149.

534 Voir encore *Praem.*, 23 : □ργοις, ο□ □ήμασιν (« par des actes, non par des paroles »).

535 Voir également 425 a 1 ; 431 b 6.

536 Les termes de la famille d'□νομα apparaissent plus de 360 fois dans le dialogue.

537 Notons toutefois que la question proprement dite de la valeur des « verbes » (□ήματα) est mentionnée, mais en passant, comme une simple extension du problème des noms (431 b 2-5).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

capable de faire » (συντιθ□μενα δ' ε□ς □ν δηλο□ τ□ν □□σιν το□ θεο□, □ δ□ προσ□κειν □αμ□ν □ν□ματι ο□□ τε ε□ναι □περγ□ζεσθαι ; 396 a 4-5 [538]). Le vocabulaire de l'imitation (μίμημα, qui figure aussi chez Philon, mais également μίμησις et μιμε□σθαι) fait l'objet d'une discussion spécifique entre Socrate et Cratyle (423 b 9-433 b 7, notamment en 430 a 6-431 a 7), mais il glisse progressivement vers le vocabulaire de l' « image » (ε□κών, à partir de 431 d 5 ; voir notamment 439 a 1-3) et de la « représentation » (δήλωμα, à partir de 433 b 3). Le terme précis d' « imitation » ne constitue donc qu'une étape de la réflexion, dans un dialogue qui, de plus, met en cause la pertinence du vocabulaire de l' « imitation » pour qualifier le rapport entre les mots et les choses. Cela étant, on retrouve chez Philon la vocabulaire de la « représentation », de l'illustration (□ντο□ςδηλουμένοιςπράγμασι), mais avec une moindre insistance.

Surtout, malgré des points communs qui permettent de penser que Philon fait bien référence à des problèmes posés par le *Cratyle*, et à la manière même dont ils sont posés, sa réflexion paraît relever d'une perspective différente, reprenant le dualisme de la théorie des idées plus que le vocabulaire des enquêtes sur le langage. Le terme d' « ombre » (σκιά), en particulier, appliqué aux apparences qui ne sont que des images dégradées des réalités, renvoie plus sûrement à la *République*, et plus particulièrement au mythe de la caverne. Après avoir été employé dans le cadre de l'exposition du mythe (515 a 7 ; b 9 ; c 2 ; d 1 ; 516 a 6 ; e 8), le terme revient encore dans l'application systématique au réel qui est faite à partir du mythe (517 d 9 [539]). Par ailleurs, Philon parle d' « archétypes » (□ρχετύπων ; □ρχετύποις), un terme qui n'est pas en lui-même platonicien, mais constitue une reformulation, extrêmement fréquente chez lui [540], de la théorie des idées. La référence au mythe de la caverne peut permettre de comprendre pourquoi Philon parle d'être « trompé » (□πατηθείς) par la beauté de ce qui paraît dans le langage, par opposition à celle qui réside dans les réalités elles-mêmes (□ντο□ς […]πράγμασι), de la même façon que les ombres projetées sur le mur constituent une image trompeuse des réalités qui se trouvent hors de la caverne. Philon livre donc une critique du langage dans un registre qui relève de façon plus large de la critique platonicienne de la μίμησις, plutôt que de la seule interrogation cratylienne sur le rapport entre les mots et les choses.

Il faut encore noter que le vocabulaire de l'expression (□ρμηνεία) est absent du *Cratyle*. Son introduction, avons-nous suggéré, peut recouvrir une référence à l'Écriture qui, en tant que langage humain, participe de ses imperfections. Le passage du participe δηλουμένοις au participe διερμηνευομένων, pour exprimer la manière dont le langage exprime des réalités (πράγμασι ; πραγμάτων) suggère en effet, avons-nous dit, l'introduction d'une référence à l'Écriture. Celle-ci, qui est une « expression » (□ρμηνεία) du réel, c'est-à-dire une ombre (σκι□), une imitation (μιμήματι), peut néanmoins « signifier » (διερμηνευομένων) le réel, en donner une « interprétation » ou une « explication », pour reprendre le sens premier du verbe διερμηνεύω.

Plusieurs emplois différents du terme se rencontrent néanmoins chez Philon. Le *De posteritate Caini* s'ouvre par une réflexion semblable à celle de notre passage : νυν□ διαπορ□μεν, ε□ χρ□ τ□ν □ν τα□ς διερμηνευθείσαις βίβλοις □π□ Μωυσέως τροπικώτερον □κούειν, τ□ς □ν το□ς □νόμασι προχείρου φαντασίας πολ□ τ□ληθο□ς □π□δούσης

[538] Traduction de L. Méridier (CUF). Voir aussi 394 a 2-3 : □Εοικεν δ□ γε κα□ τ□ πατρ□ α□το□ κατ□ □□σιν τ□ □νομα ε□ναι (« Et il semble que son père aussi a un nom selon sa nature ») ; ou encore un passage où il s'agit de penser que « le nom a été donné de façon correcte et selon la nature » (το□νομα □ρθ□ς κα□ κατ□ □□σιν τεθ□ναι ; 395 d 4).

[539] Voir encore 532 b 7 pour un rappel condensé des termes du mythe.

[540] Le terme apparaît 79 fois dans son œuvre.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

(« maintenant, nous nous interrogeons pour savoir s'il faut entendre d'une façon plus imagée ce qui se trouve dans les livres exposés par Moïse, l'image immédiatement présente dans les noms s'éloignant beaucoup de la vérité » ; *Poster.*, 1 [541]). Dans ce passage, le verbe διερμηνεύω renvoie uniquement à l'action d'exposer un contenu, et la lettre de ces écrits constitue une simple « image » (φαντασία), « très éloignée de la vérité » (πολ□ τ□ληθο□ς □π□δούσης). Cette activité est une caractéristique du « verbe » (λόγος). Ce peut être, comme dans le *De opificio mundi*, le verbe divin (θείου λόγου), qui « donne une explication de la genèse » (το□ διερμηνεύσαντος τ□ν γένεσιν) de la « lumière invisible et intelligible » (τ□□όρατον κα□ νοητ□ν φ□ς), qui est une image (ε□κών ; *Opif.*, 31) de lui-même. C'est également la tâche propre du verbe humain, dans le *De confusione linguarum*, lui qui « a exposé » (διηρμήνευσεν), tandis que « la sensation a perçu » (□ α□σθησις □σθετο) et que « la passion a disposé » (τ□ πάθος διέθηκεν ; *Confus.*, 53). Ce rôle d'exposition est encore confirmé dans la suite du *De migratione Abrahami*, lorsque Philon fait du λόγος à la fois une source (πηγ□) et un ruisseau (□ποππο□ ; *Migr.*, 71), parce qu'il lui appartient de « susciter des pensées de façon pure et de les exposer sans erreur » (το□ τε □ποβάλλοντος τ□□νθυμήματα καθαρ□ς κα□ το□ διερμηνεύοντος α□τ□□πταίστως ; *Migr.*, 73 [542]).

Le sens neutre d' « exposition », qui du reste relève du verbe divin comme de Moïse, n'est pas exempt d'un sens plus spécifique d'interprétation. C'est le cas, de façon technique, entre traduction et interprétation, dans les *Legum allegoriae*, à propos du nom d'Isaac : γέλως γ□ρ ψυχ□ς κα□ χαρ□ κα□ ε□φροσύνη διερμηνεύεται ο□τος : « celui-ci en effet se traduit par le rire de l'âme, la joie et le contentement » (*Leg.* III, 87 ; pour des emplois similaires, voir *Deus*, 144 et *Migr.*, 81) [543]. C'est aussi le cas dans un sens plus large des « interprètes des rêves » (το□ς □νείρων κριτα□ς) dont Philon dit qu'ils « interprètent et prophétisent » (διερμηνεύουσι κα□ προφητεύουσι ; *Ios.*, 95), ce qui oriente de nouveau vers Moïse, interprète et prophète [544]. Il faut encore relever un sens intermédiaire entre celui d'exposé et celui d'interprétation : il se rencontre dans le *De sobrietate*, où Philon oppose à une lecture simplement littérale sa propre exposition ou interprétation (διερμηνεύσωμεν ; *Sobr.*, 33) [545]. L'emploi de ce verbe renvoie donc au problème de la transcription, dans le langage, d'une réalité, et en même temps, en sens contraire, à la manière dont un bon exposé permet de remonter de l'expression à la réalité.

L'emploi du verbe διερμηνεύω correspond donc bien à l'enjeu de notre passage : il peut à la fois désigner de façon neutre l'exposition par le langage d'un fait ou d'une chose, et renvoyer au nécessaire travail de traduction ou d'interprétation qui seul permet de comprendre certaines réalités à travers les mots qui les expriment. Il est ainsi question d'une médiation par laquelle, si elle est adaptée, il est possible d'accéder aux corps et aux archétypes (σώμασι […] κα□□ρχετύποις). Philon sort du cadre du *Cratyle*, en introduisant avec ce vocabulaire des éléments de réflexion supplémentaires sur la médiation du langage et les questions d'interprétation, mais aussi en développant le problème de la référentialité

[541] Voir aussi, pour l'exposition des Lois faite par Moïse, *Spec.* IV, 132.

[542] Sur ce sens général d' « exposer », voir *Ios.*, 189 ; *Legat.*, 353. Dans le cadre d'un couple avec la pensée, voir *Spec.* II, 256.

[543] Le sens précis de traduction est employé à propos des traducteurs de la Septante : διερμηνεύσοντας et διερμηνεύειν (*Mos.* II, 31 et 34).

[544] Citons encore Balaam, qui, lui reproche-t-on, « se fait l'interprète des paroles d'un autre » (διερμηνεύοιτ□□τέρου ; *Mos.* I, 286).

[545] Pour un emploi proche, voir *Her.*, 63. Le développement d'une interprétation de l'Écriture se rencontre également dans le *De vita contemplativa* (*Contempl.*, 31).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

du langage non seulement envers les réalités sensibles mais encore envers les archétypes intelligibles. Le langage apparaît comme doté d'une nature intermédiaire, ni sensible ni intelligible, mais expression de l'une et de l'autre nature.

Ce développement de Philon semble donc nourri, malgré des évolutions par rapport à elle, d'une vision platonicienne qui excède la seule réflexion du *Cratyle*, pour rejoindre des préoccupations sur la distinction entre le monde sensible et le monde intelligible, et le caractère trompeur et séducteur de l'imitation que constitue le langage par rapport aux réalités intelligibles auxquelles il réfère.

Une fois encore, il paraît toutefois également possible de rattacher ces développements à une réflexion scripturaire, dont le contenu premier n'est pas le langage, mais que Philon peut lui appliquer, en cherchant à éclairer de nouveau cette migration par l'Exode du peuple hébreu. Cette réflexion est celle qui concerne les idoles, telle qu'elle est formulée dans deux passages du *Pentateuque*. Le premier est l'énoncé de l'une des Dix Paroles, qui figure dans les mêmes termes dans le livre de l'*Exode* (*Ex* 20, 4) et dans celui du *Deutéronome* (*Dt* 5, 8) : ο□ ποιήσεις σεαυτ□ ε□δωλον ο□δ□ παντ□ς □μοίωμα, □σα □ν τ□ ο□ρανο□νω κα□□σα □ν τ□ γ□ κάτω κα□□σα □ν το□ς □δασιν □ποκάτω τ□ς γ□ς (« Tu ne feras pas pour toi d'idole, ni de ressemblance de rien de ce qui est dans le ciel, en haut, ni de ce qui est sur la terre, en bas, ni de ce qui est dans les eaux, au-dessous de la terre »). Cette parole interdit la représentation et notamment celle des idoles. Elle est précisément suivie, dans le livre de l'*Exode*, par le récit de la fabrication du veau d'or par Aaron à la demande du peuple, en l'absence de Moïse (*Ex* 32), ce qui constitue l'une des épreuves rencontrées par le peuple hébreu dans sa sortie d'Égypte, lorsqu'il substitue à Dieu une simple idole d'or. Une « ressemblance » (□μοίωμα) est donc l'occasion pour le peuple hébreu de s'égarer, plutôt que de rester fidèle à Dieu, qui est celui qui les a guidés hors d'Égypte, contrairement à ce qu'Aaron affirme : Ο□τοι ο□ θεοί σου, Ισραηλ, ο□τινες □νεβίβασάν σε □κ γ□ς Α□γύπτου (« Voici tes dieux, Israël, qui t'ont fait monter du pays d'Égypte » ; *Ex* 32,4). Si le salut invoqué par Philon en ouverture du traité (σωτηρίαν : § 2) se trouve dans l'Exode, celui-ci doit venir de Dieu, et non d'idoles, de « ressemblances ».

Il paraît significatif que le même terme de « ressemblance », □μοίωμα, auquel peut faire écho chez Philon μίμημα, se retrouve dans un passage du *Deutéronome* sur la manifestation de Dieu au Sinaï : κα□□λάλησεν κύριος πρ□ς □μ□ς □κ μέσου το□ πυρός, φων□ν □ημάτων □με□ς □κούσατε κα□□μοίωμα ο□κ ε□δετε, □λλ' □ φωνήν (« Et le Seigneur vous a parlé du milieu du feu : et vous avez entendu un bruit de paroles et vous n'avez pas vu de forme, seulement un bruit » ; *Dt* 4, 12). Or, le terme est aussitôt repris dans le verset 15 dans le même sens (κα□ φυλάξεσθε σφόδρα τ□ς ψυχ□ς □μ□ν, □τι ο□κ ε□δετε □μοίωμα □ν τ□□μέρ□, □□λάλησεν κύριος πρ□ς □μ□ς : « et vous garderez bien vos âmes, car vous n'avez pas vu de forme le jour où le Seigneur vous a parlé » ; *Dt* 4, 15), avant d'être répété en anaphore dans les versets suivants, cette fois-ci pour faire référence aux idoles :

μ####μ##### ### ######## #μ## ####### ####### #μ###μ#, ##### ######, #μ###μ# ########## #######, #μ###μ# ###### ####### ### ##### ### ### ###, #μ###μ# ###### ###### ########,# ####### ### ### #######, #μ###μ# ###### #######, ###### ### ### ###, #μ###μ# ###### ######, ### ##### ## #### ###### ####### ### ### (« ne commettez pas d'iniquité et ne vous faites pas de forme sculptée, quelque image que ce soit, forme de mâle ou de femelle, forme d'aucune bête, de celles qui sont sur la terre, forme d'aucun oiseau ailé qui vole sous le ciel, forme d'aucun reptile qui rampe sur la terre, forme d'aucun poisson, de rien de tout ce qui vit dans les eaux au-dessous de la terre » ; Dt 4, 16-18).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Le *Deutéronome* emploie donc le même terme pour parler d'une « forme », celle que Dieu ne prend pas lorsqu'il parle à Israël, et pour désigner les idoles. Dieu ne possède donc pas d'□μοίωμα, tandis que les idoles ne sont autre chose que des □μοιώματα. En fabriquant un veau d'or, le peuple hébreu a choisi une « ressemblance » et voulu y voir un dieu. L'idole présente donc un double aspect : d'une part, elle n'est que l'imitation d'une réalité physique, et non la réalité elle-même, fût-elle en or comme l'idole fabriquée par Aaron ; d'autre part, elle est considérée comme un dieu, alors que le seul vrai Dieu n'a pas de forme même lorsqu'il se manifeste à son peuple. Or, ce caractère double est précisément celui que Philon assigne au langage : les mots et les verbes, rappelle-t-il, ne sont ni des corps (σώματα), ni des archétypes (□ρχέτυποι), n'étant que des ombres du monde sensible, et des imitations des archétypes. Cette distinction, qui ne trouve pas de justification particulière dans des références à Platon, correspond de façon précise à la double dimension trompeuse des idoles. Or, le rapport entre la représentation des idoles et une réflexion sur le langage n'est pas arbitraire : il est notable que le premier verset du *Deutéronome* que nous avons cité associe, comme le fait Philon, « un bruit de paroles » (φων□ν □ημάτων) et le problème de l'absence de forme (□μοίωμα). Philon peut s'autoriser directement de ce verset pour amorcer une réflexion sur la parole en des termes liés à la question de l'idolâtrie : la véritable parole divine ne connaît pas de forme, de ressemblance, tandis que le langage humain n'est qu'imitation, et fait de la sorte courir le risque de choisir la ressemblance plutôt que la réalité qu'il ne fait qu'exposer.

Il faut encore souligner que la critique des idoles se retrouve exprimée dans le livre de la *Sagesse*, à peu près contemporain de Philon et en tout cas issu du même milieu, dans des termes proches de ceux que Philon applique au langage, notamment lorsqu'il est écrit, dans un passage qui ouvre une vive critique de l'idolâtrie :

####μ# # ####### #### # ###### ###### # ###### #### # ######## ####### ######### ###μ## ##### ###μ####. ## ## μ## ## ####### #####μ#### ##### ##### #####μ#####, ######## #### ###### # ######## #### #######, # ### ### ####### ########### ####### #### (« Maisc'estlefeu, oulevent, oul'airrapide, oulavoûte étoilée, oul'eauimpétueuse, oulesluminairesduciel, qu'ilsontconsidéréscommedesdieux, gouverneursdumonde ! Que si, charmés de leur beauté, ils les ont pris pour des dieux, qu'ils sachent combien leur Maître est supérieur, car c'est la source même de la beauté qui les a créés » ; Sg 13, 2-3 [546]).

Pour l'auteur du livre de la *Sagesse* comme pour Philon, la beauté des objets est trompeuse, et éloigne de la connaissance de Dieu, véritable auteur de la création. La distinction entre une beauté trompeuse et une beauté qui mène à la vérité est également présente, mais sous une forme différente, dans la suite du passage de la *Sagesse* : □κ γ□ρ μεγέθους κα□ καλλον□ς κτισμάτων □ναλόγως □ γενεσιουργ□ς α□τ□ν θεωρε□ται (« car la grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler leur Auteur » ; *Sg* 13, 5). L'auteur du livre de la *Sagesse* ne distingue pas deux beautés, mais deux attitudes face à la beauté des créatures : rester charmé par elle, ou s'élever par elle jusqu'à son auteur, mais on peut trouver une convergence avec l'affirmation de Philon qu'il existe une beauté qui conduit à la vérité (το□ πρ□ς □λήθειαν κάλλους).

Il paraît donc possible de conclure que, de la même manière que Philon a repris le thème scripturaire du prêt pour rendre compte de l'aliénation possible de l'intellect aux sensations, il exprime l'imperfection du langage dans des termes empruntés aux livres du *Pentateuque*, et donc inscrits dans la trame générale de l'Exode, et qui ont fait l'objet dans

[546] ***Pour cette citation et la suivante, traduction de la Bible de Jérusalem, op. cit.***

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

la tradition juive alexandrine de développements qui paraissent faire écho aux formulations choisies par Philon. Si le passage possède une cohérence philosophique réelle, inspirée notamment de Platon malgré quelques infléchissements, il semble bien qu'il n'en possède pas moins un ancrage scripturaire et spirituel discret et pourtant profond. L'exclamation de Philon devant l'absurdité (□τοπον) d'une confusion entre ombres et corps, ou entre imitations et archétypes, est du même ordre que la diatribe du livre de la *Sagesse* contre ceux qui s'attachent aux créatures et aux idoles au lieu de s'attacher à Dieu. Ce n'est pas un simple constat rationnel, mais également une charge contre les impies : Philon et l'auteur du livre de la *Sagesse* témoignent ainsi d'une même recherche d'une véritable sagesse à la fois reçue de Dieu et inscrite dans l'ordre des choses. Cette sagesse scripturaire est approfondie en étant appliquée par Philon au langage, intégrant plus profondément que ne le fait la *Sagesse* une démarche authentiquement philosophique et une fidélité à l'Écriture reçue de Moïse pendant l'Exode, tout en suggérant un problème herméneutique, celui des modalités d'interprétation de l'Écriture, langage humain imparfait et pourtant porteur d'une représentation des corps, c'est-à-dire du monde, et des archétypes, c'est-à-dire des réalités intelligibles, reçue de Dieu par Moïse.

La particularité de cette conception du langage a été évoquée par David Dawson, qui souligne : « *As an allegorical reader of scripture, Philo shares with his Hellenistic culture a paradoxical fascination with both the promise and the limits of linguistic representation* » [547]. Il ajoute encore, à propos du statut du langage employé par Moïse :« *Unfortunately, the only language available to Moses is a postlapsarian language with all the deficiencies noted above. […] Moses is forced to use ordinary language to express his extraordinary insights. As a result, his message is always clear and determinate once it is perceived, but it lies hidden in very indirect linguistic expressions marked by various forms of semantic indeterminacy* » [548]. La portée herméneutique de cette représentation du langage scripturaire est importante : « *Readers must be sensitive to the peculiar dual character of Moses' allegorical writing : they must be aware of scripture's lack of reliable representation on a first reading, but confident in the certainty of scripture's representation on a second* » [549].

À la lecture de la récapitulation des trois départs que l'intellect doit opérer, il apparaît néanmoins que l'exégèse que Philon apporte à l'Écriture est plus complexe que ce que présente David Dawson, qui opère des distinctions seulement binaires. C'est ce que nous voudrions montrer en reprenant de façon systématique les acquis de cette première partie de l'exégèse menée par Philon.

Conclusion : une démarche allégorique ?

Le premier volet de l'exégèse de Philon sur le départ d'Abraham présente une exégèse qui dépasse l'opposition entre sens littéral, lequel expose le sens d'un ensemble de faits et de paroles, et sens allégorique, lequel donnerait à voir un sens philosophique plus profond. D'emblée, Philon commence son traité en laissant de côté tout sens littéral : ce que l'on peut sans difficulté qualifier de lecture allégorique (le terme de σύμβολον, qui en constitue un marqueur, comme le contenu proprement dit de l'exégèse, en sont caractéristiques) constitue l'ouverture même du développement et reçoit un premier éclairage systématique, autour de chacun des trois éléments qu'il faut quitter. Cette première étape (§ 2-6) est

[547] D. Dawson, *op. cit.*, p. 90.

[548] *Ibid.*, p. 92.

[549] *Ibid.*, p. 94.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

proprement allégorique : à chaque terme scripturaire correspond une réalité intelligible, et Philon développe chacune des trois transpositions qu'il opère à partir ces éléments. Ce faisant, nous avons relevé la cohérence de l'interprétation proposée par Philon : l'allégorie révèle une analogie entre les affaires humaines, la vie de l'âme et l'action divine sur la création. L'exégèse allégorique trouve ainsi son fondement non pas dans une transposition arbitraire d'une réalité à une autre, mais bien dans le dévoilement d'un ordre inhérent à l'ensemble de la création dont Dieu est l'auteur et le pilote. Enfin, l'allégorie permet à Philon de montrer comment l'Écriture est la source ou la garante de ces interprétations en rapprochant différents passages scripturaires. Le premier temps du développement est donc caractérisé par la transposition de termes scripturaires banals dans un registre philosophique et dans un registre scripturaire qui se répondent, grâce à un travail poussé sur le vocabulaire et les images.

L'exégèse de la notion proprement dite de départ (§ 7-8) est menée d'une façon plus complexe. Philon commence par s'appuyer sur le développement précédent : ce n'est que parce que les trois éléments à quitter ont été clairement identifiés que l'on peut élucider la nature du départ qui est exigé. Il y a de ce point de vue une continuité et une cohérence dans l'allégorie. Il y a aussi une démarche allégorique caractérisée, dans la mesure où une réalité physique (le départ d'Abraham) est transposée dans la vie de l'âme. Mais la transposition n'est pas univoque et claire comme elle pouvait l'être dans le premier temps du développement : Philon opère par une suite d'équivalences (□σον ; § 7) qui font glisser progressivement le sens, jusqu'à donner au lemme scripturaire une nouvelle signification, qui est la lettre d'un autre passage de l'Écriture, la prescription faite par Moïse d'être attentif à soi-même. Il n'y a pas de transposition directe de l'expression spécifiquement commentée par Philon, □πελθε, dans un registre intelligible : en effet, la valeur du verbe n'a pas besoin d'être transposée d'un registre à l'autre. Le mouvement physique qu'il décrit peut aussi rendre compte d'un mouvement dans l'âme. Ce que le passage vise à préciser, c'est la manière dont il faut comprendre ce mouvement. Le verbe possède donc en quelque sorte une fonction de pivot, autour duquel s'opère la transposition allégorique des trois réalités qui doivent être quittées, mais qui ne l'affecte pas directement. Le travail qui le concerne est une élucidation progressive, par glissements, de son sens exact.

Ces glissements sont opérés par Philon au moyen d'un jeu sur la notion de migration, avec l'introduction d'un nouveau synonyme, le verbe □λλοτρι□, ainsi que par un jeu sur les éléments qui composent le terme même de μετανάστασις : le support de l'exégèse n'est donc plus seulement le sens premier d'un mot, transposé de façon figurée dans le registre des réalités intelligibles, mais il est aussi la matière même d'un mot choisi par Philon pour rendre compte du sens du verset. Il y a dans l'analyse un degré d'éloignement supplémentaire par rapport au texte : Philon s'appuie sur une première étape qu'il a lui-même introduite, et non pas directement sur le vocabulaire scripturaire. En complément de ces glissements apparaît un autre procédé qui reviendra encore dans les trois développements de l'étape suivante, à savoir l'apparition d'une distinction entre départ positif et départ négatif : Philon introduit un élément de variation supplémentaire qui permet d'approfondir encore la notion de départ, de façon systématique, en la faisant jouer sur différents registres et en opérant des distinctions à l'intérieur de celle-ci. Partir n'est pas une fin en soi : il faut comprendre de quoi il est nécessaire de partir, et de quoi il convient de ne pas s'éloigner. Enfin, le rapprochement des deux versets opérés par ces divers moyens permet de mettre en évidence un sens proprement philosophique, dans une perspective apparemment polémique contre un dualisme platonicien trop strict.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Si l'on entend par exégèse allégorique les types de développements que nous avons rencontrés dans les deux précédents genres de traité, à savoir la transposition du contenu concret d'un lemme scripturaire ou du sens propre des mots qui y sont employés pour mettre en évidence un contenu intelligible, il apparaît que le travail de Philon est ici plus complexe. L'allégorie correspond de façon précise à la première étape, tandis que la deuxième, l'exégèse de l'action du départ, prend appui sur cette première interprétation allégorique pour se livrer à un travail différent, mais dont le but est sensiblement identique : préciser le sens dans lequel doit être pris le départ, afin de proposer une lecture philosophique dont l'expression est en même temps scripturaire.

Le souci d'associer développement philosophique et vocabulaire scripturaire est un trait fondamental de la troisième étape, qui consiste à récapituler l'un après l'autre chacun des départs qu'il faut effectuer. Philon semble chercher à faire résonner le lemme scripturaire en commençant chacun des trois paragraphes par une paraphrase de celui-ci, distribuée en trois temps successifs pour faire voir la spécificité du départ respectif loin de chacun des trois éléments que sont le corps, la sensation, et le verbe exprimé. Ces reformulations le conduisent, en plus d'adopter un ton de diatribe fondé sur la sècheresse de l'impératif scripturaire et justifié par l'enjeu fondamental qu'est le salut de l'âme, à trois développements où la réflexion proprement philosophique est nourrie par la lecture de l'Écriture dans la perspective de l'Exode de l'ensemble du peuple hébreu.

La reprise du lemme au début de chacun des trois développements peut laisser penser que Philon prolonge sa démarche allégorique. En réalité, les nouvelles images qui sont introduites (la prison, les geôliers, le prêt) ne constituent pas des transpositions, dans un registre intelligible, de réalités d'abord présentées de façon concrète, mais au contraire ramènent à des images concrètes des réalités intelligibles : le corps, les désirs et les plaisirs, ou encore les sensations, sont présentés à travers des images introduites par Philon pour illustrer de façon plus efficace leur rapport avec l'intellect. Du point de vue de la technique allégorique telle que nous l'avons rencontrée jusqu'à présent, le processus peut paraître en quelque sorte inversé : alors que les réalités intelligibles ont déjà été mises en place, Philon revient à des images concrètes. En réalité, il s'agit d'une amplification de l'allégorie de départ, mais qui se fonde sur des éléments entièrement extérieurs au lemme. Le corps ou les sensations, qui permettaient de rendre compte du sens de la terre ou de la parenté, sont à leur tour investis d'une nouvelle valeur qui complète la première, grâce à des appuis sur d'autres passages scripturaires. S'il y a allégorie dans le cas du deuxième départ, c'est par rapport aux prescriptions du livre du *Deutéronome* sur les prêts et les nations étrangères. Il y a donc bien encore une démarche allégorique, mais celle-ci excède la simple question de la transposition d'un lemme ou d'un épisode : Philon développe un travail autour d'une notion, le départ, en faisant converger plusieurs passages. L'occasion de départ est donnée par le lemme scripturaire, mais le propos finalement tenu le dépasse.

La démarche allégorique, en définitive, est intégrée dans un discours où le trait dominant est l'entrelacement du discours philosophique et des références scripturaires à l'Exode ; elle disparaît même du troisième temps, sur le verbe, où les seuls termes qui pourraient avoir une valeur figurée sont ceux qui expriment le départ (μετανάστηθι ; διοικιζόμενον), sans que cela en fasse à proprement parler une allégorie, ou à tout le moins une allégorie nouvelle. Ces emplois figurés se substituent au vocabulaire du lemme biblique, alors que Philon était plus fidèle à ce dernier dans les deux premiers temps, et se chargent des acquis des développements allégoriques antérieurs sans impliquer un véritable travail de transposition allégorique, qui marquerait le passage d'un registre vers un autre.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

La référence au vocabulaire de l'idolâtrie ne semble pas non plus pouvoir être qualifiée de démarche allégorique : Philon en extrait plutôt la dimension philosophique afin de nourrir son explication, sans pour autant lui attribuer un sens nouveau dans un registre différent. Sans doute cela est-il permis par le fait que ce vocabulaire touche déjà, dans l'Écriture, à la question de la représentation des réalités visibles et invisibles, et n'a donc pas besoin d'être transposé pour rendre compte des réalités intelligibles. Il faut encore ajouter que la réflexion sur le langage échappe au dualisme entre le monde sensible et le monde intelligible, pour se situer à un autre niveau, dans le problème de la relation des mots à la fois à l'un et l'autre monde. Le point de départ est bien celui de l'intellect, tel que l'a fait apparaître la compréhension allégorique des termes du lemme, mais le contenu du paragraphe en lui-même ne fait pas intervenir d'élément allégorique nouveau, tout en prolongeant néanmoins la réflexion de façon poussée.

De façon générale, sur l'ensemble de la première partie du développement, il est significatif de constater – et nous verrons que la suite du traité continue d'en attester – que Philon donne à l'impératif scripturaire un nombre important de synonymes ou d'équivalents, sous la forme de verbes comme de noms : □φορμή, μετανάστασις (§ 2), διαζεύγνυμι (§ 7, 11 et 12), □λλοτρι□ (§ 7 et 11), □κφύγω (§ 9), μετανίσταμαι (§ 12), διοικίζομαι (§12). L'approfondissement de la compréhension du verset ne passe pas par le simple changement de registre, de niveau, pour montrer que derrière un premier sens se dissimule un second qui lui correspond terme à terme, mais porte sur des réalités intelligibles, et non plus sensibles. Philon au contraire multiplie les variations, joue sur les synonymes, les glissements. Le point focal autour duquel s'organise le propos n'est pas l'articulation entre deux registres similaires, l'un concernant les réalités sensibles, l'autre les réalités intelligibles, mais une notion, le départ en vue d'une migration, qui porte d'emblée sur les réalités intelligibles, et que Philon s'efforce de déployer selon différents aspects, pour tisser autour d'elle un contenu à la fois philosophique et scripturaire qui en montre la fécondité, et illustre la richesse de la sagesse scripturaire.

Ainsi, à la différence d'un traité comme le *De Abrahamo*, où Philon tente de présenter une vision synthétique de l'ensemble d'un épisode, de façon littérale et de façon allégorique, mais aussi à la différence des *Quaestiones*, où Philon reste guidé par un souci de proximité avec chacun des versets, commentés tour à tour, l'exégèse qu'il livre ici tend à mettre en évidence non pas tant le sens du verset que la notion que celui-ci illustre, mais ne circonscrit pas. Le choix de commenter des lemmes très courts peut être l'un des éléments qui suscitent cette démarche, en conduisant à des analyses très poussées de mots isolés, plutôt que de nécessiter de rendre compte d'une succession de faits ou de paroles, qui engageraient plus naturellement un exposé littéral. Toutefois, l'exégèse des *Quaestiones* peut également porter sur des lemmes courts, et s'attacher de façon particulière à un mot ou à un groupe de mots, comme nous l'avons vu. La différence tient donc à un questionnement différent : il s'agit pour Philon de faire ressortir dans le lemme qu'il commente une notion, dont il est entendu que l'illustration ne se limite pas à un commentaire systématique des mots du texte scripturaire, mais doit être éclairée de façon bien plus large par le recours à la fois à l'ensemble de Loi et à la philosophie. Philon cherche à présenter une réflexion complète sur une notion à l'occasion de l'exégèse d'un lemme précis. L'exégèse est ainsi orientée par le travail sur cette notion : les paragraphes que nous venons de présenter ne sont du reste que le premier temps du commentaire, celui de sa mise en place, avant un autre temps où elle est déployée sur un plan nouveau – sans parler du fait que c'est tout le traité qui paraît ici être concerné par la notion de migration, puisqu'elle lui a laissé son nom, quoique avec l'usage d'un autre terme : Περ□□ποικίας (« Sur l'émigration »). Ce dernier terme ne figure du reste qu'une seule fois dans le traité (§ 176) : c'est le signe, si le titre est de Philon,

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

que la notion de départ n'est pas enfermée dans une terminologie étroite, mais déployée largement dans une diversité de mots qui en manifestent les différents aspects.

Philon paraît chercher à illustrer une forme de sagesse scripturaire. La première dimension est une vision fondée sur l'Écriture et sur les modalités de l'Exode : Philon considère la Loi comme un tout cohérent, et interprète le départ d'Abraham en recourant à une réflexion à partir des prescriptions adressées au peuple hébreu. Il suggère ainsi une analogie profonde entre le cas particulier d'Abraham et le parcours du peuple dans son entier. De fait, Abraham, souligne-t-il dans le *De Abrahamo*, est une des « lois vivantes et rationnelles » (□μψυχοικα□λογικο□νόμοι ; *Abr.*, 5). Or les cinq livres de la Loi eux-mêmes sont donnés par Dieu à Moïse dans le cadre de l'Exode, au cours d'un parcours dont la fin, la vie sur la Terre promise, est annoncée et d'avance réglée par des prescriptions, sans avoir encore été elle-même donnée. Le caractère normatif du départ d'Abraham n'est donc qu'un cas particulier, et anticipé, de l'Exode vécu par le peuple hébreu dans son ensemble, et qui fait figure d'expérience fondamentale. Dans les deux cas, la fin annoncée est de pouvoir « retirer les fruits, à jamais, de biens particuliers » (ο□κείων□γαθ□νε□ς□ε□καρπούμενος ; § 11), expression qui marque bien l'analogie entre la situation d'Abraham et la promesse faite au peuple hébreu de recevoir une terre dont ils pourront recueillir le fruit.

La démarche philosophique quant à elle se manifeste tout d'abord par le souci de présenter l'ensemble de la réalité d'une façon cohérente. Cela passe par la mise en lumière de sa double dimension, sensible comme intelligible, mais aussi de la relation analogique qui s'applique à tout l'univers, de haut en bas, entre ses différents niveaux. Elle se manifeste encore dans la recherche d'un vocabulaire qui permet à Philon d'intégrer des problématiques philosophiques dans le cadre de son exégèse, et de polémiquer avec certaines positions. Rappelons le cas du verbe διαζεύγνυμι pour exprimer la notion de séparation, dont nous avons signalé l'origine platonicienne. Philon l'emploie une première fois pour mettre en garde contre un dualisme excessif impliquant la recherche de la séparation totale de l'âme et du corps (§ 7). Par la suite, il apparaît que le terme continue à garder cette valeur négative et peut-être polémique, de sorte qu'il n'est employé que pour décrire des séparations qu'il faut se garder d'accomplir (§ 11 et 12).

Les deux perspectives, scripturaire et philosophique, se croisent pour donner à la vie de l'intellect une expression plus riche et plus précise. Tout se joue dans le déploiement d'un langage qui trouve son fondement dans la parole divine révélée à Moïse, sous la forme de récits et de prescriptions, et qui permet dans le même temps de rendre compte des exigences de la vie de l'intellect. Tout comme David Runia propose de comprendre la pensée de Philon comme une ellipse organisée autour du double foyer du judaïsme et de l'hellénisme, le propos se rapprochant par moments de l'un sans jamais pour autant se détacher de l'autre [550], il paraît possible d'affirmer de façon plus spécifique que l'exégèse de Philon s'organise autour de deux foyers qui sont ses deux points d'ancrage dans la réalité, ses deux critères fondamentaux : d'une part, la Loi divine révélée dans l'Écriture, d'autre part, l'enquête philosophique et rationnelle sur le monde.

Ces deux pôles s'éclairent réciproquement : l'Écriture est confirmée par la philosophie qui en livre le sens rationnel, mais dans le même temps la philosophie se déploie dans le langage de l'Écriture qui lui donne une consistance et une expression plus approfondies. Les deux pôles ne peuvent être séparés sans rompre la trame de l'exégèse elle-même, qui consiste en un travail minutieux sur le langage pour les réunir. Le fait même qu'ils soient mis au service de l'exégèse d'un lemme biblique ne crée pas à proprement parler de déséquilibre entre eux, puisque le lemme lui-même est d'emblée reformulé et synthétisé autour de la

[550] D. T. Runia, « Was Philo a Middle Platonist ?… », art. cit., p. 130.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

notion de migration. La trame plus large du traité demeure toutefois celle d'une exégèse, et nous verrons que le développement de la notion de migration répond au souci de Philon de joindre les deux parties de l'ordre donné à Abraham, celle qui concerne le départ, et celle qui concerne la terre qu'il atteindra. Le recours à la philosophie permet d'éclairer l'Écriture, mais le discours philosophique n'est jamais déployé pour lui-même. Il constitue plutôt le moyen pour Philon de rendre compte de la cohérence doctrinale de l'Écriture en mettant en relation différents lemmes.

La conséquence décisive d'une focalisation sur le langage, celui du lemme, et plus généralement de l'Écriture et de la philosophie, et sur une notion, celle de μετανάστασις, est que la réalité de l'expérience d'Abraham devient une question en quelque sorte secondaire. La lettre du texte n'importe pas, au sens où il faudrait justifier le déroulement du récit comme Philon le fait dans le *De Abrahamo* de façon systématique, ou encore de façon très fréquente dans les *Quaestiones*, comme si le texte faisait référence à un épisode historique réel dont les modalités doivent être examinées : l'essentiel est que l'Écriture donne matière à une compréhension approfondie de la notion de départ, qui est à la fois une réalité scripturaire portée par l'évocation de l'Exode du peuple hébreu, et une exigence philosophique. Le critère d'interprétation de Philon n'est pas que le récit des épisodes de la vie d'Abraham soit historiquement exact, mais que d'une part il s'intègre dans une perspective scripturaire qui en fait une illustration de la volonté divine exprimée de façon générale dans la Loi, et que d'autre part il soit possible de lui conférer une signification philosophique. Le cas particulier d'Abraham dans ce traité est subordonné à la réalité plus fondamentale de l'Exode du peuple hébreu, étant acquis que celui-ci renvoie à la vie de l'intellect.

Dans cette perspective, l'allégorie est la clé par laquelle Philon opère une ouverture dans la lettre du texte pour déployer les ressources polysémiques du langage et relier entre elles des registres distincts. Elle ne caractérise pas en tant que telle la démarche de Philon, mais son point de départ et son outil le plus visible : elle ouvre la voie à un travail de tissage du langage de l'Écriture et du langage de la philosophie qui déploie une réflexion visant à éclaircir une notion donnée. Ce travail est rendu possible par l'allégorie, il peut s'appuyer encore sur de nouvelles interprétations allégoriques implicites ou indirectes, mais en tant que tel il ne paraît pas pouvoir être qualifié d'allégorique au sens que nous avons rencontré dans les deux autres types d'exégèse que nous avons présentés.

La relation initiale entre le texte scripturaire et l'exégèse de Philon, exprimée ici par le terme de σύμβολον, n'est pas une transposition du texte d'un registre littéral à un registre allégorique, d'un registre scripturaire à un développement philosophique, mais l'enclenchement d'un développement au sein duquel toute la Loi et toute la philosophie peuvent être convoquées et entrelacées. Il y a donc une relation non pas simple – le passage d'un registre à un autre – mais double : une première interprétation allégorique qui ne trouve sa signification plénière que dans un double déploiement scripturaire et philosophique à partir d'une première transposition.

Il ne saurait être question de remettre en cause la qualification de « commentaire allégorique » attribuée à ce traité, mais il est important de voir la complexité de la démarche exégétique que recouvre une telle appellation. L'allégorie occupe une place incontestable, et en même temps effacée derrière ce qui apparaît comme le véritable cœur de la démarche de Philon : la mise en relation, d'une façon toujours plus étroite, de la philosophie et de l'Écriture, de l'ordre du monde dévoilé par une enquête rationnelle et des commandements divins, de la façon la plus étroite et en même temps étendue possible. La démarche allégorique est une modalité importante de ce travail, mais elle ne saurait le qualifier entièrement dans sa complexité. C'est ce que l'étude de la suite du traité nous permettra de

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

mettre encore en lumière avec l'introduction d'un élargissement supplémentaire du discours sur la notion de départ.

2. L'approfondissement du départ : Lot, l'Exode et Joseph (*Migr.*, 13-24)

Avec le paragraphe 13 s'ouvre un nouveau temps de l'exégèse du lemme initial sur le départ d'Abraham. Ce développement se situe dans la suite du précédent, constitué d'une première exégèse du lemme, puis d'une amplification, mais représente un élargissement sans proportion avec ce que nous avons pu rencontrer dans les deux autres modes philoniens d'exégèse, dans le *De Abrahamo* ou les *Quaestiones* : il est caractérisé non plus par une explication des termes du verset, mais par l'évocation d'une suite de départs. Pour le dire autrement, Philon poursuit son développement non plus en procédant à une stricte exégèse du lemme de départ, mais en prolongeant l'étude de la notion de migration qu'il a dégagée de son interprétation du verset et en l'étendant à une série d'autres passages scripturaires qui lui paraissent permettre de développer une exégèse convergente ou complémentaire.

La partie du traité que nous venons d'étudier peut constituer un tout cohérent et une exégèse suffisante du lemme scripturaire initial : Philon a exposé de façon systématique le sens de chacun des éléments de la partie du lemme au commentaire de laquelle il s'attache, puis a ressaisi la portée du verset en amplifiant la tournure du lemme pour déployer le sens de chacun des trois départs. Philon pourrait s'arrêter là, après avoir développé ce qui apparaît à certains égards comme l'équivalent d'une *quaestio* : un lemme biblique est étudié de façon systématique, élément après élément, même si la récapitulation finale, qui redouble le premier niveau d'interprétation, sort déjà de ce cadre. Le fait que Philon fasse référence, à propos d'un lemme donné, à d'autres figures scripturaires témoignant d'une expérience similaire est également un phénomène que nous avons rencontré dans les *Quaestiones*, mais il ne s'y trouve nulle part avec une telle ampleur et sous la forme d'un tel enchaînement : Lot et Abraham, Moïse et le peuple hébreu, Joseph, Jacob, Isaac, Dieu, et finalement Philon lui-même. Or, toutes ces figures sont évoquées dans le cadre d'un développement cohérent et non comme une suite d'exemples seulement juxtaposés.

L'exégèse de Philon adopte ainsi un tour tout à fait nouveau : l'exégèse proprement dite d'un lemme scripturaire ouvre sur une réflexion autour d'une notion, portée, d'une façon en quelque sorte autonome par rapport au lemme de départ, par des références à d'autres figures scripturaires. Pris isolément, chacun des nouveaux développements sur telle ou telle figure relève d'une démarche exégétique que l'on peut qualifier d'allégorique, même si cela se fait selon des modalités diverses, mais leur enchaînement selon un ordre bien déterminé permet à Philon de déployer pleinement ce qu'il a déjà esquissé dans la reprise de son exégèse initiale : une exégèse unifiée thématiquement qui s'efforce de mobiliser aussi bien l'ensemble de la Loi que la philosophie pour rendre compte de la notion de migration dans toutes ses dimensions.

Le développement forme un tout continu, par lequel, partant de Moïse, qui est en quelque sorte le pendant de la figure d'Abraham, Philon remonte vers Joseph, puis repart d'un autre aspect de l'Exode pour remonter vers Jacob et Isaac et présenter l'aboutissement de la migration, qui est Dieu. Enfin, il évoque son propre cas, comme une confirmation de ce propos. L'exégèse dessine donc un chemin qui remonte chronologiquement vers Abraham

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

pour illustrer le parcours suivi par l'intellect dans sa migration jusqu'à atteindre Dieu, qui est la fin véritable : en quelque sorte, Philon emprunte un détour à partir de l'Exode et en remontant chronologiquement pour revenir au cas d'Abraham, enrichi de tous les autres départs effectués par les personnages principaux de la Loi.

C'est la recherche d'une explication complète de la notion de migration qui conduit Philon non seulement à livrer d'emblée dans son traité une présentation de la fin du trajet, mais encore à faire part de sa propre expérience pour livrer un dernier argument qui atteste du caractère tangible de l'interprétation qu'il propose. Il ne se contente pas d'élaborer un discours à la fois scripturaire et philosophique, mais il s'efforce d'éclairer par un cas concret la portée de ce qu'il énonce, se situant en quelque sorte lui-même dans la lignée des figures scripturaires qu'il présente. Nous verrons que cette conclusion s'avère particulièrement éclairante sur la manière dont Philon organise toute son exégèse autour de l'intellect : à des degrés divers ou selon des dimensions différentes, toutes les figures évoquées par Philon ont en effet quelque chose à voir avec la manière dont l'intellect, déjà figuré par Abraham, opère une migration vers les réalités intelligibles et vers Dieu, et l'exemple que Philon donne de lui-même ne fait que confirmer cette orientation.

Pour clarifier ce long exposé, nous étudierons d'abord, dans ce chapitre, ce qui touche à l'Exode lui-même, à savoir le cas de Moïse et celui de Joseph, avant de voir dans le prochain chapitre ce qui concerne Jacob, Isaac, Dieu et Philon.

A. Lot et Abraham (*Migr.*, 13)

Philon ne passe pas immédiatement à l'évocation d'autres figures scripturaires, puisque le premier passage qu'il évoque concerne à nouveau Abraham et décrit sa séparation d'avec Lot. Ce court développement constitue ainsi à la fois une forme de prolongement du premier temps de l'exégèse, et l'amorce d'un élargissement du regard porté sur le lemme : Philon continue de parler d'Abraham, mais en étudiant un nouveau passage qui peut constituer un écho du lemme. La forme de ce paragraphe est semblable à ce que nous avons déjà rencontré précédemment : il est construit autour d'une citation scripturaire, encadrée par une introduction et une reformulation, qui permettent d'en orienter la compréhension. Du point de vue de la progression du commentaire, enfin, il est notable que le passage scripturaire mobilisé par Philon corresponde clairement, dans l'interprétation qu'il en donne, aux enjeux de la migration d'Abraham, par le biais d'échos et de reformulations, mais encore qu'il fasse référence à un moment où Abraham s'installe en Canaan, c'est-à-dire la terre promise par Dieu à Israël, donc à la fin supposée de sa migration. L'exégèse de ce passage scripturaire permet donc à Philon à la fois de prolonger la présentation du départ d'Abraham et d'engager l'évocation de son arrivée.

[13] ####### #### # #### ####### ######### ###### ### #### ####### ###µ##### #####µ####, #### ## #####µ#### ### ##### #### ## ######## ##### ########, # ######## #### ######## ###. ## ##### # ##### ######### ##### ########· "############ ### #µ##"· ######### ### #µ###### ### ###µ#### ########## ##### #######µ#### ## #### ## ####### ### ############. [13] Lors donc que l'intellect commence à se connaître lui-même et à entrer en relation avec les contemplations intelligibles, toute l'inclination de l'âme vers la nature sensible, ce qui est appelé chez les Hébreux « Lot » sera écartée. C'est à cause de cela que le sage est présenté comme disant ouvertement : « Sépare-toi de moi » ; en effet, il est impossible que celui qui est saisi par l'amour des réalités incorporelles

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

et incorruptibles habite avec celui qui penche vers les réalités sensibles et mortelles.

La première partie de la première phrase (□πειδ□ν γο□ν □ νο□ς □ρξηται γνωρίζειν □αυτ□ν κα□ το□ς νοητο□ς □νομιλε□ν θεωρήμασιν), comme nous l'avions noté par anticipation, constitue une récapitulation du propos général de l'exégèse développée jusque là. Trois points importants doivent y être soulignés.

Le premier est la mention claire du fait que l'intellect (□νο□ς) est le véritable sujet du départ. Jusque là, Philon ne l'avait pas encore précisé, même si nous avons montré comment la progression de l'exégèse laissait entendre que tel était bien le cas. Sans doute le fait d'attendre la fin de la récapitulation des trois éléments du lemme pour le confirmer permet-il de donner à celle-ci une plus grande force rhétorique, en laissant dans une relative indétermination l'identité de celui à qui elle s'adresse. Cela peut aussi constituer un premier élément de commentaire de la citation qui suit, pour ne pas paraître se focaliser sur Abraham. S'il est bien évoqué comme « le sage » (□ σοφός), l'essentiel est de voir ce qui touche à l'intellect, et non ce qui arrive à l'homme.

Le deuxième élément est le fait que Philon synthétise la première partie de l'exégèse en reprenant l'idée d'une connaissance de soi : γνωρίζειν□αυτόν. C'est bien là le point d'aboutissement de sa compréhension du verset : un certain type de départ constitue en lui-même un progrès tangible, même si en l'occurrence il ne constitue qu'une première étape (□ρξηται : « commence »). Du reste, Philon parle ici de γνωρίζειν, c'est-à-dire « apprendre à connaître », qui marque un processus plutôt que son résultat. De même que Philon distinguait précédemment entre un départ positif et un départ négatif, selon qu'il représentait une distinction souhaitable ou une séparation excessive, la notion recouvre également à la fois une distance et un rapprochement : éloignement du corps, de la sensation et du langage exprimé, mais aussi rapprochement de lui-même (□αυτόν). En effet l'intellect, s'étant séparé progressivement de tout ce qui pouvait le retenir dans les réalités sensibles, c'est-à-dire de toutes les réalités inférieures à lui-même, n'a plus à se séparer de quoi que ce soit et se retrouve du même fait mis en présence immédiate de lui-même.

C'est ce qu'exprime à nouveau la dernière expression : το□ςνοητο□ς□νομιλε□νθεωρήμασιν (« entrer en relation avec les contemplations intelligibles »). Le préfixe □ν- contraste nettement avec la préposition □κ employée pour marquer l'éloignement des autres réalités. Le départ est en même temps une manière de résider, de se trouver inséré dans un ensemble de relations (□μιλε□ν) avec les objets propres de son activité intrinsèque : les contemplations qualifiées, d'une façon presque redondante, d'intelligibles (το□ς νοητο□ς […] θεωρήμασιν). La succession de νο□ς, □αυτόν et νοητο□ς qualifie de façon appuyée le lieu, pour ainsi dire, où l'intellect exerce son activité, à savoir lui-même dans ce qu'il a de plus intérieur. Dans un passage des *Legum allegoriae* que nous avons déjà évoqué à propos de l'interprétation du serviteur dans les *Quaestiones*, et dans lequel se trouve également évoquée la relation de parenté dans l'âme entre partie rationnelle et sensation, Philon explique que la puissance rationnelle (□ λογικ□ δύναμις) de l'âme humaine est double (διττή) :□ μ□ν καθ□ □ν λογικοί □σμεν νο□ μετέχοντες, □ δ□ καθ□ □ν διαλεγόμεθα (« la première en vertu de laquelle nous sommes rationnels et participons de l'intellect, la seconde en vertu de laquelle nous produisons des raisonnements » ; *Leg.* II, 24). S'étant séparé du verbe exprimé, du raisonnement discursif, l'intellect retrouve la partie rationnelle qui précède l'expression, ou « verbe intérieur » (λόγος □νδιάθετος ; voir *Abr.*, 83), sa pure dimension intellective et contemplative.

Ainsi présenté, le départ est donc en réalité à comprendre comme une reprise de possession de soi-même par l'intellect, comme l'amorce d'un retour à une juste position.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

De ce fait, désormais remonté jusqu'à l'intellect lui-même, Philon peut repartir de lui pour montrer que la distance prise par rapport aux choses sensibles n'est pas seulement un mouvement propre de l'intellect, qui s'éloigne, mais aussi, de façon complémentaire, une action exercée contre ce qui l'empêche de se connaître lui-même, pour le faire s'éloigner de lui. C'est ce qui permet d'introduire une nouvelle dimension du départ, sur le mode d'un éloignement de ce qui pourrait nuire à l'intellect, à travers la figure de Lot et la citation d'un autre passage de la vie d'Abraham.

Cette transition entre le passage précédent et celui-ci constitue également une introduction spécifique de la citation qui suit, selon un plan ternaire déjà rencontré à plusieurs reprises : Philon engage au préalable l'interprétation d'une citation qui n'intervient que dans un second temps, avant d'être suivie d'une récapitulation. C'est ainsi que la figure de Lot est d'emblée interprétée comme le nom d'une attitude particulière, qui a de plus déjà été évoquée par certains côtés. L'expression □παν τ□ κλινόμενον τ□ς ψυχ□ς πρ□ς τ□ α□σθητ□ν ε□δος (« toute l'inclination de l'âme vers la forme visible ») peut constituer un écho du développement sur les sensations qui « conduisent » l'intellect « vers les réalités qui leur sont chères » (□γουσι […] πρ□ς τ□ φίλα □αυτο□ς), c'est-à-dire les réalités sensibles. Le fait de présenter d'abord la réalité philosophique qu'est ce mouvement de l'âme, avant de spécifier qu'il « est appelé, chez les Hébreux, Lot » (κέκληται παρ□ □βραίοις Λώτ), est un nouvel exemple de la volonté de Philon de présenter le niveau philosophique comme la réalité fondamentale dont l'Écriture n'est qu'une expression. La lettre du texte est d'emblée envisagée comme une indication indirecte d'un sens plus profond. La citation qui suit, dans le cours de l'argumentation de Philon, fait ainsi figure de simple confirmation d'un propos philosophique.

Si Philon paraît s'attacher à éclairer l'histoire d'Abraham par un autre passage de son histoire, à savoir les implications de sa séparation d'avec Lot, dès lors que lui-même est en marche vers la sagesse, son réel souci est de mettre en valeur la portée philosophique profonde du texte, si bien qu'il fait passer d'abord le sens allégorique, pour ne pas entrer peut-être dans une discussion de la valeur littérale de ce verset dans son contexte. Ce n'est pas le récit de la vie d'Abraham, en tant que telle, qui intéresse Philon, mais le fait qu'à propos de la même figure que celle mentionnée dans le lemme, le texte scripturaire livre de nouveaux éléments qui complètent la ligne d'interprétation déjà mise en place à propos d'un autre verset. Philon isole donc les termes nécessaires à son argumentation, à savoir les figures d'Abraham et de Lot, et l'injonction adressée par Abraham à Lot, de tout le contexte scripturaire, même si l'installation en Canaan a pu jouer un rôle important dans son choix de la citation.

C'est toutefois très probablement d'abord la formulation de l'injonction qui a retenu l'attention de Philon. Elle peut apparaître comme une forme d'écho du lemme, avec le même usage d'un verbe à l'impératif exprimant l'éloignement (διαχωρίσθητι : « sépare-toi ») et un complément introduit par une préposition, ici □πό (□π□ □μο□ : « de moi »). L'enjeu ici est bien celui d'une véritable prise de distance, en des termes plus forts que ceux employés jusqu'à présent, puisque nous avons vu comment Philon réfutait l'interprétation dans le sens de la séparation exprimée par le verbe διαζεύγνυμι, qui présente le même préfixe διαque le verbe employé ici. Philon introduit par ailleurs un autre nouveau verbe, □πωθέω (« repousser ») qui lui permet de gloser, mais d'une nouvelle manière, la notion de départ, et d'anticiper sur l'impératif διαχωρίσθητι : nous avons pu constater ce même travail de paraphrase anticipée d'une citation scripturaire dès les premiers paragraphes du traité.

De fait, le recours à cette citation scripturaire marque une nouvelle étape, mais dans la suite directe des analyses qui précèdent : celui qui se voyait adresser le commandement

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

de quitter un certain nombre de réalités liées au monde sensible montre ainsi, un chapitre plus loin dans le texte de la *Genèse* (*Gn* 13, 9) qu'il a parfaitement compris la nécessité de prendre ses distances. De plus, il est désormais en mesure d'exercer l'autorité qui était attendue de lui sur les réalités sensibles (§ 8), afin de respecter le commandement divin, en adressant une injonction à celui qui les figure, Lot. L'évocation de ce passage scripturaire constitue donc une confirmation de l'exégèse du lemme initial, en montrant qu'Abraham progresse bel et bien vers la sagesse (Philon rappelle qu'il est un « sage » : σοφός), et donc, par une transposition allégorique, que l'intellect qui obéit à Dieu, mentionné en début de paragraphe, parvient progressivement à se connaître lui-même et à vivre de la vie qui doit être la sienne.

Notons qu'alors que Lot est désigné par son nom, même si c'est pour aussitôt n'en faire qu'une manière de désigner un penchant vers les réalités sensibles, le nom d'Abraham n'apparaît pas. Il n'apparaît d'ailleurs pour la première fois dans le traité, en dehors d'une citation scripturaire (§ 1 et 44), qu'au paragraphe 94, où il est question précisément du « sage Abraham » (□βρα□μ τ□ σοφ□). Ne pas donner le nom d'Abraham peut permettre à Philon d'éviter de se rapprocher de trop près d'un sens littéral qui l'obligerait éventuellement à situer plus précisément le passage, pour ne mettre en lumière que l'aspect exemplaire de l'injonction adressée au penchant mauvais. Que Philon donne au sage une valeur pleinement allégorique, celle de figure de l'intellect, ou qu'il joue, comme dans le *De Abrahamo*, sur l'intellect comme dimension intérieure de la perfection de l'homme qu'est le sage, le fait que l'intellect soit désormais capable d'adresser lui aussi des ordres confirme ce que nous avons dit de la mise en place par Philon d'une analogie générale entre Dieu, intellect du monde, et l'intellect humain : ce que Dieu fait pour l'intellect, l'intellect le fait pour lui-même et pour les réalités humaines.

L'explication qui suit la citation confirme le renversement de perspective qui fait que l'intellect désormais est installé à demeure, tandis qu'il est en mesure d'écarter le registre sensible : Philon place en tête le verbe συνοικ□ (« habiter avec »). Il prolonge le thème de la migration en suggérant que l'intellect s'est éloigné d'une demeure qui n'en était pas encore tout à fait une pour trouver un véritable lieu de résidence, mais qu'il ne peut y résider qu'en repoussant à distance le penchant vers les réalités sensibles. Une fois encore, cette dramaturgie dans l'âme, cette esquisse de psychomachie, se développe de façon précise à partir des éléments scripturaires qui appartiennent au contexte de la citation, même si Philon paraît éviter soigneusement de jouer sur leur sens littéral.

En effet, le texte précise, après la sortie d'Égypte d'Abraham et de Sarah, accompagnés de Lot (*Gn* 12, 20) : κα□ ο□κ □χώρει α□το□ς □ γ□ κατοικε□ν □μα[…] κα□ ο□κ □δύναντο κατοικε□ν □μα(« et la terre n'était pas assez vaste pour qu'ils s'établissent ensemble […] et ils ne pouvaient pas s'établir ensemble » ; *Gn* 13, 6). Le texte scripturaire, contre les passages précédents où Lot est présenté comme le neveu d'Abraham (τ□ν Λωτ υ□□ν το□□δελφο□ α□το□ : « Lot, le fils de son frère » ; *Gn* 12, 5) parle de deux « frères » (□τι □νθρωποι □δελφο□□με□ς □σμεν : « parce que nous sommes des hommes frères » ; *Gn* 13, 8), ce qui vient opportunément corroborer l'interprétation du penchant vers le sensible, que figure Lot, comme « parent et frère » (συγγεν□ς κα□□δελφόν) de la partie rationnelle de l'âme qu'est l'intellect, et que figure Abraham. Or ces deux frères « ne pouvaient pas s'établir ensemble » (ο□κ □δύναντο κατοικε□ν □μα), ce que Philon reprend très précisément par l'expression συνοικε□ν γ□ρ □μήχανον (« il est impossible qu'habite… avec… »), qui peut encore constituer un écho du verbe διοικίζω (§ 12). La séparation qui s'ensuit à l'instigation d'Abraham conduit ce dernier à s'établir en Canaan (Αβραμ δ□ κατ□κησεν □ν γ□ Χανααν : « Alors Abraham s'établit dans le pays de Canaan » ;

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Gn 13, 12), qui est précisément la terre promise, le terme de sa marche, comme de celle du peuple hébreu après lui. Lot, de son côté, est attiré par le regard qu'il porte sur la terre particulièrement riche de Sodome et Gomorrhe (κα□□πάρας Λωτ το□ς □φθαλμο□ς α□το□ ε□δεν π□σαν τ□ν περίχωρον το□ Ιορδάνου □τι π□σα □ν ποτιζομένη : « et Lot leva les yeux et vit que tout le pays avoisinant le Jourdain était tout entier arrosé » ; *Gn* 13, 10). C'est la mention de ce regard porté sur des richesses sensibles qui peut conduire Philon à parler d'un mouvement « vers les réalités sensibles et mortelles » (πρ□ς τ□ α□σθητ□ κα□ θνητά).

Le dernier élément significatif de ce paragraphe est la manière dont Philon oppose les deux instances que sont l'intellect et le penchant vers la réalité sensible. D'un côté, il y a τ□ν □σωμάτων κα□□φθάρτων □ρωτι κατεσχημένον (« celui qui est saisi par l'amour des réalités incorporelles et incorruptibles ») et de l'autre τ□ πρ□ς τ□ α□σθητ□ κα□ θνητ□□έποντι (« celui qui penche vers les réalités sensibles et mortelles »). Dans la présentation qu'il livre, il n'est pas possible de distinguer complètement s'il est question de personnes réelles ou d'instances de l'âme, ou en d'autres termes s'il livre une exégèse strictement allégorique du chapitre 13, s'attachant directement aux opérations de l'intellect, ou bien s'il opère un commentaire de l'attitude d'Abraham et de Lot, en fonction de leurs caractères et de leurs lieux d'établissement respectifs.

Il n'est pas besoin en effet d'allégorie pour montrer que Lot « penche vers les réalités sensibles et mortelles » que produisent la terre de Sodome, mais qui conduisent ses habitants au mal (ο□ δ□ □νθρωποι ο□ □ν Σοδομοις πονηρο□ κα□ □μαρτωλο□ □ναντίον το□ θεο□ σφόδρα : « Or les hommes de Sodome étaient extrêmement méchants et pécheurs devant Dieu » ; *Gn* 13, 13) et finalement à une véritable mort lorsque Dieu vient détruire Sodome et les quatre autres villes des alentours (*Gn* 19). Abraham, de son côté, est un « sage » (σοφός) et en tant que tel quelqu'un qui est naturellement amené à rechercher « les réalités incorporelles et incorruptibles » (□σωμάτων κα□ □φθάρτων). Peut-être peut-on également aller jusqu'à rappeler la promesse que Dieu lui adresse aussitôt après son établissement dans le pays de Canaan : π□σαν τ□ν γ□ν, □ν σ□ □ρ□ς, σο□ δώσω α□τ□ν κα□ τ□ σπέρματί σου □ως το□ α□□νος (« toute la terre que tu vois, c'est à toi que je la donnerai ainsi qu'à ta descendance pour toujours » ; *Gn* 13, 15), ce qui ferait de la possession de cette terre, contrairement à celle de Sodome, un bien éternel, pouvant suggérer quelque chose de l'incorruptibilité des biens auxquels s'attache Abraham. Il ne peut toutefois pas s'agir de biens « incorporels », ce qui implique donc nécessairement qu'il y a une part d'allégorisation du texte scripturaire. Il faut dire encore une fois que Philon s'efforce de jouer de façon serrée sur les mots du texte scripturaire, mais sans pour autant rester dans un registre de commentaire littéral.

Ce passage présente donc plusieurs caractéristiques particulièrement intéressantes : Philon montre une nouvelle fois que son exégèse n'est pas un discours purement philosophique, autonome, jouant sur des références scripturaires rapidement effleurées pour donner autorité à tel ou tel argument. Au contraire, une citation aussi courte que celle que Philon donne ici est considérée à la fois dans sa lettre propre, qui permet à Philon d'opérer un lien formel avec le lemme scripturaire qu'il commente dans le traité, et dans son contexte, qui permet de préciser et d'orienter le commentaire. Une nouvelle fois, il est difficile de discriminer et de séparer ce qui relèverait d'un registre strictement philosophique et ce qui est emprunté à l'Écriture : Philon parvient à établir un réseau de liens réciproques, de correspondances, qui orientent l'ordre de son argumentation comme la teneur du vocabulaire qu'il emploie. Les grandes oppositions présentes dans l'Écriture (Abraham et Lot, Canaan et Sodome) servent de support pour les distinctions conceptuelles

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

et morales opérées par Philon. Le discours philosophique précède la citation scripturaire, mais il lui est dans le même temps subordonné, il lui sert d'éclairage préalable.

Du point de vue de la trame générale du traité, il est aussi particulièrement notable que Philon se serve de ce passage pour éclairer la notion de départ, alors qu'il rapporte une séparation, mais aussi et surtout un établissement d'Abraham dans la terre qui lui est promise par Dieu à la fin du premier verset, qui constitue le lemme initial de Philon (ε□ς τ□ν γ□ν, □ν σοι δείξω : « vers la terre que je te montrerai » ; *Gn* 12, 1). Or, comme les études que nous avons citées l'ont déjà rappelé [551], la particularité du *De migratione Abrahami* est de passer sous silence le verset du chapitre 12 où est mentionnée l'arrivée d'Abraham, Sarah et Lot dans la terre de Canaan (κα□□ξήλθοσαν πορευθ□ναι ε□ς γ□ν Χανααν κα□□λθον ε□ς γ□ν Χανααν : « et ils sortirent pour faire route vers le pays de Canaan, et ils arrivèrent à la terre de Canaan » ; *Gn* 12, 5). Cette omission volontaire est interprétée comme le signe que Philon attache une importance primordiale au parcours, à la progression, qui devient une fin en soi [552]. Mais ce qui est peut-être vrai à l'échelle du traité est rendu plus complexe à l'échelle du premier développement, puisque dès l'évocation du départ, Philon souligne qu'il constitue presque en même temps une arrivée ou une résidence dans la terre promise, c'est-à-dire, pour l'intellect, dans la contemplation des réalités intelligibles (το□ς νοητο□ς[…] θεωρήμασιν).

C'est précisément l'enjeu de la suite du développement que de présenter le départ d'Abraham en évoquant déjà le point d'arrivée, par le biais d'autres figures scripturaires qui remontent jusqu'à Isaac, de telle sorte que Philon peut représenter Abraham comme étant déjà arrivé alors qu'il vient seulement d'opérer un départ de tout ce qui était susceptible de le retenir dans les réalités sensibles.

B) L'Exode (*Migr.*, 14-15)

Après le premier élargissement que constitue l'évocation de la séparation d'Abraham et de Lot, qui introduit une première citation explicite d'un autre passage scripturaire que le lemme de départ, Philon élargit son propos sur la notion de départ en partant de celui que nous avons déjà signalé comme le départ fondamental entrevu à travers le cas d'Abraham : l'Exode. Premier passage à dépasser la figure d'Abraham, il présente celui qui, à partir du livre de *l'Exode*, apparaît comme son pendant, Moïse. Si dans une certaine mesure Abraham est le modèle de l'Exode, qui peut donc être cité comme un éclairage du départ d'Abraham, la sortie d'Égypte sous la conduite de Moïse peut aussi constituer un modèle pour la migration d'Abraham. Il y a ainsi un jeu entre les deux pôles que constituent Abraham et Moïse, qui permet de voir comment le rapprochement entre les deux est nécessaire pour prendre la mesure de la notion de migration dans son ensemble.

Du point de vue de la démarche exégétique, Philon suit le même type d'approche que dans les passages qui précèdent, puisqu'il appuie son développement sur une citation scripturaire. Celle-ci n'est cependant pas suivie d'une explication, tandis que l'introduction est beaucoup plus développée, afin de rappeler le sens général de l'Exode. Enfin, la démarche proprement allégorique, une fois encore, se fait en suivant le texte scripturaire et

[551] H. D. Weiss, « A Schema of 'the Road' in Philo and Lucan », art. cit., p. 49 ; B. Besnier, « Migration et *telos*… », art. cit., n. 1, p. 74.

[552] « *[The image of the road] no longer functions as the way to arrive somewhere. It has somehow become an end in itself* » (*ibid*., p. 52-53).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

son vocabulaire de très près : tout se passe comme si, pour l'essentiel, la lecture allégorique se faisait à même le texte, quitte à en tirer un sens paradoxal.

[14]* ######## ### ########## *μ*### ### ##*μ*####### #### ##### ###### ######## ######### ####### ###*μ*# ####*μ*#### #### #######*μ*##### ####*μ*###· ### ### ########## ## ### #### ######### ### ########*μ*## ####*μ*###### ### #### ## ############ ### ############ ##### ### ##### ### #### ### ### ######### #####, ### ##*μ*####, ### ### ######### ##### ####### #########, ########## ### ######### ##### ####*μ*#### ######## ######## #### ###### ###### ######### #########*μ*#### #########, #### ## ########## ########## #####*μ*###. *[15]* ####### *μ*## ### ########## ### ################## ### ##*μ*###### ######## ### ### ### ##### ######## ########## – ####### ### ### "######### ## ########## ### ### #####" – #######*μ*#### ####### #### ## #### ### ###### # ######## ##########.** ***[14] C'est donc de façon très juste que le hiérophante a intitulé la totalité d'un saint livre de la Loi « Exode », ayant lui-même trouvé un nom approprié aux paroles divines qu'il contient : en effet, dans la mesure où il est voué à enseigner, et tout particulièrement préparé pour avertir et modérer ceux qui sont capables d'être avertis et modérés, il a en tête de faire sortir tout le peuple de l'âme de la région d'Égypte, le corps, et de ses habitants, parce qu'il pense que l'intelligence dotée de la vision est opprimée par un fardeau très pénible et très lourd venant des plaisirs de la chair et qu'elle est au service des ordres que lui donnent les désirs dénués de pitié. [15] Ceux-là, en effet, qui ont gémi et pleuré abondamment à cause dela prospérité corporelle et des ressources infinies des biens extérieurs (car il est dit : « les fils d'Israël gémirent, depuis les travaux »), grâce au Dieu miséricordieux qui leur donne un enseignement sur l'exode, le prophète de ce dernier les délivre.

Le premier élément qui apparaît à la lecture de ce texte est sa proximité avec ce que Philon a déjà dit sur Abraham, au prix d'un certain nombre de transpositions. La construction générale de ce passage reprend la trame du départ demandé à Abraham : au fléau infligé par les réalités sensibles et corporelles répond un exode qui est une œuvre de délivrance (□ύεται). À la place d'une figure unique représentant l'intellect, se substitue « tout le peuple de l'âme » (πάντα τ□ς ψυχ□ς τ□ν λεών), qui est l' « intelligence dotée de la vue » (□ρατικ□ν διάνοιαν), tandis que la place du corps est occupée de nouveau par une terre qu'il faut quitter, et qui est cette fois-ci « la région d'Égypte » (□π□ τ□ς Α□γυπτίας χώρας). Il est nécessaire de la quitter, comme l'intellect doit s'élever au-dessus des réalités sensibles et s'en faire le maître, car les plaisirs sont source d'oppression (□χθος) et les désirs se constituent en maîtres impitoyables qui leur donnent des ordres (□π□ □ν α□□νηλεε□ς προστάττωσιν □πιθυμίαι). Tous ces éléments constituent donc une reprise de la situation de l'intellect présentée à travers le récit du départ d'Abraham, ce qui arrive au père du peuple hébreu arrivant également, de façon semblable, au peuple tout entier.

La vie d'Abraham, une fois allégorisée, apparaît donc comme une forme d'anticipation de l'Exode, conformément à la relation énoncée en ouverture du *De Abrahamo* entre les vies des patriarches et les lois énoncées par Moïse, celles-là étant les lois « plus universelles et comme les archétypes » (το□ς καθολικωτέρους κα□□ς □ν □ρχετύπους), et celles-ci « les lois particulières et comme les images » (τ□ν □π□ μέρους κα□□ς □ν ε□κόνων ; *Abr.*, 3). La différence fondamentale entre les deux situations est naturellement le rôle central de Moïse : alors que Dieu s'adresse directement à Abraham, c'est Moïse qui doit

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

« enseigner » (παιδευτικός) le peuple hébreu, c'est lui qui, comme prophète de Dieu (□ προφήτης α□το□), apporte la délivrance (□ύεται), non de son propre chef mais à l'initiative de Dieu qui est celui qui délivre originellement l'enseignement sur l'exode (□φηγησαμένου το□□λεω θεο□ τ□ περ□ τ□ν □ξοδον), et c'est lui enfin, ou en premier lieu pour reprendre l'ordre donné par Philon, qui est l'auteur des livres de la Loi dont celui qu'il intitule *Exode*, ce qui manifeste l'importance considérable de cette notion [553]. Le salut individuel que Dieu veut apporter à l'intellect, à travers le cas particulier d'Abraham (§ 2), devient donc un salut collectif opéré par l'entremise de Moïse, pour le peuple hébreu de son temps comme celui qui, par la suite, en conserve la Loi. Il faut noter cependant que la notion de salut (σωτηρίαν : § 2 ; □ύεται : § 15) est plus claire dans le récit de l'Exode que dans le départ d'Abraham dont le sens n'est pas donné dans le texte scripturaire. Si Philon parle de salut pour Abraham, c'est donc peut-être en réalité à partir de la situation de l'Exode. Dans cette perspective, l'archétype que constitue la vie d'Abraham n'est pas à prendre d'une façon trop unilatérale : ce qui en est par certains aspects la répétition, à savoir l'Exode, permet aussi à rebours de livrer une clé de compréhension plus claire de la migration d'Abraham en rendant explicite le salut qui s'y joue.

Ce développement apparaît donc particulièrement maîtrisé de la part de Philon : il parvient à articuler le cas d'Abraham et l'histoire de l'Exode, tout en restituant le rôle spécifique du patriarche et de son salut individuel d'une part, et le rôle de Moïse comme agent du salut collectif d'autre part. Il est également très représentatif de la manière dont Philon entrelace le texte de l'Écriture avec un langage philosophique. Tout ce passage est en effet une forme de paraphrase de la citation de l'*Exode* (*Ex* 2, 23) qui intervient cette fois-ci presque à la toute fin de l'argumentation, suivie uniquement d'une brève mention du salut finalement accordé : Philon insiste sur les motifs du départ, sur le sens du salut qui est finalement apporté, en reprenant et en développant la description scripturaire de la souffrance du peuple, transcrite sur un plan que l'on peut à grands traits qualifier d'allégorique mais qui recouvre des procédés plus variés.

L'élément scripturaire qui subit la plus grande transformation et qui reçoit l'interprétation la plus tranchée est le terme □ργων. Il renvoie aux « travaux », peut-être ici en un sens local, comme le lieu où les Hébreux travaillent [554], mais Philon veut y voir « le fardeau » qui vient « des plaisirs de la chair » (□χθος[…] πρ□ς σαρκ□ς □δον□ν), « les désirs sans pitié » (α□□νηλεε□ς[…] □πιθυμίαι), ou encore « la prospérité corporelle et des ressources infinies des biens extérieurs » (τ□ν σωματικ□ν ε□θηνίαν κα□ τ□ς τ□ν □κτ□ς □φθόνους περιουσίας). Cette transposition allégorique est le pendant d'une autre, fondamentale chez Philon, l'association de l'Égypte au « corps » (□π□ τ□ς Α□γυπτίας χώρας, το□ σώματος [555]). Le peuple hébreu étant affligé en Égypte, qui est le corps, leur souffrance ne peut venir que des réalités corporelles par excellence que sont les désirs et les plaisirs. Ceux-ci sont les « habitants » (τ□ν ο□κητόρων α□τ□ς) mentionnés par Philon comme s'il ne s'agissait que d'un détail géographique, avant que la suite du texte ne permette d'opérer cette association.

[553] Il faut toutefois souligner que Philon emploie ici le terme d'□ξαγωγή, qu'il utilise à trois autres reprises dans son œuvre, exclusivement pour désigner le titre de ce livre. Alain le Boulluec et Pierre Sandevoir rappellent que « chez les Juifs hellénisés » (notamment Ézéchiel le Tragique, Aristobule et Philon), ce mot « a concurrencé *éxodos* comme titre du livre, du fait de la présence, en de nombreux passages de la Septante, du verbe *exágein*, "faire sortir", avec pour sujet Dieu (ou Moïse agissant sur son ordre), et peut faire allusion plus précisément que *éxodos* à l'action titulaire et libératrice de Dieu » (*La Bible d'Alexandrie. 2. L'Exode*, A. le Boulluec et P. Sandevoir [éd.], Paris, Éd. du Cerf, 1989, p. 26). De fait, le verbe □ξάγω, est attesté à 93 reprises dans le *Pentateuque*, alors que le substantif en est absent.

[554] *La Bible des Septante. Le Pentateuque d'Alexandrie*, C. Dogniez et M. Harl (dir.), Paris, Cerf, 2001, note sur *Ex* 2, 23, p. 317.

[555] *Leg.* II, 59 ; II, 77 ; *Deter.*, 38 ; *Poster.*, 62.96.155 ; etc.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Quant au peuple hébreu, qui est déjà qualifié ailleurs de « voyant » (□ρατικήν), selon l'une des étymologies possibles d' « Israël », à savoir « celui qui voit Dieu » [556], il gagne une dimension supplémentaire : il est « l'intelligence qui est dotée de la vision » (□ρατικ□ν διάνοιαν). Voir Dieu, autant que cela est possible, est un acte de l'intellect, mais Philon adapte sans doute également son propos au contexte de l'arrachement à l'Égypte qui est le corps, à la suite de l'exégèse d'Abraham comme intellect. Il n'y a en effet qu'un seul autre passage de son œuvre (*Congr.*, 57) où Philon qualifie le peuple de cette façon [557] : il faut donc sans doute considérer qu'il parle ici d' « intelligence » en raison non pas du caractère habituel de cette image, mais en fonction précisément du propos qu'il veut tenir ici. Dans le même temps, il parle de « tout le peuple de l'âme » (πάντα τ□ς ψυχ□ς τ□ν λεών), formule qu'il emploie à deux autres reprises (*Agric.*, 44 ; *Ebr.*, 37) sans plus l'expliciter. Par cette expression, Philon ne semble pas chercher à rendre compte du caractère multiple de l'âme, mais plutôt à présenter un corps homogène qui figure, par ses actions et surtout par l'Exode, le parcours de l'âme. C'est du moins ce que peut permettre de penser un passage où il les juxtapose, à propos du don de la manne et de la sortie du camp que le peuple doit faire pour aller la ramasser : □ξίτω μέντοι □ λε□ς κα□ π□ν τ□ τ□ς ψυχ□ς σύστημα (« Que sorte donc le peuple et tout l'ensemble de l'âme » ; *Leg.* II, 163). L'expression de « peuple de l'âme » est donc en quelque sorte une formule allégorique condensée, une articulation du discours allégorique, pour bien faire voir que le peuple figure l'âme.

Autour de ces éléments (peuple, Égypte, habitants) et de leur expression allégorique (âme ou intelligence, corps, désirs et plaisirs) se trouvent un certain nombre d'expressions qui ne sont pas, quant à elles, allégorisées, mais constituent des reprises directes du sens littéral des souffrances du peuple hébreu en Égypte. Le « fardeau très pénible et très lourd » (χαλεπώτατον κα□ βαρύτατον □χθος) et le fait d' « obéir à des ordres qui sont donnés » (□πιτάγμασιν □πηρετε□ν, □ττ□ □ν[…] προστάττωσιν) font écho directement aux décisions de Pharaon : κα□□πέστησεν α□το□ς □πιστάτας τ□ν □ργων, □να κακώσωσιν α□το□ς □ν το□ς □ργοις (« Et il leur assigna des chefs de travaux chargés de les maltraiter par des travaux » ; *Ex* 1, 11). On y retrouve le mauvais traitement (□να κακώσωσιν α□τούς) et la présence de chefs (□πιστάτας) donnant des ordres. Le texte de l'Exode mentionne encore, ensuite, d'autres actions de plus en plus violentes des Égyptiens contre les Hébreux : ils les « humiliaient » (□ταπείνουν ; *Ex* 1, 12), leur « infligeaient une domination violente » (κατεδυνάστευον[…] βί□ ; *Ex* 1, 13), « faisaient de leur vie une souffrance par les travaux les plus durs » (κα□ κατωδύνων α□τ□ν τ□ν ζω□ν □ν το□ς □ργοις το□ς σκληρο□ς ; *Ex* 1, 14). Il apparaît donc que Philon allégorise quelques éléments fondamentaux, qui sont les acteurs principaux du récit (le peuple d'Israël, les habitants de l'Égypte), mais qu'il fait en sorte de conserver de façon précise la nature des relations entre ces acteurs même dans l'allégorie. Les verbes, notamment, constituent des termes dont le sens n'a pas besoin d'être transposé dans l'allégorie : le peuple hébreu peut « être opprimé » (πιεσθ□ναι), obéir à des ordres (□πιτάγμασιν □πηρετε□ν), « gémir et pleurer abondamment » (στενάξαντας κα□ πολλ□□κδακρύσαντας), mais c'est également le cas de l'âme, d'une façon plus ou moins figurée.

Il y a en somme une perméabilité du vocabulaire d'un registre à l'autre, un vocabulaire concret pouvant être utilisé également pour rendre compte des activités d'instances spirituelles. Réciproquement, le vocabulaire de l'enseignement moral présent au début du passage, concernant les capacités de Moïse (παιδευτικός □ν κα□ πρ□ς νουθεσίαν

[556] *De congressu eruditionis gratia* (OPA), p. 140, n. 1.

[557] Une dernière occurrence de l'expression se trouve dans le *De Abrahamo*, sans correspondant littéral direct, si ce n'est, peut-être, l'intelligence d'Abraham (*Abr.*, 122).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

κα σωφρονισμ ν τοιμότατος), ou bien celles du peuple (τ ν ο ων τε νουθετε σθαι κα σωφρονίζεσθαι) vient s'appliquer à la fonction de guide de Moïse et à la capacité du peuple d'atteindre une vie meilleure, c'est-à-dire en quelque sorte au sens littéral de l'Exode. Cet apparent retour au sens littéral résulte de la proximité de la lettre du texte et du registre allégorique : après avoir présenté le peuple comme la figure de l'âme, Philon peut le présenter comme capable d'être conduit vers la sagesse, en étant averti et modéré (νουθετε σθαι κα σωφρονίζεσθαι) de telle sorte que, de façon paradoxale, sa plainte s'exerce contre « la prospérité des biens corporels et l'abondance infinie des biens extérieurs ». Ce paradoxe est permis par le fait que Philon a déjà longuement développé dans le début du traité, pour l'âme, les maux suscités par les biens extérieurs. Le discours sur la séparation entre les biens sensibles et les biens intelligibles permet de donner une compréhension nouvelle à la plainte des Hébreux, dès lors qu'ils constituent collectivement la figure de l'âme. La lettre du texte n'est donc pas lue de façon isolée, mais au terme d'un développement exégétique qui permet de lui donner une signification très différente. Autour de quelques éléments centraux qui sont clairement transposés dans un registre allégorique, le reste du texte scripturaire est mobilisé sans changement particulier, mais ou bien son vocabulaire permet de jouer directement sur un registre sensible, ou bien la lettre du texte elle-même prend une signification d'emblée différente au vu du contexte exégétique dans lequel elle intervient.

En définitive, ce passage témoigne de l'existence d'un double système de relations réciproques sur lesquelles l'exégèse s'appuie : la vie d'Abraham peut être vue comme l'archétype de l'Exode, mais dans le même temps le récit de l'Exode illustre la notion de salut que Philon a d'emblée introduite au début de son traité ; le sens littéral des souffrances d'Israël en Égypte donne forme à l'expression de la vie de l'âme d'une façon très concrète et imagée, tandis que le langage philosophique, préalablement introduit dans l'exégèse, oriente la compréhension du passage scripturaire cité par Philon. Il apparaît de plus, mais c'est le cas de façon beaucoup plus large chez Philon, que le passage à l'allégorie ne signifie pas un détachement total par rapport au texte scripturaire, mais la transposition d'éléments clés à qui l'on peut en quelque sorte attribuer les mêmes prédicats, ou les mêmes opérations, actives ou passives, que ceux qui sont attribués à leur correspondant littéral.

Enfin, dans la trame d'ensemble du développement de Philon sur le départ, cette exégèse de l'Exode constitue le premier élargissement véritable à des textes qui n'ont pas de lien direct avec le récit du départ d'Abraham. Cela permet donc de mettre en valeur le caractère central d'une telle notion dans les cinq livres de la Loi, puisqu'elle est présente dans des textes qui n'ont pas de relation directe du point de vue du sens littéral, de la trame narrative du texte. Après avoir commencé son traité en parlant d'Abraham, il semble que Philon ouvre son nouveau développement sur l'autre pôle scripturaire essentiel permettant d'éclairer la notion de départ, à savoir l'Exode dirigé par Dieu, qui répond à un même souci pour l'intellect d'échapper aux fardeaux des biens sensibles. La suite du développement consiste ensuite à remonter chronologiquement vers le premier pôle, Abraham, tout d'abord en précisant avec Joseph jusqu'où porte l'Exode, puis en envisageant le cas des deux autres patriarches qui forment avec Abraham une triade, à savoir Isaac et Jacob.

C. Joseph (*Migr.*, 16-24)

Le cas de Joseph, auquel Philon s'intéresse longuement, doit être compris comme une extension du développement sur l'Exode : il se situe directement à la suite de l'introduction de la réflexion sur l'Exode, et il se conclut par un retour à la figure de Moïse.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Joseph ne fait pas partie à proprement parler des patriarches, mais il est, avec les trois patriarches que sont Abraham, Isaac et Jacob, ainsi qu'avec Moïse, l'une des figures les plus importantes de l'exégèse de Philon, se voyant même consacrer un traité dans l'Exposition de la Loi, à l'égal d'Abraham et de Moïse, et sans doute encore d'Isaac et Jacob pour qui les traités sont perdus. Il représente cependant souvent un niveau de vertu et d'exemplarité inférieur, en tant que figure de l'homme politique en partie prisonnier des réalités sensibles dont il a la charge. Sa présence dans ce traité, après les deux exemples fondamentaux d'Abraham et de Moïse, peut donc surprendre. Elle s'explique pourtant en partie, semble-t-il, par cette imperfection. Le développement que lui consacre Philon met en effet en valeur deux points : le premier est que la figure de Joseph constitue une forme d'annonce et d'espérance de l'Exode, ce qui permet de souligner l'importance et la nécessité de ce dernier ; le second est le problème que pose la réalisation de l'Exode pour un être attaché à l'Égypte, c'est-à-dire au corps. La notion d'Exode s'applique bel et bien à lui, mais d'une manière plus complexe que Philon s'attache à mettre en lumière en présentant toutes les vertus de Joseph, et la façon dont une partie de lui-même, à savoir précisément ces vertus, pourront vivre l'Exode.

Pour faciliter la présentation de ce passage relativement long, nous l'étudierons en plusieurs étapes, selon ses articulations successives.

1) La mise en place de l'exégèse (*Migr.*, 16-17)

[16] E### ## ## μ#### ### ######## ### #### ##μ# ####### ###### ######## ####### # ######### ###μ##### ###### ##### #### ##########. ## ## μ## ### ######μ### ### ######## μ### #### ########## ##########· ## ## ### ## ######### ##########, μ##μ### ##########, ### ## ## #### ########## ######. [17] ## #### #########, #### ## ## μ### ########## ### ######## ##### ######### #######μ##μ###### ####, ########## ###### #####, ###### ####μ#### ###### μ# ######## ##########. [16] Il y a des gens qui jusqu'à la fin ont conclu des pactes avec le corps et ont été enterrés en lui comme dans une urne, un cercueil ou tout autre nom qu'il plaira de donner. Toutes les parties de ces personnes qui sont attachées au corps et aux passions sont ensevelies et livrées à l'oubli ; mais si, quelque part, quelque chose qui est attaché à la vertu s'est mis à pousser, il est préservé dans les mémoires, par lesquelles les bonnes dispositions sont naturellement ranimées. [17] Les os de Joseph, donc – je veux dire les seules formes d'une si grande âme qui sont demeurées, incorruptibles et dignes de mémoire –, le verbe sacré les préserve, considérant qu'il serait absurde d'associer les réalités pures aux réalités impures.

Philon ouvre ce nouveau développement sur un mode apparemment très indéterminé : « il y a des gens qui » (E□σ□ δ□ ο□), « tout autre nom qu'il plaira de donner » (□πως □νομάζειν □τέρως φίλον). Il dresse ensuite une distinction qui n'a rien pour surprendre entre l'attachement au corps et aux passions, et l'attachement à la vertu, introduisant seulement comme élément notable une double image de l'ensevelissement qui peut constituer aussi bien l'origine d'un oubli que le début de la germination d'une nouvelle plante. Ces premiers mots constituent en réalité une transition précise. La coordination δέ doit être comprise ici avec sa valeur adversative : après avoir rappelé le sens de cette réalité fondamentale qu'est l'Exode, Philon envisage le cas de ceux qui n'y entrent pas, qui sont restés « jusqu'à la fin » (μέχρι τ□ς τελευτ□ς) dans ce pays, c'est-à-dire le corps, qui plus est d'une façon délibérée qui relève d'un compromis, voire d'une compromission, comme peut le suggérer

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

le terme de « pactes » (σπονδάς). Or, et c'est le sens du développement qui s'ouvre, même pour ces personnes-là un exode est encore possible. Ainsi Joseph est resté « jusqu'à la fin », c'est-à-dire jusqu'à sa mort (le terme grec τελευτή recouvre ces deux nuances) en Égypte, et pourtant ses ossements seront rapportés en Canaan lors de la sortie d'Égypte, conformément à son souhait (*Gn* 50, 25-26 ; *Ex* 13, 19). La figure de Joseph, à partir de ce qu'en dit très explicitement l'Écriture, permet donc à Philon de montrer jusqu'à quel degré la réalité d'un exode peut encore s'appliquer à ceux qui en sembleraient les plus éloignés, en faisant apparaître ce qui justifie, dans le cas de Joseph, cette participation posthume à l'Exode.

La mention de l'urne ou du cercueil, ou encore d'un autre réceptacle, participe sans doute d'un jeu à deux niveaux de la part de Philon. Tout d'abord, la mention d'une « urne » (λάρνακι), aussitôt corrigée ou glosée par celle d'un « cercueil » (σορ□), permet à Philon d'introduire un détail supplémentaire permettant l'identification de Joseph sans paraître y insister trop rapidement : l' « urne » (λάρναξ) est un réceptacle funéraire sans doute plus familier, attesté dès l'*Iliade* (XXIV, 795), tandis que la mention du « cercueil » (σορός) est une citation du dernier verset du livre de la *Genèse* : κα□□τελεύτησεν Ιωσηφ □τ□ν □κατ□ν δέκα, κα□□θαψαν α□τ□ν κα□□θηκαν □ν τ□ σορ□□ν Α□γύπτ□ (« Et Joseph mourut âgé de cent dix ans ; et ils l'enseverlirent et ils le placèrent dans son cercueil en Égypte » ; *Gn* 50, 26). Philon présente cependant ce réceptacle comme une image du corps, image qu'il est possible de formuler autrement (□πως □νομάζειν □τέρως φίλον) : il peut donc y avoir un jeu sur les différentes manières de désigner le corps comme un tombeau, rejoignant par là la formule grecque traditionnelle de σ□μα-σ□μα, le « corps-tombeau » qui apparaît chez Platon [558], mais que Philon n'hésite pas non plus à reprendre de son côté [559]. Qu'il omette de la citer explicitement ici, alors que le contexte s'y prête particulièrement, peut être une manière de montrer une nouvelle fois, après avoir déjà substitué le précepte mosaïque πρόσεχεσεαυτ□ à l'injonction delphique γν□θι σεαυτόν, que l'expression la plus appropriée pour formuler une doctrine philosophique n'est pas à chercher dans la philosophie traditionnelle, mais dans l'Écriture. Il se peut aussi, de façon non exclusive, que Philon cherche à éviter la signification forte attachée au terme σ□μα, celle de « mémorial », de « signe » tangible rappelant la mémoire du défunt, puisqu'il insiste immédiatement ensuite sur le fait que les parties attachées au corps et aux passions sont livrées à l'oubli (λήθ□ παραδοθέντα). La mémoire attachée à la personne de Joseph se joue précisément sur un tout autre plan que celui du « cercueil » : Philon montre dans la suite du passage qu'il distingue entre ce qui appartient au cercueil, et qui y demeure, et ce qui est sauvé en Joseph, à savoir « les os », mentionnés dès le paragraphe suivant.

L'alternative présentée par Philon entre l'oubli et la naissance d'une nouvelle plante constitue une préparation fine de la leçon qu'il tire de la figure de Joseph. En tant qu'homme politique, celui-ci constitue chez Philon une figure ambivalente, à l'exception du traité qui lui est spécifiquement consacré dans l'Exposition de la Loi, le *De Iosepho*, qui s'attache aux motifs d'éloge. Cette ambivalence se retrouve ici, mais elle porte non pas directement sur la valeur des actions de Joseph pendant sa vie, mais sur la manière dont sa mort témoigne de cette ambivalence et pousse à leur terme ses conséquences. En effet, tout ce qui était attaché au corps est enseveli en Égypte, c'est-à-dire, effectivement, d'un point de vue allégorique, dans le corps. Cette partie de lui-même est vouée à la corruption et donc à l'oubli. Plus originale et significative est la deuxième image employée par Philon : il peut rester quelque chose qui a poussé de la terre (παρανέβλαστε), une semence qui en même

[558] *Gorg.*, 493 a 3.

[559] *Leg.* I, 108 ; *Spec.* IV, 188.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

temps ranime la flamme, redonne vie (ζωπυρε□σθαι [560]) à ce qui est bon. L'attachement aux biens corporels, qui est absence de vertu, conduit donc à la corruption et à l'oubli, tandis que la vertu est non seulement remémorée, mais elle est un principe vital, elle confère la vie malgré la mort.

Que la vertu reste dans les mémoires, c'est une conception grecque traditionnelle très ancienne, qui s'attache à l'illustration de la gloire impérissable, le κλέος [561], que l'on peut chercher à s'attirer par ses œuvres. Cette idée de la permanence d'une vertu après la mort de ceux qui l'ont manifestée se rencontre d'ailleurs chez Philon. On la retrouve par exemple dans le *De Abrahamo*, avec un vocabulaire similaire, lorsqu'il évoque la figure du sage qui s'isole du monde, « faisant des meilleurs des hommes de tout le genre humain ses compagnons de vie, eux dont le temps a décomposé les corps, mais dont les écrits qu'ils ont laissés ravivent les vertus, par leurs poèmes ou leurs écrits en prose, par lesquels, naturellement, l'âme s'améliore » (συμβιωτα□ς χρώμενος το□ς □παντος το□ γένους □νθρώπων □ρίστοις, □ν τ□ μ□ν σώματα διέλυσεν □ χρόνος, τ□ς δ□ □ρετ□ς α□□πολειφθε□σαι γραφα□ ζωπυρο□σι διά τε ποιημάτων κα□ τ□ν καταλογάδην συγγραμμάτων, ο□ς □ ψυχ□ πέφυκε βελτιο□σθαι ; *Abr.*, 23). L'idée que la trace écrite laissée derrière eux par ces hommes permet de ranimer (ζωπυρο□σι) leurs propres vertus est un trait constitutif de la représentation de la mort en Grèce ancienne et dans le monde hellénistique, qui est proche de ce qu'il y a dans notre passage.

En revanche, il est plus surprenant que soit encore invoquée la conservation d'une capacité à susciter de nouveau « le bien » (τ□καλά) : non plus seulement de le représenter, chez ceux en qui ils se trouvaient, mais de le faire naître et croître chez d'autres personnes. Ce passage peut être éclairé par un développement plus long, mais formulé en des termes très proches, dans la suite du traité : il est question de la confiance témoignée par Abraham, lorsqu'il prie Dieu d'épargner Sodome s'il s'y trouve un certain nombre de justes, que celui-ci, « même si les autres choses ont été détruites » (κ□ν πάντα τ□□λλα □φανισθ□), « a pitié, à cause de cet élément réduit, de celles-là aussi, de sorte qu'il relève celui qui est tombé, et ranime celui qui est mort » (δι□ τ□ βραχ□ το□το κ□κε□να ο□κτείρει, □ς πεπτωκότα □γείρειν κα□ τεθνηκότα ζωπυρε□ν ; § 122). Le verbe ζωπυρε□ν intervient de nouveau au paragraphe suivant, pour désigner la braise qui, « ayant été attisée, est ravivée » (καταπνευσθε□ς ζωπυρηθ□ ; § 123). Philon reprend alors l'image végétale, à propos de la vertu, pour expliquer que c'est Dieu qui « a fait refleurir ce qui s'était fané » (τ□□φαυανθέντα □ναβλαστε□ν □ποίησε ; *ibid.*), et conclut en soulignant que « le bien en petite quantité, grâce à la sagesse de Dieu, engendre un flot abondant, rendant le reste semblable à lui-même » (τ□ σπάνιον □γαθ□ν □πιφροσύν□ θεο□ πολ□ γίνεται χεόμενον, □ξομοιο□ν τ□□λλα □αυτ□ ; *ibid.*). La notion de « rendre semblable » pourrait renvoyer indirectement à la formulation de la vertu la plus haute, autour de laquelle se constitue, comme nous l'avons vu, le moyen-platonisme, à savoir l'□μοίωσις θε□ (*Tht.*, 176 b 1-2), que Philon reprend à plusieurs reprises, telle quelle (*Fug.*, 63), ou sous une forme qui lui est propre, □ξομοίωσις πρ□ς τ□ν θεόν [562] – étant entendu ici aussi qu'il n'est pas question

[560] De façon significative, c'est le même verbe qui est employé au début du *De Iosepho* pour décrire la façon dont Jacob « ranimait la nature de son fils par des soins remarquables et exceptionnels » (□ζωπύρει τ□ν το□ παιδ□ς φύσιν □ξαιρέτοις κα□ περιττα□ς □πιμελείαις ; *Ios.*, 4). C'est la vertu ranimée par son père que Joseph ranime à son tour.

[561] Voir par exemple, chez Platon, la mention d'une « gloire éternelle et immortelle » (κλ□ος □ς τ□ν □ε□ χρ□νον □θ□νατον : *Symp.*, 208 c 5-6). Les premières mentions du terme remontent toutefois à Homère (*Il.* V, 3, etc.).

[562] Philon reprend lui-même à son compte la formule, dans ces termes, dans plusieurs passages (*Opif.*, 144 ; *Decal.*, 73 et 107 ; *Spec.* IV, 188 ; *Virt.*, 8 et 168).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

de se rendre soi-même ressemblant à Dieu, par ses propres forces, mais de lui être rendu semblable par grâce divine.

La métaphore végétale est appliquée par Philon aux vertus en général : □ν τα□ς□ρριζωμέναις κα□ βλαστανούσαις □ρετα□ς (« dans les vertus qui sont enracinées et qui poussent » ; *Leg.* I, 89). Toutefois, l'idée d'une quantité réduite de bien dont l'action est exprimée à travers une image végétale peut également constituer une référence scripturaire au livre d'Isaïe, non pas au verset *Is* 6, 13, qui ne comporte pas, dans la Septante, la mention de la « semence » présente dans le texte hébreu [563], mais au premier verset du chapitre 11 : Κα□□ξελεύσεται □άβδος □κ τ□ς □ίζης Ιεσσαι, κα□□νθος □κ τ□ς □ίζης □ναβήσεται (« et un rameau sortira de la racine de Jessé, et une fleur s'élèvera de la racine » ; *Is* 11, 1). Il est possible encore de souligner que le verbe βλαστάνω, dont deux composés sont employés dans deux passages du *De migratione Abrahami* (παρανέβλαστε, § 16 ; □ναβλαστε□ν, § 122), est employé en référence au peuple d'Israël : ο□□ρχόμενοι, τέκνα Ιακωβ, βλαστήσει κα□□ξανθήσει Ισραηλ (« ceux qui viennent, les enfants de Jacob – Israël poussera et fleurira » ; *Is* 27, 6). Il peut y avoir chez Philon un écho de cette croissance d'Israël, dans la mesure où il expose comment la vertu de Joseph suscite une croissance qui correspond, dans le contexte, à l'Exode de l'ensemble du peuple, qu'il faut comprendre comme une progression en vertu. La part vertueuse, en Joseph, qui demeure et suscite une nouvelle vie peut donc être comprise comme la permanence d'une vertu qui se retrouve vivifiée, et vivifiante, lorsque l'Exode de tout le peuple, c'est-à-dire « les enfants de Jacob, Israël », a lieu : l'attachement à la vertu d'une partie de Joseph se trouve imitée par le peuple, lorsque celui-ci se sépare à son tour du corps. Il pourrait ainsi y avoir là une référence à la notion pourtant peu présente chez Philon en général du « mérite des pères » [564] : les vertus que se sont acquises les ancêtres du peuple hébreu rejaillissent sur le peuple hébreu lui-même. Il est toutefois plus probable qu'il s'agit ici de manifester une exemplarité qui influe sur le peuple hébreu, plutôt que la rétribution d'un mérite acquis par un père.

Philon peut se référer, pour étayer cette conception, à la situation concrète de Joseph vis-à-vis de ses frères, lorsqu'il se fait reconnaître d'eux. Il leur annonce en effet : ε□ς γ□ρ ζω□ν □πέστειλέν με □ θε□ς □μπροσθεν □μ□ν (« c'est pour maintenir la vie que Dieu m'a envoyé en avant de vous » ; *Gn* 45, 5), se référant à la situation de famine dont il protège l'Égypte mais aussi sa famille, et il ajoute juste après : □πέστειλεν γάρ με □ θε□ς □μπροσθεν □μ□ν, □πολείπεσθαι □μ□ν κατάλειμμα □π□ τ□ς γ□ς κα□□κθρέψαι □μ□ν κατάλειψιν μεγάλην (« Dieu, de fait, m'a envoyé en avant de vous pour faire subsister dans le pays ce reste que vous êtes, et pour nourrir une grande postérité après vous » ; *Gn* 45, 7). La position de Joseph en Égypte permet non seulement la survie de sa famille au temps de la famine, mais encore promet au petit reste qu'ils constituent (κατάλειμμα, κατάλειψιν) une grande croissance à venir. Joseph peut donc être reconnu comme celui qui, par certaines de ses vertus, pourra faire croître la vie (ε□ς[…] ζωήν).

De fait, les expressions qu'emploie Philon au paragraphe suivant permettent d'amorcer des développements qui précisent l'idée que la vertu propre de Joseph a un effet sur le peuple hébreu après sa mort. Il explicite en effet son introduction en précisant que l'élément qui demeure – contrairement donc à la chair, au corps, qui participe de la corruption – ce sont les os de Joseph, que « le verbe sacré préserve » (περιποιε□ται □□ερ□ς λόγος). Cette dernière affirmation semble devoir être comprise de façon double. Philon peut en effet vouloir faire référence au fait que c'est Moïse, l'auteur

[563] « Leur tronc est une semence sainte » (*Is* 6, 13 ; traduction de la *Bible de Jérusalem*, *op. cit.*).

[564] Voir notamment M. Remaud, *À cause des Pères : le « mérite des Pères » dans la tradition juive*, Paris-Louvain, E. Peeters, 1997.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

de l'Écriture, qui prend les ossements de Joseph avec lui au moment de l'Exode (κα□□λαβενΜωυσ□ςτ□□στ□Ιωσηφμεθ' □αυτο□ : « Et Moïse prit avec lui les ossements de Joseph » ; *Ex* 13, 19). Mais le fait de parler de Moïse comme « verbe sacré » peut également signifier qu'au-delà de la réalité du fait, il y a une intention dans le texte de l'Écriture de garder la trace des vertus de Joseph. Ces vertus ainsi consignées pourront servir d'exemples ou même de lois, si l'on peut associer Joseph, pour les aspects positifs de sa vie, à ces « lois vivantes et rationnelles » que sont les patriarches : Joseph rejoindrait ainsi les figures du passé évoquées par Philon dans le prologue du *De Abrahamo* (*Abr.*, 5). Quoi qu'il en soit, il y a bien un lien entre l'action de Moïse à l'égard de Joseph, et la manière dont l'exemple qu'il a constitué, pour ce qui est de la partie de sa personne qui s'est attachée à la vertu, demeure et produit encore une action sur le peuple d'Israël, réalisée de façon claire et concrète au moment de l'Exode, et s'exerçant sans doute encore sur Israël à travers l'Écriture qui en préserve la mémoire. Le rôle de Moïse ne doit pas être perdu de vue : nous verrons qu'il revient en conclusion du passage comme un élément fondamental.

Plus précisément, la permanence de l'action de Joseph sur Israël est double, comme l'exprime la double allégorisation des « os de Joseph » (τ□ γο□ν □στ□□ωσήφ) mentionnés par l'*Exode* (*Ex* 13, 19). L'interprétation allégorique s'appuie sur le constat simple (mais que Philon va ensuite tirer jusqu'à des affirmations apparemment paradoxales) que les os sont ce qui subsiste durablement une fois que la partie corruptible du corps s'est décomposée : rapporté à la mémoire de Joseph, cela signifie que « toutes les parties qui étaient attachées au corps et aux passions » (□σα φιλοσώματα κα□ φιλοπαθ□ μέρη) ont disparu, ne laissant derrière elles que des os, des parties incorruptibles. Philon transpose cette idée, sur un plan moral, en une séparation entre le pur (καθαρά) et l'impur (καθαρο□ς). Il est singulier qu'il emploie ici le verbe συζεύγνυμι, de façon négative, pour marquer la nécessité de ne pas « lier ensemble » le pur et l'impur, alors même que ce verbe est le contraire de διαζεύγνυμι, le verbe d'emploi platonicien marquant la séparation radicale entre l'âme et le corps que Philon refuse, comme nous l'avons souligné.

Sans doute Philon s'autorise-t-il ici du constat d'une séparation de fait entre la chair et les os pour donner à celle-ci, de façon indirecte et dans ce contexte précis, une valeur positive. La séparation n'est pas cherchée, mais assumée. Elle relève de plus ici d'un sens vraisemblablement plus moral, voire religieux (l'opposition entre le pur et l'impur) que strictement métaphysique, comme chez Platon. De plus, Philon ne parle pas d'une séparation à accomplir, mais du fait qu'il ne faut pas rétablir l'union de deux réalités qui ont déjà été séparées et s'opposent désormais l'une à l'autre. Cette notation constitue donc l'un des éléments caractéristiques de la notion de départ, s'agissant de Joseph : il constitue bien une forme de séparation, sur laquelle il convient de ne pas revenir, afin que la migration puisse être menée à bien. Nous allons voir que le paragraphe suivant apporte encore une précision à cet égard.

Philon voit dans les os que prend Moïse l'expression de la préservation par le texte de l'Écriture de deux types de « formes » (ε□δη), qui viennent spécifier le terme de « partie » (μέρος) utilisé précédemment : les « formes incorruptibles » (□διάφθορα), et les formes « dignes de mémoire » (□ξιομνημόνευτα). Ces deux dimensions font l'objet, de façon respective, des deux développements qui suivent, en commençant par la seconde. Chacun de ces deux développements permet d'expliciter la manière dont Joseph a eu part à la vertu véritable, et dont celle-ci s'est communiquée après lui à l'ensemble du peuple.

2) Les formes dignes de mémoire (*Migr.*, 18)

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Le premier développement est relativement bref. Philon y présente la manière dont l'Exode est déjà engagé du vivant même de Joseph, même s'il ne se réalise que plus tard, en croisant le thème de la séparation et des éléments propres au récit de la vie de Joseph.

[18] T# ## ####μ##μ###### ##### ##· ## ######### ### "########### # ####" ########## ##### ### ## ######### μ#### ###### #####μ####, ##### ########, ## ######### ## ## ##### ### ##### ### ######### ### ## μ## ### #### ### ##μ#### ###### ### ### ##### ##### #μ###### ######### ####### ##########, #### ## ### ######## ####### ##########, #### μ### ### ############ ### ### ###### ###### #####μ####, ####### ### ####### #μ##########. [18] Les formes dignes de mémoire, voici ce qu'elles étaient : avoir cru que "Dieu visiterait" la race dotée de vision et qu'il ne l'abandonnerait pas jusqu'au bout à l'ignorance, maîtresse aveugle ; distinguer les éléments mortels de l'âme et les éléments incorruptibles, abandonner à l'Égypte tout ce qui concerne les plaisirs du corps et encore l'absence de mesure des passions, choses mortelles, mais conclure un pacte au sujet des éléments incorruptibles, afin qu'ils soient conduits avec ceux qui montent vers les cités de la vertu ; et confirmer le pacte par un serment.

Philon commente ici les deux passages que nous avons déjà cités à propos des ossements de Joseph : tout d'abord la fin du livre de la *Genèse*, lorsque, sur le point de mourir, « Joseph fit prêter serment aux fils d'Israël en ces termes : "Au moment où Dieu vous visitera de sa visite, alors vous emporterez d'ici mes ossements avec vous" » (□ρκισεν Ιωσηφ το□ς υ□ο□ς Ισραηλ λέγων·□ν τ□□πισκοπ□, □□πισκέψεται □μ□ς □ θεός, κα□ συνανοίσετε τ□□στ□ μου □ντε□θεν μεθ' □μ□ν ; *Gn* 50, 25) ; puis le livre de l'*Exode*, où il est écrit que « Moïse prit avec lui les ossements de Joseph ; car Joseph avait fait jurer par un serment les fils d'Israël, en ces termes : "Par sa visite le Seigneur vous visitera et vous emporterez d'ici mes ossements avec vous" » (κα□□λαβεν Μωυσ□ς τ□□στ□ Ιωσηφ μεθ' □αυτο□, □ρκ□ γ□ρ □ρκισεν Ιωσηφ το□ς υ□ο□ς Ισραηλ λέγων·□πισκοπ□□πισκέψεται □μ□ς κύριος, κα□ συνανοίσετέ μου τ□□στ□□ντε□θεν μεθ' □μ□ν ; *Ex* 13, 19). Philon relève dans ces deux versets l'annonce de la visite de Dieu à Israël, « celui qui voit Dieu », la précision concernant les ossements, considérée comme l'établissement implicite d'une opposition avec le reste du corps, voué à la corruption, et le serment par lequel Joseph se met d'accord avec « les fils d'Israël », qui seront amenés à repartir vers la terre promise, où ils pourront vivre dans les « cités de la vertu » [565].

Les tournures qu'il emploie sont un contrepoint des termes utilisés dans la mise en place initiale de son développement. Contre ceux qui « jusqu'à la fin ont conclu des pactes avec le corps (μέχρι τ□ς τελευτ□ς τ□ς πρ□ς σ□μα σπονδ□ς □θεντο), Philon expose que Dieu ne laisse pas « jusqu'au bout » (μέχρι παντός) le peuple hébreu dans l'ignorance, et il fait état d'un « pacte » (σπονδήν) qui est cette fois positif, puisqu'il n'est pas conclu avec le corps, mais porte « sur les réalités incorruptibles » (περ□ δ□ τ□ν □φθάρτων). Le fait qu'il soit de plus « confirmé par un serment » (□ρκ□ τ□ν σπονδ□ν □μπεδώσασθαι) lui donne un caractère totalement assuré et définitif. Le cas de Joseph doit donc être bien distingué de ceux en qui ne se rencontre plus aucune trace de vertu. Tout l'enjeu de l'exposé de Philon est de montrer de quelle manière Joseph lui-même est traversé par une séparation entre un élément corporel voué à la corruption et à l'oubli, et des vertus qui demeurent.

Avec ce paragraphe, Philon rend explicite la relation qu'il établit entre une certaine vertu de Joseph et le départ d'Égypte de tout le peuple lors de l'Exode : il a connu à l'avance

[565] Sur cette association de la cité et de la vertu, voir en particulier *Leg.* III, 1-3 : πόλις ο□κεία τ□ν σοφ□ν □ □ρετή (« la vertu est la cité qui appartient en propre aux sages » ; *Leg.* III, 1).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

qu'il y aurait un départ voulu par Dieu, et a demandé dès ce moment-là à ce que ce qui resterait de lui remonte vers la terre promise à Abraham et à ses descendants. Les deux versets que nous avons cités permettent donc à Philon de montrer le lien entre une figure imparfaite et le départ : ce qu'il y a de vertueux en Joseph est déjà tourné vers le départ, mais il ne peut l'atteindre qu'une fois distingués en lui le pur et l'impur, une fois que ses os ont été clairement séparés de toute la partie corruptible de sa personne, et lorsque Dieu lui-même vient visiter son peuple, par l'intermédiaire de Moïse, répétant à travers lui le commandement antérieurement adressé à Abraham de partir. La séparation qui doit être opérée en lui, pour qu'il puisse ensuite participer au véritable départ que constitue l'Exode, est présentée par Philon comme un processus de distinction, ou littéralement, de « discrimination » (διακρ□ναι) : en effet, le verbe διακρίνω peut désigner aussi bien une action concrète de séparation, voire de décomposition d'un corps, que la formulation d'un jugement qui opère une séparation. Cependant, Philon précise que cette séparation a lieu dans l'âme, entre les éléments de l'âme (τ□ςψυχ□ς) qui sont « mortels » (τάθνητά) et ceux qui sont « incorruptibles » (τ□□φθαρτα).

La séparation ne passe donc pas comme chez Platon entre l'âme et le corps, mais au sein même de l'âme. Il ne peut donc être question de décomposer physiquement un objet corporel, ou de séparer deux natures différentes, mais bien plutôt de savoir discriminer et distinguer des réalités psychiques d'ordre différent. Philon allégorise ainsi pleinement la référence au corps de Joseph : la distinction entre la chair corruptible et les os incorruptibles est une image de ce qui se passe dans l'âme. Plutôt que de séparer l'âme et le corps, comme Platon, Philon dresse une nouvelle analogie en montrant des processus analogues dans l'une comme dans l'autre. Le corps est, à certains égards, une image de l'âme : sa mort peut constituer une figure du processus par lequel l'âme, au lieu de passer réellement par la mort et la séparation d'avec le corps, progresse définitivement vers la vertu. Le processus qui se réalise directement en Abraham, figure du départ de l'intellect, est illustré à nouveau, dans son élaboration progressive, par Joseph.

La remémoration de la vie de Joseph et la considération de ce qu'il y a en lui de « digne de mémoire », permettent donc d'élargir la portée de l'Exode en rappelant qu'il était déjà annoncé par Joseph et qu'il vient répondre à son attente en représentant le sommet d'un détachement en direction de la sagesse. Le caractère fondamental et nécessaire du départ est ainsi illustré par cette attente de Joseph. Ce n'est pas seulement un départ subitement ordonné par Dieu à Abraham, figure de l'intellect, ou soudainement accordé à travers Moïse pour soulager une oppression de l'âme, qu'est le peuple hébreu, par le corps et les passions, figurées par l'Égypte : c'est une réalité qui est déjà en germe, déjà esquissée, avec Joseph, qui correspond à une nécessité pour tous les hommes, dès lors qu'il existe en eux une part vertueuse.

3) Les formes incorruptibles (*Migr.*, 19-23)

Le deuxième développement, portant sur les « formes incorruptibles », est une présentation synthétique des éléments de vertu effectivement manifestés par la vie de Joseph. Ce sont précisément les éléments incorruptibles au sujet desquels Joseph a fait prêter serment, comme Philon vient de le rappeler, c'est-à-dire ce que les os figurent. Tandis que les « formes dignes de mémoire » constituent le lien direct entre Joseph et l'Exode, établi au moment de sa mort, le rappel de ces vertus est en quelque sorte le fondement de ce lien : les vertus de Joseph sont incorruptibles, à l'image de ses os, et elles pourront de ce fait bénéficier de l'Exode du peuple hébreu. Le développement se présente comme une longue

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

énumération des mérites de Joseph, exposés de façon à peu près chronologique en suivant la trame de la vie de Joseph en Égypte, mais aussi avec un effet de gradation dans la vertu.

Philon donne à voir une suite de courtes exégèses allégoriques, s'appuyant de façon précise sur des éléments textuels : nous verrons comment il développe ainsi une exégèse où ce n'est pas le personnage de Joseph lui-même qui est allégorisé, comme c'est le cas pour Abraham, figure de l'intellect, ou de Moïse, figure du verbe divin, mais un certain nombre de détails qui permettent de relire l'histoire de Joseph dans la perspective d'un détachement à l'égard de toutes les réalités corporelles.

Nous suivrons le texte paragraphe par paragraphe, selon le découpage des éditions modernes, qui délimite de fait d'une façon adaptée les différents éléments qui se succèdent.

[19] #### ### #########; # #### ###### ########## ### ########· ##########μ## ### ### ########## ########μ## ######, # μ### ######### ########, ### ## ## ### ##### ##### ##μ###μ### ####### ## ####### #### ######### ### ##########, #μ###### ### μ## ####### ### ###### ### ####μ#### ########## ##### #### ####, ### ######### ########## ######### #### ### ####### ### ##### μ##### μ### #######μ#### ######## #### #### ### ######### ### μ######## ### ######## ####### ########,

[19] Quelles sont donc les formes incorruptibles ? Le fait de s'être rendu étranger à la jouissance, qui dit : "couchons ensemble et tirons plaisir des biens humains" ; la sagacité, accompagnée de persévérance, grâce à laquelle il discrimine et distingue les biens supposés relevant des vaines opinions comme étant des songes, reconnaissant que les jugements vrais et clairs sur les réalités se font selon Dieu, tandis que les représentations sans évidence ni clarté se font selon la vie, errante et pleine de tromperie, de ceux qui n'ont pas encore été purifiés, et qui se réjouit des plaisirs procurés par des panetiers, des cuisiniers et des échansons ;

Ce premier paragraphe présente une suite d'interprétations allégoriques très ramassées de la première période de la vie de Joseph en Égypte, chez Pétéphrês et en prison. Le premier épisode auquel Philon fait allusion est celui où la femme de Pétéphrês dit à Joseph : « couche avec moi » (Κοιμήθητι μετ' □μο□ ; *Ex* 39, 7). Les outils d'interprétation employés par Philon sont tout d'abord le recours à un synonyme, pour reprendre le verbe du verset auquel il fait référence mais en signalant qu'il introduit un discours nouveau, et surtout la transposition de la femme de Pétéphrês comme figure du « plaisir », qui est en grec un terme féminin, □δονή. Philon s'attache une nouvelle fois à respecter le genre des réalités qu'il transpose depuis le registre littéral, où il s'agit d'une personne, dans le registre allégorique, où il est question d'entités abstraites, de parties de l'âme, ou encore, comme ici, de passions. Il faut souligner que Philon ne perd pas de vue son propos général sur l'Exode et la notion de départ en général, et sur la question spécifique, concernant Joseph, de la séparation, puisque il emploie d'emblée le substantif □λλοτρίωσις (« le fait de se rendre étranger ») qui constitue un écho du verbe déjà employé en un sens positif (□λλοτριώθητι ; § 7), ainsi que de l'adjectif (□λλότριον ; § 10) et à nouveau du verbe (□λλοτριώσας ; § 11), employés en un sens négatif. De fait, à travers chacun des exemples qu'il livre dans ce développement, Philon reprend la question du départ, dans ses dimensions positives et négatives.

Ainsi, le deuxième exemple reprend un autre aspect que nous avons déjà rencontré à plusieurs reprises, et notamment dans les deux paragraphes précédents, celui de la distinction, du jugement qui sépare les réalités différentes. Joseph qui a dans la prison interprété des rêves est loué pour sa capacité à « discriminer » et à « distinguer » (διακρίνει

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

κα□διαστέλλει) ce qui n'est que réalités illusoires (κεν□ν : « vaines » ;νομιζόμενα : « supposés »). Une fois de plus, le contenu littéral du texte scripturaire, la mention des rêves, n'intervient dans le passage qu'une fois son sens allégorique livré : c'est le texte scripturaire qui constitue ainsi un sens figuré, puisque le terme de « rêves » est mobilisé comme une simple image (□ς□ν □νύπνια □ντα) permettant de préciser le propos.

Philon développe encore la notion de séparation en distinguant ce qui est lié à Dieu, ce qui se fait conformément à lui (κατ□θεόν), et ce qui relève d'une recherche des biens corporels, figurés par les figures scripturaires du panetier, du cuisinier et de l'échanson. Le fait qu'il désigne ces figures au pluriel (σιτοπόνων κα□ μαγείρων κα□ ο□νοχόων) semble un nouveau moyen de généraliser la portée de son propos : Philon ne parle pas des plaisirs (τέρψεσι) liés aux activités du panetier, du cuisinier et de l'échanson que Joseph a rencontrés, mais de toutes les figures qui peuvent apparaître comme des panetiers, des bouchers ou des échansons, si l'on cherche les plaisirs qu'ils procurent. Du reste, ceux-ci, dans le texte de la *Genèse*, sont « chef panetier » (□ρχισιτοποιός ; *Gn* 40, 1, etc.), « chef boucher » (□ρχιμάγειρος ; *Gn* 37, 36, etc.) et « chef échanson » (□ρχιοινοχόος ; *Gn* 40, 1, etc.) : Philon suggère donc en quelque sorte un passage de l'archétype aux types, de l'unité à la multiplicité, mais en conservant encore une valeur figurée à ces trois modalités de rapports avec les réalités corporelles que représentent la responsabilité du pain, de la viande et du vin. Il peut s'agir d'un moyen de souligner une forte opposition entre ce qui relève de Dieu seul, et ce qui se soumet au contraire à une multiplicité, qui n'est pas seulement triple (le panetier, le cuisinier et l'échanson), mais qui constitue une foule qui peut être classée en trois grandes catégories.

Philon dessine à l'aide de ces figures, et en reprenant le thème de l'interprétation des rêves, une opposition très tranchée. D'un côté, il présente « les jugements vrais et clairs portant sur les réalités » (τ□ς μ□ν □ληθε□ς κα□ σαφε□ς τ□ν πραγμάτων συγκρίσεις) : Philon s'appuie ici à nouveau pour son vocabulaire, au prix d'un changement de catégorie grammaticale, sur la Septante, qui emploie le verbe συγκρίνω : □ συγκρίνων (*Gn* 40, 8) et συνέκρινεν□μ□ν (*Gn* 41, 12). Cela lui permet de continuer à utiliser le vocabulaire du jugement introduit par διακρίνω, en associant la question de l'interprétation des rêves à celle d'une juste séparation des réalités. Celle-ci se fait « selon Dieu » (κατ□θεόν). Il s'agit d'une référence scripturaire, puisque Joseph interroge le chef échanson et le chef panetier en ces termes : « n'est-ce pas par Dieu que se fait leur éclaircissement ? » (Ο□χ□ δι□ το□ θεο□□ διασάφησις α□τ□ν □στιν; ; *Gn* 40, 8). Philon reprend donc les mots mêmes de l'Écriture, légèrement transposés, en mentionnant le rôle de Dieu, ainsi qu'en parlant de jugements « clairs » (σαφε□ς), là où précisément Joseph parle, avec la même racine, d'un « éclaircissement » (διασάφησις). De l'autre côté se situent les « représentations sans évidence ni clarté », qui « se font selon la vie, errante et pleine de tromperie de ceux qui n'ont pas encore été purifiés » (τ□ς δ□□δήλους κα□□σαφε□ς φαντασίας κατ□ τ□ν πλάνητα κα□ τύφου μεστ□ν μήπω κεκαθαρμένων βίον). Le thème de la pureté reprend de façon directe la distinction entre pureté et impureté qui caractérise la mort de Joseph (§ 17), tandis que l'adjectif πλάνητης ne doit pas être négligé : il décrit une errance qui est l'opposé d'une référence à Dieu (κατ□θεόν, contre κατ□τ□νπλάνητα […] βίον). Il s'agit donc de l'opposé d'une véritable migration depuis les choses sensibles jusqu'à Dieu, comme le font les Hébreux et comme Joseph l'espère pour ses ossements. Philon emploie du reste, comme nous allons le voir, un autre mot, περάτης, pour rendre compte de cette migration positive.

[20] ## μ########, #### ####### ######## #####, ### ##μ###### #####, ##########, ## ###### ### ####### ##### #######, ### #### ### ### ########

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

μ############ – ####### ### ######## ##μ######## –, ## ##μ######## ### "### ### ######## #####" – ## ### μ#### ### ####### ########μ#### #### #### ####### ##########, ###μ###### ## ############### ##### ## μ###### ######### [20] le fait de ne pas avoir été enregistré comme sujet, mais comme maître de toute l'Égypte, le pays corporel, de se vanter d'être de la race des Hébreux, à qui il est coutumier de migrer des réalités sensibles vers les réalités intelligibles – "l'Hébreu" se traduit en effet "émigrant" –, de magnifier le fait qu' "ici, il n'a rien fait" – en effet, ne réaliser aucune des choses qui font en ce lieu l'objet d'empressement de la part des personnes viles, mais haïr et repousser tout cela, il faut le louer sans mesure ;

Trois éléments composent ce paragraphe. Le premier est le statut que Joseph a atteint : □δο□ καθίστημί σε σήμερον □π□ πάσης γ□ς Α□γύπτου (« Voici, je t'établis aujourd'hui sur tout le pays d'Égypte » ; *Gn* 41, 41). Philon paraphrase de nouveau le texte scripturaire, en dédoublant son sens, pour bien en faire saisir la portée : Joseph, ainsi placé, n'est plus « sujet » (□πήκοον), mais « maître » (□ρχοντα). Or, ce vocabulaire est précisément celui que Philon a employé précédemment pour paraphraser l'exhortation de Dieu à l'intellect de prendre le dessus sur les réalités liées au corps : □πήκοοί σού ε□σι, μηδέποτε □ς □γεμόσι χρ□· βασιλε□ς □ν □ρχειν □λλ□ μ□□ρχεσθαι πεπαίδευσο (« ce sont tes sujets, ne les traite jamais comme tes maîtres ; étant roi, apprends à commander mais non à être commandé » ; § 8). Philon continue de tisser une présentation d'ensemble cohérente des notions qu'il approfondit et du vocabulaire qu'il emploie : Joseph se situe bien dans la continuité d'Abraham, son histoire représente elle aussi la victoire sur le monde sensible et corporel, représenté en ce qui le concerne par l'Égypte, « pays corporel » (τ□ς σωματικ□ς χώρας).

Le deuxième élément de ce paragraphe, l'appartenance à la race des Hébreux, simplement juxtaposé, peut en constituer en réalité une forme de justification. La distance prise par Joseph à l'égard des réalités corporelles correspond à son identité réelle, qu'il ne craint pas de revendiquer, selon Philon (τ□ α□χε□ν) : il est de la « race des Hébreux » (γένος […] □βραίων). Or ceux-ci sont intrinsèquement caractérisés par le fait de « migrer des réalités sensibles vers les réalités intelligibles » (□π□ τ□ν α□σθητ□ν □π□ τ□ νοητ□ μετανίστασθαι) : Philon retrouve un vocabulaire central depuis le début du traité, celui de la μετανάστασις, ainsi que l'opposition entre réalités sensibles et réalités intelligibles. Le cas de Joseph s'insère dans le cadre du peuple hébreu dans son ensemble, qui est lui-même déjà présent dans la figure d'Abraham.

Philon n'appuie pas seulement cette lecture sur le trajet du peuple hébreu pendant l'Exode, il propose encore une étymologie de ce nom : περάτης γ□ρ □□βρα□ος □ρμηνεύεται(« "l'Hébreu" se traduit en effet "émigrant" »). Il s'agit cette fois-ci d'un nouveau terme, qui n'était pas encore apparu dans le traité, pour rendre compte sous un nouvel aspect de la notion de départ. Celui-ci semble venir s'opposer directement à l'adjectif πλάνητης, bien que leurs significations réciproques soient proches l'une de l'autre. La nuance que Philon apporte est l'opposition entre un déplacement qui est une « errance » désordonnée, dans les liens du corps, et une « migration » qui est orientée et ordonnée par Dieu, et qui conduit vers les réalités intelligibles. La distinction entre πλάνητης et περάτης constitue donc une nouvelle itération du processus de réflexion sur la notion de départ passant par la distinction entre ce qui représente un départ positif et souhaitable, et ce qui consiste au contraire en un mouvement répréhensible, parce qu'il n'opère pas la bonne séparation, ou bien comme ici parce qu'il se réalise sans se séparer de ce qui l'empêche de devenir une véritable migration.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

En réalité, la mention de l'origine de Joseph, dans la Septante, est beaucoup moins directe que Philon ne l'affirme : κλοπ□□κλάπην □κ γ□ς Εβραίων (« j'ai été odieusement enlevé de la terre des Hébreux » ; *Gn* 40, 15). La mention notamment d'une terre déjà attribuée aux Hébreux pourrait entrer en tension avec la définition des Hébreux comme un peuple migrant, et contredire l'idée d'un exode à venir. C'est sans doute pour cela que Philon insiste sur l'appartenance à un peuple (γένος). La fin du paragraphe, qui commente la suite immédiate de ce verset, peut néanmoins servir de justification à Philon. Joseph y proteste, dans des termes que Philon a cette fois fidèlement repris : □δε ο□κ □ποίησα ο□δέν (« ici, je n'ai rien fait » ; *ibid.*). Or Philon, de même qu'il a parlé d'un motif de « se vanter » (α□χε□ν), à propos de la déclaration de Joseph sur son origine, fait de cette affirmation l'objet d'un « nécessaire éloge dépassant la mesure » (ο□ μετρίως □παινετόν). Les deux parties de la déclaration de Joseph sont donc interprétées comme une même revendication de sa distance à l'égard de tout ce qui est égyptien, et c'est pour cela que Philon exprime une nouvelle forme de séparation avec les verbes « haïr et repousser » (διαμισ□σαι δ□ κα□□ποστραφ□ναι), qui sont cette fois-ci une forme de répétition de la séparation entre Abraham et Lot, le premier repoussant loin de lui le second (§ 13).

La succession rapide de références à l'histoire de Joseph et à ses titres de gloire se poursuit encore dans les paragraphes suivants.

[21] ###μ######## #####μ### ### ###### ##### #μ########, ## ######### ### ####, ## ### μ##### ######## ###### ######, ## #### ## ######## μ############ ### ######## # ## ###μ#### ##### – ### ### ##### ## ############ – ####· "μ### μ## #####, ##### # #### μ## ##### ##", #### μ######## ###### ### ## ##########μ### ##μ### ##########, [21] s'être joué de l'absence de mesure des désirs et de toutes les passions, craindre Dieu, même s'il n'est pas encore devenu capable de l'aimer, revendiquer, en Égypte, la vie véritable, ce que précisément le voyant, plein d'admiration – et en effet il était justifié d'être abasourdi – dit : "c'est un grand événement pour moi si mon fils Joseph est encore vivant", mais il n'est pas mort sous l'effet des opinions vaines et du corps qu'il porte comme un cadavre ;

Trois éléments composent de nouveau ce paragraphe. Le premier, l'action de « se jouer », s'appuie sur une référence directe à deux passages rapprochés où la femme de Pétéphrês déclare effectivement : « il nous a amené un serviteur hébreu pour se jouer de nous » (□δετε, ε□σήγαγεν □μ□ν πα□δα Εβρα□ον □μπαίζειν □μ□ν ; *Gn* 39, 14), et encore : « le serviteur hébreu que tu as amené chez nous est venu vers moi pour se jouer de moi » (Ε□σ□λθεν πρός με □ πα□ς □ Εβρα□ος, □ν ε□σήγαγες πρ□ς □μ□ς, □μπα□ξαί μοι ; *Gn* 39, 17). Certes, le contexte de ces deux affirmations est celui d'un mensonge, puisque Joseph n'a en réalité cherché à tromper personne. Mais la mention dans ces deux versets de l'origine de Joseph – Philon choisit précisément le moment où il vient de la rappeler pour citer ce passage, qui figure plus haut dans le récit scripturaire et aurait pu être rattaché au début du développement –, ainsi que la valeur allégorique que Philon donne à la femme de Pétéphrês, permettent de voir dans cette affirmation qui se veut mensongère une forme de reconnaissance, de la part de l'Égypte corporelle et de celle qui l'incarne au premier chef, du détachement que Joseph a réussi à opérer à l'égard de tous les désirs et de toutes les passions.

Le deuxième élément du passage est une citation qui pourrait se suffire à elle-même, puisque Philon rappelle que Joseph « craint Dieu », conformément au texte scripturaire : τ□ν θε□ν γ□ρ □γ□ φοβο□μαι (« car je crains Dieu » ; *Gn* 42, 18). Le souci de rattacher

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

précisément cette affirmation au contexte de son argumentation conduit Philon à faire de cette affirmation un moyen terme : il craint Dieu, « à défaut d'être déjà capable de l'aimer » (ε□ κα□ μηδέπω γέγονεν □γαπ□ν □κανός). Cette brève remarque correspond à une distinction que nous avons rencontrée dans le *De Abrahamo*, à propos de ce qui conduit les hommes à Dieu : la crainte apparaît aux yeux de Philon comme une raison valable, mais la moins élevée, derrière l'attirance pour une récompense, et l'attrait de Dieu pour lui-même (*Abr.*, 127-130). L'éloge sans mesure (ο□ μετρίως □παινετόν) de Joseph n'en laisse donc pas moins la place à un rappel de son statut intermédiaire : il n'a pas encore atteint la perfection.

Le troisième élément représente un nouveau progrès dans la narration scripturaire (Philon cite le verset *Gn* 45, 28), et constitue une nouvelle interprétation d'une parole d'un personnage, cette fois-ci celle d'Isaac s'étonnant que Joseph vive encore. Cette affirmation est recontextualisée du fait qu'elle se trouve placée au milieu du développement de Philon sur la relation entre Joseph et l'Égypte, figure du corps. Au lieu que cette affirmation renvoie simplement à la surprise de Jacob, le voyant, de savoir son fils encore vivant alors qu'il le croyait mort depuis longtemps, son intégration dans le commentaire allégorique devient un étonnement que la vie subsiste encore en Égypte (Philon accole les deux termes : ζω□ς □ν Α□γύπτ□). Parler de la présence de la « vraie vie » (ζω□ς […] τ□ς□ληθο□ς)comme de quelque chose qui peut « rendre abasourdi » (καταπλαγ□ναι) conduit Philon à forcer encore le trait dans sa charge contre l'Égypte et le corps, en qualifiant celui-ci de cadavre (νεκροφορουμέν□), renouant ainsi, mais sur un plan différent, avec la référence au cadavre de Joseph dont la partie charnelle, liée à l'Égypte, se décompose.

Le dernier paragraphe portant sur l'histoire de Joseph fait référence à l'épisode de la reconnaissance entre ses frères et lui.

[22] ###μ####### ### "### ########", ### ## ### ####### ######## #######, ## #######μ#### #### ######## ###### #### ######μ##### ####### ### ######## ####### ####### ###### ### ### ##### ###μ##### ###μ#### ###### ###### #########, ## ##### μ# #### ######## ##########, ### ## ### #### ############### #### ### ### ##μ#### ### ### ##### ####μ## ##########,

[22] Reconnaître qu'il est "de Dieu", et d'aucune des réalités qui sont venues naître ; en étant reconnu par ses frères, avoir mis en mouvement et secoué tous les manières d'être qui aiment le corps et pensent se tenir fermement sur leurs propres opinions, et les écarter avec force ; dire qu'il n'a pas été missionné par les hommes, mais choisi par Dieu pour exercer une autorité légale sur le corps et les réalités extérieures ;

Cette dernière partie du commentaire appuyée sur des passages scripturaires de l'histoire de Joseph représente une forme de point culminant, insistant sur la relation de Joseph à Dieu.

Le premier élément sort cependant de la trame narrative d'ensemble de l'histoire de Joseph, puisque celui-ci affirme qu'il est « de Dieu » parmi les toutes dernières paroles qui lui sont attribuées, après la mort de Jacob (*Gn* 50, 19). Il faut noter qu'une fois encore Philon ne se contente pas de citer un verset, mais le remet en contexte, notamment en présentant son revers, comme ici : être de Dieu, c'est ne pas appartenir au monde de ce qui reçoit un engendrement (γένεσιν), et donc aussi de la corruption. Cette affirmation semble ainsi marquer une progression par rapport au statut encore intermédiaire de Joseph dans les exemples précédents. Dans cet exemple et les deux qui suivent, il se montre pleinement dépendant de Dieu, et clairement séparé des réalités corporelles.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Le deuxième élément, en effet, est l'interprétation du désir de Joseph de se faire reconnaître de ses frères (γνωριζόμενον το□ς □δελφο□ς) sans la présence des Égyptiens. Philon insiste sur ce point, employant plusieurs verbes qui marquent la volonté de Joseph de s'en détacher : κιν□σαι (« mettre en mouvement ») et σαλε□σαι (« secouer ») puis encore □πώσασθαι (« écarter »). Il s'agit d'une variation sur le vocabulaire des versets scripturaires concernés : ο□κ □δύνατο Ιωσηφ □νέχεσθαι πάντων τ□ν παρεστηκότων α□τ□, □λλ' ε□πεν □ξαποστείλατε πάντας □π' □μο□ (« Joseph ne pouvait tolérer la présence de tous ceux qui se trouvaient avec lui, il dit : "Éloignez de moi tout le monde" » ; *Gn* 45, 1-2). Philon insiste, dans la continuité de sa réflexion sur le départ, sur l'impulsion qui lance progressivement un mouvement, et il reprend, d'une manière dont il a déjà donné d'autres exemples, un terme qui lui a permis de décrire l'action par laquelle Abraham s'écarte de Lot (□πώσεται ; § 13).

Un autre point commun entre les deux personnages est donc établi, mais il convient de noter que cette séparation de Joseph et des Égyptiens se passe encore en Égypte : elle est donc seulement similaire, mais pas identique, à celle d'Abraham, qui marque l'établissement, seul, sans Lot qui figure le penchant vers les choses sensibles, dans la terre de Canaan. Mais il s'agit tout de même bien de séparer les Égyptiens de Joseph, pour permettre une reconnaissance de Joseph et de ses frères, c'est-à-dire d'une reconnaissance des Hébreux entre eux : Joseph ne part pas, mais se tourne vers sa famille, qui habite en Canaan, et dont les descendants y retourneront. Signalons encore que Philon ne propose pas de commentaire allégorique sur la parenté de Joseph : il parle bien du personnage scripturaire et de ses frères sans chercher à leur donner une autre signification dans le registre des réalités intelligibles. Ce sont les autres éléments du texte qui sont transposés, à savoir tout ce qui touche à l'Égypte.

C'est au même passage qu'appartient le dernier élément que Philon rappelle à propos de Joseph, à savoir qu'il affirme que c'est Dieu qui l'a conduit là où il est, et non pas ses frères, lorsqu'ils l'avaient vendu :

########## ### μ# # #### #μ######## #μ##, ############ #μ## #######μμ# ### ### ### ########### #μ## ########## μ######. ### ### ### #μ### μ# ########### ###, ###' ## ####, ########### μ# ## ###### ##### ### ###### ###### ### ##### ##### ########## ##### ### ######## (« Dieu, defait, m'aenvoyé enavantdevouspourfairesubsisterdanslepayscerestequevous êtes, etpournourrirunegrandepostérité aprèsvous. Maintenant donc, ce n'est pas vous qui m'avez envoyé ici, mais Dieu, et il a fait de moi le père de Pharaon : le seigneur de toute sa maison et le chef de tout le pays d'Égypte » ; Gn 45, 7-8).

Le texte de Philon constitue une version à la fois plus condensée, et d'emblée allégorisée, de ces versets. Il reprend le verbe □ποστέλλω (□πεστάλκατε qui devient □πεστάλθαι), il répète l'opposition entre Dieu et les hommes (ο□χ □με□ς[…], □λλ' □□ θεός qui devient μ□ πρ□ς □νθρώπων[…] □π□ δ□ το□ θεο□), en lui donnant un caractère de plus grande généralité, passant de la mention spécifique des frères, désignés par le pronom □με□ς, à des « hommes » (□νθρώπων) au nombre desquels, de ce fait, pourrait peut-être aussi être inclus Pharaon. La « maison de Pharaon dans sa totalité », (παντ□ς το□ ο□κου α□το□) et « l'Égypte dans sa totalité » (πάσης γ□ς Α□γύπτου) sont en revanche transposés allégoriquement pour désigner, sous la forme également d'un couple, « le corps et les réalités extérieures » (το□ σώματος κα□ τ□ν □κτός). La notion de domination est quant à elle exprimée non pas par le verbe □ρχειν qui aurait pu permettre d'établir de nouveau un lien avec Abraham et l'intellect qu'il figure, voué à « commander » sur les réalités sensibles, mais par un terme nouveau dans le traité : il s'agit d'un strict synonyme, les deux termes d'□πιστασία et d'□ρχή étant associés ailleurs chez Philon (*Deter.*, 142 et 145) sans

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

différence notable entre eux, pour renvoyer à la direction exercée par Dieu sur sa création, que certains hommes refusent.

Le paragraphe suivant constitue à la fois le point d'aboutissement de cette longue énumération des vertus de Joseph, et un retour à l'ouverture du développement qui le concerne : Philon opère une forme de récapitulation de la vie de Joseph en Égypte qui reprend sa relation à l'Exode.

[23] ##### ## ####### ####### #μ######## ### #μ####### ############ #### ######, ######## ### ##μ###### ##### ###### ### ######## #### ########## #### ## #######, ### ## ###### ### ###### ########## ######### ###μ##### #### ##### ############ [566]· [23] et de nombreuses autres choses du même registre, mais qui sont d'un rang meilleur et plus sacré, ne supportent pas d'habiter l'Égypte, demeure corporelle, ne sont absolument pas ensevelies dans un cercueil mais, s'étant retirées de tout le mortel, elles suivent le verbe législateur, Moïse, leur guide.

Dans la trame du développement sur Joseph, ce paragraphe constitue une récapitulation qui rappelle l'ultime souhait de Joseph, avant de mourir, de voir ses ossements emportés en Canaan quand le peuple hébreu y repartira. Philon, après avoir passé en revue les grands passages de la vie de Joseph et les manifestations de sa distance relative par rapport à l'Égypte, à la fois comme interprète avisé des rêves, comme maître de l'Égypte, comme hébreu qui se revendique comme tel et reconnaît l'action providentielle de Dieu sur son existence, suggère l'existence de nombreuses autres (πολλ δ κα λλα) marques de vertus du même registre (μοιότροπα), et même meilleures encore, relevant d'un « rang meilleur et plus sacré » (τ ς μείνονος κα ερωτέρας[…] τάξεως). En l'absence d'éléments scripturaires précis qui correspondraient à ce degré de perfection plus avancé encore, il faut sans doute y voir de la part de Philon un trait rhétorique consistant, pour mettre un comble à son éloge, à suggérer l'existence de motifs d'éloge plus grands encore que ceux qui ont déjà été présentés – conformément du reste à l'affirmation selon laquelle l'une des manifestations de la vertu de Joseph « méritait un éloge dépassant la mesure » (o μετρίως παινετόν ; § 20).

L'ensemble de ces vertus est désormais personnifié : incorruptibles (φθαρτα), elles ne peuvent demeurer en Égypte, ce que Philon exprime de manière très vive en disant qu'elles ne le « supportent pas » (o κ νέχεται). Le verbe était déjà employé dans l'Écriture pour décrire l'attitude de Joseph à l'égard des Égyptiens au moment où il se fait reconnaître de ses frères (*Gn* 45, 1) : il s'agit cependant ici d'une réaction plus radicale, qui conduit à quitter l'Égypte, et même, selon Philon, à « ne pas du tout être enterré dans un cercueil » (o δ νθάπτεται σορ τ παράπαν). Il faut donc en définitive comprendre que les vertus impérissables de Joseph, figurées par les os, ne sont pas même enterrées : Philon pousse au degré le plus extrême la distinction entre la personne de Joseph dans son ensemble, dont le corps est enseveli, et ses vertus, qui sont totalement détachées de toute réalité corporelle. Celles-ci acquièrent une forme d'autonomie par rapport à lui, et leur départ d'Égypte avec Moïse n'est que la concrétisation définitive de ce détachement.

[566] Nous acceptons ici l'argumentation de Colson dans son édition sur le rétablissement de verbes conjugués plutôt que d'infinitifs pour νέχεται, νθάπτεται et παρέπεται (Philo, IV, op. cit., p. 560-561) : en particulier, si Philon ajoutait de nouveaux mérites à l'énumération précédente, ces infinitifs seraient précédés, comme tous les autres, de l'article τό. Le sens qui en résulte est plus difficile, comme nous allons le voir, mais également plus riche, comme le souligne Colson.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

À dire vrai, Philon peut0 ici jouer sur les expressions de la lettre du texte scripturaire. En effet, Joseph, au moment de mourir, dit à ses frères : « vous emporterez d'ici mes ossements avec vous » (συνανοίσετε τ□ □στ□ μου □ντε□θεν μεθ' □μ□ν ; *Gn* 50, 25), et le livre de la *Genèse* se conclut ainsi : « et ils l'ensevelirent et ils le placèrent dans son cercueil en Égypte » (κα□ □θαψαν α□τ□ν κα□ □θηκαν □ν τ□ σορ□ □ν Α□γύπτ□ ; *Gn* 50, 26). D'un point de vue réaliste et pragmatique, il paraîtrait nécessaire de considérer que c'est bien tout le corps de Joseph qui est enseveli, ce qui inclut forcément ses os. Le texte scripturaire, cependant, permet d'opérer d'emblée une distinction entre ce qui est enseveli en Égypte, et ce qui n'y restera pas, à savoir les ossements, comme s'ils n'appartenaient pas au cercueil. De même, lorsqu'il est mentionné que Moïse emporte les ossements de Joseph, il n'est pas fait mention du cercueil (*Ex* 13, 19), mais seulement du serment que Joseph a fait prêter que ses os seront emportés hors d'Égypte. Une attention précise aux formulations scripturaires peut donc rendre possible une interprétation qui distingue les os du corps jusqu'à opérer une véritable séparation entre eux et le cercueil : l'interprétation allégorique trouve un appui dans la lettre même du texte, sans qu'il soit question de savoir comment donner une explication littérale à ces détails scripturaires.

Le dernier point important de ce passage est l'ouverture sur le rôle de Moïse : figure du verbe législateur, de la parole adressée par Dieu aux hommes pour leur dévoiler la Loi, il est le guide que « suivent » (παρέπεται) les vertus. Ce nouveau terme introduit donc une nouvelle dimension du départ : le chemin est tracé par un guide, le verbe adressé par Dieu aux hommes dans la figure de Moïse, il s'agit donc de le suivre. Le départ ne se fait pas seul ou au hasard, mais dans une direction précise, sous la conduite d'un médiateur donné par Dieu. Le départ en quelque sorte aveugle d'Abraham, dans la partie du lemme que Philon est en train d'étudier [567], paraît donc correspondre à un trajet déterminé par l'intermédiaire de Moïse, c'est-à-dire de l'Écriture. Le départ qu'Abraham a su accepter de réaliser, seul, sans paraître connaître le terme de sa route, devient avec Moïse un chemin déterminé par la conduite d'un guide. Cette prééminence de Moïse, qui est loin d'être spécifique à ce passage [568] est reprise et développée dans la récapitulation du passage sur Joseph.

4) Récapitulation : Joseph et Moïse (*Migr.*, 24)

Le paragraphe qui suit peut être en effet considéré comme la fin du développement, dans la mesure où Philon y reprend des éléments qui concernent Joseph. Il souligne toutefois avant tout le rôle central de Moïse : la récapitulation inscrit l'exposé sur Joseph dans le cadre du développement sur l'Exode, dont Moïse est l'acteur principal. Il s'agit bien en définitive d'un développement intégré à la présentation générale de l'Exode, et non d'un excursus autonome. Cela n'est pas sans importance pour comprendre les articulations de la pensée de Philon.

[567] À partir du paragraphe 36, Philon précise un peu plus la direction, en commentant les termes « vers la terre que je te montrerai » (ε□ς τ□ν γ□ν, □ν □ν σοι δείξω ; *Gn* 12, 1), mais celle-ci n'est pas pour autant plus explicite : c'est en réalité dans les paragraphes qui précèdent (§ 27-33) que Philon évoque cette fin, toujours en lien avec Abraham, comme nous le verrons, mais pas dans le cadre d'un commentaire d'un lemme évoquant la terre qui lui est désignée. Le rôle donné ici à Moïse peut donc constituer un éclairage important sur les modalités du départ.

[568] C'est ce que Valentin Nikiprowetzky met en évidence à la fin de son introduction au *De Iosepho* : « L'homme politique du *Joseph* vient, comme un devin véridique, interpréter le songe commun qu'est la vie de la société, et c'est lui qui conduira les hommes vers la vérité. Ce guide pourtant ne saurait être Joseph, et Philon tait son nom à ce moment. C'est Moïse, le vrai chef de l'humanité, parce qu'il est prophète, et par là législateur, prêtre et roi, parce qu'il incarne à la perfection l'idéal de la royauté. » (*De Iosepho* [OPA], p. 38). Voir également p. 31-32.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

[24] ####### ### ### ####### ##### ####### #####, #####, ######μ####, #, ### #### ######### ######## #### ### ### ########## ### ###### ####μ#####, ##### ##### ######### ########, ### μ# μ#### ###### ## ########## ####μ### ### ############### #######. [24] Celui-ci est en effet un nourricier et un éducateur des belles actions, paroles et décisions ; même si elles se retrouvent mélangées à leurs contraires à cause du caractère confus et mêlé du mortel, il ne les discrimine pas moins dans sa marche, afin que les semences et les germes d'excellence n'aillent pas disparaître et mourir jusqu'au bout.

Ce dernier paragraphe constitue, nous l'avons dit, un développement sur le rôle de Moïse, « verbe législateur » et « guide » (θεσμοθέτ□ λόγ□ Μωυσ□ ποδηγετο□ντι). Alors que Philon avait jusque là souligné les vertus spécifiques de Joseph, comme des éléments susceptibles d'avoir une action propre pour redonner la vie (§ 16), les mérites semblent désormais attribués à Moïse lui-même. C'est lui qui nourrit et fait grandir (τροφε□ς γ□ρ κα□ τιθηνός) ces vertus qui se manifestent par « des actes, des paroles et des décisions » (□ργων, λόγων, βουλευμάτων), c'est-à-dire toutes les dimensions selon lesquelles Joseph a bien agi. Bien qu'il intervienne de façon rétrospective, après la mort de Joseph, c'est lui qui opère l'action fondamentale qui permet le véritable départ de l'Exode, à savoir le fait de « discriminer » (διακρίνει ; § 18-19), dans le cadre du mouvement qui lui est propre (παρελθών). Jacques Cazeaux souligne [569] que le vocabulaire du père nourricier est déjà présent dans le *De sobrietate* (*Sobr.*, 13), pour désigner l'action de Joseph : dans les deux cas, activité nourricière et capacité à opérer un jugement, Philon a donc repris des attributs de Joseph pour montrer qu'il s'agit en réalité, plus profondément, d'opérations effectuées par Moïse. Joseph ne témoigne de véritables vertus que par la grâce de l'action de Moïse à son égard.

De nouveau, deux points de vue antagonistes sur le départ sont présentés par Philon. L'acte de jugement qui sépare, ainsi que le mouvement attribué à Moïse (παρέρχομαι, c'est-à-dire passer », « avoir un mouvement en direction de quelque chose », ce qui peut renvoyer à l'idée de l'Exode, d'un passage d'un endroit à un autre), sont opposés à deux autres verbes : □φανίζομαι (« être détruit ») et o□χομαι (« s'en aller », c'est-à-dire souvent « mourir »). La marche en avant de l'Exode, qui constitue une séparation d'avec le corporel et le mortel est opposée à un autre départ, qui représente en réalité une disparition et une mort. Et c'est à Moïse qu'il appartient de faire en sorte que « les semences et les germes de l'excellence » (καλοκ□γαθίας σπέρματα κα□ φυτά) puissent précisément croître, grâce au départ qu'il organise. Celui-ci n'est donc pas seulement une séparation, mais le développement de réalités encore à l'état latent ou réduites à leur plus simple expression. Ce qui était déjà esquissé avec la figure d'Abraham est ici un peu plus encore confirmé : le fait même de partir ne doit pas être compris comme une séparation sans direction ou sans but, mais constitue en soi une progression voire un point d'arrivée. Il est intrinsèquement vertueux et non un simple moyen en vue d'une fin qui serait d'une nature distincte. Il ne faut donc pas le considérer de façon matérielle comme une séparation ou une prise de distance qui ne pourrait que dans un second temps conduire à un lieu préférable. En lui-même, d'un point de vue moral, en ce qui concerne la vie de l'âme, le départ constitue un salut, parce qu'il est à la fois séparation d'avec ce qui est mauvais, et développement de la vie vertueuse, participation à la vie véritable.

Ce qui intéresse Philon ici, néanmoins, c'est surtout le mouvement de séparation qui peut se produire au sein même d'une personne marquée par le mélange avec le

569 *De migratione Abrahami* (OPA), p. 108, n. 2.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

mortel (□νακραθ□, selon une expression que Philon reprend peut-être à Platon, dans les dernières lignes du *Critias*, qui décrivent la dégradation de la vertu en Atlantide : □πε□ δ' □ το□ θεο□ μ□ν μο□ρα □ξ□τηλος □γ□γνετο □ν α□το□ς πολλ□ τ□ θνητ□ κα□ πολλ□κις □νακεραννυμ□νη, τ□ δ□□νθρ□πινον □θος □πεκρ□τει, τ□τε □δη τ□ παρ□ντα □□ρειν □δυνατο□ντες □σχημ□νουν (« mais lorsque la part du divin commençait à s'affaiblir en eux, mélangée souvent et en quantité au mortel, et que le caractère humain prévalait, alors incapables de supporter la situation présente ils perdirent leur grâce » ; *Criti.*, 121 a 8-b 2). Contrairement aux forces de décomposition du corps, contrairement à l'affaiblissement moral des Atlantes, qui ont perdu l'âge d'or dans lequel ils vivaient sous la conduite de Poséidon, un renouvellement moral est possible grâce à la séparation dans l'âme du pur et de l'impur, du corruptible et de l'incorruptible.

Le rôle de Moïse, comme personne, comme guide du peuple hébreu, figure l'importance que joue à cet égard l'Écriture, la Loi qui est le verbe de Dieu adressé aux hommes. Le passage de Moïse à son pendant allégorique permet de passer semblablement de l'histoire du peuple hébreu à l'histoire de toute âme qui se soumet à la Loi et en découvre le sens profond. L'Exode a été réalisé sous la conduite de Moïse, comme événement fondateur, mais il est surtout le contenu essentiel de la Loi divine, puisque quatre des cinq livres de la Loi (et nous avons vu les références que Philon mobilise à travers ces livres pour illustrer la notion de départ) couvrent spécifiquement l'évocation de l'Exode, et que le premier, la *Genèse*, en livre à certains égards, à travers la figure d'Abraham, un archétype. Les développements qui suivent sur Jacob et Isaac permettront d'opérer de nouvelles relations entre l'Exode proprement dit et les patriarches qui en constituent des préfigurations.

Conclusion

En définitive, il apparaît que la figure de Joseph est doublement liée au départ de l'Exode. En premier lieu, ses vertus dignes de mémoire sont celles qui annoncent le futur départ. Elles sont dignes d'être remémorées, parce qu'elles créent une attente pour le peuple qui en fait mémoire : cet espoir enfoui, en germe, finira par se réaliser en redonnant pleinement vie à la vertu du peuple hébreu, par son Exode. Joseph constitue de ce point de vue une pierre d'attente dans le déroulement de l'histoire du peuple hébreu. Concernant ses vertus impérissables, il convient sans doute de les considérer dans un rapport à l'Exode qui n'est pas à proprement parler historique, mais relève d'une forme de parenté avec lui qui est une exemplarité générale, une excellence qui vaut en tout temps et tout lieu. La séparation qui se fait en Joseph entre le corporel et les authentiques vertus est analogique, mais à un degré inférieur, de l'Exode par lequel les Hébreux quittent totalement l'Égypte. Les éléments dignes de mémoire constituent un appel au peuple hébreu en Égypte à espérer la visite de Dieu qui les délivrera, tandis que les éléments incorruptibles constituent une illustration permanente de la nécessaire séparation d'avec les réalités corporelles, et justifient donc que Joseph ait part d'une certaine manière à l'Exode.

Ces deux types de vertus ne sont pas radicalement séparées, puisque l'Exode lui-même n'est pas à considérer comme un simple événement historique, mais comme le modèle de toute sortie des réalités sensibles et corporelles : il recouvre à la fois une situation historique, annoncée au peuple hébreu par l'un de ses ancêtres, et une vérité générale concernant tout homme. Et c'est également sans doute parce que Joseph avait pu atteindre des vertus incorruptibles qu'il a pu avoir cette foi (πιστε□σαι ; § 18) que le véritable Exode se ferait après sa mort.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

La reprise synthétique des grands événements de la vie de Joseph en Égypte montre à quel point Philon s'appuie sur le texte scripturaire et ses articulations propres pour développer son exégèse. Dans le détail, chacune de ses interprétations procède de l'évocation d'un événement scripturaire, voire d'une citation, par le biais d'un travail d'analogie et de reformulation du vocabulaire, qu'il reprend aussitôt sur un plan différent pour en faire un nouvel exemple qui vient préciser et compléter sa perspective d'ensemble sur la séparation progressive entre le corps et les vertus dont Joseph est la figure. D'un point de vue plus général, Philon reprend des accents proprement scripturaires, comme l'insistance sur l'Égypte, dont l'importance est capitale et où Joseph demeure jusqu'au bout. Le fait est que l'Égypte est le dernier mot du livre de la *Genèse*, ce qui la met particulièrement en valeur : κα□□θηκαν □ν τ□ σορ□□ν Α□γύπτ□ (« et ils le placèrent dans son cercueil en Égypte » ; *Gn* 50, 26). Si l'Exode est une réalité fondamentale, il apparaît bel et bien que l'Écriture lui associe Joseph, mais d'une façon moindre, uniquement après sa mort et pour ses seuls ossements, qui constituent à la fois un simple reste de Joseph, et un élément impérissable qui lui permet de participer à l'Exode.

Si Philon procède à une interprétation allégorique de chacun des éléments qu'il cite, en revanche la personne de Joseph elle-même ne subit pas à proprement parler de transposition allégorique. Ses actions et ses paroles sont interprétées sur un registre philosophique comme signes de vertu, à partir d'une transposition allégorique première qui s'applique aux ossements, compris comme signes des vertus de Joseph. Mais Philon, contrairement à ce qu'il fait pour Abraham qui est la figure de l'intellect, ou pour Moïse qui est la figure du « verbe sacré » (□□ερ□ς λόγος), « verbe législateur » (θεσμοθέτ□ λόγ□) ne donne pas à Joseph, ni à ses frères, une signification allégorique. Il est une sorte d'écho amoindri du départ d'Abraham, donc pourrait figurer l'intellect qui se détache du monde sensible, mais Philon ne le formalise pas : il allégorise chaque élément qui le concerne l'un après l'autre, mais ne lui donne pas un statut autonome en faisant de lui la figure d'une réalité appartenant au monde intelligible. Cela paraît tenir au fait que sa perfection est relative, son exemplarité limitée : son personnage est convoqué à l'appui des développements sur Abraham et sur l'Exode, pour les éléments du récit de son séjour en Égypte qui confirment la nécessité du départ et en déploient diverses modalités, mais pas pour lui-même comme figure parfaitement exemplaire. Dans le cas d'Abraham comme de Moïse, c'est vraisemblablement leur perfection, leur pleine exemplarité, qui permet à Philon d'en faire des figures de la vie de l'intellect et de la communication que Dieu fait aux hommes de ses commandements. Comme le montre le retour final à Moïse, le développement sur Joseph s'appuie sur l'Exode dirigé par Moïse, est en définitive fondé par lui et par l'action propre de Moïse.

Le centre de gravité de l'exégèse allégorique concernant Joseph est donc décentré par rapport à Joseph lui-même, qui constitue avant tout un élément qui confirme et amplifie le discours de Philon sur l'Exode. L'ambiguïté du personnage de Joseph induit donc un traitement allégorique différent, ce qui différencie l'exégèse de ce traité de celle qu'opère Philon dans un traité tel que le *De Abrahamo*. Comme nous l'avons vu, une figure négative comme celle de Pharaon peut être comprise de façon allégorique comme une instance autonome. Philon le présentait en effet ainsi : □ τ□ς Α□γύπτου βασιλεύς, □περ □στ□ συμβολικ□ς νο□ς φιλοσώματος : « le roi d'Égypte, qui est symboliquement l'intellect attaché au corps » (*Abr.*, 103). Cela tient à ce que, dans le *De Abrahamo*, Philon opère épisode par épisode, et chacun doit pouvoir constituer un microcosme cohérent tant sur un plan littéral que sur un plan allégorique. Pour autant, la compréhension d'Abraham ne varie pas fondamentalement d'un épisode à l'autre – elle dessine progressivement la figure de l'intellect qui est capable de voir Dieu et de lui obéir –, mais elle est combinée à

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

l'interprétation propre de chaque épisode. Dans le *De migratione Abrahami*, Philon s'appuie sur deux pôles : d'une part, le déploiement dans toutes ses dimensions d'une notion fondamentale, la migration (μετανάστασις ; ou encore□ποικία, pour reprendre le terme qui figure dans le titre du traité et au paragraphe 176) ; d'autre part, des figures exemplaires qui manifestent sous différents aspects la manière dont cette notion se réalise.

Le résultat est un commentaire beaucoup plus souple, ouvrant un espace à des degrés plus variés d'allégorisation. Si Abraham et Moïse constituent des exemples accomplis de départ, permettant de transposer totalement leur figure sur le plan des réalités intelligibles, l'exégèse de la vie et de la mort de Joseph en Égypte témoigne d'une coïncidence imparfaite : plutôt que de faire voir une figure unifiée, valant en elle-même comme exemple, elle présente une succession de vertus qui se séparent en partie de la personne de Joseph pour prendre une certaine autonomie, et ce faisant confirment et enrichissent avant tout la présentation que fait Philon de l'Exode, puisque, finalement, c'est Moïse qui fonde la valeur « des actes, des paroles et des décisions » de Joseph, c'est lui qui accomplit définitivement le salut de Joseph en emmenant avec lui ses os hors d'Égypte.

Après la figure d'Abraham, qui est conduit à la perfection par une connaissance naturelle de Dieu, en obéissant parfaitement aux commandements qu'il se voit adresser, Philon aborde avec Moïse la perfection qu'apporte l'Écriture, la Loi formulée par Dieu par l'intermédiaire de Moïse. Subordonner Joseph à Moïse, c'est montrer que l'ensemble de ses vertus constitue une illustration de la manière dont l'obéissance à la Loi conduit à la perfection. De fait, nous avons vu de quelle manière Philon développait sa pensée en entrelaçant sans cesse Écriture et langage philosophique : ce qui est impliqué par l'interprétation allégorique de la figure de Joseph dans le cadre plus large de l'Exode est manifesté constamment par la méthode de Philon. Celle-ci éclaire les récits scripturaires en mobilisant des références philosophiques qui en formalisent l'expression, mais dans le même temps la dimension intelligible de l'exposé est profondément ancrée dans l'Écriture, ses récits et son vocabulaire. Chacune des vertus de Joseph est ainsi présentée à la fois pour sa valeur immédiate dans le cadre de l'Écriture, et pour sa portée philosophique, exprimant le détachement des réalités corporelles. Mais la dimension philosophique n'a de valeur que parce qu'elle est précisément appuyée sur les exemples concrets fournis par la vie de Joseph.

L'étude de l'Écriture n'est donc pas un prétexte pour développer un discours philosophique autonome. Philon au contraire s'efforce de rendre poreuses les frontières entre les deux langages, pour constituer un discours qui en opère une forme de synthèse, en établissant un dense réseau de correspondances par le biais de synonymes, de reformulations, et plus largement d'images, organisées autour de quelques transpositions allégoriques qui constituent les articulations fondamentales de l'exposé et les inventions spécifiques de Philon : Abraham et son pays d'origine, qui sont l'intellect et les réalités liées au corps, Moïse et le peuple hébreu, qui sont le verbe de Dieu et l'âme, les ossements de Joseph, qui sont ses vertus. Parmi les trois types de traités que nous étudions, cette exégèse est propre au *De migratione Abrahami* : le cadre plus ou moins étroit dans lequel s'inscrivent les présentations synthétiques du *De Abrahamo* ou les commentaires relativement courts de lemmes resserrés des *Quaestiones* ne donnent pas à Philon l'espace pour mobiliser autant de références scripturaires et de jeux de langage. Dans le *De migratione Abrahami*, au contraire, Philon s'offre la possibilité de justifier de façon très approfondie les quelques transpositions fondamentales qu'il opère, en multipliant les points de contact entre le registre scripturaire et le discours philosophique, brouillant ainsi les limites entre la lettre du texte et son expression allégorique. L'allégorie ne constitue donc pas une substitution complète

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

d'un sens à l'autre. Dans une certaine mesure, le *De migratione Abrahami* constitue une interprétation allégorique sans véritable sens littéral. Le point de départ n'est pas le sens littéral, mais la lettre du texte, non pas son caractère référentiel à l'égard d'une réalité historique concrète, mais ses potentialités de signification. Il n'est dès lors pas nécessaire de développer un sens littéral cohérent, puis un sens allégorique cohérent : l'exégèse, en quelque sorte libérée d'une exigence de référentialité, peut conduire à des développements plus complexes.

Le cas de Joseph présente toutefois des caractéristiques qui lui sont propres. Alors qu'Abraham et Moïse sont vus comme les figures de réalités définies, respectivement l'intellect et le verbe divin, Joseph est caractérisé par un statut intermédiaire : il n'est envisagé du point de vue de l'exégèse qu'à travers la permanence de ses ossements, détachés de leur chair, c'est-à-dire dans ses actes vertueux, une fois qu'ils se sont nettement séparés de ce qui le retenait dans le corps, ou en Égypte. C'est peut-être ce qui peut expliquer que les actes mêmes de Joseph, ou son rapport avec ses frères, relèvent encore d'une exégèse littérale, celle qui décrit les paroles et les actes de personnes concrètes, alors que les actes d'Abraham sont renvoyés directement à la vie de l'intellect, sans développer leur contexte scripturaire concret. L'imperfection de Joseph semble conduire à une allégorisation incomplète : il n'est pas en lui-même la figure d'une réalité intelligible autonome et agissante, comme le sont Abraham et Moïse, même si à travers ce qui lui arrive il est possible de poursuivre la réflexion sur la migration.

À partir du cas de ces trois figures bibliques, il semble possible d'affirmer que le but recherché par Philon est de pouvoir déchiffrer le plus directement dans la lettre du texte scripturaire des réalités intelligibles. Or, ce qu'il parvient à faire pour Abraham et Moïse, figures exemplaires, demeure imparfait pour Joseph. L'exégèse s'attache encore au récit de la vie de Joseph, même si tout ce qui touche à l'Égypte est allégorisé, alors que pour Abraham et Moïse, tout le contenu de l'Écriture les concernant semble pouvoir être transposé sur un registre intelligible. L'exemplarité du personnage biblique semble directement corrélée à la possibilité d'en faire une véritable figure, dans l'allégorie.

3. De Moïse à Philon : la fin de la migration (*Migr.*, 25-35)

La dernière partie de la section que nous avons choisi de commenter est caractérisée à la fois par la poursuite de la réflexion de Philon sur les départs, convoquant cette fois-ci à nouveau Moïse, mais surtout Jacob, et surtout par une description de la fin de la migration. Alors que celle-ci n'apparaît pas dans la structure d'ensemble du traité qui traite des différentes dimensions de la migration en elle-même, Philon lui accorde en réalité, dès la première section de son traité, un développement important. Ainsi, la notion de départ est envisagée de façon véritablement complète, le point d'arrivée étant déjà mis en lumière : il s'agit de la résidence dans la terre promise à Abraham, qui est la sagesse et la dispensation des grâces divines.

À partir de l'Exode, Philon remonte donc chronologiquement vers Jacob, puis Isaac, c'est-à-dire en direction d'Abraham, pour livrer une présentation de la fin qui lui est assignée par Dieu. La deuxième caractéristique de ce développement, qui fonde la possibilité pour Philon de passer d'un personnage à l'autre pour décrire un unique parcours, est la manière

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

dont il unifie les différentes figures qu'il évoque pour en faire des aspects différents mais convergents d'une unique réalité, celle de l'intellect. Derrière la multiplicité des épisodes et des situations, c'est une même réalité qui est décrite. Enfin, le dernier élément particulièrement significatif de cette séquence est la réflexion que fait Philon, au terme de son développement, sur une expérience personnelle, par laquelle il cherche à confirmer les analyses qu'il a proposées : nous verrons à quel point cette réflexion est éclairante sur la focalisation de sa pensée sur les opérations de l'intellect, et les conséquences que cela entraîne sur son exégèse.

A. Jacob : une deuxième voie (*Migr.*, 25-28)

L'amorce de ce développement reprend formellement, avec la figure de Jacob, le passage de Moïse à Joseph observé précédemment. En effet, revenu à Moïse après avoir présenté le cas de Joseph, Philon poursuit son exégèse en rappelant que le Législateur prescrit d'accomplir l'Exode avec rapidité. Or, il expose que cet impératif peut cependant être relativisé dans certains cas, représentés par l'histoire de Jacob. Le développement qui s'ouvre est une forme de répétition de la trame qui voyait Philon aborder l'Exode en lui-même, puis en préciser une modalité particulière à travers la figure de Joseph : partant de la réalité fondamentale et centrale qu'est l'Exode, Philon s'attache à un cas particulier ou problématique.

Nous verrons que ce passage pose toutefois des problèmes de composition plus complexes, à deux titres. Tout d'abord, avec Jacob, ce n'est pas seulement une nouvelle modalité de l'Exode qui est présentée, mais une véritable deuxième voie, qu'il faudra situer dans l'argumentation d'ensemble de Philon. Ensuite, la citation autour de laquelle s'organise la présentation du cas de Jacob (*Gn* 31, 3) constitue, même si cela n'est pas explicite chez Philon, un écho du lemme commenté jusqu'à présent, à savoir la quasi totalité de *Gn* 12, 1, en même temps que l'amorce du commentaire de la fin du verset : après avoir parlé de la migration sous l'angle du départ, il commence à en évoquer le terme, la terre où celle-ci conduit. Ces deux éléments importants de composition, qui pourraient suggérer le passage à une nouvelle étape du commentaire, peuvent néanmoins s'intégrer de façon cohérente à l'ensemble exégétique dont nous avons dégagé les grandes lignes en introduction, qui conduit d'Abraham jusqu'à Isaac : le terme de la migration est réellement déjà intégré dans la réflexion générale sur la notion de migration à partir de l'exemple d'Abraham.

1) La Pâque (*Migr.*, 25)

Après avoir présenté le salut que Dieu donnait à son peuple par l'intermédiaire de Moïse et proposé un développement sur Joseph montrant jusqu'à quel degré d'appartenance à l'Égypte et au corps le départ demeure encore possible, Philon brosse une rapide évocation du départ lui-même : après l'explication de la signification de l'Exode, vient sa réalisation, envisagée dans sa modalité essentielle, la hâte. Philon s'appuie sur une nouvelle citation scripturaire pour livrer un autre synonyme de la migration : la Pâque, c'est-à-dire le « passage ».

[25] ***### ########### μ### ####μ#### ######### ### ###### ###### ###μ######### μ#####, μ# μ######## ### ###########, #### ############ ##### ###μ#####· #### ### μ### ####### #### ##### ## ##### ## ## ##### ##μ######## ########, ### ########### ###μ# ### #####μ## ####### ###μ#### # #### ### ## ### ### ##### #μ########## ####### ######## ### ### #### ###***

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

###########, ## ### ########## ## ############## ##### ########.
[25] Et il y a une exhortation à quitter avec une très grande énergie celle qui a le titre de mère de toute absurdité, sans délai ni retard, mais en agissant avec une vitesse extrême. [Moïse] dit en effet qu'il faut sacrifier avec empressement la Pâque – cela se traduit "passage" – afin que l'intellect, faisant preuve d'une résolution déterminée et d'une ardeur diligente, effectue le passage hors des passions sans retour et adresse une action de grâce à Dieu sauveur, qui l'a délivré et mis en liberté sans qu'il s'y soit attendu.

Philon organise son développement autour d'un détail du récit scripturaire, la prescription donnée au peuple de préparer et de manger la Pâque en hâte : κα□□δεσθε α□τ□ μετ□ σπουδ□ς, πασχα □στ□ν κυρί□ (« et vous le consommerez en hâte. C'est la Pâque pour le Seigneur » ; *Ex* 12, 11). Philon accorde manifestement une grande importance à ce verset, puisqu'il procède dans l'espace d'un seul paragraphe à un nombre important de reformulations de l'expression μετ□ σπουδ□ς, en plus de la citation directe qu'il en fait : μάλα □ρρωμένως (« avec une très grande énergie »), μ□ μέλλοντας κα□ βραδύνοντας, □λλ□ □περβάλλοντι τάχει χρωμένους (« sans délai ni retard, mais en agissant avec une vitesse extrême »), □νενδοιάστ□ γνώμ□ κα□ προθυμί□ συντόν□ χρώμενος (« faisant preuve d'une résolution déterminée et d'une ardeur diligente »). Il frôle ainsi la pure redondance à force de reprendre cette expression sous ces diverses formulations.

Une telle insistance suggère que l'utilisation de ce verset ne peut constituer une simple transition formelle. Son importance est triple. Nous avons déjà évoqué le premier aspect, que l'on pourrait qualifier de narratif : Philon poursuit l'évocation de l'Exode en abordant sa réalisation. La deuxième justification est que Philon continue à insister sur l'importance et l'urgence d'opérer le départ dont l'Exode et la migration d'Abraham sont les illustrations les plus manifestes. Après avoir amplifié le contenu du lemme de départ sur la migration d'Abraham pour en faire une vive diatribe, Philon attribue maintenant à Moïse, au sujet de l'Exode, la même insistance. L'usage du verbe προτρέπω à deux reprises renvoie ainsi de façon directe au genre du protreptique : les paroles de Moïse constituent une vive exhortation, une incitation forte à adopter une conduite bien déterminée. L'Exode recouvre un enjeu moral tout à fait décisif : il ne s'agit pas de réaliser une opération technique avec efficacité, mais de mettre toute sa force morale dans un mouvement d'éloignement des réalités corporelles. Le verbe προτρέπω peut à ce titre constituer une nouvelle facette de la notion de départ que Philon ne cesse d'approfondir et de déployer : l'action salvifique de Dieu qui se réalise dans l'Exode est en quelque sorte un mouvement de retour sur soi pour adopter une conduite morale nouvelle. Le terme grec qui renvoie à cette conversion et que Philon emploie couramment [570] est μετάνοια : il est absent, mais peut-être l'idée de changement est-elle implicitement présente pour Philon dans l'idée d'une migration, sur un registre moral, exprimée par le terme de μετανάστασις qui partage le même préfixe.

La troisième justification est scripturaire : comme le montre la citation que nous avons rappelée, l'impératif d'agir en hâte est aussitôt complété par l'affirmation que « c'est la Pâque du Seigneur » (πασχα □στ□ν κυρί□ ; *Ex* 12, 11). Cette affirmation peut être considérée comme une forme d'explication ou de justification de la hâte demandée. La formulation scripturaire fait en tout cas de la hâte une caractéristique essentielle de la Pâque – et Philon, dans sa paraphrase, en donne justement aussitôt à cet endroit la traduction, comme pour expliciter ce que le verset signifie en récapitulant les prescriptions qui précèdent par l'expression de Pâque : celle-ci est un « passage » (διάβασις), le fait de « marcher à

[570] *Leg.* II, 78 ; III, 106 ; etc. Il y a 28 occurrences du terme chez Philon.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

travers » quelque chose. Dans le prolongement des analyses précédents, la Pâque, τ□ Πάσχα, apparaît ainsi comme une nouvelle manière de présenter l'Exode (□ξαγωγή ou □ξοδος), ou comme l'une de ses dimensions essentielles. Philon peut ainsi se réclamer de l'Écriture pour approfondir son examen de la notion de départ en montrant que la Loi elle-même fait de la hâte sa caractéristique première. Si l'Exode, qui a donné en grec son nom à un livre entier de la Loi, demeure la réalité englobante, la Pâque en manifeste un aspect important, celui de la séparation proprement dite qui est délivrance. Cette traduction du terme n'est pas propre à Philon, puisqu'on la retrouve également, dans un contexte identique, dans le livre d'Isaïe : ο□ σ□ ε□□□ρημο□σα θάλασσαν, □δωρ □βύσσου πλ□θος; □ θε□σα τ□ βάθη τ□ς θαλάσσης □δ□ν διαβάσεως □υομένοις κα□ λελυτρωμένοις; (« N'est-ce pas toi celle qui fait un désert de la mer, et de l'eau abondante de l'abîme ? Celle qui a fait des profondeurs de la mer un chemin de passage pour ceux qui sont sauvés et ont été délivrés ? » ; *Is* 51, 9-11 [571]).

Des paroles du début du livre de l'*Exode* peuvent permettre de préciser la terminologie employée, même si Philon n'en fait pas de citation directe. Ce sont les mots que Dieu adresse à Moïse lorsqu'il se fait voir à lui depuis le buisson ardent :

######, ### ### ####### #### ### μ###, ### ### ##### ### ######### ### ######## ### #μ####### ### ######### ### ########## ### ###### ### ########## (« Et je suis descendu pour les enlever de la main des Égyptiens et les faire sortir de ce pays-là et les mener dans un pays beau et vaste, un pays ruisselant de lait et de miel, dans le lieu des Cananéens, de Khettéens, des Amorrhéens, des Phérézéens, des Gergéséens, des Évéens et des Jébouséens » ; Ex 3, 8).

Trois étapes sont données : « enlever » (□ξαιρέω), c'est-à-dire délivrer des Égyptiens, puis « faire sortir » (□ξάγω) de cette terre, et enfin « conduire vers » une autre terre (ε□σάγω). Le deuxième verbe correspond de façon directe, sur le plan de l'étymologie à l'Exode (□ξαγωγή), tandis que le premier est utilisé par Philon à la fin du paragraphe (□ξείλετο) pour gloser le terme de διάβασις, envisagé non pas dans sa seule matérialité, mais comme une action de salut opérée par Dieu et reçue par le peuple hébreu.

Cet emploi se retrouve une nouvelle fois dans l'Exode dans un rappel de l'action salvifique de Dieu, où la même proposition est reformulée quatre fois en l'espace de quelques versets, avec à chaque fois le même verbe, □ξείλατο (« il a délivré ») : « le Dieu de mon père est mon secours et il m'a délivré de la main de Pharaon » (*Ex* 18, 4) ; « le Seigneur les avait délivrés de la main de Pharaon et de la main des Égyptiens » (*Ex* 18, 8) ; « de ce que le Seigneur les eût délivrés de la main des Égyptiens et de la main de Pharaon » (*Ex* 18, 9) ; « parce qu'il a délivré son peuple de la main des Égyptiens et de la main de Pharaon » (*Ex* 18, 10). Le choix du vocabulaire, par lequel Philon opère une nouvelle variation sur la notion de départ, ici sous l'angle de la libération, relève en définitive aussi d'une fidélité à l'Écriture et aux termes qu'elle-même souligne.

Quant au troisième mouvement, celui de conduire vers une autre terre, il est déjà présent dans notre traité par petites touches, puisque Philon a déjà évoqué un épisode où Abraham s'installait dans la terre des Cananéens, anticipant de ce fait sur son arrivée. Nous verrons que la suite immédiate du traité de Philon reprend le thème de l'arrivée, de même que la fin de la deuxième grande séquence du traité (§ 127-175). C'est d'ailleurs le seul

[571] Nous traduisons.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

endroit du traité où apparaît le verbe ε□σάγω dans son sens spatial [572], et dans un contexte tout à fait identique puisque Philon cite une parole de Dieu dans l'*Exode*, à propos de l'ange qu'il envoie au devant d'Israël :□να φυλάξ□ σε □ν τ□□δ□, □πως ε□σαγάγ□ σε ε□ς τ□ν γ□ν, □ν □τοίμασά σοι (« afin qu'il te protège sur la route, pour qu'il te conduise vers la terre que j'ai préparée pour toi » ; *Ex* 23, 20). Philon semble donc reprendre ces trois étapes générales, en insistant sur les deux premières, qui sont plus proches du propos du lemme qu'il commente, mais sans négliger la troisième sur laquelle il livre des aperçus.

La suite du paragraphe développe la notion de passage, en évoquant de façon rapide la traversée de la mer, sur un mode qui, une nouvelle fois, est d'emblée allégorique. La traversée est en effet à comprendre comme celle qu'effectue « l'intellect » (□ νο□ς). L'Égypte et les épreuves subies par le peuple hébreu deviennent, conformément à l'interprétation allégorique déjà proposée, des « passions » qu'il faut quitter (□π□ τ□ν παθ□ν), tandis que le passage de la mer qui se referme derrière Israël suggère à l'interprète une sortie définitive, « sans retour » (□μεταστρεπτί). Peut-être est-ce le caractère seulement allusif de cette interprétation qui conduit Philon à donner un élément supplémentaire d'identification en évoquant de façon plus explicite « l'action de grâce rendue à Dieu sauveur » (τ□ν πρ□ς τ□ν σωτ□ρα θε□ν ε□χαριστίαν), qui correspond au grand cantique qui suit immédiatement la traversée de la mer (*Ex* 15, 1-21). L'une des premières phrases de ce cantique rappelle précisément le salut apporté par Dieu : βοηθ□ς κα□ σκεπαστ□ς □γένετό μοι ε□ς σωτηρίαν, ο□τός μου θεός (« Secours et protecteur, il a été pour moi le salut ; voici mon Dieu » ; *Ex* 15, 2). Cela confirme à quel point Philon emprunte aux termes mêmes de l'Écriture les thèmes qu'il développe, même s'il ne cite pas clairement le texte auquel il se réfère. Ici, Philon trouve un nouvel appui scripturaire pour prolonger son développement sur le salut que Dieu veut apporter à l'intellect en le faisant sortir des réalités corporelles qui l'emprisonnent, idée qui figurait dès les premiers mots du commentaire (§ 2). C'est cette reprise qui peut expliquer que Philon se réfère de nouveau spécifiquement à « l'intellect » pour parler du peuple hébreu, alors qu'il parlait précédemment, de façon plus large, de « tout le peuple de l'âme » (πάντα τ□ς ψυχ□ς τ□ν λεών ; § 14) ou de « l'intelligence dotée de la vision » (□ρατικ□νδιάνοιαν ; *ibid.*). L'intellect est le véritable sujet de la migration, que ce soit la migration représentée par Abraham, ou l'Exode, ce qui justifie les rapprochements entre les deux.

Philon, en paraphrasant et en synthétisant le texte scripturaire, l'intègre dans le cours de sa propre réflexion sur le départ et le salut que celui-ci constitue, en mettant en relation la migration d'Abraham et l'Exode du peuple hébreu ; mais la notion même de salut est empruntée à l'Écriture, qui permet de tels rapprochements par les termes qu'elle emploie et les situations qu'elle décrit. Philon pense donc depuis l'intérieur de l'Écriture, en exégète qui cherche à manifester la cohérence profonde de la Loi de Moïse. Cela ne disqualifie pas la philosophie : au contraire, elle représente le moyen de constituer une synthèse en rapprochant les différents épisodes ou les différents personnages pour illustrer une seule et même réalité, la libération de l'intellect pour qu'il puisse s'avancer vers Dieu.

Un mot doit encore être dit du fait que Philon mentionne que Dieu délivre l'intellect pour le conduire vers la liberté « sans que celui-ci s'y soit attendu » (ο□ προσδοκήσαντα). Cette précision renforce le caractère providentiel et extraordinaire de l'Exode, comme de toute action salvifique de Dieu [573], mais peut entrer en tension avec le rappel, situé un peu plus haut, de son annonce par Joseph. Sans doute est-il ici nécessaire de prendre

[572] Les autres occurrences (*Migr.*, 13.48.135.153.202.212) réfèrent à l'introduction dans l'Écriture d'un détail donné.

[573] Nous renvoyons à la note de Jacques Cazeaux (*De migration Abrahami*, [OPA], p. 110, n. 1) qui cite des passages parallèles chez Philon (*Her.*, 279 ; *Praem.*, 165 ; *Mutat.*, 269 ; *Ios.*, 12 et 139).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

en considération la durée impliquée par le récit scripturaire entre Joseph et l'Exode : celui-ci a été annoncé, mais l'aggravation progressive de la situation du peuple hébreu rapportée dans les deux premiers chapitres de l'*Exode* rendait ce salut plus lointain et donc plus inattendu. Ce petit détail donné par Philon, afin d'accroître la grandeur de l'acte salvifique de l'Exode, semble donc confirmer qu'il part d'une prise en considération précise du récit scripturaire avant de livrer son interprétation, même si elle porte sur un point précis. L'exégèse littérale affleure ici derrière l'exégèse allégorique : les deux niveaux de lecture suivent des articulations identiques. Il faut enfin souligner que le caractère inattendu, et donc gratuit, ou gracieux, de cette délivrance, peut être vu comme une pierre d'attente des développements que Philon s'apprête à faire sur les grâces divines (§ 30-33), après avoir introduit la figure de Jacob et la spécificité de son propre départ.

2) L'abandon de la lutte (*Migr.*, 26)

Ce paragraphe constitue une transition entre deux développements, l'un qui porte sur l'Exode, l'autre sur Jacob. Le glissement de l'un à l'autre présente une certaine complexité. En effet, Philon croise plusieurs types d'éléments : un enchaînement thématique autour du combat, la notion de deuxième possibilité, l'introduction d'une nouvelle figure scripturaire. Autour de la figure de Jacob se posent ainsi des problèmes de composition et d'ordonnancement du traité, puisque par certains côtés il pourrait sembler que Philon passe à un deuxième temps de son commentaire, orienté de façon nettement différente, l'arrêt de la lutte succédant à la migration. Nous verrons toutefois dans quelle mesure ce développement constitue en réalité la suite de sa réflexion sur la migration, envisagée de telle façon que l'exégèse passe un seuil qui conduit progressivement vers l'évocation de la fin de la migration.

[26] ### ## ###μ###μ##, ## ### ####μ#### ###### ###### ###### #########
μ########## μ### ####μ# ### ####### ##### ##########, #########
########## ###, ## μ# #######, #########; ####### ### ###### ### ########
#μ######## μ# ####μ##### ####μ## #####· ##### ### ### #########
μ######## ##### ###### ######μ####, ### ########## #### ####
######, ### ## μ#### ###### #### ######μ### #########, μ# ####
####### ### ### ##### ####### ####### ### ####### #### ###μ#######· ######
μ#μ####, ## ###### #μ##### ######. [26]
Et pourquoi nous étonner de ce qu'il exhorte celui qui est placé sous l'empire d'une puissance irrationnelle à ne pas céder et à ne pas être emporté par la force d'entraînement de son mouvement, mais à la contraindre violemment et à tenir, et, s'il ne le peut, à se retirer ? En effet il y a un deuxième chemin vers le salut pour ceux qui ne peuvent se défendre, le retrait, lorsque, celui-là même qui est par nature un lutteur et ne s'est jamais retrouvé esclave des passions, mais concourt toujours pour la victoire contre chacune d'elles, il ne le laisse pas jusqu'au bout se livrer à des luttes, de peur qu'un jour, par la répétition continue des rencontres avec la même passion, il ne soit taché par le douloureux mal qu'elles transmettent. En effet, beaucoup par le passé se sont mis à imiter même la malice de leur adversaire, tout comme, à rebours, d'autres en ont imité la vertu.

Après être passé dans le paragraphe précédent à l'évocation de « l'intellect », plutôt que de la figure multiple du « peuple de l'âme », Philon continue à parler d'un sujet singulier et masculin qui reste très vraisemblablement l'intellect. À cet égard, la manière dont Philon poursuit son développement peut surprendre. Il procède en effet manifestement à une

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

reformulation de l'idée du paragraphe précédent. C'est ce que suggère la reprise du verbe προτρέπω, ainsi que la formule d'ouverture : Κα τί θαυμάζομεν, ε[…] (« pourquoi nous étonner de ce que »). Elle paraît ne se justifier que si le sujet de l'étonnement a déjà été exprimé ou au moins suggéré auparavant, et se voit reformulé sur un nouveau mode. Or, alors que Philon est en train de commenter le franchissement de la mer par le peuple hébreu, grâce à l'action providentielle de « Dieu sauveur » (τν σωτρα θεόν), et « sans qu'il s'y soit attendu » (ο προσδοκήσαντα), il paraît désormais conférer à l'intellect une capacité propre d'atteindre le salut, selon une modalité particulière, la résistance : μνδιδόναι μηδ[…] κατασυρναι (« ne pas céder et ne pas être emporté »), d'une façon non seulement passive mais encore active : βιάσασθαι (« contraindre »).

Si la notion d'une violence exercée contre les passions était déjà présente dans le premier temps du traité (§ 9), l'idée d'une résistance contre leur puissance est nouvelle. Ce que Philon introduit spécifiquement, ici, c'est l'image de la force d'entraînement du mouvement de la passion (τúμ τς κείνου φορς). Cette expression a un équivalent dans les *Legum allegoriae*, où il est question, à propos du retrait de Moïse dans le désert (*Ex* 2, 15), de « l'assaut du roi des Égyptiens, c'est-à-dire de ses passions » (τν φορν το Αγυπτίων βασιλέως, τν παθν ατο ; *Leg.* III, 13). Si la perspective de Philon est la même que dans notre passage, alors la résistance peut exprimer la manière dont la mer a reflué contre la force de l'assaut : le mouvement de la mer, qui détruit le mouvement des passions, devient une propriété de l'intellect lui-même dans sa lutte contre les passions, alors que le texte scripturaire parle d'une action de Dieu en faveur du peuple hébreu, c'est-à-dire, selon Philon, de l'âme. Il y a une transposition vers l'intellect lui-même de ce qui est attribué à Dieu dans l'Écriture au bénéfice du peuple hébreu. Dans cette perspective, la notion de violence peut elle aussi être envisagée comme un déplacement des données du texte scripturaire : le verbe βιάσασθαι employé par Philon à propos de l'intellect, contre la passion, peut constituer un écho de l'expression scripturaire γαγεν ατος μετ βίας (« il les mena avec violence » ; *Ex* 14, 25), qui décrit l'action de Dieu empêchant l'avancée des chars égyptiens, avant que la mer ne reflue sur eux. Philon transfèrerait donc là encore à l'intellect des actions en réalité opérées par Dieu dans le récit scripturaire.

En tout état de cause, la présentation de la vertu de l'intellect subit une inflexion notable, puisqu'il est désormais question d'une action propre de la part de celui-ci, contre une passion désormais envisagée au singulier, alors que c'était Dieu qui, jusque là, accomplissait une œuvre de salut en délivrant le peuple de l'âme des passions égyptiennes. Ces difficultés semblent résulter de ce que Philon s'efforce d'opérer une transition aussi progressive que possible entre deux moments de son exégèse, passant de la figure collective du peuple à la personne particulière de Jacob. Le passage de l'un à l'autre se traduit par une transformation progressive d'une première exégèse pour mener à une deuxième, produisant une étape intermédiaire qui emprunte aux deux sans se fondre dans aucune. La libération des passions devient un acte de force de la part de l'intellect, et il est désormais opposé à un autre mouvement, celui de fuir (ποδρναι).

La mise en place de cette alternative apporte rétrospectivement un regard nouveau sur l'Exode. Celui-ci ne doit pas être considéré comme une simple sortie des passions, une libération qui serait une prise de distance qui pourrait à certains égards ressembler à une fuite : il est au contraire à considérer comme un acte de domination pleinement accompli. Celui qui effectue le « passage » (διάβασις) remporte une victoire. C'est bien le sens de la narration scripturaire du passage de la mer par le peuple, où se mêlent deux fils : le passage à pied sec qui marque la sortie d'Égypte, et l'anéantissement de l'armée de Pharaon qui est une forme de victoire militaire, obtenue par Dieu, comme en témoigne le cantique d'action

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

de grâce qui suit. Conformément à l'analogie entre Dieu et l'intellect que nous avons déjà rencontrée, il apparaît que ce qui est accompli par Dieu peut être attribué à l'intellect, faisant de ce dernier le vainqueur dans la lutte contre les passions pour en libérer l'âme. Cette récapitulation permet à Philon de ressaisir une dernière fois la notion de départ comme une sortie qui constitue dans le même temps l'exercice d'une autorité sur des réalités inférieures (§ 8). Que Philon ait anticipé ou non, à propos d'Abraham, sur la présentation à venir de l'Exode, il n'en reste pas moins qu'il présente de façon identique la migration d'Abraham et la réalisation de l'Exode comme une sortie par la force qui rétablit l'intellect dans la domination qui lui revient.

Néanmoins, il est également envisageable de « se retirer », affirme Philon. Contrairement à la fuite des Égyptiens, qui est une débandade du reste vouée à l'échec (Φύγομεν : « Fuyons » ; *Ex* 14, 25, et φυγον : « ils s'enfuirent » ; *Ex* 14, 27), le fait de se retirer peu constituer « un deuxième chemin vers le salut » (Δευτέρα γρ φοδος εις σωτηρίαν). Avec φοδος, Philon emploie un nouveau terme pour désigner le trajet qui conduit vers le salut. Celui-ci exprime la notion d'un chemin au sens d'un accès ouvert pour atteindre un lieu déterminé, au sens spatial comme au sens abstrait de méthode. Il est possible que Philon joue également de façon allusive sur le deuxième grand registre d'emploi du substantif, dans une optique militaire, pour exprimer l' « avancée » d'une armée contre un territoire. Ce dernier emploi est notamment présent, à l'exception de tout autre livre scripturaire, dans le *Deuxième livre des Maccabées* (2 *M* 5,1 ; 8, 12 ; 12, 21 ; 13, 26 ; 14, 15 ; 15, 8). Il permettrait à Philon de poursuivre de façon sous-jacente l'évocation d'une armée victorieuse en marche, même s'il passe ici d'une figure collective à une figure individuelle. Il faut encore signaler que le terme d'φοδος ne paraît pas être emprunté aux Écritures (le terme, quel que soit son sens, n'apparaît que dans les deux premiers *Livres des Maccabées*), ni à une tradition philosophique ou à un emploi littéraire particulier. L'expression δευτέρα φοδος, en revanche, peut constituer une référence à une expression platonicienne que nous avons déjà rencontrée dans le *De Abrahamo*, celle de δεύτερος πλοος (*Abr.*, 123). Il était évidemment impossible dans le contexte du franchissement de la mer de reprendre le terme de πλοος (« chemin de navigation »), mais le sens est bien le même : celui d'une manière d'accéder à un but qui n'est pas la meilleure, mais qui peut aussi être acceptée, à savoir ici le « retrait » (δρασμός).

La référence à une deuxième démarche, lorsque la première est d'une exigence trop élevée pour donner un résultat, n'est pas spécifique à ce passage, et ne constitue donc pas une manière plus faible d'introduire une alternative. En effet, cette idée n'est pas très éloignée de celle que nous avons rencontrée à la fin de l'exégèse allégorique de la descente en Égypte, dans le *De Abrahamo* : Philon y affirmait, justifiant ainsi finalement l'attitude équivoque d'Abraham, que la vertu ne peut encourir la honte (νειδος) d'une défaite, mais qu' « il lui est naturel de vaincre ou de se garder d'être défaite » (εκλεια, δι ν πέφυκε νικν διατηρεν αυτν ήττητον ; *Abr.*, 106). De plus, après avoir évoqué l'Exode de tout le peuple, et abordé le cas difficile de Joseph, Philon semble une nouvelle fois repartir de la plénitude de ce que représente l'Exode avant d'aborder un cas plus compliqué, qui s'intègre dans le même mouvement, mais sans y correspondre pleinement.

Il s'agit de nouveau d'une situation individuelle, amenée par la transition progressive que nous avons relevée entre le peuple et l'intellect. Il s'agit cette fois de « l'ascète », celui qui s'exerce, c'est-à-dire Jacob, selon la valeur allégorique que Philon confère à ce personnage : il est celui qui représente l'accès à la vertu par l'exercice, comme Philon l'expose en particulier dans le *De Abrahamo*, en expliquant qu'il est le « symbole de la vertu qui passe par l'exercice » (σύμβολον […]ρετς […]σκητικς ; *Abr.*, 52). Tout comme

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Philon a présenté l'Exode comme une victoire, et rappelé les combats menés par la vertu, il envisage Jacob dans ses qualités de lutteur. Toutefois, plutôt que de parler de combats militaires, Philon préfère glisser vers l'imagerie grecque traditionnelle des jeux. Ainsi, alors que l'Exode est envisagée comme une victoire unique contre les passions, Philon présente Jacob comme celui qui est lutteur « par nature » (φύσει) à l'égard des passions, en ce qu'il « concourt toujours pour la victoire contre chacune d'elles » (□ε□ δ□□θλο□ντα το□ς πρ□ς □καστον α□τ□ν □θλους) et qui est engagé dans des « luttes » (παλαίσμασι).

L'ascèse propre à Jacob fait donc de lui un athlète. Philon peut s'appuyer pour l'affirmer sur la présentation scripturaire de Jacob elle-même, puisque l'un des épisodes qui le concernent dans la *Genèse* raconte sa « lutte » nocturne avec un homme : □πελείφθη δ□ Ιακωβ μόνος, κα□□πάλαιεν □νθρωπος μετ' α□το□□ως πρωί (« Or Jacob demeura seul en arrière et un homme luttait avec lui jusqu'au matin » ; *Gn* 35, 25). Le verbe παλαίω peut être repris en écho par Philon avec le substantif παλαίσμασι. Ce combat est sans véritable issue : il se déroule « jusqu'au matin » (□ως πρωί), sans connaître de vainqueur, manifestant la capacité de Jacob à lutter « jusqu'au bout » (μέχρι παντός), comme le rappelle Philon. Si le vocabulaire et certains détails peuvent donc renvoyer à la figure de Jacob comme lutteur dans l'épisode de sa lutte nocturne, nous verrons toutefois en étudiant la citation que fait Philon un peu plus loin que le contexte spécifique qu'il a à l'esprit est le départ de Jacob de chez Laban. Il n'en reste pas moins significatif que l'introduction progressive de la citation se fasse à partir de détails scripturaires explicites qui permettent à Philon d'établir un lien plus étroit avec la sortie d'Égypte, telle qu'il vient de la présenter, tout en assurant une transition entre deux épisodes semblables mais dont le sens diffère nettement.

Alors que l'Exode représente un combat unique contre les passions, la figure de Jacob est présentée de façon positive comme celui qui ne cesse de lutter contre elles, sans rencontrer ni défaite ni victoire définitive : contrairement à la bataille que constitue l'Exode, l'entraînement athlétique qui constitue l'ascèse de Jacob est un exercice répétitif, sans terme déterminé. Le « deuxième chemin » ne relève donc pas d'une simple infériorité par rapport à l'Exode : alors que Joseph participe à l'Exode, mais d'une façon limitée, Jacob de son côté illustre une autre forme de combat, sans cesse recommencé, celui des luttes gymniques. Il y a une parenté ou une forme d'analogie entre les deux, l'adversaire étant le même, mais il n'y a pas une stricte identité : c'est pour cela que la « sortie » doit être pratiquée différemment et constitue un autre « chemin ». Le cas de Jacob constitue un renforcement de la nécessité de pratiquer une forme d'Exode, mais sur des bases différentes. Ce n'est pas son exemplarité elle-même qui est en cause, contrairement à Joseph chez qui elle n'était que partielle, mais la situation dans laquelle il se trouve, et son absence d'issue claire.

C'est en raison de celle-ci que Dieu intervient, d'une façon à nouveau providentielle, avec une expression qui rappelle celles déjà utilisées à propos de Joseph : « il ne le laisse pas se livrer jusqu'au bout à des luttes » (o□κ □□ μέχρι παντ□ς το□ς παλαίσμασι χρήσασθαι), qui reprend en partie l'affirmation selon laquelle « il n'abandonnera pas jusqu'au bout [la race dotée de vision] à l'ignorance » (o□ παραδώσει μέχρι παντ□ς α□τ□□μαθί□ ; § 18), qui s'opposait elle-même à l'idée d'un pacte conclu avec le corps « jusqu'à la fin » (μέχρι τ□ς τελευτ□ς ; § 17). La justification finale de cette intervention est suffisamment singulière pour être soulignée : Philon mobilise une expérience morale concrète présentée comme un constat général, sur la propension de lutteurs, à force de lutter, à devenir des « imitateurs de la malice de leur adversaire » (□ντιπάλου κακίας[…] μιμηταί). L'emploi de l'adjectif substantivéπολλοί (« nombreux »), de l'adverbe □δη (« déjà ») ou encore de l'aoriste □γένοντο (« sont devenus ») signale une vérité d'expérience maintes

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

fois constatée, même si Philon reste seulement allusif sur les cas auxquels il pourrait faire référence. Cette dimension gnomique paraît répondre aux critères de ce qui constitue généralement une exégèse de type littéral : un fait scripturaire est illustré par référence à un ensemble de connaissances et d'expériences largement partagées. Philon n'en sort pas pour autant du registre allégorique : non pas parce que Jacob est une figure de l'ascèse, ce que Philon peut appuyer sur divers épisodes scripturaires, mais parce qu'il lutte contre les passions personnifiées en véritables adversaires. En tant que telles, elles peuvent être vaincues, mais elles ne peuvent pas, sans cesser d'être des passions, devenir des imitatrices de la vertu (□ρετ□ς), comme cela pourrait arriver aussi, signale Philon, à des lutteurs affrontant un personnage vertueux. C'est sans doute pour cela qu'il s'agit d'une lutte sans fin, contre des passions qui ne cessent jamais d'exister, ce qui conduit Dieu à intervenir pour épargner à l'ascète un combat qui lui ferait courir un risque.

À ce point de son développement, Philon a établi un certain nombre de liens qui lui permettent d'inscrire l'apparition de Jacob dans le contexte de ses réflexions sur l'Exode et la notion de départ en général. Il est ainsi passé du peuple à Jacob – sans qu'il apparaisse clairement s'il établit un lien entre Jacob et Israël : un tel lien s'appuierait, plutôt que sur l'étymologie la plus courante chez Philon, celle de peuple « qui voit Dieu » (§ 18), sur l'étymologie d' « Israël » donnée par le texte scripturaire, lorsque ce nom est conféré à Jacob à la suite de sa lutte nocturne avec un homme (Ισραηλ □σται τ□□νομά σου, □τι □νίσχυσας μετ□ θεο□κα□ μετ□□νθρώπων δυνατός : « Israël sera ton nom, parce que tu as été fort avec Dieu et, avec les hommes, puissant » ; *Gn* 32, 29). Il n'est toutefois pas impossible que Philon joue implicitement sur les deux étymologies du nom, ou au moins sur la double appellation de Jacob, pour passer du peuple à celui qui lui a donné son nom, après avoir envisagé avec Joseph celui qui annonce l'Exode.

Philon est passé également du combat militaire à la lutte sportive, qui lui permet à la fois de maintenir une forme d'analogie, mais aussi de justifier que dans le cas de l'Exode, qui est une bataille, il faille livrer le combat jusqu'au bout, tandis que dans le cas de Jacob le fait de se retirer puisse être le seul moyen d'atteindre véritablement le salut. C'est la recherche du salut qui constitue en effet l'enjeu central, présent depuis le début du traité, et il nécessite dans tous les cas d'opérer une séparation avec les passions et les réalités corporelles. La raison pour laquelle Philon a choisi d'évoquer Jacob n'est cependant pas encore explicite, même si elle apparaît cohérente grâce à ces glissements qui constituent une transition avec les développements précédents. L'explication se trouve dans la citation scripturaire qui suit immédiatement : Philon, une fois de plus, a préparé méthodiquement l'introduction d'une citation dans son développement, afin de la justifier préalablement et de la faire apparaître comme la confirmation de son propos. Cela est d'autant plus significatif ici que cette citation marque le début de considérations sur la terre que la migration permet d'atteindre, ouvrant ainsi sur le commentaire de la suite du lemme : ε□ς τ□ν γ□ν, □ν σοι δείξω (« vers la terre que je te montrerai » ; *Gn* 12, 1).

3) L'interruption de l'effort (*Migr.*, 27-28)

Le passage scripturaire invoqué par Philon marque, au début du chapitre 31 de la *Genèse*, la conclusion du séjour de vingt années de Jacob chez Laban, au cours duquel il a longuement travaillé afin de pouvoir épouser Léia puis Rachel, puis de s'enrichir. Philon relit cette période de la vie de Jacob sous le signe d'une lutte contre les passions, en présentant Jacob selon les traits du lutteur que lui confère un autre passage, postérieur (*Gn* 32, 25-33). Il y a vraisemblablement ici de la part de Philon une volonté de présenter Jacob d'une façon

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

synthétique, en faisant converger plusieurs épisodes pour le présenter sous un jour cohérent et unifié.

Sur cette base, il évoque la cessation de la lutte et amorce une évocation de la terre qui constitue la fin de la migration et de ses caractéristiques. Le récit de la prise de possession par le peuple hébreu de la terre qui lui est promise n'étant pas rapporté par la Loi, qui évoque uniquement, dans les quatre derniers livres, l'Exode et les quarante années dans le désert, Philon remonte aux patriarches dont l'histoire est déjà liée à cette terre et qui y ont déjà résidé. La succession logique de l'étude de la migration conduit donc à un exposé qui reprend la chronologie scripturaire de façon inversée, pour remonter vers la description du terme de l'Exode déjà envisagée avec les patriarches.

[27] ### ###### ####### #######· "########## ### ### ### ### ###### ### ### ### ### ### ###### ###, ######μ## μ### ###" #### ## ####### μ## ####### ####### ### ######## ### ######## ####### ############# ###### ### ############ #### ### ## #########· ######### ##### ## ##########, ### μ# ####### #####, #### ### ### ########## ######### #######. [28] ##### ########## ####μ#### ######## ######## #### ######### ### ######## ### #### ##μ######## ########## #########, ## ##### ##### ####### – ###μ# ## ######### ##### ##### –, #### μ######### ### ######## ### ### ####### ### ### ##### ##### ### ###### #### ### ####### ######· # ## #### #####, ### ######### ##### ####### ########μ#. [27] C'est pour cela que lui fut adressé cet oracle : "retourne vers la terre de ton père et vers ta famille, et je serai avec toi", ce qui équivaut à dire : tu es devenu un athlète accompli et digne de récompenses et de couronnes, sous la présidence de la vertu qui t'offre les prix de la victoire ; renonce à ton amour de la victoire, afin de ne pas être perpétuellement dans l'effort, mais pour que tu puisses également profiter des efforts accomplis. [28] Cela, si tu demeures ici, tu ne le trouveras jamais en habitant encore avec les réalités sensibles et en vivant avec les qualités corporelles, dont Laban est le chef – c'est en effet un nom de qualité –, mais il faut que tu te fasses émigrant vers la terre paternelle, celle du verbe sacré et d'une certaine manière du père des ascètes : c'est la sagesse, le lieu de résidence le meilleur des âmes qui aiment la vertu.

La première partie de l'explication que donne Philon à cette citation est dans la droite ligne du développement qui l'a introduite. Il présente Jacob comme un « athlète accompli » (□θλητ□ς τέλειος) recevant « les prix de sa victoire » (□θλα τ□ νικητήρια). Dans le contexte de son départ de chez Laban, il faut y voir les troupeaux et l'ensemble des richesses qu'il emmène avec lui de peur d'en être dépouillé par Laban et ses fils (κα□□πήγαγεν πάντα τ□□πάρχοντα α□το□ κα□ π□σαν τ□ν □ποσκευ□ν α□το□, □ν περιεποιήσατο □ν τ□ Μεσοποταμί□, κα□ πάντα τ□ α□το□□πελθε□ν πρ□ς Ισαακ τ□ν πατέρα α□το□ ε□ς γ□ν Χανααν : « et il emporta tout ce qu'il possédait, tout le bagage qu'il avait acquis en Mésopotamie et tous ses biens, pour rentrer chez Isaac son père au pays de Canaan » ; *Gn* 31, 18). Si la figure du lutteur peut être suggérée par le long travail de Jacob chez Laban, elle est rendue beaucoup plus claire par l'épisode de sa lutte nocturne, alors que les récompenses, dont la formulation renvoie directement à la lutte, paraissent bien correspondre aux biens que Jacob emporte avec lui. Une manière d'interpréter la citation, dans cette perspective synthétique sur Jacob, est donc de voir dans son séjour chez Laban une lutte incessante, dans laquelle il ne cesse de gagner, comme le montre tout le passage sur la manière selon laquelle il a fait considérablement

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

croître son troupeau (*Gn* 30, 27-43), mais qu'il lui faut finir par interrompre pour ne pas en retirer de préjudice.

Philon ressaisit cet aspect sur le plan de l'allégorie en rappelant rapidement la signification du nom « Laban » : c'est un « nom de qualité » (□νομα ποιότητος). Philon n'est pas beaucoup plus explicite dans la suite du traité, lorsqu'il parle de Kharran où vit Laban, et écrit : χρωμάτων δ□ κα□ ποιοτήτων □ Λάβαν σύμβολον (« Laban est le symbole des couleurs et des qualités » ; § 213). Il faut aller voir dans d'autres traités pour trouver formulée dans son intégralité l'interprétation de Philon, en particulier le *De agricultura*, où Laban est présenté comme « l'âme de l'insensé qui considère comme des biens uniquement les réalités sensibles et apparentes, trompée et asservie qu'elle est par les couleurs et les ombres : en effet, Laban se traduit "blanchiment" » (τ□ς το□□φρονος ψυχ□ς τ□ α□σθητ□ μόνα κα□ φαινόμενα νομιζούσης □γαθά, χρώμασι κα□ σκια□ς □πατημένης κα□ δεδουλωμένης· λευκασμ□ς γ□ρ □ρμηνεύεται Λάβαν ; *Agric.*, 42). Ailleurs, Philon retient la simple traduction de « blanc » (λευκ□ς γ□ρ □ρμηνεύεται Λάβαν : « en effet, Laban se traduit "blanc" » ; *Fug.*, 44). C'est ce qui lui permet de présenter « les réalités qui sont chez Laban » (τ□ν κατ□ Λάβαν πραγμάτων ; *Leg.* III, 15) comme « des couleurs, des formes et de façon générale des corps, qui par nature blessent l'intellect par l'intermédiaire des réalités sensibles » (χρωμάτων κα□ σχημάτων κα□ συνόλως σωμάτων, □ τ□ν νο□ν δι□ τ□ν α□σθητ□ν τιτρώσκειν πέφυκεν ; *ibid.*), et de mentionner encore les biens de Laban « parmi lesquels se trouvent aussi les voix des sens, qui entrent en consonance avec les activités des passions » (□ν ο□ς κα□ α□ τ□ν α□σθήσεων φωνα□ τα□ς τ□ν παθ□ν □νεργείαις συνηχο□σαι ; *Leg.* III, 22). Ces différents passages déploient donc les caractéristiques que Philon mobilise dans notre passage du *De migratione Abrahami*, mais sans les justifier : lien entre Laban et les qualités corporelles, lien entre l'évocation de Laban et celle des passions, récompenses remportées par Jacob dans sa lutte au service de Laban… Il procède par simple allusion à une interprétation qu'il considère évidente ou au moins déjà connue.

Ce faisant, Philon confirme la méthode de citation qui est la sienne depuis le début du traité : il commence par introduire un thème, ici à travers une transition depuis l'évocation de la sortie d'Égypte, puis expose la citation qui l'intéresse, avant d'en livrer une sorte de nouvelle longue paraphrase, qui reprend les termes de l'introduction de la citation. Si l'on s'appuie sur ce modèle pour rendre compte de la manière dont progresse le propos de Philon, alors il faut mettre au centre de ce développement la citation elle-même. Nous ne croyons donc pas qu'il faille faire de ce passage, comme le fait Jacques Cazeaux dans son édition du traité aussi bien que dans *La trame et la chaîne*, une illustration du « mode du départ » [574], à savoir « la hâte d'une fuite » [575], qui ferait l'objet d'un développement courant jusqu'au paragraphe 42. Si le paragraphe 25 constitue bien l'amorce d'une transition, il n'y a plus aucune trace de la hâte à partir du paragraphe 26. Il semble donc plutôt qu'il y a là une transition qui permet à Philon d'apporter un nouvel élément scripturaire autour duquel il organise son propos, à savoir la citation de l'ordre donné par Dieu à Jacob de partir.

Philon poursuit ici la démarche que nous avons soulignée dans les paragraphes précédents, à savoir un élargissement de l'examen de la notion de départ à travers une suite de références scripturaires qui permettent d'en envisager de nouvelles modalités, et qui sont organisées autour de figures centrales : Lot par rapport à Abraham, Moïse, Joseph par rapport à Moïse, et maintenant Jacob, suivi immédiatement ensuite par une évocation d'Isaac. Le deuxième élément caractéristique de l'exégèse de Philon est de

574 *De migratione Abrahami* (OPA), p. 109.

575 J. Cazeaux, *La trame et la chaîne, ou les structures littéraires et l'exégèse dans cinq traités de Philon d'Alexandrie*, Leiden, Brill, 1983, p. 44 ; voir encore p. 60 *sq*.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

présenter d'emblée, à travers l'idée d'une sortie ou d'une émigration, le point d'arrivée de ce mouvement. Alors que le *De migratione Abrahami* ne présente pas de commentaire sur l'installation d'Abraham en Canaan (*Gn* 12, 5), Philon n'en dégage pas moins un certain nombre d'éléments qui anticipent sur l'arrivée, sur l'aboutissement de la migration. Il est donc particulièrement significatif, après avoir présenté le premier départ, celui d'Abraham, de passer à l'évocation de Jacob à qui Dieu adresse un ordre qui rappelle celui donné à Abraham, mais de façon apparemment inversée : "□ποστρέφου ε□ς τ□ν γ□ν το□ πατρός σου κα□ ε□ς τ□ν γενεάν σου" (« "retourne vers la terre de ton père et vers ta famille" » ; *Gn* 31, 3). On y retrouve les termes de « terre » (τ□ν γ□ν), de « père » (το□ πατρός σου) et une forte proximité entre « la famille » (τ□ν γενεάν) et « la parenté » (τ□ς συγγενείας) évoquée dans l'ordre donné à Abraham. Il ne faut cependant pas y voir un mouvement strictement inverse : Jacob, faut-il le rappeler, se situe deux générations après Abraham, et sa terre, celle de son père et de sa famille, est désormais celle que Dieu a promise à Abraham et à sa descendance. À travers la figure de Jacob, Philon associe donc la suite de l'examen de la notion de départ, grâce à l'évocation de l'un des trois autres patriarches (et Isaac intervient juste après pour compléter la triade), et une anticipation du terme du chemin présenté à Abraham.

Il y a deux points communs très clairs entre Abraham et Jacob, au delà des termes de la citation qui relèvent directement d'un écho intra-scripturaire. Le premier est le nouvel emploi du verbe συνοικέω : il désignait la cohabitation qu'il fallait éviter entre Abraham et Lot, « l'inclination de l'âme vers la forme visible » (§ 13), et il désigne de même ici la cohabitation qui serait dommageable entre Jacob et de Laban, le « chef des qualités corporelles ». Le deuxième élément est l'évocation de Jacob comme « émigrant » (μετανάστην), tout comme Philon a d'emblée qualifié le départ d'Abraham de « migration » (μετανάστασιν ; § 2). La nécessité du départ ainsi que la manière de le qualifier sont donc identiques. L'origine même du trajet n'est pas sans lien, puisque Laban, qui est de la parenté d'Abraham, étant le fils de Nakhôr, lui-même frère d'Abraham, habite en Kharran. L'émigration demandée à Jacob est donc en quelque sorte une répétition de celle demandée à son grand-père, Abraham, pour qu'il quitte sa famille puis Kharran, et gagne la terre de Canaan : c'est là que Jacob doit résider, et après lui le peuple auquel il a donné son nom, Israël.

L'évocation du père et de la famille que Jacob doit rejoindre constitue un élément nouveau, puisqu'il n'avait été question jusqu'à présent que d'une parenté au point d'origine de la migration et dont il fallait se détacher. Le père et la famille qu'il faut retrouver doivent donc être interprétés sur de nouvelles bases, et c'est l'objet de la fin de ce paragraphe et du suivant. Alors que dans le premier cas, celui d'Abraham, l'intellect doit abandonner tout ce qui lui est inférieur et appartient au monde sensible, notamment le verbe, il apparaît maintenant que le père de cet intellect en lutte contre les passions qu'est Jacob est un verbe, mais « le verbe sacré » (□ερο□ λόγου). Partant d'une terre où l'intellect est père, il est invité à rejoindre une nouvelle terre où il est « d'une certaine manière » (τρόπον τινά) le fils d'un verbe plus élevé, celui de Dieu. L'intellect retrouve ainsi sa véritable parenté, en vivant d'une vie enfin détachée des passions, selon le « lieu de résidence le meilleur » (□ριστον □νδιαίτημα). Il faut changer de lieu d'habitation : Philon emploie précisément le même terme pour désigner le « lieu de résidence » de l'intellect que constitue le verbe exprimé (νο□ λόγος □νδιαίτημα ; § 3), et pour désigner la nouvelle terre où il faut aller habiter, celle du « verbe sacré ».

La rareté de ce terme (il n'apparaît avant Philon que dans les *Antiquités romaines* de Denys d'Halicarnasse, à deux reprises : I, 37, 1 ; II, 3, 2) et la coïncidence de contexte permet d'y voir une intention claire de Philon, pour mettre en contraste deux types de résidence, et

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

deux types de verbe : celui dans lequel l'intellect humain habite et se manifeste, et celui qui est « d'une certaine manière » son père. Philon retrouve la chaîne verticale mise en évidence dans les premiers paragraphes du traité entre intellect humain et intellect divin, pour montrer comment l'intellect vit désormais non plus dans les réalités qui lui sont inférieures, celles du corps, celles qui sont sensibles, mais dans les réalités divines, celles des « âmes qui aiment la vertu » (τ□ν φιλαρέτων ψυχ□ν), c'est-à-dire en définitive dans la terre qui est « la sagesse » (σοφία).

C'est la première fois que le mot apparaît dans le traité, et il est significatif que cela soit au moment où Philon fait apercevoir ce qu'est le terme de la migration de l'intellect. La mention du terme de sage (σοφός) intervenait d'ailleurs également au moment d'une installation dans la terre de Canaan (§ 13). Philon reprend un idéal grec de « vertu » et de « sagesse », mais il ne le fait qu'après avoir longuement montré quel est le « chemin » (□φοδος) qui y conduit, ce que cela implique de se détacher des passions et de les vaincre, ou bien de s'en échapper. Il ne fait pas de doute que le contexte immédiat est la reformulation de l'invitation à se retirer qui est faite à Jacob, puisque tout ce développement est une amplification du verset qui en conserve l'interlocuteur et le mode d'énonciation : il s'agit d'un discours à la deuxième personne du singulier, adressé à Jacob. Philon, une nouvelle fois, comme il l'avait fait pour le lemme initial, reprend la trame d'une citation et la fait en quelque sorte résonner en la reformulant longuement pour en montrer toutes les implications. Il ne paraît pas possible néanmoins de faire abstraction de la mention de l'Exode qui précède immédiatement : la fin désignée à Jacob est à plus forte raison celle qui est donnée au peuple hébreu, qui retourne s'installer en Canaan sur les pas de ses pères, Abraham, Isaac et Jacob.

La sagesse est donc la fin donnée à Jacob, en réponse à l'appel lancé à Abraham, et qui est proposée à travers Jacob à tous les « ascètes » (τ□ν □σκητ□ν) : cette expression peut servir à montrer la fécondité de la figure de Jacob en général, modèle d'une foule d'autres ascètes, mais dans le contexte de cette exégèse elle peut aussi désigner le peuple auquel Jacob succède, et auquel il a donné son nom. Philon donne à la sagesse un contenu, une consistance, en suivant et en réinterprétant les données scripturaires : la sagesse est une terre, un lieu de résidence, elle est peuplée des âmes parfaites libérées des passions et des réalités sensibles figurées par l'Égypte et Kharran, c'est une vie divine et vertueuse. Jacob puis Abraham seront qualifiés l'un après l'autre, dans la suite du traité, d' « amant de la sagesse » (σοφίας □ραστής : § 101 et § 149) : plus peut-être que des « philosophes », ils sont les figures de ceux qui sont en marche vers la véritable sagesse, dont Philon va donner une vision plus développée encore dans les paragraphes qui suivent.

De ce passage, il paraît donc résulter que Philon procède à une exégèse approfondie du lemme biblique qui porte sur le cas particulier d'Abraham en faisant se succéder des développements sur les autres figures principales de la Loi : Moïse et les patriarches, ainsi que Joseph dont le statut demeure ambigu. Mais il ne se contente pas de juxtaposer les figures et les citations, il les intègre dans un même mouvement qui fait progressivement apparaître le chemin vers la sagesse que représente la migration d'Abraham, et toutes les migrations et tous les départs qui lui succèdent. Repartant de Moïse, Philon est remonté en arrière, vers la figure de Joseph, puis toujours en repartant de Moïse et de l'Exode, à celle de Jacob : ce retour par étapes vers l'arrière s'accompagne d'une progression vers le but, qui est annoncé et esquissé avec Jacob, et atteint directement avec la figure d'Isaac que Philon examine aussitôt ensuite. Cette double progression s'accompagne encore de la mise en place d'un certain nombre de distinctions : Joseph représente le départ partiel, et Jacob représente une seconde voie, le retrait de la lutte. Cependant, à travers ce qui

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

pourrait sembler des pas de côté vers des exemples imparfaits ou secondaires, le fil principal continue à dessiner un chemin vers la terre promise aux sages, dont l'évocation, dans la Loi, précède le récit de l'Exode et en donne donc en quelque sorte une vision anticipée.

B. Isaac et la Terre promise (*Migr.*, 29-30)

La figure d'Isaac apparaît en mode mineur : du point de vue du développement de l'exégèse, Isaac ne figure que dans le cadre de l'interprétation de la parole adressée à Jacob, que Philon reprend du reste à la fin du paragraphe 30. En réalité, sa présence constitue une nouvelle étape dans la réflexion, mais elle trouve précisément son origine dans la mention de la terre et de la présence de Dieu dont il est question dans la citation scripturaire autour de laquelle Philon construit son développement. Il y a un effet de tuilage, de superposition des registres : alors qu'il continue de présenter le personnage de Jacob, le terme de ses efforts et la terre qui lui est donnée comme fin de sa migration, Philon introduit des thèmes qui s'articulent précisément autour de la figure d'Isaac. Une analyse des passages philoniens où ces thèmes sont présents permettra de mettre en valeur de façon particulièrement nette la manière dont Philon s'appuie très fortement sur la valeur du personnage d'Isaac pour faire passer sa réflexion exégétique du niveau représenté par Jacob à celui qu'Isaac incarne, à savoir le terme de la migration.

[29] ## ##### ## #### ### ##### #### ### ## ####μ####, ## ############, ## ###### ### ########## ###### #μ######, ## ####μ# #### ########## ### ######## ######μ#### ### ### ###### ########## ############ #######, ######### #####. [30] ## ### ###### ######### ## ####### ####### ### #####· ## ### ######## ### ####μ## ### #### ###### ###### ####### ######· #### ##, ### ## #μ#### #######, # ### ######### #### ####### #####· ## ##### ##########μ#### ## ### ########## #####· "###μ## μ### ###". [29] Dens cette terre, tu as aussi un parentage, celui qui apprend par lui-même, l'autodidacte, celui qui n'a pas part à la nourriture infantile et lactée, celui qui a été empêché par un oracle divin de descendre en Égypte et de rencontrer la chair aux plaisirs trompeurs, dont le nom est Isaac. [30] En recevant son héritage tu éloigneras nécessairement de toi l'effort : en effet, l'abondance des biens disponibles et à portée de main est la cause de l'absence d'effort ; et la source, de laquelle pleuvent les biens, c'est la rencontre du Dieu riche en dons : grâce à quoi, frappant d'un sceau l'ensemble de ses bienfaits, il dit : "je serai avec toi".

1) Jacob et Isaac

La justification de l'appel lancé à Jacob de rentrer en terre de Canaan s'appuie sur le fait qu'il a là-bas un parentage, quelqu'un de sa race (γένος). Philon, fidèle à sa démarche, rappelle d'abord les traits principaux de la figure qu'il mobilise, et n'évoque celle-ci que de façon indirecte, comme un γένος, auquel sont apposés différents qualificatifs au neutre singulier : ce n'est qu'à la fin de ce premier paragraphe qu'il livre le nom du personnage scripturaire chargé de faire voir ces qualités : Isaac. Ce procédé que nous avons déjà rencontré dans les *Quaestiones* [576] permet de présenter l'Écriture non pas d'abord comme un récit historique, mais comme la transcription, sous la forme d'un récit et avec différents personnages, de réalités intelligibles. Dans un souci général de clarté de l'exposé, ces rappels sont justifiés,

[576] Voir notre commentaire sur *QG* IV, 8 et l'identification des figures d'Abraham, de Sarah et du serviteur.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

pour permettre de caractériser rapidement le personnage d'Isaac et de justifier sa relation à Jacob, qui fera l'objet du paragraphe 30. Ils sont surtout très importants du point de vue de la progression de l'exégèse : ils introduisent le troisième patriarche comme une figure à part entière, pleinement caractérisée, et illustrent la perfection de celui qui n'a pas eu à quitter la terre de Canaan. Philon introduit ainsi l'évocation d'une nouvelle étape de la migration en l'organisant autour d'une figure bien déterminée.

La perfection d'Isaac prend trois formes, qui toutes reposent sur un quatrième élément que nous commencerons par présenter, la qualification d'Isaac comme γένος. Philon joue ici sur deux sens du terme en opérant un glissement du terme scripturaire γενεάν (« famille ») au terme γένος. Celui-ci peut désigner un « genre », une « catégorie », une réalité abstraite dont Isaac est la figure. Isaac désigne ainsi généralement chez Philon deux genres possibles : celui de la joie (τ□ ε□δαιμονίας γένος ; *Cher.*, 7 [577]), et celui qui apprend par lui-même (τ□ α□τομαθ□ς γένος : *Ebr.*, 60 [578]). La dimension abstraite de cet emploi conserve cependant en même temps son sens étymologique, de « "race, famille" (notamment "grande famille patriarcale"), "postérité" » [579]. Elle permet d'établir un lien étroit entre Jacob et Isaac, comme Philon le fait voir lorsqu'il commente dans le *De sacrificiis* le verset : κα□□κλιπ□ν □πέθανεν κα□ προσετέθη πρ□ς τ□ γένος α□το□ (« Et rendant l'esprit il mourut et fut ajouté à sa race » ; *Gn* 35, 29). Il explique en effet aussitôt : προστίθεται δ□ κα□ προσκληρο□ται ο□κέθ□ □ς ο□ πρότεροι λα□, "γένει" δέ (« il est ajouté et attaché non comme les précédents à un peuple, mais à une race » ; *Sacrif.*, 6). Il justifie ainsi l'emploi du terme : γένος μ□ν γ□ρ □ν τ□□νωτάτω, λα□ς δ□□νομα πλειόνων (« en effet la race est une, très élevée, tandis que le peuple est le nom d'une multitude » ; *ibid.*). C'est cette étroite relation familiale qui permet à Philon d'évoquer l'héritage (τ□ν κλ□ρον) que reçoit Jacob, dans des termes qui trouvent également un écho dans le *De sacrificiis*, immédiatement à la suite du passage que nous venons de citer.

En effet, Philon y présente les hommes qui atteignent la véritable connaissance en ces termes : ο□ δ□□νθρώπων μ□ν □φηγήσεις □πολελοιπότες μαθηται□ δ□ ε□φυε□ς θεο□ γεγονότες, τ□ν □πονον □πιστήμην □νειληφότες, ε□ς τ□□φθαρτον κα□ τελεώτατον γένος μετανίστανται κλ□ρον □μείνω τ□ν προτέρων □νδεδεγμένοι, □ν □□σα□κ θιασώτης □νωμολόγηται (« ceux qui ont abandonné les directives des hommes, sont devenus des disciples talentueux de Dieu, et ont assumé la science qui ne demande pas d'effort, migrent vers la race incorruptible et la plus parfaite, ayant accueilli un héritage meilleur qu'auparavant – hommes dans le thiase desquels Isaac est reconnu comme membre » ; *Sacrif.*, 7). Ce passage, où l'on retrouve l'idée d'une migration (μετανίστανται) qui permet la séparation d'avec les réalités seulement humaines, ou encore la cessation de l'effort (□πονον), introduit l'idée de l'entrée dans une nouvelle filiation, dans une « famille » (γένος), liée à la réception d'un héritage (κλ□ρον). Ce sont les mêmes éléments que Philon met en valeur dans la relation entre Isaac et Jacob, à la différence que la relation familiale entre eux est une réalité de fait, et non un point d'arrivée ou une appartenance symbolique. La notion de γένος renvoie pour eux à la fois à une relation familiale qui est un donné scripturaire, et à

[577] Voir également *Cher.*, 106 (γένος τ□ ε□δαιμον : « le genre joyeux) ; *Deter.*, 60 (ε□δαιμονίαςγένος) ; *Poster.*, 134 (τ□ ε□δαιμον γένος).

[578] Voir également *Sobr.*, 65 (τ□ α□τήκοον κα□ α□τομαθ□ς γένος : « le genre qui se repose sur lui-même et apprend par lui-même ») ; *Confus.*, 74 (τ□ α□τομαθ□ς γένος) ; *Mutat.*, 1 (τ□ α□τομαθές […] γένος) ; *Mutat.*, 88 (τό […] α□τοδίδακτον κα□ α□τομαθ□ς γένος : « le genre qui s'enseigne lui-même et qui apprend par lui-même ») ; *Mutat.*, 136 (τ□ α□τομαθ□ς γένος) ; *Somn.* I, 68 (τ□ α□τομαθ□ς γένος) ; *Somn.* I, 194 (τ□ α□τομαθ□ς γένος). Dans le *De congressu eruditionis gratia*, l'identification n'est que partielle : τ□ α□τομαθ□ς γένος, ο□ κεκοινώνηκεν □σαάκ (« le genre qui apprend par lui-même, dont participe Isaac ; *Congr.*, 36).

[579] P. Chantraine et *al.*, *Dictionnaire étymologique*…, *op. cit.*, art. γίγνομαι.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

la participation à une même perfection intelligible. Comme l'écrit Philon dans le *De somniis* à propos de leur parenté : □ρ□ □δη κατανοε□ς, □τι ο□ περ□ φθαρτ□ν □νθρώπων, □λλ□, □ς □λέχθη, περ□ φύσεως πραγμάτων □στ□ν □ παρ□ν λόγος; (« comprends-tu maintenant que la présente parole ne concerne pas des hommes corruptibles mais, comme il a été dit, la nature des choses ? » ; *Somn.* I, 172). L'accent mis sur la « nature des choses » se fait cependant au moyen d'un vocabulaire dont les différentes significations, concrètes et abstraites, sont assumées de façon conjointe.

2) La triple perfection d'Isaac

Le premier trait de perfection d'Isaac mentionné par Philon est le fait qu'il « apprend par lui-même », qu'il est « autodidacte » (τ□ α□τομαθές, τ□ α□τοδίδακτον). C'est un trait constant chez Philon [580]. Il faut noter que dans ses différentes interprétations de la triade des patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, Philon fait varier la présentation qu'il donne d'Isaac. Ainsi, dans le *De Abrahamo*, il expose que, parmi les trois « types d'âme » (τρόπους […]ψυχ□ς) que sont les patriarches, Isaac est celui qui « désire le bien » (□φιέμενον το□ καλο□) « de façon innée » (□κφύσεως ; *Abr.*, 52), faisant donc de lui le « symbole de la vertu innée » (σύμβολον […]□ρετ□ς […]φυσικ□ς ; *ibid.*). Philon en fait encore la figure de la perfection, dans le *De mutatione nominum* : "κύριος □ θε□ς" τ□ν τρι□ν φύσεων, διδασκαλίας, τελειότητος, □σκήσεως, □ν σύμβολα □βραάμ, □σαάκ, □ακώβ (« "le Seigneur Dieu" des trois natures, l'instruction, la perfection, l'exercice, dont Abraham, Isaac et Jacob sont les symboles » ; *Mutat.*, 12). À travers Isaac, il apparaît donc qu'apprentissage par soi-même, vertu innée et perfection ne sont que différentes facettes d'une même réalité. L'intervention d'Isaac dans une évocation de la migration vers la terre promise figure donc bien le sommet et la perfection qui sont visés par Jacob.

Cette perfection constitue même en quelque sorte un retour à la perfection originelle de l'homme. En effet, en dehors d'Isaac, la qualité d'autodidacte n'est attribuée de façon spécifique qu'à deux autres personnes [581] : le premier est Moïse, le sage accompli [582], l'autre est le premier homme. Dans le *De opificio mundi*, Philon affirme en effet : σοφ□ς δ□ □κε□νος α□τομαθ□ς κα□ α□τοδίδακτος (« celui-là est un sage apprenant par lui-même et autodidacte » ; *Opif.*, 148). Dans les *Legum allegoriae*, à propos de « celui qui a été engendré selon l'image et la ressemblance [de Dieu] » (τ□ κατ□ ε□κόνα κα□ κατ□ τ□ν □δέαν γεγονότι ; *Leg.* I, 92), il dit qu'il « possède la vertu en l'apprenant par lui-même » (□χει τ□ν □ρετ□ν α□τομαθ□ς ; *ibid.*). Isaac possède donc en lui-même, de façon directe, une vertu constitutive du premier homme, de l'homme intelligible directement créé par Dieu. La terre où il habite, la « sagesse » (σοφία ; § 28) renvoie donc à la demeure originelle de l'homme, en présence de Dieu, comme du reste Philon va y insister immédiatement ensuite. Le retour de Jacob auprès de sa propre « famille » renvoie à une forme de retour plus profond encore.

[580] En plus des exemples que nous avons déjà cités sur Isaac comme figure du « genre qui apprend par lui-même », voir *Deter.*, 30 ; *Poster.*, 77-78 ; *Deus*, 4 ; *Plant.*, 168-169 ; *Confus.*, 81 ; *Migr.*, 140 et 167 ; *Her.*, 65 ; *Congr.*, 36 ; *Fug.*, 166 ; *Somn.* I, 160 ; *Praem.*, 27 et 59.

[581] Il est possible d'y ajouter la figure de Melkhisédek, dont Philon dit qu'il est « celui à qui a échu la prêtrise apprenant par elle-même et autodidacte » (□ τ□ν α□τομαθ□ κα□ α□τοδίδακτον λαχ□ν □ερωσύνην ; *Congr.*, 99). Il ne s'agit toutefois pas directement d'une évocation de la vertu en tant que telle : la présence des deux adjectifs α□τομαθ□ κα□ α□τοδίδακτον est une forme d'écho de la perfection d'Isaac, mais elle se situe sur un plan différent, celui du sacerdoce.

[582] *Leg.* III, 135 et *Poster.*, 77-78, où il est associé à Isaac.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Le deuxième trait qui caractérise Isaac est de « ne pas avoir part à la nourriture infantile et lactée » (τ□ νηπίας κα□ γαλακτώδους τροφ□ς □μέτοχον). Il s'agit d'une référence à un verset de la *Genèse* qui suit le récit de sa naissance : Κα□ η□ξήθη τ□ παιδίον κα□□πεγαλακτίσθη, κα□□ποίησεν Αβρααμ δοχ□ν μεγάλην, □□μέρ□□πεγαλακτίσθη Ισαακ □ υ□□ς α□το□ (« Le petit enfant grandit et fut sevré, et Abraham fit un grand festin le jour où Isaac son fils fut sevré » ; *Gn* 21, 8). Ce verset fait l'objet d'un autre commentaire de la part de Philon :

#########μ#### ####### ######, ### μ## ######## ### ####μ### ### ############ ##### ######### ### ##### ############μ####, ####### ### ########## ####### ## ### ######### ####### ## ########## ####### ## #######, #### ######## ### ########, ### ## ####### ## #### ##### ######## #######μ###### ########## ### (« Moïse présente les chefs des deux thiases : celui du thiase généreux est Isaac, qui apprend par lui-même et est autodidacte. En effet, Moïse le décrit comme sevré, jugeant bon qu'il n'use aucunement des nourritures tendres et lactées propres aux nourrissons et aux enfants, mais qu'il use des nourritures riches et complètes, parce que dès l'enfance il est doué d'une nature énergique, toujours à la fleur de l'âge et en pleine jeunesse » ; Somn. II, 10).

Philon voit donc la mention du sevrage d'Isaac dès après l'évocation de sa naissance comme le signe que, de la même manière que Moïse, « il est sevré non pas en tenant compte de son âge, mais plus tôt » (ο□ σ□ν λόγ□ τ□ κατ□ χρόνον θ□ττον δ□ □πότιτθος γίνεται ; *Mos.* I, 18). Isaac n'a pas besoin de la première nourriture que Philon interprète à plusieurs reprises comme le premier stade de l'apprentissage, celui des sciences encyclopédiques (*Agric.*, 9 ; *Congr.*, 19 ; *Prob.*, 160) : il se nourrit donc d'emblée du degré supérieur, qui est la sagesse elle-même, ce qui confirme l'idée qu'il réside dans la « sagesse » (§ 28).

La troisième perfection d'Isaac peut être considérée comme la plus importante dans le contexte de l'exégèse menée par Philon. En effet, il rappelle qu'Isaac est celui à qui Dieu a interdit de descendre en Égypte (χρησμ□ θεί□ καταβαίνειν ε□ς Α□γυπτον κεκωλυμένον), citant un passage de la *Genèse* : □φθη δ□ α□τ□ κύριος κα□ ε□πεν Μ□ καταβ□ς ε□ς Α□γυπτον, κατοίκησον δ□□ν τ□ γ□, □□ν σοι ε□πω (« Le Seigneur se fit voir de lui et lui dit : "Ne descends pas en Égypte ; installe-toi sur la terre que je te dirai » ; *Gn* 26, 2). Or l'absence de migration est un écho à double titre à la situation d'Abraham. Tout d'abord, dans le contexte du traité, Isaac apparaît comme la figure de celui qui n'a pas besoin de migrer, au contraire de l'appel lancé à Abraham, dont Philon poursuit toujours le commentaire. Mais il faut encore relever que le passage cité par Philon procède également, de façon explicite, d'une référence à Abraham et à une situation identique de famine qu'il avait rencontrée : □γένετο δ□ λιμ□ς □π□ τ□ς γ□ς χωρ□ς το□ λιμο□ το□ πρότερον, □ς □γένετο □ν τ□ χρόν□ τ□ Αβρααμ (« Or il se produisit une famine sur la terre en plus de la famine qui avait eu lieu auparavant et qui s'était produite au temps d'Abraham » ; *Gn* 26, 1). Or, tandis qu'Abraham était descendu en Égypte pour l'éviter (*Gn* 12, 10-20), Isaac est invité à ne pas agir de même. La famine conduit au contraire à l'établissement en terre de Canaan : κα□ παροίκει □ν τ□ γ□ ταύτ□, κα□□σομαι μετ□ σο□ κα□ ε□λογήσω σε, σο□ γ□ρ κα□ τ□ σπέρματί σου δώσω π□σαν τ□ν γ□ν ταύτην κα□ στήσω τ□ν □ρκον μου, □ν □μοσα Αβρααμ τ□ πατρί σου (« et réside en cette terre-ci, et je serai avec toi et je te bénira ; en effet je te donnerai, à toi et à ta descendance, toute cette terre et je tiendrai le serment que j'ai juré à Abraham, ton père » ; *Gn* 26, 3). Les deux situations d'Abraham et d'Isaac sont donc ainsi clairement mises en miroir : ce qui a conduit Abraham à s'éloigner de la terre de Canaan est pour Isaac

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

l'occasion de voir renouvelé le serment fait à Abraham, et la promesse d'une résidence sur cette terre.

L'absence de migration d'Isaac vient également en contrepoint de la migration du peuple hébreu et de Joseph qui ont été délivrés d'Égypte pour rejoindre la terre où avait vécu Isaac. Face au peuple qui a dû réaliser une migration pour atteindre la terre promise par Dieu, Isaac est celui qui y a toujours demeuré, dont la perfection n'a jamais nécessité de déplacement. L'interprétation de l'interdiction de partir qui est faite à Isaac est pleinement cohérente avec les développements précédents : « descendre » en Égypte n'est pas seulement un mouvement géographique, mais aussi une déchéance morale d'un statut élevé vers des réalités inférieures, comme peut le montrer une expression similaire dans le *De gigantibus* : τ□ν ο□ν ψυχ□ν α□ μ□ν πρ□ς σώματα κατέβησαν (« parmi les âmes, certaines sont descendues dans des corps » ; *Gig.*, 12). De fait, pour Isaac, descendre en Égypte serait « rencontrer les plaisirs trompeurs de la chair » (τ□ς σαρκ□ς □ντυγχάνειν δελεαζούσαις □δονα□ς), s'abaisser d'une vie parfaite à la vie du corps. Les « plaisirs de la chair » sont ceux qui opprimaient l'intelligence dotée de vision (□ρατικ□ν διάνοιαν πρ□ς σαρκ□ς □δον□ν πιεσθ□ναι ; § 14) lorsque le peuple hébreu était en Égypte. La nuance est un peu différente ici, puisqu'il s'agit de plaisirs qui « trompent » (δελεαζούσαις) : cela tient à la différence qu'il y a entre les plaisirs considérés de l'extérieur, comme une tentation dont Isaac est écarté, et les plaisirs subis comme un esclavage pour ceux qui s'y sont retrouvés soumis.

Cette interprétation de l'interdiction faite à Isaac n'est pas particulière à ce passage : elle correspond à la manière habituelle de Philon de considérer l'Égypte comme le lieu du corps et des passions, par exemple dans le commentaire de Philon sur ce verset dans les *Quaestiones* (*QG* V, 177), où il traduit le nom de l'Égypte par « Oppresseur », car « rien d'autre n'opprime l'intellect comme les désirs, les plaisirs, les tristesses et les craintes », c'est-à-dire les passions. Le *De confusione linguarum* présente également une exégèse significative de ce passage, en rappelant la valeur allégorique de l'Égypte : μ□ καταβ□ς ε□ς τ□ πάθος Α□γυπτον, κατοίκησον δ□ □ν τ□ γ□□ν □ν σοι ε□πω (« Ne descends pas en Égypte, la passion ; installe toi sur la terre que je te dirai » ; *Confus.*, 81). Philon donne aussitôt à cette terre une équivalence : « la sagesse invisible et incorporelle » (τ□□δείκτ□κα□□σωμάτ□φρονήσει ; *ibid.*). À cette φρόνησις répond la « sagesse » (σοφία) à laquelle Philon identifie la terre dans notre passage, faisant d'elle une réalité purement intelligible (§ 28). Philon ajoute encore qu'Isaac « s'installe comme en une patrie dans les vertus intelligibles, que Dieu prononce sans qu'elles soient différentes des paroles divines » (κατοικε□ δ□ □ς □ν πατρίδι νοητα□ς □ρετα□ς, □ς λαλε□□ θε□ς □διαφορούσας λόγων θείων ; *Confus.*, 81) : on retrouve là la référence à la « terre paternelle, celle du verbe sacré » (τ□ν πατρ□αν γ□ν τ□ν □ερο□ λόγου ; § 28) dont Philon vient précisément de parler.

Dans les *Legum allegoriae*, Philon présente également la situation d'Isaac comme incorporelle : □□σα□κ ο□ γυμνο□ται μέν, □ε□ δ□ γυμνός □στι κα□□σώματος· πρόσταγμα γ□ρ α□τ□ δέδοται, μ□ καταβ□ναι ε□ς Α□γυπτον, τουτέστι τ□ σ□μα (« Isaac n'est pas dénudé, mais il est toujours nu et incorporel : en effet, une injonction lui est adressée de ne pas descendre en Égypte, c'est-à-dire le corps » ; *Leg.* II, 59). Enfin, Philon utilise ce verset pour présenter Isaac comme « la seule forme dénuée de passion dans le monde du devenir » (τ□ μόνον □παθ□ς ε□δος □ν γενέσει ; *Deter.*, 46), parce qu'il n'est pas descendu en Égypte. Ces correspondances entre différents passages des traités philoniens montrent qu'il y a là un thème essentiel de la pensée philonienne : le développement du *De migratione*

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Abrahami, à partir du cas particulier de la migration d'Abraham, rejoint une vision plus large et cohérente de la vie de l'intellect et de ses relations avec le corps.

Enfin, Isaac constitue un contrepoint de la situation de Jacob dans notre passage : il est par son absence de migration la manifestation claire de la vie que Jacob est appelé à mener à sa suite, il est la réalisation déjà pleinement accomplie de la fin vers laquelle tend la migration de Jacob. La convergence de leurs situations respectives est également exprimée par le texte scripturaire, puisqu'à l'un comme à l'autre Dieu déclare, en lien avec leur installation dans cette terre : □σομαι μετ□ σο□ (« je serai avec toi » ; *Gn* 26, 3 et *Gn* 31, 3). Or, cette promesse, qui figure dans la citation autour de laquelle s'organise le développement de Philon sur Jacob, est reprise à la fin du paragraphe 30 et donne lieu au développement qui suit sur les grâces divines (§ 31-32). La figure d'Isaac, bien qu'elle occupe une place très réduite dans le développement de Philon, n'en constitue pas moins une véritable charnière autour de laquelle s'organisent les différentes migrations d'Abraham, de Moïse, du peuple hébreu, de Joseph et de Jacob. L'installation d'Abraham implicitement évoquée dans le cadre de sa séparation d'avec Lot (§ 13-14, notamment avec le verbe συνοικε□ν) trouve une réalisation explicite dans la figure d'Isaac, même si, comme vient le rappeler la citation de la parole de Dieu « Je serai avec toi », le temps de cette réalisation demeure le futur : c'est à l'intérieur de ce cadre que Philon inscrit son développement, tout comme il avait déjà fait d'une première partie de son commentaire une amplification du lemme initial (§ 9-12). Toutefois, Isaac permet de connaître à l'avance de façon certaine ce que seront les termes de cette réalisation, à savoir un renversement de la lutte que Jacob menait précédemment.

3) La fin des efforts et l'héritage

En effet, Philon insiste sur la fin des efforts de Jacob : □ποθήσ□ τ□ν πόνον (« tu éloigneras de toi l'effort »), □πονίας α□τιαι (« les causes de l'absence d'effort »). L'héritage (τ□ν κλ□ρον) que Jacob reçoit d'Isaac le fait donc devenir comme ce dernier et abandonner ce qu'il était, à savoir un ascète plongé dans d'incessantes luttes. Cela tient à l'abondance des biens, pour lesquels Philon emploie l'image d'une source céleste : πηγ□ δέ, □φ□ □ς □μβρε□ τ□□γαθά (« la source depuis laquelle pleuvent les biens »). Cette image et l'idée d'une absence d'effort amorcent les développements des paragraphes suivants sur les bienfaits divins. Dans le contexte immédiat, nous pouvons toutefois déjà suggérer un jeu sur les biens qui « pleuvent » (□μβρε□) et sont en même temps « disponibles et à portée de main » (τ□ν □τοίμων κα□ κατ□ χειρ□ς □γαθ□ν), qui peut rappeler le don divin par excellence qu'est la manne. Don céleste, elle est liée à la rosée qui se dépose (καταπαυομένης τ□ς δρόσου ; *Ex* 14, 13) ou encore envoyée en pluie du ciel (□δο□□γ□□ω □μ□ν □ρτους□κ το□ ο□ρανο□ : « voici, je fais pleuvoir sur vous des pains du ciel » ; *Ex* 16, 4), et se ramasse facilement. Les *Psaumes* évoquent également la manne comme une pluie : κα□□βρεξεν α□το□ς μαννα φαγε□ν κα□□ρτον ο□ρανο□□δωκεν α□το□ς (« Et il fit tomber en pluie pour eux la manne comme nourriture, et il leur donna le pain du ciel » ; *Ps* 77, 24 [583]). Certes, il s'agit de la nourriture de l'Exode, et non de celle de la Terre promise : ο□ δ□ υ□ο□ Ισραηλ □φαγον τ□ μαν □τη τεσσαράκοντα, □ως □λθον ε□ς γ□ν ο□κουμένην, τ□ μαν □φάγοσαν, □ως παρεγένοντο ε□ς μέρος τ□ς Φοινίκης (« les fils d'Israël mangèrent la manne quarante ans, jusqu'à leur venue en terre habitée ; ils mangèrent la manne jusqu'à leur arrivée à la région de Phénicie » ; *Ex* 16, 35). Toutefois, et même si Philon ne voulait pas faire une référence à la manne en tant que telle, il insiste et insistera dans les paragraphes

[583] Nous traduisons.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

suivants sur les dons divins venus du ciel, ce qu'une référence à la manne peut donc venir appuyer comme une confirmation de la bienveillance divine.

Le renversement des efforts de Jacob est représenté encore par la description d'une vie dénuée d'efforts, où les récompenses pleuvent sans qu'il lutte : cela découle de la réception d'un héritage paternel dont l'élément le plus élevé, qui le parachève et en constitue le sceau (□πισφραγιζόμενος), est la présence même de Dieu. Nous retrouvons ici manifestement quelque chose de semblable à l'idée de la présence de Dieu comme bien souverain que nous avons rencontrée dans les *Quaestiones in Genesim* (*QG* IV, 4), c'est-à-dire de Dieu comme fin, comme τέλος. Dans un traité qui concerne la migration et dans un passage qui anticipe déjà sur son point d'aboutissement, lequel est un ensemble de « biens » (□γαθ□ν) et de « bienfaits » (τ□ν ε□εργεσι□ν), dont le couronnement, le sceau, est la présence de Dieu elle-même, il paraît difficile de penser que Philon ne joue pas sur cette question de la fin, du bien souverain, pour montrer que Dieu est le terme du chemin de toute migration de l'intellect.

Plutôt que de s'exprimer au moyen d'un vocabulaire philosophique, Philon peut faire ici référence à un passage du *Deutéronome*, qui parle de Dieu comme de l'héritage des Lévites : δι□ το□το ο□κ □στιν το□ς Λευίταις μερ□ς κα□ κλ□ρος □ν το□ς □δελφο□ς α□τ□ν, κύριος α□τ□ς κλ□ρος α□το□ (« c'est pourquoi les Lévites n'ont ni lot ni part d'héritage parmi leurs frères ; le Seigneur lui-même est sa part d'héritage » ; *Dt* 10, 9). Certes, ce passage ne s'applique originellement qu'aux Lévites, mais Philon s'appuie sur lui pour affirmer : το□ς □χομένοις κα□□διαστάτως θεραπεύουσιν □ντιδίδωσι κλ□ρον α□τόν. □γγυ□ται δέ μου τ□ν □πόσχεσιν λόγιον, □ν □ λέγεται· "κύριος α□τ□ς κλ□ρος α□το□" (« à ceux qui s'attachent [à lui] et [le] servent sans discontinuer, il donne lui-même en retour en héritage. Une parole divine garantit ma promesse : "le Seigneur lui-même est son héritage" » ; *Congr.*, 134). Philon identifie ainsi l'héritage de Dieu comme le fait de demeurer en lui, à propos de celui qui se tient éloigné de toute mauvaise action : α□τ□ν τ□ν θε□ν κλ□ρον □χων, □ν α□τ□ μόν□ κατοικήσει (« ayant Dieu lui-même en héritage, il résidera en lui seul » ; *Fug.*, 102). Résidence et héritage sont ainsi associés pour exprimer, dans un langage scripturaire, la question philosophique du souverain bien, du terme des biens.

Dans le *De plantatione* (*Plant.*, 63), ce passage du *Deutéronome* est associé à un verset similaire du livre des *Nombres* : □ν τ□ γ□ α□τ□ν ο□ κληρονομήσεις, κα□ μερ□ς ο□κ □σται σοι □ν α□το□ς, □τι □γ□ μερίς σου κα□ κληρονομία σου □ν μέσ□ τ□ν υ□□ν Ισραηλ (« dans leur terre tu n'auras pas d'héritage et il n'y aura pas pour toi de part chez eux, car c'est moi qui suis ta part et ton héritage au milieu des fils d'Israël » ; *Nb* 18, 20). Philon ouvre à cette occasion une polémique contre ceux qui critiquent l'idée que Dieu puisse être une possession, et la conclut en qualifiant Dieu de κτ□μα […]□φελιμώτατον κα□ μεγίστων το□ς θεραπεύειν □ξιο□σιν □γαθ□ν α□τιον (« acquisition la plus utile et cause des plus grands bien pour ceux qui jugent bon de le servir » ; *Plant.*, 72). Il faut enfin citer un passage du *De somniis* où Philon associe précisément Abraham, Isaac et Jacob et la notion d'héritage. Philon explique la présentation que Dieu fait de lui-même à Isaac, dans un contexte où il est d'ailleurs question de la terre que Dieu donnera à Jacob et à sa descendance : □γ□ κύριος □ θε□ς Αβρααμ το□ πατρός σου κα□□ θε□ς Ισαακ, μ□ φοβο□ (« Je suis le Seigneur, le Dieu d'Abraham ton père et le Dieu d'Isaac ; ne crains pas » ; *Gn* 28, 13).

Philon explique aussitôt :

 # ####μ## ##### ## ###μ# ### ######### ##### ### ########## #####μ# ##, ## ##### ##########, ### # ### #### ###### ### #### #μ###### ##### ### ###### ##### ####, ####### ### ###### ########## ############ ########, ### ###

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

###μ## #### #### ######### ### ######· #### ### ########· "###### ##### ###### ####" (« cet oracle était le point culminant et le soutien le plus solide de l'âme ascétique, lui qui donnait à cette dernière l'enseignement que le Seigneur et Dieu de l'univers tout entier est, pour sa race, ces deux choses, ayant reçu chacun de ces deux titres et appellations pour ses pères et grands-pères, afin que le monde en sa totalité comme celui qui aime la vertu aient le même héritage, puisqu'il est aussi dit : "le Seigneur lui-même est sa part d'héritage" » ; Somn. I, 159).

Une fois encore est confirmée l'association étroite entre présence de Dieu et don de lui-même en héritage, qui plus est ici par le lien unique qu'il établit entre lui et les trois patriarches.

La figure d'Isaac, qui dépend formellement de l'exégèse de la déclaration faite par Dieu à Jacob, assume donc un rôle en réalité central. Isaac illustre l'accomplissement du chemin, la vie sur la terre promise en présence de Dieu. La brièveté de son évocation ne doit pas dissimuler la densité de cette figure au terme du développement sur la migration : la vision d'Isaac relève d'une pensée très construite qui permet à Philon d'atteindre une nouvelle étape, qui est la vision de Dieu comme la fin véritable de la route.

C. Isaac et Dieu (*Migr.*, 31-33)

Les trois paragraphes qui viennent présentent le véritable terme de la migration, en illustrant les grâces déversées avec abondance par Dieu. Dans la trame de l'exégèse développée par Philon, ce dernier développement représente la suite du commentaire de l'expression « je serai avec toi » (□σομαι μετ□ σο□ ; *Gn* 31, 3) : introduite à propos de Jacob, à qui elle est effectivement adressée, elle trouve une véritable concrétisation avec l'évocation d'Isaac. Le phénomène de tuilage entre Jacob et Isaac se manifeste donc ici par un déplacement de la valeur de la citation scripturaire d'un personnage à l'autre : c'est Isaac qui en endosse la réalisation.

Ce passage témoigne d'un propos une nouvelle fois très dense : Philon entrelace les références philosophiques et scripturaires de façon très serrée, pour montrer comment le terme de la migration représente un retour total à Dieu, qui laisse en arrière non seulement tout le monde sensible, mais encore tous les efforts de l'intellect lui-même, pour revenir en quelque sorte au dessein initial de Dieu pour sa création.

[31] ## ### ## ######## ##### ### ########## ###### ######## #### μ### ####### ### ######## ##### #########, ## ########### ####μ####### # ######## ##### ###########; #### μ###### μ## ### ##### ########## ###########, ########## ###### ###### ###### ###μ##### ##### ##### ##### #####μ#. [32] ######## ## # #### ### ####μ#####μ#### ###### ######, ######### # #### ####### ### #### ### ##### ######## ######### ######## ### ######## ########### ### ### ###### ### ##μ#### ############ ###μ########. [33] #### ## ##### ###μ######## ##### ### ##############. ## μ## ### ## ##### ### ###### # ####, ## ######μ#########, #####μ###· ### #### ######## # #### ####, ###### ########## ### ###### ###### ########. [31] Quel bien peut-il manquer en présence de Dieu qui porte tout à la perfection, avec les grâces, ses filles vierges, que le Père a engendrées et élève, incorruptibles et pures ? Alors les soins, les peines et les exercices trouvent le repos, et sans

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

art, par la providence de la nature, tout est donné ensemble pour le bénéfice de tous. [32] On appelle la production des biens spontanés "relâche", puisque précisément l'intellect se trouve libéré des opérations qui se font selon ses propres intentions, et comme affranchi des opérations volontaires grâce à l'abondance des biens qui pleuvent et se déversent sans discontinuer. [33] Ils sont par nature particulièrement admirables et d'une beauté exceptionnelle. En effet, parmi les biens auxquels l'âme donne naissance par elle-même, la plupart sont avortés, prématurés ; mais tous ceux que Dieu fait tomber comme la neige, sont engendrés parfaits, complets, et les meilleurs de tous.

1) Les caractères généraux du développement

Le premier trait caractéristique de ce passage est son insertion étroite dans la trame du développement de Philon. Le thème de la présence de Dieu est rappelé dès le début du paragraphe 31, avec l'expression παρόντος θεο (« Dieu étant présent »), qui constitue une paraphrase du verset que commente Philon : "σομαι μετ σο" : « je serai avec toi ». Philon parle ensuite des « soins », « peines » et « exercices » qui « trouvent le repos » (μελέται μν κα πόνοι κασκήσεις συχάζουσιν), ce qui constitue un écho direct de l'introduction de la figure de Jacob, en tant que lutteur qui doit cesser ses activités, comme cela lui a été affirmé à deux reprises déjà dans le développement de Philon : κατάλυσον δδη τ φιλόνεικον, να μ πάντοτε πονς, λλ κα τν πονηθέντων πόνασθαι δυνηθς (« renonce à ton amour de la victoire, afin de ne pas être perpétuellement dans l'effort, mais pour que tu puisses également profiter des efforts accomplis » ; § 27), puis ξ νάγκης ποθήσ τν πόνον (« tu éloigneras nécessairement de toi l'effort » ; § 30). « Les peines et les exercices » reprennent clairement la figure de Jacob.

Celui-ci a cependant disparu en tant que tel, et le premier paragraphe ne donne pas à voir de sujet humain déterminé, autrement que dans le pronom indéfini πσιν (« pour tous »). En revanche, un sujet apparaît au paragraphe 32 : l'intellect (νοςς). Déjà utilisé pour caractériser sur un plan allégorique la figure d'Abraham, il constitue ici une forme de synthèse des trois patriarches : Abraham, qui appartient au lemme scripturaire initial, Jacob dont l'histoire a amené ce développement, et Isaac qui est précisément la figure de celui qui vit au milieu de cette abondance de biens. Au terme de la migration, les trois personnages se fondent dans la seule évocation de la vie de l'intellect, qu'ils figurent de façons différentes mais convergentes. Quant au troisième paragraphe, il convoque non pas l'intellect, principe directeur, mais l'âme (ψυχή) comme un principe vital capable de donner naissance à des réalités nouvelles. Ce n'est pas une nouvelle instance, mais un regard sur la vie de l'âme envisagée d'un regard plus large. La mention de l'âme renvoie du reste également au « peuple de l'âme » (τς ψυχς τν λεών) qu'est le peuple hébreu.

Du point de vue de l'exégèse du verset auquel s'attache Philon, nous pouvons enfin constater que l'interprétation proprement dite de la promesse divine d'être avec Jacob a déjà largement été amorcée dans le paragraphe 30, afin d'orienter la compréhension du membre de verset qui y est rappelé et que Philon commente désormais pour lui-même, afin de rendre compte du terme de la migration. Comme nous l'avions annoncé, l'image de la pluie déjà introduite juste avant la reprise du verset scripturaire est utilisée de nouveau à deux reprises, avec la mention des « biens qui pleuvent et se déversent sans discontinuer » (τν ομένων καδιαστάτως πομβρούντων ; § 32), puis celle des dons que Dieu « fait tomber comme la neige » (πινίφων ; § 33).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

L'intérêt essentiel de ce passage dans le cadre plus général du développement est de jouer sur un renversement entre la situation initiale de Jacob – laquelle constitue à certains égards une reprise de celle d'Abraham, puisque ce dernier aussi doit lutter, ainsi qu'une variante de l'Exode – et celle qui lui est annoncée et dont Isaac constitue une réalisation concrète. Les trois paragraphes sont organisés autour de trois oppositions entre les efforts pour réaliser quelque chose et la facilité et la perfection des biens donnés par Dieu. La fin de la migration est d'un autre ordre que la migration elle-même : elle en constitue un renversement. Les « efforts » (πόνοι) et l' « art » (τέχνης) laissent la place au « repos » (□συχάζουσιν) et à la « nature » (φύσεως) ; les « intentions propres » (τ□ς □δίας □πιβολάς) de l'intellect, ses activités « volontaires » (□κουσίων) s'opposent à une abondance de « biens spontanés » (α□τοματιζομένων □γαθ□ν) ; les réalités « avortées et prématurées » (□μβλωθρίδια, □λιτόμηνα) auxquelles l'âme « donne naissance avec peine » (□δίν□) sont bien éloignées des biens « parfaits, complets, et les meilleurs de tous » (τέλεια κα□□λόκληρα κα□ πάντων □ριστα) engendrés par Dieu. Dans tous les cas, les vrais biens sont ceux qui sont donnés par Dieu, sans effort.

2) Les références à la philosophie et à la culture grecque

Ce premier aperçu du développement doit cependant être largement approfondi pour en montrer d'une part les implications philosophiques et plus largement grecques, et d'autre part le poids scripturaire. Nous l'avons suggéré : Philon joue vraisemblablement dans ce passage sur la question des véritables biens et du bien souverain. Certes, le terme τέλος ne figure pas directement, mais deux termes de la même famille y apparaissent : les biens parfaits (τέλεια) engendrés par Dieu, et surtout la présentation de Dieu comme τελεσφόρος, c'est-à-dire comme « celui qui mène les choses à leur perfection ». La particularité de cette perfection est de ne pas résulter des efforts propres de l'intellect, de ne pas naître en l'âme par les efforts spécifiques de celle-ci. Le terme d' « intentions propres » (τ□ς □δίας □πιβολάς) de l'intellect, qui désigne l'application de l'intellect à quelque chose, ou son point de vue sur une réalité, peut aussi chez les Stoïciens renvoyer à une forme d' « impulsion » [584]. Combiné à la notion d' « opérations volontaires » (□νεργει□ν[…] τ□ν □κουσίων), ce mot montre à quel point le souverain bien ne saurait être atteint par les forces propres de l'intellect humain. Ce n'est pas la vertu personnelle seule qui détermine la récompense obtenue et l'atteinte des biens véritables. Il ne s'agit certes pas pour Philon de dire que la vertu n'a rien à voir : il a rappelé que Jacob constituait un « athlète accompli » (□θλητ□ς τέλειος), de même qu'Abraham doit savoir lutter contre les passions pour les dominer. L'intérêt majeur de l'introduction de la figure de Jacob à cet égard, dans un développement sur la migration, est de montrer la relation entre les efforts constants, dont il est la figure exemplaire, et la récompense que Dieu seul accorde.

La différence entre les deux manières dont les biens parfaits sont produits est formulée par Philon dans les termes d'une opposition entre « art » (τέχνη), c'est-à-dire tout ce qui renvoie à une activité humaine de création ou de transformation, et « nature » (φύσις), c'est-à-dire tout ce qui a déjà un ordre et un mouvement propres sans intervention humaine. C'est une opposition classique, dont on rencontre quelques occurrences notamment chez Platon,

[584] C'est ce que montre un fragment attribué à Chrysippe par Stobée, qui met sur le même plan □ρεξις, □ρμή et □πιβολή : Λ□γουσι δ□ μ□τε παρ□ τ□ν □ρεξιν μ□τε παρ□ τ□ν □ρμ□ν μ□τε παρ□ τ□ν □πιβολ□ν γ□νεσθα□ τι περ□ τ□ν σπουδα□ον, δι□ τ□ μεθ' □πεξαιρ□σεως π□ντα ποιε□ν τ□ τοια□τα κα□ μηδ□ν α□τ□ τ□ν □ναντιουμ□νων □πρ□ληπτον προσπ□πτειν(« ils disent que l'homme de bien ne fait l'expérience de rien de contraire à son désir, à son impulsion ou à son dessein, du fait que dans chacun de ces cas il agit avec réserve et ne rencontre aucun obstacle qu'il n'ait anticipé » ; II, 155 et *SVF* III, 564 ; nous reprenons la traduction proposée dans *Les philosophes hellénistiques*, t. II, p. 533).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

pour désigner les deux modes de constitution des réalités (□□□σει □ τ□χν□□□μ□οτ□ροις : « ou par la nature, ou par l'art, ou par les deux » ; *Resp.*, 381 b 1). La distinction entre nature et art peut s'accompagner d'une référence au hasard. C'est le cas dans les *Lois*, lorsque l'Athénien présente le discours des impies : « il est manifeste, déclarent-ils, que les créations les plus grandes et les plus belles sont œuvres de la nature et du hasard, et que les plus petites sont œuvres de l'art » (□Εοικε, □ασ□ν, τ□ μ□ν μ□γιστα α□τ□ν κα□ κ□λλιστα □περγ□ζεσθαι □□σιν κα□ τ□χην, τ□ δ□ σμικρ□τερα τ□χνην ; *Lg.*, 889 a 4-5 [585]). Il pourrait y avoir une semblable différence de valeur chez Philon entre la nature et l'art, si de son côté la nature, loin d'être un « hasard », une nécessité aveugle, ne se voyait attribuer une « providence » (προμηθεί□). Les œuvres de la nature sont meilleures, mais parce que celle-ci est l'expression de la providence divine, le terme φύσις renvoyant du reste chez Philon aussi bien à la nature des choses qu'à Dieu lui-même, comme nous l'avons déjà signalé en rappelant les analyses de Valentin Nikiprowetzky [586].

Philon se rapproche surtout du Platon qui décrit dans le *Politique* l'âge d'or, époque où la nature fournissait spontanément des biens aux hommes sans recours à aucune technique. L'étranger d'Élée, rappelant ce qu'était cette période, parle de « l'ordre des choses […] où tout naissait de soi-même pour l'usage des hommes » (περ□ το□ π□ντα α□τ□ματα γ□γνεσθαι το□ς □νθρ□ποις ; *Pol.*, 271 d 1), avant d'ajouter un peu plus loin : καρπο□ς δ□ α□φθόνους □πό τε δένδρων κα□ πολλη□ς □λης □λλης, ο□χ □π□ γεωργίας φυομένους, □λλ' α□τομάτης □ναδιδούσης τ□ς γ□ς(« ils avaient à profusion les fruits des arbres et de toute une végétation généreuse, et les récoltaient sans culture sur une terre qui les leur offrait d'elle-même» ; *Pol*., 272 a 3-5 [587]). Sans qu'il soit besoin d'une technique, l'agriculture (□π□ γεωργίας), la terre produit des biens « d'elle-même », « de façon spontanée » (α□τομάτης), là où Philon parle de façon semblable de « biens spontanés » (α□τοματιζομένων □γαθ□ν). De ce point de vue, à l'intérieur d'une tradition philosophique et plus largement mythologique, le vocabulaire de Philon peut évoquer cet âge d'or. Toutefois, il ne s'agit pas pour lui de désigner un retour concret à cet âge, mais de s'en servir comme d'une figure qui permet d'exprimer la vie bienheureuse que l'âme est appelée à vivre en présence de Dieu, dans une vie intelligible et non pas dans la vie sensible des premiers hommes. Nous allons voir que cette perspective n'est pas pour autant seulement philosophique ou mythologique, mais peut s'appuyer sur des données scripturaires.

Il faut encore faire mention d'un dernier élément qui peut être rattaché à une origine grecque, en l'occurrence mythologique : la mention des « grâces » (χάριτες). Elles apparaissent ici personnifiées, comme « les filles vierges du père » (τ□ν παρθένων α□το□ θυγατέρων), d'une façon similaire à ce qu'elles sont auprès de Zeus. Néanmoins, on peut remarquer avec P. Bonnetain qu'elles « sont moins les créations poétiques de la mythologie populaire que les divinités abstraites de la mythologie stoïcienne. Au fond les Grâces de Philon ne sont pas autre chose que les bienfaits de Dieu envers les hommes ou plutôt les sentiments d'où procèdent en Dieu ces bienfaits. Comme les Χάριτες grecques sont les filles vierges de Zeus, ainsi les Grâces de Philon sont les filles vierges du Dieu suprême, principe et source de toute grâce » [588]. L'origine de ces figures ne serait donc pas pure

[585] Traduction d'A. Diès (CUF).

[586] V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture…*, *op. cit.*, p. 127-128.

[587] Traduction d'A. Diès (CUF).

[588] P. Bonnetain, article « Grâce », dans *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, J. Briend et É. Cothenet (dir.), Paris, Letouzey et Ané, t. III, 1938, col. 928.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

mythologie, mais la reprise d'une relecture stoïcienne de la mythologie. Quoi qu'il en soit, Philon témoigne du même passage d'une réalité concrète à une personnification, qui permet d'en faire non pas seulement un contenu, mais un principe actif en Dieu, de façon semblable aux puissances divines. De ce point de vue, Philon paraît ne pas hésiter à reprendre une forme d'allégorie philosophique déjà présente antérieurement pour étoffer son propre développement.

Cette adoption n'est pas ponctuelle, comme le montre le *De fuga et inventione*. Philon y écrit de Dieu qu'il « avance en personne, par sa nature compatissante, accompagné de ses grâces vierges, et se montre lui-même à ceux qui désirent le voir » (προϋπαντ□ντος δι□ τ□ν □λεω φύσιν □αυτο□ τα□ς παρθένοις χάρισι κα□□πιδεικνυμένου □αυτ□ν το□ς γλιχομένοις □δε□ν ; *Fug.*, 141). Il est intéressant de noter que le contexte est exactement le même, puisque Philon commente la déclaration de Dieu à Moïse : □σομαι μετ□ σο□ (« Je serai avec toi » ; *Ex* 3, 12), identique à celle qu'il est précisément en train d'étudier à propos de Jacob et d'Isaac. Dans les deux cas, Philon associe la présence de Dieu, conçue comme un bienfait, à la dispensation de ses grâces ainsi qu'à une nature favorable. Les grâces paraissent ainsi jouer l'équivalent du rôle des puissances que nous avons rencontrées dans le *De Abrahamo* comme dans les *Quaestiones*, c'est-à-dire une forme de personnification d'attributs divins essentiels.

Rappelons encore que dans le *De Abrahamo*, Abraham, Isaac et Jacob, qui sont « selon la lettre, des hommes » (λόγ□ μ□ν□νδρ□ν), mais « en réalité, des vertus » (□ργ□ δέ[…]□ρετ□ν), peuvent aussi être qualifiés de grâces « ou bien par le fait que Dieu fait grâce à notre race de trois puissances pour le perfectionnement de notre vie, ou bien dans la mesure où elles-mêmes s'offrent à l'âme rationnelle, don parfait et le plus beau » (□ τ□ κεχαρίσθαι τ□ν θε□ν τ□□μετέρ□ γένει τ□ς τρε□ς δυνάμεις πρ□ς τελειότητα το□ βίου □ παρόσον α□ται δεδώρηνται ψυχ□ λογικ□□αυτάς, δώρημα τέλειον κα□ κάλλιστον ; *Abr.*, 54). Philon ne procède sans doute pas ici à cette identification directe, puisque son exégèse tend plutôt à mettre les trois patriarches face à Dieu et aux grâces qu'il accorde, mais il peut y avoir une volonté de sa part de faire correspondre ces grâces personnifiées, au nombre de trois chez les Grecs, aux trois figures des patriarches qui convergent ici : le fait qu'elles soient qualifiées de « filles de Dieu », ce qui est unique chez Philon, peut faire d'elles en quelque sorte le pendant des vertus propres aux patriarches, qui atteignent une terre paternelle où Dieu se donne lui-même en héritage. Ces deux triades se répondent selon un mouvement inverse, puisque les patriarches sont allégorisés pour faire voir des vertus, tandis que les grâces sont au contraire personnifiées. Il est ainsi question de part et d'autre d'une filiation et d'un progrès vers la vertu incorruptible (□διαφθόρους κα□□μιάντους □ γεννήσας πατ□ρ κουροτροφε□).

Ces emprunts faits par Philon à la philosophie et la mythologie grecques sont donc intégrés en profondeur à sa pensée exégétique et permettent de la structurer et surtout de l'étoffer en donnant une vision plus riche de la vie divine à laquelle Jacob – ou Isaac, et plus largement Abraham, et tout le peuple hébreu – est appelé.

3) L'ancrage scripturaire

La dimension scripturaire de ce développement n'en est pas moins riche. Le premier élément a déjà été bien mis en valeur par Jacques Cazeaux [589] : il s'agit de l'image de la pluie pour exprimer la dispensation des bienfaits de Dieu. Le verbe □ειν est employé dans le livre de l'*Exode*, comme nous l'avons vu, à propos de la manne : □δο□□γ□□ω □μ□ν □ρτους

589 *De migratione Abrahami* (OPA), p. 114, n. 1.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

□κ το□ ο□ρανο□ (« Voici que je fais pleuvoir pour vous des pains du ciel » ; *Ex* 16, 4). Dans le *Deutéronome*, ce sont les paroles de Moïse données au nom de Dieu qui tombent du ciel sous des formes très diverses : προσδοκάσθω □ς □ετ□ς τ□□πόφθεγμά μου, κα□ καταβήτω □ς δρόσος τ□□ήματά μου, □σε□□μβρος □π' □γρωστιν κα□□σε□ νιφετ□ς □π□ χόρτον (« que soit attendue comme la pluie ma proclamation, et que descendent comme la rosée mes paroles ! comme l'ondée sur l'herbe sauvage, et comme la giboulée sur l'herbe sèche ! » ; *Dt* 32, 2).

Ces thèmes sont bel et bien présents chez Philon à plusieurs reprises, par exemple dans le *Quod deus immutabilis sit* : ο□ς δ□ □ θε□ς □πινίφει κα□□πομβρε□ τ□ς □γαθ□ν πηγ□ς □νωθεν (« ceux qui pour Dieu fait s'écouler d'en haut en neige et en pluie les sources des biens » ; *Deus*, 155) [590]. Les éléments les plus significatifs rappelés par Jacques Cazeaux, concernant ce passage précis, sont ceux du *De fuga et inventione* et du *De mutatione nominum*. Dans le premier traité, Philon évoque ceux qui sont semblables à Isaac, lequel, « à peine né, a trouvé toute prête la sagesse d'en haut tombée du ciel en pluie » (γενόμενος δ□ ε□θ□ς ε□τρεπισμένην ε□ρε σοφίαν □νωθεν □μβρηθε□σαν □π□ ο□ρανο□ ; *Fug.*, 166). Le participe aoriste passif ε□τρεπισμένην correspond précisément à l'expression qui précède de « biens disponibles et à portée de main » (τ□ν □τοίμων κα□ κατ□ χειρ□ς □γαθ□ν ; § 30). Dans le deuxième traité, Philon évoque une pluie qui reprend des attributs d'Isaac : τί ο□ν □τι θαυμάζεις, ε□ κα□□ρετ□ν □πονον κα□□ταλαίπωρον □ θε□ς □μβρήσει μηδεμι□ς δεομένην □πιστασίας, □λλ□ □ξ □ρχ□ς □λόκληρον κα□ παντελ□; (« Pourquoi donc t'étonnes-tu encore de ce que Dieu fera pleuvoir aussi une vertu qui ne nécessite ni effort ni douleur et n'a besoin d'aucun soin, mais est dès le début achevée et parfaite ? » ; *Mutat.*, 258). Il s'agit bien de la même pluie, qui marque la fin de tout effort et le don généreux des grâces divines, et illustre la vertu propre d'Isaac, qui est avant tout marquée par son caractère inné.

Le deuxième élément important est la mention de l'□φεσις : de façon similaire au traitement apporté par Philon au nom des personnages scripturaires, qui renvoie à leur valeur allégorique plus qu'à une identité historique, Philon fait de ce terme le nom que l'on donne (καλε□ται), c'est-à-dire que l'Écriture donne, à une réalité préalablement évoquée, ici « la production des biens spontanés » (□ φορ□ τ□ν α□τοματιζομένων □γαθ□ν). Le vocabulaire scripturaire est ainsi présenté comme un vocabulaire conceptuel, référant indirectement à une autre réalité, que l'exégèse est chargée de faire voir. Le terme d'□φεσις désigne une « relâche » essentiellement liée à l'année jubilaire [591]. Deux dimensions principales caractérisent cette libération, dans le livre de l'*Exode* et surtout dans un passage du livre du *Lévitique*. La première est l'interruption du travail, dans une prescription qui concerne la terre : τ□ δ□□βδόμ□□φεσιν ποιήσεις κα□□νήσεις α□τήν (« mais la septième [année], tu feras relâche et tu la laisseras » ; *Ex* 23, 11). Le livre du *Lévitique* est plus explicite sur cette interruption de tout travail agricole : □φέσεως σημασία α□τη, τ□□τος τ□ πεντηκοστ□ν □νιαυτ□ς □σται □μ□ν, ο□ σπερε□τε ο□δ□□μήσετε τ□ α□τόματα □ναβαίνοντα α□τ□ς κα□ ο□ τρυγήσετε τ□□γιασμένα α□τ□ς, □τι □φέσεως σημασία □στίν, □γιον □σται □μ□ν, □π□ τ□ν πεδίων φάγεσθε τ□ γενήματα α□τ□ς (« Ce signal de rémission, ce sera pour vous la cinquantième année, pour un an ; vous ne sèmerez pas, vous ne moissonnerez pas la repousse spontanée de la terre, et vous ne vendangerez pas ses sanctifications » ; *Lv* 25, 11). Cet aspect correspond à l'arrêt de la lutte qui est demandé à Jacob : tout effort doit être interrompu.

[590] Voir également *Migr.*, 101 (τ□ννοητ□νκα□ο□ράνιον□ετόν : « pluie intelligible et céleste ») ; *Plant.*, 93 pour une association entreles grâces et la pluie (χάριτας […] □μβρούσας) ; etc.

[591] *La Bible des Septante. Le Pentateuque d'Alexandrie*, *op. cit.*, p. 897-899.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

La deuxième dimension de la relâche, présente dans plusieurs versets, correspond également de près à notre passage : κα□□γιάσετε τ□□τος τ□ πεντηκοστ□ν □νιαυτ□ν κα□ διαβοήσετε □φεσιν □π□ τ□ς γ□ς π□σιν το□ς κατοικο□σιν α□τήν, □νιαυτ□ς □φέσεως σημασία α□τη □σται □μ□ν, κα□□πελεύσεται ε□ς □καστος ε□ς τ□ν κτ□σιν α□το□, κα□□καστος ε□ς τ□ν πατρίδα α□το□□πελεύσεσθε (« et vous sanctifierez la cinquantième année pour un an et vous proclamerez la rémission sur le pays pour tous ceux qui l'habitent ; pour un an ce sera pour vous le signal de la rémission, et chacun rentrera dans sa possession, chacun d'entre vous vous rentrerez dans la terre de vos pères » ; *Lv* 25, 10). Dans le même passage, on lit encore : □ν τ□□τει τ□ς □φέσεως σημασί□ α□τ□ς □πανελεύσεται □καστος ε□ς τ□ν κτ□σιν α□το□(« dans l'année de la rémission marquée par le signal, chacun rentrera dans sa possession » ; *Lv* 25, 13). Citons enfin : κα□□ξελεύσεται τ□□φέσει κα□ τ□ τέκνα α□το□ μετ' α□το□ κα□□πελεύσεται ε□ς τ□ν γενε□ν α□το□, ε□ς τ□ν κατάσχεσιν τ□ν πατρικ□ν □ποδραμε□ται (« et il sortira lors de la rémission et ses enfants avec lui, et il rentrera dans sa lignée, il retournera dans la propriété de ses pères » ; *Lv* 25, 41).

C'est le deuxième aspect de l'injonction adressé à Jacob : après avoir arrêté la lutte, il lui faut rentrer dans la terre de son père pour y recevoir son héritage. Philon croise donc ici l'évocation de l'année jubilaire avec l'histoire de Jacob. Ce rapprochement peut être élargi à l'Exode, puisque la suite immédiate du dernier verset que nous avons cité stipule : διότι ο□κέται μού ε□σιν ο□τοι, ο□ς □ξήγαγον □κ γ□ς Α□γύπτου, ο□ πραθήσεται □ν πράσει ο□κέτου, ο□ κατατενε□ς α□τ□ν □ν τ□ μόχθ□ κα□ φοβηθήσ□ κύριον τ□ν θεόν σου (« parce qu'ils sont mes domestiques ceux que j'ai fait sortir du pays d'Égypte, il ne sera pas vendu comme on vend un domestique ; tu ne le contraindras pas au surmenage par tourment et tu auras la crainte du Seigneur ton Dieu » ; *Lv* 25, 42-43). La « relâche » concerne ceux que Dieu a fait sortir d'Égypte : la première libération est le fondement de la seconde. L'arrêt des peines de Jacob, de ce qui pourrait être un « surmenage », peut donc venir en écho de l'Exode évoqué précédemment par Philon : la sortie du peuple hébreu hors d'Égypte est rappelée par l'arrêt des efforts et le retour de chacun sur sa terre prescrit par Dieu lors des années jubilaires.

Philon ajoute également un troisième fil, qu'il présente comme l'élément essentiel : « la production des biens spontanés » (□ φορ□ τ□ν α□τομαιτιζομένων □γαθ□ν ; § 32). Or celle-ci n'est pas explicitement présente dans les prescriptions sur l'année jubilaire, si ce n'est peut-être dans ce verset : □τι □φέσεως σημασία □στίν, □γιον □σται □μ□ν, □π□ τ□ν πεδίων φάγεσθε τ□ γενήματα α□τ□ς (« parce qu'il y a signal de rémission, c'est pour vous chose sainte, vous mangerez de ses produits pris dans la campagne » ; *Lv* 25, 12). Il n'y est cependant pas question de façon aussi tranchée des biens que Dieu donne à profusion depuis le ciel, en pluie. Le lien qui est le plus évident, celui qui unit l'histoire de Jacob et l'année jubilaire, est donc mis au second plan, pour mettre en valeur, sous le signe d'une équivalence présentée comme évidente (καλε□ται : « on appelle ; § 32) la relation entre la cessation des efforts et les grâces que Dieu accorde. Il faut vraisemblablement y voir le signe d'une réflexion de la part de Philon sur le sens de l'année jubilaire qui dépasse la simple lettre des versets qui la prescrivent, mais remonte à ce dont l'année jubilaire est le signe.

En l'occurrence, les prescriptions sur l'année jubilaire découlent de la prescription fondamentale sur le repos du septième jour, qualifié par ailleurs d'□νάπαυσις, c'est-à-dire « repos », « cessation d'activité » (*Ex* 16, 23), terme qui peut être rapproché de la notion de « relâche ». Le sens du sabbat est expliqué dans le livre de l'Exode en ces termes : μνήσθητι τ□ν □μέραν τ□ν σαββάτων □γιάζειν α□τήν. □ξ □μέρας □ργ□ κα□ ποιήσεις πάντα τ□□ργα σου, τ□ δ□□μέρ□ τ□□βδόμ□ σάββατα κυρί□ τ□ θε□ σου, ο□ ποιήσεις □ν α□τ□

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

π□ν □ργον (« rappelle-toi le jour du sabbat, pour le sanctifier ; durant six jours tu travailleras et tu feras tous tes travaux ; mais le septième jour, c'est sabbat pour le Seigneur ton Dieu ; tu ne feras en ce jour-là aucun travail » ; *Ex* 20, 8-10).

L'interruption des travaux ne signifie pas pour autant absence de toute activité, comme l'explique clairement un passage du *De specialibus legibus* : προστάξας μέντοι μ□ διαπονε□ν το□ς σώμασι κατ□ τ□ς □βδόμας □φ□κε τ□ς □μείνους πράξεις □πιτελε□ν· α□ται δ□ ε□σ□ν α□ δι□ λόγων κα□ δογμάτων τ□ν κατ□ □ρετήν· προτρέπει γ□ρ φιλοσοφε□ν τότε βελτιο□ντας τ□ν ψυχ□ν κα□ τ□ν □γεμόνα νο□ν (« ayant prescrit aux corps de ne pas se donner de peine les septièmes jours, il permet d'accomplir les meilleures actions : ce sont les actions des paroles et des enseignements qui se font selon la vertu. Il exhorte en effet à philosopher en s'améliorant alors en son âme et en son intellect directeur » ; *Spec.* II, 61). Philon évoque alors les « enseignements de prudence, de tempérance, de courage, de justice et des autres vertus » (διδασκαλε□α φρονήσεως κα□ σωφροσύνης κα□□νδρείας κα□δικαιοσύνης κα□ τ□ν □λλων □ρετ□ν ; *Spec.* II, 62) qui sont donnés en ce jour, et opère une distinction entre la vie du corps et la vie de l'âme, dont le repos et l'activité respectifs se succèdent en alternance, □να […] ο□□ριστοι τ□ν βίων, □ τε θεωρητικ□ς κα□□ πρακτικός, □μείβωσιν □ντιπαραχωρο□ντες □λλήλοις, □ μ□ν πρακτικ□ς λαχ□ν □ξάδα κατ□ τ□ν το□ σώματος □πηρεσίαν, □ δ□ θεωρητικ□ς □βδομάδα πρ□ς □πιστήμην κα□ τελειότητα διανοίας (« afin que les meilleures des vies, la vie contemplative et la vie active, se succèdent en cédant la place l'une à l'autre, la vie pratique recevant l'hexade selon le service du corps, et la vie contemplative l'hebdomade pour la science et le perfectionnement de l'intelligence » ; *Spec.* II, 64). Il précise d'ailleurs dans la suite du traité que le premier don accordé par Dieu à Abraham, en l'enjoignant d'effectuer une migration, c'est « l'espoir d'une vie contemplative » (θεωρητικο□ τε □λπ□ς βίου ; § 70).

La « libération » doit donc être comprise de deux manières opposées, d'une façon habituelle chez Philon, selon que l'on parle du corps ou de l'âme : la « libération » du corps, des efforts et des peines, marque au contraire l'entrée dans la véritable activité de l'âme, qui peut se laisser enseigner toutes les vertus. La distinction opérée par Philon dans ce passage est toutefois élevée un degré plus haut, puisqu'il évoque même une libération de l'intellect de ses propres opérations (□ νο□ς □φε□ται τ□ν κατ□ τ□ς □δίας □πιβολ□ς □νεργει□ν ; § 32), ou le travail imparfait d'enfantement de l'âme (□ν μ□ν γ□ρ □ν □δίν□ δι□ □αυτ□ς □ ψυχή, τ□ πολλ□□μβλωθρίδια, □λιτόμηνα ; § 33). La véritable libération ne consiste donc pas en un remplacement des activités du corps par celles de l'esprit, mais en un remplacement de toute activité humaine reposant sur ses propres forces par un abandon à la grâce divine. Selon les lois d'une analogie que nous avons déjà rencontrée, la relation entre l'intellect et le corps est l'image d'une relation plus fondamentale entre Dieu et l'intellect humain. De même que l'activité seule du corps ne suffit pas à atteindre la vertu de la vie contemplative, la vie contemplative volontaire est insuffisante au regard de la vie contemplative qui se réalise dans une pleine ouverture de l'esprit aux dons des grâces divines qui seules sont achevées et parfaites.

Un dernier élément éclairant l'exégèse de ce passage peut être ajouté. Évoquant les activités spirituelles, Philon identifie comme nous venons de le rappeler deux acteurs, l'intellect (□ νο□ς ; § 32) et l'âme (□ ψυχή ; § 33). Il peut y avoir une volonté chez lui de présenter la même réalité selon plusieurs aspects, avec un souci de variation. Il semble néanmoins possible également de préciser le choix de ces deux instances et de la manière spécifique dont Philon présente l'activité de chacune d'elle. Philon donne à voir un acteur masculin, caractérisé par des « activités volontaires » (□νεργει□ν[…] τ□ν □κουσίων) mais qui a été libéré de celles-ci (□λευθέρωται δι□ τ□ν πληθ□ν τ□ν □ομένων κα□□διαστάτως

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

□πομβρούντων), et un acteur féminin, qui « donne naissance », ou plus précisément « accouche » (□δίν□) de réalités imparfaites. Ce couple apparaît comme un écho du premier couple, après la chute. Leur faute conduit en effet à une punition spécifique accordée à chacun d'eux par Dieu. À l'homme, il annonce :

#####, ##########μ## ### ###### μ#### μ# ###### ##' #####, ############ # #### #### ###### ###, ## ###### #### ##### ##### ### #μ#### ### #### ###, ####### ### ######### ######## ###, ### #### ### ###### ########. ## ###### ### ######## ### #### ### ##### ### ### ############# ## ### ### ###, ## ## ###μ####, ### ## ## ### ### ### ########(« "Parce que tu as écouté la voix de ta femme et que tu as mangé du seul arbre dont je t'ai ordonné de ne pas manger, maudite soit la terre en tes travaux. Dans les douleurs tu la mangeras tous les jours de ta vie. Elle fera lever pour toi épines et chardons et tu mangeras l'herbe des champs. À la sueur de ta face tu mangeras ton pain, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre d'où tu as été pris, parce que tu es terre et que tu t'en iras dans la terre" » ; Gn 3, 17-19).

À la femme, Dieu dit notamment : Πληθύνων πληθυν□ τ□ς λύπας σου κα□ τ□ν στεναγμόν σου, □ν λύπαις τέξ□ τέκνα (« "Je multiplierai et multiplierai encore tes souffrances et tes gémissements ; dans les souffrances tu enfanteras tes enfants" » ; *Gn* 3, 16).

La punition de l'homme est liée au travail de la terre qui sera désormais une peine, tandis que celle de la femme est liée à ses accouchements douloureux. Philon n'emprunte pas au vocabulaire de ce passage, mais les similarités sont fortes, et il emploie le même type de vocabulaire pour faire précisément référence à ces versets dans le *De opificio mundi* : pour la femme, il emploie le terme d'accouchements (□ν □δ□σι ; *Opif.*, 167), auquel correspond le verbe □δίνω dans notre passage, tandis que pour l'homme il emploie le termes de πόνους (« peines » ; *ibid.*). Cette référence à la situation du premier couple ne doit pas être conçue comme une reprise directe : il n'est pas dit que l'âme accouche dans la douleur, mais que la plupart des réalités qu'elle enfante sont imparfaites. Philon n'en joue pas moins sur un écho de cet épisode qui permet de suggérer que le véritable repos accordé par Dieu est un retour à la condition originelle du premier homme. Nous avons vu que la qualité d'autodidacte d'Isaac reprenait une qualité du premier Adam, de l'homme intelligible, « celui qui a été engendré selon l'image et la ressemblance [de Dieu] » (τ□ κατ□ ε□κόνα κα□ κατ□ τ□ν □δέαν γεγονότι ; *Leg.* I, 92). Il semble bien que Philon suggère que la vie contemplative proposée par Dieu à l'intellect, à travers la convergence des figures d'Abraham, Isaac et Jacob, est le retour à la vie contemplative parfaite de l'homme dans le dessein initial de Dieu. Les deux emplois du verbe γεννάω (□ γεννήσας πατήρ, § 31 ; γενν□ται, § 33) peuvent renvoyer semblablement à l'action créatrice première de Dieu : plus précisément, le verbe désigne dans l'Écriture un engendrement humain (*Gn* 4, 18 ; 5, 3-32, ; etc.) et n'apparaît pas à propos de la création du monde ni de l'homme. Il semble que Philon croise ici la notion de création avec celle de filiation : Dieu se fait père des grâces, père de tous les bienfaits accordés aux hommes, dans un contexte où Jacob doit venir recevoir l'héritage de son père, héritage qui est Dieu lui-même. Peut-être Philon veut-il donc évoquer le rétablissement d'une filiation entre Dieu et l'intellect humain.

Le but assigné à la migration d'Abraham, la cessation des efforts demandés à Jacob, la vertu innée d'Isaac, en tant que fins, dessinent en même temps le chemin d'un retour à l'origine, ou plus spécifiquement au jardin d'Éden, puisque auparavant « Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre » (o□ γ□ρ □βρεξεν □ θε□ς □π□ τ□ν γ□ν ; *Gn* 2, 5). Philon a

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

commencé à faire basculer l'exégèse de la migration de son départ vers sa fin, à savoir la terre indiquée dans la suite du lemme : ε□ς τ□ν γ□ν, □ν σοι δείξω (« vers la terre que je te montrerai » ; *Gn* 12, 1). Dès l'évocation de la séparation entre Abraham et Lot celle-ci était présente, de façon implicite (§ 13). Elle est maintenant commentée de façon plus directe, du fait de l'apparition du terme dans l'ordre donné à Jacob : "□ποστρέφου ε□ς τ□ν γ□ν το□πατρός σου κα□ ε□ς τ□ν γενεάν σου, κα□□σομαι μετ□ σο□" (« retourne vers la terre de ton père et vers ta famille, et je serai avec toi » ; *Gn* 31, 3). Ce retour en arrière, pour Jacob, est la figure d'un retour en arrière pour l'intellect humain lui-même, l'inversion de l'exil hors d'Éden, le rétablissement dans la perfection originelle par grâce divine et obéissance aux préceptes donnés à Abraham, Jacob et au peuple hébreu. Dès le premier temps du traité, qui commente l'ordre du départ, la fin est donc déjà indiquée et développée, raison pour laquelle, peut-être, Philon peut se permettre d'éluder la mention de la première installation d'Abraham dans la terre de Canaan : elle n'est pas la véritable installation, définitive, de l'intellect dans la vie contemplative qui lui revient en propre, laquelle cependant peut déjà être reconnue comme la fin authentique de la migration.

4) Conclusion

La dimension narrative du récit scripturaire induit un jeu chez Philon entre l'évocation future d'une fin, de la fin véritable de la vie de l'intellect, et un retour au passé le plus fondamental, celui de la création selon le dessein de Dieu, avant la faute d'Adam et Ève, mais qui est aussi en même temps l'âge d'or présent dans la pensée grecque. La différence entre les deux repose sur la conception générale de l'histoire et du temps : l'âge d'or grec s'intègre chez Platon dans une vision cyclique de l'univers, sur le mode d'une répétition infinie de la succession des âges. La perspective philonienne est différente : il y a une seule origine, dans le dessein de Dieu, une seule histoire depuis la création, et une seule finalité, la vie contemplative. Le jeu entre l'avenir, la fin ultime, et le passé, le projet fondamental de Dieu, permet une lecture du présent, ou de chacune des situations qui caractérisent les différents épisodes et personnages bibliques mobilisés par Philon.

La multiplicité des figures converge vers une unique vision, comme le montreront les paragraphes 36 à 42, qui prolongent l'analyse du même lemme mais que nous avons choisi de ne pas commenter en détail, car ils n'apportent pas d'élément significatif au vu des enjeux que nous étudions et opèrent un changement de registre : ils fonctionnent par l'examen méthodique, sous ses trois dimensions possibles, de l'action de faire voir (cela ou celui qui est vu, celui qui voit, celui qui fait voir), avec des références scripturaires pour l'étayer, mais celles-ci n'ont qu'un rôle secondaire dans la mise en place de la logique de ce développement. Ces paragraphes apportent toutefois un éclairage intéressant à ce pan de l'exégèse de Philon, en récapitulant d'une façon resserrée la présentation de la fin de la migration : Philon y explique en effet que dans la vision qui est donnée (□ν σοι δείξω ; *Gn* 12, 1), celui qui se fait voir, c'est l'Être (§ 36-37), celui qui voit, c'est le sage, conformément à l'étymologie d'Israël comme « voyant » généralement retenue par Philon (§ 38-40), et celui qui fait voir, c'est de nouveau Dieu (§ 40-42). L'exégèse se concentre donc en définitive sur un face-à-face entre Dieu et le sage, qui est représenté par Jacob-Israël, mais dans le but d'éclaircir la migration d'Abraham, et en ayant également convoqué en chemin Moïse et l'Exode, Joseph, ainsi que la figure d'Isaac comme exemple de la vie contemplative réalisée, de manière telle que les figures de Jacob et d'Isaac semblent avoir fusionné.

Le terme de la migration est donc illustré dans la section que nous avons étudiée par ce retour progressif vers l'arrière à partir de la présentation de l'Exode, de façon à rassembler

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

les principales figures scripturaires que sont Moïse et les patriarches, et à un moindre degré Joseph. Toutefois, et c'est le dernier élément particulièrement significatif que nous voudrions relever dans ce traité, Philon intercale, entre l'évocation de la vie contemplative et la récapitulation finale sur la contemplation de Dieu, un développement particulièrement significatif sur une expérience personnelle.

D. Philon (*Migr.*, 34-35)

Le récit que fait Philon est très clairement organisé en deux temps, exposant deux situations opposées : un effort vain puis une expérience d'inspiration soudaine. Ces deux moments sont décrits en des termes qui, une fois encore, empruntent aussi bien à des références philosophiques qu'au langage de l'Écriture. Il ne s'agit pas d'une simple parenthèse ou d'un aparté dans le traité : la description de cette expérience est dans la continuité immédiate du développement sur les grâces divines et l'impuissance de l'intellect humain, et elle se conclut sur le thème de la vision, avec le terme δείξεως qui est une reprise du verbe du lemme scripturaire (δείξω ; *Gn* 12, 1) ainsi qu'un mot crochet sur lequel s'appuie Philon pour débuter la suite de son développement, qui s'ouvre par le participe substantivé (τ□ δεικνύμενον ; § 36).

Ces deux paragraphes sont particulièrement importants dans la perspective d'une enquête sur les enjeux herméneutiques de la démarche de Philon, dans la mesure où celui-ci intègre, dans la chaîne des figures scripturaires qu'il étudie et fait converger vers une figure unifiée du sage, une expérience concrète, la sienne propre. Si son exégèse permet de mettre en relation différents exemples, de les unifier dans la contemplation d'une unique fin qui est en même temps un retour au dessein originel de la création de l'univers et de l'homme, cette démarche ne se limite pas à l'univers propre de l'Écriture mais reçoit une vérification concrète dans une expérience personnelle, qui vient étayer l'exégèse en même temps qu'elle est éclairée par elle. La portée herméneutique de cette réflexion est importante : elle apporte un éclairage sur la manière dont Philon considère que son exégèse peut effectivement s'appliquer à une situation concrète, donc sur sa véritable finalité.

Or, ces paragraphes marquent l'insistance toute particulière de Philon sur l'intellect, qui constitue le véritable pivot de son entreprise. Tout repose en définitive sur lui, aussi bien pour l'interprétation proprement dite de l'Écriture que pour lui donner une actualisation : de même que les différentes figures de patriarches peuvent être fusionnées en une représentation unifiée de l'intellect, c'est par la vie de son intellect que Philon entre personnellement en contact avec le sens de l'Écriture et peut lui-même se prendre comme exemple de la justesse de son interprétation. Nous verrons que c'est à la fois l'apport essentiel de Philon et le problème majeur de sa démarche exégétique.

[34] ###μ##### #####, # μ####### ##### ####, ######μ#### ### #######μ##· ######### ##### ### #### ### ###### ### #### ########## ###μ#### ###### ###### #### ### ######### ######## #####, ###### ### ######## ##### ### ######## ######## #########, ### μ## ####### ### #######, ## ## ######## ###### ##########, #### ## ### ### ##### ########## ## ### ########### μ##### ##μ########. [35] #### ##### ##### ##### ###### ######## #####μ## #######μ#### ### ######μ#### ###### ###### ### ####μ#μ####, ## ### ####### ###### ########## ### ##### #######, ### #####, #### ########, #μ#####, ## ####μ###, ## #####μ###. ##### ### ##μ######, #######, ##### #########, ############## ####, ######### ### ####μ#### ############, ### ####### ##

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

#####μ## ## ########## #######. [34] Mon expérience, que je connais pour l'avoir faite maintes fois, je n'ai pas honte de la raconter. Ayant parfois voulu avancer selon la rédaction habituelle des doctrines philosophiques, et sachant précisément ce qu'il fallait composer, j'ai trouvé mon intelligence inféconde et stérile et, privé de résultat, j'ai abandonné, reprochant d'un côté à mon intelligence son opinion incertaine, étant frappé de l'autre par la puissance de l'Être, par qui il se fait que les matrices de l'âme sont ouvertes et sont fermées. [35] Mais parfois, arrivant vide, je me suis retrouvé soudainement rempli des pensées qui tombaient comme neige, semées d'en haut, de façon invisible, au point d'être saisi d'une frénésie de corybante sous l'effet d'une possession divinement inspirée et de ne rien percevoir, le lieu, les personnes présentes, moi-même, ce que je lisais, ce que j'écrivais. J'eus le langage, les idées, la jouissance d'une lumière, une vue très perçante, une distinction très précise des réalités, telles qu'elles seraient par le biais des yeux si on les montrait de façon très claire.

1) La situation de départ : un travail d'exégèse ?

Philon commence par mettre en place de façon très méthodique le cadre de son expérience, ou plutôt de ses expériences répétées.

Le premier terme important est le substantif πάθος, aussitôt redoublé par le participe aoriste παθών : ces deux mots renvoient à l'idée d'une expérience concrète, véritablement « éprouvée ». Philon annonce qu'il passe d'un discours sur les patriarches et sur Moïse, qui pourrait paraître abstrait, à un cas tout à fait concret, et qui plus est très courant (μυριάκις). La valeur de l'exégèse précédemment développée devient une réalité d'expérience, attestée par un phénomène, sinon banal, du moins fréquent. Il faut encore mentionner, pour caractériser la portée de ce récit, le contexte dans lequel il se déroule : βουληθε□ς □στιν □τε κατ□τ□ν συνήθη τ□ν κατ□ φιλοσοφίαν δογμάτων γραφ□ν □λθε□ν (« ayant parfois voulu avancer selon la rédaction habituelle des doctrines philosophiques »). L'emploi de l'adjectif συνήθης situe la double expérience de Philon dans un contexte tout à fait ordinaire, qui ne laisse pas présager du caractère étonnant des deux situations opposées que Philon peut rencontrer à cette occasion : cette mention constitue donc un argument supplémentaire en faveur du caractère tout à fait concret de ce dont Philon témoigne. Il est plus délicat à première vue de qualifier précisément le travail de Philon. Il se livre manifestement à l'écriture (γραφήν), selon une méthode habituelle (συνήθη), de textes qui délivrent un enseignement (δογμάτων) à portée philosophique (κατ□ φιλοσοφίαν). Faut-il penser pour autant que Philon ferait référence à des traités strictement philosophiques, au sens technique du terme, tels que le *De aeternitate mundi*, par opposition aux traités d'exégèse ou aux traités historiques que comporte également son œuvre ?

Il ne faut pas perdre de vue que ce que Philon qualifie de « philosophique » [592], comme les doctrines qu'il étudie, échappe à une classification trop restrictive. Certes, le terme de δόγμα peut renvoyer chez lui à une doctrine philosophique au sens le plus technique du terme : □φ□ □ς κα□ τ□ στωικ□ν □βλάστησε δόγμα τ□ μόνον ε□ναι τ□ καλ□ν □γαθόν (« de laquelle a germé aussi la doctrine stoïcienne qui énonce que seule la beauté morale est bonne » ; *Poster.*, 133). Cependant, le terme n'est pas réservé à de simples philosophes, puisque Philon peut aussi écrire : τ□ δ□ δόγμα το□το Μωυσέως □στίν, ο□κ □μόν (« Et cela,

[592] Rappelons que l'adjectif φιλοσοφικός n'est pas attesté avant le i^er^ s. de notre ère, où il apparaît dans le corpus hermétique, et qu'il reste par la suite très rare. L'expression κατ□ φιλοσοφίαν peut donc être une simple périphrase pour signifier « philosophique ».

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

c'est la doctrine de Moïse, non la mienne » ; *Opif.*, 24-25), ou encore : ε□κα□□□ράκλειτος κατ□ το□το Μωυσέως □κολουθήσας τ□ δόγματι, φησ□ γάρ· "ζ□μεν τ□ν □κείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δ□ τ□ν □κείνων βίον" (« Héraclite a eu raison de suivre en ceci la doctrine de Moïse, quand il dit : "Nous vivons de leur mort, nous sommes morts à leur vie" » ; *Leg.* I, 108). Écrire sur des « doctrines philosophiques », cela peut vouloir dire étudier les doctrines philosophiques telles qu'elles se trouvent énoncées par Moïse, le véritable sage. Le terme de « philosophie » peut du reste recouvrir un usage large, puisqu'il s'applique aux Thérapeutes, ces « ascètes de la philosophie » (φιλοσοφίας □σκητα□ς ; *Contempl.*, 69). Il n'y a donc pas de raison de penser que le travail d'écriture évoqué ici par Philon ne soit pas son travail d'exégète, par lequel il s'efforce de mettre en lumière le chemin vers la sagesse inscrit dans les Écritures, selon une démarche qui ne cesse de se référer à des doctrines philosophiques, comme nous l'avons maintes fois constaté [593].

Dans ce cas, il est particulièrement intéressant que le contexte de la double expérience de Philon soit celui de la recherche d'une compréhension et d'une exposition du sens de l'Écriture. Philon utilise comme attestation de ce qu'il énonce dans son exégèse, à propos d'Abraham, de Jacob et des grâces offertes par Dieu, une expérience qui est elle-même en prise directe sur son travail d'exposition du sens de l'Écriture, c'est-à-dire une expérience qui s'inscrit dans l'activité par laquelle il cherche à faire advenir une intelligence de l'Écriture et des figures scripturaires principales. C'est lorsqu'il s'attache à ces passages et à ces figures qu'il peut lui aussi expérimenter quelque chose de ce que l'Écriture lui découvre. Le travail intellectuel de Philon sur l'Écriture apparaît comme le lieu par excellence où peuvent se produire des expériences qui sont liées à celles que les patriarches eux-mêmes ont vécues : l'intellect particulier de Philon s'inscrit ainsi à son tour dans la vie de l'intellect en général, figurée par les patriarches. C'est sans doute la volonté de Philon d'insister sur la dimension intellectuelle de sa démarche, afin d'être au plus près du sens allégorique qu'il donne à l'Écriture, qui le conduit à présenter ses travaux comme des traités de philosophie.

2) Des efforts stériles

La situation de départ commune aux deux expériences opposées de Philon est encore caractérisée par un autre élément : il sait « précisément ce qu'il faut composer » (□ χρ□ συνθε□ναι □κριβ□ς). Le verbe συντίθημι n'appartient pas à un vocabulaire rhétorique précis, mais il paraît ici pouvoir correspondre à la deuxième étape de la réalisation d'un discours : Philon sait quelles sont les idées qu'il doit « disposer », « placer ensemble », il a donc dépassé la première étape, celle de l'ε□ρεσις, ou *inventio*, mais il lui faut trouver un ordre d'exposition (τάξις ou o□κονομία, en latin *dispositio*) et l'expression adaptée, à savoir l'□ρμηνεία (également désignée par les termes de φράσις, λέξις, □παγγελια [594], en latin *elocutio*). La distinction de ces étapes est importante pour la compréhension de l'expérience d'inspiration divine que Philon décrit ensuite.

Dans le premier cas, toutefois, Philon rencontre une impossibilité à composer comme il le voudrait. Plusieurs éléments doivent être soulignés dans la description qu'il en donne. Le premier est la qualification de son intelligence comme « inféconde et stérile » (□γονον κα□ στε□ραν), à quoi s'ajoute l'expression de « matrices de l'âme » (τ□ς τ□ς ψυχ□ς[…] μήτρας). Ces deux expressions ont une origine scripturaire directe. L'association des deux adjectifs

[593] Valentin Nikiprowetzky a du reste montré qu'en dehors d'emplois portant spécifiquement sur la philosophie grecque, le terme de φιλοσοφία chez Philon pouvait aussi renvoyer notamment, à l'exemple des Thérapeutes, à la pratique ou à l'étude de la législation mosaïque (*Le commentaire de l'Écriture*…, *op. cit.*, p. 100-102).

[594] Nous reprenons cette terminologie à Colson (*Philo*, IV, *op. cit.* p. 561).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

□γονον κα□ στε□ραν se rencontre dans l'*Exode* : ο□κ □σται □γονος ο□δ□ στε□ρα □π□ τ□ς γ□ς σου (« il n'y aura pas de personne inféconde ni stérile dans ton pays » ; *Ex* 23, 26), mais également dans le *Deutéronome* : ο□κ □σται □ν □μ□ν □γονος ο□δ□ στε□ρα (« il n'y aura chez vous ni mâle stérile ni femelle inféconde » ; *Dt* 7, 14). Dans les deux cas, il s'agit d'une promesse divine, ce qui correspond bien à l'affirmation de Philon selon laquelle c'est par « la puissance de l'Être » (τ□ το□□ντος κράτος), donc de Dieu, qu'il « se fait que les matrices de l'âme sont ouvertes et sont fermées » (τ□ς τ□ς ψυχ□ς □νοίγνυσθαί τε κα□ συγκλείεσθαι μήτρας συμβέβηκεν). Cette confiance s'appuie également sur plusieurs passages scripturaires, dans livre de la *Genèse*. C'est Dieu, en effet, qui ouvre la matrice de Léia :□δ□ν δ□ κύριος □τι μισε□ται Λεια, □νοιξεν τ□ν μήτραν α□τ□ς, Ραχηλ δ□□ν στε□ρα (« le Seigneur, voyant que Léia était détestée, ouvrit sa matrice. Mais Rachel était stérile » ; *Gn* 29, 31). C'est lui encore qui ouvre celle de Rachel : □μνήσθη δ□□ θε□ς τ□ς Ραχηλ, κα□□πήκουσεν α□τ□ς □ θε□ς κα□□νέ□ξεν α□τ□ς τ□ν μήτραν (« or Dieu se souvint de Rachel et Dieu l'exauça et il ouvrit sa matrice » ; *Gn* 30, 22). C'est lui aussi qui peut décider de les fermer : □τι συγκλείων συνέκλεισεν κύριος □ξωθεν π□σαν μήτραν □ν τ□ ο□κ□ το□ Αβιμελεχ (« car le Seigneur avait complètement fermé sur l'extérieur toutes les matrices dans la maison d'Abimélekh, à cause de Sarah, la femme d'Abraham » ; *Gn* 20, 18). Le vocabulaire de Philon pour renvoyer aux matrices (μήτραι), et exprimer l'action de les ouvrir (□νοίγνυμι) comme de les fermer (συγκλείω) est exactement le même que dans les versets que nous avons cités.

Cette intelligence inféconde et stérile, caractérisée par des expressions scripturaires, est aussi associée à la notion d'ο□ησις. Ce terme ne se trouve pas dans l'Écriture, mais a pu être emprunté à Platon, chez qui on le rencontre notamment dans le *Phèdre* (244 c 8), le *Théétète* (171 a 7) ou encore le *Phédon* (92 a 7), avec le sens d'opinion mal fondée. Cet emploi trouve encore un écho chez Plutarque, dans le traité sur les *Moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, où l'on trouve ce jugement : □ δ' ο□ησις □πισ□αλ□ς κα□ δεομ□νη πολλ□ς ε□λαβε□ας (« cette croyance est hasardeuse et appelle beaucoup de circonspection » ; 49 A 7 [595]). Ce terme est surtout très fréquent chez Philon (29 occurrences), qui en affirme nettement le caractère insuffisant, en particulier dans le *De Cherubim*. Parlant de la manière dont Adam se règle uniquement sur la sensation, figurée par Ève, pour former son jugement, il écrit : □γκύμων τε γίνεται κα□ ε□θ□ς □δίνει κα□ τίκτει κακ□ν ψυχ□ς τ□ μέγιστον, ο□ησιν (« elle tombe enceinte et aussitôt elle entre en travail et enfante le pire des maux de l'âme, l'opinion incertaine » ; *Cher.*, 57). Cette opinion incertaine que Philon reproche à son intelligence, c'est une croyance trop rapidement constituée, à partir d'éléments qui ne relèvent pas d'un véritable savoir. Si le rapprochement avec le *De Cherubim* a un sens, l'intelligence de Philon ressemble à l'âme qui ne peut enfanter que des « réalités avortées ou prématurées » (§ 33), sa matrice restant en réalité fermée.

Philon croise donc un vocabulaire philosophique précis avec des images scripturaires, afin de pouvoir non seulement rendre compte de son expérience d'une façon suggestive, en montrant que Dieu en est la cause, mais encore inscrire cette expérience dans la suite de son développement sur le contraste entre les efforts humains et les grâces divines accordées en abondance en terre promise. Le cas de Philon est différent de celui de Jacob : alors que ce dernier est un lutteur exemplaire que Dieu décide de protéger des risques d'une contamination des passions en cas de lutte prolongée, Philon œuvre par moments de façon vaine. Il ne produit aucun résultat concret (□πρακτος) et abandonne de lui-même son entreprise (□πηλλάγην), alors que Jacob lutte victorieusement et ne se retire que sur l'ordre de Dieu. La situation de Philon correspond donc précisément au point d'aboutissement de

[595] Traduction de J. Sirinelli (CUF).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

son développement précédent, à savoir non pas la figure de Jacob elle-même, mais son dépassement par la figure d'Isaac, qui fait apparaître comme insuffisants tous les efforts que peut faire l'intellect par lui-même. L'expérience négative de Philon lui permet d'attester de ce qu'il revient à Dieu seul de dispenser ses grâces et que les capacités humaines demeurent fondamentalement insuffisantes. Cette vérité, présentée sous le signe de la plus grande généralité, est confirmée par des expériences concrètes répétées de l'insuffisance des ressources de l'intellect humain : ce qu'il prend pour une connaissance précise (□κριβ□ς ε□δώς) s'avère être une simple « opinion incertaine » (ο□ησις).

3) Le don des grâces divines

L'autre versant des expériences de Philon, positives cette fois, confirme qu'il peut survenir des grâces divines en abondance sans que l'intellect y soit pour rien. Philon esquisse à peine le contexte du deuxième type d'expérience : □στι δ□□τε κεν□ς □λθών (« mais parfois, arrivant vide »). Cette situation, à peine esquissée en quelques mots, contraste très nettement avec le point de départ précédent, longuement développé, lorsque Philon arrivait tout rempli d'une certitude qui s'avérait mal fondée. La structure est la même, avec l'emploi de la tournure □στιν □τε et d'un participe aoriste, □λθών répondant àβουληθείς, mais la description de la deuxième situation est réduite à la portion congrue, manifestant clairement, en plus de son sens explicite, l'absence totale de quelque intention que ce soit de la part de Philon. Le caractère soudain de la nouvelle expérience est marqué par l'intervention immédiate de l'adjectif πλήρης, qui précède même l'adverbe de temps □ξαίφνης (« soudain ») : celui-ci ne permet donc que rétrospectivement d'articuler les deux moments radicalement différents que connaît Philon. Tout se passe comme si la transition temporelle par laquelle il passe d'un état à l'autre était effacée ou bien qu'elle n'était réellement appréhendée qu'après un sentiment premier de plénitude : ces deux éléments montrent une pure initiative divine qui échappe totalement à celui qui en reçoit les grâces.

La description de ces grâces reprend, elle aussi, le caractère double qu'avait l'évocation de l'absence de résultat de Philon : aux images scripturaires succèdent des références philosophiques, pour donner à cette expérience une double expression. Les premiers mots renvoient à la description de l'envoi des grâces divines développées dans les paragraphes 30 à 33. Le mouvement est le même : les grâces viennent à nouveau « d'en haut » (□νωθεν) et elles sont comparées à la neige (□πινιφομένων), avec le même verbe qu'au paragraphe 33 (□πινίφων). En revanche, l'image des « semailles » (σπειρομένων) constitue un élément nouveau, mais qui reste pris dans le même réseau d'images que celui que nous avons déjà relevé : si les grâces divines sont comme la pluie qui vient abreuver la terre, alors elle s'accompagne de la germination de nouvelles plantes. La spécificité de l'image, ici, est toutefois que la pluie comme les semences viennent d'en haut : l'intellect est une terre vide qui reçoit tout d'en haut. En plus des images scripturaires que nous avons déjà relevées, Philon pourrait faire allusion à une conception présente chez Isaïe : □ς γ□ρ □□ν καταβ□□ετ□ς □ χι□ν □κ το□ ο□ρανο□ κα□ ο□ μ□□ποστραφ□, □ως □ν μεθύσ□ τ□ν γ□ν, κα□□κτέκ□ κα□□κβλαστήσ□ κα□ δ□ σπέρμα τ□ σπείροντι κα□□ρτον ε□ς βρ□σιν, ο□τως □σται τ□□□μά μου (« En effet, comme lorsque descend du ciel la pluie ou la neige, et il est impossible qu'elle s'en retourne jusqu'à ce qu'elle ait abreuvé la terre, engendré, fait germer et donné la semence au semeur et le pain en nourriture, ainsi sera ma parole » ; *Is* 55, 10-11 [596]).

Cette pluie, toutefois, est invisible (□φαν□ς) et immatérielle : elle est constituée de « pensées » (□νθυμημάτων) et nourrit l'intellect. Une fois encore, le référentiel dans lequel

[596] Nous traduisons.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Philon se place demeure la vie intellectuelle : c'est l'intellect qui reçoit, avec ses pensées, sa nourriture propre, et les vrais fruits de son activité. Le passage par cette notation intellectuelle débouche sur un second type de vocabulaire, celui de la possession. Philon parle d' « être saisi d'une frénésie de corybante sous l'effet d'une possession divinement inspirée » (□π□ κατοχ□ς □νθέου κορυβαντι□ν). Le terme de κατοχή ne paraît pas attesté avec ce sens avant Philon, mais il se rencontre aussi, dans le même emploi, chez Plutarque, notamment dans le *dialogue sur l'amour*, à propos de la possession par Apollon (758 E 9) ou par Éros (761 E 8), ainsi que dans le traité *Il est impossible de vivre agréablement selon Épicure* : cette dernière occurrence est significative, dans la mesure où Plutarque explique que c'est saisi « d'une sorte de possession ou d'inspiration » qu'Archimède s'est exclamé « J'ai trouvé » (ε□ρηκα) lors de sa découverte des lois physiques s'appliquant aux corps plongés dans un liquide (1094 C 2). Le contexte peut donc être rapproché de celui de Philon, un travail intellectuel qui progresse par inspiration soudaine.

Le verbe κατέχω est toutefois largement employé pour décrire une possession. Les exemples les plus proches du texte de Philon et donc les plus susceptibles de l'avoir influencé se trouvent chez Platon, dans le traité sur l'inspiration des poètes, l'*Ion*. On rencontre en effet dans le même passage deux tournures successives dont Philon paraît dépendre directement : la première est l'évocation des poètes comme □νθεοι □ντες κα□ κατεχ□μενοι (« étant divinement inspirés et possédés » ; *Ion*, 533 e 6-7), là où Philon parle d'une « possession divinement inspirée » (κατοχ□ς □νθέου) ; dans la seconde, juste à la suite, il est dit des poètes qu'il sont « comme ceux qui sont saisis d'une frénésie de corybantes, perdant conscience » (□σπερ ο□ κορυβαντι□ντες ο□κ □μφρονες □ντες ; *Ion*, 533 e 8-534 a 1). Or Philon poursuit immédiatement : κορυβαντι□ν κα□ πάντα □γνοε□ν (« être saisi d'une frénésie de corybante et ne rien percevoir »). À l'idée d'une perte de conscience (ο□κ □μφρονες) répond de très près le fait de « perdre toute perception » (πάντα □γνοε□ν), ensuite développé par la mention du contexte que Philon ne perçoit plus. L'enchaînement des quatre termes importants de ce membre de phrase est donc très proche chez Platon et chez Philon, avec seulement une inversion de deux premiers termes chez ce dernier. Dans le cadre de son travail d'exégète, il se présente donc comme l'objet d'une possession semblable à celle des poètes grecs, selon un discours traditionnel qui ne cherche pas l'originalité [597].

L'intérêt essentiel de la démarche de Philon ne réside sans doute pas tant dans le vocabulaire qu'il emploie que dans le fait qu'il ne mentionne Dieu (du reste indirectement, à travers l'adjectif □νθέος) que dans cette dernière phrase largement inspirée de Platon. La première partie de sa description, nourrie d'un vocabulaire scripturaire, ne mentionne pas explicitement l'origine des pensées qui viennent à Philon. La simple paraphrase de Platon, dans un tel contexte, peut ainsi être une manière d'ordonner tout le vocabulaire traditionnel de la possession à l'action du seul véritable Dieu, puisque l'adjectif □νθέος, sous la plume de Philon, ne peut renvoyer qu'à lui, et non à Apollon ou un autre dieu du panthéon grec. La juxtaposition des deux registres, scripturaire et platonicien, peut donc constituer une façon d'assimiler ce dernier en l'intégrant à un discours sur le Dieu des Écritures.

C'est dans ce contexte où tout a disparu autour de lui, y compris le cœur de son travail, à savoir le texte qu'il lit et celui qu'il écrit (τ□ λεγόμενα, τ□ γραφόμενα), que Philon reçoit une inspiration dont le contenu précis est rendu pour nous obscur en raison d'un problème

[597] La question de l'inspiration prophétique et exégétique chez Philon a fait l'objet d'études détaillées prenant en compte en particulier ce passage. On se réfèrera avec profit à deux études : J. R. Levison, « Inspiration and the Divine Spirit in the Writings of Philo Judaeus », *Journal for the Study of Judaism*, XXVI, 3, 1995, p. 271-323 ; Sze-Kar Wan, « Charismatic Exegesis : Philo and Paul compared », in *The Studia Philonica Annual*, VI, 1994, p. 54-82.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

de texte. Celui que donnent les manuscrits, σχεδ□ν γάρ □ρμηνεύει ε□ρεσιν, ne paraît pas satisfaisant, du point de vue du sens qu'il faudrait alors accorder à l'expression □ρμηνεύειν ε□ρεσιν (« exprimer l'invention »), et en raison de l'absence de sujet. Jacques Cazeaux [598] comme Roberto Radice [599] rétablissent « Dieu », tandis que René Cadiou [600] intègre au texte νο□ς, « l'intellect ».

La solution que nous avons adoptée est celle que propose Colson : □σχον γ□ρ□ρμηνείαν, ε□ρεσιν, lui-même s'inspirant d'une proposition de Markland rapportée par Mangey : □σχον γ□ρ□ρμηνείας □ε□σιν (« j'eus un flot d'expression »). La proposition de Colson a l'avantage de faire écho au vocabulaire rhétorique dont nous avons signalé la présence dans le premier temps de l'expérience de Philon. Comme il l'explique : « *When inspiration comes, the two things that come are "ideas" and "language". These two (in Latin* inventio *and* elocutio*) are often given as the kernel of composition* » [601]. De fait, ces deux termes sont employés ensemble par Philon pour désigner les deux aspects essentiels d'un discours dans le *Quod deterius potiori insidiari soleat* : πάνυ δ□ πεφώνηται κα□ πρ□ς κάλλος □ρμηνείας κα□ πρ□ς νοημάτων ε□ρεσιν τ□□πιλεγόμενα τα□τα (« les paroles qui suivent ont une grande portée, qu'il s'agisse de la beauté de l'expression ou de l'invention des idées qui y sont exprimées » ; *Deter.*, 79 [602]). Contrairement donc à ces moments où Philon se présentait en croyant connaître les idées qu'il voulait exprimer, mais sans parvenir à les mettre en ordre, l'inspiration soudaine qu'il reçoit lui donne, selon le texte de Colson, à la fois l'expression nécessaire, et l'invention, c'est-à-dire le contenu, les idées nécessaires.

L'hypothèse de Markland est également séduisante : alors que Philon a déjà évoqué les « pensées » (□νθυμημάτα) qu'il recevait en abondance, ce qui pourrait rendre superflue la mention de leur « invention », il peut être intéressant qu'il parle d'un « flot d'expression » (□ρμηνείας □ε□σιν), reprenant ainsi l'image de l'écoulement présente depuis plusieurs paragraphes. L'expression aurait également l'avantage de se fondre mieux dans le rythme de la phrase, où l'on trouve deux autres substantifs précédés, pour le premier, et de façon identique, d'un complément du nom (φωτ□ς □πόλαυσιν), et pour le second d'un adjectif (□ξυδερκεστάτην □ψιν), qui renforce le jeu sur l'homéotéleute, les trois substantifs se terminant par le même son « -sin ». Le substantif □ε□σις, peu courant, constituerait néanmoins un *hapax* chez Philon, et la solution de Colson paraît plus équilibrée du point de vue du vocabulaire technique de la rhétorique.

Il est toutefois notable que le point culminant de l'expérience d'inspiration soudaine que fait Philon ne soit précisément pas d'obtenir les mots pour composer, mais d'accéder à une forme de contemplation parfaite : φωτ□ς □πόλαυσιν, □ξυδερκεστάτην □ψιν, □νάργειαν τ□ν πραγμάτων □ριδηλοτάτην (« la jouissance d'une lumière, une vue très perçante, une distinction très précise des réalités »). Si la vie contemplative est bien le terme que doivent atteindre tous ceux qui opèrent une migration, et que doit atteindre l'intellect en se libérant du corps et des passions, en cessant tout effort personnel, elle est aussi la fin ultime de

[598] *De migratione Abrahami* (OPA).

[599] *Filone di Alessandria, La migrazione verso l'eterno : L'agricoltura, La piantagione di Noè, L'ebrietà, La sobrietà, La confusione delle lingue, La migrazione di Abramo*, R. Radice (éd.), Milano, Rusconi, 1988.

[600] R. Cadiou, *La Migration d'Abraham*, SC 47.

[601] F. H. Colson, *Philo*, IV, *op. cit.*, p. 561-562.

[602] Traduction d'I. Feuer (OPA).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

l'exégète. Son travail est l'occasion pour lui d'atteindre la vie contemplative [603]. Toutefois, non seulement il semble ne l'atteindre en plénitude que par des grâces soudaines et imprévisibles, mais encore le but qu'il se donne comme exégète reste en deçà d'une fin supérieure, qui est la contemplation en pleine lumière des réalités (τ□ν πραγμάτων).

Certes, les derniers mots ménagent une transition vers le développement suivant, consacré à la vision selon ses trois modalités (celui qui se fait voir, celui qui voit, et celui qui fait voir) : en particulier, le dernier mot, δείξις, est un rappel du lemme de départ (□ν σοι δείξω : « que je te montrerai » ; *Gn* 12, 1), aussitôt repris par le participe passif substantivé τ□ δεικνύμενον (« ce qui est montré » ; § 36), et plus loin par le substantif □ δεικνύς (« celui qui montre » ; § 40). Il n'en reste pas moins que Philon paraît placer plus haut que l'expression et les idées la vision qui les lui apporte. Ce faisant, il achève de placer sa propre expérience dans la continuité directe de l'exposé exégétique que celle-ci vient confirmer.

4) Conclusion

Philon, à la suite d'un exposé organisé autour de figures scripturaires, prend la parole pour faire part de sa propre expérience. Loin de n'être qu'une parenthèse ponctuelle, celle-ci apparaît, par les liens que Philon tisse avec les développements qui précèdent et ceux qui suivent, comme un véritable contrepoint du propos exégétique et une confirmation de son point culminant : le travail volontaire de l'intellect ne lui permet pas, si vertueux soit-il, d'atteindre sa fin véritable, la vie parfaitement contemplative. Alors que les pages précédentes décrivaient des types, c'est-à-dire des figures et des exemples tirés de l'Écriture et possédant une pleine exemplarité, que ce soit dans la vertu ou, avec Joseph, dans une situation intermédiaire qui n'en porte pas moins une leçon importante, Philon fait intervenir une expérience concrète. Au lieu de la perfection et de la vérité absolue des cas qu'il présente et fait converger dans une unique vision, il présente une réalité concrète placée sous le signe de l'imperfection, de la multiplicité, de la mutabilité : ses propres efforts sont incertains, et leurs résultats sont en définitive imprévisibles car ils dépendent uniquement d'une grâce divine qui peut être conférée à tout moment [604].

Il ne s'agit pas moins de confirmer la correspondance entre ce qui est dit des patriarches et ce qui peut être constaté dans une expérience ordinaire. L'exégèse philonienne ne se présente donc pas comme l'élaboration d'un système abstrait clos sur lui-même, mais comme l'approfondissement d'une compréhension d'ensemble du réel, à partir, ou à l'intérieur, d'un texte reçu comme une parole révélée, la Loi de Moïse, qui est une copie de la loi de la nature. Le sens mis en valeur par l'exégèse peut ou doit trouver une confirmation et un ancrage dans certaines expériences concrètes, au nom de l'unité entre la Parole divine et l'ordre inscrit par Dieu dans toutes les choses qu'il a créées. Cette relation entre l'Écriture et un monde sur lequel elle livre un enseignement est constitutive de la dimension herméneutique de l'exégèse de Philon : celui-ci ne cherche pas simplement à expliquer

[603] Manuel Alexander Jr a montré l'importance, dans la rhétorique de Philon, des deux mouvements que sont l'*intellectio* et l'*hermeneia* d'une part, *l'heuresis*, la *taxis* et la *lexis* d'autre part : il y aurait dans cette perspective l'un et l'autre mouvement dans l'expérience de Philon. Toutefois, la dimension proprement rhétorique de la composition d'un discours est passée sous silence, au profit de la seule expérience d'illumination (M. Alexander Jr, « Rhetorical Hermeneutics in Philo's Commentary of Scripture » *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, t. 1 n° 1, 2001, p. 29-41 ; voir en particulier p. 40).

[604] Une expérience semblable de la puissance divine est évoquée dans les *Legum allegoriae* : de façon paradoxale, se retirer au désert peut être infructueux, tandis qu'au milieu d'une foule la pensée peut s'exercer en paix. Celui qui décide de tout cela, c'est □ κιν□ν θε□ς κα□ □γων □ □ν προαιρ□ται τ□ τ□ς ψυχ□ς □χημα (« Dieu qui met en mouvement et conduit le char de l'âme là où il le choisit » ; *Leg.* II, 85).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

l'Écriture, mais à montrer sa pertinence en elle-même et surtout par rapport au monde, sur lequel elle livre un enseignement. L'interprétation de l'Écriture engage une compréhension du monde selon une relation réciproque : le questionnement sur le monde induit un certain type de lecture de l'Écriture, et celle-ci en retour, une fois comprise, livre des réponses.

Le point de convergence entre ces deux discours est l'intellect. De fait, ce qui intéresse Philon et ce qu'il approfondit à travers l'Écriture, c'est la vie de l'intellect. C'est dans une expérience qui concerne au premier chef la manière dont l'intellect opère pour connaître et exposer son objet, ici l'Écriture, que Philon trouve une confirmation de ce qu'il écrit sur la vie de l'intellect, telle que l'illustrent les cas d'Abraham et des autres personnages bibliques qu'il évoque. L'expérience rapportée par Philon, qui porte sur les opérations de l'intellect, sur la manière dont les réalités intelligibles peuvent être connues non pas tant par le biais d'un effort que par grâce divine, peut apparaître en quelque sorte comme le critère de la démarche allégorique, c'est-à-dire du principe consistant à transposer volontairement la lettre du texte scripturaire pour faire apparaître un autre niveau de sens, partiellement dissimulé. En effet, cette transposition n'est pas arbitraire, mais au contraire très cohérente, et cela se concrétise par la possibilité de porter un regard commun aussi bien sur l'Écriture que sur le monde en général. La démarche allégorique n'est pas seulement le moyen de faire dire autre chose au texte, mais la technique par laquelle le texte peut livrer un sens qui porte sur les réalités intelligibles : c'est en effet à ce niveau-là qu'il est possible de parler de vérités incorruptibles et de dépasser l'apparence changeante du monde sensible.

Le récit de l'expérience de Philon confirme ainsi que la démarche allégorique est subordonnée à une pensée dont l'intellect est le point d'articulation central. Plus qu'un discours sur Dieu, une théologie, l'exégèse de Philon est un discours focalisé sur l'intellect, ce que l'on pourrait qualifier de « noologie ». Cela se manifeste de façon étonnante dans la conclusion du récit de Philon, qui semble placer au-dessus de tout la contemplation qu'il reçoit. Ce qui importe n'est pas qu'il puisse conduire un travail de composition fécond, mais que ce travail lui permette de contempler des réalités intelligibles que seul son intellect, par grâce divine, peut appréhender. Le travail d'exégèse est l'occasion d'une contemplation, il n'est pas une fin en soi. De la même manière, le recours à l'allégorie n'est pas un processus autonome, ou le moyen de lever des difficultés ponctuelles, mais l'outil qui permet d'accéder à travers la lettre de l'Écriture à un registre proprement intelligible.

Récapitulation

La deuxième partie de la séquence que nous avons étudiée, qui conduit de la séparation entre Lot et Abraham jusqu'au récit par Philon de ses propres expériences d'écriture, permet de mettre en évidence la spécificité du travail d'exégèse mené par Philon dans un traité du Grand commentaire allégorique. Si le point de départ reste le commentaire d'un lemme biblique déterminé, la réflexion autour de la notion suggérée par ce lemme peut, comme ici, prendre un développement considérable. Pour articuler les deux parties du verset qu'il commente (*Gn* 12, 1), celle qui évoque le départ d'une terre, et celle qui indique le terme de la migration, une autre terre, Philon mobilise les principales figures des livres de la Loi : Moïse, à partir l'*Exode* ; Joseph, dont l'histoire est rapportée dans la *Genèse* mais qui participe à l'Exode ; les deux patriarches qui forment avec Abraham une triade, Abraham lui-même étant rapidement évoqué de nouveau à l'occasion de sa séparation d'avec Lot.

Cette séquence est ainsi caractéristique du rythme et de la démarche propres à l'exégèse du Grand commentaire allégorique : la lecture se fait de façon très minutieuse, très lente, mais sans pour autant morceler le texte scripturaire en unités autonomes. Au

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

contraire, Philon s'efforce de conduire une exégèse qui permet de rendre compte de la succession des éléments présents dans son lemme (*Gn* 12, 1) en assurant un passage progressif de l'un à l'autre. En l'occurrence, ici, sa réflexion sur la migration et le passage par différentes grandes figures lui permet de basculer progressivement de l'exégèse du départ vers celle de la terre que Dieu montrera à Abraham. Le développement de l'exégèse au-delà du cas effectivement évoqué par le lemme constitue un approfondissement de la réflexion et en même temps l'amorce d'une transition vers l'évocation du terme de la migration. En d'autres termes, c'est la minutie avec laquelle Philon s'attache à l'analyse du lemme, encore plus grande que dans les deux autres traités que nous avons présentés, qui le conduit à étoffer son caractère pour faire apparaître des articulations au sein du lemme lui-même. L'exégèse ainsi développée reprend la double exigence de fidélité à l'Écriture et de respect d'une rationalité philosophique que nous avons déjà constatée dans l'exégèse de Philon, mais portée à un nouveau degré.

En effet, Philon met en place une exégèse qui montre comment dans ce simple verset de l'Écriture est présente une leçon qui porte sur l'ensemble de la Loi : c'est tout l'Exode et toute l'histoire des patriarches qui se retrouvent concentrés dans l'ordre donné à Abraham. L'exégèse d'un verset spécifique consiste donc en l'établissement de correspondances entre le tout et la partie. La référence à d'autres versets ou d'autres personnages scripturaires est un procédé fondamental de l'exégèse : à travers un passage donné, Philon cherche à éclairer le sens de toute la Loi. Il y a un effet de totalisation, qui est dans le même temps renforcé par la dimension philosophique de la réflexion : tous les aspects de la migration décrits dans la Loi convergent vers l'illustration d'une seule et même migration de l'intellect vers Dieu, qui est la véritable fin. Le commentaire trouve son achèvement à la fois dans un phénomène d'intertextualité à l'intérieur de l'Écriture, et dans la mise en place d'une hiérarchie entre les différents niveaux de réalité. Le discours rationnel structuré, fondé de façon essentielle sur la distinction entre les réalités sensibles et les réalités intelligibles, permet de faire apparaître la valeur respective de chacun des personnages bibliques cités par Philon, et la progression qui organise le passage de Moïse à Joseph, puis de Moïse à Jacob et enfin à Isaac, avec une élévation finale vers Dieu lui-même. Les détails de la narration scripturaire sont réagencés selon une trame métaphysique dont l'importance est telle qu'elle prend le pas sur la succession chronologique des personnages dans le texte scripturaire : Philon remonte de Moïse jusqu'à Isaac.

Dans le même temps, Philon s'appuie de façon précise sur des termes ou des formules scripturaires pour appuyer chacun de ses développements : son développement est à la fois scripturaire et philosophique, il n'existe que dans la mesure où l'Écriture et le langage de la philosophie peuvent être mis en correspondance pour développer un propos qui n'est ni strictement philosophique, ni seulement scripturaire, mais réunit l'un et l'autre dans une démarche unifiée pour produire un discours tout à fait unique, qui s'efforce de mettre en valeur l'unité et la cohérence des doctrines scripturaires : l'ensemble de la Loi de Moïse délivre à travers les cinq livres qui la constituent un même enseignement que l'on peut vérifier à l'occasion de l'étude d'un verset spécifique, en mobilisant à la fois différents passages scripturaires, et un langage philosophique en prise sur ces passages scripturaires, apte à illustrer les implications métaphysiques ou ontologiques du texte, pour en asseoir l'enseignement véritable, portant sur des réalités intelligibles et incorruptibles.

La séquence que nous avons retenue présente deux spécificités, dont la première est directement liée aux différents traits que nous venons de rappeler. Comme nous l'avons vu, à partir du moment où Philon évoque la séparation entre Abraham et Lot, il cesse

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

de commenter de façon spécifique le texte du lemme : il thématise son développement autour de la notion de migration, et introduit l'exégèse de nouveaux passages. Le recours à l'allégorie est toujours aussi fréquent, mais il doit être remis en perspective. Contrairement aux deux traités que nous avons étudiés précédemment, il n'y a pas de stricte adéquation entre la méthode d'exégèse et le passage à l'allégorie. En effet, dans le *De Abrahamo*, et de façon encore très présente dans les *Quaestiones*, même si le passage que nous avons étudié présentait des difficultés à cet égard, le recours à l'allégorie constitue une étape clairement délimitée de la démarche exégétique. Le texte d'un chapitre ou d'un lemme doit être étudié de façon allégorique pour en faire apparaître le sens profond. Dans le *De migratione Abrahami*, l'allégorie est l'un des ressorts d'une réflexion qui se déploie selon son ordre propre, et non en réponse à une exigence formelle déterminée à l'avance.

En effet, même si le développement de Philon est encadré par les deux parties du lemme, entre lesquelles il vise à établir une transition à travers une réflexion sur la migration, cette dernière n'est pas contrainte par un cadre exégétique déterminé, imposant un type d'exégèse précis à un moment donné du traité, mais se déploie justement à partir d'une notion, la migration. Le recours à l'allégorie est à la fois généralisé et moins mis en valeur : l'absence de prise en compte du sens littéral du texte scripturaire, que ce soit pour Abraham et Lot, Moïse, Joseph, Jacob ou encore Isaac, permet à Philon de lire de façon beaucoup plus souple le texte comme l'exposé de réalités intelligibles, en ne soumettant à une lecture allégorique que les éléments nécessaires. C'est notamment ce que la suite des épisodes de la vie de Joseph a pu montrer, seuls les éléments liés à l'Égypte étant allégorisés. En quelque sorte, la lecture allégorique relève de l'évidence et d'une démarche beaucoup plus naturelle que dans les deux précédents types de traités. Philon ne semble pas avoir besoin de se justifier ici de lire le texte scripturaire en y mettant en évidence des réalités intelligibles.

L'allégorie comme technique exégétique est ainsi parfaitement intégrée à un projet plus large : le souci premier de Philon est de développer à partir de l'Écriture une illustration de la séparation entre l'intellect et les réalités sensibles qui l'entravent. C'est à partir de ce point focal de la lecture de l'Écriture qu'il peut introduire sa propre expérience comme un élément d'argumentation parfaitement inséré dans son développement. Une expérience concrète, du moment qu'elle concerne aussi l'intellect, peut trouver sa place au milieu de figures aussi importantes que celles des patriarches. L'ouverture sur l'extérieur de l'Écriture que paraît opérer une anecdote personnelle reste en réalité sur le même registre que celui de l'exégèse proprement dite, dans la mesure où l'expérience de Philon, à partir d'un cadre concret, le conduit à la même conclusion que son exégèse allégorique. L'allégorie n'est donc que le moyen de faire apparaître dans l'Écriture, qui dissimule son sens véritable, ce qui peut aussi être expérimenté de façon directe dans la réalité concrète.

L'amplification de la réflexion sur la migration d'Abraham qui commence au paragraphe 13 illustre ainsi de façon très claire les enjeux de la démarche de Philon : mettre en lumière la relation entre Dieu et les hommes, qui n'est possible que par l'intermédiaire de l'intellect, par sa capacité à dépasser le monde sensible soumis à la naissance et à la corruption, pour connaître les réalités intelligibles, éternelles et incorruptibles. Cette dimension n'était pas absente des deux autres traités que nous avons présentés, mais même dans les *Quaestiones* où les difficultés spécifiques du passage induisaient une insistance particulière de Philon sur l'intellect d'Abraham, il n'y avait une telle focalisation sur l'intellect, non plus celui d'un personnage scripturaire particulier, mais l'intellect en général. La démarche de Philon semble franchir ici un palier supplémentaire, en réussissant une intégration plus aboutie de toute la matière qu'elle mobilise.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Conclusion

L'étude des trente-cinq premiers paragraphes du *De migratione Abrahami* nous a permis de mettre en évidence deux séquences distinctes caractérisées par deux ensembles de procédés exégétiques, et donc deux types de recours à l'allégorie.

Dans la première partie de la séquence, Philon procède à la transposition allégorique proprement dite de ce lemme, en s'appuyant sur trois approches. La première est la qualification thématique du contenu du verset, synthétisé au moyen du vocable de μετανάστασις, « migration ». Or Philon, comme nous l'avons vu, ne joue pas seulement sur la signification du terme, mais sur sa lettre même, en faisant résonner chacun des éléments qui composent le mot pour éclairer le sens de la migration d'Abraham. Ce procédé en tant que tel n'est pas allégorique, mais il permet d'appuyer ou de justifier les interprétations allégoriques faites par Philon. La deuxième approche caractéristique de ce passage est la mise en place d'un principe d'analogie entre la relation de l'intellect humain avec les réalités corporelles, et la relation de Dieu avec l'intellect humain et avec l'univers de façon générale. Philon s'appuie sur cette analogie entre microcosme et macrocosme pour fonder son interprétation allégorique : elle n'est pas une transposition arbitraire, mais répond à la représentation générale qu'a Philon de l'univers et de Dieu. La troisième approche, particulièrement significative, est l'entrelacement très étroit entre trois types de discours : le lemme, dont le contenu et la forme sont amplifiés ; un vocabulaire philosophique ; des références scripturaires. Philon déploie en quelque sorte le contenu très bref du lemme de départ pour en faire voir les différentes facettes sur un mode qui emprunte souvent à la philosophie son vocabulaire, mais qui reste inscrit de façon profonde dans une réflexion scripturaire.

À partir d'un lemme relativement bref, Philon développe donc une exégèse qui passe en premier lieu par l'établissement d'une correspondance avec un autre terme non scripturaire qui en synthétise le contenu. Elle se déploie ensuite dans deux directions simultanément : dans un registre philosophique, sous le signe d'une analogie entre intellect humain et intellect divin, et dans un registre scripturaire, sous le signe d'une correspondance entre la migration d'Abraham et les prescriptions mosaïques concernant l'Exode. Les deux directions de ce déploiement ne constituent pas deux approches distinctes ou divergentes, simplement juxtaposées, mais au contraire deux dimensions d'une même réflexion qui sont étroitement entrelacées par Philon. En un sens, le contenu philosophique auquel fait appel Philon apparaît subordonné à l'Écriture, dans la mesure où celle-ci semble constituer la réalisation avérée d'un idéal de sagesse. L'Écriture authentifie ou confirme la démarche philosophique en donnant à voir comment les principes énoncés par Moïse trouvent une réalité, une confirmation ou un achèvement, dans les récits et les prescriptions scripturaires. Mais dans le même temps, c'est une représentation philosophique du monde qui sert d'architecture à la pensée de Philon et qui lui permet de développer son exégèse : il pose au texte des questions qui concernent la progression de l'intellect vers la sagesse, et il trouve dans l'Écriture des réponses nouvelles, d'origine scripturaire, mais qui éclairent des problèmes philosophiques. Les deux aspects sont ainsi indissociables.

Nous avons vu comment l'allégorie jouait un rôle à l'intérieur de cette démarche, mais sans en être le ressort fondamental : la réflexion « philosophico-scripturaire » de Philon passe au premier plan, de telle sorte que la démarche allégorique n'intervient plus que d'une façon implicite, que Philon ne prend pas la peine de relever ou de justifier. L'exégèse, enfin, s'appuie également sur des termes qui ont en quelque sorte un statut de pivot : leur sens propre peut renvoyer à des réalités intelligibles, sans qu'il soit nécessaire de les transposer

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

dans un autre registre. Le travail de mise en évidence d'analogies entre, par exemple, Dieu, l'intellect humain et le père de famille relève de ce procédé : une même relation peut être observée à différents niveaux, et exprimée avec le même vocabulaire, bien que les acteurs de cette relation soient différents et appartiennent aussi bien au monde sensible qu'au monde intelligible, ou dépassent l'un et l'autre lorsqu'il s'agit de la relation de Dieu avec sa création.

La deuxième partie de la séquence constitue une nouvelle amplification du verset, qui en dépasse à première vue le contenu propre. En effet, ce nouveau développement est organisé non plus directement à partir d'une exégèse des termes du verset, mais selon la description d'une unique migration matérialisée par la succession de différentes figures bibliques : de nouveau Abraham, dont la séparation d'avec Lot est rapidement évoquée ; de façon plus importante, Moïse et l'Exode qu'il conduit, au sein duquel Joseph occupe une place particulière, sur laquelle Philon s'attarde pour montrer l'extension de l'œuvre de salut que l'Exode vient opérer, même pour ceux qui n'en sont qu'imparfaitement dignes ; enfin, à partir d'un retour à l'évocation de la Pâque, Jacob puis Isaac. Ces figures constituent les personnages principaux de l'exégèse de Philon [605], ce qui confère au développement un effet de totalisation. De plus, Philon dispose leur évocation de façon à dessiner à travers elle un chemin qui conduit au terme de la migration : il livre une réflexion sur la totalité de ce que représente une migration, envisagée à la fois comme départ, à partir de Moïse et de Joseph, et comme arrivée dans une nouvelle terre, à partir de Jacob et d'Isaac. Dans le même temps, la succession de ces figures constitue un retour, d'un point de vue chronologique, vers Abraham, puisque l'aboutissement est la figure d'Isaac, son fils. C'est encore une autre manière de présenter une vision complète de la migration et de sa finalité : après avoir évoqué Abraham, dont la migration n'a pas de fin explicite dans le chapitre de la *Genèse* qu'il commente, Philon repart de l'Exode en remontant vers le patriarche pour montrer avec Isaac comment cette migration rencontre bel et bien une fin.

Les personnages présentés par Philon reçoivent une interprétation allégorique, au sens où l'unification autour de la notion de migration est redoublée par une unification autour d'un acteur, l'intellect, et de la vie de l'âme de façon plus générale. C'est donc encore une fois la dimension spéculative du développement qui permet de lui donner une unité profonde, en faisant des différents personnages scripturaires les différents aspects d'une unique réalité, le parcours par lequel l'intellect est libéré de l'asservissement du corps et des passions, pour accéder à la vie contemplative qui est la présence de Dieu lui-même. Toutefois cette unification, de nouveau, n'est possible que parce que la lettre de l'Écriture, celle du lemme comme celle de l'ensemble de la Loi, donne prise à des associations entre différents passages : des traits ou des termes communs permettent d'établir une équivalence entre la migration (μετανάστασις), l'Exode (□ξαγωγή ou □ξοδος) et la Pâque (Πάσχα) ou encore de montrer de quelle façon le parcours de Jacob répond à celui d'Abraham, l'ordre reçu par celui-ci étant en quelque sorte repris en écho inversé par celui que reçoit Jacob. De son côté, la dimension philosophique du développement apporte une structure rationnelle et détermine un registre, la vie de l'âme, dans lequel l'interprétation peut se déployer de façon unifiée, en dépassant les frontières entre les différents personnages et les différents événements. Mais la matière de l'interprétation demeure l'Écriture, et la référence à la philosophie ne fait pas de l'exégèse un simple discours conceptuel : le vocabulaire de l'Écriture ainsi que les épisodes et les personnages qui sont mobilisés confèrent non seulement une étoffe mais encore un véritable ancrage à ces développements conceptuels. L'Écriture nourrit et justifie la réflexion rationnelle.

[605] Ce sont du reste les cinq personnages auxquels Philon a consacré un traité spécifique dans l'Exposition des Lois.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Tous ces traits impliquent un changement dans la manière dont l'allégorie est mobilisée. Dans la première partie de la séquence, son rôle est au départ relativement équivalent à celui qu'elle occupe dans les deux autres types de traités, même si elle est plus minutieuse encore. Toutefois, il s'agit d'une exégèse allégorique qui se passe d'un sens littéral préalable, même implicite, et nous avons vu comment Philon l'ouvrait sur l'ensemble de la Loi, elle-même étroitement associée à un langage philosophique. Dans le même temps, Philon joue sur d'autres registres pour faire progresser le développement, si bien que l'allégorie n'est pas au premier plan comme c'était le cas dans les deux traités précédents. Dans le deuxième temps, le recours à l'allégorie est encore moins mis en valeur : Philon la pratique d'une façon qui paraît totalement naturelle, même lorsqu'il s'agit de présenter avec Joseph une interprétation qui peut surprendre, puisqu'elle n'est que partiellement allégorique, seule l'Égypte et les Égyptiens étant transposés. L'exégèse se déploie de façon beaucoup moins contrainte que dans les deux traités précédents et l'allégorie n'a pas besoin d'être soulignée ou justifiée.

La démarche exégétique est fondée sur une recherche de vérité qui implique de dépasser le monde des apparences changeantes. En effet, l'Écriture comme le monde ne prennent sens que si l'on peut atteindre les réalités intelligibles qui leur sont sous-jacentes. L'exégèse élaborée par Philon est ainsi caractérisée à la fois par cette conception dualiste de l'Écriture et du monde, et par la recherche d'une harmonisation entre la Parole de Dieu révélée et les lois de l'univers dont l'étude est l'objet de la rationalité philosophique. La question peut alors se poser de savoir quelle est la nature d'une exégèse qui écarte d'emblée la portée littérale du texte étudié comme c'est le cas dans la séquence que nous avons étudiée : la migration n'est abordée que comme une migration de l'intellect, sans chercher à assumer sa valeur littérale. Philon s'appuie sur une notion qui garde une signification dans le registre des réalités intelligibles, de façon figurée, ce qui lui permet de garder contact avec la lettre du texte sans avoir besoin de développer le sens littéral. Le commentaire se situe ainsi dès le départ sur un registre intelligible et le reste encore lorsque Philon évoque son propre exemple. Nous avons vu précédemment dans le *De Abrahamo* comment la succession d'une exégèse littérale et d'une exégèse allégorique permettait à Philon de mettre en valeur l'exemplarité du comportement d'un sage, Abraham : l'absence d'exégèse littérale entraîne la suppression de cette dimension du commentaire, même si elle apparaît de façon indirecte. En effet, si Joseph n'est pas présenté comme une figure de l'intellect, à la différence de Moïse et de la triade de patriarches, nous avons suggéré que cela tenait sans doute précisément à son manque d'exemplarité, à sa situation ambiguë. Les personnages scripturaires ne cessent donc vraisemblablement pas d'avoir une valeur morale déterminée, mais Philon ne joue pas explicitement dessus : elle n'apparaît que dans la possibilité ou non pour l'un d'entre eux d'être une illustration des opérations de l'intellect. La démarche allégorique assume donc en quelque sorte l'exemplarité d'une figure scripturaire sans qu'il soit nécessaire de rendre compte de celle-ci de façon concrète dans les termes d'une dialectique horizontale entre le général et le particulier.

Par opposition avec les autres traités, il semble donc que Philon joue d'autant plus sur la lettre et les mots du texte qu'il n'a pas besoin de présenter un sens littéral cohérent avant de passer à l'exégèse allégorique. Le travail sur les mots et le jeu sur le terme de μετανάστασις, aussi bien dans sa forme que dans son sens, lui permettent de se livrer directement à une lecture du texte qui fait apparaître les réalités intelligibles qu'il vise. Il ne s'agit pas toutefois de lire directement dans la lettre du texte tel ou tel détail qui appartiendrait aux réalités intelligibles, sans qu'il soit besoin de recourir à l'allégorie, comme cela a pu être le cas dans les *Quaestiones*. Dans le *De migratione Abrahami*, la distinction entre sens littéral et sens allégorique disparaît, et seule demeure une démarche allégorique. Tout se passe comme

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

si le texte scripturaire, lu avec la focalisation adaptée, c'est-à-dire du point de vue l'intellect, pouvait livrer directement son sens sans avoir besoin du marchepied d'une lecture littérale. Philon semble s'appuyer sur le texte comme langage, comme un réseau de significations, et non comme un outil de description de réalités sensibles. S'il a souligné au paragraphe 12 que le langage exprimé ne décrivait adéquatement ni les corps, ni les archétypes, il s'attache ici uniquement à montrer la façon dont il est possible de remonter jusqu'aux archétypes, en jouant sur toutes les ressources que met à sa disposition le langage, dans la matérialité des mots comme dans leur polysémie, et surtout dans leur aptitude à figurer des réalités abstraites.

La primauté radicale du registre intelligible sur le registre sensible est déjà apparue dans les *Quaestiones*, où la lecture du texte selon un registre sensible, à propos de la visite de trois hommes, s'effaçait finalement derrière la vision de Dieu saisie par l'intellect. Toutefois, la focalisation sur l'intellect était appuyée par Philon sur le texte lui-même et sur l'hésitation d'Abraham devant la double vision reçue : l'intervention de l'intellect faisait en quelque sorte partie de la narration, il servait à en expliquer les difficultés. Dans le *De migratione Abrahami*, la focalisation sur l'intellect est une clé de lecture apportée de l'extérieur par Philon, au nom d'une lecture « noologique » de l'Écriture qui entend faire apparaître sa cohérence d'ensemble et sa rationalité à l'occasion de l'exégèse d'un unique verset. Nous touchons sans doute là à ce que l'exégèse de Philon a de plus spécifique, la fusion de l'Écriture et d'un discours métaphysique hérité de différentes traditions philosophiques grecques et transformé pour pouvoir s'adapter au texte scripturaire.

En définitive, alors que nous avons pu montrer que les deux précédents traités étaient dans l'ensemble caractérisés par une double dialectique, une dialectique horizontale entre le particulier et le général, et une dialectique verticale entre les réalités sensibles et les réalités intelligibles, le *De migratione Abrahami* présente une exégèse nettement différente. La dialectique horizontale disparaît avec l'exégèse littérale, mais la dialectique verticale n'est guère plus présente, dans la mesure où Philon n'insiste pas sur le travail de transposition allégorique qu'il opère pour passer d'un registre sensible à un registre intelligible. Nous avons vu que celui-ci était circonscrit aux tous premiers paragraphes du traité, avant que l'exégèse ne se déploie à la fois par des références à d'autres passages scripturaires et à un langage philosophique. La dialectique horizontale qui permettait d'ancrer un récit scripturaire dans un contexte historique, géographique, culturel ou encore scientifique laisse ici la place à une autre forme de dialectique horizontale : un passage biblique est éclairé non plus par une référence à telle ou telle réalité, mais par un ou plusieurs autres passages scripturaires.

Plutôt que d'essayer de rendre vraisemblable l'Écriture en la comparant à différents types de réalités dont le lecteur est supposé avoir l'expérience, au nom d'une représentation commune du monde dans laquelle les récits scripturaires s'insèrent, Philon éclaire l'Écriture par elle-même, afin d'en donner une représentation unifiée et cohérente, organisée autour de l'intellect. Celle-ci n'est pas pour autant fermée sur elle-même, mais au lieu de l'expliquer à partir de connaissances encyclopédiques ou d'une réflexion morale, Philon apporte un éclairage strictement philosophique, qui constitue la deuxième dimension de cette nouvelle dialectique horizontale. L'Écriture est ainsi éclairée, approfondie et justifiée à la fois par elle-même et par un discours philosophique, sans plus se référer d'abord à une expérience concrète du monde.

Le récit que fait Philon de sa propre expérience ne ramène pas complètement le sens de l'Écriture à l'évocation de réalités concrètes, même comme un point d'aboutissement qui reprendrait, *a posteriori*, la place d'un exposé littéral initial, ici absent.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Deux éléments entrent en ligne de compte. Le premier, que nous avons souligné, est l'éclairage spécifiquement intellectuel que l'Écriture apporte sur les multiples expériences de sécheresse et d'inspiration de Philon. Le second, qui découle d'une certaine manière du premier, est la différence radicale qui caractérise ce que vit Philon et ce qu'il dit des patriarches. Nous avons rappelé la différence qu'il y avait entre Jacob et Philon : celui-ci vit des expériences incertaines, changeantes, celui-là fait preuve constamment d'une vertu accomplie dans les luttes qu'il mène. L'Écriture telle que la comprend Philon ne décrit donc pas directement les réalités concrètes, mais les lois intelligibles qui régissent ces dernières et peuvent expliquer certains phénomènes, comme l'inspiration imprévisible que reçoit parfois Philon et qu'il impute à une grâce divine. Philon se reconnaît comme un être de chair et de sang doté d'un intellect, c'est-à-dire un être inscrit dans les réalités sensibles mais capable d'accéder aux réalités intelligibles, tandis que, dans la séquence que nous avons étudiée, il présente les patriarches et Moïse comme des figures de l'intellect, comme si toute leur existence, parfaite et exemplaire, était une vie parfaitement intellectuelle.

Il y a ainsi une forte hétérogénéité entre ce que vit Philon et ce que vivent les patriarches. La différence de degré dans la vie intellectuelle ainsi illustrée s'apparente à une différence de nature : la vie de Philon n'est que par intermittences et de façon imparfaite ce que la vie des patriarches et de Moïse est de façon constante et achevée. Ainsi, la lettre du texte, lue dans une double perspective, à la fois à la lumière de l'ensemble de la Loi et à la lumière de la philosophie, grâce à un travail sur le langage et la polysémie des mots permettant de les réunir, décrit donc en plénitude, et sur un registre intellectuel, ce que les hommes ne peuvent vivre que par intermittence et d'une façon mélangée, à cause de leur inscription dans les réalités sensibles.

Cette double caractéristique de l'Écriture, qui décrit de façon parfaite les lois qui régissent le monde et la vie des hommes, et de façon indirecte la réalité concrète de cette vie, dans la mesure où elle n'est pas parfaitement intellectuelle, et qui reste de toute façon soumise entièrement à la volonté divine, qui peut ou non communiquer ses grâces, constitue la plus grande spécificité de l'exégèse de Philon, et en même temps ce qui en constitue à certains égards les limites. C'est ce que nous voudrions montrer en récapitulant maintenant les résultats de notre étude.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Conclusion générale

L'œuvre de Philon d'Alexandrie est avant tout celle d'un exégète attaché à l'illustration de la Loi de Moïse reçue de Dieu, mais d'un exégète également versé dans les sciences encyclopédiques et la philosophie grecques et convaincu de la légitimité d'une démarche rationnelle pour connaître le monde et remonter à partir de ses lois jusqu'à son Créateur. C'est entre ces deux dimensions que se déploie l'œuvre de Philon et c'est dans la manière dont on définit leur importance respective et dont on caractérise leur union que se joue la compréhension de l'œuvre et de ses enjeux, notamment herméneutiques.

Le commentaire de l'Écriture, avons-nous dit à la suite de Valentin Nikiprowetzky, est premier. C'est pourquoi nous avons choisi de nous intéresser à trois traités qui constituent autant d'exemples des différentes types d'exégèse présents chez Philon. Nos trois études sont autant de plans de coupe permettant de livrer un aperçu significatif sur les différentes méthodes suivies par Philon, c'est-à-dire non pas d'abord sur ses idées, mais sur sa pratique. Le point le plus notable de cette démarche, d'un traité à l'autre, est la différence d'équilibre entre les deux types de lecture fondamentaux que sont l'exégèse littérale et l'exégèse allégorique. La dimension culturelle et philosophique grecque n'en occupe pas moins une place essentielle. Elle est tout d'abord un intertexte permanent, un ensemble de termes, de concepts et de doctrines que Philon cite, reformule et transforme. Mais elle est encore, et de façon plus fondamentale, l'expression de conceptions métaphysiques qui organisent la vision du monde de Philon et dont l'élément le plus décisif est la distinction entre le monde sensible et le monde intelligible.

De la rencontre de ces deux pôles naît un jeu entre deux dialectiques : entre le sens littéral et le sens allégorique, d'une part, et entre réalités sensibles et réalités intelligibles, d'autre part. Il faut prendre garde toutefois à ne pas faire de cette distinction l'expression de deux dimensions de l'exégèse extérieures l'une à l'autre. Au contraire, c'est leur union, ce sont les différentes manières qu'elles ont de se croiser, qui définissent les différentes orientations de l'exégèse de Philon : celle-ci n'est pas d'abord conçue comme la juxtaposition de deux approches hétérogènes, mais comme la mise en évidence de la richesse d'une approche philosophique pour rendre compte du sens de l'Écriture et de sa valeur. C'est pourquoi nous avons choisi d'aborder l'œuvre de Philon sous l'angle de son herméneutique, c'est-à-dire non seulement des règles qui définissent son exégèse de façon formelle, mais encore de la portée que Philon confère, que cela soit ou non explicite et réfléchi, à sa lecture de l'Écriture : celle-ci constitue en effet pour lui, en tant que Loi de Moïse, un texte normatif, mais qui décrit à la fois l'ordre du monde et le chemin qui conduit à une sagesse parfaite. L'enseignement délivré par l'Écriture et la route qu'elle dessine sont définis par la propre conception que se fait Philon de la relation entre la Loi de Moïse et une représentation métaphysique du monde. Plus précisément, nous avons souligné la place centrale que donnait Philon à l'intellect. Certes, son importance dans l'âme et par rapport au corps et à toutes les réalités irrationnelles correspond aux doctrines philosophiques assumées par Philon et développées en plusieurs endroits de son œuvre. Mais l'intellect constitue également un pivot au sein de l'exégèse elle-même, pour donner une cohérence à l'interprétation du texte scripturaire et éclairer son caractère normatif et exemplaire. Or nous avons vu la place différente que celui-ci occupait dans les trois traités que nous avons

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

étudiés. Toutefois, ces différences ne déterminent pas trois herméneutiques différentes, mais bien une unique vision recevant différents accents.

C'est ce que nous voudrions illustrer une nouvelle fois en récapitulant les acquis de notre travail en ce qui concerne la place de l'intellect et le jeu entre les deux dialectiques que nous avons distinguées. Nous pourrons alors revenir de façon plus approfondie sur les enjeux de l'herméneutique philonienne, sa portée et ses difficultés.

A. Récapitulation des acquis de l'étude des traités

1) Le De Abrahamo

Comme nous l'avons annoncé, la méthode d'exégèse en alternance suivie dans le *De Abrahamo* constitue une porte d'entrée particulièrement instructive dans l'exégèse de Philon : elle donne à voir de façon claire les enjeux de sa démarche et les caractères de l'exégèse allégorique, même si, pour une part, c'est surtout dans les phénomènes d'irrégularité de l'exégèse qu'ils se donnent à voir : ils constituent en effet autant de confirmations des différentes exigences parfois contradictoires que Philon s'efforce de respecter.

Les règles suivies par Philon sont apparemment très claires : chaque épisode de la vie d'Abraham est envisagé sous l'angle d'un commentaire littéral puis d'un commentaire allégorique. De manière générale, le commentaire littéral vise à éclairer le texte en mettant en relation les actions qui y sont rapportées avec d'autres exemples tirés d'une culture encyclopédique grecque ou de modèles philosophiques de sagesse, tandis que le commentaire allégorique reprend autant que possible les mêmes éléments pour faire apparaître les réalités intelligibles qui y sont présentes mais cachées. Nous avons proposé de voir derrière chacun de ces types d'exégèse deux formes de dialectique : l'une qui compare une réalité scripturaire particulière avec d'autres exemples similaires d'origine extra-scripturaire, pour en souligner le caractère unique et exemplaire, et l'autre qui s'efforce de confronter réalités sensibles et réalités intelligibles pour illustrer le sens profond du passage.

Nous avons vu toutes les perturbations que cette forme régulière rencontre au cours des cinq chapitres consacrés à la piété d'Abraham. Dans le premier chapitre, Philon s'appuie sur une première exégèse littérale, puis sur un développement allégorique en plusieurs temps, pour rendre compte, dans un dernier exposé littéral, du sens général de la migration d'Abraham. Cette exégèse en trois étapes n'en manifeste pas moins la solidarité entre les deux registres d'interprétation, puisque l'ensemble du chapitre se conclut sur une vision unifiée de la sagesse d'Abraham. Il faut toutefois noter que dès ce premier chapitre Philon dépasse la bipartition entre réalités sensibles et réalités intelligibles en soulignant que Dieu se trouve au-delà des unes comme des autres. Le terme du propos n'est donc pas de faire apparaître les seules réalités intelligibles au moyen de l'allégorie : sa fin est une connaissance de Dieu qui n'est pas circonscrite par l'exégèse allégorique ou la mise en évidence des opérations de l'intellect, même si c'est, de fait, le passage par les réalités intelligibles qui permet d'y donner accès.

Le deuxième chapitre, sur la descente en Égypte, est celui où l'exégèse de Philon semble la plus intégrée : la mise en place du commentaire littéral constitue une base directe

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

pour l'exposé allégorique, qui permet en retour d'éclairer l'attitude problématique d'Abraham dans l'épisode scripturaire. Cette réponse, qui se situe au niveau des réalités intelligibles, ouvre elle-même de nouveau, même si cela demeure en partie implicite, sur un nouveau dépassement, en donnant à voir comment Abraham, par sa piété, se soumet pleinement à Dieu et s'en voit récompensé. Dieu n'agit pas directement, mais à travers la vertu : vertu cardinale pour le pharaon, mais aussi, pour Abraham, vertu théologale, dépassant toute vue humaine. Enfin, ce passage manifeste de façon particulièrement nette comment l'intellect d'Abraham constitue le pivot autour duquel s'articulent et se répondent, de façon inversée, les deux registres : Sarah, épouse d'Abraham, devient dans l'allégorie une figure masculine et l'intellect une figure féminine, mais l'exégèse vise toujours à illustrer la situation d'Abraham à travers les dispositions de son intellect.

Avec le troisième chapitre, sur les trois visiteurs reçus par Abraham, se pose un nouveau problème pour Philon : la manifestation de Dieu évoquée par le texte scripturaire ne peut entrer dans le cadre de sa représentation métaphysique du monde qui implique une parfaite transcendance de Dieu. Il s'opère alors une disjonction entre l'exégèse littérale, que Philon exhausse autant que possible, en deux étapes, vers une illustration de la vie divine menée par le sage, en faisant des visiteurs des anges, et l'exégèse allégorique, qui s'appuie sur des éléments scripturaires en partie distincts. Le résultat est un enseignement sur Dieu et ses puissances assez général et qui ne semble pas permettre de répondre directement aux enjeux de l'exégèse littérale. En particulier, il ne paraît pas pouvoir illustrer sur un registre intelligible la piété d'Abraham lui-même, mais seulement les différentes formes possibles, plus ou moins louables, d'attachement à Dieu. Le retour final à la lettre du texte introduit enfin un phénomène nouveau : dans certains cas bien précis, qui concernent l'intervention de Dieu dans le texte scripturaire, ce dernier peut ne pas avoir un sens littéral concret, mais renvoyer directement à des réalités intelligibles.

La dissociation partielle entre les deux niveaux de l'exégèse est accrue dans le chapitre suivant sur la destruction de Sodome : s'appuyant sur la continuité, dans l'Écriture, entre les deux épisodes de Mambré et de Sodome, Philon développe une exégèse qui reprend et illustre les conclusions du développement allégorique du troisième chapitre. Ce faisant, il est contraint d'opérer, pour l'exposé littéral, une distinction entre les éléments de la lettre du texte qui lui permettent de garder un degré de généralité suffisant (les villes, le châtiment de quatre d'entre elles, le salut apporté à une dernière) et ceux qui concernent les actions des différents personnages humains ou des deux visiteurs de Lot qui entrent en relation avec ces personnages et sont eux-mêmes parfois appelés des « hommes ». Or, Lot, sa femme et Abraham paraissent constituer le support réel de l'exposé allégorique, lequel est à nouveau largement dissocié de l'exposé littéral et n'en constitue qu'une illustration très indirecte. Philon reste fidèle à son modèle d'exégèse en alternance, mais cela ne lui permet pas de développer un unique propos cohérent. Il revient toutefois, dans son exégèse allégorique, à une présentation de l'activité de l'intellect d'Abraham : le chapitre trouve ainsi sa place dans le propos général du traité, en déployant le parcours de l'intellect par lequel le sage remonte depuis les réalités sensibles jusqu'à la connaissance de Dieu.

Le cinquième et dernier chapitre illustrant la piété d'Abraham manifeste encore de nouveaux traits, à l'occasion de l'épisode du sacrifice interrompu d'Isaac. Philon y pousse jusqu'à leur limite les caractères de son exégèse littérale : comparant l'action d'Abraham à celles d'autres personnages historiques, scripturaires ou contemporains, il s'efforce de rendre compte du caractère absolument unique de ce sacrifice pour montrer la perfection de l'obéissance d'Abraham à Dieu, perfection d'autant plus grande que l'exemplarité d'Abraham est paradoxale et que son acte est impossible à justifier humainement. Ce

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

développement très étendu est ainsi caractérisé par une illustration de la soumission d'Abraham à Dieu. La rationalité véritable de la relation entre Abraham et Dieu, qui repose sur un échange de dons, n'est livrée que par une brève exégèse allégorique. Dans ce dernier chapitre, Philon retrouve une véritable correspondance entre les deux niveaux de l'exégèse : seul le registre intelligible, en faisant intervenir une réflexion sur le véritable don de Dieu, sa félicité et sa béatitude, peut livrer la clé du paradoxe absolu que constitue l'obéissance d'Abraham. Philon peut ainsi conclure, dans un écho au premier chapitre, en présentant la vie du sage comme une migration dont la fin est une assimilation à la nature divine.

L'exégèse du *De Abrahamo* constitue ainsi une méthode originale qui permet, dans une démarche en deux temps, d'éclairer la sagesse d'Abraham de l'intérieur en décrivant les opérations de son intellect, tout en manifestant le caractère transcendant de la volonté de Dieu à laquelle celui-ci répond. Le sens littéral de la vie d'Abraham n'est pas écarté, mais il devient l'expression d'un chemin vers Dieu ponctué par des manifestations divines directes, ou indirectes par l'intermédiaire des puissances. Ce chemin d'assimilation à Dieu ne sépare pas le sage d'une vie d'épreuves, mais lui donne une direction et une finalité qui dépassent les vues humaines. L'intellect est le pivot autour duquel s'organise le passage du sens littéral au sens allégorique de l'ensemble de chaque épisode. Il permet en effet d'expliquer le sens concret des actions d'Abraham dans le récit scripturaire, tout en les rattachant à une connaissance, sinon de Dieu lui-même, du moins de ses œuvres et de sa providence. Il permet surtout à Abraham de s'attacher aux commandements qu'il reçoit. La piété du patriarche ne se comprend pas en effet sans l'illustration de sa dimension intellectuelle, qui la fonde en raison. Les réalités sensibles sont trop changeantes aux yeux de Philon pour que l'on puisse appuyer sur elles une réflexion sur la sagesse et sur Dieu : il n'y a que la connaissance de l'intellect qui constitue un support suffisamment solide pour rendre compte de la relation entre un homme exemplaire et Dieu.

Se dessine ainsi une anthropologie dont le centre est l'intellect : l'exemplarité du sage qu'est Abraham ne se comprend et ne peut être imitée que par une conformation aux dispositions de son intellect, et non pas nécessairement en considérant ses actions concrètes, dont le sens peut paraître obscur voire proprement paradoxal. Dans une exégèse qui s'efforce de concilier la valeur du sens littéral et la nécessité d'une interprétation allégorique, la focalisation sur l'intellect d'Abraham joue donc un rôle essentiel : elle permet de donner un sens à des épisodes dans lesquels la piété d'Abraham n'est pas toujours évidente à discerner.

Il faut enfin noter que la double correspondance entre sens littéral et monde sensible, et entre sens allégorique et monde intelligible, n'est pas parfaitement régulière : or chaque déséquilibre se fait au profit de la vision intelligible, celle-ci pouvant s'imposer à la lettre du texte à laquelle est alors déniée une signification concernant le monde sensible. La lecture de l'Écriture au filtre d'une focalisation sur l'intellect conduit donc Philon à opérer des choix radicaux sur le sens même de la lettre du texte, ce qui illustre l'importance considérable qu'il assigne à une lecture cohérente du point de vue de l'intellect.

2) Les Quaestiones in Genesim

Les perspectives dégagées dans l'étude du *De Abrahamo* constituent un contrepoint significatif à l'exégèse développée dans les *Quaestiones in Genesim*. Exégèse littérale et exégèse allégorique se côtoient encore dans ce nouveau traité, mais d'une façon plus libre, et sur des unités beaucoup plus courtes : non plus un épisode scripturaire, mais un verset. Cela n'empêche toutefois pas Philon, dans le cadre de l'exégèse de la triple visite reçue par

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Abraham au chêne de Mambré comme dans d'autres épisodes, de livrer une interprétation d'ensemble de l'épisode tout en respectant les contraintes formelles du traité, c'est-à-dire en proposant une succession de développements autonomes consacrés chacun au problème particulier soulevé par un verset ou une brève péricope scripturaire.

Alors que ce type d'exégèse rend souvent superflue une exégèse littérale du lemme, dont le sens est présenté comme évident, au profit d'une exégèse allégorique qui s'applique généralement à un seul lemme, rarement plus, Philon développe une démarche différente dans la séquence que nous avons étudiée. En effet, la lecture d'ensemble qu'il propose de l'épisode implique de tenir de façon simultanée deux lectures qui ne sont plus littérale et allégorique, mais sensible et intelligible. La distinction métaphysique sous-jacente à la distinction des deux registres d'exégèse passe au premier plan, grâce à un appui sur l'intellect d'Abraham qui constitue de nouveau, et de façon plus centrale encore que dans le *De Abrahamo*, la charnière de l'interprétation. Philon regroupe l'ensemble des détails de l'épisode en deux catégories : la première rend compte de la conscience qu'a Abraham de recevoir trois hommes, et la seconde de la conscience qu'il a d'être en présence de Dieu entouré de ses puissances. Philon penche manifestement pour la réalité de l'apparition divine, qui est beaucoup plus riche de conséquences pour Abraham, mais il a besoin pour expliquer le texte de continuer à prendre en compte une hésitation d'Abraham, dont l'intellect reçoit de façon conjointe deux triples apparitions.

La clé de l'interprétation du texte repose ainsi de façon essentielle sur une conception philosophique de l'intellect. Son rôle est plus central encore que dans le *De Abrahamo*, du fait que tout repose sur sa capacité à appréhender à la fois des réalités sensibles et des réalités intelligibles, sans qu'il soit nécessaire que l'apparition sensible corresponde à une véritable visite de trois hommes. L'intellect n'est pas seulement un pivot : il est un point de convergence et de superposition des deux mondes, sensible et intelligible. Les puissances constituent la deuxième articulation essentielle de l'exégèse : c'est parce qu'elles accompagnent Dieu, sans être nécessairement toujours présentes à ses côtés, que Philon peut développer une interprétation où la mention de trois visiteurs renvoie à Dieu sans remettre en cause son caractère absolument unique. Le recours à une focalisation sur l'intellect et sur les puissances permet à Philon de mettre en place deux éléments dont la nature est en quelque sorte double : l'intellect est en contact avec le sensible, mais ses opérations propres portent sur les réalités intelligibles, tandis que les puissances s'exercent sur la création, sensible et intelligible, mais ne font que médiatiser la volonté de Dieu, permettant à l'intellect de remonter par elles vers la connaissance de Dieu seul. La double valeur du langage scripturaire, susceptible de décrire à la fois des réalités sensibles et des réalités intelligibles, est donc en quelque sorte transposée sur un registre métaphysique pour renvoyer à la double appartenance de l'intellect et des puissances, que Philon introduit dans le récit pour lui donner une cohérence d'ensemble et résoudre les difficultés posées par la référence simultanée à trois hommes et à Dieu.

L'arrière-plan conceptuel qui fonde la méthode exégétique de Philon passe ainsi au premier plan et s'impose comme le véritable sens littéral de l'ensemble de l'épisode, grâce à deux éléments qui permettent à Philon de retrouver la tripartition présentée dans le *De Abrahamo* : réalités sensibles, réalités intelligibles et Dieu, qui les transcende toutes et ne peut être connu que de façon indirecte par son action sur le monde. L'intellect et les puissances constituent les deux points d'articulation de cette tripartition, entre monde sensible et monde intelligible pour le premier, entre la création et Dieu pour les deux autres. La démarche proprement allégorique n'intervient dès lors que de façon secondaire, pour appuyer une interprétation ponctuelle.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Un tel passage manifeste ainsi clairement que l'exégèse de Philon se comprend mieux lorsque sont envisagés d'abord les principes métaphysiques qui constituent sa représentation du monde, plutôt que de commencer par s'attacher à l'étude des procédés qu'il emploie, au nombre desquels figure de façon éminente l'allégorie. Celle-ci ne constitue pas le caractère essentiel de l'exégèse, mais sa place considérable pro0vient de la représentation que se fait Philon à la fois du monde et de l'Écriture : une première appréhension qui demeure insuffisante dans la plupart des cas et doit être dépassée par une compréhension plus profonde des réalités intelligibles qui sont à la fois suggérées et cachées par les réalités sensibles ou par la lettre du texte. Cependant, le texte scripturaire peut dans certains cas décrire directement la vie de l'intellect, sans qu'il soit nécessaire de prendre en considération les réalités sensibles mentionnées par la lettre du texte. La fin de l'exégèse de Philon est la mise en évidence d'une connaissance intelligible du monde qui donne accès à une connaissance de Dieu : l'allégorie n'en est que le moyen privilégié, mais pas exclusif.

3. Le De migratione Abrahami

Ces conclusions permettent également de rendre compte de façon satisfaisante de la place de l'allégorie dans un traité appartenant au Grand commentaire allégorique, le *De migratione Abrahami*. Nous avons vu que la technique allégorique, sous la forme clairement délimitée présente dans les deux autres types de traités, n'intervenait que dans le tout premier moment du développement : Philon l'utilise, sans mentionner pour la décrire d'autre terme que celui de « symbole » (σύμβολον ; *Migr.*, 2), afin d'opérer une première transposition de la lettre du lemme dans le registre des réalités intelligibles. La démarche allégorique semble relever pour l'essentiel de l'évidence, si bien que Philon la pratique sans manifester le souci de la justifier, ni même de la nommer à chaque fois qu'il l'utilise. Elle est ainsi fortement présente, mais de façon diffuse et sans constituer un véritable enjeu de la démarche de Philon.

Le premier développement présente une interprétation allégorique systématique du lemme (*Migr.*, 2-6), de façon semblable à ce que nous avons rencontré dans les deux traités précédents, notamment dans les *Quaestiones* où un lemme relativement court pouvait faire l'objet d'un long commentaire méthodique. Ce développement est caractérisé par la mise en place d'une analogie entre les différents niveaux de réalité (monde sensible, intellect, Dieu) et est jalonné par deux références à l'Écriture qui éclairent le lemme par un autre passage scripturaire. Le commentaire ne consiste donc pas seulement à donner une nouvelle expression au contenu du lemme, dans un langage philosophique et par le biais de l'allégorie, mais à inscrire un énoncé scripturaire donné à la fois dans la continuité de l'ensemble de l'Écriture et dans une représentation métaphysique de la réalité. L'exégèse de la notion de départ elle-même (*Migr.*, 7-8) procède d'une façon semblable, mais plus développée : par une série de glissements et d'oppositions, Philon rattache le départ à la notion de conscience de soi dont il prête l'expression à Moïse, mais qui correspond aussi au « connais-toi toi-même » des philosophes. Le premier véritable élargissement est constitué par la reprise des trois départs demandés par Dieu, éclairés à la fois par des références scripturaires et des références philosophiques (*Migr.*, 9-12) : les deux sont indissolublement liés dans une exégèse où le recours à l'allégorie demeure présent mais passe au second plan. La démarche semble désormais plus complexe : elle s'appuie sur des transpositions et des croisements entre différents registres. Il n'est plus question de voir dans la lettre d'un lemme scripturaire un nouveau sens qui y serait caché, mais d'éclairer un premier niveau de lecture allégorique du lemme par un vocabulaire nouveau, à la fois scripturaire et

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

philosophique qui donne à des réalités abstraites, par son caractère figuré, une dimension concrète. Les passages scripturaires auxquels Philon emprunte son vocabulaire ne sont pas identifiés, comme si leur source ainsi que le fait d'appliquer directement leur contenu aux réalités intelligibles relevait de l'évidence. Le langage de l'exégèse est donc à la fois philosophique et scripturaire, abstrait et figuré, et il permet dans le même temps de préciser les degrés d'une séparation progressive entre l'intellect et les réalités inférieures pour rejoindre Dieu.

La deuxième partie de la séquence que nous avons étudiée (*Migr.*, 13-33) porte à un nouveau degré le contenu du lemme initial et ajoute à la démarche suivie dans les premiers paragraphes une nouvelle logique. Philon continue en effet d'interpréter la notion de départ en se référant à la fois à d'autres passages scripturaires et à leur sens d'un point de vue philosophique, mais il ajoute aussi à son développement un nouveau principe d'organisation : la succession de différentes figures scripturaires. Celles-ci lui permettent d'envisager les différentes façons dont le départ demandé par Dieu peut être accompli et de rendre compte ainsi de la totalité de la migration, depuis le départ jusqu'à son point d'arrivée, la Terre promise, qui est une vie en présence de Dieu. Du strict point de vue de la marche de l'exégèse, ce développement constitue un passage vers le commentaire de la fin du lemme initial (ε□ς τ□ν γ□ν, □ν σοι δείξω : « vers la terre que je te montrerai » ; *Gn* 12, 1), le basculement s'opérant avec la figure de Jacob. Il n'en est pas moins représentatif de la lecture singulière proposée dans ce traité par Philon : il présente un thème scripturaire en multipliant plusieurs approches qui s'articulent autour de l'idée d'une migration de l'intellect vers Dieu. Celle-ci est présentée comme un enseignement livré sous des formes diverses à travers l'ensemble de l'Écriture et dans le même temps éclairé par la rationalité philosophique : l'autorité de l'Écriture, parole divine révélée, converge avec la mise en évidence des réalités intelligibles, les seules qui soient incorruptibles, selon les principes d'une recherche rationnelle sur les lois inscrites par Dieu dans sa création.

La longueur restreinte du lemme joue sans nul doute un rôle important : Philon ne peut pas chercher à donner une cohérence profonde à son commentaire en l'appuyant sur les divers détails d'un récit scripturaire complet. Il s'efforce donc d'abord de ressaisir la signification des quelques mots qu'il étudie avant de leur donner un déploiement qui dépasse nécessairement le cadre scripturaire précis dans lequel ils se situent originellement. La focalisation sur un lemme beaucoup plus court entraîne donc de façon presque mécanique un élargissement du regard après un rétrécissement autour d'une notion, ici celle de migration, alors que l'exégèse du *De Abrahamo*, au contraire, pouvait rester de façon générale dans les limites de chacun des épisodes successivement rapportés, parce que chacun d'entre eux fournissait une matière suffisante à l'exégèse. Il est possible que chacun de ces deux traités puisse s'adresser à un public différent, justifiant d'un côté, pour un public peu versé dans les Écritures, la présentation de récits autonomes, alors que, de l'autre, Philon se livre à des élaborations exégétiques complexes appuyées sur des allusions très fines : il n'en reste pas moins que leurs approches respectives, plutôt que d'être simplement opposées comme antagonistes, peuvent tout aussi bien apparaître comme placées aux deux extrémités d'un spectre définissant la longueur du lemme scripturaire commenté, depuis un épisode entier jusqu'à uniquement quelques mots.

L'autre élément le plus significatif de ce nouveau développement est l'absence de distinction entre le sens littéral des récits mentionnés par Philon et le sens partiellement (dans le cas de Joseph) ou totalement allégorique qu'il leur confère. Plus précisément, il convient de dire que la technique allégorique est absente, mais que son résultat habituel est présent : faire voir à travers le texte scripturaire l'activité d'intellects partiellement

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

ou parfaitement exemplaires. En réalité, tout se passe comme si Philon lisait désormais directement le texte scripturaire de façon figurée comme l'expression de la vie de l'intellect, en livrant une vision unifiée de passages multiples de l'Écriture. Là encore, la brièveté du lemme initial joue sans doute un rôle : la présentation de l'articulation de départ entre le texte scripturaire et son sens allégorique se fait très rapidement, ce qui permet ensuite à Philon de continuer sur le registre intelligible ouvert par ce premier temps du développement, en mobilisant désormais des ressources extérieures au lemme qu'il envisage directement selon le point de vue de la vie de l'intellect.

L'exemple que donne enfin Philon de ses propres expériences (*Migr.*, 34-35) ne fait que confirmer la focalisation de sa démarche sur l'activité de l'intellect : celui-ci représente un pivot auquel il peut articuler aussi bien une présentation des personnages scripturaires, en tant que figures accomplies de l'intellect, ou imparfaites dans le cas de Joseph, qu'une réflexion sur la connaissances des réalités intelligibles et de Dieu qui ne peut relever que de l'intellect dans ses opérations les plus hautes. Les développements que nous avons étudiés dans les deux autres traités sur la figure d'Abraham nous permettent de comprendre comment Philon peut articuler la présentation d'un personnage scripturaire exemplaire avec un discours sur l'intellect : l'intellect est le lieu où se déterminent les paroles et les actions d'un personnage. Si celles-ci sont vertueuses et exemplaires, alors il est possible de voir à travers lui comment opère l'intellect.

Toutefois, et c'est un élément essentiel de la séquence du *De migratione Abrahami* que nous avons étudiée, Philon s'abstrait totalement, dans la mise en place de son exégèse, d'une lecture littérale. Celle-ci n'est que très partiellement présente, et surtout dans le cadre de l'épisode de Joseph, mais même dans ce cas tout ce qui touche à l'Égypte est d'emblée allégorisé et rattaché au corps. L'absence d'exégèse littérale se traduit par le fait que Philon paraît lire directement dans la lettre du texte l'essentiel de son propos, même si celui-ci est déterminé par une double perspective scripturaire et philosophique. Il ne paraît pas nécessaire de rendre compte d'abord du sens concret de ce que rapporte le texte, de son caractère référentiel : celui-ci est lu et déployé dans un seul sens, celui d'un discours à la fois scripturaire et philosophique, les termes scripturaires sur lesquels s'appuie Philon dans le lemme ou la suite de son exposé pouvant être transposés directement sur le registre adéquat sans s'attacher à leur sens premier.

Ce faisant, Philon développe une exégèse qui présente un caractère d'intégration beaucoup plus poussé que dans les deux autres types de traités. Sans entrer dans des considérations sur l'ordre chronologique dans lequel il serait possible de classer les traités, voire les trois types d'exégèse auxquels ils appartiennent respectivement, nous voudrions souligner que ce troisième mode d'exégèse échappe aux tensions parfois très fortes que les traités précédents pouvaient manifester entre sens littéral et sens allégorique et peut ainsi constituer une forme de résolution des difficultés posées par d'autres approches. La démarche retenue dans le *De migratione Abrahami* permet une plus grande intégration des différents éléments qu'elle mobilise et offre une plus grande latitude à Philon pour développer un riche commentaire. Du strict point de vue des méthodes exégétiques, ce troisième type de démarche témoigne d'une plus grande réussite : l'exégèse est à la fois plus cohérente et plus complexe. Ce constat ne permet pas pour autant d'en inférer une chronologie relative des œuvres, les raisons pour lesquelles Philon choisirait l'une des démarches plutôt que l'autre pouvant relever d'autres préoccupations : référence éventuelle au genre biographique et présentation d'Abraham à un public moins au fait des détails de l'Écriture, en ce qui concerne la vision généralement acceptée par les critiques du *De Abrahamo*, ou bien exégèse systématique, verset par verset, impliquant souvent de prendre

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

en compte le sens littéral pour rendre compte de ses difficultés, dans les *Quaestiones*. Le fait qu'il soit fréquemment possible d'éclairer le sens d'un passage de Philon, quel qu'il soit, par des références à d'autres passages empruntés à divers types de traités, illustre le caractère relativement cohérent des grandes lignes de sa pensée et ne permet guère de tirer des conclusions sur un éventuel développement linéaire de son œuvre qui le conduirait à des méthodes et des conclusions différentes.

Un traité du Grand commentaire allégorique tel que le *De migratione Abrahami* ne vient donc pas nécessairement après les deux autres que nous avons présentés mais il présente un degré de développement plus complexe dans la méthode employée et dans les jeux sur le langage élaboré. Philon y dévoile plus clairement la pointe de son entreprise : éclairer le texte scripturaire par un langage à la fois scripturaire et philosophique qui rend compte de ce qui est le « centre » ou la « constante » [606] de sa pensée, à savoir la migration vers Dieu de la part divine de l'homme, son intellect.

B. Enjeux herméneutiques de l'exégèse philonienne

1) Le langage de l'exégèse

Il nous faut à présent revenir sur ces conclusions et en examiner la portée herméneutique. Nous avons proposé de considérer que les trois types d'exégèse que nous avons étudiés ne représentent pas trois démarches hétérogènes, mais trois réalisations différentes d'une même vision, avec des accents différents selon la longueur des passages scripturaires commentés. Quelles que soient en effet la finalité propre et la destination respective de chacune d'entre elles, elles présentent un caractère commun : la nécessité de donner un sens au texte scripturaire en faisant apparaître sa signification dans le registre des réalités intelligibles. Ainsi le texte n'est plus lu comme le récit d'événements passés, mais comme une description de la vie de l'intellect. Cette lecture, déjà présente dans les deux premiers traités, est généralisée dans le *De migratione Abrahami*. Le sens premier du texte scripturaire n'est plus la réalité concrète ou sensible à laquelle il paraît se référer si l'on prend ses mots dans leur sens premier, mais une réalité intelligible dont il atteste uniquement s'il est lu, pour l'essentiel, dans un sens figuré. Or, dans ce dernier traité, ce mode de lecture n'est pas seulement le plus important, il est véritablement exclusif. C'est en cela que nous pouvons dire qu'il constitue un degré plus avancé de la réflexion de Philon : il ne constitue pas une première approche plus intuitive de l'Écriture, appuyée sur une trame narrative, mais fait voir au contraire une démarche qui a pris son autonomie à l'égard de l'exégèse littérale et du même fait à l'égard d'un certain sens commun. Alors que le texte scripturaire se présente sous la forme de récits concrets, Philon lui assigne de façon exclusive un sens caché, qui s'applique au seul intellect. Cette prise de distance plus grande à l'égard de l'évidence du texte relève donc d'une exégèse plus complexe et plus aboutie que celle, plus équilibrée et en un sens plus naturelle, du *De Abrahamo* ou même des *Quaestiones*. Dans ce dernier traité, l'exégèse de courtes unités peut également conduire à des développements nourris sur une simple expression comme celle des « trois mesures », mais le commentaire ne s'appuie que de manière exceptionnelle sur d'autres passages scripturaires.

[606] V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture*, *op. cit.*, p. 239.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Il nous paraît donc intéressant de repartir de l'exégèse du *De migratione Abrahami* comme étant celle où les principes herméneutiques de Philon peuvent être saisis de la façon la plus claire. Le point le plus significatif est le rôle du langage. Dans ce traité, Philon ne travaille plus sur la dimension référentielle première du langage de l'Écriture, qui serait de décrire des faits ou des réalités concrètes. Il joue d'emblée sur un sens figuré pour montrer comment le texte scripturaire s'applique à la vie de l'intellect, en étant en prise sur le langage de la philosophie. Cela n'implique pas que Philon reprenne les doctrines philosophiques d'une école en particulier et nous avons vu, notamment dans le *De Abrahamo*, comment il pouvait s'appuyer sur une perspective stoïcienne pour rendre compte de la sagesse d'Abraham tout en la subordonnant à un dualisme platonicien qui lui permet de maintenir la nécessaire transcendance de Dieu [607]. Mais il n'en éclaire pas moins la lettre de l'Écriture à travers un langage à la fois figuré et technique qui lui permet de relier le texte scripturaire à la rationalité philosophique, créant ainsi à la fois un langage et des éléments de doctrine nouveaux. L'exemple le plus caractéristique est la notion de « migration », dont la formulation précise (μετανάστασις) n'est pas scripturaire, mais qui permet à Philon de rendre compte de la teneur des récits scripturaires qui décrivent des migrations, tout en l'articulant à une exigence philosophique de détachement à l'égard du monde sensible.

Anthony Long propose des analyses sur l'allégorie philonienne qui peuvent nous permettre de préciser cette démarche. Il caractérise en effet l'exégèse de Philon comme un jeu de signifiant à signifiant, plutôt que comme le passage d'un sens superficiel à un sens véritable plus profond. La démarche se développe entre deux pôles, l'un scripturaire et l'autre philosophique, qui s'appuient l'un sur l'autre et se justifient de façon réciproque et circulaire, de telle sorte que le propos du commentaire n'est pas d'opérer le passage d'un pôle à l'autre, mais de tenir en même temps l'un et l'autre dans une seule expression [608]. Tel est, de fait, le phénomène que nous avons constaté dans le premier élargissement du *De migratione Abrahami* : après un premier temps d'analyse allégorique formellement bien délimité, Philon reprend le sens du texte, c'est-à-dire la succession des trois départs, en l'exprimant par un langage à la fois scripturaire et philosophique. L'exégèse allégorique au sens technique du terme ne constitue qu'une première étape avant le déploiement plus étendu de ce nouveau langage qui se définit par la fusion qu'il opère entre le langage de l'Écriture et le langage de la philosophie. C'est également ce que permet de comprendre, sur un plan plus large, le schéma de l'ellipse proposé par David Runia [609] et que nous avons déjà rappelé : il permet de comprendre comment la pensée de Philon ne se sépare jamais de l'un des deux pôles à partir desquels elle se déploie, mais doit précisément être comprise comme la volonté d'établir un lien entre eux.

Cette articulation fondamentale de la pensée de Philon, particulièrement claire dans le *De migratione Abrahami*, est également à l'œuvre dans les deux autres traités, sous des modalités différentes. Dans les *Quaestiones*, l'exégèse de l'épisode de Mambré n'est pas très éloignée de celle du *De migratione Abrahami*. Nous avons vu en effet dans quelle mesure Philon déplaçait le sens littéral du texte d'un registre concret à un registre intelligible : ce que le texte décrit, ce n'est pas la rencontre entre Abraham et trois hommes,

[607] Nous reprenons le vocabulaire de la subordination pour décrire la relation entre stoïcisme et platonisme chez Philon à M. Bonazzi, « Toward Transcendence : Philo and the Renewal of Platonism in the Early Imperial Age », dans F. Alesse (dir.), *Philo of Alexandria and post-Aristotelian Philosophy*, Studies in Philo of Alexandria, 5, Leiden, 2008, p. 223-251 ; voir en particulier p. 249-251.

[608] A. A. Long, « Allegory in Philo and Etymology in Stoicism : a Plea for Drawing Distinctions », dans D. T. Runia, G. E. Sterling (dir.), *Wisdom and Logos. Studies in Jewish Thought in Honor of David Winston*, *The Studia Philonica Annual*, IX, 1997, p. 198-210.

[609] D. T. Runia, « Was Philo a Middle Platonist ?… », art. cit., p. 130 ; *id.*, « The Theme of Flight and Exile in the Allegorical Thought-World of Philo of Alexandria », *The Studia Philonica Annual*, XXI, 2009, p. 24.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

conjointement à une manifestation divine, c'est l'hésitation d'Abraham, en son intellect, devant une vision à la fois une et triple dans laquelle il reconnaît qu'il s'agit de Dieu. Seule demeure donc une réflexion sur l'intellect d'Abraham. Du point de vue de l'exégèse, l'enjeu est de montrer comment ce qui paraît renvoyer dans le texte à des réalités et des personnes concrètes renvoie finalement à Dieu, c'est-à-dire de faire apparaître l'ambiguïté ou la polysémie du langage de l'Écriture, qui peut décrire à la fois des réalités concrètes et, de façon figurée, des réalités intelligibles. Il est ainsi possible d'interpréter les trois mesures comme la référence à une unité de volume utilisée pour la préparation du pain, mais aussi à la constitution des êtres et plus largement de la création tout entière, et au rôle respectif vis-à-vis de celle-ci de Dieu et de chacune de ses puissances.

La même démarche est enfin à l'œuvre dans le *De Abrahamo*, mais le sens premier, concret, du langage scripturaire y est également assumé. Plutôt que de jouer immédiatement sur les potentialités que lui offre le langage de l'Écriture, Philon commence par lui donner une consistance concrète. Ainsi, il établit un premier lien entre le texte scripturaire et l'hellénisme qui porte non seulement sur la philosophie grecque mais encore sur ses préliminaires, à savoir les sciences encyclopédiques : la vie d'Abraham est replacée au cœur d'un monde hellénisé. La relation entre texte scripturaire et philosophie grecque se déploie donc sur deux niveaux, dans l'exposé littéral comme dans l'exposé allégorique, seul ce dernier présentant immédiatement la même fusion entre vocabulaire scripturaire et langage de la philosophie. Toutefois, Philon s'efforce autant que possible de conserver un lien entre les deux temps de chaque exégèse. Si on la compare avec l'exégèse du *De migratione Abrahami*, l'exégèse littérale du *De Abrahamo* ne constitue qu'une extension de la même démarche, où Philon s'efforce d'intégrer également la réalité la plus concrète. Mais cette réalité concrète est elle-même déjà mise à une certaine distance. Comme le fait remarquer David Runia, le texte scripturaire, dans la démarche de Philon, « porte directement sur l'âme de quelqu'un qui vivrait dans l'Alexandrie contemporaine. Mais ce qui se passe, du fait que l'interprétation est devenue profondément anhistorique, c'est que celle-ci rend également le texte moins concret pour la situation réelle des Juifs à Alexandrie [610] ». Ce constat peut s'appliquer à l'exégèse littérale du *De Abrahamo* : la réalité concrète qui y est présentée n'est ni tout à fait celle que semble décrire le texte scripturaire, ni celle des Juifs d'Alexandrie, elle recouvre déjà un certain caractère abstrait. De plus, nous avons vu les problèmes qui se posaient à Philon dans les troisième et quatrième chapitre pour développer un exposé littéral et un exposé allégorique qui se correspondent totalement. Ces difficultés nous paraissent rendre compte des limites que rencontre la démarche suivie par Philon lorsqu'il s'efforce de déployer une exégèse allégorique du type de celle du Grand commentaire allégorique tout en tenant compte du sens littéral concret du texte scripturaire.

En définitive, l'exégèse se déploie de façon plus libre, plus riche et plus complexe dans les traités considérés comme spécifiquement allégoriques : la possibilité de jouer directement sur la polysémie du langage scripturaire offre une plus grande liberté à Philon pour rendre compte de la vie de l'intellect et de sa connaissance de Dieu. Il y a de fait une forte cohérence dans la focalisation sur l'intellect et le travail sur le langage. Le passage des *Quaestiones* que nous avons étudié peut en livrer une forme d'illustration, en manifestant comment le langage comme l'intellect sont à cheval sur deux registres simultanément. En effet, de la même manière que le texte parle de trois visiteurs sans qu'il soit possible de trancher de façon certaine sur leur identité, l'intellect reçoit à la fois une connaissance sensible par l'intermédiaire des sens et une vision intelligible. Le doute d'Abraham est illustré par un texte dont le sens est également double. De façon générale, l'exégèse de

[610] D. T. Runia, *ibid.*, p. 23. Nous traduisons.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Philon repose sur la possibilité de passer d'une connaissance sensible et imparfaite à une connaissance intelligible et parfaite, en jouant sur le double niveau de signification du langage de l'Écriture. L'intégration à l'exégèse d'un sens littéral concret peut poser des difficultés, tandis que Philon paraît beaucoup plus libre lorsqu'il prend comme matériau pour son exégèse non pas les réalités concrètes signifiées par le texte, mais la matière même du texte, les mots qui le constituent.

2. Autorité de l'Écriture et rationalité philosophique

Philon est donc fidèle avant toute chose à la lettre du texte scripturaire. C'est lui, dans sa matière même, qui constitue la révélation des commandements de Dieu. Si Philon fait des patriarches et notamment d'Abraham des « lois vivantes et rationnelles » (□μψυχοι κα□ λογικο□ νόμοι ; *Abr.*, 5), archétypes des lois énoncées par Moïse (*Abr.*, 4), il n'en reste pas moins attaché au commentaire minutieux du texte de Moïse qui permet de reconnaître l'exemplarité des patriarches. Le texte de la Loi demeure le lieu unique où celle-ci est manifestée, dans les détails et les difficultés de sa lettre. Les analyses de Hindy Najman sur ce point sont éclairantes [611] même si nous chercherons à les préciser. Elle montre comment il est possible de justifier en grande partie, grâce à ce statut particulier des patriarches, que la Loi de Moïse soit une copie de la loi de nature. En effet, si eux-mêmes ont atteint la perfection en suivant la nature (*Abr.*, 6), alors la Loi de Moïse qui les prend pour archétypes peut être dite à son tour une copie de la loi de nature, étant entendu que la Loi comporte précisément le récit des vies des patriarches et surtout de la vie de Moïse, qui constitue le cadre au sein duquel peuvent être formulées les lois particulières. Enfin, il faut tenir compte du fait que Dieu est l'auteur de l'une comme de l'autre. Hindy Najman souligne toutefois le problème que constitue, du point de vue de l'histoire du concept de loi de nature, l'existence d'une copie écrite, alors que cette loi, par principe, ne reçoit pas de formulation explicite.

Si cette présentation permet de reconstituer de façon convaincante, chaînon après chaînon, la logique à l'œuvre dans la démarche de Philon, il nous semble intéressant d'essayer de repartir du problème tel qu'il se présente sans doute au départ pour l'Alexandrin. L'élément premier est la réception de l'Écriture comme un texte révélé, livrant les paroles que Dieu adresse aux hommes et notamment sa Loi. Son origine lui donne une autorité indépassable. Or Philon reçoit cette loi en homme religieux, désireux d'obéir aux commandements, mais également en philosophe marqué aussi bien par le platonisme que par le stoïcisme, et c'est ainsi qu'il peut remonter d'une loi écrite, dotée d'une autorité absolue, vers cette autre loi qui guide les pratiques humaines, dont la connaissance est le résultat des investigations des philosophes et dont l'auteur est également Dieu. L'élément problématique de cette vision est bien, comme le dit Hindy Najman [612], le statut de l'Écriture comme loi à la fois divine et écrite, mais c'est pour Philon un postulat à partir duquel se déploie sa compréhension de la Loi de Moïse et du monde.

Le problème central de l'herméneutique philonienne est donc la rencontre entre l'autorité de la Loi de Moïse et la valeur de la rationalité philosophique. Cette rencontre, telle que nous avons tenté de la reconstituer à partir de la pratique de Philon, se fait à plusieurs niveaux. Tout d'abord, comme nous venons de le rappeler, la Loi est donnée par Dieu, donc les personnages qui y sont présentés sous un jour positif sont parfaits et leur vie est exemplaire et normative : elle réalise ainsi la sagesse recherchée par les philosophes.

611 Hindy Najman, « A Written Copy of the Law of Nature : an Unthinkable Paradox ? », *The Studia Philonica Annual*, XV, 2003, p. 54-63.

612 « *In short, what must seem paradoxical is the idea of scripture itself* » (*ibid.*, p. 63).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Nous avons vu par exemple comment l'illustration de la piété d'Abraham lors de l'épisode du sacrifice d'Isaac, dans le *De Abrahamo*, pouvait constituer une réponse à l'interrogation sur la définition de la piété posée par Platon dans *l'Euthyphron*. L'Écriture donne à voir ce que les philosophes recherchent, précisément parce qu'elle est une parole révélée, un texte par lequel Dieu adresse une parole vraie et définitive.

Il faut encore souligner, à un deuxième niveau, une dissymétrie entre l'Écriture et la philosophie. Si l'on peut mettre en relation langage de l'Écriture et langage de la philosophie, leur statut est différent : tandis que la loi de la nature est une loi non formulée que les philosophes ne font qu'approcher, ce qui rend le langage de la philosophie imparfait, l'Écriture est reçue comme la copie parfaite de cette loi. Le texte de la Loi de Moïse a donc une supériorité à l'égard du langage de la philosophie, ce qui justifie que Philon procède de façon aussi développée, dans la plus grande partie de son œuvre exégétique, à un commentaire systématique du texte de l'Écriture. Il est le point de départ nécessaire, révélé par Dieu : la philosophie ne représente face à lui qu'une série de tentatives instructives et utiles mais incomplètes pour atteindre la sagesse et la connaissance de Dieu.

La philosophie n'est donc pas à proprement parler la « servante de la théologie » qu'elle pourra être dans la pensée chrétienne : elle constitue un ensemble de doctrines qui divergent entre elles, alors que l'Écriture est considérée comme un tout homogène et cohérent. Philon mobilise selon les nécessités de son exégèse les doctrines qui conviennent le mieux à son propos, avec une dominance de thèmes platoniciens, certes, mais sans demeurer tributaire des textes de Platon ou de la tradition qui en découle. Nous l'avons vu par exemple dans la description de la perversion progressive de Sodome, qui emprunte à une réflexion de Platon sur les origines sans s'y limiter et remplace le mythe par l'histoire. Quant au *De migratione Abrahami*, la philosophie y constitue avant tout un langage dans lequel Philon puise pour élaborer son exégèse, plus que des outils conceptuels précis permettant de développer une argumentation systématique. En somme, Philon n'est pas d'abord théologien, il est exégète : si son œuvre a une portée théologique dans la vision de Dieu qu'il propose et notamment dans les implications fortes du monothéisme, qui conduit à une vive critique des croyances attachées au polythéisme, ou dans le travail qu'il opère sur des notions telles que celle de migration, son souci premier est d'éclairer le texte scripturaire en lui-même, et non de développer à partir de lui une réflexion systématique sur Dieu, sur la manière dont il se révèle ou sur sa création, pour laquelle les doctrines des philosophes pourraient fournir un point de départ solide.

La description des relations entre Écriture et philosophie joue à un dernier niveau, qui oblige néanmoins à renverser en grande partie leur sens. En effet, les niveaux que nous venons d'évoquer n'impliquent que de façon marginale la spécificité la plus grande de l'œuvre de Philon, à savoir la place qu'y tient l'allégorie, ce qui marque leur insuffisance à décrire la totalité de la démarche exégétique. Celle-ci repose sur un principe illustré dans le *De migratione Abrahami*, lorsque Philon récapitule le troisième départ, celui qui s'opère entre l'intellect et la parole exprimée (*Migr.*, 12). Si la Loi de Moïse est une parole divine, révélée, elle n'est pas pour autant transparente, du fait que le langage employé est celui des hommes d'après la chute, un langage imparfait [613]. C'est ce qui justifie qu'il faille chercher au-delà du sens apparent le sens véritable, qu'il faille dépasser le sens premier de

[613] Rappelons les mots de David Dawson que nous avons déjà cités (p. 502) : « *Like Adam, Moses has accurate knowledge of what he wishes to communicate. Unfortunately, the only language available to Moses is a postlapsarian language with all the deficiencies noted above. […] Moses is forced to use ordinary language to express his extraordinary insights. As a result, his message is always clear and determinate once it is perceived, but it lies hidden in very indirect linguistic expressions marked by various forms of semantic indeterminacy.* » (D. Dawson, *op. cit.*, p. 92).

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

l'Écriture elle-même : elle n'échappe pas aux limites intrinsèques de tout langage exprimé, qui ne peut décrire adéquatement ni les corps, ni les archétypes (*Migr.*, 12). Or le sens profond de l'Écriture est lui-même présenté comme un discours philosophique, même s'il doit s'agir désormais du véritable discours philosophique, celui qui livre la connaissance parfaite du monde et de Dieu. Si, dans la pratique de son exégèse, Philon subordonne au texte scripturaire la philosophie, restant fidèle au premier pour opérer des choix au sein de la seconde, il n'en reprend pas moins à son propre compte la visée de cette dernière.

Il écrit en quelque sorte comme un philosophe dont le matériau premier, avant d'être un savoir expérimental sur le monde et sur les hommes, serait le texte de l'Écriture. Si le langage de la philosophie est l'intertexte privilégié de l'exégèse philonienne, c'est que Philon reconnaît la légitimité de la démarche philosophique, qui est la connaissance par l'intellect humain des lois du monde instituées par Dieu, intellect du monde (*Migr.*, 4). L'herméneutique philonienne repose fondamentalement sur cette analogie entre l'intellect humain et Dieu. L'enjeu de l'interprétation de l'Écriture est de développer dans l'intellect une connaissance des réalités intelligibles, laquelle repose sur deux paroles, ou langages : l'une, la Loi de Moïse, est révélée directement par Dieu ; l'autre, la philosophie grecque, est le travail de déchiffrement par l'intellect de la loi de nature, instituée par Dieu. Le travail de l'exégète tel que Philon le pratique est de faire converger ces deux paroles conçues comme deux moyens d'accès à la connaissance de Dieu, deux discours qui devraient tendre à être identiques, même si, *de facto*, ils diffèrent l'un de l'autre. L'Écriture, la parole par laquelle Dieu manifeste sa volonté aux hommes, celle par laquelle, d'une certaine manière, il se révèle malgré son absolue transcendance, est ainsi comprise comme une autre expression d'une démarche philosophique qui permet de remonter à Dieu non pas directement par sa parole, mais indirectement à travers sa création.

On peut alors comprendre la réaction d'un Benny Lévy, clamant que Philon est « l'otage du langage de la philosophie » [614]. Pourtant, s'il apparaît clairement que Philon assume entièrement un paradigme philosophique, dans sa tentative d'éclairer et de justifier la Loi de Moïse par une approche philosophique, le commentaire de l'Écriture apporte quelque chose de nouveau dans la philosophie. Pour prendre un exemple, la pensée profondément dualiste de Philon, d'inspiration platonicienne, est une composante essentielle de sa démarche : elle concerne tout autant le monde que l'Écriture, ce qui touche aux réalités sensibles devant être dépassé pour appréhender les réalités intelligibles. Néanmoins, la particularité de l'approche de Philon est de s'appuyer sur une vision analogique du monde, de l'intellect humain et de l'intellect divin, qui a son pendant dans la polysémie du langage de l'Écriture, ou tout au moins dans sa capacité à assumer en plus de son sens premier un sens figuré. De même, nous avons rappelé que l'Écriture apparaissait à certains égards comme la réponse au questionnement des philosophes, la réalisation d'une aspiration à la sagesse. De façon générale, le monothéisme strict de Philon le conduit à opérer des choix fermes et à unifier la description du monde qu'il donne, en abandonnant le caractère mythique si présent chez Platon. Ces traits assument l'idée d'une révélation de Dieu par lui-même, dans un texte sur lequel il est possible de s'appuyer avec certitude, et de ce fait ils distinguent l'exégèse de Philon d'une simple enquête rationnelle sur le monde et les lois qui le gouvernent : il y a dans l'exégèse de Philon, si attaché qu'il soit à la philosophie, une dimension étrangère à la seule rationalité grecque. Tout comme, à notre époque, Henri Gouhier a pu reconnaître dans la philosophie de Bergson des thèmes, en particulier celui de la création, qui étaient étrangers à la tradition philosophique occidentale héritée des Grecs et qu'il faisait remonter

[614] B. Lévy, « Philon et le langage de la philosophie. D… et la création du mal », dans C. Lévy (dir.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, *op. cit.*, p. 257 et 262.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

à la culture juive du philosophe [615], de même il y a chez Philon, par son souci de rester fidèle à la lettre de l'Écriture, des thèmes qui ne viennent pas de la pensée grecque, même s'ils peuvent ensuite devenir des thèmes de réflexion.

Plutôt que le sévère jugement de Benny Lévy, nous partageons donc le jugement de David Runia, qu'il reprend à Peder Borgen, selon lequel la position de Philon, risquée à bien des égards du fait de son acceptation du « langage de raison » de la philosophie, fait de lui un « conquérant à la limite d'être conquis » [616]. L'expression de « conquérant » nous paraît particulièrement bien exprimer ce qui empêche de réduire Philon à un simple « otage » : dans la mesure où il nous est possible d'en juger aujourd'hui, après la disparition d'autres écrits exégétiques du milieu juif alexandrin de l'époque de Philon ou bien le précédant, son œuvre représente par son envergure une tentative nouvelle, avec toutes les fulgurances, les incohérences et les difficultés que cela comporte, de tenir ensemble toute la Loi et toute la philosophie avec la confiance qu'un accord entre elles est possible, parce qu'il est déjà réalisé en Dieu.

3. Herméneutique philonienne et questions contemporaines

Nous voudrions pour achever ces réflexions proposer une ultime présentation, sur un plan plus spéculatif, de l'écueil que peut rencontrer l'entreprise philonienne. Pour cela, nous ferons appel aux réflexions bien postérieures d'Edmund Husserl sur ce qu'il appelle « la crise des sciences européennes » ou encore, pour reprendre la première partie du titre d'une conférence prononcée à Vienne en mai 1935, « la crise de l'humanité européenne » [617]. Dans cette conférence, Husserl étudie l'origine de la crise profonde qui lui semble caractériser le développement de la raison en Europe au xx e s notamment en ce qui concerne les sciences de l'esprit. Il en fait remonter la cause à une certaine attitude née avec la philosophie grecque, dont il rappelle la genèse et le premier développement, d'une manière qui peut éclairer à la fois l'attrait de Philon, en tant qu'exégète juif, pour la philosophie, et les enjeux voire les risques de cet attrait.

Il peut en effet y avoir une parenté entre la vision d'un exégète juif, convaincu de la transcendance de Dieu et s'efforçant de respecter les commandements qu'il reçoit de lui, et l'orientation, ou *Telos*, de l'humanité européenne qui émerge avec la philosophie. Celui-ci en effet

se trouve dans l'infini, il est une idée infinie, sur laquelle, de façon cachée, l'ensemble du devenir de l'esprit veut pour ainsi dire déboucher. Dès lors que dans le développement ce Telos est devenu conscient en tant que tel, dès lors il devient également nécessaire en tant que but pour la volonté, et par là se trouve introduite une nouvelle et plus haute strate du développement, laquelle est dirigée par des normes, par des idées normatives [618].

[615] H. Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989.

[616] D. T. Runia, « How to read Philo », *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, Collected Studies Series 332, Aldershot, Variorum, 1990, p. 190. Nous traduisons.

[617] E. Husserl, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », dans *id.*, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 347-383.

[618] Ibid., p. 354.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

La notion de migration que dégage Philon à partir du texte scripturaire comme de la philosophie platonicienne n'est pas sans lien avec la recherche d'un but infini qui est déterminé par des lois intelligibles.

Le rôle de la dimension contemplative, de la *Theoria*, introduite par la philosophie grecque, relève de l'évidence. La philosophie apporte également comme attitude nouvelle « la critique universelle de toute vie et de tous les buts de la vie, de toutes les formations et systèmes culturels issus déjà de la vie de l'humanité, et par conséquent, aussi, sous la forme d'une critique de l'humanité elle-même et des valeurs qui expressément ou non la guident » [619], ce dont Philon donne l'exemple de la façon la plus manifeste dans sa défense du sacrifice d'Isaac : en philosophe, il prend de la distance par rapport aux arguments avancés contre l'exemplarité d'Abraham et critique avec précision les différentes pratiques des Grecs comme des Barbares.

Un trait fondamental de l'identité d'Israël chez Philon est qu'il ne se limite pas au peuple juif, mais s'élargit à tous ceux qui sont capables de voir Dieu, eux aussi. Husserl explique de façon semblable à propos de la philosophie et de la communauté nouvelle qu'elle constitue, qui est « une communauté d'intérêts purement idéaux, entre les hommes qui vivent pour la philosophie » [620] :

il est manifeste que cette tendance à l'expansion ne possède pas sa limite dans la nation où elle a vu le jour. À la différence de toutes les autres œuvres culturelles, elle est un mouvement d'intérêt qui n'est pas lié au sol de la tradition nationale. Des étrangers appartenant à d'autres nations apprennent eux aussi à la comprendre à leur tour et prennent part d'une façon générale à cette mutation culturelle violente qui émane de la philosophie [621].

Un certain universalisme que Philon veut voir dans le judaïsme, dans son attachement à la volonté du seul vrai Dieu, entre en résonance avec cette aspiration philosophique.Enfin, signalons que selon Husserl « la philosophie débute comme une cosmologie, elle est tout d'abord, cela se comprend de soi-même, orientée dans son intérêt théorétique sur la nature corporelle » [622], et nous avons pu voir le rôle de la loi de nature et d'une appréhension de l'univers dans sa globalité chez Philon. C'est à partir de cette approche cosmologique que se déploie dans un second temps l'idéalité de la philosophie, notamment « sous la forme de l'idéalisation de la quantité, de la mesure, des nombres, des figures, des droites, des pôles, des surfaces, etc. » [623], ce dont témoigne par exemple l'intérêt porté aux « trois mesures » dans l'exégèse des *Quaestiones*. Finalement, « la conception du monde prend […] la forme d'un dualisme, et d'un dualisme psycho-physique » [624] : la distinction entre réalités sensibles et réalités intelligibles assumée par Philon en est la traduction immédiate.

Deux difficultés se posent dès lors. La première, comme le souligne Husserl, c'est que, dans le développement d'une communauté de philosophes « se trouve l'origine de cette division, si lourde de destin par la suite, de l'unité du peuple en gens cultivés et

619 *Ibid.*, p. 363.

620 *Ibid.*, p. 368.

621 Ibid., p. 367.

622 *Ibid.*, p. 374.

623 *Ibid.*, p. 375.

624 *Ibid.*, p. 376.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

en incultes » [625]. Nous avons pu constater comment, dans la *quaestio* que nous venons d'évoquer, comme dans d'autres passages de son œuvre, Philon insiste sur le nombre limité des initiés qui peuvent accéder au sens de l'Écriture qu'il propose. Le risque est que s'opère un déplacement depuis l'ensemble de la communauté du peuple juif, c'est-à-dire de ceux qui vivent selon la Loi de Moïse vers une communauté plus restreinte au nom d'une capacité à entrer dans la logique de l'allégorie et de la contemplation philosophique. Il n'y a pas chez Philon le véritable ésotérisme de la gnose, la Loi de Moïse continuant à faire pleinement autorité dans l'ensemble de ses prescriptions, mais la question se pose de savoir s'il faut réduire Israël à ceux qui peuvent embrasser une démarche qui ne peut être le fait que d'esprits très cultivés, versés à la fois dans l'Écriture et la culture et la philosophie grecque. Au respect de la Loi de Moïse comme condition d'une vie selon la volonté de Dieu s'ajoute un deuxième critère qui ne se superpose pas aisément au premier.

Ce premier risque affronté par l'exégèse de Philon peut expliquer son rejet par le judaïsme rabbinique, dont Benny Lévy se fait le porte-parole moderne. Il a pu contribuer également à limiter l'écho de cette exégèse difficile, malgré les indices d'une certaine diffusion dans le judaïsme alexandrin relevés par Gregory Sterling [626]. Si Philon a par la suite été repris dans le christianisme, c'est dans un cadre nouveau, sur le fond d'un universalisme qui repose sur l'idée d'une révélation nouvelle et plénière de Dieu dans la personne de Jésus : ce ne sont donc pas les présupposés de l'herméneutique philonienne qui ont été repris, mais un certain nombre de traits relevés par David Runia, à savoir « le rôle central de l'exégèse », « les méthodes de l'exégèse », la « terminologie » et enfin quelques « *capita selecta* » [627].

Plus profondément, et sans entrer dans le détail des analyses de Husserl sur la crise de l'humanité européenne et les réponses qu'il propose, l'herméneutique de Philon d'Alexandrie tombe sous le coup de la réflexion du phénoménologue allemand sur l' « objectivisme » de la philosophie, qui fait qu' « elle ne pénètre pas l'essence propre de l'esprit » [628] en demeurant attachée à une conception dualiste du monde dans laquelle Husserl voit une « aberration » [629]. Le fait est, nous l'avons vu, que la pensée de Philon repose sur le travail par lequel l'intellect parvient à la connaissance de la loi de nature et remonte à Dieu comme créateur du monde : le paradigme assumé par Philon pour sa compréhension de l'Écriture est une maîtrise du monde dans laquelle l'intellect s'extériorise sans pouvoir faire ce véritable retour sur lui-même que Husserl appelle de ses vœux. Comme le rappelait également Bergson,

nous nous exprimons par des mots, et nous pensons le plus souvent dans l'espace. En d'autres termes, le langage exige que nous établissions entre nos idées les mêmes distinctions nettes et précises, la même continuité qu'entre les objets matériels. Cette assimilation est utile dans la vie pratique et nécessaire dans la plupart des sciences. Mais on pourrait se demander si les difficultés insurmontables que certains problèmes philosophiques soulèvent ne viendraient

625 *Ibid.*, p. 367.

626 G. E. Sterling, « Recherché or Representative ? What is the Relationship Between Philo's Treatises and Greek-Speaking Judaism ? », *The Studia Philonica Annual*, XI, 1999, p. 1-30.

627 D. T. Runia, « L'exégèse philosophique et l'influence de la pensée philonienne dans la tradition patristique », dans C. Lévy (dir.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, *op. cit.*, p. 332-335.

628 E. Husserl, *op. cit.*, p. 379.

629 *Ibid.*, p. 380.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

pas de ce qu'on s'obstine à juxtaposer dans l'espace les phénomènes qui n'occupent point d'espace, et si, en faisant abstraction des grossières images autour desquelles le combat se livre, on n'y mettrait pas parfois un terme [630].

Chez Philon, cette vision problématique héritée de la rationalité philosophique des Grecs ne s'applique pas de façon directe à telle ou telle doctrine, mais aux implications d'une herméneutique dominée par la figure de l'intellect. Les analyses modernes de Bergson et de Husserl le montrent, cette approche peut s'avérer insuffisante pour rendre compte de la plénitude de sens de l'Écriture. Il ne s'agit pas de reprocher à Philon des manques ou des défauts, avec le confort que procure un large recul, mais de réfléchir à partir du cas exceptionnel de Philon, le premier exégète dont l'œuvre nous soit parvenu à développer une entreprise de conciliation de l'Écriture et de la rationalité philosophique, pour nourrir une réflexion sur les enjeux d'une théorie herméneutique.

Si comme l'affirme Husserl il est nécessaire de développer une approche de l'esprit en tant qu'esprit, se tournant de l'extérieur vers lui-même (ce qui est pour lui la tâche de la phénoménologie transcendantale), il serait ainsi intéressant de s'interroger sur le statut de l'exégèse des Pères, qui se développe sur des présupposés distincts pour l'essentiel de ceux de Philon, mais en s'appuyant comme lui de façon importante sur la philosophie et notamment le platonisme. Il pourrait également être fructueux de s'interroger sur les principes qui guident la science herméneutique moderne, qui naît en Europe avec Schleiermacher au tournant des xviii^{e} et xix^{e} siècles : ses présupposés, reçus des Lumières, sont largement concernés par les analyses de Husserl sur l'humanité européenne et les impasses rencontrées par les sciences humaines lorsqu'elles adoptent les critères de scientificité des sciences de la nature.

L'herméneutique philosophique d'un Paul Ricœur, introduisant une réflexion sur « soi-même comme un autre », et l'herméneutique théologique qui en découle, peuvent constituer une forme de réponse. Le renouveau des études patristiques, dont Jean Daniélou et Henri de Lubac ont marqué en France le point de départ quelques années à peine après les réflexions de Husserl, peuvent également constituer à cet égard une importante source de réflexion. L'étude des enjeux herméneutiques de l'exégèse de Philon d'Alexandrie peut sans nul doute apporter, depuis sa position marginale, au seuil de cette période, une modeste mais utile contribution.

630 ***H. Bergson, Œuvres. Essai sur les données immédiates de la conscience, Édition du Centenaire, Paris, Presses universitaires de France, 1959, p. 3.***

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

Bibliographie

A. Sources

1) Œuvres de Philon d'Alexandrie

a) Éditions critiques

- *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, éd. Leopold Cohn, Paulus Wendland, G. Reimer, Berlin, 1896-1915.
- *The Works of Philo : Greek Text with Morphology*, éd. Peder Borgen, Kåre Fuglseth et Roald Skarsten, Bellingham, WA, Logos Research Systems, Inc., 2005.

b) Traductions

- *Die Werke Philos von Alexandria*, éd. Leopold Cohn, Isaak Heinemann et *al*., Breslau, M. und H. Marcus, 1909-1964, 7 vol.
- *Philo with an English Translation*, éd. Francis H. Colson, George H. Whitaker, Ralph Marcus, London/Cambridge, MA, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 1929-1962, 10 vol. et 2 suppléments.
- *La Migration d'Abraham*, éd. René Cadiou, Paris, Éd. du Cerf, coll. Sources chrétiennes, 47, 1957.
- *Les œuvres de Philon d'Alexandrie, publiées sous le patronage de l'université de Lyon*, Roger Arnaldez, Claude Mondésert et Jean Pouilloux (dir.) Paris, Éd. du Cerf, 1961-1992, 36 vol.
- 1. *Introduction générale* par Roger Arnaldez ; *De opificio mundi*, éd. Roger Arnaldez, 1961 ;
- 2. *Legum allegoriae* I-III, éd. Claude Mondésert, 1962 ;
- 3. *De Cherubim*, éd. Jean Gorez, 1963 ;
- 4. *De sacrificiis Abelis et Caini*, éd. Anita Méasson, 1966 ;
- 5. *Quod deterius potiori insidiari soleat*, éd. Irène Feuer, 1965 ;
- 6. *De posteritate Caini*, éd. Roger Arnaldez, 1972 ;
- 7-8. *De gigantibus*, *Quod Deus sit immutabilis*, éd. André Mosès, 1963 ;
- 9. *De agricultura*, éd. Jean Pouilloux, 1961 ;
- 10. *De plantatione*, éd. Jean Pouilloux, 1963 ;
- 11-12. *De ebrietate*, *De Sobrietate*, éd. Jean Gorez, 1962 ;
- 13. *De confusione linguarum*, éd. Jean-Georges Kahn, 1963 ;

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

- 14. *De migratione Abrahami*, éd. Jacques Cazeaux, 1965 ;
- 15. *Quis rerum divinarum heres sit*, éd. Marguerite Harl, 1966 ;
- 16. *De congressu eruditionis gratia*, éd. Monique Alexandre, 1967 ;
- 17. *De fuga et inventione*, éd. Esther Starobinski-Safran, 1970
- 18. *De mutatione nominum*, éd. Roger Arnaldez, 1964 ;
- 19. *De somniis* I-II, éd. Pierre Savinel, 1962 ;
- 20. *De Abrahamo*, éd. Jean Gorez, 1966 ;
- 21. *De Iosepho*, éd. Jean Laporte, 1964 ;
- 22. *De vita Mosis* I-II, éd. Roger Arnaldez, Claude Mondésert, Pierre Savinel, 1967 ;
- 23. *De Decalogo*, éd. Valentin Nikiprowetzky, 1965 ;
- 24. *De specialibus legibus* I-II, éd. Suzanne Daniel, 1975 ;
- 25. *De specialibus legibus* III-IV, éd. André Mosès, 1970 ;
- 26. *De virtutibus*, éd. Roger Arnaldez, trad. Paulette Delobre, Marie-Rose Servel, Anne-Marie Vérilhac, 1962 ;
- 27. *De praemiis et poenis*, *De exsecrationibus*, éd. André Beckaert, 1961 ;
- 28. *Quod omnis probus liber sit*, éd. Madeleine Petit, 1974 ;
- 29. *De vita contemplativa*, éd. François Daumas, trad. Pierre Miquel, 1963 ;
- 30. *De aeternitate mundi*, éd. Roger Arnaldez, trad. Jean Pouilloux, 1969 ;
- 31. *In Flaccum*, éd. André Pelletier, 1967 ;
- 32. *Legatio ad Caium*, éd. André Pelletier, 1972 ;
- 33. *Quaestiones in Genesim et in Exodum : fragmenta graeca*, éd. Françoise Petit, 1978 ;
- 34A. *Quaestiones et solutiones in Genesim I et II e versione armeniaca*, éd. Charles Mercier, 1979 ;
- 34B. *Quaestiones et solutiones in Genesim III-IV-V-VI e versione armeniaca*, éd. Charles Mercier, 1984 ;
- 34C. *Quaestiones et Solutiones in Exodum I et II e versione armeniaca et fragmenta graeca*, éd. Abraham Térian, 1992 ;
- 35. *De providentia* I-II, éd. Mireille Hadas-Lebel, 1973 ;
- 36. *Alexander vel De ratione quam habere bruta animalia (De animalibus) e versione armeniaca*, éd. Abraham Térian, 1988.
- *De opificio mundi, De Abrahamo, De Josepho : analisi critiche, testi tradotti et commentati*, éd. Clara Kraus Reggiani, Roma, Ed. dell'Atenéo e Bizzarri, 1979.
- *Filone di Alessandria, La migrazione verso l'eterno : L'agricoltura, La piantagione di Noè, L'ebrietà, La sobrietà, La confusione delle lingue, La migrazione di Abramo*, éd. Roberto Radice, Milano, Rusconi, 1988.
- *Philon von Alexandrien. Über die Gottesbezeichnung "wohltätig verzehrendes Feuer" (De Deo)*, éd. Folker Siegert, Tübingen, Mohr Siebeck, 1988.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

2) Texte biblique

a) Texte critique

- *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- *S eptuaginta, Editio altera*, éd. Alfred Rahlfs, Robert Hanhart, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- *Genesis*, éd. John W. Wevers, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
- *Novum Testamentum Græce*, éd. Eberhard Nestle et Kurt Aland, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993[27].

b) Traduction française

- *La Bible d'Alexandrie*, Marguerite Harl, Gilles Dorival et Olivier Munnich (dir.), Paris, Éd. du Cerf, 1986-.
- *La Bible des Septante. Le Pentateuque d'Alexandrie*, Cécile Dogniez et Marguerite Harl (dir.), 2001 ;
- *1. La Genèse*, éd. Marguerite Harl, 1986 ;
- *2. L'Exode*, éd. Alain le Boulluec et Pierre Sandevoir, 1989 ;
- *3. Lévitique*, éd. Paul Harlé et Didier Pralon, 1988 ;
- *4. Nombres*, éd. Gilles Dorival, 1994 ;
- *5. Deutéronome*, éd. Cécile Dogniez et Marguerite Harl, 1992 ;
- *7. Juges*, éd. Paul Harlé, 1999 ;
- *9/1. Premier Livre des Règnes*, éd. Bernard Grillet et Michel Estienne, 1997 ;
- *15/3. Troisième livre des Maccabées*, éd. Joseph Mélèze Modrzejewski, 2008 ;
- *17. Proverbes*, éd. David-Marc d'Hamonville, 2000 ;
- *18. L'Ecclésiaste*, éd. Françoise Vinel, 2002.
- *La Bible de Jérusalem*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

3) Sources anciennes

a) Auteurs classiques

- Aétius, dans *Doxographi graeci*, éd. Hermann Diels, Berlin, Reimer, 1879.
- Alexandre d'Aphrodise, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*, éd. Michael Hayduck, Berlin, Reimer, 1891.
- Apulée, *Métamorphoses*, éd. Donald Struan Robertson, trad. Paul Vallette, Paris, CUF, 1940, 3 vol.
- Aristonicus, *De signis Iliadis*, éd. Ludwig Friedländer, Göttingen, Dietrich, 1853.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

- *Id.* , *De signis Odysseae*, éd. Otto Carnuth, Leipzig, 1869.
- Aristophane, *Les Acharniens, Les Cavaliers, Les Nuées*, t. 1, éd. Victor Coulon, trad. Hilaire Van Daele, Paris, CUF, 1934.
- *Id.* , *Les oiseaux, Lysystrata*, t. 3, éd. Victor Coulon, trad. Hilaire Van Daele, Paris, CUF, 1928.
- Aristote, *Histoire des animaux* I-IV, t. 1, éd. Pierre Louis, Paris, CUF, 1964.
- *Id.* , *Rhétorique* I-II, t. 1-2, éd. de Médéric Dufour, Paris, CUF, 1967.
- Cicéron, *De senectute, De amicitia, De divinatione*, éd. William A. Falconer, London/ Cambridge, MA, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 1970.
- *Id.* , *Des termes extrêmes des biens et des maux* I-II, éd. Jules Martha, Paris, CUF, 1990.
- *Id.* , *Des termes extrêmes des biens et des maux* III-V, éd. Jules Martha, Paris, CUF, 1989.
- *Id.* , *De natura deorum, Academica*, éd. Harris Rackham, London/Cambridge, MA, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 1933.
- *Id.* , *Tusculanes*, éd. Georges Fohlen, trad. Jules Humbert, Paris, CUF, 1960, 2 vol.
- Cléanthe, *Hymne à Zeus*, dans *Les Stoïciens*, textes traduits par Émile Bréhier et édités sous la direction de Pierre-Marie Schuhl, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.
- Cornutus, *Anneo Cornuto, Compendio di teologia greca*, éd. Ilaria Ramelli, Milano, Bompiani, 2003.
- Denys d'Halicarnasse, *Roman Antiquities* I-II, éd. Earnest Cary, London/Cambridge, MA, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 1937.
- Diodorus of Sicily, *Library of History*, vol. I (I-II, 1-34), éd. Charles H. Oldfather, London/Cambridge, MA, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 1933.
- *Id.* , *Library of History*, vol. II (II, 35-IV, 58), éd. Charles H. Oldfather, London/ Cambridge, MA, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 1935.
- *Id.* , *Library of History*, vol. IV (IX-XII, 1-40), éd. Charles H. Oldfather, London/ Cambridge, MA, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 1946.
- *Id.* , *Library of History*, vol. V (XII, 41-XIII), éd. Charles H. Oldfather, London/ Cambridge, MA, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 1950.
- Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, éd. Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de Poche, 1999.
- Épictète, *Entretiens*, t. 1, éd. Joseph Souilhé, Paris, CUF, 1948.
- Épicure, *Lettres, Maximes, Sentences*, éd. Jean-François Balaudé, Paris, Librairie générale française, 1994.
- Eschyle, *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, éd. Hans Joachim Mette, Akademie Verlag, Berlin, 1959.
- *Id* ., *Les Suppliantes, Les Perses, les Sept contre Thèbes, Prométhée enchaîné*, t. 1, éd. Paul Mazon, Paris, CUF, 1963.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

- *Id.* , *Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides*, t. 2, éd. Paul Mazon, Paris, CUF, 1961.
- Euripide, *Le Cyclope, Alceste, Médée, Les Héraclides*, t. 1, éd. Louis Méridier, Paris, CUF, 1965.
- *Id.* , *Iphigénie à Aulis,* t. 7/1, éd. François Jouan, Paris, CUF, 1983.
- *Fragmenta Historicorum Graecorum* III, éd. Karl Müller, Paris, Didot, 1849.
- *Fragmenta philosophorum Graecorum*, éd. Friedrich Wilhelm August Mullach, Paris, Didot, vol. 2, 1867.
- *Fragmente der Vorsokratiker (Die)*, éd. Hermann Diels et Walther Kranz, Berlin, Weidmann, 1964.
- Hérodote, *Histoires* I, *Clio*, éd. Philippe-Ernest Legrand, Paris, CUF, 1932.
- *Id.* , *Histoires* II, *Euterpe*, éd. Philippe-Ernest Legrand, Paris, CUF, 1944.
- *Id.* , *Histoires* III, *Thalie*, éd. Philippe-Ernest Legrand, Paris, CUF, 1958.
- *Id.* , *Histoires* IV, *Melpomène,* éd. Philippe-Ernest Legrand, Paris, CUF, 1949.
- Homère, *L'Iliade* I-VI, t. 1, éd. Paul Mazon, Paris, CUF, 1949.
- *Id.* , *L'Iliade* VII-XII, t. 2, éd. Paul Mazon, Paris, CUF, 1961.
- *Id.* , *L'Iliade* XIII-XVIII, t. 3, éd. Paul Mazon, Paris, CUF, 1961.
- *Id.* , *L'Iliade*, XIX-XXIV, t. 4, éd. Paul Mazon, Paris, CUF, 1957.
- *Id.* , *L'Odyssée* I-VII, t. 1, éd. Victor Bérard, Paris, CUF, 1972.
- *Id.* , *L'Odyssée* VIII-XV, t. 2, éd. Victor Bérard, Paris, CUF, 1974.
- *Id.* , *L'Odyssée* XVI-XXIV, t. 3, éd. Victor Bérard, Paris, CUF, 1967.
- Jamblique, *De Vita Pythagorica liber*, dans Pythagoras, *Legende, Lehre, Lebensgestaltung*, éd. Michael von Albrecht, Zürich/Stuttgart, Artemis Verlag, 1963.
- Jean le Lydien, *De mensibus*, éd. Richard Wünsch, Leipzig, Teubner, 1898.
- Lycophron, *Alexandra*, éd. André Hurst, Paris, CUF, 2008.
- Ménandre, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, t. III, éd. Theodor Kock, Leipzig, Teubner, 1888.
- *Id.* , *Comédies*, t. III, *Le bouclier*, éd. Jean-Marie Jacques, Paris, CUF, 1998.
- Ovide, *Fastes*, éd. Robert Schilling, Paris, CUF, 1992.
- *Les philosophes hellénistiques*, éd. Anthony A. Long, David N. Sedley, trad. par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2001, 3 vol.
- Pindare, *Olympiques*, éd. Aimé Puech, Paris, CUF, 1970.
- *Id.* , *Pythiques*, éd. Aimé Puech, Paris, CUF, 1977.
- *Id.* , *I sthmiques*, *Fragments*, t. 4, éd. Aimé Puech, Paris, CUF, 1961.
- Platon, *Œuvres complètes*, t. I, *Hippias Mineur*, *Alcibiade*, *Apologie de Socrate*, *Euthyphron*, *Criton*, éd. Maurice Croiset, Paris, CUF, 1921.
- Id., *Œuvres complètes*, t. II, *Hippias majeur*, *Charmide*, *Lachès*, *Lysis*, éd. Alfred Croiset, Paris, CUF, 1921.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

- *Id.* , *Œuvres complètes*, t. III/1, *Protagoras*, éd. Alfred Croiset, Paris, CUF, 1923.
- *Id.* , *Œuvres complètes*, t. III/2, *Gorgias, Ménon,* éd. Alfred Croiset, Paris, CUF, 1967.
- *Id.* , *Œuvres complètes*, t. IV/1, *Phédon*, éd. Paul Vicaire, Paris, CUF, 1967.
- *Id.* , *Œuvres complètes*,t. IV/2 *Le Banquet*, éd. Paul Vicaire, Paris, CUF, 1989.
- *Id.* , *Œuvres complètes*, t. IV/3, *Phèdre*, éd. Claudio Moreschini, trad. Paul Vicaire, Paris, CUF, 1985.
- *Id.* , *Œuvres complètes*, t. V/1, *I on, Ménexène, Euthydème*, éd. Louis Méridier, Paris, CUF, 1931.
- *Id.* , *Œuvres complètes*,t. V/2, *Cratyle*, éd. Louis Méridier, Paris, CUF, 1931.
- *Id.* , *Œuvres complètes*, t. IX/1, *Politique*, éd. Auguste Diès, Paris, CUF, 1935.
- *Id.* , *Œuvres complètes*, t. VI, *République* I-III, éd. Émile Chambry, Paris, CUF, 1932.
- *Id.* , *Œuvres complètes*, t. VII/1, *République* IV-VII, éd. Émile Chambry, Paris, CUF, 1931.
- *Id.* , *Œuvres complètes*, t. VII/2, *République* VIII-X, éd. Émile Chambry, Paris, CUF, 1934.
- *Id.* , *Œuvres complètes*, t. VIII/2, *Théétète*, éd. Auguste diès, Paris, CUF, 1923.
- *Id.* , *Œuvres complètes*, t. IX, 2, *Philèbe*, éd. Auguste Diès, 1941.
- *Id.* , *Œuvres complètes*, t. X,*Timée, Critias*, éd. Albert Rivaud, Paris, CUF, 1925.
- *Id.* , *Œuvres complètes*, t. XI/1, *Lois* I-II, éd. Édouard des Places, Paris, CUF, 1951.
- *Id.* , *Œuvres complètes*, t. XI/2, *Lois* III-VI, éd. Édouard des Places, Paris, CUF, 1951.
- *Id.* , *Œuvres complètes*, t. XII/1, *Lois* VII-X, éd. Auguste Diès, Paris, CUF, 1956.
- *Id.* , *Œuvres complètes*, t. XII/2, *Lois* XI-XII*, Épinomis*, éd. Auguste Diès, Paris, CUF, 1956.
- Id., *Œuvres complètes*, t. XIII/2, *Dialogues suspects*. *Second Alcibiade*, *Hipparque*, *Minos*, *Les Rivaux*, *Théagès*, *Clitophon*, éd. Joseph Souilhé, Paris, CUF, 1930.
- Id., *Œuvres complètes*, t. XIII/3, *Dialogues apocryphes*. *Du Juste* , *De la Vertu* , *Démodocos* , *Sisyphe* , *Eryxias* , *Axiochos* , *Définitions* , éd. Joseph Souilhé, Paris, CUF, 1962.
- Pline l'Ancien, t. 7, *Histoire naturelle*, VII, éd. Robert Schilling, Paris, CUF, 1977.
- Plutarque, *Œuvres morales*, t. I/2, *Traité 4, moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, éd. Jean Sirinelli ; *traité 5, comment s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu*, éd. André Philippon ; *traité 9, de la vertu et du vice*, éd. Robert Klaerr, Paris, CUF, 1989.
- *Id.* , *Œuvres morales*, t. V/2, *Traité 23, Isis et Osiris*, éd. Christian Froidefond, Paris, CUF, 1988.
- *Id.* , *Œuvres morales*, t. VI, *Dialogues pythiques*, éd. Robert Flacelière, Paris, CUF, 1974.
- Id., *Œuvres morales*, t. VII/1, *Traité 27, la vertu peut-elle s'enseigner* ; *traité 28, de la vertu morale* ; *traité 30, de la tranquillité de l'âme*, éd. Jean Dumortier et Jean Defradas, Paris, 1975.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

- *Id.* , *Œuvres morales*, t. VII/2, *Traité 41, sur les délais de la justice divine*, éd. Robert Klaerr et Yvonne Vernière, Paris, CUF, 1974.
- *Id.* , *Œuvres morales*, t. X, *Traité 47, dialogue sur l'amour*, éd. Robert Flacelière, Paris, CUF, 1980.
- *Id.* , *Œuvres morales*, t. XV/1, *Traité 70, sur les contradictions des Stoïciens*, éd. Michel Casevitz, trad. Daniel Babut, Paris, CUF, 2002.
- *Id.* , *Moralia*, t. XIV, *That Epicurus Actually Makes a Pleasant Life Impossible*, éd. Benedict Einarson, Philip H. de Lacy, London/Cambridge, MA, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 1967.
- *Id.* , *Vies parallèles*, édition publiée sous la direction de François Hartog, trad. Anne-Marie Ozanam, Paris, Gallimard, 2001.
- Porphyre, *De l'abstinence*, éd. Jean Bouffartigue, Paris, CUF, 1977-2003, 3 vol.
- Posidonius, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, I. Heinemann (éd.), Breslau, M. und H. Marcus, 1921-1928.
- *Présocratiques (Les)*, éd. Jean-Paul Dumont, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1988.
- Ps.-Plutarque., *Les proverbes des Alexandrins*, dans *Corpus paroemiograpjorum Graecorum*, éd. Ernst von Leuch, Friedrich Wilhelm Schneidewin, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1839.
- Sénèque, *Lettres à Lucilius* VIII-XIII, éd. François Préchac, trad. Henri Noblot, Paris, CUF, 1957.
- *Id.* , *Lettres à Lucilius* XIV-XVIII, éd. François Préchac, trad. Henri Noblot, Paris, CUF, 1962.
- *Id.* , *Lettres à Lucilius* XIX-XX, éd. François Préchac, trad. Henri Noblot, Paris, CUF, 1964.
- Sophocle, *Philoctète, Œdipe à Colone*, éd. Alphonse Dain, trad. Paul Mazon, Paris, CUF, 1960.
- *Id.* , *Ajax, Œdipe Roi, Électre*, éd. Alphonse Dain, trad. Paul Mazon, Paris, CUF, 1958.
- Stobée, *Anthologium*, éd. Kurt Wachsmuth, Otto Hense, Berlin, Weidmann, 1884-1912.
- *Stoicorum Veterum Fragmenta*, t. 1-3, éd. Hans von Arnim ; t. 4, éd. Maximilian Adler, Stuttgart, Teubner, 1964.
- Strabon, *Geographika*, IX-XIII, éd. Stefan Radt, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- *Id.* , *Geographika* XIV-XVII, éd. Stefan Radt, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Théophraste, *Peri eusebeias : griechischer Text*, éd. Walter Pöstcher, Leiden, Brill, 1964.
- *Id.* , *Recherches sur les plantes* I-II, éd. Suzanne Amigues, Paris, CUF, 1988.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

- *Id.* , *Recherches sur les plantes* III-IV, éd. Suzanne Amigues, Paris, CUF, 1989.
- Virgile, *Géorgiques*, éd. Eugène de Saint Denis, Paris, CUF, 1956.
- Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apologia*, éd. Edgar C. Marchant, Otis J. Todd, London/Cambridge, MA, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 1923.

b) Auteurs juifs et chrétiens

- Ambroise de Milan, *Opera*, t. I, *De Abraham*, éd. Karl Schenkl, CSEL 32/1, Leipzig, G. Freytag, 1897, p. 500-638.
- Aristobule, *F ragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. III, *Aristobulus*, éd. Carl R. Holladay, Atlanta, Scholars Press, 1995.
- Astrampsychus, *Oraculorum Decades CIII*, éd. Rudolf Hercher, Berlin, Joachimsthalsche Gymnasium, 1863.
- *La Bible. 3. Écrits intertestamentaires*, André Dupont-Sommer, Marc Philonenko (dir.), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1987.
- Clément d'Alexandrie, *Stromates* VII, éd. Alain Le Boulluec, Paris, Éd. du Cerf, SC 428, 1997.
- Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* XII-XIII, éd. Édouard des Places, Paris, Éd. du Cerf, SC 307, 1983.
- *L' "Exagoge" d'Ézéchiel le Tragique*, éd. Pierluigi Lanfranchi, Leiden/Boston, Brill, 2006.
- Flavius Josephus, *Jewish Antiquities* I-III, éd. Henry St. John Thackeray, London/ Cambridge, MA, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 1930.
- *Id.* , *Jewish Antiquities* V-VIII, éd. Henry St. John Thackeray, Ralph Marcus, London/ Cambridge, MA, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 1950.
- *Id.* , *Jewish Antiquities* XII-XIV, éd. Henry St. John Thackeray, Ralph Marcus, London/Cambridge, MA, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 1943.
- *Id.* , *Jewish Antiquities* XV-XVII, éd. Ralph Marcus, London/Cambridge, MA, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 1963.
- *Id.* , *The Jewish War* I-II, éd. Henry St. John Thackeray, London/Cambridge, MA, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 1963.
- *Id.* , *The Life. Against Apion*, éd. Henry St. John Thackeray, London/Cambridge, MA, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 1956.
- Ginzberg, Louis, *The Legends of the Jews*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1909.
- *Lettre d'Aristée à Philocrate*, éd. André Pelletier, Paris, Éd. du Cerf, SC 89, 1962.
- *Oracula sibyllina*, éd. Johannes Geffcken, Leipzig, Hinrichs, 1902.
- *Sifra de-ve Rav*, éd. Meir Friedmann, Breslau, M. und H. Marcus, 1915.
- *Targum du Pentateuque*, vol. 1, *Genèse*, éd. Roger Le Déaut, Paris, Éd. du Cerf, SC 245, 1978.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

B. Instruments de travail

1) Dictionnaires

- Chantraine, Pierre et al., Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Nouvelle édition mise à jour, Paris, Klincksieck, 1999.
- Liddell, Henry G., Scott, Robert, Jones, Henry S., A Greek-English Lexicon, Oxford, Clarendon Press, 1996.

2) Index, concordances, bibliographie, outils informatiques

- Biblia Patristica, Supplément, Philon d'Alexandrie, Paris, Éd. du CNRS, 1982.
- BIBLindex, www.biblindex.mom.fr/, Sources chrétiennes (UMR 5189-HiSoMA), Lyon.
- Hatch, Edwin, Redpath, Henry A., A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (including the apocryphal books), Graz, 1954, 2 vol.
- Thesaurus Linguae Graecae, www.tlg.uci.edu, Université de Californie Irvine, U.S.A.
- SNS-Greek and Latin 6.0 Mac OS X, Scuola Normale Superiore di Pisa, LILA (Laboratorio Informatico per le Lingue Antiche), 2007.
- Logos Bible Software 4 Mac, Bellingham, WA, Logos Research Systems, Inc., 2010.

C. Études sur Philon

1) Bibliographie et revues

- Radice, Roberto et Runia, David T., *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography (1937-1986)*, Supplements to Vigiliae Christianae 8, Leiden, Brill, 1987.
- Runia, David T., *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography (1987-1996)*, Supplements to Vigiliae Christianae 57, Leiden, Brill, 2000.
- *The Studia Philonica*, Chicago, Philon Institute, 6 vol., 1972-1980.
- *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism* (*TSPA*), Atlanta Georgia, Scholars Press, 1989-.

2) Études générales

- Arnaldez, Roger, Pouilloux, Jean, Mondésert, Claude, *Philon d'Alexandrie. Lyon. 11-15 septembre 1966*, Paris, Éd. du CNRS, 1967. En particulier :

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

- Michel Alain, « Quelques aspects de la rhétorique chez Philon », p. 81-101 ;
- Alexandre, Monique, « La culture profane chez Philon », p. 105-129 ;
- Pépin, Jean, « Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon », p. 131-167 ;
- Boyancé Pierre, « Écho des exégèses de la mythologie grecque chez Philon », p. 169-186 ;
- Harl, Marguerite, « Cosmologie grecque et représentations juives chez Philon », p. 189-203 ;
- Beauchamp, Paul, « La cosmologie religieuse de Philon et la lecture de l'Exode par le livre de la Sagesse : le thème de la manne », p. 207-218 ;
- Nikiprowetzky, Valentin, « La doctrine de l'"*élenchos*" chez Philon, ses résonances philosophiques et sa portée religieuse », p. 255-273 ;
- Arnaldez, Roger, « La dialectique des sentiments chez Philon », p. 299-330.
- Birnbaum, Ellen, « What Does Philo Mean by "Seeing God" ? Some Methodological Considerations », *Society of Biblical Literature 1995 Seminar Papers*, éd. Eugene H. Lovering, Atlanta, Scholars Press, 1995, p. 535-552.
- *Ead* ., *The Place of Judaism in Philo's Thought : Israel, Jews, and Proselytes*, Atlanta, Scholars Press, 1996.
- *ead* ., « Allegorical Interpretation and Jewish Identity Among Alexandrian Jewish Writers », dans David E. Aune, Torrey Seland, Jarl Henning Ulrichsen (dir.), *Neotestamentica et Philonica. Studies in Honor of Peder Borgen*, Brill, 2003, p. 307-329.
- Borgen, Peder, *Philo of Alexandria : An Exegete for His Time*, Leiden/New York, Brill, 1997.
- *Id.* , « Philo of Alexandria as Exegete », dans A. J. Hauser et D. F. Watson (dir.), *A History of Biblical Interpretation*, t. I, *The Ancient Period*, Grand Rapids, Michigan, 2003, p. 114-143.
- Bréhier, Émile, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 1925.
- Calabi, Francesca (dir.), *Italian Studies on Philo of Alexandria*, Boston/Leiden, Brill, 2003.
- *De Decalogo*, éd. Francesca Calabi, Edizioni ETS, Pisa, 2005.
- Cohen, Naomi G., « A Response to John W. Martens », *Journal of Jewish Studies*, 44, vol. 1, 1993, p. 114-115.
- *Ead* ., *Philo Judaeus : His Universe of Discourse*, Beiträge zur Erforschung des AT und des antiken Judentums 24, Bern, Peter Lang, 1995.
- Conley, Thomas M., « Philo's Rhetoric : Argumentation and Style », *ANRW* II. 21. 1, 1984, p. 343-371.
- Daniélou, Jean, *Philon d'Alexandrie*, Paris, Fayard, 1958.
- *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Marcel Viller (dir.), Paris, Beauchesne, 1932-1995. En particulier :

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

- Nikiprowetzky, Valentin, « Philon d'Alexandrie », vol. XII[1], 1984, col. 1352-1366.
- Cazeaux, Jacques, « La sagesse selon Philon d'Alexandrie », vol. XIV, 1990, col. 81-91.
- Goodenough, Erwin R., *By Light, Light : The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven, Yale University Press, 1935.
- *Id.* , *An introduction to Philo Judaeus*, New Haven, Yale University Press, 1940.
- Hamerton-Kelly, Robert G., « Sources and Traditions in Philo Judaeus », *Studia Philonica*, 2, 1972, p. 3-26.
- Hay, David M., « Philo of Alexandria », dans Donald A. Carson, Peter T. O'Brien, Mark A. Seifrid (dir.), *Justification and Variegated Nomism*, vol. I, *The Complexities of Second Temple Judaism*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, p. 357-379.
- Helleman, Wendy E., « Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God », *TSPA* II, 1990, p. 51-71.
- Inowlocki, Sabrina, « Quelques pistes de réflexion au sujet de la mystique de Philon d'Alexandrie », dans Alain Dierkens, Benoît Beyer de Ryke (dir.), *Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, Actes du colloque du Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité organisé à l'Institut des hautes études de Belgique, du 9-11 décembre 2004, Bruxelles, 2005, p. 49-61.
- Laporte, Jean, « Philo in the Tradition of Biblical Wisdom Literature », dans Robert L. Wilken (dir.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame, Notre Dame Univ. Press, 1975, p. 103-141.
- Leonhardt-Balzer, Jutta, « Jewish Worship and Universal Identity in Philo of Alexandria », dans Jörg Frey, Daniel R. Schwartz, Stephanie Gripentrog (dir.), *Jewish Identity in the Greco-Roman World*, Leiden, Brill, 2007, p. 29-53.
- Levison, John R., « Inspiration and the Divine Spirit in the Writings of Philo Judaeus », *Journal for the Study of Judaism*, XXVI, 3, 1995, p. 271-323.
- Lévy, Carlos (dir.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie. Actes du colloque international organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne, Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995*, Turnhout, Brepols, 1998. En particulier :
- Bouffartigue Jean, « La structure de l'âme chez Philon : terminologie scolastique et métaphores », p. 59-75 ;
- Lévy, Carlos, « Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance : le problème de l'oikeiôsis chez Philon », p. 153-164 ;
- Martín, José Pablo, « La configuración semántica #### – #### – #### en Filón. Una temprana combinación de Platón y Aristóteles », p. 165-182 ;
- Siegert, Folker, « Le fragment philonien *De Deo*. Première traduction française avec commentaire et remarques sur le langage métaphorique de Philon », p. 183-227 ;
- Whittaker, John, « How to define the rational soul ? », p. 229-253 ;
- Lévy, Benny, « Philon et le langage de la philosophie : D… et la création du mal », p. 257-263 ;

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

- Aslanoff, Cyril, « Exégèse philonienne et herméneutique midrashique : esquisse de confrontation dans une perspective linguistique », p. 265-286 ;
- Cazeaux, Jacques, « Philon ou la tapisserie de Pénélope », p. 287-312 ;
- Decharneux, Baudoin, « Quelques chemins détournés de la parole dans l'œuvre de Philon », p. 313-326 ;
- Runia, David T., « L'exégèse philosophique et l'influence de la pensée philonienne dans la tradition patristique », p. 327-348 ;
- Bechtle, Gerard, « La problématique de l'âme et du cosmos chez Philon et les médio-platoniciens », p. 377-392 ;
- Petit, Alain, « Philon et le pythagorisme : un usage problématique », p. 471-482 ;
- Radice, Roberto, « Le judaïsme alexandrin et la philosophie grecque. Influences probables et points de contact », p. 483-492 ;
- Michel, Alain, « Philon d'Alexandrie et l'Académie », p. 493-502.
- Martens, John W., « Philo and the "Higher" Law », *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers*, Eugene H. Lovering (dir.), Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 309-322.
- *Id.* , « Unwritten Law in Philon : a Response to Naomi G. Cohen, *Journal of Jewish Studies*, 43, vol. 1, 1992, p. 38-45.
- Mazzanti, Angela Maria, « ####e######. I "nomi" di Dio in Filone di Alessandria, *Studi Storico-Religiosi*, 5.1, 1981, p. 15-30.
- *Ead* ., « ##### e ######## nell'esegesi di Filone di Alessandria », in *Annali di Storia dell'Esegesi*, vol. 10.2, 1993, p. 355-366.
- Ead., Calabi, Francesca (dir.), *La rivelazione in Filone di Alessandria : natura, legge, storia*, *Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina (Bologna 29-30 settembre 2003)*, Villa Veruchio, Pazzini Stampatore, 2004. En particulier :
- Kraus Reggiani, Clara, « La presenza di Dio nella storia secondo Filone di Alessandria », p. 9-13 ;
- Radice, Roberto, « Considerazioni sulle origini greche dell'allegoria filoniana », p. 15-32 ;
- Alesse, Francesca, « Il luogo del *nous* : alcuni aspetti dell'antropologia di Filone alessandrino », p. 105-122 ;
- Calabi, Francesca, *Ordine delle città e ordine del mondo nel* De Decalogo *di Filone alessandrino*, p. 139-158 ;
- Termini, Cristina, « Dal Sinai alla creazione : il rapporto tra legge naturale et legge rivelata in Filone di Alessandria », p. 159-191 ;
- Graffigna, Paola, « Modelli di vita felice. Felicità et stabilità in Filone d'Alessandria », p. 193-215 ;
- Dorival, Gilles, « Polysémie et contrariété de sens chez Philon d'Alexandrie : le cas de *kairos* et *logos* », p. 289-293 ;

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

- Lévy, Carlos, « “Mais que faisait donc Philon en Égypte ?” À propos de l’identité diasporique de Philon », p. 295-312.
- Mondésert, Claude, Cadiou, René, Ménard, Jacques É., Arnaldez, Roger, Feuillet, André, « Philon d’Alexandrie ou Philon le Juif », dans *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Jacques Briend, Édouard Cothenet (dir.), Paris, Letouzey et Ané, t. VII, 1966, col. 1288-1351.
- Niehoff, Maren R., « What’s in a Name ? Philo’s Mystical Philosophy of Language », *Jewish Studies Quaterly*, 2, 1995, p. 220-252.
- *Ead* ., *Philo on Jewish identity and culture*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001.
- Nikiprowetzky, Valentin, *Le commentaire de l’Écriture chez Philon d’Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques*, Leiden, Brill, 1977.
- *Id.* , *Études philoniennes*, Paris, Éd. du Cerf, 1996.
- Runia, David T., *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot, Variorum, 1990. En particulier :
- « The Structure of Philo’s Allegorical Treatises. A Review of Two Recent Studies and Some Additional Comments » (=*Vigiliae Christianae* 38, 1984, Leiden, Brill), p. 209-256 ;
- « How to read Philo » (=*Nederland Theologisch Tijdschrift* 40, The Hague, Boekencentrum, 1986), p. 185-198.
- *Id.* , « Platonism, Philonism, and the Beginnings of Christian Thought », dans *id.* , *Philo and the Church Fathers : a collection of papers*, Leiden, Brill, 1995, p. 1-24.
- *Id.* , « Jewish Worship in Philo of Alexandria », *Journal of Theological Studies*, 55, 2004, p. 690-693.
- Schwartz, Matthew B.,« Greek and Jew : Philo and the Alexandrian Riots of 38-41 CE », *Judaism*, 49.2, 2000, p. 206-216.
- Siegert, Folker, « Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style », dans Magne Sæbø (dir.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, Volume I, Part 1, p. 130-198.
- Sterling, Gregory E., « Recherché or Representative ? What is the Relationship Between Philo’s Treatises and Greek-Speaking Judaism ? », *TSPA*, XI, 1999, p. 1-30.
- Strickert, Fred, « Philo on the Cherubim », *TSPA*, VIII, 1996, p. 40-57.
- Völker, Walther, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig, Hinrich, 1938.
- Wan Sze-Kar, « Charismatic Exegesis : Philo and Paul compared », in *The Studia Philonica Annual*, VI, 1994, p. 54-82.
- Winston, David, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1985.
- *Id.* , « Judaism and Hellenism : Hidden Tensions in Philo’s Thought », *TSPA*, II, 1990, p. 1-19.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

- *Id.* , « Philo and the Hellenistic Jewish Encounter », *TSPA*, VII, 1995, p. 124-142.
- *Id.* , « Philo's Mysticism », *TSPA*, VIII, 1996, p. 74-82.
- Wolfson, Harry A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1947.

3) Philon et la philosophie grecque

- Alesse, Francesca (dir.), *Philo of Alexandria and post-Aristotelian Philosophy*, Studies in Philo of Alexandria, 5, Leiden, 2008. En particulier :
- Runia, David T., « Philo and Hellenistic Doxography », p. 13-54 ;
- Lévy, Carlos, « La conversion du scepticisme chez Philon d'Alexandrie », p. 103-120 ;
- Long, Anthony A., « Philo on Stoic Physics », p. 121-140 ;
- Reydams-Schils, Gretchen, « The Socratic Higher Ground », p. 169-195 ;
- Dillon, John, « Philo and Hellenistic Platonism », p. 223-232 ;
- Bonazzi, Mauro, « Toward Transcendence : Philo and the Renewal of Platonism in the Early Imperial Age », p. 223-251.
- Bos, Abraham P., « Philo of Alexandria : a Platonist in the Image and Likeness of Aristotle », *TSPA*, X, 1998, p. 66-86.
- Calabi, Francesca, *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden/Boston, Brill, 2008.
- Courcelle Pierre, « Philon d'Alexandrie et le précepte delphique », dans *Philomathes : Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, Robert B. Palmer et Robert G. Hamerton-Kelly (éd.), The Hague, M. Nijhoff, 1971, p. 245-250.
- Daubercies, Pierre, « La vertu chez Philon d'Alexandrie », *Revue théologique de Louvain*, 26 (1995), p. 185-210.
- Dillon, John, « A Response to Runia and Sterling », *TSPA*, V, 1993, p. 151-155.
- *Id.* , « Reclaiming the Heritage of Moses : Philo's Confrontation with Greek Philosophy », *TSPA*, VII, 1995, p. 108-123.
- Kamesar, Adam, « The *Logos Endiathetos* and the *Logos Prophorikos* in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the *Iliad Greek* », *Roman, and Byzantine Studies*,44, 2004, p. 163-181.
- Lévy, Carlos, « Le scepticisme de Philon d'Alexandrie : une influence de la Nouvelle Académie », dans André Caquot, Mireille Hadas-Lebel, Jean Riaud (dir.), *Hellenica et Judaica. Hommage à V. Nikiprowetzky*, Paris, 1986, p. 29-41.
- *Id.* , « Philon d'Alexandrie et l'épicurisme », dans Michael Erler (dir.), *Epikureismus in der späten Republik in der Kaiserzeit*, Stuttgart, F. Steiner, Philosophie der Antike 11, 2000, p. 122-136.
- *Id.* , « Philon et les passions », dans Laëtitia Ciccolini, Charles Guérin, Stéphane Itic, Sébastien Morlet (dir.), *Réceptions antiques. Lecture, transmission, appropriation*

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

intellectuelle, Paris, Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2006, p. 27-41.

- *Id.* , « La question de la dyade chez Philon d'Alexandrie », dans Mauro Bonazzi, Carlos Lévy, Carlos G. Steel (dir.), *A platonic Pythagoras : Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Brepols, Turnhout, 2007, p. 11-28.
- Mansfeld Jaap, « Philosophy in the Service of Scripture. Philo's Exegetical Strategies », dans John M. Dillon et Anthony A. Long (dir.), *The Question of ''Eclectism''. Studies in Later Greek Philosophy*, Los Angeles/London, University of California Press, 1988, p. 70-102.
- Méasson, Anita, *Du char ailé de Zeus à l'Arche de l'Alliance. Images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie*, Paris, Études augustiniennes, 1986.
- Najman, Hindy, « The Law of Nature and the Authority of Mosaic Law », *TSPA*, XI, 1999, p. 55-73.
- *Id.* , « A Written Copy of the Law of Nature : An Unthinkable Paradox ? », *TSPA*, XV, 2003, p. 54-63.
- Robertson, David G., « Mind and Language in Philo », *Journal of the History of Ideas*, 67.3, 2006, p. 423-441.
- Runia, David T., *Philo of Alexandria and the* Timaeus *of Plato*, Leiden, Brill, 1986.
- *Id.* , « Was Philo a Middle Platonist ? A Difficult Question Revisited », *TSPA*, V, 1993, p. 112-140.
- *Id.* , « Philo of Alexandria and the Greek *Hairesis*-Model », *Vigiliae Christianae* 53, 1999, p. 117-147.
- *Id.* , « The Beginnings of the End : Philo of Alexandria and Hellenistic Theology », dans Dorothea Frede et André Laks (dir.) *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and its Aftermath*, Leiden, Brill, 2002.
- Sterling, Gregory E., « Platonizing Moses : Philo and Medio-Platonism », *TSPA*, V, 1993, p. 96-111.
- *Id.* , « Universalizing the Particular : Natural Law in Second Temple Jewish Ethics », *TSPA*, XV, 2003, p. 64-80.
- Vander Waerdt, Paul A., « The Original Theory of Natural Law », *TSPA*, XV, 2003, p. 17-34.
- Whittaker, John, « The Terminology of the Rational Soul in the Writings of Philo of Alexandria », *TSPA*, VIII, 1996, p. 1-20.
- Winston, David, « Response to Runia and Sterling », *TSPA*, V, 1993, p. 141-146.

4) Études sur l'exégèse de Philon

- Alexandre Jr, Manuel, « The Art of Periodic Composition in Philo of Alexandria », *TSPA*, III, 1991, p. 135-150.
- *Id.* , « The Power of Allegorical Interpretation in Philo's *De Abrahamo* 107-132 », *Euphrosyne*, 26, 1998, p. 35-48.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

- *Id.* , « Rhetorical Hermeneutics in Philo's Commentary of Scripture » *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, t. 1 n° 1, 2001, p. 29-41.
- Amir, Yehoshua, « The Transference of Greek Allegories to Biblical Motifs in Philo », dans Frederick. E. Greenspahn, Earle Hilgert, Burton L. Mack (dir.), *Nourished with Peace, Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel*, Chico (Cal.), Scholars Press, 1984.
- *Id.* , « Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo », dans Martin Jan Mulder and Harry Sysling (dir.), *Mikra : Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, CRINT 2.1, Assen, Van Gorcum, 1988, p. 412-453.
- Baynes, Leslie, « Philo, Personification and the Transformation of Grammatical Gender », *TSPA*, XIV, 2002, p. 31-47.
- Besnier, Bernard, « Migration et *telos* d'après le *de migratione Abrahami »*, *TSPA*, XI, 1999, p. 74-103.
- Borgen, Peder, « Philo of Alexandria : Reviewing and Rewriting Biblical Material », *TSPA*, IX, 1997, p. 37-53.
- Calabi, Francesca,*The Language and the Law of God. Interpretation and Politics in Philo of Alexandria*, South Florida Studies in the History of Judaism 188, Atlanta, Scholars Press, 1998.
- Cazeaux, Jacques, *L'épée du logos et le soleil de midi*, Lyon, Maison de l'Orient Méditerranéen, 1983.
- *Id.* , *La trame et la chaîne, ou les structures littéraires et l'exégèse dans cinq traités de Philon d'Alexandrie*, Leiden, Brill, 1983.
- *Id.* , « Philon, l'allégorie et l'obsession de la totalité », dans Raymond Kuntzmann et Jacques Schlosser (dir.), *Études sur le judaïsme hellénistique*, *ACFEB, 1983*, Paris, Éd. du Cerf, coll. Lection divina, 1984, p. 267-320.
- *Id.* , « Mystique et sagesse : le repas des trois anges et d'Abraham à Mambré vu par Philon d'Alexandrie », dans *Prière, mystique et judaïsme. Colloque de Strasbourg (10-12 septembre 1984)*, Roland Goetschel (dir.), Paris, PUF, 1987, p. 21-41.
- Dahan, Gilles et Goulet, Richard (dir.), *Allégorie des poètes. Allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme, Table ronde internationale de l'Institut des traditions textuelles (Fédération de recherche 33 du CNRS)*, Paris, Vrin, 2005. En particulier :
- Dahan, Gilles et Goulet, Richard, « Présentation », p. 5-8 ;
- Goulet, Richard, « Allégorisme et anti-allégorisme chez Philon d'Alexandrie », p. 59-87.
- Dawson, David, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- Delcuve, Georges, *L'exégèse de Philon étudiée dans le Commentaire Allégorique*, mémoire présenté à l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, 1945.
- Di Mattei, Steven, « Moses' *Physiologia* and the Meaning and Use of *Physikôs* in Philo of Alexandria Exegetical Method », *TSPA*, XVIII, 2006, p. 3-32.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

- *Id.* , « Quelques précisions sur la #Y#IO#O#IA et l'emploi de #Y#IK## dans la méthode exégétique de Philon d'Alexandrie », *Revue des études juives*, 2007, vol. 166, n° 3-4, p. 411-439.
- Dillon, John M., « The Formal Structure of Philo's Allegorical Exegesis », dans J. Glucker et A. Laks (dir.), *Jacob Bernays. Un philologue juif*, Lille, Presses du Septentrion, 1996.
- Feldman, Louis H., « Philo's Version of the 'Aqedah », *TSPA*, XIV, 2002, p. 66-86.
- Frazier, Françoise, « Les visages de Joseph dans le *De Josepho* », *The Studia Philonica Annual*, XIV, 2002, p. 1-30.
- Goulet, Richard, *La philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*, Paris, Vrin, 1987.
- Graffigna, Paola, « ######## ##########. Osservassioni lessicali sulla teoria allegorica filoniana », *Koinonia*, 20, 1996, p. 108-113.
- Hay, David M., « Philo's References to other Allegorists », *Studia Philonica*, 6, 1979-80, p. 41-75.
- *Id* . (dir.), Both Literal and Allegorical : Studies in Philo of Alexandria's Questions and Answers on Genesis and Exodus, Brown Judaic Studies 232, Atlanta, Scholars Press, 1991. En particulier :
- Terian, Abraham, « The Priority of the Quaestiones among Philo's Exegetical Commentaries », p. 29-46.
- Hay, David M., « References to Other Exegetes », p. 81-97.
- *Id* ., « Philo's View of Himself as an Exegete : Inspired, but not Authoritative », *TSPA*, III, 1991, p. 40-52.
- *Id* ., « Defining Allegory in Philo's Exegetical World », Society of Biblical Literature 1994 Seminar Papers, Eugene H. Lovering (dir.), Atlanta, Scholars Press, 1994, p. 55-68.
- Kamesar, Adam, « Philo, *Grammatikê*, and the Narrative Aggada », dans John C. Reeves et John Kampen (dir.), *Pursuing the Text : Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, p. 216-242.
- *Id.* , « Philo and the Literary Quality of the Bible : a theoretical aspect of the problem », *The Journal of Jewish Studies*, 46, 1995, p. 55-68.
- Long, Anthony A., « Allegory in Philo and Etymology in Stoicism : a Plea for Drawing Distinctions », dans D. T. Runia, G. E. Sterling (dir.), *Wisdom and Logos. Studies in Jewish Thought in Honor of David Winston*, *TSPA*, IX, 1997, p. 198-210.
- Mack, Burton L., « Weisheit und Allegorie bei Philon von Alexandrien », *Studia Philonica*,5, 1978, p. 57-105.
- Milgrom, Jacob, « Philo the Biblical Exegete », *TSPA*, IX, 1997, p. 79-83.
- Niehoff, Maren R., « Homeric Scholarship and Bible Exegesis in Ancient Alexandria : Evidence from Philo's "Quarrelsome" Colleagues », *Classical Quarterly*, 57, n° 1, 2007, p. 166-182.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

- Nikiprowetzky, Valentin, « L'exégèse de Philon d'Alexandrie », *Études philoniennes,* Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 111-132.
- Novick, Tzvi, « Perspective, *Paideia* and Accommodation in Philo », *TSPA*, XXI, 2009, p. 49-62.
- Pépin, Jean, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Études augustiniennes, 1976.
- *Id.* , *La Tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante, t. II, Études historiques*, Paris, Études augustiniennes, 1987.
- Radice, Roberto, *Allegoria e paradigmi etici in Filonie di Alessandria. Commentario al « Legum Allegoriae »*, Milano, Vita e Pensiero, 2000.
- Royse, James R., « The Text of Philo's De Abrahamo », *TSPA*, XX, 2008, p. 151-165.
- Runia, David T., *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Assen, Von Gorcum Fortress Press, 1993.
- *Id* ., « Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought », *TSPA*, VII, 1995, p. 143-160.
- *Id* ., « Etymology as an Allegorical Technique in Philo of Alexandria », *TSPA*, XVI, 2004, p. 101-121.
- *Id* ., « The Theme of Flight and Exile in the Allegorical Thought-World of Philo of Alexandria », *TSPA*, XXI, 2009, p. 1-24.
- *Id.* , « The Place of *De Abrahamo* in Philo's *Œuvre* », *TSPA*, XX, 2008, p. 133-150.
- Sandmel, Samuel, *Philo's Place in Judaism : A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature*, New York, KTAV Publishing House, 1971.
- Savon, Hervé, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris, Études augustiniennes, 1977.
- Sterling, Gregory E., « Philo's *De Abrahamo* : Introduction », *TSPA*, XX, 2008, p. 129-132.
- Terian, Abraham, « Inspiration and Originality : Philo's Distinctive Exclamations », *TSPA*, 7, 1995, p. 56-84.
- Weiss, Herold D., « A Schema of 'the Road' in Philo and Lucan », *Studia Philonica Annual*, I, 1989, p. 43-57.
- Whitman, Jon (dir.), *Interpretation and Allegory : Antiquity to the Modern Period*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2000. En particulier :
- Whitman, Jon, « Present Perspectives : Antiquity to the Late Middle Ages », p. 33-70 ;
- Dawson, David, « Plato's Soul and the Body of the Text in Philo and Origen », p. 89-107.
- Winston, David, « Aspects of Philo's Linguistic Theory », *TSPA*, III, 1991, p. 109-125.

D. Autres études

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

1) Judaïsme, christianisme et Écriture

- Bartlett, John R., *Jews in the Hellenistic World : Joesphus, Aristeas, the Sibylline Oracles, Eupolemus*, Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 B.C. to A.D. 200, t. 1, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Bonnetain, Paul, article « Grâce », dans J. Briend et É. Cothenet (dir.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Paris, Letouzey et Ané, t. III, 1938.
- Feldman,Louis H., « Hellenizations in Josephus' *Jewish Antiquities* : The Portrait of Abraham », dans L. H. Feldman et G. Hata (dir.), *Josephus, Judaism and Christianity*, Detroit, 1987, pp. 133-153.
- *Id.* , *Studies in Hellenistic Judaism*, Leiden, Brill, 1996.
- Harl, Marguerite, Dorival, Gilles, Munnich, Olivier, *La Bible grecque des Septante : du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Éd. du Cerf, 1988.
- Lieberman, Saul, *Hellenism in Jewish Palestine*, NY, Jewish Theological Seminary, 1962.
- Neusner, Jacob, *Introduction to Rabbinic Literature*, New York, Doubleday, 1994.
- *Id.* , « The Hermeneutics of the Law in Rabbinic Judaism : Mishnah, Midrash, Talmuds », in Magne Sæbø (dir.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, Volume I, Part 1, p. 303-322.
- Remaud, Michel, *À cause des Pères : le « mérite des Pères » dans la tradition juive,* Paris-Louvain, E. Peeters, 1997.
- Runia, David T., Hay, David M., Winston, *David, Heirs of the Septuagint. Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity. Festschrift for Earle Hilgert*, Atlanta, Scholars Press, 1991.
- Williamson, Ronald, *Jews in the Hellenistic World : Philo*, Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 B.C. to A.D. 200 ; t. 1, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

2) Philosophie antique

- Algra, Keimpe, Barnes, Jonathan, Mansfeld, Jaap, Schofield, Malcolm (dir.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Babut, Daniel, *Parerga*, Lyon, Maison de l'Orient Méditerranéen, 1994.
- Bonazzi, Mauro, Helmig, Christoph (dir.), *Platonic Stoicism - Stoic Platonism : The Dialogue Between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven, Leuven University Press, 2007.
- Bonazzi, Mauro, Opsomer, Jan (dir.),*The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*, Louvain/Namur/Paris, Peeters, 2009. En particulier :

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

- Bénatouïl, Thomas, « ###### et vie contemplative du stoïcisme au platonisme : Chrysippe, Panétius, Antiochus et Alcinoos », p. 3-31 ;
- Bonazzi, Mauro, « Antiochus Ethics and the Subordination of Stoicism », p. 33-54 ;
- Trabattoni, Franco, « Philo, *De opificio mundi*, 7-12 », p. 113-122.
- Boys-Stones, George R., « The Stoics Two Types of Allegory », dans *id.* (dir.), *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford/New York/Auckland, Oxford University Press, 2003, p. 189-216.
- Capelle-Dumont, Philippe (dir.), *Philosophie et théologie dans la période antique. Anthologie tome I* (volume dirigé par Jérôme Alexandre), Philosophie et Théologie, Éd. du Cerf, 2009. En particulier :
- *Id.* , « Introduction générale », p. i-xiii ;
- Alexandre, Jérôme, « Antiquité grecque et christianisme primitif : aux sources d'une interrogation », p. 7-27 ;
- Lévy, Carlos, « Le stoïcisme », p. 63-77 ;
- *Id.* , « La théologie épicurienne », p. 79-88 ;
- Alexandre, Monique, « Philon d'Alexandrie », p. 119-128.
- Chevalier, Jacques, *Étude critique du dialogue pseudo-platonicien l'Axiochos sur la Mort et sur l'immortalité de l'âme*, Paris, Alcan, 1915.
- Courcelle Pierre, *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*, Paris, Études augustiniennes, 1974-1975.
- Delatte, Armand, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, Honoré Champion, 1915.
- Dillon, John M., *The Middle Platonists, A Study of Platonism. 80 B. C. to A. D. 220*, London, Duckworth, 1977.
- Hadot, Pierre, « Le corps-tombeau, Platon, *Gorgias*, 493 c, *Cratyle*, 400 c, *Phèdre*, 250 c », *Revue des Études Anciennes*, 68, 1966, p. 101-122.
- Id., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1981.
- Id., « Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque », dans Michel Tardieu (dir.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, Éd. du Cerf, 1987, p. 13-34.
- Id., *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004.
- Le Boulluec, Alain, « L'allégorie chez les Stoïciens », *Poétique*, 23, 1975, p. 301-321.
- Lévy, Carlos, « Cicéron et le moyen platonisme : le problème du souverain bien selon Platon », *Revue des études latines*,68, 1990, p. 50-65.
- *Id.* , *Les philosophies hellénistiques*, Paris, Le Livre de Poche, 1997.
- Long, Anthony A., *Hellenistic philosophy: Stoics, Epicurians, Sceptics*, London, Duckworth, 1974.
- *Id.* , « Stoic readings of Homer », dans Robert D. Lamberton et John J. Keaney (dir.), *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 41-66.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

- *Id.* , *From Epicurus to Epictetus : Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- *Id.* et Sedley, David N., *Les philosophes hellénistiques*, traduit par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2001, 3 vol.
- Malingrey, Anne-Marie, *« Philosophia ». Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe s. ap. J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1961.
- Most, Glenn W., « Cornutus and the Stoic Allegoresis : A Preliminary Report », *ANRW*, II. 36. 3 (1989), p. 2014-2065.
- Opsomer, Jan, *In Search of the Truth : Academic Tendencies in Middle Platonism*, Bruxelles, Paleis der Academiën, 1999.
- Radice, Roberto, Oikeiosis *: ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano, Vita e Pensiero, 2000.
- Sedley, David N., « Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World », dans Miriam Griffin, Jonathan Barnes (dir.), *Philosophia Togata*, Oxford, Clarendon Press,1989, p. 97-119.
- Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1965.
- Zambon, Marco, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002.

3) Allégorie, exégèse, herméneutique

- Baruzi, Jean, Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, Paris, Alcan, 1931.
- Bergson, H., Œuvres. Essai sur les données immédiates de la conscience, Édition du Centenaire, Paris, Presses universitaires de France, 1959.
- Calvié, Laurent, « Notes sur la théorie de l'allégorie chez les rhéteurs grecs », dans Joëlle Gardes Tamine (dir.), L'allégorie corps et âme : entre personnification et double sens, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2002, p. 77-95.
- Chapelle, Albert, Herméneutique, cours polycopié donné à l'Institut d'Études théologiques de Bruxelles en 1972-1973.
- Charles, Michel, Rhétorique de la lecture, Paris, Seuil, 1977.
- Daly, Robert J., « The Hermeneutics of Origen : Existential Interpretation in the Third Century », dans The World in the World. Essays in honor of Frederick L. Moriarty, Cambridge MA, Weston College Press, 1973, p. 135-143.
- Daniélou, Jean, « La démythisation dans l'école d'Alexandrie », Archivio di Filosofia, 1-2, 1961, p. 45-49.
- Descombes, Vincent, Proust. Philosophie du roman, Paris, Éditions de Minuit, 1987.
- Dorival, Gilles, « Exégèse juive et exégèse chrétienne », dans Marie-Odile Goulet-Cazé (éd.), Le commentaire entre tradition et innovation, Actes du colloque

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-
Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/
by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010

international de l'Institut des traditions textuelles (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999), Paris, Vrin, 2000, p. 169-181.

- Gilson, Étienne, Linguistique et philosophie : essai sur les constantes philosophiques du langage, Paris, Vrin, 1969.
- Gouhier, Henri, Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale, Paris, Vrin, 1989.
- Husserl, Edmund, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduction de Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976.
- Jeanrond, Werner G., Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification, trad. de l'anglais par Pierre-Loup Lesaffre, Paris, Éd. du Cerf, Cogitatio Fidei, 1995.
- Kugel, James L., « Biblical Authority in Judaism : The Problems of an "Aging Text", dans Jean-Michel Poffet (dir.), L'autorité de l'Écriture, Paris, Éd. du Cerf, Lectio Divina, 2002, p. 139-151.
- Lubac, Henri de, Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène, Paris, Aubier-Montaigne, 1950.
- Id., L'Écriture dans la Tradition, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.
- Pelletier, Anne-Marie, D'âge en âge, les Écritures. La Bible et l'herméneutique contemporaine, Bruxelles, Lessius, 2004.
- Pérez-Jean, Brigitte, Eichel-Lojkine, Patricia (dir.), L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance, Paris, Champion, 2004. En particulier :
- Brisson, Luc, « L' "allégorie" comme interprétation des mythes, de l'Antiquité à la Renaissance », p. 23-39 ;
- Lévy, Carlos, « Sur l'allégorèse dans l'Ancien Portique », p. 221-233 ;
- Frazier, Françoise, « Une "biographie allégorique" chez Philon ? Sur l'emploi de l'interprétation allégorique dans le De Josepho », p. 255-286.
- Ricoeur, Paul, Le conflit des interprétations, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- Id., Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas d'Utilisation Commerciale-

Pas de Modification 2.0 France (http://creativecommons.org/licenses/

by-nc-nd/2.0/fr/) - MOREAU Jerome - Université Lyon 2 - 2010