



# Le signe entre mystique et enseignement

François Jacquesson

► **To cite this version:**

| François Jacquesson. Le signe entre mystique et enseignement. 2017. halshs-02925550

**HAL Id: halshs-02925550**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02925550>**

Preprint submitted on 30 Aug 2020

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

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

## Le signe entre mystique et enseignement

F. Jacquesson

Après avoir rappelé que le signe se tient entre deux impossibilités (ne rien dire, dire tout), nous explorons la métaphore du "regard oblique" ou voilé, le reflet, qui s'oppose au regard face à face, tant en contexte chrétien que juif ; puis nous décrivons le principe de l'entreprise mystique, qui se présente comme un décryptage d'un discours premier, pour y lire une vérité seconde (comme dans la "typologie" chrétienne, qui transforme "l'Ancien Testament" en l'interprétant comme une prédiction du Nouveau) ; mais c'est aussi le lieu d'une codification des types d'interprétation des textes.

1. Nouvelle description des signes. 2. Le *speculum*, qu'est-ce que c'est ? 3. Le signe et la mystique. 4. Les mystères chrétiens et la 'figure'. 5. Codes de lecture, allégories. 6. Conclusion.

Version 2b

### 1. Nouvelle description des signes

Dans un essai précédent de cette collection sur le signe et la sémiotique<sup>1</sup>, la conclusion était que « le signe » n'était ni vide ni plein, mais doué d'une certaine épaisseur. Il n'est pas vide, en ce sens qu'il ne se borne pas à être « le signe d'autre chose », une pure fonction indicative, comme un index ou une flèche qui serait sans forme ni couleur, sans étendue, mais seulement une fonction le temps qu'elle agisse, qui serait aussi le temps où elle s'évanouit. Il n'est pas plein, non plus, comme le sont les miracles (dont longtemps le nom fut 'signe' : ils étaient les signes exemplaires), qui au lieu de se dissiper à mesure qu'ils existent, au contraire occupent l'attention de façon si spectaculaire qu'ils font un trou dans la réalité normale, changent un instant (le leur) l'ordre de la Nature pour désigner au-delà l'horizon ou l'empyrée autrement inaccessible, soudainement patent.

Il avait fallu convenir que « les signes » ne peuvent pas prétendre à n'être rien du tout : leur forme, couleur ou son, ou toute autre recette sensible qui les rend efficace, fût-elle seulement un « moyen », un *medium* ou des *media*, installent dans la transmission de la signification une façon de déformation qui certainement est importante pour « le sens ». En d'autres termes, les signes eux-mêmes s'installent quelque part, sans règle avérée ou en tout cas sans règle constante, dans la signification.

Mais d'autre part, nous avons remarqué aussi que cette prétention des « miracles » à occuper toute la scène, au prétexte qu'ils étaient là pour convaincre les humains de l'existence d'une transcendance, si l'on peut s'exprimer ainsi, portait en soi une contradiction. Là où ils se produisent, ils sont une façon de nous sonner les cloches et de nous dire : ah, humbles mortels, auriez-vous oublié que Dieu (ou les dieux) fait ce qu'il veut ? Vous croyez-vous à l'abri dans le giron de la Nature ? Pensiez-vous que vous pouviez reléguer Dieu dans la prison de la Création originelle et, une fois créés, en faire à votre tête ? Regardez au contraire que la foudre frappe le Méchant, comme les rebelles sont engloutis, et comme le Buisson brûle dans le maquis où Moïse poussait son petit bétail, pour lui dire quoi faire maintenant que son Peuple souffre. Pourtant, comme l'ont remarqué beaucoup de bons esprits qui ne cédaient pas au grand spectacle ni au terrorisme, fût-il divin, cette incursion de Dieu après coup, cette sorte de remords qu'il a, ce ressentiment souvent comme lorsqu'il déchaîne le déluge où qu'il ébranle la Tour dans Babel, ne sont guère compatibles avec un Dieu complet, qui voit loin et qui sait tout.

De deux choses l'une. Si Dieu a fait les choses assez de travers pour devoir revenir recoudre son tissu, c'est qu'il était soit distrait, soit méchant. Distrayant s'il pensait à autre chose, méchant s'il ne pensait

---

<sup>1</sup> Le Signe entre code et miracle.

qu'à ça. Si l'on dit à l'adam de ne pas toucher à l'arbre, pourquoi laisser le serpent faire des discours ? Si l'on dit à Caïn qu'il peut s'améliorer, pourquoi faire en sorte qu'il tue ? Pourquoi laisser les humains faire tant de bruit qu'il faille bientôt les faire taire en les engloutissant ; et pourquoi avoir négligé les gens qui construisaient la Ville et la Tour, pour ensuite les disperser sans profit. Les histoires de ce genre peuvent avoir - c'est juste - une morale. Mais c'est qu'elles s'alignent sur les fables des conteurs, pas sur les décrets de Dieu. Ou bien les gens du Talmud avaient-ils raison d'enrouler prudemment Dieu dans le cortège des anges, qui était là à lui suggérer des avis, afin de le dédouaner au cas où ?

Les miracles sont une arme à double tranchant. Si Dieu intervient dans le cours d'une Nature qu'il a créée, c'est qu'il ne l'a créée qu'à moitié, ce qui est très étrange ; et pour tout dire ne lui ressemble pas. On est alors tenté de considérer ce Dieu qui s'alarme et « descend voir » ce que font les hommes à Babel comme une allégorie à interpréter ou une fable, et ce Dieu qui « descend » et qui « voit » est un personnage d'un théâtre étonnant, mais pas un Dieu. Beaucoup d'hommes sensés, de Philon à Maïmonide à Pomponazzi et à Hume, au moins, seront perplexes ou feront semblant de l'être. Mais si les signes qui font sens doivent être conçus hors du modèle du miracle, alors les signes ne sont « ni rien », « ni tout » : ils sont justement tout ce qui est entre les deux.

La description de ces deux extrêmes est utile. Elle nous aide à comprendre que le domaine du signe, des choses qui font sens ou qui transmettent la signification, rebondissent sur ces deux murs et retombent au milieu. On pourrait d'ailleurs aussitôt commenter la coïncidence de ces deux événements : faire-sens et transmettre-la-signification : il semble que quand on « veut dire quelque chose », quand on veut essayer de « signifier », de « faire sens », ce qui a heureusement le plus souvent une portée simple ('expliquer', 'raconter', 'dire'), eh bien il s'agisse de « transmettre quelque chose » et qu'en réalité ce soit cette idée de « transmettre » qui finisse par mettre en évidence qu'il y a quelque chose à dire. Ce n'est pas qu'il s'agisse absolument toujours de paroles : des gestes peuvent être des modèles tout aussi sûrs pour bien des choses, ou bien ces gestes complexes que nous appelons des « conduites » - mais le fait que nous puissions les appeler des conduites nous montre que ce sont, stylisées peut-être, des sortes de gestes.

## **2. Le *speculum*, qu'est-ce c'est ?**

Il en résulte que, les signes n'étant ni sérieusement transparents, ni raisonnablement opaques, ils ne désignent qu'avec des inconvénients, des ratés, des défauts : au lieu de nous inciter à ne regarder qu'eux, ou à regarder tout de suite leur cible, il nous faut admettre qu'ils ne désignent qu'en biais. Et là, c'est le sujet d'une célèbre citation. J'ai déjà évoqué, dans la notice précédente sur le même sujet, un nommé Saül / Paul, inconnu de Jésus mais qui, nous disent les *Actes des apôtres* dans le Nouveau Testament des chrétiens, après avoir persécuté les chrétiens au nom de la rigueur juive, a eu le choc de la Révélation en se rendant à cheval à Damas ; après quoi, comme tant de convertis néophytes, il se fit plus chrétien que les chrétiens au point de prétendre effacer les apôtres de Jésus puisque les chrétiens de sa secte ont voulu l'appeler « l'Apôtre ».

Ce Paul parlait grec, ce qui ne semble pas avoir été tellement le cas des apôtres du temps de Jésus - dont on ne sait même pas s'il parlait grec, lui. Il y a donc entre les deux hommes une différence de génération, de milieu, et d'attitude. C'est peut-être Paul qui est l'artisan de la traduction systématique des évangiles en grec - ou du moins des fragments d'histoires qu'on racontait. Personne ne sait exactement comment la composition des évangiles s'est faite, ni à quel point ces quatre textes ont pu s'influencer l'un l'autre, ni quand ces textes ont trouvé une forme écrite à peu près fixée, en grec.

Toujours est-il que la citation célèbre de Paul est dans sa 1<sup>re</sup> lettre aux Corinthiens (13 : 9-12)<sup>2</sup> :

Car partielle est notre science, partielle notre prophétie. Mais quand viendra le parfait, le partiel sera aboli. Quand j'étais enfant, je parlais en enfant, je pensais en enfant, je raisonnais en enfant ; une fois homme, j'ai aboli ce qui était de l'enfant. A présent nous voyons confusément dans un miroir, mais nous verrons alors face à face. A présent, partielle est ma science, mais je connaîtrai alors comme je suis connu.

Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον: ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.

Il existe une autre version de la métaphore dans la 2<sup>e</sup> lettre aux Corinthiens (3 :18). La construction de la phrase est plus complexe, et les traductions diffèrent<sup>3</sup> :

Nous tous, regardant face découverte dans un miroir la gloire du Seigneur<sup>4</sup>, la même image, nous sommes transformés par la gloire en gloire comme par l'esprit du Seigneur.

Ἡμεῖς δὲ πάντες, ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι, τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.

L'allure néo-platonicienne de la 1<sup>re</sup> citation est sensible. Dans l'allégorie de la Caverne (*République*, VII) Platon avait utilisé l'image des ombres que nous voyons sur un mur (projetées par des corps et un feu qui se trouvent derrière nous) pour expliquer que notre connaissance des choses est aussi misérable que pour ceux qui, persuadés de voir le monde, n'en voient qu'une image reflétée ou projetée sur un écran. Ils croient ces images, qui sont les seules qu'ils voient, et qu'ils voient bouger, s'animer, et dans le mouvement desquelles ils déchiffrent des sortes d'histoire ; mais ils sont les dupes de leurs sensations, car la Vraie Vie est ailleurs. Les vrais corps ont une autre consistance. Cette fable de l'illusion que provoquent les reflets, les ombres portées, a toute une histoire mais on la voit à l'œuvre encore chez Paul, quand il dit que nous sommes comme des enfants, nous croyons polichinelle, les marionnettes, les jeux d'ombres, les reflets - mais un jour nous aurons ce regard direct sur les choses que donne la foi.

C'est une référence directe à l'histoire du Doute de Thomas, ou à une histoire de ce genre. Dans sa 2<sup>e</sup> lettre aux Corinthiens (5 : 6-10)<sup>5</sup> :

Ainsi, toujours plein d'assurance et sachant qu'être là avec notre corps c'est être loin du Seigneur, car notre démarche est de nous fier, et non de voir, avec assurance donc nous préférons être loin du corps pour être près du Seigneur, car nous devons tous être à découvert devant le tribunal

<sup>2</sup> Trad. Michel Léturmy, in *Nouveau Testament*, 1971, textes traduits et présentés par Jean Grosjean et Michel Léturmy. Gallimard, coll. La Pléiade. La citation est p. 557-8. Le texte grec ne correspond qu'à la dernière phrase.

<sup>3</sup> L'expression est citée par Origène dans le *Contre Celse* (7 :38). Bible de Jérusalem 'Et nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur, qui est l'Esprit.'. Bible Segond 'Nous tous qui, le visage découvert, contemplons comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire, comme par le Seigneur, l'Esprit.'. King James 'But we all, with open face beholding as in a glass the glory of the Lord, are changed into the same image from glory to glory, even as by the Spirit of the Lord.' Jérôme : 'Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini specularantes in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tanquam a Domini spiritu.'

<sup>4</sup> Le verbe *katoptrizomai* 'regarder dans un miroir', à la voix moyenne peut avoir un complément direct. C'est ce que rappelle Hagedé (op. cit., p. 20-22), notamment en citant Philon, Allégorie des Lois, 3 :101, où Moïse parle à Dieu 'Puissé-je ne voir ta forme (*idea*) en aucun autre miroir qu'en toi-même, ô Dieu.' (trad. Bréhier).

<sup>5</sup> Trad. Léturmy, ibid. p. 583.

du Christ pour que chacun soit payé des œuvres de son corps selon ce qu'il aura fait de bien ou de mal.

« Car notre démarche est de nous fier et non de voir ». C'est ce que le Christ ressuscité avait dit à Thomas. Car voir, avec l'œil du corps, c'est se contraindre à cette vision voilée comme quand on regarde avec un petit miroir, comme fait de nos jours le dentiste qui regarde vos dents. Cette métaphore de contraste entre la vision directe et la vision moyennée, entre la révélation et le monde comme il va, sont au cœur de la problématique du « miracle ». Norbert Hagedé a montré<sup>6</sup> que cette métaphore du miroir était courante en grec dans la « prédication » populaire de type cynique ou stoïque pour signifier la vue biaisée. Quand Paul l'emploie, il puise donc dans sa culture à lui, la culture grecque des cercles intellectuels ici et là. La foi voit juste, la vue voit trouble.

Cette dichotomie appuyée entre le canal ordinaire (le corps) et le canal de la révélation (l'esprit), se trouve aussi en milieu juif, maintenant et plus tard. C'est ce que décrit Elliot Wolfson<sup>7</sup>, d'abord quand il rappelle ce passage étonnant du talmud de Babylone, qui rapporte, dans ses contextes successivement imbriqués, le dialogue attribué à Manassé et Isaïe<sup>8</sup>, et sa conclusion<sup>9</sup> :

Siméon ben Azzay a dit : « J'ai trouvé un rouleau généalogique à Jérusalem, où il était écrit : « Untel est un bâtard d'une femme mariée » ; et il y était écrit aussi : « l'enseignement de rabbi Éléazar ben Jacob n'est pas volumineux, mais soigneusement choisi. » et il y était aussi écrit : « Manassé tua Isaïe. »

Raba dit : Il le fit juger puis l'a tué. Il lui dit :

Ton maître Moïse a dit : 'Car les hommes ne pourront pas me voir et vivre' (Exode 33 :20)  
 et toi tu as dit : 'J'ai vu le seigneur assis sur un trône, haut et exalté' (Isaïe 6 :1) ;  
 ton maître Moïse a dit : 'Quelle nation est assez grande pour que ses dieux lui soient proches que le Seigneur l'est pour nous, à chaque fois que nous l'invoquons' (Deut. 4 :7)  
 et tu as dit : 'Cherchez le Seigneur, quand on peut le trouver' (Isaïe 55 :6) ;  
 ton maître Moïse a dit : 'Je remplirai le nombre de tes jours' (Exode 23 :26)  
 et tu as dit : 'et je vais ajouter quinze années à vos jours' (2 Rois 20 :6) ;

Isaïe dit : 'Je sais que quoi que je lui dise, il refusera, et le fait même de lui répondre va en faire un meurtrier'. Alors, il prononça le Nom et fut dissimulé dans un cèdre. Cependant, on fit apporter le cèdre, qui fut scié en deux. Quand la scie atteignit sa bouche, il mourut, du fait qu'il avait dit : 'J'habite au sein d'un peuple aux lèvres impures' (Isaïe 6 :5).

<sup>6</sup> N. Hagedé, 1957, *La Métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Delachaux & Niestlé.

<sup>7</sup> E. R. Wolfson, 1994, *Through a Speculum that shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton. Voir du même auteur, en français : Elliot R. Wolfson, 1999, *Abraham Aboulafia, cabaliste et prophète*, Editions de l'Eclat.

<sup>8</sup> L'histoire de la mort d'Isaïe est connue aussi par la 1<sup>re</sup> partie d'un texte composite nommé 'l'Ascension d'Isaïe' et connu dans une version éthiopienne. Ce texte comporte une 1<sup>re</sup> partie 'Martyre d'Isaïe' qui raconte les malheurs que le roi Manassé fit subir aux prophètes, et Isaïe en particulier ; puis une 2<sup>e</sup> partie, connue aussi en latin et en vieux slave, qui raconte l'Ascension d'Isaïe qui, emmené au ciel, reconnaît la divinité de Jésus. L'auteur chrétien de la 2<sup>e</sup> partie a utilisé la 1<sup>re</sup> en l'interpolant. Cette 1<sup>re</sup> partie a dû être rédigée en hébreu, et on en a retrouvé des fragments de traduction en grec, latin et copte. Voir A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (dir.), 1987, *La Bible. Ecrits intertestamentaires*. Gallimard, coll. La Pléiade, pp. 1017-1033.

<sup>9</sup> Talmud de Babylone, traité Yevamot, 49b. La discussion complète des éléments du dialogue entre Manassé et Isaïe est plus longue ; je l'ai interrompue après la référence au miroir.

Pourtant, est-ce que les contradictions entre les Ecritures ne demeurent pas ? 'J'ai vu le Seigneur', c'est parce qu'il est enseigné : « Tous les prophètes voient par un vitre qui ne brille pas, mais Moïse a vu par une vitre qui brille. »

Il est difficile de dater ce morceau remarquable de « critique biblique », relié à la légende d'Isaïe scié en deux, mais la dernière phrase doit être regardée de près. Elle est présentée comme un enseignement d'époque mishnique, et oppose la vision *b-ishaqlariya še-éina meïra* des prophètes à la vision *b-ishaqlariya ha-meïra* de Moïse. Le mot *ishaqlariya* est un emprunt au latin *specularia* 'vitre'<sup>10</sup>, et *meïra* est le participe d'un verbe qui signifie 'traverser' mais surtout pour la lumière ; les deux expressions veulent dire 'vitre sans vue (où la lumière ne traverse pas)' et 'vitre avec vue (où la lumière traverse)' ; *vitre opaque* et *vitre limpide*.

Cette métaphore du verre opaque et du verre limpide se retrouve dans un autre endroit intéressant, avec les mêmes connotations mystiques (mais nous reviendrons sur la signification de ce mot). On vient de citer un propos de Siméon ben Yohai 'J'ai vu les enfants des cieux, il n'y en a pas beaucoup'. Ce qui donne lieu à commentaire<sup>11</sup> :

Si peu ? Est-ce que Raba n'a pas dit : leurs rangs devant le Saint, béni soit-il, est de 18.000 (...) Pas de difficulté ici : le premier nombre [celui de ben Yohai] concerne ceux qui Le voient 'dans une vitre limpide', les autres ceux qui le voient 'dans une vitre opaque'. Mais est-ce que ceux qui Le voient à travers une vitre limpide sont si peu nombreux ? Est-ce que Abbaye n'a pas dit : « le monde n'a jamais moins de 36 Justes qui voient chaque jour la Présence, car il est dit : 'Heureux ceux qui espèrent en lui' (hébr. *lô*) (Isaïe 30 :18) : la valeur numérique de *lô* est 36. » Pas de difficulté ici : le deuxième nombre concerne ceux qui entrent (devant la Présence) avec permission, et le premier nombre ceux qui n'en ont pas besoin.

Dans tous les cas, la métaphore de la vitre *ishaqlariya* se ramène à une perception visuelle entière ou amoindrie. C'est une des formes classiques de la métaphore pour désigner l'accès à une réalité transcendante - celle que les pieux savants de cette époque, n'osant l'identifier directement à Dieu, ramènent à la *shekina*, la Présence. Et c'est la source ou le contexte général de la formule, célèbre dans l'Occident chrétien, de Paul : « A présent nous voyons confusément dans un miroir, mais nous verrons alors face à face. » La formule en question a eu une longue célébrité parce qu'elle joue sur le mystère, bien sûr. Elle indique à mots couverts, de façon moins ouverte que les discussions des gens du Talmud à propos du nombre des Justes, son objet exactement de la même façon que nous autres voyons flou tandis que lui, Paul, y voit clair. Il se met en fait dans la position de celui qui voit vraiment, qui est déjà en présence du Seigneur parmi les Elus, afin de nous avertir que nous autres, nous sommes « dans l'énigme<sup>12</sup> ». Quant au « dans un miroir », l'expression grecque de Paul est *di' esoptrou* 'au moyen d'un miroir', avec cette tonalité platonicienne de la vision indirecte - comme si nous ne voyions qu'un reflet des objets, non pas les objets eux-mêmes. Ainsi, Paul superpose de façon frappante la fin et les moyens : alors que Platon suggérait, par le fait que nous ne voyons que des ombres portées ou des

<sup>10</sup> Le terme (*lapides*) *speculares* est attesté plusieurs fois dans l'*Histoire naturelle* de Pline. Au livre 31 ( § 39) on explique que le sel gemme de Cappadoce se découpe en lames, comme la 'pierre spéculaire', et que ces blocs pesants sont appelés *mica*. En 19 :23, avec ces pierres spéculaires on fait les parois des serres à concombres. Le passage 36 :46 est un des plus intéressants, et il est clair que l'usage de cette pierre est de faire des fenêtres. Sénèque (*Providentia* 4 :9, *Lettres à Lucilius* 14 :90, § 25) utilise *specularia* comme un neutre pluriel, au sens de 'vitre' ; Martial, *Epigrammes* 8 :14 ; Palladius, *Economie rurale* 1 :20.

<sup>11</sup> Talmud de Babylone, traité Sukka 45b. Des éléments très semblables dans un arrangement un peu différent dans le traité Sanhedrin 97b.

<sup>12</sup> Ce qu'on traduit d'ordinaire, dans la formule de Paul, par « confusément » est en grec *en ainigmati* 'en énigme'.

reflets, qu'il existait des formes réelles, des Idées premières, qui sont la cause de ce que nous ne voyons qu'affaibli ou réduit, Paul suggère que ce que nous voyons encore mal, c'est Dieu lui-même.

Même là où l'on n'invoque pas de miracles, il reste la ressource du mystère : la suggestion qu'au-delà de ce monde, mais caché en lui, il en existe un autre dont les traces existent pour les yeux éveillés.

### 3. La signe et la mystique

Les sociétés à mystères sont des phénomènes très répandus, qui permettent en général, dans une société ou une ethnie donnée, de doubler la socialité par parenté d'une autre, conçue non plus « par nature » (vous ne choisissez pas vos parents) mais « par culture » : vous choisissez les « clubs » auxquels vous désirez appartenir. Dans la plupart des cas avant le succès au XVIIIe siècle des Clubs<sup>13</sup> et au XIXe siècle des Sociétés savantes (c'est un chapitre essentiel de l'histoire sociale que ces « sociétés » qui se recrutaient sur des critères nouveaux), l'entrée dans une socialité seconde impliquait des rites plus ou moins secrets qui étaient en même temps des codes entre associés. Bien souvent, les rites n'étaient pas tellement secrets, mais ils se devaient de l'être : ils incluaient donc presque stratégiquement une large part de théâtralité - dont de nombreux romans ou pièces de théâtre ont joué à loisir.

Ce qui complique la compréhension de ces « sociétés à mystères », dans l'esprit des Européens modernes, est l'existence surtout à partir du XIXe siècle des « sociétés secrètes » à caractère politique ou criminel, poursuivies par les polices d'état et sujettes à d'intenses entreprises de noyautages et mouchardages. Un des modèles célèbres de ces sociétés politiques secrètes est celui des Beati Paoli de Sicile, société à laquelle le roman homonyme de Luigi Natoli (1909) a redonné une notoriété ; d'autres sont des créations littéraires, comme celle que Dumas décrit dans *Joseph Balsamo* (1846). Les nombreuses confréries à caractère humanitaire, comme on en trouve encore aujourd'hui beaucoup par exemple en Italie ou dans le monde musulman<sup>14</sup>, et qui ont à la fois une fonction d'aide publique et créent entre les membres actifs une collectivité de sympathie, quoiqu'elles aient souvent des connotations religieuses, n'ont en général rien de secret.

Le mot 'mystère' (et le mot associé 'mystique') vient du grec. Au temps<sup>15</sup> de l'Athènes classique on avait surtout les Grands Mystères en l'honneur de la déesse Déméter à Eleusis, au mois de boèdromion (env. septembre), et les Petits Mystères en l'honneur de Perséphone, au mois d'anthésthèrion (env. février), mais il y avait ailleurs en Grèce des cultes liés à Dionysos, aux Cabires, à la Grande Mère. Plus tard, se sont diffusés des « cultes orientaux à mystères » dont les plus célèbres sont ceux d'Isis et de Mithra. Ce dernier culte, rendu à un dieu d'origine iranienne, était bien connu dans les armées où il contribuait à créer des liens de socialité et d'entraide. Mais ces « nouvelles religions » se diffusaient dans un monde déjà familier du phénomène, et Platon lui aussi avait insisté sur l'importance de l'héritage de « sagesse » reçu de l'Égypte.

Le mot 'mystère' *mustèrion* vient d'un verbe *muô* qui signifie 'fermer, clore'<sup>16</sup>, mais surtout pour les yeux et la bouche : il implique donc une sorte de restriction sur les signes ! du moins pour les signes de l'expression, puisque cette retenue individuelle laisse la place plus libre aux rituels collectifs. Le mot *mystique*, en grec ancien, est un adjectif qui désigne ce qui se rapporte à ces mystères, où n'assistait

<sup>13</sup> En France, le premier club célèbre est le Club de l'Entresol, place Vendôme à Paris, fondé en 1724, et dissous en 1731 par la cardinal Fleury, ministre de Louis XV.

<sup>14</sup> Voir A. Popovic et G. Veinstein (dir.), 1986, *Les Ordres mystiques dans l'islam. Cheminements et situation actuelle*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

<sup>15</sup> Cf. *Thesaurus ritus et cultuum antiquorum* II, 2004, Paul Getty Museum Los Angeles. Partie 3.c 'Initiation' (Walter Burkert), 91-124.

<sup>16</sup> Il n'y a aucun rapport étymologique entre « mystère » et « mythe ».

qu'un groupe de membres choisis, ce qui les différencie des cultes publics. Les adeptes, souvent guidés par un mystagogue, avaient le privilège d'assister à la cérémonie secrète qui se déroulait dans la partie close de l'édifice, le *telesterion*. Des hymnes parfois conservés montrent que le culte associe geste et paroles, musique, et parfums où l'on a couramment vu des drogues : c'était un « spectacle complet » mais qui ne se différencie des rituels publics que par l'explication secrète qu'il voulait donner de mythes par ailleurs connus, comme celui de Déméter (Terre-mère) et sa fille Korè (Perséphone), cette dernière ayant été enlevée par le dieu des Enfers, mais ayant obtenu de ne passer avec lui que la moitié de l'année.

#### 4. Les mystères chrétiens et la 'figure'

L'adjectif 'mystique' relève donc au départ du registre de l'interprétation cachée d'histoires connues. Ces histoires sont supposées avoir pour les initiés un sens second, distinct de celui qui apparaît au commun des mortels. S'ouvre ainsi la longue trajectoire, assumée largement par le christianisme, des récits à double entente, ou à double lecture. Le premier *Traité des mystères* chrétien est celui d'Hilaire de Poitiers (vers 320 - vers 368), qui avait séjourné 'en Orient' (c'est-à-dire dans la partie grecque de l'Empire). Il y systématise la théorie des 'figures' <sup>17</sup>:

Il leur suffit [à ceux qu'il critique] d'avoir appliqué une sorte de ressemblance creuse, alors que la comparaison doit être accomplie à fond dans les événements futurs, et pouvoir être trouvée sans faille dans les événements présents. Toute l'œuvre qui est contenue dans les rouleaux sacrés<sup>18</sup> annonce dans les dires et exprime dans les faits et confirme par des exemples la venue de notre seigneur Jésus Christ, envoyé par le père et par l'esprit né homme d'une vierge.

L'enjeu est clair. Il s'agit de lire la Bible d'une autre façon, et de comprendre toutes les histoires racontées dans « l'Ancien Testament » comme autant de préfigurations du « Nouveau ». Le reste du traité consiste en une série d'exemples. Hilaire ajoute à la page suivante :

Et puisque l'idée de ce petit livre est de montrer que chacun des hommes, des moments et des objets offre comme dans un miroir une image<sup>19</sup> à chaque fois<sup>20</sup> de sa venue, prédication, passion et résurrection et de notre communauté, je ne vais pas les évoquer en gros, mais je vais tout traiter chacun en son temps, vais commencer depuis Adam, à partir duquel une connaissance du genre humain est possible, afin qu'on comprenne que ce qui était préfiguré partout depuis le début du monde trouve son accomplissement dans le seigneur.

L'entreprise, son propos, ses conséquences, ont été plusieurs fois décrites à l'époque moderne, notamment dans le *Figura* de Auerbach<sup>21</sup>. Hilaire est le premier à avoir la conviction qu'il ne s'agit pas seulement de trouver ici et là dans la Bible tel événement qui pourrait bien annoncer le futur messie Jésus, en suivant au besoin les commentaires juifs, mais d'une entreprise totalisante : tout doit être compris, jusqu'au moindre détail, comme une annonce du seigneur à venir, car tout était prévu depuis l'origine. La conséquence bien entendu, c'est non seulement que les juifs se sont trompés, sont aveugles, n'ont rien compris : c'est qu'ils sont comme des enfants qui ne savent pas lire, en tout cas qui ne sont pas initiés aux mystères nouveaux. A vrai dire, la conclusion du traité d'Hilaire est plus prudente, et il professe qu'il faut savoir soigneusement distinguer dans la Bible ce qui doit être compris

<sup>17</sup> Début du texte conservé ; ma traduction. Voir Hilaire de Poitiers, 2005 (1947 avec corr.), *Traité des mystères*. Introduction, texte critique, traduction et notes de Jean-Paul Brisson, Cerf, Coll. Sources chrétiennes.

<sup>18</sup> *Sacris voluminibus*, c'est-à-dire dans la Bible juive.

<sup>19</sup> *tanquam in imaginem in speculo*.

<sup>20</sup> Je laisse *omnem* du manuscrit et je construis *omnem... imaginem*.

<sup>21</sup> Erich Auerbach, 2003, *Figura. La Loi juive et la Promesse chrétienne*. Préface et trad. de l'allemand par Diane Meur. Macula. Le texte allemand est de 1938.



*simpliciter* 'au sens normal' et ce qui doit être compris *typice* comme un 'type', comme le sceau ou le signe d'un événement ultérieur ; afin de ne pas chercher des 'figures' (des préfigurations) là où il faut 'simplement' lire une histoire, ni inversement.

Il est significatif qu'Hilaire ait appelé son traité 'Traité des mystères'. Du point de vue des religions païennes, c'est exactement ce qu'il est, à cela près qu'il clame tout haut ce qui aurait dû rester caché. Mais Hilaire ne fait qu'appliquer le principe mystique de la double lecture. Quand, une génération plus tard, Ambroise de Milan écrit à son tour un opuscule sur *Les Mystères*, il donne au mot le même sens, et il dit aux niveaux baptisés qu'ils sont maintenant des 'initiés'<sup>22</sup>.

Si nous prenions ces auteurs chrétiens au sérieux, ils seraient les inventeurs de la notion moderne de 'signe' : une forme qui désigne un contenu, un signifiant par lequel nous percevons - une fois instruits - un signifié, une signification véritable. Car ils ont formalisé le caractère binaire et sans retour du signe : ceci désigne cela, l'Ancien évoque le Nouveau. Mais les auteurs chrétiens n'ont pas utilisé ce terme de 'signe' dans ces circonstances. Ils ont utilisé *figura* 'figure, silhouette', *umbra* 'ombre, ombre portée, reflet', *typus* 'empreinte d'un sceau', mais rarement *signum*<sup>23</sup>.

Tertullien (vers 150 - vers 220) par exemple, qui était un adepte chrétien virulent de 'la typologie' comme on disait, c'est-à-dire de la double lecture de la Bible, a écrit un traité *Contre les juifs*. Il utilise pour cet exercice de « décryptage biblique » le terme de 'figure' *figura*. Voici un exemple<sup>24</sup> :

Mais si le Christ, disent-ils, dont on croit qu'il viendra [le Messie], ne s'appelle pas Jésus, pourquoi celui qui est venu est-il appelé Jésus Christ ? On va voir que les deux noms se trouvent dans le Christ de Dieu, où l'on trouve aussi le nom de Jésus. Apprends ton erreur. Le successeur de Moïse, Auses fils de Navé, du fait qu'il fut prévu, ne change-t-il pas ce nom ancien<sup>25</sup> et ne commence-t-il pas à s'appeler Jésus<sup>26</sup> ? Oui, dis-tu<sup>27</sup>. Nous disons cela a été autrefois une figure de l'avenir<sup>28</sup>. En effet, parce que Jésus Christ allait faire entrer le second peuple, celui que nous sommes [les chrétiens], nations qui autrefois séjournèrent dans le désert du siècle, dans la terre promise où coulent le lait et le miel, à savoir la possession de la vie éternelle, dont rien ne supasse la douceur (...) cela avait été prédit sous de nombreux modes et figures (*figura*). Ainsi cet homme [Josué], qui était préparé dans l'image de ce sacrement, a-t-il assez été ennobli de la figure (*figura*) du nom du seigneur pour s'appeler Jésus<sup>29</sup>.

Tertullien rhétoricien crée en latin cette façon de superposer les niveaux en dépit de l'histoire des textes. Si on le suit, on ne voit plus du tout quel est le texte de base et le texte d'arrivée, quelle est la

<sup>22</sup> Ambroise, *De Mysteriis*, 1 :2.

<sup>23</sup> Dans le *De Mysteriis*, § 41, l'auteur « relit » certains passages du Cantique, en l'interprétant comme un dialogue entre Jésus et l'Eglise. Il en vient au passage 'Mets-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras' (Cantique 8 :6) et il traduit : *Pone me ut signaculum in cor tuum, ut sigillum in brachium tuum*. La Vulgate aura *ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super brachium tuum*. Le mot *signaculum* reprend l'hébreu *hôtam*, en grec *sphragida*.

<sup>24</sup> *Patrologie latine*, vol. 2, col. 622.

<sup>25</sup> Ce changement de nom est raconté en Nombres 13, versets 8 et 16. En hébreu le changement est entre Hôšé'a bin-Nûn et Yehôšû'a, en français entre Osée et Josué. Tertullien utilise une transcription latine de la Septante grecque, qui transcrit l'hébreu *Hôšé'a* par *Ausé(s)*.

<sup>26</sup> Il s'agit de Josué. Son nom en hébreu est *Yehoshou'a ben Noun* 'Josué fils de Noun'. Ce nom *Yehoshou'a* a aussi été transcrit 'Jésus', de sorte qu'on pourrait appeler Jésus Josué, si les autres chrétiens ne maintenaient l'habitude de faire la différence. Bien entendu, c'est à cause de la renommée de Josué que ce nom se répandit dans les communautés de langue hébraïque, et pour cette raison qu'il fut donné à Jésus de Nazareth.

<sup>27</sup> Il s'agit d'un dialogue fictif : un personnage de circonstance approuve.

<sup>28</sup> *Hanc prius dicimus figuram futuri fuisse*.

<sup>29</sup> La méthode de Tertullien revient à dire que l'empereur romain César n'a porté ce nom que pour annoncer le sculpteur César.

source et où est le commentaire : non seulement la Bible est un répertoire de 'figures' qui, selon lui, ne prennent sens que parce qu'elles sont lues par « nous » (les chrétiens comme Tertullien), mais elle est littéralement dépecée pour servir d'argumentaire. A la fin, on se retrouve avec un Jésus qui est la cause du fait que Josué s'appelait Josué, c'est-à-dire Jésus.

Il est certain que la traduction joue ici un rôle décisif. Ces jeux de mots à prétention dogmatique entre Josué et Jésus, seraient impossibles en hébreu, puisque Josué et Jésus y sont le même mot. Tertullien ne joue donc pas franc jeu, et il le sait sans doute : il part de sa conclusion et cherche à prouver sa cause, mais ne trouve pas ses preuves dans ses sources, seulement dans le jeu textuel qui lui est propre, et qu'il a inventé. A cet égard, il est parfaitement typique d'une grande part du labyrinthe mystique : chercher dans le texte « inspiré » une « lecture secrète » qui devient d'autant plus arachnéenne et suspecte qu'elle veut s'appliquer à tout le texte intégralement.

### 5. Codes de lecture, allégories.

Je viens d'utiliser l'expression de « lecture secrète » en apparence à mauvais escient, puisque Tertullien est loin de vouloir cacher son résultat ; ce qu'il veut dissimuler dans sa rhétorique, c'est sa manière de procéder. Mais ce qu'il s'agissait d'illustrer ici, c'est la méthode de la mystique, sa lecture au second degré, afin de produire une lecture parallèle.

Il ne fait guère de doute que cet exercice se développe à l'époque même où l'on s'efforce de codifier les « niveaux de lecture ». Si l'on attribue à Jean Cassien (vers 360 - vers 435) la formulation classique des « Quatre sens de l'Écriture », il est clair que son origine et ses motivations sont plus anciennes. Nous reviendrons sur la doctrine médiévale après avoir examiné ses sources antiques.

L'origine du mouvement n'est pas strictement religieuse, même si c'est dans ce cadre qu'il va être surtout connu en Occident. Il provient des lectures allégoriques, en milieu grec, des mythes antiques comme des histoires que raconte Homère ou Hésiode. Lorsque la réflexion philosophique (y compris populaire) a commencé à trouver que les dieux d'Homère se comportaient comme des hommes, avec de goût du pouvoir, la jalousie, les cachoteries etc., il devenait difficile de croire en même temps qu'ils avaient un pouvoir sur le monde, ou bien ce dernier se trouvait vraiment mal loti. La scène, par exemple, où Héphaïstos (le forgeron Vulcain) invente un filet mécanique pour coincer sur un lit sa femme Aphrodite (Vénus) faisant l'amour avec Arès (Mars), cela paraît un peu gros : outre que l'épisode est indécent, ce serait là des dieux !? L'épisode figure dans l'*Odyssée* (8 :266-366) et, quoique les manuscrits l'aient tous conservé, les critiques antiques l'avaient déjà coché comme apocryphe, avec des remarques souvent intéressantes. Et quoique les traducteurs aient toujours inclus dans leurs traductions<sup>30</sup> ce « conte irrévérencieux » (comme disait Victor Bérard<sup>31</sup>), ils manquaient rarement l'occasion de dire que ce n'était pas d'Homère.

Cette difficulté à concilier les récits qu'on faisait de ces dieux anciens, récits dont le ton certainement changeait avec l'époque, avec l'idée changée elle-aussi qu'on se faisait du pouvoir divin, motivait des réflexions dont la plus claire est qu'on devait lire l'histoire à deux niveaux : l'un, au sens propre, comme un conte osé et/ou amusant, l'autre au sens allégorique - mot grec qui signifie : 'qui raconte une autre histoire'. Dans le premier cas, il était difficile d'accorder que cet épisode soit d'Homère, puisque les histoires de ce dernier servaient à l'éducation des jeunes gens.

<sup>30</sup> Une des raisons de le faire, est que les allusions qu'on y fait plus tard seraient devenues incompréhensibles. Ainsi chez Ovide, *Métamorphoses*, 4 : 167-189. Sans parler du tableau de Mantegna, au Louvre, qui provient du Studiolo d'Isabelle d'Este.

<sup>31</sup> En note de sa traduction de *l'Odyssée* (1924), aux Belles-Lettres, tome 2, page 15.

On voit apparaître, au I<sup>er</sup> siècle AEC ou EC, un recueil assez complet d'*Allégories d'Homère*, attribué à un Héraclite<sup>32</sup> dont on ne sait presque rien. Quoique plusieurs manuscrits en soient connus, une partie manque, qui concerne les chants 11 à 19 de l'*Odyssée*, mais de nombreux manuscrits de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* portent des remarques (qu'on appelle des scholies) qui remontent au manuel d'Héraclite. Concernant l'histoire d'Arès et d'Aphrodite, l'auteur propose deux interprétations très différentes. Dans l'une, en suivant, dit-il, « l'école sicilienne », il propose qu'Arès signifie la Discorde, Aphrodite l'Amitié, et qu'Homère ait voulu montrer la réconciliation (*homonoia*) de ces deux entités longtemps ennemies. Mais il a une autre idée, et ajoute que peut-être il s'agit du travail de la forge : Arès serait le fer et il faudrait y voir une sorte d'imagerie des différents stades de la fonte du fer. Dans son introduction, Héraclite avait écrit ces lignes intéressantes pour nous<sup>33</sup> :

S'il est des gens qui, par ignorance, n'entendent pas le langage allégorique d'Homère, qui n'ont pas su pénétrer les arcanes de sa sagesse, qui sont incapables de discerner la vérité et la rejettent, qui n'entendent pas le sens philosophique d'un mythe et s'attachent aux apparences de la fiction, que ces gens-là débarrassent notre chemin : pour nous, qui avons fait les ablutions saintes et sommes purs, suivons, sous la conduite de nos deux poèmes, les traces de l'auguste vérité.

Roberto Radice<sup>34</sup> attire l'attention sur un passage d'Aetius qui rapporte que les Stoïciens concevaient la transmission de la révérence (*sebasmos*) due aux dieux sous trois aspects<sup>35</sup> :

L'aspect physique [concernant la Nature], l'aspect mythique [les histoires] et l'aspect qui a trouvé son témoignage dans les lois.

Il est clair que cette division, qui est aussi bien une ethnographie ou une psychologie, quoiqu'elle ne soit pas en soi une théorie de la double lecture d'un récit, y est une incitation latente. Un autre texte remarquable est celui de Philon de Byblos, du moins dans les extraits qu'Eusèbe de Césarée en fournit<sup>36</sup>. Eusèbe commence par rapporter que Philon de Byblos a traduit en grec l'étude historique d'un nommé Sanchoniaton, écrite en phénicien. Ce Sanchoniaton, désireux de connaître les choses depuis l'origine, étudia le cas de Taaut qui (Eusèbe cite Philon) :

Le premier des gens nés sous le soleil conçut l'invention des lettres, et l'écriture des archives, et que c'est celui-là, jetant pour ainsi dire le socle de la science (*logos*), que les Egyptiens ont appelé Thôut, les Alexandrins Thôth, que les Grecs ont transposé en Hermès.

Ayant dit cela, il se met à critiquer les personnages ultérieurs qui, en forçant et faussant la vérité, ont transformé les récits (*muthos*) sur les dieux en allégories et en récits d'histoire naturelle. Il poursuit en disant :

Mais les auteurs sacrés (*hierologoi*) les plus récents repoussèrent les événements arrivés à l'origine, imaginant des allégories et des histoires (*muthos*) et inventant une parentèle pour les événements du monde physique, créèrent des mystères et jetèrent dessus une épaisse obscurité pour qu'on ne voie pas facilement ce qui s'était vraiment passé.

L'histoire rapportée par Eusèbe se poursuit de façon étonnante. Sanchoniaton (nous dit Philon, que nous résume Eusèbe...) aurait trouvé

<sup>32</sup> Héraclite, 2003 (1962), *Allégories d'Homère*, texte établi et traduit par Félix Buffière, Belles Lettres.

<sup>33</sup> Traduction Buffière, op. cit. p. 3.

<sup>34</sup> Ilaria Ramelli (ed.), 2007, *Allegoristi dell'età classica. Opere e frammenti*. Introduzione di R. Radice. Bompiani, coll. Il Pensiero Occidentale. Voir page XXXII.

<sup>35</sup> *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II, n° 1009, p. 300.

<sup>36</sup> Eusèbe, *Préparation évangélique*, 1, 9 :23-29. Traduit en italien et annoté par Ilaria Ramelli, op. cit. p. 868 sqq.

dans les sanctuaires des livres secrets rédigés avec les lettres des Ammounéens<sup>37</sup> (...), les étudia, et vint à bout de son travail en rejetant l'histoire (*muthos*) concernant l'origine et les allégories, jusqu'à ce que les prêtres à nouveau veuillent le dissimuler [ce travail] et le ramènent à une fable (*muthôdes*). Depuis le moment où la mystique (*to mustikon*) a repris le dessus, ils n'ont pas encore retrouvé à l'imposer aux Grecs.

Le côté le plus remarquable dans cette affaire est moins le petit roman de manuscrits cachés, que la stratification des obscurités éclaircies puis « remystérisées » depuis, qui fait une sorte d'archéologie du savoir en tout petit. Quoique l'auteur (mais lequel des deux ?) ne soit pas toujours cohérent dans son emploi du mot *muthos* ('mythe, histoire' ?), on voit clairement qu'aux yeux de Sanchoniaton ou de Philon de Byblos, la lutte contre l'allégorie n'est jamais finie : voilà l'ennemi.

Mais dans les schémas de lecture qui se mettent en place à l'époque alexandrine, notamment chez Philon d'Alexandrie (et ses prédécesseurs) commentant la Bible, la lecture allégorique est la seule propre à sauver la dignité d'un récit biblique que, comme pour celui d'Homère et pour les mêmes raisons, il est si souvent difficile de prendre à la lettre. Si le récit biblique échappe à la honte insupportable de tous ces épisodes où Dieu écoute, voit, sent, se réjouit ou se met en colère - toutes choses impossibles à une divinité omnisciente qui a conçu l'univers - c'est parce que « un autre discours » (*allégoria*) est possible qui en donne l'interprétation ou la clé.

C'est ainsi (avec des quantités de moments et de nuances bien sûr, que les historiens et les philologues s'efforcent de démêler) que les « exégètes » comme on commence à dire, c'est-à-dire les commentateurs dont la charge est de faire comprendre le texte (apparemment difficile), tant en milieu juif qu'en milieu chrétien, s'efforcent de mettre en place des méthodes de lecture. Et, comme nous l'avons vu plus haut, l'une des plus connues en Occident chrétien est celle des Quatre manières de lire, dont la description est donnée, après que la méthode était déjà en place, par Jean Cassien. Dans l'une de ses conférences<sup>38</sup>, Cassien écrit :

Au plan pratique (la science) se divise en de nombreuses professions et domaines d'études ; au plan théorique, elle se divise en deux parties, à savoir l'interprétation historique et la compréhension selon l'esprit (*intelligentiam spiritalem*). De là d'ailleurs le fait que Salomon, en énumérant les formes de la grâce de l'Eglise, ajoutait 'Tous ceux qui sont auprès d'elle, sont vêtus de deux façons'<sup>39</sup>. Mais les genres de la science selon l'esprit sont trois : tropologie, allégorie, anagogie.

Notre propos n'est pas de détailler tout cela, mais de montrer comment l'interprétation cherche à se feuilleter en strates, chacune en principe reconnaissable par sa thématique ou sa manière. Dans le talmud de Babylone, donc à peu près à l'époque de Cassien, une histoire célèbre commente d'une façon tout-à-fait différente les Quatre sens de l'Ecriture<sup>40</sup> :

Quatre (personnes) entrèrent dans le Jardin. C'étaient Ben Azzay, Ben Zôma, Aḥér<sup>41</sup> et rabbi 'Aqîba. Rabbi 'Aqîba leur dit : 'Quand vous arrivez auprès des pierres de marbre pur, ne dites pas 'de l'eau, de l'eau', parce qu'il est dit « Un diseur de mensonges ne se tiendra pas devant mes yeux »<sup>42</sup>. Ben Azzay regarda, et mourut. A son sujet il est écrit « Chère aux yeux de Dieu est la mort de ses

<sup>37</sup> ho he sumbalôn tois apo tôn adunatôn heurtheisin apokruphois Ammouneôn grammasi sugkeimenois (...)

<sup>38</sup> Cassien, *Collationes* 14 :8 ('De spiritali scientia'), *Patrologie latine*, vol. 49, col. 962.

<sup>39</sup> Proverbes 31 :21b. Le texte, qui décrit l'activité de la maîtresse de maison diligente, est 'Toute sa maisonnée a double vêtement'.

<sup>40</sup> Traité Ḥagiga 14b.

<sup>41</sup> Aḥér 'Autre', résulte du tabou qui a frappé Elisha ben Avuya après qu'il a abandonné le judaïsme. Mais il figure ici dans le quarteron des plus dignes.

<sup>42</sup> Psaume 101 :7 ; la citation suivante est du psaume 116 :15.

dévots ». Ben Zôma regarda et devint fou. A son sujet il est écrit « Trouve du miel, mange ton content, de peur que tu en sois plein et le vomisse ». Aḥér coupa les pousses<sup>43</sup>. Rabbi 'Aqiba sortit sans mal.

Le passage fait suite à plusieurs anecdotes de merveilles concernant des sages inspirés commentant l'Histoire du Char (c'est-à-dire la Vision d'Ezéchiël) : le Jardin (*pardes*) est celui du Paradis. Rashi dit que 'ils sont montés au ciel grâce au Nom', c'est-à-dire en prononçant le nom divin ; les commentateurs de la génération suivante ont osé le contredire : 'ils ne sont pas montés grâce au Nom, ils ne sont pas montés en vrai, il leur a paru qu'ils montaient au ciel'. Se fait jour une sorte de prudence rationaliste (coexistensive à une prudence religieuse : comment même penser que des humains aient pu monter au ciel ?) même à l'égard des commentaires de Rachi, qui évite les interprétations allégoriques. Après le Zohar<sup>44</sup>, de nombreux commentaires de ce passage, dont beaucoup sont le fait de cabalistes, y voient une allégorie des quatre façons de commenter le texte, et certains expliquent que les quatre consonnes du mot *pardes* 'jardin, paradis' sont les initiales de ces quatre méthodes.

On peut aussi, pour reprendre un fil laissé de côté, commenter l'histoire mystérieuse des 'pierres de marbre pur'. Le fait que ceux qui ont 'regardé' sont morts ou devenus fous indique clairement que le spectacle est celui de Dieu, qu'on ne peut pas voir sans mourir. L'expression 'pierres de marbre' (*avnéy šayiš* dont la traduction est discutable) provient de la Bible, avec une seule occurrence (1 Chroniques 29 :2) où il s'agit des pierres du temple de Salomon<sup>45</sup>. De cette pierre ici dans notre histoire, Rashi dit qu'elle est 'brillante comme des eaux tranquilles'<sup>46</sup>. Comme le montre la comparaison, 'brillant' signifie 'transparent' : ce n'est donc pas du marbre, ni même de l'albâtre, mais une pierre si limpide qu'on voit à travers comme dans l'eau. Donc, il ne faut pas regarder dans la pierre, qu'on pourrait prendre pour de l'eau, car de l'autre côté de cette vitre pure se tient la Présence. Nous retrouvons l'image de la « vitre qui brille ».

On peut finalement citer un passage du *Kuzari*, rédigé par Juda Hallévi (1075 - 1141), qui rassemble un certain nombre d'idées et de termes de cette discussion. Ce livre, rédigé en arabe<sup>47</sup>, se présente comme un dialogue entre un rabbin et le roi des Khazars : le rabbin répond aux questions du roi, qui souhaite devenir juif, mais en connaissance de cause. Le livre<sup>48</sup> repose sur une histoire bien réelle : une partie de la population Khazar s'est convertie avec son chef entre IXe et Xe siècle. Nous sommes dans

<sup>43</sup> Cela semble signifier qu'il saccagea une partie du jardin, autre signe de désordre mental.

<sup>44</sup> Zohar I :36b. Voir *Le Zohar*, Genèse, tome 1. Trad. et comm. de Charles Mopsik. Verdier, 1981, p. 150-1.

<sup>45</sup> Le mot homologue *šīša* existe en araméen et désigne un pot ou une cruche précieuse en albatre.

<sup>46</sup> *mavhîq ke-mayîm šelûlîn*. Le participe *šalûl* se dit d'une eau qui a cessé d'être troublée, où les impuerts ont déposé, qui n'est plus agitée.

<sup>47</sup> Ce livre a été immédiatement célèbre, et Juda Ibn Tibbon de Narbonne l'a rapidement traduit en hébreu pour les communautés occidentales qui ne comprenaient pas l'arabe.

<sup>48</sup> La plupart des historiens disent qu'un khagan des Khazars, une population peut-être turkophone installée entre mer Noire et mer Caspienne, s'est converti au judaïsme au IXe siècle ; et c'est ce dont le livre de Juda Hallévi se fait l'écho. L'arabisant israélien Moshe Gil a publié un article où, parcourant les anciennes sources arabes, il conclut que la conversion du roi khazar résulte d'une mauvaise interprétation du rapport de voyage (921-923) d'Ibn Faḍlân ; ce rapport aurait été ensuite romancé par l'historien Mas'ûdî, dont le livre (en français *les Prairies d'or*) a été écrit entre 943 et 947. M. Gil, 2011, Did the Khazars convert to Judaism ?, in *Revue des Etudes juives* 170/3-4, 429-441. Toutefois, C. Zuckerman a montré qu'un témoignage arabe décisif a été oublié, et qu'il existe d'autres documents que les sources arabes, et qui corroborent la conversion. Constantin Zuckerman, 2011, On the Kievan Letter from the Genizah of Cairo, *Ruthenica* 10, 7-56 ; id., 1995, On the date of the Khazars' conversion to Judaism and the chronology of the kings of the Rus Oleg and Igor. A Study of the anonymous Khazar Letter from the Genizah of Cairo, *Revue des Etudes byzantines* 53, 237-270.

un passage où le roi, déjà très instruit, fait observer au rabbin un certain nombre de décalages entre texte et interprétations. Le rabbin répond<sup>49</sup> :

Ou bien les rabbins détenaient des secrets celés pour nous dans les méthodes d'interprétation<sup>50</sup> de la Tora qu'ils avaient reçues par tradition opérant avec les treize règles d'herméneutique<sup>51</sup>, ou bien ils invoquaient les versets bibliques en guise d'appui, ce qu'ils appellent *asmakhta*<sup>52</sup>, et ils en faisaient un signe mnémotechnique (*sîman*) pour leurs enseignements traditionnels. C'est ainsi qu'ils ont présenté le verset suivant : « Et le Seigneur (B) Dieu (C) fit une recommandation (A) à Adam (D) en disant (E) : 'De tous les arbres du jardin (F) tu pourras manger (G)' » comme le signe mnémotechnique des sept préceptes ordonnés aux enfants de Noé. A, ce sont les lois civiles ; B c'est le blasphème ; C, c'est l'idolâtrie ; D c'est l'homicide ; E ce sont les unions illicites ; F c'est le vol ; G c'est le membre arraché à un animal vivant. Il y a loin de ces idées-là à ces versets ! Mais le peuple avait reçu de la tradition ces sept préceptes, qu'on rattachait à ce verset comme à un signe (*sîman*) qui en facilitait la remémoration.

On attribue à Rabbi Ishmael la mise au point de 13 règles d'interprétation<sup>53</sup>, qui reprenaient pour une large part une liste précédente de 7 règles attribuées à Hillel<sup>54</sup>. Ces règles en vérité n'avaient rien de secret mais, un peu comme des noms de figures de styles (synecdoque ou chiasme, par exemple), leur usage était restreint à un public de « spécialistes ». Notre éducateur oppose donc deux sortes de méthodes : d'une part des méthodes d'interprétation qui avaient un rapport avec la logique, et concernaient l'analogie, la déduction, l'induction, le rapport de l'ensemble et de la partie etc. ; d'autre part des usages plus scolaires (il est même un peu hautain en parlant de la tradition populaire - il est vrai qu'il s'entretient avec un roi !), notamment le vaste domaine des techniques de la mémoire<sup>55</sup>, avec l'usage de *sîman* - un mot que nous avons déjà rencontré<sup>56</sup> - 'signe caractéristique', 'signe d'identification'.

## 6. Conclusion

Arrivés à ce point, nous avons devant nous trois voies distinctes : (1) l'une est celle des niveaux distincts du commentaire, qu'on trouve formulée en contexte chrétien aussi bien que juif ; (2) une autre est celle de la logique de l'interprétation, comme les règles de Hillel et d'Ishmael ; (3) la dernière est celle du signe qui permet de reconnaître quelque chose, comme un vêtement perdu, et de l'attribuer ou de le classer.

Le but ou la fonction des niveaux distincts (version 1) est différent selon les situations. Cassien par exemple oppose le « niveau historique » (l'histoire qu'on lit, exemplairement dans la Bible) de base, et

<sup>49</sup> Juda Hallévi, 1994, *Le Kuzari, Apologie de la religion méprisée*, traduit de l'arabe, confronté avec le texte hébraïque, annoté par Charles Touati. Verdier. La citation est en III, 73, p. 143. C'est moi qui ai introduit le système avec les lettres A à G.

<sup>50</sup> 'Méthode d'interprétation' : Hébreu *dèrèk pîrûš*.

<sup>51</sup> 'Règle d'herméneutique' : Hébreu *middôt*. Ce mot *middah* signifie d'abord 'taille, mensuration', ensuite 'compensation, punition, dispense' (au sens de mesure prise avec soin) ; enfin 'manière, façon' mais ce sens plus général signifie souvent 'catégorie, sorte' notamment dénombrées. De ce dernier sens, proviennent plusieurs significations spéciales dont celle de 'principe à suivre, règle'.

<sup>52</sup> Le mot araméen *asmakta* est un terme de droit signifiant 'une garantie'.

<sup>53</sup> Voir par exemple : [https://fr.wikipedia.org/wiki/Treize\\_principes\\_de\\_Rabbi\\_Ishma%C3%ABl](https://fr.wikipedia.org/wiki/Treize_principes_de_Rabbi_Ishma%C3%ABl) (10 déc. 2017)

<sup>54</sup> Pour les règles de Hillel, on les trouve exposées à la fin du 1<sup>er</sup> ch. du traité Sifra avec celles de R. Ishmael (texte hébreu et trad. anglaise à <https://www.sefaria.org/Sifra?lang=bi>), au ch. 37 des Abot de Rabbi Nathan, dans la tosefta de Sanhedrin VII, 11. L'appendice du traité Berakot mentionne les 32 règles de R. José de Galilée.

<sup>55</sup> Frances Yates, 1975 (1966), *L'Art de la mémoire*. Trad. de l'anglais par Daniel Arasse. Gallimard, Bibliothèque des Histoires.

<sup>56</sup> Voir dans cette série : Le Signe entre code et miracle.

les trois niveaux subtils, dont l'un est l'allégorie destinée à expliquer que la Bible est orientée vers la Révélation de Jésus (comme chez les Pères latins : Hilaire, Tertullien, Ambroise, héritiers en cela de la théorie antique du mystère). Mais le fait que Cassien décrive plus d'un niveau subtil montre que l'extrapolation du niveau historique de base devient une affaire de spécialistes.

La logique interprétative (version 2) poursuit l'herméneutique et la rhétorique grecques. Il existe un lien étroit entre les moyens de « faire comprendre » quelque chose, la pédagogie ou la persuasion, et les moyens de « comprendre » quelque chose en fonction du contexte. La notion de contexte intervient de plusieurs façons : il peut s'agir de la phrase précédente, ou aussi bien d'un cas plus ou moins similaire produit ailleurs : on voit bien alors le rapport avec le droit, à travers la notion de jurisprudence ; et ceci est confirmé par l'attention portée à la formulation de règles.

La logique du classement (version 3), celle des étiquettes, des genres et des espèces, est à certains égards le lien entre les deux versions précédentes. Reconnaître quelque chose par un « signe », une marque qui signale le porteur dans un contexte particulier, place ce porteur tantôt dans une catégorie intellectuelle tantôt dans une sorte de récit : tantôt dans une classe et tantôt dans un style.

Vincennes, 12 décembre 2017.

versions 2 et 2b : 13 décembre.