

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

110 N° 2 1988

La philosophie judéo-hellénistique de Philon d'Alexandrie

Michaël J. HOROWITZ

p. 220 - 244

<https://www.nrt.be/fr/articles/la-philosophie-judeo-hellenistique-de-philon-d-alexandrie-251>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La philosophie judéo-hellénistique de Philon d'Alexandrie

Parce qu'Athènes n'était plus dans Athènes, parce que l'hellénisme avait éclaté jusqu'à s'étendre aux rives du Nil, parce que la fière cité grecque s'enfermait de plus en plus dans un ostracisme intellectuel qui la poussait au refus toujours plus manifesté des «météques»¹, parce qu'Alexandrie ne connut pas ce type «d'exclusion» et parce que cette dernière ville, possédant la plus belle et la plus riche des bibliothèques de l'antiquité, se flattait à juste titre de ses érudits, l'hellénisme a traversé la Méditerranée et, en ce siècle qui précède la naissance du Christ, le plus grand centre de la diaspora juive, qui est justement à Alexandrie, se trouve face à face avec le paganisme arrivé à son apogée.

Jusqu'à cette rencontre, le monothéisme était «né», avait connu sa croissance et son développement dans un milieu fermé, la terre d'Israël, la nation d'Israël, virtuellement isolée de ses voisins païens, ne connaissant que les formes extérieures d'expression d'un paganisme idolâtrique contre lequel les prophètes avaient tonné, sans tenir compte des mythologies qui tentaient de justifier les rites païens. Rappelons-nous Isaïe (*Is* 44, 19), pour qui l'idolâtrie est purement et simplement «l'adoration réelle d'un tronc d'arbre»; de même, pour Ézéchiel (*Ez* 20, 32), les païens semblent adorer des idoles sans vie, de bois ou de pierre. Certes, les prophètes ont raison de dénoncer la tentation idolâtrique et polythéiste, mais nous savons, en particulier par les tablettes ougaritiques², que les peuples païens du Moyen-Orient avaient développé une mythologie dépassant, et de loin, la simple idolâtrie et que leur quête du divin ne se limitait pas à «l'adoration d'un tronc d'arbre», quand bien même cette dernière en était la part la plus directement visible.

1. Le mot «météque» n'a pas, dans l'antiquité classique et postclassique, le sens péjoratif que nous lui avons donné: il désigne simplement les habitants d'Athènes qui ne sont pas nés dans la ville et qui, partant, n'ont pas accès aux fonctions officielles, pas plus qu'au droit d'enseigner et de tenir école.

2. Le site archéologique d'Ugarit (Ras-Shamrat, Syrie) a livré, lors des fouilles de 1930, de nombreux textes cunéiformes remontant au XIV^e siècle av. J.C., qui firent découvrir une littérature poétique jusque-là inconnue. On a retrouvé dans les *Psaumes* de nombreux cas d'interprétation de thèmes ougaritiques, bien entendu adaptés aux buts du psalmiste.

Après l'exil en Babylonie, on constate chez le peuple juif une prise de conscience de la richesse de la pensée païenne et, conséquence de cette découverte, apparaît l'idée d'une véritable mission du Peuple Élu auprès des nations. Il ne faut cependant pas voir, dans ce nouvel aspect du judaïsme, une influence directe du séjour en Babylonie car, bien que les juifs aient assimilé certaines conceptions des religions orientales, telles la doctrine des anges ou l'idée de la résurrection, il n'y en eut pas moins une opposition et un refus total de tout le patrimoine intellectuel perse et babylonien. Face au dualisme zoroastrien, Israël affirme avec force l'unité divine, tout comme il rejette le déterminisme astrologique babylonien au nom de la «liberté» de l'homme «créé à l'image de Dieu». Pour Israël, Dieu est à la fois le créateur de la lumière et des ténèbres, il est celui qui trône sur les cieux et celui qui protège les humbles et les pauvres (*Is* 45, 7 & 66, 1). On peut dire qu'en Babylonie le contact resta très largement périphérique, tout s'opposant dans les deux religions: la cérémonie païenne au culte hébraïque, le «tabou» aux commandements, le mythe supposé à la certitude révélée des récits bibliques, sans qu'il y ait de fond d'idées commun pour permettre une rencontre, un échange, de quelque nature que ce soit.

En ce qui concerne le monde hellénique, le schème est différent; la forme du paganisme grec est esthétiquement attirante, débarrassée en grande partie des rites primitifs et grossiers du Proche-Orient. Une culture séculaire s'est développée dans l'Hellade, culture non point limitée au culte mais englobant la philosophie, la littérature, l'art et même une conception certaine du corps en tant qu'objet culturel. La philosophie grecque développe nombre d'idéaux élevés mais, et c'est là le plus important, elle présente aussi une méthode de raisonnement qui tend à bien distinguer conjecture et vérité, tandis que l'art grec se réfère à la beauté, et à la beauté seule, indépendamment de toutes les allusions mythologiques.

Lorsque le judaïsme rencontre l'hellénisme, il ne rencontre pas une foi en Zeus ou Apollon, mais le surgissement d'un monde séculier, indépendant, ayant opté pour un mode d'expression humain et non pas spécifiquement païen. Il suffisait cependant d'y regarder d'un peu plus près pour découvrir comment les disciplines philosophiques, esthétiques ou civiques de l'hellénisme étaient étroitement liées aux cérémonies religieuses, pour montrer au juif pieux que

le sol du monde hellénique était mouvant et dangereux pour lui. Pour le peuple juif, pour l'homme de la rue, le culte grec du corps constituait en lui-même un défi proche de l'auto-idolâtrie, tandis que, sur le plan de la pensée, les divers courants philosophiques remettaient en question les fondements mêmes du judaïsme concernant Dieu et la vie de l'homme juste. Alors que, dans toute son histoire, le judaïsme avait été protégé des influences étrangères à sa foi par la double barrière du dogmatisme issu de la Loi et des commentaires de cette même Loi, il se trouvait maintenant directement confronté à un monde séculier, où les valeurs culturelles et cultuelles, étroitement mêlées, étaient fondées sur des principes humains universels et contre lesquels il était de plus en plus difficile de maintenir les barrières anciennes.

Il faut bien comprendre que les conquêtes d'Alexandre aboutirent en fait à un bouleversement complet du vieux monde méditerranéen, où les migrations massives de populations amenèrent rapidement une attitude de tolérance entre communautés, prémices d'un syncrétisme dans les grands centres urbains. Ainsi que l'a relevé J.B. Agus³: «les gens en vinrent à s'apercevoir que les différentes croyances religieuses étaient comme autant de langages exprimant les mêmes pensées en divers idiomes.» Cet amalgame enchevêtré des anciens dieux et des croyances fut largement favorisé par le développement de la philosophie, pour laquelle les formes extérieures de la religion n'entraînent aucune conséquence.

I. - Le renouveau païen

Durant les premiers siècles de l'ère hellénistique, le paganisme décadent trouva dans le stoïcisme un allié exceptionnel. Les maîtres stoïciens avancèrent l'idée de l'âme du monde, expliquant les mythes et les rites de chaque ville ou peuple comme des expressions symboliques (ou allégoriques) de l'universelle vérité du stoïcisme⁴. Si le stoïcisme, en tant que philosophie éthique de la vie, permettait de nombreux contacts avec le judaïsme, les maîtres stoïciens ne

3. J.B. AGUS, *The evolution of the Jewish Thought*, London, A. Schuman, 1959, p. 91.

4. Un des exemples les plus probants de cela est l'interprétation de la religion égyptienne par PLUTARQUE, dans *Isis et Osiris*; sur ce sujet, on pourra se reporter à l'ouvrage de H.A. WOLFSON, *Philo*, New York, Hobson & Sons, 1948, t. I.

se faisaient aucun scrupule de conclure des alliances douteuses avec les superstitions les plus vétustes et les religions les plus cruelles de l'Orient ancien, allant jusqu'à couvrir du manteau de la philosophie les célébrations sanguinaires du Baal syrien; ceci nous montre que le paganisme antique «fonctionna» bien sur deux plans: le plan supérieur, celui de la philosophie, le «plan des idées», et le plan inférieur, populaire, qui peut être assimilé au «plan de la superstition»; entre eux deux, aucun autre lien que la rhétorique tortueuse des maîtres stoïciens. Alors que, dans le judaïsme, intelligence, conscience et mysticisme fusionnent dans la lumière de la Révélation, ces éléments divergent dans l'hellénisme, aboutissant au dualisme des écoles de philosophie et des religions à mystères.

Avec le «creuset intellectuel du monde hellénique», un entremêlement de peuples, de races, de cultures, d'abord dans les colonies des Hellènes, puis dans le monde romain, accentue le phénomène. Le mouvement stoïcien présida à la vulgarisation des concepts d'humanité et de raison, menant au nivellement progressif des différences locales. Les barrières entre les différentes religions orientales s'abaissèrent progressivement jusqu'à n'être plus, pour les «hommes éclairés», que des souvenirs de particularismes provinciaux; d'où cette conséquence: il convenait d'accepter les rites et coutumes de chaque région comme une expression locale et peu importante des aspirations fondamentales de l'humanité; aussi les personnes vivant ensemble, en tel ou tel lieu, devaient-elles apprendre à rendre un culte pour le bien public. On en arriva donc au développement des religions civiques, mi-religieuses, mi-patriotiques, auxquelles tous les habitants étaient invités à participer et, à la place de l'esprit d'intolérance des anciennes croyances, apparurent de nouvelles cérémonies syncrétistes, que seul un certain «peuple à la nuque raide» continua de refuser.

La forme ultime de la religion civique de l'antiquité, la déification des souverains, apparue chez les Ptolémées d'Égypte et chez les Séleucides de Syrie, devait trouver son aboutissement chez les empereurs romains, qui exigèrent bientôt qu'on offrît des sacrifices à leur image. Cette volonté s'exprime de manière particulièrement caractéristique dans la célèbre réplique de Caius Caligula à l'argument de Philon, selon lequel des sacrifices étaient apportés chaque jour dans le Temple de Jérusalem pour le bien-être de l'empereur: «Ceci est peut-être vrai; vous sacrifiez, mais à un autre que moi-même. Quel bien est-ce pour moi, si vous ne me sacrifiez pas à moi⁵?»

5. PHILO. *Legatio ad Caium*: les citations de Philon ont été établies à partir

En somme, les juifs étaient confrontés au discours d'un paganisme esthétiquement séduisant, cosmopolite, persuasif, étroitement associé à l'esprit d'une libre recherche philosophique, tel qu'on pouvait le rencontrer dans l'enseignement des écoles grecques contemporaines.

Au niveau même de la religion, l'hellénisme fait de puissantes incursions en Israël, et les prêtres hellénisants de Jérusalem se signalent par leur ardeur à importer des usages grecs qu'ils «judaïsent»; ce qui aboutit entre autres à l'instauration de la fête de *Hanoukka* en 165 avant notre ère; mais, sur le plan intellectuel, le judaïsme a toujours été et reste sur la défensive. Les premières communautés juives implantées en Grèce tentent de convertir le monde païen au judaïsme, dans la perspective de l'accomplissement messianique, et leurs efforts sont partiellement couronnés de succès puisque, dans le siècle précédant la naissance du Christ, le nombre des convertis augmente considérablement, permettant une plus grande diffusion de l'idée monothéiste révélée parmi la masse des «gentils», dont beaucoup, sympathisants, «craignaient le Seigneur». Il ne semblait pas impossible, au vu de ces résultats, de tenter la réalisation de la vision prophétique d'un judaïsme triomphant, toutes les nations montant vers la montagne de Sion, vers le Temple du Seigneur, «pour apprendre ses voies et marcher sur ses sentiers» (*Is* 2, 3).

II. - Les Septante et les premiers philosophes juifs

La traduction de la Bible hébraïque en grec, la fameuse version des Septante, procède de ce courant et fut non seulement réalisée pour des juifs parlant grec, mais aussi pour tous les lecteurs de la littérature grecque⁶. Mais c'est Aristobule, l'un des premiers philosophes juifs helléniques, qui vécut probablement aux temps de la révolte des Macchabées, qui continua et acheva les Septante avec un commentaire dans lequel est exposé l'appel philosophique de la Torah. Des passages bibliques, tels que «la main du Seigneur», des références à la «descente de Dieu» pour regarder les actions des hommes, le «repos divin» du septième jour, la venue

du texte latin, en comparaison avec les traductions de la collection Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, Paris, Éd. du Cerf, 1961-1984, et l'édition de Columbia University Press. Les abréviations de titres et les références sont celles des Oeuvres de Philon.

6. Rappelons la célèbre *Lettre d'Aristée*, qui mentionne, en l'attribuant à un événement miraculeux, la traduction exécutée avec un guide divin par soixante-douze sages, sous la conduite du grand-prêtre Éléazar.

sur le Sinaï ainsi que les autres allusions anthropomorphiques furent interprétés par Aristobule comme des symboles humains de la nature ineffable de Dieu. Aristobule était persuadé des rapports essentiels entre la philosophie et les livres bibliques, et il tenta de prouver que Pythagore, Platon et même Aristote avaient tiré leurs doctrines de l'enseignement des prophètes juifs. Il fut le premier à émettre l'hypothèse d'une inspiration juive de la pensée grecque, hypothèse qui fut reprise, sous diverses formulations, par de nombreux auteurs anciens ou médiévaux. Dans le dernier tiers du I^{er} siècle de notre ère, Flavius Josèphe écrivait: «Nos premiers (imitateurs) furent les philosophes grecs qui, tout en observant ostensiblement les lois de leur pays, furent cependant, dans leur conduite et leur philosophie, des disciples de Moïse, ayant des vues similaires sur Dieu⁷.»

De fait, ceux qui firent connaître et exposèrent le judaïsme dans le monde hellénique acceptèrent en général les enseignements des philosophes, tandis qu'ils rejetaient et combattaient avec force les expressions rituelles du paganisme, dénonçant les officiants des rites à mystères comme des escrocs et des charlatans, car seuls les rites du judaïsme avaient été donnés par Dieu.

Un document capital pour la compréhension du judaïsme hellénistique, ce sont «les oracles sibyllins juifs». Sous ce titre, un auteur anonyme (ou plusieurs auteurs) transmièrent le message juif au monde païen en une forme poétique versifiée, prêtée à une sibylle païenne. Entremêlant prédictions et instructions, ces livres sibyllins sont une véritable «propagande juive sous la forme du paganisme»⁸. La langue rappelle celle d'Isaïe et n'épargne guère les païens, qui sont copieusement moqués pour leur adoration des démons, des animaux et des pièces de bois ou de pierre. La sibylle compare la gloire et la majesté du Dieu unique avec les «folies idolâtres», assurant l'enfer aux impies et promettant un «vert paradis» aux justes. A la manière des prophètes, l'auteur reproche aux païens le laxisme de leur morale, à laquelle il oppose l'idéal et la «sagesse de la loi» des enfants d'Abraham, ajoutant: «... car celui qui demeure dans le ciel a façonné la terre pour tous les hommes afin qu'ils y demeurent ensemble»⁹. L'ouvrage s'achève sur l'assurance que les Grecs et les autres nations, après une catastrophe qui secouera

7. FLAVIUS JOSÈPHE, *Contre Apion*, II, XXIX.

8. E. CHARLES, *L'Oracle Sibyllin*, Paris, Payot, 1958, t. I, p. 7.

9. *Ibid.*, t. III, p. 185-186.

le monde, abandonneront l'idolâtrie et que les survivants se joindront à Israël dans l'adoration du Dieu unique.

On remarque la nette influence d'Isaïe et du genre apocalyptique, une constante des écrits juifs de ce temps destinés aux païens, véritable propagande pour la conversion au judaïsme ou, du moins, pour la reconnaissance de son message spirituel et éthique.

L'union des vertus morales dans le judaïsme marque un net contraste par rapport à l'immoralité, aux vices et à l'endurcissement devant la souffrance humaine des Grecs hédonistes, ainsi que l'a relevé Renan :

Les meilleurs arguments en faveur de la propagande juive furent la vie du simple peuple juif : il était heureux, satisfait de son sort, même dans les circonstances difficiles, se contentant de peu mais, en même temps, il était sage, philosophe à sa manière. Sans crainte et avec une innocence confiante, il blâmait les Grecs et les Égyptiens de leur bassesse impudente et de leurs vices infâmes¹⁰.

Flavius Josèphe, de son côté, dans sa défense du judaïsme, insiste sur le fait que les idéaux du judaïsme impliquent la vertu et ne sont pas de belles abstractions uniquement conçues pour réjouir un logicien :

Même parmi les masses païennes, il y a un zèle considérable pour ce que nous adorons. Dans le pays des Hellènes et des Barbares, ou dans le monde en général, il n'y a pas de ville où nos observances n'aient été disséminées — telle l'observance du Shabbat, le jeûne, l'allumage des bougies et de nombreuses observances alimentaires. Ils s'efforçaient aussi d'imiter l'esprit de fraternité qui prévalait parmi nous, nos libéralités, notre amour du travail, notre patience à supporter les contraintes subies pour nos lois. Il est tout à fait merveilleux que ces actions soient dues à l'appel de la Torah elle-même, en dehors de tout stimulant extérieur ou de tout attrait des sens. Et comme le Seigneur remplit l'univers, la Torah se répand dans toute l'humanité¹¹.

Un autre texte, la *Sagesse de Salomon*, traite du problème que posent la prospérité des méchants et la souffrance des justes. Ce dilemme constant du monothéisme éthique trouve sa solution dans la doctrine de l'immortalité, car «les justes vivront à jamais tandis que les méchants sont comme des méchants venus pour un jour» (*Sag. S.*, 14). L'auteur personnifie la Sagesse comme une partenaire du Tout-Puissant «assise avec lui sur son trône». La sagesse terres-

10. E. RENAN, *Histoire d'Israël*, Paris, P.U.F., rééd. 1956, t. II, p. 165.

11. FLAVIUS JOSÈPHE, *Contre Apion*, II, XXIV.

tre, accessible à tous les hommes, n'est qu'un pâle reflet de la vraie sagesse, pure et incorruptible; à cause de son origine «la Sagesse ne vient pas dans une âme mauvaise et ne demeure pas dans un corps livré au péché» (*Sag. S.* 1-4). L'auteur blâme ouvertement l'absence de moralité des Grecs, l'idolâtrie zoomorphe des Égyptiens, mais, en dépit de ces jugements méprisants, en particulier sur la vie grecque, il utilise librement de nombreuses conceptions de la philosophie grecque, affirme l'existence d'une matière hylique comme matière brute de la création, et sa description de la Sagesse en fait une force physique, presque indépendante, responsable de la pensée rationnelle, du sentiment éthique autant que de l'inspiration des prophètes et des faits miraculeux rapportés dans la Bible. On voit l'évolution qu'a subie une certaine pensée juive au contact du monde hellénique et, particulièrement dans la *Sagesse de Salomon*, comment l'idée de «l'Esprit de Dieu» s'est vue interprétée par une sorte d'imprégnation des grands thèmes philosophiques.

III. - Le représentant d'un judaïsme universel

Mais c'est avec les écrits de Philon d'Alexandrie, encore appelé Philon le Juif, que le judaïsme hellénistique atteint en quelque sorte son apogée. Tout au long de ses travaux, Philon n'a cessé de considérer les aspects du conflit entre judaïsme et pensée grecque; il en extrait une philosophie qui marquera pendant près de seize siècles la pensée européenne, autant parmi les juifs que parmi les chrétiens ou les musulmans. La philosophie philonienne commence par un «préambule de la foi», mais la substance finale de la foi est la philosophie; les deux modes de pensée sont intimement mêlés au point de n'en faire qu'un; de cette modification conjointe de la philosophie et du judaïsme surgit une nouvelle création spirituelle, le judaïsme philosophique, dans lequel la ferveur mystique, l'analyse intellectuelle et la fidélité à la tradition s'associent intimement. A ce sujet, Wolfson écrit: «la piété de Philon est dénuée de la simplicité et de la naïveté des rabbis palestiniens, mais elle est vaste, belle, poétique, profonde, tenant à la fois du rationalisme des modernistes et du mysticisme des saints¹².»

Philon (vers 20 av. J.C. - 40 ap. J.C.) consacra sa jeunesse à l'étude religieuse pour atteindre à la grande piété. Né dans une famille

12. H.A. WOLFSON, *Philo*, cité n. 4, t. I, introd.

fortunée d'Alexandrie, il rechercha la vertu, la sagesse et l'union mystique avec le Créateur, d'abord par l'exercice de l'ascèse puis, dans sa maturité, découvrant la futilité de cette voie, il rechercha Dieu en travaillant à améliorer la société, sans se réfugier pour autant uniquement dans sa pensée, car il mena alors une brillante carrière de maître et de prédicateur à la Synagogue. Parlant de son évolution, il devait écrire :

Je laissais souvent mes parents, mes amis et ma terre natale et allais dans un endroit solitaire, afin de pouvoir prendre connaissance des choses dignes à contempler, mais je ne profitais de rien, car mon esprit était fortement tenté par le désir et orienté vers les choses opposées. Mais maintenant, chaque fois que je suis au milieu d'une multitude d'hommes, mon esprit est tranquille et Dieu écarte tous les désirs indignes, m'apprenant qu'il n'y a pas d'endroit qui affecte le bonheur de l'âme, mais Dieu seul qui connaît et dirige son activité comme il lui plaît (*Abr.*, II, 21).

À l'âge de cinquante ans, Philon dut interrompre ses tranquilles méditations pour entreprendre un périlleux voyage à Rome, afin de défendre les droits des juifs en général, et ceux des juifs d'Alexandrie en particulier, qui refusaient d'adorer la statue de l'empereur Caius Caligula. Il dut s'engager dans un rude débat avec les détracteurs antisémites et tenta de gagner la faveur de celui que l'histoire a reconnu comme un tyran psychopathe. Le rapport qu'il fit de sa mission est la première défense formelle du judaïsme contre ses détracteurs. La mort de Caligula et l'accession de Claude à l'empire vint heureusement mettre fin à la polémique, et le nouvel empereur protégea ouvertement les juifs d'Alexandrie.

Cet heureux dénouement est en fait dû à Philon, représentant d'un judaïsme universel et en accord avec la meilleure pensée du monde hellénique; il sut convaincre Claude non seulement de la fidélité des juifs à l'empereur mais, et surtout, de la valeur de leur religion. Ce que les païens reprochaient au judaïsme, c'était son «séparatisme», le refus de participer au culte civique et, dans l'ignorance totale des vrais motifs religieux qui commandaient cette attitude, les «gentils» attribuaient le particularisme juif et la remarquable ténacité du peuple à son «orgueil racial démesuré», à son «exclusivisme religieux» et à son «mépris des autres», ainsi que le dit Tacite¹³. Cette opinion se vit confortée par de pseudo-philosophes populaires du monde romain; ceux-ci, n'ayant que par-

13. TACITE, *Annales*, V, 4.

tiellement assimilé la réflexion grecque, considéraient toute cérémonie cultuelle extérieure comme dénuée de signification intrinsèque; très peu d'entre eux furent vraiment capables, non seulement de comprendre le judaïsme, mais de porter sur lui un regard autre qu'extérieur, ne percevant pas la foi d'un peuple voué à la rédemption de l'humanité entière et, à cette fin, préservant son intégrité et sa pureté. La sauvegarde et le progrès de la foi au Dieu unique devaient profiter à l'humanité entière, mais n'étaient possibles que dans la mesure où ses dépositaires ne succombaient pas aux passions du monde païen. Poursuivi devant la pensée hellénique et le pouvoir romain, le judaïsme sut trouver en Philon un défenseur qui en exposa la profondeur et les conceptions dans l'universalité individuelle. Les querelles à propos de «l'orthodoxie» de Philon sont et doivent rester internes au judaïsme et l'on reconnaîtra volontiers que l'ouverture de la philosophie antique à l'idée monothéiste, ouverture qui dura longtemps et reste, hélas, inachevée, est, pour une bonne part, l'œuvre du philosophe juif d'Alexandrie.

La différence fondamentale entre le judaïsme et le paganisme se situe d'ailleurs dans cette idée de Dieu; néanmoins, les vues des philosophes restent des plus classiques, puisqu'ils interprétaient les différents dieux homériques comme autant de «figures» d'une idée discursive, affirmant même parfois, et pour certains, un Dieu unique. Pour Philon, les enseignements de ces mêmes philosophes pouvaient constituer une «forme inférieure» de la foi juive, mais les vues philosophiques ne se laissaient pas ramener à un corps homogène de doctrine. Philon dut donc rejeter la conception aristotélicienne du «moteur immobile» comme impliquant l'éternité du monde et niant la création; de même, il repoussa la doctrine stoïcienne du dieu principe matériel immanent dans la nature physique, révélé par la raison et exprimé dans les lois qui gouvernent la totalité des événements universels. Les stoïciens croyaient que l'énergie fondamentale de l'univers était un *logos* rationnel, conscient, inflexible et bienveillant, et ils considéraient les *logoi* séminaux comme des «étincelles de rationalité» diffusées à travers l'univers et expliquant le modèle des choses ainsi que leur énergie vitale. Philon ne pouvait que refuser cette conception matérielle de la divinité, par le fait même de l'insistance avec laquelle l'Écriture affirme le caractère spirituel de l'être de Dieu et sa distinction du monde matériel. On voit que la philosophie la plus populaire du monde païen était aussi inacceptable pour Philon que le paganisme lui-même.

Il faut encore rappeler que «l'orgueil» stoïcien, considérant que la raison humaine libérée de la servitude est essentiellement identique au *logos* divin, représentait une véritable abomination pour Philon, qui savait, plus par sentiment que par raison, que l'on ne connaît Dieu que dans une grande humilité. Philon aurait sans doute approuvé l'enseignement rabbinique selon lequel «Dieu dit de l'orgueilleux: lui et moi ne pouvons demeurer en un seul domaine»¹⁴. Pour Philon, toute connaissance est un don direct de Dieu impliquant la participation active de l'Esprit divin; ce n'est pas par sa propre raison que l'homme appréhende Dieu, mais par les effets de la bonté divine, qui en gratifie l'homme et lui donne des éclairs d'intuition: «c'est à travers Dieu que Dieu est connu, car il est sa propre lumière» (*Migr.*, 8).

Avec Platon, Philon admet que Dieu n'est pas seulement «le Bien source de toutes les valeurs humainement perçues», mais aussi le Créateur de l'univers. Mais, dans le *Timée*, Platon représente la divinité implantant une «âme du monde» dans l'univers et cette «âme» se met à «fonctionner» comme la force dynamique qui embrasse tout, Dieu lui-même restant comme étranger au quotidien humain: la création lui est due, mais il n'a aucune relation avec ses créatures; une telle idée de la création est naturellement incompatible avec le judaïsme, incompatible avec le sens de la présence de Dieu, qui est l'essence même de la foi monothéiste. Philon introduit alors une «correction» au système platonicien: l'âme du monde n'est pas simplement une entité objective qui existe entre Dieu et le monde, mais le *logos* qui unit Dieu au monde, car il reste constamment attaché à Dieu, même quand il est dans le monde comme force créatrice et dynamique. Dieu est esprit, élevé au-dessus de l'univers visible, et il est en contact constant avec le monde par le *logos* qui a sa source en lui et qui se répand sur l'univers. Dieu est à la fois transcendant à l'univers par son être intérieur et immanent en lui, en tant qu'il est son essence dynamique, à la fois lointain et proche.

IV. - Le «logos» médiateur

L'analogie du «discours» peut nous aider à mieux comprendre la conception philonienne du *logos*. Dans la Bible, Dieu est invisi-

¹⁴ *Talmud de Babylone, Traité Sotah* 5a.

ble mais communique avec les hommes par l'intermédiaire du « discours ». Les contemporains de Philon affirmaient que la prophétie était éteinte dans leur génération, mais ils n'en croyaient pas moins à l'origine divine d'une voix, la *Bath kol*, qui pouvait être entendue en des moments cruciaux¹⁵. La voix ou « discours » de Dieu était pensée comme étant le moyen par lequel Dieu se révélait dans le monde. Dans le « discours » l'unité de pensée est traduite en une multitude ordonnée de sons divers, c'est-à-dire que l'un de l'esprit est traduit dans la multiplicité matérielle; dans les écrits de Philon, le terme *logos* signifie discours, sagesse, raison ou parole; c'est un processus qui commence avec Dieu, où il est l'un et l'esprit, et qui culmine dans les phénomènes multiples de l'univers, où il est multitude, concret et matériel. Dans l'esprit humain, cette « direction » du *logos* peut être « renversée » et sa première unité restaurée. Philon écrit: « Dieu ne prononce pas des paroles mais des choses... Son énergie s'écoule d'en haut comme une rivière puissante, qui se ramifie quand elle descend et inonde et satisfait toutes choses » (*Decal.*, 11). Ce courant d'énergie créatrice est l'inspiration des belles entreprises humaines et peut, parfois, les transporter jusqu'à l'extase. Pour Philon, sur le plan humain, le *logos* se ramifie en de nombreux *logoi*, qui stimulent l'imagination humaine, à la fois dans leur descente de Dieu et dans leur ascension pour remonter à leur source:

En haut et en bas de l'âme, les *logoi* de Dieu se meuvent sans fin; quand ils montent, ils la tirent avec eux, la séparent de la partie mortelle et lui montrent seulement la vision des choses idéales; quand ils descendent, ils ne la rejettent pas en bas, mais descendent avec elle, avec de l'humanité ou de la compassion pour notre race, afin de lui donner assistance et aide pour qu'en inspirant ce qui est noble, ils puissent faire revivre l'âme, qui naquit le long du corps (*Somn.*, II, 37).

Le *logos* est bien plus qu'un simple principe vivifiant de l'intelligence divine, il est également le flot de son amour et la grâce rédemptrice. Les qualités qui peuvent apparaître séparées dans l'expérience humaine sont une à leur source; le *logos* est à la fois émanation des qualités divines et instrument de sa puissance, par lequel il est en contact constant avec les éléments de sa création. Philon ne mettait pas en doute la réalité des miracles divins, tout en interprétant allégoriquement certains miracles bibliques; pour lui,

15. Sur la *Bath kol*, on pourra consulter avec profit le *Talmud de Jérusalem*, Traité *Sanhédrin*, 11a, et Traité *Baba Mezia*, 59b.

Dieu maintient l'uniformité des lois terrestres au moyen de son *logos*, mais il intervient également en faveur des justes par le moyen de ce même *logos* (*Mos.*, II, 47 & 261).

De fait, le contenu de la pensée philosophique de Philon peut se résumer comme suit :

Dieu en lui-même est transcendant à l'univers et à toutes les qualités concevables par l'esprit de l'homme. Il est « supérieur en vertu, supérieur en connaissance, supérieur au bien lui-même et au beau lui-même » (*Opif.*, II, 8).

Dieu a créé les idées comme des « modèles » et des « puissances » de toutes les choses existantes et le *logos* comme l'instrument qui embrasse tout, contient tout, le façonne et le modifie au gré du Créateur.

Dieu, par le *logos*, règle le monde, changeant les lois de la nature à son gré : « comme un cocher tenant les rênes ou un pilote tenant le gouvernail, il guide toutes les choses dans la direction qui lui plaît, en tant que loi et en accordant les justes demandes » (*ibid.*, VI, 8).

La conception que Philon exprime de Dieu est une réaffirmation du monothéisme biblique contre la pensée logique et discursive, qui est implicite dans la plus grande partie de la philosophie hellénistique. Le Dieu du monothéisme est une projection dans l'infini de la conception de la personnalité, et la personnalité ne peut être pleinement saisie dans le cas d'un univers mécanique. A cause de cela même, les philosophes qui fondent leur réflexion à propos du divin sur l'analyse de la nature physique n'ont d'autre alternative que de nier à la fois Dieu et la personnalité en les ramenant à un mécanisme nécessaire ou bien de rejeter ces deux conceptions vers un monde totalement « autre ». Aucune de ces solutions n'est adaptée à la réalité psychologique de la foi religieuse, bien que toutes deux aient servi, en tel ou tel temps, de façade rationaliste. Philon refuse la première, mais n'est pas plus satisfait de l'idée d'un Dieu ayant abdiqué sa liberté en faveur d'une « âme du monde », et il retient la perspective biblique, résolvant les apparentes contradictions en insistant sur la nature inconnaissable de Dieu : l'esprit humain peut monter « l'échelle spirituelle du *logos* », mais il ne peut jamais saisir le caractère de Dieu en lui-même sauf en reconnaissant, au plus haut de l'intuition, qu'*il est un*. « Dieu présente à l'esprit qui a la vision l'apparence de l'un, quelquefois de trois ;

de l'un, quand l'esprit est très purifié» (*Aloz.*, 24 & 122). Pour lui, le polythéisme, qui admet un univers pluraliste, dans lequel les forces agissent comme des entités semi-indépendantes, est vrai si l'on se tient à la nature, à la contemplation sobre et sèche de l'observateur sans inspiration, mais lorsque l'esprit, «irrigué» par l'Esprit divin, accroît sa compréhension intuitive, il aperçoit enfin cette vérité que Dieu est *un*, bien qu'il lui soit impossible de dire comment et pourquoi les contraires concordent en lui.

V. - L'inspiration divine de l'Écriture et les vertus

Philon croyait que la Loi de Moïse trouvait son origine dans l'inspiration divine, mais son problème ne consistait pas à prouver l'inspiration de la Torah autant que l'originalité de cette inspiration. La Révélation divine ne posait guère de problème dans le monde antique; n'oublions pas que le mot «enthousiasme» signifie littéralement «être en Dieu», mais les *enthousiastes* sont souverainement méprisés par les *gens raisonnables*; Platon les place parmi les extatiques les plus bas, juste au-dessus des *frénétiques* qui disent l'avenir, et il n'accorde ses faveurs qu'à la «frénésie philosophique», où les idées sont saisies dans leur pureté¹⁶. Philon, lui, affirme que l'état prophétique est la synthèse des quatre *frénésies* supposées par Platon; c'est la fusion de la prédication et de la piété, de la poésie et de la philosophie. Le bienfait de la prophétie réside et consiste en ses multiples faces car, comme la vertu, elle dépend de la perfection de l'intelligence, de l'imagination et des émotions. Le prophète est supérieur au philosophe, surtout quand son «conscient» est stimulé, et non pas amoindri, par la frénésie et quand il reçoit son message par une voix divine. Philon assure qu'un don de prophétie d'un tel ordre est vraiment réservé au peuple juif, non pas en raison de ses qualités personnelles, mais «en raison de sa consécration habituelle à servir Dieu» (*Congr.*, 26 & 92). Le fait est là, nulle part ailleurs n'apparaissent des personnalités comparables aux patriarches, aux juges et aux prophètes hébreux, d'où la prééminence absolue de la Torah.

Cependant, les degrés inférieurs de la prophétie sont profitables à tous ceux qui cherchent Dieu et le don de l'Esprit divin peut

16. PLATON, *Phèdre*, 245-249, dans PLATON, *Oeuvres complètes*, coll. La Pléiade, Paris, Gallimard, 1950.

être accordé à tous ceux qui sont doués d'une âme rationnelle; le Seigneur peut choisir d'envoyer ses messages, par le moyen de ses anges, à ceux qui n'ont pas de discernement intellectuel. Philon semble bien dire que, si l'inspiration divine est un phénomène général, la prophétie dans son sens normatif, résultant de la révélation de la Loi, est réservée aux seuls juifs. Philon écrit que «les dix commandements ont été prononcés par Dieu, par sa propre personne, par une voix qui, étrange paradoxe, était invisible» (*Mos.*, II, 25 & 39).

Mais, tout en acceptant l'origine divine de la Torah, Philon ne se satisfait pas uniquement de ce dogme, car tous les codes de loi de l'antiquité prétendaient justement à une telle origine. Il lui fallait prouver que l'inspiration des Écritures était vraiment multiforme, englobant les normes intellectuelles du philosophe aussi bien que du poète, de l'homme d'état comme du prêtre. S'il ne pouvait affirmer cela, il ne lui restait plus qu'à accepter que la Torah, malgré son origine divine, soit inférieure aux enseignements des philosophes. Il insista donc sur la valeur intrinsèque des lois juives, qu'il ne faut pas seulement observer à cause de leur origine divine, mais qui, comme il ne cesse de l'affirmer, doivent être considérées comme divines parce qu'elles sont en parfaite conformité avec les lois de la nature.

Alors que la forme la plus élevée de l'enseignement prophétique est réservée aux seuls juifs, la Loi est d'une application universelle et d'une signification cosmique. Si Moïse commence son récit des lois par celui de la création, c'est afin de montrer que le monde «est en harmonie avec la Loi et la Loi avec le monde, et que l'homme qui observe la Loi est par là même un fidèle citoyen du monde, réglant ses actions d'après la volonté de la nature selon laquelle le monde entier est aussi administré» (*ibid.*, 3). Les stoïciens conseillaient à leurs disciples de vivre en accord avec la nature et, par là même, de mériter la désignation de «citoyens du monde»; Philon adapte à son propos les conceptions des stoïciens: la nature n'est pas une réalité autosuffisante, elle est gouvernée d'en haut par le *logos* et la Loi dérive du *logos*. La Loi est en accord avec l'Esprit qui règle la nature, et l'âme humaine saisit cet Esprit dans de rares et sublimes moments: «C'est la plus noble aspiration de l'homme de devenir comme Dieu, dans la mesure où cela est possible» (*Fug.*, XII, 36); cette phrase de Philon renvoie autant à la littérature rabbinique qu'à la pensée platonicienne¹⁷, les deux «influences» du philosophe d'Alexandrie.

Pour la philosophie grecque, la «vie digne» est celle de la vertu, et les diverses écoles insistent sur les divers aspects de la vertu. Philon accepte les vertus essentielles, le projet stoïcien de libérer la volonté et la raison humaines de l'agitation des passions, ainsi que la règle aristotélicienne du «juste milieu», mais il affirme que la piété est la reine de toutes les vertus, car l'homme ne peut se suffire à lui-même et reste extrêmement dépendant de Dieu, tant sur le plan moral que physique. En retour, la piété s'exprime dans l'étude de la Loi, la prière et l'éveil constant et humble à la nécessité du repentir. Par cette «correction» de la pensée grecque, au lieu de «l'homme en lui-même», le centre de la pensée éthique devient «l'homme devant Dieu» et, en plus, par cette modification de la hiérarchie des vertus, Philon peut affirmer que la Loi de Moïse est identique, dans son but et ses fonctions, aux lois idéales des philosophes, puisque son rôle est d'amener les hommes à l'acquisition de toutes les vertus.

Philon classe l'ensemble des préceptes du judaïsme en dix catégories, qui correspondent aux dix commandements; dans la discussion de chaque catégorie, il met en évidence la manière dont elle contribue à la vie de la vertu, concluant que la Loi de Moïse «nous incite et nous exhorte séparément et tout en commun à la sagesse, à la justice, à la sainteté et au cortège de toutes les autres vertus» (*Spec.*, IV, 4). Ce but essentiel est pour lui l'âme de la Loi, tandis que l'observance en est le corps, et la Loi n'accomplit son but moral que lorsqu'elle est réalisée avec une intention droite et un esprit de piété: «les actions droites qui sont préméditées sont plus dignes que celles qui sont involontaires» (*Poster.*, III, 11).

Puisque l'homme n'est complet que s'il se montre obéissant et humble devant Dieu, Philon place l'adoration parmi les vertus et, extraordinairement en avance sur le judaïsme de son temps, il affirme sans hésiter que la prière est plus digne que l'offrande de sacrifices au Temple de Jérusalem, puisque par la prière l'homme ouvre son âme à Dieu. À sa propre demande «quelle maison faut-il préparer pour Dieu, le Roi des rois?», il répond: «Loin de la pensée les paroles mêmes sont impies, il n'y a qu'une seule maison digne, faite pour le recevoir: l'âme» (*Cher.*, XXIX, 99-100). N'allons cependant pas conclure que Philon s'opposait au culte du Temple; il fit lui-même le voyage de Jérusalem pour offrir son sacrifice, mais il insiste sur l'intériorité de la piété.

En commun avec les philosophes et les rabbins, il déclare que la **vertu est sa propre récompense, car sa pratique rend indépendant**

des événements extérieurs fortuits; pour lui, qui la pratique est toujours joyeux, mais il n'abandonne pas les bénédictions et les récompenses promises aux justes des Écritures. De fait, Philon espère la restauration de la puissance terrestre d'Israël et l'abondance des bienfaits de ce monde par la venue d'un Messie et, s'il crut que le don de la grâce divine, se manifestant dans la joie de la piété mystique, serait également la part des justes sur terre, il ne douta pas que les joies de l'immortalité ne soient promises à «ceux qui craignent le Seigneur et marchent dans ses voies».

VI. - Juifs et gentils: le judaïsme face aux nations

Philon considère la séparation de l'humanité entre juifs et «gentils» comme un phénomène temporaire, ayant sa fin dans l'âge messianique; il réfute l'idée de «misanthropie» ou de «non-hospitalité», dont certains païens accusaient les juifs, comme une illusion dérivant de l'amour de ces mêmes païens pour les plaisirs charnels, et il démontre clairement que l'antisémitisme est principalement la révolte contre la discipline nécessaire à une vie plus élevée; cet antisémitisme est dû au refus des lois du judaïsme qui sont «nécessairement graves et sévères parce qu'elles inculquent la norme la plus élevée de la vertu; mais la gravité est austère et l'austérité est tenue en aversion par la plus grande majorité des hommes parce qu'ils aiment le plaisir» (*Spec.*, IV, 34). La Loi juive n'implique pas le défaut de patriotisme ou l'intolérance; au contraire, les prosélytes sont les bienvenus et considérés comme faisant partie du peuple de l'Alliance.

Avec l'arrivée du Messie, la barrière entre juifs et gentils sera abaissée; chaque nation abandonnera ses voies particulières et, rejetant leurs coutumes ancestrales, elles viendront honorer seulement nos lois car, lorsque l'éclat de leur lumière est accompagné par une prospérité nationale, elles assombrissent la lumière des autres lois, de même que le soleil, une fois levé, fait disparaître les étoiles (*Mos.*, II, 7).

Les gentils ne deviendront pas seulement des «hommes craignant Dieu», ainsi qu'il est dit dans l'Oracle sibyllin, mais ils accepteront aussi la Loi juive, car leur répugnance à son égard est due à la fois à la lumière et aux malheurs du peuple juif. On ne sait si, dans la pensée de Philon, il s'agissait d'un Messie personnel du *logos* ou de la manifestation de la *Shekhina*, de la «gloire de Dieu», mais il n'a jamais remis en doute la promesse messianique ni sa foi personnelle, certitude de la venue de tous les hommes au judaïsme.

Mais, si les «lois» du judaïsme élèvent une barrière d'amertume, pour ne pas dire de haine, entre les hommes, entre le Peuple Élu et les nations, pourquoi ne pas les abolir tout en conservant les principes généraux qu'elles établissent? Cette solution fut soutenue, au temps de Philon (déjà!), par des personnages d'importance tel Tiberius Julius Alexandre¹⁸, mais il y avait aussi des «assimilationnistes» au sein même d'Israël, et cela depuis l'époque des Macchabées¹⁹, et l'assimilation implique nécessairement la substitution d'alliances humaines à l'Alliance divine, ainsi que, dans de nombreux cas, l'acceptation, même purement intellectuelle, des observances païennes à la place de la Loi. Les philosophes hellénisants poussaient à cela en affirmant qu'un homme raisonnable peut servir Dieu par une méditation silencieuse et que, s'il se trouve mêlé à des formes d'adoration publique, la façon dont se déroulent les cérémonies est pour lui tout à fait secondaire. Philon se trouvait donc, pour défendre sa foi, dans l'obligation de s'élever à la fois contre les arguments des assimilationnistes et contre ceux des réalistes pratiques.

Les philosophes qui voulaient abolir toute loi cérémonielle en «découvrant la signification universelle des lois», voyaient dans l'observance extérieure la coque non comestible d'un fruit délicieux, leur signification, et proposaient alors, pour jouir du fruit, de jeter la coque après l'avoir brisée. Philon leur réplique que l'observance des coutumes ancestrales est, elle-même, une vertu importante, puisque leur pratique revient à maintenir la communauté: «Car les coutumes sont des lois non écrites, des décrets d'hommes anciens, non pas sculptés sur des colonnes et écrits sur des parchemins, mais gravés dans l'âme des générations qui, à travers les âges, conservent la communauté choisie» (*Ios.*, II, 36). C'est la communauté, et non l'individu, qui est porteuse d'une tradition religieuse vivante, transmettant les richesses spirituelles de génération en génération; les coutumes constituent la chaîne et la trame de la vie communautaire:

Car ils devaient veiller à la fois à l'investigation de la signification invisible et à l'observance irréprochable de la lettre visible. Toutefois, ils ne vivaient pas comme s'ils habitaient dans un désert, étaient

18. Ce général romain de la *gens Iulia*, donc apparenté à la famille impériale, n'hésitera pas plus tard à se rebeller contre Rome et à tourner ses légions contre son peuple.

19. «Sortons et faisons une alliance avec les nations qui sont autour de nous, car, depuis que nous sommes séparés d'elles, beaucoup de maux sont tombés sur nous» (*1 M 1*, 11).

des âmes sans corps, ne connaissaient rien de la ville, du village, de la maison ou des rapports avec les hommes, mais ils méprisaient tout ce qui semble valable à beaucoup et cherchaient la simple vérité telle qu'elle est en elle-même. Nous devrions négliger le service du Temple et mille autres choses si nous devons nous restreindre seulement au sens allégorique ou symbolique. Ce sens concerne l'âme, l'autre sens concerne le corps. De même que nous devons prendre soin du corps comme la maison de l'âme, de même nous devons faire attention à la lettre des lois écrites. Car c'est seulement quand celles-ci sont bien observées que la signification intérieure dont elles sont le symbole deviendra plus clairement réalisée et, pendant le même temps, le blâme et l'accusation de la multitude seront évités (*Decal.*, 12).

Les réalistes opposaient la Diaspora à Philon, et il leur répliqua en montrant que cette Diaspora était seulement un phénomène temporaire: Israël n'était pas condamné à se voir éternellement foulé aux pieds par les oppresseurs; le Messie viendrait, qui rétablirait Israël au sommet des montagnes:

Toute la prospérité de leurs pères et de leurs ancêtres semblera un faible fragment; ainsi les riches seront prodigues de leurs biens, qui proviennent des gracieuses bontés de Dieu comme d'une fontaine éternelle, qui apportera à chacun individuellement et à tous en commun un profond courant de prospérité ne laissant aucune place à l'envie. Tout sera soudainement renversé, Dieu dirigera ses malédictions contre les ennemis de ses pénitents, les ennemis qui se sont réjouis dans les malheurs de la nation, qui se sont moqués et raillés d'eux (*Praem.*, 44).

Dans son désir d'interpréter la signification profonde des préceptes et des institutions, Philon répartit donc tous les préceptes, les *mitsvoth* du judaïsme, en dix catégories correspondant aux commandements du décalogue, les cinq premiers commandements exprimant l'idéal de l'amour de Dieu et les cinq suivants l'amour de l'homme; il interprète l'année sabbatique et l'année jubilaire dans leur signification sociale, énonçant les principes de la dignité de tout être humain, libre ou esclave, et il décrit l'institution du *Shabbat* comme le symbole de la participation de l'homme à la dignité de la nature divine et de sa prérogative: «imiter» la perfection du Créateur. Puisque la contemplation est une activité divine (et même la seule selon Aristote), on doit, dans la vie, réserver une place à la contemplation:

Ne négligeons jamais l'exemple d'une vie meilleure, la combinaison de l'action et de la pensée, mais gardons-en une claire vision devant nos esprits; autant que la nature humaine le permettra, tâchons de ressembler au Dieu immortel par nos paroles et par nos actions (*Decal.*, 20).

Philon parle généralement du but des lois en termes humains, sans que les mots soient spécifiques au judaïsme; il interprète par exemple le *Shabbat* comme une alliance entre Dieu et l'homme, et non pas exclusivement entre Dieu et Israël. C'est sans doute pour cette raison qu'il ne mentionne pas le commandement de détruire les Cananéens, pas plus qu'il n'utilise l'image d'Israël comparé à une femme promise au Seigneur.

Dans la liste qu'il établit des fêtes du calendrier hébraïque, il marque une nette préférence de choix pour les nombres qui rappellent ceux des pythagoriciens et, concevant le nombre dix comme symbole de la perfection, il affirme que les fêtes sont au nombre de dix, incorporant les jours de la dédicace et scindant la fête de la Pâque en trois fêtes distinctes. A chaque fois, Philon insiste sur le caractère naturel ou humain de la fête. La Pâque n'est pas seulement pour lui la fête de la sortie d'Égypte, mais c'est aussi la fête du printemps, la commémoration de la création et le passage symbolique de la vie des sens à la vie vers Dieu, le pain sans levain symbolisant la vie simple, dépouillée du désir émoussé de la luxure.

De même, *Soukkoth* n'est pas tant le souvenir du dessein de Dieu envers son Peuple au désert qu'un symbole de l'égalité de tous les hommes et l'obligation pour l'homme d'évoquer les troubles de son passé. Philon ne fait aucune mention des fêtes de *Hanoukka* et de *Pourim*, sans doute parce qu'il les considère comme des fêtes nationales plus que comme des fêtes véritablement issues du judaïsme. De plus, dans toute son interprétation, il privilégie l'idée du combat de l'âme humaine pour la maîtrise d'elle-même et il minimise le combat du peuple juif pour obtenir une société plus juste.

Dans cette optique, il explique les lois du jeûne comme destinées à exercer l'homme au contrôle de ses émotions et de ses appétits. Dans la dernière période hellénistique, les apologistes juifs furent particulièrement sensibles au but de ces lois, que les Grecs ne se faisaient pas faute de ridiculiser. L'auteur de la *Lettre d'Aristée*, qui vivait avant la révolte des Macchabées, ne se fit aucun scrupule d'affirmer que les lois relatives à la nourriture et à la pureté rituelle étaient d'abord destinées à séparer les juifs des autres nations, bien qu'elles aient également une valeur symbolique:

C'est pourquoi, afin de ne pas nous mêler aux autres et de ne pas nous éloigner du droit chemin en fréquentant les méchants, il

(Dieu) mit des barrières autour de nous au moyen des lois de la pureté dans la nourriture, la boisson, le toucher, l'ouïe et la vue²⁰.

Tout en conservant ce point de vue universel, Philon évite sciemment d'insister sur les aspects isolationnistes du judaïsme, exactement comme il évite l'argument de facilité qui consiste à dénoncer les aliments interdits comme malsains, allant même jusqu'à déclarer que certains d'entre eux (les crustacés) pourraient constituer une nourriture savoureuse; mais il s'empresse d'ajouter que de tels aliments sont justement interdits parce qu'éminemment agréables, ils inclinent à la vie sensuelle, que l'homme pieux a coutume de surmonter et de discipliner.

Dans de nombreux passages de son œuvre, Philon fait écho aux colères prophétiques contre ceux qui restent insensibles à l'esprit des rites. Il écrit:

Celui qui corrompt son esprit tout en purifiant son corps erre loin des voies de la religion, prenant l'observation des rites pour la sainteté et cherchant à corrompre l'incorruption et à flatter ce que personne ne peut flatter. Dieu désire un sacrifice naturel et ce sacrifice est celui d'une âme qui offre le sacrifice nu et simple de la vérité et se détourne du faux service qui n'est qu'un simple étalage de richesses matérielles (*Spec.*, II, 414).

D'où l'importance d'une connaissance de l'intention de la Loi car «les paroles de Dieu peuvent être comparées à des ombres, tandis que leur signification intérieure est semblable à des objets réels» (*ibid.*).

VII. - Le but de la loi et la fin en Dieu

Alors que de nombreux préceptes du judaïsme sont autant d'aides à l'obtention de la vie juste, leur but supérieur est d'élever l'âme humaine au stade de l'unité extatique avec le *logos* et, en dernier lieu, avec Dieu lui-même. A ce moment, nous rencontrons le point central du mysticisme que Philon introduisit dans la pensée juive. Les prophètes et les poètes bibliques n'ont pas cherché à achever l'unité extatique avec le Créateur, le terme hébreu *levdoko* (s'unir) n'a pas de signification mystique dans les Écritures et il indique simplement la perfection de la fidélité et de l'obéissance. Pour les Prophètes, chaque révélation est orientée vers des fins pratiques et, à la différence des mystiques, les Prophètes ne parlent pas de la gloire de la contemplation extatique: en tant que Prophètes, ils sont

20. Lettre d'Aristée à Philocrate, 142.

les messagers du Seigneur et rien de plus. Philon identifie le but de l'extase mystique avec le don de prophétie, ce «don spécial d'Israël». Aucun plaisir terrestre ne peut être comparé aux délices de l'extase envoyée du ciel, inondant les sens et surmontant la conscience: «Quand la lumière divine brille sur l'âme mortelle, la lumière mortelle disparaît et notre raison est chassée à l'approche de l'Esprit divin» (*Her.*, 53). Selon Philon, ceux qui font l'expérience de cette union avec l'Un vivent avec l'assurance constante d'une bénédiction plus grande dans l'au-delà, quand l'âme sera libérée de sa «prison corporelle».

L'immortalité est, pour Philon, un don de Dieu accordé comme récompense aux justes; après la mort, les âmes des justes demeurent dans les cieux, tandis que les méchants périssent à la fois dans leur corps et dans leur âme. Sur terre, la conscience torturée des méchants est leur châtiment. La croyance de Philon aux esprits incorporels (ou anges) lui permettait aisément d'imaginer la survie de l'âme sous une forme angélique, qu'il définit comme «consacrée et vouée au service du Père; le Démonstrateur a l'habitude de les employer comme des ministres et des aides au service des hommes mortels» (*Gig.*, III, 12).

On ne voit d'ailleurs pas clairement pourquoi Philon choisit d'allégoriser «l'Hadès», alors qu'il trouvait à la fois dans Platon et dans les textes rabbiniques l'idée d'un enfer réel pour la punition des âmes des méchants. Platon, par son affirmation de l'indestructibilité de l'âme, fut amené à postuler l'existence d'un lieu pour la punition des âmes des méchants et pour suggérer la possibilité d'une chaîne de réincarnation de l'âme humaine dans les bêtes²¹. Philon, de son côté, croit très sérieusement à la bonté ineffable de Dieu, incapable de se glorifier d'une damnation, temporaire ou éternelle. La conception philonienne est cependant moins absolue qu'il peut y paraître a priori et il ne rejette pas expressément la punition du péché après la mort, pas plus qu'il ne nie effectivement la doctrine de la résurrection, que les rabbins pharisiens acceptaient comme un dogme, mais il ne voyait dans l'idée pharisaïque de la résurrection des corps qu'une allégorie de l'immortalité des justes.

21. PLATON, *Timée*, 42b; *Phèdre*, 249b.

VIII. - Une pensée complexe et mystique

En somme, la pensée de Philon apparaît complexe, multiple, susceptible d'innombrables interprétations. Tandis que, pour l'essentiel, on peut le considérer comme un authentique sage du judaïsme, utilisant les armes de la philosophie pour défendre sa foi, certains passages, dans le vaste ensemble de son œuvre, présentent un aspect totalement différent: il emploie parfois le « langage » des religions à mystères, courant à son époque, de telle sorte qu'il semble alors « interpréter » les rites du judaïsme comme des préliminaires privilégiés dans la longue ascension de l'homme vers l'extase de l'union avec l'Absolu. Dans l'antiquité, deux voies mystiques étaient plus particulièrement populaires: le type persan, dans lequel l'adorateur s'identifiait progressivement avec les pouvoirs de la divinité, et le type égyptien, dans lequel le principe femelle jouait un rôle essentiel. Dans le mysticisme, l'union à Dieu constitue le but, les pratiques rituelles ne sont considérées que comme des « sacrements » conduisant à ce but, soit comme expression symbolique des vérités cosmiques, soit par l'exercice magique des effets cosmiques et psychiques; une distance évidente sépare les foules qui pratiquent les rites et les initiés qui entreprennent d'atteindre l'ultime but. Pour le judaïsme rabbinique, le but n'est pas l'unité extatique avec Dieu, mais le fait de mériter sa faveur; les lois ne sont pas des « parures de vérité » ou des rites chargés de correspondances cosmiques, mais le moyen d'exprimer l'obéissance au Créateur et tous les « fils de l'Alliance » sont également soumis à la Loi.

Chez Philon, les degrés de l'approche mystique sont nombreux; ses allégories ne tiennent pas seulement du style homilétique, pour lequel les mots divins seront édifiants s'ils sont interprétés, mais elles se révèlent consistantes et se fondent sur une tradition solide. Il ne se contente pas de suivre l'analogie rabbinique du marteau qui frappe le roc, éparpillant les étincelles de l'instruction dans toutes les directions, mais il pense que le commentaire pour les initiés développe la signification intérieure de la Loi. Le rituel, dans sa totalité, représente le « mystère d'Aaron », dans lequel l'initié s'élève progressivement jusqu'à atteindre les entités métaphysiques, adorant le Dieu unique en même temps que les forces gouvernant l'univers, tandis que le « mystère de Moïse » est réservé à ceux qui se préparent pour l'extase mystique²². L'élan mystique

22. Sur les rapports de Philon avec les religions à mystères, on consultera

soulève l'homme au-delà du monde des mortels et rend confuse la limite entre les justes et la puissance divine. Ainsi Philon écrit-il, à propos du grand-prêtre Aaron: «parce que je pense qu'il a eu des parents indestructibles et très purs, Dieu pour père, qui est aussi le père de toutes choses, et Sophia pour mère, de qui tout est né» (*Fug.*, 108).

De même, les patriarches sont décrits comme obtenant l'union avec «l'une ou l'autre des puissances de Dieu», et c'est à travers eux que la grâce de Dieu est canalisée. De Moïse, Philon écrit:

Est-il alors Dieu? Je n'aimerais pas le dire car le grand prophète Moïse reçut ce titre comme son lot, quand il fut appelé «le dieu de pharaon». Du moins il n'était pas un homme, mais avait en lui une part de chaque extrême, comme si l'un était le piédestal et l'autre la tête. (*Somn.*, I, 189).

On doit reconnaître que les écrits de Philon ne manquent pas d'allusions à un type de mysticisme lié au culte égyptien d'Isis, tel: «Les justes avancent en perfection au moyen de l'union avec le principe femelle» (*ibid.*, II, 139). De même, on trouve chez lui cette phrase curieuse, sur laquelle les commentateurs de son œuvre ne cessent de disputer et qu'il écrivit à propos de la rencontre de Mambré: «Aussi, à vrai dire, la mesure de toutes choses, intelligibles aussi bien que sensibles, est le seul Dieu qui, bien qu'il soit l'unité en lui-même, apparaît comme une trinité à cause de la faiblesse de ceux qui l'observent» (*Quaest. gen.*, 8).

En résumé, les commentaires de Philon exigent une unité organique intérieure, comme celle de l'âme unie au corps, pour cet enseignement secret qui concerne la Torah écrite, et cette structure intérieure des idées peut apparaître paradoxale aux yeux de la multitude. Ainsi, les juifs hellénistiques étaient préparés à recevoir un message qui opposerait l'esprit à la lettre.

Il n'est malheureusement pas possible de discerner exactement, dans l'hellénisme et le mysticisme de Philon, ce qui est placage verbal d'avec des termes pris dans leur pleine signification. Il n'en reste pas moins que les ambiguïtés, dans le langage et la pensée de Philon, servirent admirablement de transition pour ceux qui cherchaient à passer du monothéisme judaïque vers le polythéisme séculier, et la réciproque est également vraie. Grâce aux efforts

de Philon et de ses disciples, un domaine intermédiaire de la discussion vint au jour, s'étendant entre la pugnacité du judaïsme et le mépris de l'hellénisme. Dans ce domaine, que l'on hésite à qualifier de syncrétiste, le terrain fut préparé pour une révélation nouvelle. Tandis que le christianisme s'élevait parmi les masses galiléennes, son message se trouva accepté et répandu par bon nombre de philosophes du judaïsme hellénistique. Il est très intéressant de rapprocher les écrits de Philon et ceux des premiers Pères de l'Église, non que nous prétendions voir en Philon une sorte de « pré-chrétien », mais le mécanisme de pensée du philosophe d'Alexandrie fait plus que rappeler celui des premiers penseurs chrétiens.

A dessein, les sages d'Israël ignorèrent « officiellement » les œuvres de Philon, ainsi que la plupart des autres écrits juifs en grec, et les commentaires de Philon furent longtemps ignorés du judaïsme. Toutefois, de façon peu explicable, des idées de Philon se retrouvent dans quelques passages du *Talmud* et du *Midrash*; dans quelques cas, nous les voyons réapparaître, sous des formes très modifiées, dans des textes de la proto-cabale et de la Cabale. Mais ce fut dans le domaine intellectuel du monde chrétien que les paroles de Philon eurent un écho non affaibli, pendant un millénaire et demi, exposant les affirmations fondamentales d'une philosophie religieuse de la vie.

B-1200 Bruxelles
Avenue Prekelinden, 63

Michaël J. HOROWITZ

Sommaire. — Pour apporter une réponse au paganisme et influencé autant par sa culture séculaire que par le courant helléno-judaïque qui a présidé à la rédaction des Septante, aux travaux d'Aristobule ou à la *Sagesse de Salomon*, Philon, ce quasi-contemporain du Christ, entreprend une véritable défense de la religion de ses pères; il ne se contente pas d'expliquer le but et le caractère de la Torah, mais considère la piété comme reine des vertus, affirme la vision messianique, polémique contre les abus du ritualisme et introduit dans la théologie hébraïque l'idée de l'union mystique. Une œuvre riche, multiple, complexe, parfois paradoxale, qui a influencé la pensée occidentale pendant un millénaire et demi.