UNIVERSITÉ PARIS IV – SORBONNE
ÉCOLE DOCTORALE MONDES ANCIENS ET MÉDIÉVAUX

THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS IV

Discipline : Histoire du Christianisme Ancien et Antiquité tardive

présentée et soutenue publiquement par

Smaranda MARCULESCU-BADILITA

le 8 décembre 2007

Titre :

RECHERCHES SUR LA PROPHÉTIE CHEZ PHILON D'ALEXANDRIE

Directeur de thèse : Madame Monique ALEXANDRE

JURY

Madame Monique ALEXANDRE (Université de Paris IV)
Madame Francesca CALABI (Université de Pavie)
Monsieur Alain LE BOULLUEC (École Pratique des Hautes Études)
Monsieur Olivier MUNNICH (Université de Paris IV)

Ἡ δὲ ἀνάκλησις τοῦ προφήτου δευτέρα γένεσίς ἐστι,
τῆς προτέρας ἀμείνων.

« Mais l'appel du prophète est une deuxième naissance,
qui est supérieure à la première. »
(Philon, Quaestiones in Exodum*, II, 46)*

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier tous ceux qui ont contribué à l'aboutissement de ce travail, en particulier Mme Monique Alexandre, qui a dirigé cette thèse avec un rare dévouement et qui, depuis mes premiers pas à la Sorbonne m'a guidé dans les études philoniennes avec science, sagesse et générosité, en m'encourageant dans les moments les plus difficiles et en ayant confiance en moi jusqu'au bout. C'est aussi grâce à Mme Alexandre, ainsi qu'à M. Jean-Claude Fredouille et à M. Wladimir Mercouroff, directeur des relations internationales de l'ENS, que j'ai pu bénéficier, durant les trois premières années de ma thèse, d'une Allocation de recherche de la part du Ministère de l'Enseignement supérieur. Je leur suis profondément reconnaissante. Mes remerciements vont aussi à mes anciens collègues de l'Université de Rouen, en particulier à Mme Laurence Villard, qui a dépensé tous ses efforts pour prolonger au maximum la durée de mon enseignement et à mes amis, Isabelle Gassino et Jean-Michel Poinsotte, qui ont lu des pages de cette thèse et fait des remarques très utiles. Je remercie également M. Pierre Petitmengin, qui m'a généreusement offert plusieurs volumes des *Œuvres de Philon d'Alexandrie*, M. Olivier Munnich, qui m'a encouragé et aidé à surmonter certains obstacles et mon amie Cristina Alexandru, qui a été à mes côtés sur la dernière ligne droite. Toute ma gratitude va aussi à ma famille : à mes parents, dont l'aide m'a été si précieuse durant les derniers mois avant la fin de ce travail, à Paul et Anca, à Raluca, pour leur soutien effectif et affectueux. Je remercie aussi ma petite Irina qui m'a donné envie de finir ce que j'avais commencé.

Mon époux, Cristian, a relu et corrigé toutes les pages de cette thèse, que je n'aurais jamais commencée et certainement jamais finie sans lui. Son amour, sa patience et ses conseils m'ont aidé à aller jusqu'au bout. Je n'ai pas de mots pour le remercier et lui dire mon affection.

Notice préliminaire

Pour les passages philoniens cités en français nous avons adopté les traductions de l'édition des *Oeuvres de Philon d'Alexandrie publiées sous le patronage de l'Université de Lyon*, R. Arnaldez, J. Pouilloux et C. Mondésert, Paris, 1961-1992. Les traductions des textes du Pentateuque appartiennent à la *La Bible d'Alexandrie*, Paris, 1986— …. Lorsqu'il nous a semblé nécessaire de modifier ces traductions, nous l'avons signalé en note.

Abréviations et sigles

Abréviations des titres des traités de Philon :

Abr.	De Abrahamo
Aet.	De aeternitate mundi
Agric.	De agricultura
Alex.	Alexander
Cher.	De Cherubim
Confus.	De confusione linguarum
Congr.	De congressu eruditionis gratia
Contempl.	De vita contemplativa
Decal.	De Decalogo
Deter.	Quod deterius potiori insidiari soleat
Deus	Qoud Deus sit immutabilis
Ebr.	De ebrietate
Flacc.	In Flaccum
Fug.	De Fuga et inventione
Gig.	De gigantibus
Her.	Quis rerum divinarum heres sit
Hypot.	Hypothetica (Apologia pro Iudaeis)

Ios.	De Iosepho
Legat.	Legatio ad Caium
Leg. I, II, III	Legum allegoriae, I, II, III
Migr.	De migratione Abrahami
Mos. I, II	De vita Mosis, I, II
Mutat.	De mutatione nominum
Opif.	De opificio mundi
Plant.	De plantatione
Poster.	De posteritate Caini
Praem.	De praemiis et poenis, de execrationibus
Prob.	Quod omnis probus liber sit
Prov.	De Providentia
QG I-IV	Questiones et solutiones in Genesim, I, II, III, IV
QE I-II	Quaestiones et solutiones in *Ex*.odum I, II
Sacrif.	De sacrificiis Abelis et Caini
Sobr.	De sobrietate
Somn. *I, II*	De somniis, I, II
Spec. I, II…	De specialibus legibus, I, II…
Virt.	De virtutibus

Autres abréviations et sigles :

ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
AJ	Antiquités juives
BA	Bible d'Alexandrie
BJ	Bible de Jérusalem
BJudSt	Brown Judaic Studies
JBL	Journal of Biblical Literature
JQR	Jewish Quarterly Review
JSJ	Journal for the Study of Judaism

JSP	Journal for the Study of Pseudoepigrapha
LAB	Liber Antiquitatum Biblicarum
NT	Nouveau Testament
Nov T	Novum Testamentum
RB	Revue Biblique
REG	Revue des Études Grecques
SBLSP	Society of Biblical Literature Seminar Papers
SPhA	Studia Philonica Annual
Talmud B.	Talmud de Babylone
TDNT	Theological Dictionnary of the New Testament
TLG	Thesaurus Linguae Grecae
TM	Texte massorétique
VC	Vigiliae Christianae
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

INTRODUCTION

La prophétie fait partie de ces sujets qui ne cessent d'interpeller les esprits et dont plus on en sait, plus ils gardent une part de mystère… Mais, comme l'essentiel dans ces cas-là est de ne jamais abandonner sa quête, commençons par dire que l'un des mérites des recherches menées durant ces dernières décennies est d'avoir abordé le prophétisme dans une perspective plus large, comme celle de l'histoire des religions, et d'avoir rapproché des expériences et des traditions prophétiques très différentes et éloignées dans l'espace et dans le temps, qui, malgré tout, ne maquent pas de dénominateur commun et peuvent s'éclairer les unes les autres. Nous pensons, pour ne donner qu'un exemple, au récent ouvrage paru sous la direction de Giovanni Filoramo[1], où, à travers la notion de « charisme prophétique » — telle qu'elle a été définie par Max Weber[2], comme facteur d'innovation religieuse — se côtoient des études sur le prophétisme biblique, la prophétie chez les Grecques, dans le Nouveau Testament, dans l'Islam, le confucianisme ou dans des mouvements néoprotestants contemporains.

Plus centré sur l'Antiquité, un ouvrage comme celui de D. E. Aune[3], place les conceptions de la prophétie dans le judaïsme hellénistique et dans le Nouveau Testament à la fois dans une continuité avec la tradition biblique

---

[1] *Carisma profetico, fattore di inovazione religiosa*, Brescia, 2003.

[2] « Par le mot prophète nous entendons un simple individu porteur d'un charisme, qui en vertu de sa mission proclame une doctrine religieuse ou un commandement divin ». (Max Weber, *Wirtschaft undGesellschaft*, vol. II, Tübingen, 1947, p. 250).

[3] *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, 1983, 1991[2].

des prophètes d'Israël et dans le contexte de la divination et du prophétisme païens gréco-romains. Nous retrouvons une démarche similaire chez G. Sfameni Gasparro[4], qui voit, dans la confrontation entre le monothéisme juif puis chrétien et le polythéisme gréco-romain sur le terrain de la révélation, l'une des sources de la ferveur religieuse qui marque le climat spirituel des premiers siècles du christianisme à tous les niveaux de la société.

Des approches comme celles évoquées plus haut peuvent nous aider à mieux situer Philon et ses conceptions de la prophétie aussi bien par rapport à la tradition biblique dont il se revendique et par rapport à ce qu'on peut regrouper sous l'expression, très générale, d'ailleurs, de « prophétisme greco-romain ».

*

Pour ce qui est de l'étude du prophétisme biblique ne serait-ce que dans le cadre élargi de sa propre tradition, Joseph Blenkinsopp, auteur d'*Une histoire de la prophétie en Israël*[5] déplore la tendance de « certains exposés historiques sur la prophétie à s'arrêter à l'Exil au VI^e^ siècle av. J. C. ou à en faire un sommet. L'effet, sinon l'intention, est de perpétuer l'idée, si répandue au siècle dernier, que les développements postérieurs, avec leurs formes différentes d'expression religieuse, représentent une décadence de la religion prophétique, une soumission à la paralysie institutionnelle »[6]. Une telle approche laisserait également de côté l'examen des « transformations si intéressantes que la prophétie a connues durant la période du Second Temple, une époque qui a vu non seulement l'essor et la consolidation du

[4]*Oracoli, Profeti, Sibille, Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma, 2002. Un « appendice » de ce livre (pp. 343-369) est d'ailleurs consacré à la discussion de l'ouvrage de D. E. Aune.

[5] Paris, Cerf, 1993.

[6]*Op. cit.*, p. 8.

judaïsme dans sa patrie et dans la diaspora, mais aussi l'apparition du christianisme avec ses propres formes d'activité prophétique. »[7]

En parlant de la tradition prophétique en Israël — tradition marquée d'ailleurs par la diversité —, Blenkinsopp attire l'attention sur un phénomène qui se développe tout particulièrement pendant la période du Second Temple : « le processus d'appropriation, d'assimilation et d'adaptation » qui marquait la prophétie d'avant le Second Temple (même si les prophètes ne reconnaissent pas explicitement les prédécesseurs dont ils s'inspirent) prend alors la forme d'une exégèse des anciennes prophéties. « Cette exégèse de la Bible par la Bible fournit une indication précieuse sur les changements dans la façon de comprendre les prophéties et nous amène à ce point où les livres prophétiques, ayant atteint un statut canonique, génèrent leur propre commentaire. » Placer ainsi le phénomène exégétique dans une continuité de la prophétie « classique » nous aide à mieux situer un bon nombre des écrits intertestamentaires mais aussi les écrits de Philon lui-même et à comprendre également le rôle de ces « allégoristes » auxquels il fait allusion de temps à autre. Plus encore, les quelques indices que nous fournit Philon sur sa propre position par rapport à cette lignée prophétique vont aussi dans le sens de la continuité, ou du moins d'un lien très fort avec elle.

Un autre problème qui se pose lorsqu'on parle de la prophétie chez Philon est le rapport des prophètes à la Loi. Comme on le sait, dans la Bible le prophète est le garant de la vraie Tradition, du respect de la Loi, en l'occurrence, celui qui s'insurge contre toute déviance, contre tout abandon de ses prescriptions. Comme le note à nouveau J. Blenkinsopp, en ce qui concerne justement ce rapport entre la Loi et les prophètes, « l'opinion juive traditionnelle s'est exprimée avec une belle clarté et brièveté dès le début du traité *Pirke Abot* de la *Mishna* : ' Moïse reçut la Torah sur le Sinaï et la transmit à Josué, Josué aux anciens, ceux—ci aux prophètes, ceux-ci aux hommes de la

[7] *Ibid*., p. 9.

Grande Assemblée ‘ ».[8] Conformément à ce texte, le prophète avait par dessus tout la fonction de faire le lien entre la révélation originelle et l'autorité des rabbins. « Comme tous les sages qui sont venus après eux (cf. Talmud B. *Baba Batra* 12 a), les prophètes étaient d'abord les gardiens et les transmetteurs de la Torah, ce qui voulait dire que la prophétie était nettement subordonnée à la Loi »[9].

Cet aspect du prophétisme juif est tout particulièrement présent dans l'œuvre de Philon. On le retrouve sous une forme extrême dans le geste des Lévites qui tuent leurs compatriotes tombés dans le piège de l'idolâtrie et de la débauche, suite aux « bons conseils » donnés par Balaam à Balaq. Mais on le retrouve, paradoxalement, bien avant le don de la Torah, dans les patriarches, dont la dimension prophétique tient au fait qu'ils incarnent eux-mêmes, par leur manière d'être et de vivre, la Loi, avant qu'elle ne soit explicitement révélée à Moïse et mise par écrit. Ils sont des νόμοι ἔμψυχοι annonçant par leur vie la Loi à venir. Cet attachement à la Loi se manifeste également dans la communauté des Thérapeutes, qui sont en quelques sorte, par leur radicalisme, des « lévites non-violents » et qui, dans un monde qui ne garantit plus toujours aux juifs « citadins » la possibilité de vivre selon leur Loi, choisissent une solution extrême pour rester les garants de la Tradition. La fête de la Pentecôte, pendant laquelle ils revivent, par leurs chants, le moment de grâce qu'ont vécu les Hébreux après la traversée de la mer Rouge, symbolise ce retour perpétuel que l'on doit accomplir aux moments fondateurs d'une identité religieuse, même lorsqu'on se place dans une dimension linéaire de l'histoire. Mais, justement, lorsque l'Histoire n'est plus en accord avec la Loi, certains préfèrent quitter la première, du moins temporairement, pour garder leur identité. Les traducteurs de la LXX permettent, aux yeux de Philon, l'universalisation de la Loi, tout en assurant

[8] Blenkinsopp, p. 22.

[9] *Ibid*., pp. 22-23.

que cette ouverture se fasse sans trahir d'une ligne — toujours selon la version philonienne — l'original hébraïque.

*

Compte tenu du fait que Philon est un éminent représentant du judaïsme *hellénistique*, nous devons prendre aussi en compte, en étudiant ses conceptions de la prophétie, les « données du paganisme » dans ce domaine.

Ainsi, du côté païen, gréco-romain, on assiste, à peu près à l'époque où vivait Philon, d'une part, à un déclin des formes traditionnelles et institutionnelles de la divination et des sites oraculaires classiques, suivi, au II^e^ siècle, d'un regain d'intérêt pour cette forme de religiosité, mais dont bénéficient davantage les oracles guérisseurs, comme l'Asklépéion de Pergame et l'oracle d'Abonotique, et, dans une moindre mesure, des oracles apolliniens d'Asie Mineure, comme ceux de Didyme et de Claros. Néanmoins, l'oracle par excellence, celui de Delphes, reste une référence et un symbole. C'est autour du phénomène oraculaire de Delphes que se cristallisera la réflexion de Plutarque sur l'inspiration et sur les agents de la divination, les *daimones*, le *pneuma* — réflexion à laquelle on se réfère souvent lorsqu'on se propose d'étudier les mêmes questions chez Philon — et également sur le rôle social, politique et philosophique joué, à son époque, par le célèbre sanctuaire d'Apollon.

A côté de ces cadres institutionnels, plus ou moins récents, qui sont eux-mêmes d'une grande diversité — s'ajoute au tableau la diffusion de plus en plus importante des cultes orientaux — la recherche de la révélation divine se poursuit dans le monde gréco-romain par le biais du devin « particulier », itinérant, lui-aussi héritier d'une longue tradition, mais dont le succès prend de l'ampleur à une époque ou la quête d'une expérience religieuse plus personnelle prend de plus en plus le dessus.

La réflexion philosophique sur la divination prend de l'ampleur avec les stoïciens. Différentes théories sur l'inspiration apparaissent. Les écrits de Cicéron et, un peu plus tard, ceux de Plutarque sont là pour nous en témoigner.

D'autre part, liée au processus de « privatisation » de la religion, on voit apparaître de plus en plus de figures charismatiques, prophètes et thaumaturges, dotés de pouvoirs exceptionnels, les *theioi andres*, qui, depuis le livre de Bieler[10], ont fait l'objet d'un intérêt croissant de la part des spécialistes. Mais à regarder de plus près, ce phénomène n'est pas nouveau, du moins en Grèce : la tradition que l'on pourrait qualifier de prophético-philosophique remonte jusqu'à Pythagore et Empédocle. A regarder ne serait-ce que la Vie de Moïse, on peut dire que l'apport philonien ne serait-ce qu'à cette tradition grecque et hellénistique du *theios aner* n'est pas des moindres…

*

On pourrait parler de l'omniprésence du thème de la prophétie chez Philon. En évoquant le sujet, on pense tout de suite, bien évidemment, aux nombreuses pages consacrées aux « oracles » de Moïse dans le deuxième livre de la *Vie de Moïse*, qui forment presque un traité sur la prophétie mosaïque. Mais, même en dehors de ces pages, le thème de la prophétie est présent, parfois discrètement, en toile de fond, d'autres fois de manière plus marquée, comme dans l'épisode de Balaam, dans toute cette « biographie » de Moïse. S'y ajoutent des textes comme l'exposé sur l'extase prophétique de *Quis Heres rerum divinarum sit* ou les pages consacrées à la critique de la divination et à la prophétie dans les *Lois Spéciales* et bien d'autres passages encore, plus ou moins développés, pour ne plus parler de toute une série de

[10] *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des « göttlichen Menschen » in Spätantike und Frühchristentum*, Wien, 1935, réimpress. Darmstadt, 1967.

simples références. Aux yeux de Philon, la LXX est un texte inspiré, au même titre que son original hébreu. L'exégèse philonienne revendique elle-même, de temps à autre, comme source, l'inspiration divine et se situe parfois dans la tradition prophétique.

*

Nous avons conçu cette thèse comme une série d'études consacrés aux différentes aspects de la prophétie chez Philon. Dans un premier chapitre nous allons nous arrêter sur quelques termes-clé du vocabulaire philonien de la prophétie, en essayant de voir ce qui fait la spécificité de ce vocabulaire entre les emprunts faits au lexique prophétique de la LXX ou bien à la langue oraculaire ou philosophique grecque. Nous avons ensuite fait le choix de nous concentrer sur les figures prophétiques les plus marquantes chez Philon, notamment Abraham et Moïse. Si une bonne partie des études consacrées à la prophétie chez Philon tournent, à juste raison, autour de la figure de Moïse, beaucoup moins sont centrés sur Abraham et sur la portée de son message prophétique dans l'œuvre de l'Alexandrin. Nous allons essayer de combler cette lacune. Pour ce qui est de Moïse, nous allons au-delà du seul témoignage — essentiel, d'ailleurs — des pages du second livre de la *Vie de Moïse* consacrés aux oracles du prophète. Pour avoir une vision plus complète encore de la « fonction prophétique » de Moïse, il nous a semblé nécessaire de nous demander quelle est son influence sur les trois autres fonctions, la royauté, la fonction législative et la prêtrise. Nous proposons donc une lecture « prophétique » des deux livres de la *Vie de Moïse*. Si les prophéties d'Abraham et de Moïse se situent dans le domaine de l'*hupar*, pour employer la terminologie de R. Berchmann[11], l'*onar* reste un

[11] « Arcana Mundi : Magic and Divination in the *De Somniis* of Philo of Alexandria », *SBLSP* 26 1987, pp. 403-428.

moyen privilégié de révélation dans l'Antiquité, aussi bien dans la Bible que dans le monde gréco-romain. On doit donc essayer de comprendre quel est véritablement, aux yeux de Philon, le rapport entre la prophétie « diurne », et le songe prophétique, à quel type de révélation ce dernier ouvre-t-il la voie ? Voilà pourquoi le *De Somniis* et la question de la classification des songes prophétiques ont leur place dans le présent travail. Nous consacrons également un chapitre à la figure de Balaam, dont Philon fait un véritable « anti-prophète », en l'intégrant dans une problématique plus large qui est celle de la critique philonienne de la divination. Enfin, dans un dernier chapitre, qui se présente sous la forme d'un dossier commenté de textes, nous essayons de répondre à une question qui vient presque naturellement lorsqu'on aborde la sujet de la prophétie chez Philon : quel est la place des prophètes « antérieurs » et postérieurs » dans son œuvre et dans sa pensée ? En ont-ils une, compte tenu du petit nombre de références qu'on en trouve dans les écrits de l'Alexandrin ? Comment Philon les situe-t-il par rapport à la Torah qu'il commente ? Nous rejoignons ainsi le problème évoqué plus haut, du rapport entre les prophètes et la Loi.

Avant d'entrer dans la matière, nous nous proposons de rappeler quelques unes des positions les plus remarquables concernant le sujet qui nous intéresse.

ETAT DE LA QUESTION

Le nombre considérable d'études qui touchent au sujet de la prophétie et de l'inspiration prophétique chez Philon d'Alexandrie, reflète la même diversité d'opinions formulées que pour d'autres aspects de la pensée philonienne[1]. En général, ces divergences constituent, essentiellement, le reflet de l'existence des deux pôles dans la critique philonienne, si bien définis par les formules qui ont fourni, chacune, le titre des études de V. Nikiprowetzky consacrées à ce problème: «Philo Alexandrinus» et «Philo Judaeus»[2].

É. Bréhier[3], qui consacre tout un chapitre de son livre à la « prophétie et à l'extase », pense que Philon n'emprunte rien au prophétisme juif, mais reste dans le cadre des idées grecques et égyptiennes, le don de prophète correspondant à ce que les Grecs appelaient la divination inductive.

---

[1] Le livre de W.Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*, Leipzig, 1938, contient, en guise d'introduction (pp. 1-47), un aperçu critique des études philoniennes; *L'Introduction générale* de R. Arnaldez à l'édition lyonnaise des oeuvres de Philon d'Alexandrie (*Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon et la direction de R. Arnaldez, J. Pouilloux et C. Mondésert, vol. I, Paris, 1961, p. 17-122) constitue, à son tour, un tableau très synthétique et éclairant des principales études philoniennes jusqu'en 1961. Nous renvoyons également aux grandes bibliographies philoniennes, mentionnées dans notre propre bibliographie.

[2] Voir V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée; observations philologiques*, Leiden, Brill, 1977, ch. I, "Philo Alexandrinus", pp. 11-39 et ch. II, "Philo Judaeus", pp. 40-49.

[3] *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1950, p. 185.

Selon H. Leisegang[4], la pensée philonienne est indirectement liée à la religion grecque populaire — notamment aux conceptions populaires attachées à la Sagesse des Mystères, à l'orphisme et à l'antique culte orgiastique de Dionysos[5] —, par l'intermédiaire de Posidonius. C'est à l'enseignement de ce dernier que Philon doit sa conception du *pneuma* prophétique[6].

E. R. Goodenough[7], qui, pourtant, met en garde contre cette théorie qui fait remonter Philon aux Mystères, n'hésite pas à trouver dans l'oeuvre philonienne l'expression d'un véritable Mystère *juif* (synthèse des influences perses, isiaques platoniciennes, pythagoriciennes ou orphiques) qui aurait comporté des rites d'initiation et des banquets sacrés. C'est donc en relation avec ce « Mystère » juif qu'il faut essayer, selon Goodenough, de définir la conception philonienne de la prophétie et de l'inspiration prophétique.

W. Völker, dont le livre est une plaidoirie pour la piété juive de Philon qui l'emporterait sur les éléments grecs de ses écrits, met par contre à l'origine des conceptions philoniennes de l'inspiration et de *l'extase*, les idées sur la divination propres à la religion populaire grecque et à Platon, ré-interprétées dans l'esprit des contemporains de Philon[8].

---

4 *Der heilige Geist. Das Wesen und Werden des mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*, I Teil, Leipzig-Berlin 1919.

5 V. la discussion de V. Nikiprowetzky, *op. cit.*, p. 15.

6 Ce rapprochement entre Philon et Posidonius avait été fait aussi par Bréhier, *op. cit.*, p. 186, à propos de la classification des songes du *Somn.* I, 1-3 et II, 1-4, qui correspond à celle de Posidonius (cf. Cic., *De Divinatione*, I, 30, 64) ; quant à la doctrine de l'extase, Leisegang la rattache sans hésitation à la θεία μανία platonicienne (v. *op. cit.*, p. 165).

7 *By Light, Light! The mystic Gospel of the Hellenistic Judaism*, New Haven, 1935.

8 Cf. *op. cit.*, p. 294-295; les échos de ces ré-interprétations peuvent être trouvés dans le *De Defectu Oraculorum* de Plutarque, cf. *ibid.*, p 290 et 291.

Ce point de vue a été contesté par H. A. Wolfson[9] et G. Verbeke.

Pour Wolfson, Philon réalise une *synthèse* entre « l'esprit divin », qui, selon l'Écriture, est la cause de la prophétie, et le processus de 'l'inspiration divine' ou de la 'possession' qui, selon Platon, est la cause des différents types de *mania*".[10] Cette position s'accorde, d'ailleurs, avec la thèse générale de Wolfson, qui essaie de montrer que Philon réalise une synthèse parfaite entre les données bibliques et la philosophie antique, tout en restant fidèle aux exigences de la Foi juive.

Dans son étude sur l'évolution de la notion de *pneuma*[11], G. Verbeke consacre un important chapitre à Philon et s'attache surtout à montrer, contre Leisegang, que son oeuvre constitue une étape essentielle dans la spiritualisation de ce concept. Philon serait le premier à donner au *pneuma* la signification de *pneuma prophétikon*, la source d'une telle conception étant, essentiellement, la LXX. C'est à la Bible que Philon doit la spiritualisation de la notion de *pneuma*, même s'il faut « reconnaître les mérites de Cléanthe et de Posidonius dans la préparation de cette spiritualisation » (p. 259).

J. Daniélou[12] discerne parmi les éléments constitutifs de la doctrine philonienne de la prophétie, la conception grecque de l'inspiration poétique, ainsi que Platon l'a décrite, mais elle ne fait pour lui qu'expliciter l'idée biblique de prophétie, surtout sous l'aspect de la visite soudaine de l'Esprit, « pendant laquelle l'âme du prophète est saisie pour accomplir une oeuvre divine ». Pourtant, écrit Daniélou, l'influence grecque gauchit la pensée biblique sur deux plans: spirituel (« la vie mystique, comme possession de

---

9 *Philo: Fondations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 vol., Cambridge, Mass., 1947.

10 Wolfson, *op. cit.*, vol. II, p. 25.

11 *L'évolution de la doctrine du* pneuma *du stoïcisme à saint Augustin*, Paris-Louvain, 1945.

12 Dans *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958, p. 198.

l'âme par l'Esprit, la chasse d'elle même ») et théologique (l'inspiration scripturaire sera vue comme « une dictée de l'Esprit Saint à l'écrivain en état d'extase »).

L'étude d'A. Laurentin s'inscrit à la suite de Verbeke dans la série d'études consacrées à la notion de *pneuma* chez Philon[13]. L'auteur insiste beaucoup sur la relation entre le *pneuma* et la vie spirituelle, en délimitant trois étapes auxquelles le *pneuma* participe: la *pistis*, le progrès spirituel et la vision de Dieu.

M. E. Isaacs[14], dont l'étude concerne l'ensemble de la littérature judéo-hellénistique, décèle des intentions apologétiques dans l'association du concept de *pneuma* et de l'inspiration prophétique[15]. De même que Flavius Josèphe, Philon, tout en reconnaissant l'existence de certains phénomènes prophétiques contemporains de lui (prédictions, interprétations des songes), circonscrit l'inspiration par le *pneuma* divin aux seuls prophètes des temps bibliques. Il assure ainsi l'unicité et la supériorité de la révélation biblique par rapport à toute autre révélation.

---

13 « Le Pneuma dans la doctrine de Philon », dans *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* XXVII, Paris-Bruge, 1951, pp. 390-437.

14 *The concept of Spirit*, *A Study of Pneuma in the Hellenistic Judaism and its bearny on New Testament,* Londres, 1978.

15 Elle signale tout d'abord la tendance générale du judaïsme post-exilique à marquer l'association entre esprit et activité prophétique, tendance dont le texte de la LXX paraît bien rendre compte: il y a là des interpolations où le terme de *pneuma* est introduit dans un contexte prophétique, par exemple en *Nb.*. 23: 6, en traduisant l'histoire de Balaam, la *LXX* ajoute καὶ ἐγενήθη πνεῦμα θεοῦ ἐπ᾽ αὐτῷ. *Za.* 1: 6 offre un exemple similaire d'interpolation, par l'addition de ἐν πνεύματι (voir aussi *Ez*. 2: 2; 3: 24, *Is*. 61: 1, *Za*. 7: 12); cf. M. E. Isaacs, *op. cit.*, p. 12.

Parmi les travaux plus récents, nous pouvons signaler ceux de R. Berchman[16] et de D. Winston[17], qui ont en commun l'insistance sur le caractère noétique de la prophétie de Moïse. Nous reviendrons sur ces études, notamment sur celle de D. Winston. Remarquons pour l'instant que Berchman, qui construit ses articles autour des notions d'ὕπαρ et, respectivement d'ὄναρ[18], relie Philon aux théories hellénistiques de la prophétie et de la divination, théories auxquelles il consacre la première partie de chacune de ses études. L'utilisation consciente de ces théories permettrait à Philon de démontrer « the *logos* character of Jewish prophecy and divination ».

Nous devons signaler aussi l'importante étude sur la relation entre l'inspiration et le souffle divin dans les oeuvres de Philon qui est celle de J. R. Levison[19]. L'auteur propose, dans le paysage si varié et parfois contradictoire de la bibliographie du sujet, « une nouvelle approche » des conceptions philoniennes de l'inspiration prophétique. Cette approche se définit par rapport à trois aspects qui attirent au plus haut point l'intérêt de Philon: celui de l'exégèse, de l'expérience autobiographique et de l'apologétique. Pour l'exégèse, Levison s'appuie sur les études de I. Christiansen[20], V.

---

16 "Arcana Mundi: Magic and Divination in the *De Somniis* of Philo of Alexandria.", *SBLSP*, 27, 1987, 403-428 et "Arcana Mundi: prophecy and divination in the *Vita Mosis* of Philo of Alexandria", *SBLSP* 27 1988, 385-423.

17 "Two Types of Mosaic Prophecy according to Philo", *JSP*, 4, (1989) 49-67.

18 En ce qui concerne le *De Somniis*, Berchman veut démontrer qu'il appartient à toute une tradition oneirocritique grecque.

19 « Inspiration and the Divine Spirit in the Writings of Philo Judaeus », J*ournal for the Study of Judaism*, 24, 1995, pp 271-323.

20 *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, Beitrage zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 7, Tübingen, Mohr, 1969.

Nikiprowetsky[21] et T. M. Conley[22]. À la lumière de ces recherches, beaucoup de références philoniennes au souffle divin seraient des exercices d'exégèse[23].

Des études comme celles de D. Winston[24], D. M. Hay[25] et S. -K. Wan[26], ont abordé le problème de l'authenticité des passages où Philon parle de ses propres expériences « extatiques » (par exemple *Migr*. 45-46, *Cher*. 27-28). C'est une approche qui a permis de constater qu'il y a une certaine « parenté » entre le type d'expérience vécue par Philon lui-même et ses descriptions générales de l'inspiration prophétique[27].

Le troisième aspect, apologétique, très marqué dans un traité comme le *De Vita Mosis*, aurait, à son tour, une influence sur la présence du thème de l'inspiration prophétique dans certains passages des oeuvres philoniennes.

J. R. Levison a repris et enrichi ses travaux sur l'inspiration et l'esprit chez Philon dans le cadre d'un livre intitulé *The Spirit in First Century Judaism*[28], où il ajoute au témoignage philonien celui de Flavius Josèphe et de l'auteur inconnu du *Liber Antiquitatum Biblicarum* (*LAB*). Pour essayer de comprendre les conceptions de l'inspiration et de l'esprit de ces trois auteurs,

---

21 *Op. cit.*

22 *Philo's Rhetoric: Studies in Style, Composition and Exegesis*, Berkley, Center for Hermeneutical Studies, 1987.

23 Les passages discutés par Levison sont: *Fug*. 186, *Mut*. 123, *Mos*. I, 273-284, *Gig*. 23-29.

24 « Was Philo a Mystic? », *Studies in Jewish Mysticism*, Proceedings of Regional Conferences Held at the University of California, Los Angeles and McGill University in April, 1978 (ed. J. Dan and F. Talmage; Cambridge, MA: Association for Jewish Studies, 1982), 15-39.

25 « Philo's view of himself as an Exegete: Inspired, but not Authoritative », *Heirs of the Septuagint: Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity. Festschrift for Earle Hilgert, SPhA*, 1991.

26 « Charismatic Exegesis: Philo and Paul Compared », *SPhA* 6, 1994, 63-81.

27 V. *Migr*. 34-35 (inspiration extatique), *Spec*. III, 1-6 (l'ascension de l'intellect), *Cher*. 27-28, *Somn*. II, 252 (inspiration divine de l'intellect).

28 Paru chez Brill, Leiden-New York-Köln, 1997.

J. R. Levison fait systématiquement appel à l'éclairages des écrits de Cicéron — notamment le *De Divinatione* — et de Plutarque — surtout les *Dialogues Pythiques* et le *De Genio Socratis*.

B. Decharneux consacre plus d'un tiers de son livre[29] à l'étude de l'angélologie philonienne, notamment aux fonctions des anges, à leur rôle de *logoi* de Dieu. Pour ce qui est du prophétisme, l'auteur choisit de parler surtout des figures de deuxième rang, deux personnages qui restent au stade de « devins », sans jamais atteindre celui de prophète[30] . La problématique du « Logos prophétique » est également abordée à la lumière des textes sur les oracles de Moïse du *De Vita Mosis* II et à travers la relation entre Moïse et Aaron.

À travers ces quelques études évoquées plus haut nous voyons se définir plusieurs points d'intérêt et de controverse autour du thème qui nous intéresse ici: le problème des sources grecques ou/et bibliques de la pensée philonienne en général et de la conception de la prophétie en particulier; le rapport entre l'inspiration prophétique et la notion de *pneuma*; l'intérêt pour la conception philonienne de la *prophétie mosaïque*; la relation entre la prophétie et d'autres aspects de l'oeuvre philonienne : exégétique, autobiographique, apologétique.

---

[29] *L'ange, le devin, le prophète, chemins de la parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit « le Juif »*, Bruxelles, 1994.

[30] il s'agit du très controversé Balaam, et de Joseph, qui n'en finit pas de poser des questions aux philoniens quant à sa double personnalité, positive dans le *De Josepho* et négative dans les commentaires allégoriques.

CHAPITRE I

REMARQUES SUR LE VOCABULAIRE DE LA PROPHETIE

Nous nous proposons de nous interroger dans ce chapître sur l'usage philonien du vocabulaire de la prophétie : les mots les plus significatifs par lesquels il désigne les prophètes eux-mêmes, la prophétie (à la fois le contenu et sa forme) et sa contrefaçon, l'inspiration et la communication prophétiques. Comme nous le verrons au cours de cette analyse, ce sont surtout le vocabulaire de l'inspiration, dont on a maintes fois rappelé l'origine platonicienne et celui de l'initiation mystérique qui lui est lié, dont on a souvent souligné l'emploi figuré[1], qui ont beaucoup attiré l'attention des chercheurs.

I. Le prophète, le devin

1. L'emploi philonien de προφήτης*, de ses dérivés et composés*

Commençons par dire que le mot προφήτης, « prophète » ainsi que les autres termes appartenant à la même famille lexicale, sont bien représentés chez Philon. A côté du nom d'agent masculin, προφήτης, on trouve deux occurrences de son correspondant féminin, προφῆτις, « prophétesse », titre attribué à Myriam

[1] C'est sur ce dernier aspect qu'insistent, notamment, les critiques de Goodenough qui lui, voyait justement, dans la présence assez massive de ce vocabulaire l'une des preuves de l'existence d'un mystère juif que l'on pourrait découvrir à travers l'œuvre de Philon.

et à Anne[2]. Philon se plaît quelquesfois à employer des composés de προφήτης et même à en forger lui-même, comme c'est le cas pour προφητοτόκος, « mère de prophète », épithète attribuée à Anne, la mère de Samuel.[3] Les autres composés présents chez Philon sont *protopropheta*[4], « premier prophète », ensuite ἀρχιπροφήτης[5], « prophète en chef », les deux étant attributs de Moïse. Et, du côté de l'imposture, le terme ψευδοπροφήτης[6], « faux-prophète ». Le verbe προφητεύειν, « agir en prophète, prophétiser », est également présent, ainsi que le substantif προφητεία, «prophétie » et l'adjectif προφητικός. Mais le mieux représenté reste le substantif προφήτης.

Dans la LXX sont présents, en dehors de προφήτης, qui a près de trois cent cinquante occurrences, le féminin προφῆτις, qui apparaît quatre fois, le substantif προφητεία, attesté quinze fois et le verbe προφητεύειν, présent environ cent vingt fois. Manque l'adjectif προφητικός, dont les premières attestations se trouvent, notamment, chez Philon et dans le Nouveau Testament[7].

Les mots de la famille de προφήτης dans la LXX correspondent dans la plupart des cas à des mots formés sur la racine hébraïque **nâbâ'*, attestée seulement au niphal, *nibbâ'* et à l'hitpael, *hitnabbê*. Προφήτης correspond dans

---

[2] Myriam : *Contempl*. 87 ; Anne : *Somn*. I, 254.

[3] *Somn*. I, 254.Voir ch. sur les prophètes bibliques. Cette épithète met en valeur le rôle d'Anne en tant que mère de prophète et nous la rencontrons l'exaltation de cette qualité également dans le *Livre des Antiquités Bibliques* (*LAB*). Voir, par exemple, LI, 2, le prêtre Héli s'adresse à Anne en lui disant : « Par celui-ci [par Samuel] tu établis la prophétie parmi les peuples et le lait de tes seins devient une source pour les douze tribus ». Voir aussi le chant d'Anne, LI 3-6.

[4] *QG* I, 86.

[5] *Mutat*. 103, 125 et *Somn.* II, 189.

[6] *Spec*. IV, 51.

[7] 2 Pierre 1, 19, où l'expression *logos prophetikos*, attestée également chez Philon (cf., par ex., *Leg*. III, 43), renvoie, apparemment, aux Ecritures. Cf. G. Dorival, « Prophètes et charismes, problèmes méthodologiques et questions de vocabulaire (mots grecs, hébreux, arabes) », dans G. Filoramo, *Carisma profetico, fattore d'innovazione religiosa*, Morcelliana, Brescia, 2003, pp. 17-25.

presque tous les cas à *nâbî* (pluriel *nebî'îm*). On rapproche généralement ce mot de l'akkadien *nabû*. Le substantif *nâbî* peut ainsi être compris soit comme un participe actif, « celui qui appelle, l'orateur », soit comme un participe passif, « celui qui est appelé par Dieu »[8].

Dans la Bible, on rencontre aussi d'autres noms pour « prophète », notamment *hozeh* (visionnaire), *ro'eh* (voyant) et *îs elohîm* (homme de Dieu), leur équivalents grecs se retrouvant tous chez Philon.

Comme on l'a souvent remarqué, les mots grecs relevant de la prophétie, formés à l'aide du préfixe προ et du verbe φημί présentent, tout comme leurs correspondants hébreux, des difficultées d'analyse, dues au double sens de *pro* : qui signifie « devant », dans un sens spatial, « pour la défense de, à la place de » ou temporel « d'avance ». « On peut donc hésiter pour le verbe entre 'parler pour Dieu, à la place de Dieu', c'est à dire 'interpréter la volonté que Dieu exprime par des oracles, et 'parler à l'avance', en d'autres termes, prédire. Or les textes classiques semblent bien hésiter entre ces deux sens, qu'on peut évidemment concilier en faisant remarquer que le prophète est celui qui parle pour un dieu et qui interprète sa volonté à l'intention des hommes dans le présent et dans l'avenir[9]. »

Chez les auteurs classiques προφήτης peut désigner un devin particulier, comme Tirésias par exemple[10], bien que le mot consacré pour désigner les devins soit, comme on le sait, μάντις. Plus généralement, le προφήτης est un interprète, soit d'une divinité[11], soit d'une doctrine philosophique[12]. Mais le mot

---

[8] Cf. J. Blenkinsopp, *Une histoire de la prophétie en Israël*, éd. du Cerf, Paris, 1993, pp. 41-42, G. Dorival, art. cit. , pp. 17-18 et *TDNT*, s. v. Προφήτης.

[9] G. Dorival, art. cit, pp. 18-19.

[10] Pindare, *Néméennes*, 1, 91, cf. *LSJ*, s.v.

[11] Echyle, *Agamemnon*, 1099, cf. *LSJ*, s.v.

[12] Sextus Empiricus, *Contre les Mathématiciens*, 1, 53, cf. Bailly, s.v.

désigne aussi une catégorie précise du personnel oraculaire de Delphes[13], à savoir les « interprètes » qui sont chargés de mettre par écrit les réponses données à la Pythie par le dieu Apollon. Chez Philon, on retrouve très clairement ce double sens, à la fois au niveau du verbe προφητεύειν[14] et du substantif προφήτης[15].

Le personnage qui se voit le plus souvent attribuer le titre de prophète chez Philon est, bien sûr, Moïse. Quelque 44 occurrences du mot προφήτης sur environ 90 se réfèrent à lui et, en consacrant à sa fonction de prophète plus d'un quart du deuxième livre de la *Vie de Moïse*, Philon nous a laissé son plus long texte sur la question, presque un « traité » sur la prophétie. S'y ajoutent les expressions contenant l'adjectif προφητικὸς. Moïse est appelé « le verbe prophétique » (ὁ προφητικὸς λόγος)[16] et la « race prophétique[17] ». Cette deuxième expression est également associée au nom de Séphora, l'épouse de Moïse[18]. Les deux personnages peuvent être ainsi le symbole du « genre prophétique ». L'expression est également associée au nom d'Israël et, en dehors de ces associations, elle apparaît aussi de façon indépendante.[19] Plusieurs fois Philon parle de manière générale de la « race prophétique (τὸ προφητικὸν γένος)[20] ». Mais aux yeux de notre auteur, la race prophétique est plus précisément la race d'Israël, celle qu'il se plaît d'habitude à appeler « la race voyante ». C'est du moins dans ce sens que va un texte du *De Abrahamo* 98 : les descendants de Sarra

---

[13] Voir infra.

[14] *Spec*. I, 219.

[15] *Praem*. 55.

[16] *Leg*. III, 43 ; *Migr*. 151.

[17] *Fug*. 147 ; *Mutat*. 110.

[18] *Mutat*. 120 : καὶ τὸ πτηνὸν καὶ [τὸ] θεοφόρητον καὶ προφητικὸν γένος, ὄνομα Σεπφώραν.

[19] *Her*., 250

[20] *Her*. 249, 265 ; *Mut* 110.

forment « la race la plus chère à Dieu » « qui a reçu en partage, je crois, *le sacerdoce et le don de prophétie pour le bien de toute l'humanité* »[21].

Une autre expression, προφητικὸς βίος, se réfère à Moïse. L'adjectif qualifie également, à deux reprises, le πνεῦμα[22], plus généralement accompagné de l'adjectif θεῖον lorsqu'il y a une référence à l'Esprit divin[23].

Plusieurs personnages sont *expressis verbis* qualifiés de « prophètes » par Philon. Il s'agit dans la plupart des cas de figures bibliques, bien entendu. Même si Moïse est appelé à un moment donné *protopropheta* (*QG* I, 86), la liste des personnages qualifiés de prophètes commence bien avant lui. Parmi les personnages de la Genèse, on trouve d'abord Noé, le juste, représentant de la première triade philonienne, qualifié de prophète en *Her*. 260. Viennent ensuite Abraham (*Her*. 258 et suiv, 266 ; *Congr*. 112 : « Il prend aussi ses biens, dont la prophétie » ; *Virt*. 218), Isaac (*Her*. 261, *QG* IV, 196) et Jacob (*Her*. 261), membres de la deuxième triade. Rappelons que le seul à recevoir ce titre dans la Genèse est Abraham[24].

Pour ce qui est des personnages du reste du Pentateuque, à côté de Moïse, c'est son frère, Aaron, qui est appelé prophète par Philon, ainsi que sa sœur, Myriam, comme nous l'avons mentionné plus haut[25]. Aaron est « la bouche, l'interprète et le prophète » de Moïse, selon Ex. 4, 16 et 7, 1, versets que

---

[21] Idée très importante : l'universalité de la mission d'Israël ; on doit se rappeler que dans la *Vie de Moïse* la traduction des Septante est perçue comme un élargissement du don de la Loi à toute l'humanité. C'est d'ailleurs la signification de la fête qui la commémore.

[22] *Fug*. 186.

[23] *Opif*. 135, *Gig*. 23, *Jos*. 117, *Spec*. IV, 123.

[24] Gen. 20, 7.

[25] cf. Ex. 15, 20 : Myriam, la prophétesse, sœur d'Aaron, prit en main un tambourin, et toutes les femmes la suivirent en dansant au son des tambourins et Myriam leur fit chanter le refrain : « Chantez l'Eternel, il est souverainement grand ; coursier et cavalier, il les a lancés dans la mer.» (voir LXX)

Philon interprète en faisant d'Aaron un symbole du « langage, frère de l'esprit »[26]. Nous n'allons pas nous attarder maintenant sur ce rapport entre les deux frères, qui pose aussi le problème du rapport entre interprétation et prophétie et qui fera l'objet d'une discussion ultérieure[27]. Notons simplement que le fait que le texte scripturaire quiqualifie Aaron de prophète de Moïse a suscité chez Philon toute une réflexion quant à la relation entre νοῦς et λόγος[28]. D'ailleurs, cette « chaîne prophétique » — Dieu-Moïse-Aaron-le peuple qui est le destinataire des oracles — rappelle, toute proportion gardée, la « chaîne oraculaire » de Delphes avec le syntagme Apollon-la Pythie-les prophètes-les consultants de l'oracle, Moïse jouant en quelque sorte le rôle de la Pythie et Aaron celui des « prophètes » préposés au sanctuaire.

En dehors du Pentateuque, la liste continue avec Samuel[29], sa mère, Anne, Elie[30], puis avec les prophètes « écrivains » Osée[31], Isaïe[32], Jérémie[33]. Le rédacteur des Psaumes, « un prophète auquel il est bon de faire confiance[34] », « l'homme riche de dons prophétiques[35] »paraît, lui aussi, jouir d'une vénération particulière de la part de l'Alexandrin.

---

[26] *Deter*. 39.

[27] *Deter*. 40 : il est « l'interprète (ἑρμηνεύς) de ce que l'esprit a décidé en son conseil », « le prophète (προφήτης) et le ministre des oracles (θεοπρόπος) que l'esprit ne cesse de rendre du fond d'abîmes invisibles et inaccessibles ».

[28] Voir, par exemple, *Migr*. 169.

[29] *Ebr*. 143.

[30] *Deus* 136, 138 ; la référence est claire, même si le nom d'Elie n'y apparaît pas.

[31] *Plant*. 138, *Mutat*. 139.

[32] *Mutat*. 169 ; *De Deo* ; *Somn*. 2, 172.

[33] *Cher.* 49, *Conf.* 44, *Fug*. 197.

[34] *Agric*. 50.

[35] *Her.* 290.

On peut compléter le tableau avec les personnages qui ne sont pas qualifiés directement de « prophètes », mais auxquels soit le verbe soit l'adjectif de la même famille est associé. Il s'agit ainsi des soixante-dix anciens dont il est dit dans les Nombres 11, 16 qu'ils ont prophétisé inspirés par l'Esprit, et dont Philon fait mention en *Fug.* 186 comme étant « les seuls qui aient eu part à l'esprit divin et prophétique ».

Plus proches de l'époque de notre auteur sont les traducteurs de la Septante, dont il est dit en *Mos*. I, 37 qu'ils « prophétisèrent, comme si Dieu avait pris possession de leur esprit, non pas chacun avec des mots différents, mais tous avec les mêmes mots et les mêmes tournures, chacun comme sous la dictée d'une invisible souffleur. » Et plus loin, au paragraphe 40, on les considère « non pas des traducteurs (ἑρμηνέας) mais des hiérophantes et des prophètes, eux à qui il a été accordé, grâce à la pureté de leur intelligence, d'aller du même pas que l'esprit le plus pur de tous, celui de Moïse[36]. »A noter que c'est la seule fois où le substantif « prophète » est employé en rapport avec des personnages non-bibliques. C'est dire la valeur accordée par Philon à la traduction de la Septante.

2. Le devin : μάντις et sa famille

Compte tenu de son importance dans le vocabulaire religieux grec classique, on peut s'arrêter, après avoir consacré plusieurs pages à προφήτης, sur l'emploi philonien du mot μάντις et sa famille.

[36] *Mos*. II, 40.Voir la bibliographie, assez riche, sur l'inspiration de la Septante. Nous discutons la question plus bas, au ch. IV, mais disons simplement ici que ces deux citations nous indiquent bien quel était le statut de la Septante aux yeux de Philon : un texte révélé, inspiré, au même titre que son original.

Dans la LXX, les mots de la famille de μάντις[37] (le verbe μαντεύεσθαι, le substantif μαντεῖον, ou plutôt son pluriel, μαντεῖα) font référence soit aux pratiques divinatoires des nations, soit aux prophètes qui égarent le peuple. Dans les deux cas, il y a une connotation négative et certains textes, comme IV Rois 17, 17, semblent reprendre Dt. 18, 10 :

> On ne trouvera pas chez toi d'homme qui purifie son fils ou sa fille par le feu, d'homme qui pratique la divination (μαντειῶν), d'homme qui utilise les présages et prend les augures, de sorcier, d'homme incantateur, d'oracle ventriloque ou d'observateur de prodiges, d'homme qui interroge les morts.

C'est le neutre pluriel μαντεῖα qui est le plus fréquent. Le seul à recevoir le titre μάντις est Balaam (*Jos*. 13, 22). Le substantif désigne, dans deux endroits (Michée 3, 6, Zach. 10, 2), de manière générale, les devins, qui ont, chez Zacharie, de fausses visions. Dans Nb. 22, 7, il est question des μαντεῖα que le conseil des anciens de Moab et de Madian apporte à Balaam. Cette expression,

---

[37] L'étymologie de μάντις proposée par Platon, qui faisait le lien entre μαντική et μανία (*Phèdre* 244 c ; *Timée* 71 e), adoptée par les linguistes modernes (Chantraine) a été mise en question par M. Casevitz au profit de μηνύω, révéler (cf. M. Casevitz, « Μάντις : le vrai sens », *REG* 105, 1992, p. 1-18.). Si, suite à l'analyse des exemples homériques entreprise par M. Casevitz, le μάντις s'avère être davantage le possesseur d'un savoir technique et lucide plutôt qu'un inspiré, la nouvelle étymologie proposée n'exclut pas, comme le remarque J. Jouanna, l'autre : « l'étymologie traditionnelle (racine **men*-) est toujours possible, car le sens originel de la racine n'a rien à voir avec la folie, mais avec l'activité normale de l'esprit (pensée souvenir) ; il n'est pas impossible que le substantif μάντις soit resté en rapport avec la notion générale de « penser », tandis que le verbe μαίνομαι s'en est écarté. » : cf. J. Jouanna, « Devins et oracles dans les tragédies de Sophocle », p. 284, n. 2, in *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*…, Strasbourg, 1997, p. 283-320.

qui se traduit littéralement par « les choses qui concernent la divination », a reçu différentes interprétations : selon Philon[38], il s'agirait de présents apportés à Balaam[39]. On constate un usage beaucoup plus fréquent de ces termes (26 occurrences au total) chez les prophètes (notamment chez Ezéchiel, 9 occurrences), que dans le reste des Ecritures (4 seulement dans le Pentateuque, 3 dans les livres des Rois, 1, Josué, 1, Siracide). La seule fois où le mot μαντεῖον n'apparaît pas avec une connotation négative, c'est dans le livre des Proverbes 16,10, « l'oracle est sur les lèvres du roi, au jugement, jamais sa bouche ne se trompera»[40].

L'emploi que fait Philon des termes de cette famille est plus varié. Autrement dit, on ne retrouve pas chez lui uniquement les acceptions négatives, telles qu'on les rencontre dans la LXX, mais aussi, parfois, un sens plus neutre voire plus valorisant, plus proche de l'usage païen. Notre auteur emploie également μάντις et d'autres mots de la même famille pour définir un état intermédiaire entre la simple conjecture et la prophétie.

Le terme μάντις, devin, est le plus souvent attribué à Balaam, figure tout à fait négative chez Philon, qui s'écarte sur ce point de l'image, plus nuancée, qu'en donne le texte des Nombres. Balaam est même un κακὸς μάντις, tient à préciser Philon, qui « prophétise malgré lui »[41]. C'est le même personnage, dont le nom se traduit par μάταιος λαός[42], qui est qualifié de οἰωνόμαντις,

---

[38] *Mos*. I, 266.

[39] A ce sujet, pour d'autres interprétations, voir *BA* IV, note de G. Dorival, p. 421.

[40] μαντεῖον ἐπὶ χείλεσιν βασιλέως, ἐν δὲ κρίσει οὐ μὴ πλανηθῇ τὸ στόμα αὐτοῦ.

[41] *Migr*. 114.

[42] Voir *Cher*. 32 et *Confus*. 159, note 3 de J. G. Kahn, pour la signification du nom de Balaam et les différentes interprétations proposées par la tradition rabbinique.

τερατοσκόπος[43] dans un texte où une brève, mais importante réflexion sur vraie et fausse prophétie vient s'insérer[44].

Le terme προφητεία est à plusieurs reprises opposé à la μαντική, comme en *Mutat*. 203, où il est question de Balaam (Nb 31, 8) qui, « au moyen de cet art sophistique qu'est la divination avait altéré les traits de la prophétie inspirée par Dieu (σοφιστείᾳ μαντικῇ τὴν θεοφόρητον προφητείαν παρεχάραξε) ». Ailleurs[45], il est question de l'ἔντεχνος μαντική. En tout cas, ce terme désigne des pratiques divinatoires païennes, bannies de la « cité de Moïse » et, plus spécifiquement, des pratiques de divination artificielle.

Comme nous le disions plus haut, μάντις peut aussi être connoté positivement chez Philon, qui lui ajoute, dans ce cas-là, un adjectif. C'est le cas pour *Cher*. 34, ἀγαθοὺς μαντείς, « capables de mettre en garde contre l'avenir ». En *Legat*. 109, Philon parle d'Apollon comme d'un ἀγαθός μάντις.

---

[43] *Confus*. 159. Comme le remarque très pertinemment J. G. Kahn, par ces termes Balaam est présenté comme un augure romain, « spécialiste », effectivement, des auspices et des prodiges.

[44] Voici le texte : « Prenez par exemple Balaam, le devin qui explique le vol des oiseaux, qui observe les prodiges, et qui tire des conclusions vaines d'indices peu sûrs — car Balaam signifie : peuple vain — ; eh bien, la Loi nous dit qu'il a maudit le Voyant. Pourtant, à travers ses paroles, ce sont des prières bienveillantes qu'il a exprimées. C'est que l'Ecriture ne prend pas en considération les paroles réellement prononcées : celles-là, Dieu, dans sa providence, les a marquées d'une nouvelle empreinte, comme s'il donnait de la bonne monnaie à la place de la fausse ; mais elle vise son for intérieur, plus enclin à nuire qu'à se rendre utile. Il y a, en effet, une hostilité naturelle entre la conjecture et la vérité, entre la vanité et la connaissance, entre la divination dénuée d'inspiration authentique et la sagesse vigilante ». Pour qu'il y ait donc prophétie véritable, il ne suffit pas que le contenu du message prophétique soit vrai, il doit en plus s'accorder aux intentions réelles de celui qui le profère. En d'autres termes, prophète et prophétie forment un tout. C'est pourquoi Philon refuse d'accorder crédit ou, plus encore, d'accorder la qualité de prophète à quelqu'un dont les intentions ne correspondent pas au contenu de son message (mais qui, par ailleurs, échappe complètement à son contrôle, comme c'est le cas pour Balaam). Comment expliquer alors les affirmations d'un texte comme *Spec*. I, 65, où le prophète est présenté comme quelqu'un qui ne dit rien de lui-même, qui est un instrument obéissant à Dieu ? Ce n'est pas ce qui se passe chez Flavius Josèphe, du moins à propos de Balaam (voir le chapitre que nous consacrons à Balaam).

[45] *Mos*. I, 277.

> « Selon la tradition, Apollon n'est pas seulement un bon médecin, mais aussi un bon devin (μάντις), qui par des oracles prédit l'avenir pour l'avantage des hommes, pour que nul d'entre eux, victime des obscurités de ce qui est incertain, ne fasse une chute inopinée en se précipitant, tel un aveugle, dans la mauvaise direction comme si c'était la bonne, mais pour qu'au contraire, connaissant d'avance l'avenir comme s'il était déjà présent et le voyant par la pensée aussi clairement qu'on voit par les yeux les objets qu'on a devant soi, on soit à même, par la prévoyance, de se garder de tout accident fatal[46].

Cet éloge, qui pourrait surprendre de la part de notre auteur, a une visée polémique à l'égard des prétentions de Caligula à se voir divinisé dès son vivant et vénéré comme un nouvel Hermès ou Apollon, en usurpant leurs attributs. Mais, au-delà de la volonté de l'auteur de créer un fort contraste entre les méfaits, les malheurs sans cesse annoncés et apportés par Caligula et l'action bienfaisante des vraies divinités de la tradition grecque, il y a dans ce texte une insistance sur le besoin de l'homme de connaître l'avenir et sur les effets bénéfiques de cette connaissance, qui nous font penser au texte des *Lois spéciales* I, 65, où Philon explique la promesse d'un prophète faite par le texte scripturaire justement par ce besoin inné dans l'homme d'avoir des signes clairs lui indiquant son avenir.

---

[46] λέγεται μὴ μόνον ἰατρὸς ἀλλὰ καὶ μάντις ἀγαθὸς Ἀπόλλων εἶναι, χρησμοῖς προλέγων τὰ μέλλοντα πρὸς ὠφέλειαν ἀνθρώπων, ἵνα μή τις ἐπισκιασθεὶς αὐτῶν περὶ τὸ ἄδηλον ἀπροοράτως καθάπερ τυφλὸς τοῖς ἀβουλήτοις ὡς λυσιτελεστάτοις ἐπιτρέχων ἐπεμπίπτῃ, προμαθὼν δὲ τὸ μέλλον ὡς ἤδη παρὸν καὶ βλέπων αὐτὸ τῇ διανοίᾳ οὐχ ἧττον ἢ τὰ ἐν χερσὶν ὀφθαλμοῖς σώματος φυλάττηται, προνοούμενος τοῦ μηδὲν ἀνήκεστον παθεῖν.

Le composé ἀληθόμαντις, terme poétique très rare[47], qui fait pendant au pseudo-prophète, apparaît à propos de Moïse (*Mos*. II, 268).

Le verbe μαντεύεσθαι signifie plusieurs fois chez Philon le fait d'avoir une sorte de prémonition, de pressentiment. Par exemple, en *Conf*. 188, le participe μαντευομένους n'a pas clairement une connotation péjorative. La traduction qu'en donne l'édition *OPA* est « intuition », le terme προορωμένους lui étant opposé. Cette clairvoyance est ici l'attribut des gens immoraux qui ont la certitude de leur destruction future. Dans *Flacc*. 186, on voit que même ce personnage honni est doué d'un certain type de prémonition concernant son sort, car, dit Philon, « c'est un habile devin que l'âme (μαντικώτατον ...ἡ ἑκάστου ψυχή) de tout homme, surtout de ceux qui sont dans le malheur ». En *Jos*. 106, le verbe μαντεύεσθαι est mis dans la bouche du Pharaon : « mon âme », dit-il à la vue de Joseph, « devine (μαντεύεται) que mes rêves ne resteront pas à jamais enfouis dans l'ombre de l'incertitude, car ce jeune homme porte le signe de la sagesse ». Philon emploie le terme μαντεύεσθται à propos de lui-même, dans l'un des textes à caractère « autobiographique »[48], où il se décrit lui-même comme recevant une inspiration divine qui est à l'origine de sa célèbre exégèse scripturaire de Gen 3, 24. Peut-on y voir une marque de modestie, même s'il dit que son âme est souvent inspirée par Dieu (εἰωθυίας θεοληπτεῖσθαι) ?

II. Les Oracles

1. Λόγιον, un mot de la Bible grecque

Dans la LXX le mot apparaît au singulier surtout dans les Psaumes (17 occurrences) et chez Isaïe (5, 24 ; 28, 13 ; 30, 27). La forme λογίων apparaît dans la

[47] La seule autre occurrence de ce mot se trouve chez Eschyle, *Agamémnon*, 1241 (cf. *TLG* et *LSJ*, s. v.).

[48] *Cher*. 27-30 ; Platon le fait aussi (*Epist*. 323 a).

Sagesse, 16, 11. Le pluriel λόγια est présent dans les Nombres 24, 4 et 24, 16, deux passages presque identiques qui constituent le prologue des prédictions favorables à Israël[49] faites malgré lui par Balaam. Ce dernier se présente lui-même comme étant « celui qui écoute les dits (λόγια) de Dieu ». En Dt 33, 9, Moïse, en bénissant, peu avant sa mort, le peuple, parle, en s'adressant à Dieu, de Lévi, comme de celui qui « a gardé tes oracles, λόγια, (et) ton alliance, διαθήκην, il l'a préservée ». Comme plus haut (v 8) il est question de « ses clartés et de sa vérité » (δῆλοι, ἀλήθεια), c'est à dire les Ourim et les Toummim qui se trouvent sur le pectoral du grand-prêtre et qui ont un rôle divinatoire. C. Dogniez et M. Harl[50] verraient dans le mot λόγια une allusion justement à ce « pectoral de jugement » appelé λογεῖον.

Dans les Psaumes, les λόγια sont essentiellement les paroles de Dieu. « Les paroles, λόγια κυρίου[51], de Dieu sont des paroles pures, ἁγνά » dit le Psaume 11, v. 7. Mais λόγια désigne aussi, une fois, les paroles de celui qui s'adresse à Dieu (« *les paroles* de ma bouche », Ps. 18, 15). La plupart des occurrences de ce mot, aussi bien au singulier qu'au pluriel, se trouvent dans le Psaume 118, où d'ailleurs λόγος et λόγιον sont quasiment équivalents[52] et

[49] Voici, dans la traduction de la *BA*, les deux textes qui diffèrent entre eux par les mots en italiques, absents du premier, présents dans le deuxième : Nb. 24, 3-4,« Ballam fils de Beôr profère, l'homme qui voit en vérité profère, celui qui écoute les dits de Dieu profère, lui qui a vu une vision de Dieu, — en rêve, ses yeux ont été dessillés » et Nb 24, 15-16 : « Balaam fils de Beôr profère, l'homme qui voit en vérité profère, celui qui écoute les dits de Dieu, *qui sait la science du Très-Haut* et qui a vu une vision de Dieu, — en rêve, ses yeux ont été dessillés ».

[50] Note *BA* IV, p. 347.

[51] Même expression : Ps 17, 31 ; « τὰ λόγια τοῦ θεοῦ », Ps. 106, 11 ; pour le singulier, voir Ps. 104, 19, « τὸ λόγιον κυρίου »

[52] Voir *TDNT*, s.v. λόγιον, p. 137.

désignent la ou les paroles, les injonctions de Dieu[53]. On retrouve le pluriel avec le même sens en *Sagesse* 16, 11 : « pour qu'ils se rappellent tes paroles, λογίων ».[54]

L'emploi philonien de λόγιον reste assez fidèle à celui de la LXX. Chez Philon, ce substantif apparaît quelquefois en couple avec χρησμός[55]. C'est l'un des mots par lequel Philon désigne les dix commandements[56]. Il introduit aussi, bien des fois, des citations de l'Ecriture. Par exemple, en *Virt*. 184, il introduit Dt. 26, 17. On le retrouve également avec l'acception de « pectoral de jugement », au même titre que λογεῖον[57]. En *Virt*. 153, λόγιον désigne plutôt une sentence des anciens. Philon parle souvent des χρησθέντα λόγια. C'est un mot qui sert à distinguer les différents livres du Pentateuque :

> Il se trouve que les oracles (τῶν...λογίων) dont le prophète Moïse fut l'instrument sont de trois espèces : l'une concerne la création, l'autre est historique, la troisième législative.[58]

Dans un passage du *De Vita Contemplativa* 25, où l'on apprend que les Thérapeutes n'apportent rien dans leur μοναστήριον, exception faite des « lois, des oracles recueillis de la bouche des prophètes et des hymnes (νόμοις καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους)», on peut identifier la division de la Bible

---

[53] « τὰ λόγια σου » : Ps 118, 11, 103, 148, 158, 162 ; «τὸ λόγιον σου » : Ps. 118, 38, 41, 50, 58, 67, 76, 82, 116, 133, 140, 169, 170, 172 et Ps 137, 2.

[54] Voir aussi Is. 5, 24 ; 28, 13.

[55] *Legat*. 347, *Spec*. I, 315, *Mos*. I, 57, 236, *Mos*. II, 289.

[56] *Decal*. 36, 175, *Spec*. III, 7, IV 78, 132, 133, 134. Philon parle ailleurs de « dix titres généraux (κεφάλαια...δέκα) » (*Praem*. 1).

[57] *Fug*. 185.

[58] *Praem*. 1.

hébraïque en Loi, Prophètes, Ecrits[59]. Le mot λόγια désignerait donc ici les livres prophétiques.

Les lois ne sont autre chose que des lois révélées, des oracles divins, donc. Mais aux yeux des compagnons de Moïse le miracle de la manne a tout de même été nécessaire pour qu'ils n'éprouvent « plus de difficulté à penser que les lois sont des λόγια θεοῦ »[60]. Moins surprenant, Philon explique dans la *Legat*. 210 que les Juifs considèrent leurs lois comme des oracles prononcés par Dieu (θεόχρηστα λόγια).

2. Χρησμός, *concurrent non-biblique de* λόγιον

L'expression que nous venons de citer contient le mot θεόχρηστα, qui est une création philonienne, un composé avec θεός du verbe χράω/χράομαι[61]. Cela nous conduit vers l'analyse d'un autre mot appartenant au vocabulaire prophétique, le substantif χρησμός, dérivé du verbe χράω/χράομαι, très fréquent chez Philon et plus ou moins synonyme de λόγιον. De manière générale — et

[59] Cf. la note de F. Daumas à propos de ce passage.

[60] En ce qui concerne les oracles dont la véridicité est soutenue par des miracles, voir aussi *Mos*. II 263, où il est question de l'oracle concernant le caractère sacré du sabbat.

[61] Voir l'étude de G. Redard, *Recherches sur* ΧΡΗ, ΧΡΗΣΘΑΙ, *étude sémantique*, Paris, 1953, pp. 36-37, qui montre que χράω/χράομαι ne sont que l'actif et le moyen du même verbe dérivé de χρή, « il faut », mais aussi « il est normal ». Sa signification fondamentale est celle de « rechercher l'utilisation de quelque chose, avoir recours à quelque chose pour s'en servir ». Le sens oraculaire n'en est qu'une spécialisation, puisque χράομαι, avant de signifier à lui seul « consulter l'oracle », a eu pour régime θεῳ, c'est-à-dire « avoir recours au dieu, se servir de l'oracle ».

surtout au pluriel —, il désigne, dans les écrits de l'Alexandrin, les révélations contenues dans la Bible[62].

Χρησμός est un terme technique du vocabulaire oraculaire grec. Il est construit avec le suffixe –μος, servant à marquer « non l'accomplissement de la notion, mais la modalité particulière de son accomplissement telle qu'elle se présente à nos yeux »[63]. Χρησμός est donc « l'oracle dûment formulé et de ce fait chargé de force agissante »[64]. Il entre aussi dans des composés comme χρησμῳδεῖν, « chanter des oracles » et, χρησμῳδία « réponse oraculaire en vers ».

Contrairement à λόγιον, χρησμός n'est attesté ni dans la LXX, ni dans le NT et, dans la littérature chrétienne, il n'apparaît pas avec le sens d'« oracle » biblique avant Clément d'Alexandrie[65] et Origène[66]. Ce sens est également attesté chez Josèphe[67]. On peut donc conclure que Philon est le premier à introduire ce mot dans l'univers de la révélation biblique et qu'il a été une source d'inspiration, sur ce point, pour les auteurs que nous venons de citer plus haut et pour d'autres encore[68].

---

[62] A noter que pour parler des oracles païens, Philon emploie une fois (*Legat.* 78) un mot de la même famille, χρηστήριον, mot qui a trois sens en grec : « siège de l'oracle comme institution », « réponse de l'oracle consulté » (sens de l'occurrence philonienne) et « victime offerte en sacrifice avant la consultation de l'oracle » (cf. *LSJ*, s. v.)

[63] E. Benveniste, *Journal de Psychologie*, 1951, p. 407, apud G. Redard, *op. cit.*, p. 93.

[64] *Idem*, n. 9.

[65] *Stromates*, 2, 7, cf. *TLG*.

[66] *De Principiis*, 4. 1. 2, cf. Lampe, *A Patristic Greek-English Lexicon*, s. v. Athénagore (*Supplique au sujet des Chrétiens*, 32) emploie une seule fois ce mot, mais en se référant à un oracle païen ; on trouve une occurrence du verbe χρησμῳδέω chez Clément de Rome (*Epitre aux Corinthiens* 55, 1) toujours à propos d'un oracle païen.

[67]Voir, par exemple, *Guerre des Juifs*, IV, 387 et VI, 109.

[68] A propos de χρησμός, J. G. Kahn (note 4 à *Confus.* 94, *OPA*) fait la remarque suivante : « Dans la littérature paléo-chrétienne, ce terme n'apparaît pas ; non pas qu'il soit tombé en désuétude

Au même titre que λόγιον, χρησμός peut introduire une citation biblique et comme λόγιον, il est souvent accompagné d'une épithète[69]. On remarque également à côté de lui la présence du verbe μαρτυρέω, témoigner, ou du substantif μάρτυς, témoin. Comme dans l'exégèse philonienne, et, de manière générale dans l'exégèse biblique, l'explication d'un verset s'appuie sur le témoignage de toute une autre série de textes, on arrive à avoir des réseaux entiers de versets qui font office de témoins les uns pour les autres. On peut citer en ce sens *Abr*. 262 : « Il y a encore une attestation (μαρτυρηθείς) dans les oracles (χρησμοῖς) dont Moïse fut le prophète (ἐθεσπίσθη)[70]. Un autre texte, *De Cherubim* 124, va dans le même sens :

> Il a été prouvé que toutes choses sont la propriété de Dieu, d'après des motifs et des dépositions de *témoins* qu'il n'est pas permis de convaincre de *faux témoignage* — ceux qui *témoignent*, ici, ce sont les oracles (χρησμοὶ) que Moïse a inscrits dans les livres saints… »[71].

[…]. Mais parce qu'il désigne très exactement, très techniquement, la réponse faite au nom de la divinité (païenne) à celui qui vient la consulter dans son temple. Pour Philon, le sens est plus large : parole très sainte, très vénérable. »

[69] *Leg*. III, 129 qui cite Lév. 8, 29 ou *Cher*. 108, qui cite Lév. 25, 23[69] ; *Confus*. 197 citation de Dt. 30, 4 ; *Migr* 60, *Migr*. 224 (Dt 23, 17) ; *Fug*. 59 (Dt 30, 20).

[70] Voir aussi *Fug*. 178 : « Les preuves de cette affirmation sont fournies par les oracles de l'Ecriture (τὰς δὲ τούτων πίστεις οἱ ἀναγραφέντες δηλοῦσι χρησμοί)».

[71] Πάντων οὖν ἀνωμολογημένων θεοῦ κτημάτων λόγοις τε ἀληθέσι καὶ μαρτυρίαις, ἃς οὐ θέμις ψευδομαρτυριῶν ἁλῶναι˙χρησμοὶ γάρ, οὓς ἐν ἱεραῖς βίβλοις Μωυσῆς ἀνέγραψεν, οἱ μαρτυροῦντές εἰσι. Voir *Confus*. 94 :« comme témoignent les oracles » (citation d'Ex. 7, 26), *Somn*. II, 297 et *Somn*. II, 220, où les « oracles sacrés » sont invoqués comme les témoins « les plus irrécusables, (ἀψευδέστατοι) », *Sobr*. 17, qui introduit une citation de Gen. 24, 1. ; De même, en *Mutat*. 39 : « En sont témoins les oracles, où il est dit à Abraham, de la bouche même de Dieu (Gen 17, 1) ».

Le sens donné par Philon au mot oracle peut être assez général et s'étendre à tout le contenu de la Torah. Ainsi, dans la *Vie de Moïse* II, 188, il affirme :

> Certes, je n'ignore pas que tout ce qui se trouve consigné dans les Livres Saints[72] est oracles rendus par lui (οὐκ ἀγνοῶ μὲν οὖν, ὡς πάντ' εἰσὶ χρησμοί, ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται, χρησθέντες δι' αὐτοῦ).

Mais, au-delà de la Torah, en introdusant des citations des livres prophétiques, notamment, Philon emploie aussi le mot χρησμός. Dans *Cher*. 49, c'est le prophète Jérémie qui rend un oracle, χρησμός, « au nom de Dieu même (ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ)». Vient ensuite une citation de Jérémie 3, 4. En *Mutat*. 169, Philon cite Isaïe 48, 22 en parlant des « versets prophétiques » (ἐν προφητικαῖς ᾄδεται ῥήσεσι) qui sont vraiment « une parole (λόγος) et un *oracle* (χρησμός) divin (θεῖος)».

De manière plus précise, χρησμός désigne, à côté de λόγιον, les dix commandements (*Spec* IV, 134, *Decal*. 43). A ce propos on peut également noter une équivalence λόγος–χρησμός :

> Les dix paroles ou oracles (τοὺς δέκα λόγους ἢ χρησμούς) qui sont véritablement des lois ou des statuts, le Père de l'Univers les a édictés tandis que la nation était assemblée » (*Decal*. 32).

Souvent le mot χρησμός introduit des phrases qui sont prononcées par Dieu dans les textes scripturaires. C'est le cas pour *Plant*. 63 qui cite Nb 18, 20 en précisant que c'est un oracle qui vient ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ . Ou de *Deter*. 47et

[72] De toute évidence, ce qu'on doit entendre ici par « livres saints » c'est uniquement la Torah.

Migr. 29 qui parle d'un oracle divin en citant Gen 26, 2. En *Poster*. 143[73], Dieu « prononce des oracles », χρησμοὺς ἀναφθέγγεται[74].

Philon oppose parfois χρησμός à μῦθος, qui a ici le sens péjoratif de « fable », « invention », dans l'intention de souligner l'origine divine de tout ce qui est contenu dans Bible et d'en écarter tout soupçon d' « invention ». Ainsi, par deux fois, il note :

> Ce n'est pas là une invention (μῦθος) à moi, mais celle des oracles les plus saints (χρησμῶν τῶν ἱερωτάτων) dans lesquels interviennent des gens qui disent à Abraham : « Tu es, parmi nous, un roi envoyé de Dieu »[75] (*Mutat*. 152).
> Et ceci n'est pas un conte de mon invention (οὐκ ἐμός ἐστι μῦθος), mais un oracle inscrit sur les tables sacrées (χρησμός ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀναγεγραμμένος στήλαις).[76]

On peut noter aussi un emploi quasi-métaphorique de χρησμός. Au début du *Quis omnis probus liber sit*, au § 3, le précepte pythagoricien selon lequel il ne faut pas « cheminer par les grandes routes », c'est-à-dire, selon Philon, ne pas

---

[73] Ce passage est par ailleurs important pour la question de la communication entre l'homme et Dieu. Le Seigneur adapte la forme et le contenu de ses messages à la capacité limitée de l'homme à les recevoir : « Ne vois-tu pas que Dieu, lui aussi, ne prononce pas d'oracles en rapport avec l'immensité de sa perfection, mais en tenant toujours compte de ceux qui doivent en tirer parti ? Car y a-t-il un homme capable de recevoir la force des paroles de Dieu, plus puissante que n'en peut supporter aucune oreille ? » (suit citation d'Ex 20, 19). Mais, malgré leur adaptation, les paroles divines « frappent » ou « tombent » parfois sur leur destinataire (*Poster*. 169, le verbe ἐκπίπτω est employé ; voir aussi *Mos*. II, 179 et *Abr*. 62 : λογίῳ πληχθείς).

[74] Voir, en revanche, *Ebr*. 60, citant Gen 18, 11, phrase du récit. Voir aussi *Spec*. IV, 39 : « un oracle rendu (θεσπισθῆναι) de la bouche même de Dieu (Lev 19, 11-12) » et *Migr*. 85 : « N'est-ce pas le doigt de Dieu qui a tracé son écriture sur les tables où furent gravés les **oracles** ? ».

[75] Gen 23, 6 *Mutat*. 151-153, Abraham, sage et roi, précurseur de Moïse.

[76] *Somn* I, 172 ; Cf. aussi *Decal*. 15, « il fallait prouver que les Lois ne sont pas les inventions d'un homme (εὑρήματα ἀνθρώπου) mais les oracles sans conteste (σαφεστάτους) de Dieu ».

user « de façons de parler rebattues ou triviales » est comparé à une loi (νόμον) « ou plutôt pour un principe divin semblable à un oracle (θεσμὸν ἰσούμενον χρησμῷ) ».

Philon désigne par χρησμός à la fois les « oracles de sens clair » (*Somn*. II, 3) et les oracles qui invitent à l'exégèse allégorique. Dans le *De Plantatione* 26, Philon parle de la méthode allégorique « chère aux hommes qui ont le don de voir »[77] à laquelle invitent les oracles, comme par exemple ceux qui décrivent le jardin de l'Eden. On retrouve la même idée en *Confus*. 143 : dans les très saints oracles (ἐν τοῖς ἱερωτάτοις χρησμοῖς) il y a une « vérité cachée que l'on cherche à la trace à travers les mots qui se livrent au regard ». Dans le *Migr*. 66 il y a l'idée qu'un oracle divin dépasse le sens littéral. Par exemple, en Gen. 3, 14, Dieu s'adresse non au serpent, mais à l'homme irrationnel. Il est évident que dans ces trois derniers exemples Philon désigne par « oracles » le contenu des Ecritures[78].

3. θέσφατος

Nous voulons également noter la présence dans le vocabulaire philonien de la prophétie d'un autre mot, beaucoup plus rare que ceux que nous avons déjà analysés, qui sert à désigner l' «oracle ». Il s'agit de θέσφατος, terme poétique, attesté chez Homère et chez les Tragiques qui, employé comme adjectif, signifie « annoncé par les dieux, prédit » [79] et comme neutre substantivé, surtout au pluriel, τὰ θέσφατα « prédiction divine, oracle »[80]. Ce mot est absent

[77] Προτείνω : chez DL 2, 70 : proposer, donner à résoudre une énigme. Les oracles nous donnent des occasions très claires d'y avoir recours.

[78] *Her*. 99, 179 (Lev 16, 8) ; *Congr*. 168 (Ex 25, 30).

[79]Esch., *Ag*., 1321.

[80] Voir, par exemple, *Il*. 5, 64 ; *Od*. 9, 567 ; Esch., *Sept*., 618 ; Soph., *Oedip*. 907 et fr. 704, cité par Plutarque, *Pyth*., 406 f ; Aristoph., *Equites*, 1233.

de la LXX et du NT. Philon l'emploie parfois, soit comme adjectif, dans le sens d' « inspiré »[81], soit comme neutre pluriel substantivé, dans le sens d'« oracle »[82].

III. La communication prophétique

Nous allons parler, dans les lignes qui suivent, de quelques mots — les plus significatifs — qui forment le vocabulaire philonien de la communication prophétique. L'un des plus courants est le verbe θεσπίζω, « prophétiser, rendre un oracle ». C'est un autre mot appartenant au vocabulaire oraculaire grec de l'inspiration, qui n'est pas attesté dans la LXX (ni dans le Nouveau Testament). Ce verbe est attesté chez Homère, chez les Tragiques, mais il est plus fréquent en grec tardif, chez Plutarque, par exemple, et chez les Pères (Clément, Origène, Basile de Césarée, Eusèbe, Cyrille). Philon l'emploie aussi assez fréquemment dans le sens habituel, de « rendre des oracles, prononcer un oracle, prédire » (*Mos*. II 187, 188, 190, 192). Parfois θεσπίζω signifie plus précisément « parler sous l'effet de l'inspiration » et il introduit une citation : on retrouve plusieurs fois l'expression θεσπίζει τάδε[83] ou bien θεσπίζεται τάδε[84]. En *Mos*. II, 34 il est question « des lois dictées par des oracles (θεσπισθέντας νόμους χρησμοῖς) ». Il peut être intéressant de noter que ce verbe, employé à l'actif, a la plupart du temps pour sujet soit Moïse soit Dieu Lui-même[85].

---

[81] *Mos*. II, 74 : il est question du tabernacle, « dont la réalisation fut expliquée à Moïse sur la montagne par des oracles inspirés

[82] *Mos*. II, 248 : « des oracles irrécusables, ἀφιδήλοις θεσφάτοις » ; voir aussi *Her*. 287.

[83] *Mos*. I, 175, 201, 274.

[84] *Mos*. II, 165, 250, 280 (Moïse reçoit par oracle l'ordre suivant), *Abr*. 127.

[85] Mos. II, 213 : « le Père rend l'oracle (θεσπίζει) »; ibid. 229 : « Dieu rendit les oracles sans prophète, par une voix visible ».

En *Spec*. IV, 49 on note la présence du composé προθεσπίζω, qui a le rôle d'indiquer plus clairement encore que le simple verbe θεσπίζω qu'il s'agit d'une prophétie concernant l'avenir.

On peut signaler également l'emploi philonien de deux autres dérivés de ce verbe : il s'agit des adjectifs θεσπέσιος et du composé θεσπιῳδός. θεσπέσιος signifie « d'origine divine, oraculaire ». Dans les *Lois Spéciales*, Philon désigne par cette expression les interprètes des Ecritures, qu'il s'agisse des allégoristes[86], des littéralistes[87] ou des docteurs de la Loi en général[88]. En revanche, dans le *De Migratione Abrahami* 89-93, aux allégoristes excessifs, qui méprisent souverainement la lettre du texte biblique, Philon oppose les θεσπέσιοι...ἄνδρες qui ont determiné les « coutumes » dont il est question dans la Loi (le Sabbat, la circoncision, le service du Temple, par exemple). En *Praem*. 43, οἱ θεσπέσιοι sont les membres de la seconde triade, Abraham, Isaac et Jacob. La même expression au singulier désigne, en *Plant*. 29 le Psalmiste et en introduit une citation[89].

θεσπιῳδός signifie « dont les chants sont inspirés par les dieux » (Eur. *Ag*. 1135, *Hel*. 145). En *Mutat*. 126, l'expression ὑπὸ τοῦ θεσπιῳδοῦ νομοθέτου (« par le Législateur, inspirateur des prophètes ») se réfère à Dieu lui-même, qui fait monter Moïse sur la montagne (Ex. 24, 1). En *Confus*. 174, l'expression ὁ θεσπιῳδὸς λόγος « le discours inspiré », désigne les Ecritures.

*

De même que χρησμός, le verbe χρησμῳδέω n'apparaît pas dans la LXX. Etymologiquement, son sens est « chanter des oracles », « prononcer des oracles

[86] III, 178.

[87] I, 8.

[88] I, 314.

[89] Ps. 93, 9.

en vers » et Plutarque, par exemple, l'emploie ainsi dans *Moralia* 623 c. Chez Platon, ce verbe signifie « rendre des oracles », « prophétiser ». Il est intéressant de remarquer que dans la plupart des cas, Platon emploie ce verbe en parlant de Socrate, à qui il arrive de « prophétiser »[90]. Mais on le retrouve aussi avec un sens plus ou moins métaphorique, dans les lettres (*Epist*. 323 a), dans un passage où Platon parle de ses propres « prophéties ».

D'ailleurs, le seul mot de la famille de χρησμός présent dans la LXX est le verbe χρησμολογέω (Jér. 45, 4), qu'on retrouve chez Philon en *Spec*. IV, 52, employé en rapport avec les faux-prophètes qui prononcent des oracles (χρησμολογῶσι) à l'aide d'une divination mensongère, en feignant des transports divins.

Chez Philon le verbe χρησμῳδέω signifie plutôt « révéler un oracle ». On s'éloigne, donc, du sens strictement étymologique de ce terme. Ainsi, en *Decal*. 45, il s'agit d'un oracle que Dieu communique directement à Moïse :

> Moïse avait signifié <au peuple> de se préparer pour l'assemblée, dont il avait lui-même appris qu'elle aurait lieu lorsque, convoqué seul, *il en avait reçu la révélation oraculaire* (μόνος ἀνακληθεὶς ἐχρησμῳδεῖτο) .

Nous retrouvons le même sens dans deux autres textes :

> Ce Josué partageait la demeure et la vie de Moïse, sauf lorsque celui-ci, inspiré par Dieu et *recevant la révélation des oracles* devait observer la solitude (ὁπότε ἐπιθειάσαντι καὶ χρησμῳδουμένῳ προσταχθείη μόνωσις).[91]

---

[90] Voir Cratyle, 396 d et *Apologie*, 39 b-c, où le verbe χρησμῳδέω est employé par Socrate à propos de lui-même. Nous avons également rencontré l'idée, assez courante, du pouvoir divinatoire qu'acquièrent les hommes à l'approche de la mort chez Philon. C'est aussi une idée stoïcienne, cf. Cicéron, *De Divinatione*, 1, 63-64.

[91] *De Virtutibus* 55.

> Il y a dix titres généraux, dont nous sommes avertis *qu'ils furent promulgués par révélation* (κεχρησμῳδῆσθαι) *non par ministère d'interprète* (οὐ δι' ἑρμηνέως), mais tout composés avec leur enchaînement rationnel dans les hauteurs de l'atmosphère, tandis que les détails ont été promulgués par l'organe du prophète (διὰ τοῦ | προφήτου θεσπισθέντα)»[92].

Plus loin dans le même traité, au paragraphe 175, passage important pour notre propos, Philon explique comment Dieu a énoncé en personne (αὐτοπροσώπως θεσπίσαι) le Décalogue et a ensuite choisi d'exprimer « les lois particulières par le truchement du plus parfait des prophètes, qu'en raison de ses mérites il avait élu comme interprète de ses oracles (ἑρμηνέα τῶν χρησμῳδουμένων), après l'avoir empli d'esprit divin »[93]. Le participe désigne ici les oracles de Dieu qui doivent être d'abord interprétés pour devenir accessibles et compréhensibles pour les autres[94]. En *Deter*. 40 le langage est « le prophète et le ministre (προφήτης καὶ θεοπρόπος) des oracles que l'esprit ne cesse de rendre (χρησμῳδοῦσα οὐ παύεται) du fond d'abîmes invisibles et inaccessibles ».
En *Her*. 3, le participe au génitif τοῦ χρησμῳδοῦντος se réfère à Dieu Lui-même.[95]

---

[92] *Praem*. 2.

[93] Cf. *Spec*. IV, 132 « Car s'il y a bien lieu de reconnaître des lois générales dans les têtes de chapitre révélées par la voix de Dieu (τὰ μὲν φωνῇ θείᾳ χρησμῳδηθέντα) et des espèces subordonnées dans toutes les lois particulières dont Moïse s'est fait l'interprète ». Cf. aussi *Spec*. IV, 78.

[94] Cf. *Mutat*. 125 : « Quand il montre le chemin comme interprète des oracles qui lui sont révélés, il est appelé Moïse (ὁπότε μὲν γὰρ τοὺς χρησμῳδουμένους χρησμοὺς ἑρμηνεύων ὑφηγεῖται, προσαγορεύεται Μωυσῆς) » (tr. R. Arnaldez, légèrement modifiée).

[95] « Qui pourtant, frappé de stupeur par la dignité de celui *qui rendait l'oracle* ne serait resté muet ? ». Cf. *Sacrif*. 4, à propos de Gen. 25, 22-23 : « l'oracle rendu à Rebecca » (Δηλώσει

A la lumière de ces exemples, nous pouvons dire que Philon emploie le verbe χρησμῳδέω non par rapport à l'oracle comme message divin exprimé par un intermédiaire humain, mais pour décrire une communication prophétique directe entre Dieu et Moïse ou entre Dieu et le peuple, dans le cas du Décalogue.

*

Le verbe ὑποβάλλειν, compte tenu du sens qu'il prend chez Philon, peut être, lui aussi, rangé parmi les termes appartenant à la sphère de la communication prophétique. Mais il s'agit, comme pour le verbe précédent, de la communication entre Dieu et son « instrument prophétique ». Nous sommes donc, là-aussi, dans le domaine du *logos endiatetos*.

Le verbe ὑποβάλλειν signifie « dicter, suggérer ». C'est ce sens-là qui prévaut chez Philon. Ce verbe apparaît dans des textes où il est question de la prophétie, comme *Spec*. I, 65 et *Spec*. IV, 49 avec le sens d' « inspirer », qui se rapproche en fait de celui de « dicter, suggérer », étant donné que, conformément à ces textes, c'est Dieu qui parle par l'intermédiaire de son prophète. Ni dans la Septante, ni chez les auteurs classiques (Platon, par exemple) ce terme n'a cette signification. On le retrouve dans un contexte oraculaire, mais plutôt avec le sens de « dicter » chez Plutarque, dans le *De Pythiae oraculis*. Tout en admettant le fait que la Pythie soit un instrument aux mains du dieu de Delphes, Théon s'insurge contre l'idée que le dieu pourrait littéralement « dicter » les oracles à la Pythie (ὑποβάλλοντα τῇ Πυθίᾳ τοὺς χρησμοὺς[96])et s'attache à démontrer que la forme du message oraculaire appartient à la Pythie et non au dieu, l'exemple de la lune comme instrument du soleil qui transmet la lumière de celui-ci en la transformant, étant assez édifiant

ἐναργέστερον ταῦτα καὶ τὸ τῇ ὑπομονῇ χρησμῳδηθὲν Ῥεβέκκᾳ) ». C'est Dieu lui-même qui rend l'oracle.

[96] 404 b.

en ce sens. Sans entrer dans des détails qui dépassent le cadre de ce chapitre, notons que cette idée de « dictée divine » n'est pas aussi choquante pour quelqu'un comme Philon qui affirme à plusieurs reprises, comme on l'a déjà rappelé, que les dix commandements ont été transmis directement par Dieu, sans l'intermédiaire du prophète Moïse.

*

Un autre verbe de la communication prophétique est ἐκλαλέω. C'est un composé du verbe λαλέω qui signifie « balbutier, bavarder », mais aussi « parler », cette dernière signification étant surtout attestée dans la LXX[97]. C'est un terme qui appartient aussi au vocabulaire des mystères, dans ce cas avecle sens de « dévoiler » (avec une forte connotation négative, comme dans *Jos*. 200), « divulguer », le plus souvent les mystères qui devraient rester cachés[98]. Mais le mot apparaît également avec un sens plus neutre, celui d' « exprimer » (*Jos*. 168), ou de s'« exprimer » (*Her*. 38), et ce qui est plus intéressant pour nous, avec celui de « révéler », mais dans un sens positif, cette fois-ci. C'est le cas pour le *De Josepho* 110, ou encore pour *Mos*. I, 283 et *Contempl*. 26 :

> Ainsi leur pensée s'applique sans défaillance à Dieu, si bien que, même en rêve, ils ne voient pas autre chose que les beautés des vertus et des puissances divines. Ainsi, beaucoup d'entre eux, lorsque les rêves les agitent, vont jusqu'à

[97] « Le verbe λαλεῖν est réservé dans la LXX à Seigneur, à Moïse ou aux personnes qui ont un rapport positif avec le Seigneur » (*BA* IV, p. 90-91). Cette connotation positive se retrouve également chez Philon (*Leg*. III, 101), parfois dans une citation de la LXX (*Mutat*. 20, citation d'Ex 6, 29) à côté de l'autre (« bavarder »), *Leg*. III, 232.

[98] *Leg*. I, 104, *Abr*. 29, *Cher*. 48, *Sacr*. 60 et 62, *Fug*. 85 « dévoiler les mystères », « divulguer », *Sobr*. 6, 32, il ne faut pas dévoiler les *arrheta*, *Deter*. 103.

proclamer, ἐκλαλοῦσιν, pendant leur sommeil les doctrines, dignes de louanges, de la philosophie sacrée.

Le verbe est attesté dans la *Vie de Moïse* I, 283, à propos de Balaam :

Ce dernier, là où il est à l'écart, est brusquement saisi d'un transport divin (ἐξαίφνης θεοφορεῖται) et, sans rien comprendre, comme s'il avait perdu la raison, se met à débiter (ἐξελάλει) ce qui lui était suggéré (τὰ ὑποβαλλόμενα) et prophétise ainsi…

Il est peut-être intéressant de mentionner la seule occurrence d'un autre composé de λαλέω, à savoir ἐνλαλέω, en *Fug*. 203, où la question que pose l'ange à Agar, en la trouvant auprès d'une source, « d'où viens-tu et où vas-tu ? » (Gen. 16, 8) est interprétée par Philon plutôt comme un reproche venant du propre ἔλεγχος, de la propre conscience de la servante[99] : « S'adressant (ἐνλαλῶν[100]) à son âme son témoin intérieur lui dit … »

*

[99] « Ces paroles n'expriment pas le doute et l'interrogation, mais servent plutôt à confondre et à blâmer. Car il n'est pas permis à un ange d'ignorer la moindre chose qui nous concerne ». (Même interprétation en *Leg*. III, 52 à propos de Gen. 3, 9, « Et le Seigneur appela Adam et lui dit : Où est-tu ? »). Pour le Prêtre/ prophète comme ἔλεγχος, dans le sens de « témoin intérieur », voir *Deus* 135 et 182 ; *Deter*. 146. Pour ce terme, voir V. Nikiprowetzki, « La doctrine de l'*elenchos* chez Philon, ses résonances philosophiques et sa portée religieuse », dans *Philon d'Alexandrie, Actes du Colloque National de Lyon*, Paris, 1967, p. 255-275 et aussi M. Alexandre, *De Congressu*, note complémentaire XIX au § 157. ;

[100] Cette forme, que donnent pourtant la plupart des manuscrits, a été contestée par les éditeurs (cf. éd. Cohn-Wendland) au profit d'ἐκλαλῶν. Mais, comme le souligne E. Starobinski-Safran (n. 3 au § 203 de *Fug*., p. 257), c'est bien la forme des manuscrits qu'il faut retenir, « car elle représente bien cette 'voix intérieure' qui s'exprime au tribunal de la conscience ».

On peut considérer comme faisant partie du vocabulaire de la communication prophétique, une série de verbes composés avec le préfixe προ, tels que : προλέγω (*Somn*. I, 111, Jos. 217, *Spec*. IV 50, 159, *Legat*. 109), προαγορεύω (*Somn*. II, 2 ; *Spec*. I, 22, et au § 23, où le participe d'un verbe de la même famille, ἀπαγορεύσας, s'oppose à αἰνίττεσθαι), « prédire », προγιγνώσκω (*Somn*. I, 2), faire connaître d'avance, annoncer » et l'adjectif προγνωστικός (*Somn*. II, 1, *Mos*. II, 190), προδηλόω, « révéler », « signifier par avance ». Ainsi, en Decal. 46, on peut lire : « Moïse avait signifié <au peuple> (Μωυσέως προδηλώσαντος) de se préparer pour l'assembler ». Tous ces termes renvoient à la connaissance de l'avenir, qui est l'une des raisons d'être de la prophétie.

*

Le verbe φθέγγεσθαι, « faire entendre un son, une parole, prononcer, parler » et ses composés ἀναφθέγγεσθαι et ἀποφθέγγεσθαι, bien attestés chez Philon, sont des termes à prendre en compte dans un aperçu du vocabulaire prophétique des écrits de l'Alexandrin. Ce sont notamment les deux composés que nous venons de mentionner, ἀναφθέγγεσθαι[101] qui signifie en général juste « proclamer, s'écrier » et ἀποφθέγγεσθαι[102], « déclarer, proclamer » que notre

[101] Parler à haute voix, cf. Polybe, 17, 5, 6, Plutarque, *Aemil*. 28 ou *Thes*. 24.

[102] « Déclarer hautement (Lucien, *Zeuxis* 1) ; « parler fortement », clairement, Jamblique, *Vit. Pyth*. 11, 55, D. L. I, 63, 73, 79 ». Chez Plutarque, *De Pythiae Oraculis*, 405 d, le mot est employé à propos des Pythies d'autrefois, qui « s'exprimaient (ἀπεφθέγγοντο) le plus souvent en prose ». Par contre, le verbe φθέγγομαι s'applique plutôt au sons des instruments qui résonnent ou bien aux paroles d'un acteur : au 404b on met en garde contre l'opinion selon laquelle Apollon s'exprimerait à travers la Pythie « à la manière d'un acteur de théâtre qui s'exprime — φθεγγόμενον— à travers les masques de ses personnages », autrement dit celle-ci ne reproduit pas les paroles exactes de celui-ci comme s'il s'agissait d'une dictée divine.

auteur emploie dans des contextes prophétiques, avec le sens de « rendre, prononcer, proclamer un oracle »[103].

Avant de regarder de plus près les passages où apparaissent ces termes, notons que, des deux composés, c'est plutôt le deuxième qu'on retrouve employé dans des contextes prophétiques, non seulement chez des auteurs païens[104], mais aussi dans la Septante.

Dans la Septante, ἀποφθέγγεσθαι est attesté plusieurs fois dans des contextes prophétiques. Chez Ezéchiel, 13, 9, il apparaît en tant que participe apposé à ἐπὶ τοὺς προφήτας :

> J'étendrai Ma main contre les prophètes qui ont des visions fausses et qui proclament des choses vaines (ἐκτενῶ τὴν χεῖρά μου ἐπὶ τοὺς προφήτας τοὺς ὁρῶντας ψευδῆ καὶ τοὺς ἀποφθεγγομένους μάταια).

Le texte fait référence à deux aspects essentiels du phénomène prophétique, la vision prophétique et la parole. On retrouve les mêmes termes dans une *figura etymologica* un peu plus loin, au verset 19[105]. Le participe substantivé de ce verbe apparaît chez Zacharie 10, 2[106] et associé au substantif μάντις, au pluriel, et chez Michée 5, 11, dans un contexte d'interdiction de la

---

[103] Les deux verbes sont en fait synonymes chez Philon ; ἀναφθέγγεσθαι : *Plant* 39, *Confus*. 44 et 62, *Poster*. 143 ; ἀποφθέγγεσθαι : *Mos*. II, 263, *Her*. 259.

[104] « rendre un oracle », Lucien, *Alexandre*, 25.

[105] ἐν τῷ ἀποφθέγγεσθαι ὑμᾶς λαῷ εἰσακούοντι μάταια ἀποφθέγματα.

[106] διότι οἱ ἀποφθεγγόμενοι ἐλάλησαν κόπους, καὶ οἱ μάντεις ὁράσεις ψευδεῖς, καὶ τὰ ἐνύπνια ψευδῆ ἐλάλουν… (parce que les diseurs de bonne aventure ont donné des réponses vides et les devins <on eu> des visions fausses et ont rapporté de faux rêves…).

sorcellerie[107]. Dans le premier livre des Paralipomènes, 25, 1, le même participe, toujours au pluriel, désigne les chantres du roi David qui s'accompagnent de lyres, de cithares et de cymbales[108].

Comme on peut le constater, le participe substantivé du verbe est associé à plusieurs reprises dans la LXX à des devins, des magiciens, en tout cas, à part le passage des Paralipomènes, où le traducteur a dû trouver un compromis entre prophète et chantre, ce n'est pas dans des contextes positifs qu'on le rencontre ; il n'est pas associé à la vraie prophétie ou à un vrai prophète.

Les choses se présentent autrement dans le Nouveau Testament, où l'emploi prophétique du terme s'apparente davantage à celui qu'en fait Philon. Il apparaît à trois reprises dans les Actes des Apôtres 2, 4, dans un sens positif, à propos de ceux quiparlent en étant remplis d'Esprit Saint, notamment au moment de la Pentecôte, où « tous furent remplis d'Esprit Saint et commencèrent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer »[109].

---

[107] καὶ ἐξαρῶ τὰ φάρμακά σου ἐκ τῶν χειρῶν σου, καὶ ἀποφθεγγόμενοι οὐκ ἔσονται ἐν σοί· » (« je retrancherai de tes mains les sorcelleries et il n'y aura plus pour toi de (*TOB : magiciens ; devins : BJ* »).

[108] Καὶ ἔστησεν Δαυιδ ὁ βασιλεὺς καὶ οἱ ἄρχοντες τῆς δυνάμεως εἰς τὰ ἔργα τοὺς υἱοὺς Ασαφ καὶ Αιμαν καὶ Ιδιθων τοὺς ἀποφθεγγομένους ἐν κινύραις καὶ ἐν νάβλαις καὶ ἐν κυμβάλοις. « Pour le service, David et ses officiers mirent à part les fils d'Asaph, de Hémân et de Yedutûn, qui s'accompagnaient de lyres, de cithares et de cymbales. » Le TM appelle « prophètes » ces trois personnages et, comme l'explique une note de la Bible de Jérusalem à ce verset, « les Chroniques sont seules à donner aux chantres le nom de prophète, vv. 2, 3 ou de 'voyant', v. 5. L'auteur assimile la composition et le chant des psaumes à un certain genre d' « inspiration », mais il ne fait pas des chantres une classe de prophètes cultuels ».

[109] ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου, καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς. Quelques versets plus loin, c'est Pierre qui, le premier, adressa la parole (ἀπεφθέγξατο αὐτοῖς) à la foule, pour qu'au ch. 26, v. 25, le mot revienne dans la bouche de

Le substantif ἀπόφθεγμα est présent au début, très solennel, du grand cantique de Moïse (Dt 32, 3 cité par Odes 2, 2), à côté du neutre pluriel ῥήματα :

> Que soit attendue comme la pluie ma proclamation/ et que descendent comme la rosée mes paroles .

La double comparaison suggère le fait que l'ἀπόφθεγμα c'est la parole puissante qui résonne et dont l'impact est fort.

Philon emploie indifféremment ἀναφθέγγεσθαι ou ἀποφθέγγεσθαι, dans des contextes prophétiques avec le sens de prononcer un oracle sous l'effet de l'inspiration divine. En *Plant*. 39 le verbe ἀναφθέγγεσθαι apparaît pour introduire une citation des Psaumes 36, 4, dont le rédacteur, « fidèle de Moïse » (ὁ τοῦ Μωυσέως θιασώτης), se trouvant en état d'inspiration divine[110] « s'écria dans ses chants (ἐν ὑμνῳδίαις ἀνεφθέγξατο) ». Même référence à l'état d'inspiration pour introduire, à l'aide du même composé, une citation de Jérémie (15, 10), en *Conf*. 44 :

> Témoignent en faveur de mes paroles, d'abord les idées de ceux qui aiment la vertu et qui pensent ainsi, ensuite un représentant du chœur prophétique qui, saisi d'un transport divin, s'est exprimé ainsi …[111].

---

l'apôtre Paul qui, en répondant à Festus, dit : « Je ne suis pas fou, très excellent Festus, mais je parle (ἀποφθέγγομαι) un langage de vérité et de bon sens ».

[110] Il « est saisi dans son esprit, aiguilloné par la possession divine (... ὅλον δὲ τὸν νοῦν ὑπὸ θείας κατοχῆς συναρπασθεὶς οἴστρῳ..) ».

[111] Μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ πρῶτον μὲν ἡ ἑκάστου τῶν φιλαρέτων διάνοια διακειμένη τὸν τρόπον τοῦτον, ἔπειτα δὲ καὶ τοῦ προφητικοῦ θιασώτης χοροῦ, ὃς **καταπνευσθεὶς ἐνθουσιῶν ἀνεφθέγξατο·**

En *Post*. 143, c'est Dieu lui-même qui prononce des oracles (χρησμοὺς ἀναφθέγγεται). Même usage pour ἀποφθέγγεσθαι en *Conf*. 62, où c'est le prophète Zacharie (6, 12) qui prononce un oracle (…ἀποφθεγξαμένου …λόγιον), ou en *Mos*. II, 263 : « Moïse, inspiré par Dieu donne une seconde prophétie » (ἐπιθειάσας ἀποφθέγγεται λόγιον). On retrouve également l'association entre nos deux composés et l'inspiration prophétique dans un passage plus théorique. Il s'agit de *Her*. 259, l'un des textes où Philon expose brièvement sa conception de la prophétie :

> Le prophète — lit-on — n'exprime (ἀποφθέγγεται) aucune parole qui lui soit personnelle ; tout est d'autrui, un autre parlant en lui (ὑπηχοῦντος ἑτέρου).

Conformément à cette définition, le prophète fonctionnerait comme une sorte de boîte de résonance pour les mots « soufflés » par Dieu.

IV. La résonance du souffle divin

Avec cette citation de *Her*. 259 nous pouvons passer à l'analyse d'un autre terme appartenant au vocabulaire de la prophétie, à savoir le verbe ὑπηχεῖν. Avec les composés du verbe φθέγγεσθαι, nous étions dans le domaine de *l'expression* de la parole prophétique. Avec ὑπηχεῖν nous allons un peu en amont du processus, en nous rapprochant de la source de cette parole. A côté d'ἐνηχεῖν, c'est un terme qui revient constamment dans les définitions de la prophétie que l'on peut trouver dans l'œuvre de Philon[112].

---

[112] ὑπηχεῖν : *Her.* 259 : « le prophète n'exprime aucune parole qui lui soit personnelle ; tout est d'autrui, un autre parlant en lui (προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα **ὑπηχοῦντος** ἑτέρου·) » ; *Mutat*. 139 ; *Somn*. I, 164, II, 252, *Abr*. 73, *Praem*. 55 ; ἐνηχεῖν *Her*. 67 et *Spec.*

Ces deux composés du verbe ἠχεῖν, « résonner, retentir » sont absents du vocabulaire de la LXX (et on ne les retrouve pas, non plus, dans le NT). Chez les auteurs grecs classiques ὑπηχεῖν signifie « résonner, avoir un écho »[113]. Philon semble être le premier à employer ces deux verbes dans des contextes prophétiques et avec la signification, plus spécifique, de « résonner dans l'âme » « souffler », « suggérer par une voix intérieure », « inspirer ». En *Praem*. 55, passage où l'on trouve, justement, une définition du prophète, le participe ὑπηχοῦντος marque l'inspiration divine :

> car le prophète est un interprète, c'est Dieu qui suggère intérieurement ce qu'il doit dire (ἑρμηνεὺς γάρ ἐστιν ὁ προφήτης ἔνδοθεν ὑπηχοῦντος τὰ λεκτέα τοῦ θεοῦ, παρὰ θεῷ δ' οὐδὲν ὑπαίτιον) .

Ce sens et surtout l'emploi de ce verbe en rapport avec l'inspiration divine et la prophétie se retrouvent plus tard chez des auteurs patristiques[114]. Un très beau texte de *Quis rerum divinarum heres sit*, qui est une exégèse de Gen. 15, 4, nous éclaire un peu plus sur la manière dont la voix divine retentit à l'intérieur du prophète et sur les effets qu'elle y produit :

I, 65 : « les déclarations passeront simplement par lui, car c'est un Autre qui les lui soufflera (ὅσα δ' ἐνηχεῖται, διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου) »

[113] Voir *LSJ*, s. v. : « résonner en dessous, au fond » (Euripide, *Suppl*. 710) ; chez Platon, *Phèdre*, 230 le vb. signifie« faire l'écho » (du chant des cigales).

[114] Voir, par exemple, Origène, *Contre Celse*, 3, 5, en parlant de Moïse, dit que celui-ci établit les lois pour les Hébreux ὡς τὸ θεῖον αὐτῷ ὑπήχησε. Grégoire le Thaumaturge, *Remerciements à Origène*, 15 : ὅτι αὐτῶν ὁ πάντων ἀρχηγός, ὁ τοῖς τοῦ θεοῦ φίλοις προφήταις ὑπηχῶν καὶ ὑποβάλλων πᾶσαν προφητείαν καὶ λόγον μυστικὸν καὶ θεῖον, οὕτως αὐτὸν τιμήσας ὡς φίλον προήγορον κατεστήσατο·

> L'Ecriture s'est bien gardée d'employer des expressions comme « il dit » ou « il parla » ; elle dit « la voix de Dieu vint à lui » : c'est comme si Dieu avait crié avec force, comme s'il avait fait retentir une voix irrésistible (ὥσπερ εὐτόνως ἐμβοήσαντος καὶ ἀρρήκτως ἐνηχήσαντος), au point que sa voix répandue dans l'âme entière n'en laisse aucune partie déserte, privée de direction droite ; elle l'emplit entièrement dans toutes ses parties d'un enseignement qui apporte la santé [115].

On a déjà signalé l'idée de force de l'expression contenue dans les composés du verbe φθέγγεσθαι, lorsqu'ils décrivent la parole prophétique[116]. C'est une parole qui retentit fortement, qui choque, qui réveille, une parole qui ne laisse en tout cas personne indifférent. Ce phénomène n'est en réalité autre chose que l'extériorisation du choc, infiniment plus puissant, plus terrible (c'est le *fascinans et tremendum* caractéristique des manifestations du sacré) que produit dans l'âme du prophète la voix divine. Philon décrit cette voix comme envahissant et remplissant l'être dans tous ses recoins. Mais, comme l'indique clairement le texte ci-dessus, cette irruption, si brutale, ne produit pas de désordre dans celui qui la subit et encore moins son anéantissement. Au contraire, elle a un prodigieux effet restructurant , en remettant tout sur le « droit chemin »[117]. Philon associe en outre l'idée d'une « thérapie de choc »

---

[115] *Her*. 67 : παρατετήρηται δὲ ἄκρως τὸ μὴ εἶπεν᾽ ἢ ἐλάλησεν᾽ φάναι, ἀλλὰ τὸ φωνὴ θεοῦ ἐγένετο πρὸς αὐτὸν᾽ ὥσπερ εὐτόνως ἐμβοήσαντος καὶ ἀρρήκτως ἐνηχήσαντος, ἵν᾽ εἰς πᾶσαν τὴν ψυχὴν διαδοθεῖσα ἡ φωνὴ μηδὲν ἔρημον ἐάσῃ καὶ κενὸν ὑφηγήσεως ὀρθῆς μέρος, ἀλλὰ πάντα διὰ πάντων ὑγιαινούσης μαθήσεως ἀναπλησθῇ.

[116] Voir à ce propos la note de R. Arnaldez à *Mutat*. 139 : « Celui qui prophétise est contraint de prononcer par sa bouche et sa langue des invocations dont la portée dépasse toute limite. L'organe est humain, mais sa résonance est surhumaine ».

[117] Cf. aussi *Migr*. 114 : « Dieu qui aime la vertu, se fait entendre (ὑπήχεῖ) sous les paroles qui expriment le bien » et *Mos*. I, 274, où l'ange dit à Balaam : « c'est moi qui te souffle ce qu'il faut dire (ἐμοῦ τὰ λεκτέα ὑπηχοῦντος) …c'est moi qui remue l'organe de ta voix, selon ce qui est juste et utile (δίκαιον καὶ συμφέρον) ». C'est également à l'aide du verbe ὑπηχεῖν et à l'aide aussi de la

opérée par la voix de Dieu et celle de l'instruction : c'est l'enseignement divin purificateur (πάντα διὰ πάντων *ὑγιαινούσης* μαθήσεως ἀναπληsθῇ), « l'esprit d'instruction », pour employer une expression biblique, qui remplit l'âme.[118]

Chez les Pères de l'Eglise, on voit se cristalliser, justement, pour le verbe ἐνηχεῖν, ce sens d'« instruire par la parole » et d'« inspirer » vers lequel nous dirige déjà Philon[119]. Il n'est peut-être pas dépourvu d'intérêt de signaler la présence du verbe ὑπηχεῖν dans deux passages où Philon parle de l'inspiration dont il est lui-même le bénéficiaire. Il s'agit d'abord de *Somn*. II, 252 :

> Et j'entends de nouveau en moi retentir le souffle invisible qui me rend visite en secret » (ὑπηχεῖ δέ μοι πάλιν τὸ εἰωθὸς ἀφανῶς ἐνομιλεῖν πνεῦμα ἀόρατον).

Ce passage est important non seulement pour le précieux témoignage autobiographique qu'il contient, mais aussi pour la référence à l'inspiration par le *pneuma*, « le souffle », « l'esprit », qui est ici le sujet du verbe ὑπηχεῖν. Dans l'autre texte, celui du *De Josepho* 110, on retrouve également le thème de la thérapie spirituelle opérée par l'inspiration divine:

> Mais la divinité m'avertit intérieurement et sa révélation me suggère quel remède salutaire elle nous envoie, comme dans une maladie (ὑπηχεῖ δέ μοι καὶ ἐκλαλεῖ τὸ θεῖον ὑποβάλλον τὰ ὡς ἐν νόσῳ σωτήρια·).

---

métaphore du montreur de marionnettes que Philon explique la domination de l'esprit sur les sens (*Abr*. 73). Voir également un passage des *Questions sur la Genèse* I, 42 : « En effet, (l'Ecriture) donne de claires indications, comme si elle voulait faire croire qu'il y a mouvement, car, sans qu'un son soit émis, les prophètes entendent (le message) grâce à une certaine vertu de la voix de la divinité, qui fait aussi retentir en eux ce qui est dit. »

[118] Même idée d' instruction par la parole sainte associée au verbe ὑπηχεῖν, en *Spec*. II, 80.

[119] Voir Jean Chrysostome, *Hom. 4-5 in Gen.* (4. 28 c), *Hom. 68. 4. in Mt.* (7. 675 b).

V. Remarques sur le vocabulaire de l'inspiration prophétique

Dans son étude consacrée à « Philo Alexandrinus », V. Nikiprowetzky[120] attire l'attention sur l'usage métaphorique chez Philon du vocabulaire du délire, de la possession divine ou de l'enthousiasme, qui sert à créer, selon A. Dièss[121] « une atmosphère mystique, celle des cultes orgiastiques, religion de Dionysos et initiations d'Eleusis ». Pour illustrer cette remarque, Nikiprowetzky, dont la discussion porte sur les termes κορυβαντιάω et βακχεύω, cite *Opif*. 71, *Her*. 69, *Contempl*. 12, 85, *Flacc*. 169, passages où l'image du délire corybantique est introduite par des propositions comparatives, *Plant*. 148, *Ebr*. 123 (à propos des choreutes du Veau d'or) et *Somn*. II, 1 (à propos de l'échanson du Pharaon) — textes qui donnent une acception défavorable à la terminologie bachique— et, pour finir, *Ebr*. 146, *Migr*. 35, *Somn*. II, 1, où « le délire corybantique désigne d'une manière non moins impropre l'enthousiasme de l'âme devenue thérapeute de Dieu, ou bien encore l'inspiration littéraire, mystique ou prophétique qui s'empare d'elle »[122].

Il s'agirait donc d'une phraséologie traditionnelle depuis Platon. Cette remarque est valable aussi, selon Nikiprowetzky, pour l'usage du vocabulaire relatif aux mystères chez Philon. Le fait que Philon emprunte essentiellement à Platon la terminologie de l'enthousiasme est une chose bien connue. Pourtant,

---

[120] *Le Commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden, 1989, p. 23 et n. 130, 131, 132;.

[121] *Autour de Platon*, Paris, 1927, cité par Nikiprowetzky, *ibid*.,p. 23.

[122] *Ibid*. et n. 133 pour les métaphores tirées du délire dionysiaque chez Platon: voir *Banquet* 218 b; *Phèdre* 234 d; 238 c-d; 241 e; 245 a; 249 d; 253 a; 263 d; *Ion*, 534 a; 535 c; *République* 561 a; *Théétète* 180 c; *Lois* 672 b; 700 d; 790 e; 815 c. Pour les rites ou la frénésie des Corybantes v. *Criton* 54 d; *Banquet* 215 e; *Phèdre* 228 b,c; *Ion* 533 e; 536 c; *Euthydème* 276 d; 277 d-e; *Lois* 790 d; v. aussi I. M. Linforth, "The Corybantic Rites in Plato", *University of California Publications in Classical Philology*, XIII, V, Berkeley, 1946, pp. 121-162.

son emploi diffère sensiblement chez les deux auteurs. Par exemple, Philon use du terme ἔνθεος essentiellement dans un contexte prophétique, tandis que chez Platon il désigne aussi, à part l'inspiration prophétique[123], l'inspiration érotique[124] et poétique[125]. Ainsi dans le *Phèdre* 249 e le terme ἐνθουσίασις apparaît-il seulement à propos de la μανία érotique.

1. Les particularités philoniennes

Avant de passer aux termes consacrés par Platon, signalons les particularités philoniennes. Il s'agit, premièrement, du verbe καταπνέω, lié à l'exégèse biblique de Gen. 2, 7, comme en témoigne *Her.* 56, 64 et 184. Philon y parle de l'intellect (νοῦς) tout à fait pur ne se rattachant à rien de créé, (cf. *Her.* 56) qui est insufflé d'en haut par Dieu. Et c'est ainsi que l'homme est créé κατὰ τὴν εἰκόνα, « selon l'image ». Le même verbe est employé pour désigner l'envoi du souffle divin chez les prophètes[126]. C'est par ce verbe que Philon indique la création d'un lien d'amour céleste[127] entre les Puissances-Chérubins (*Cher*. 20) et entre Moïse et son Dieu (*Mos*. II, 67: Moïse est φιλόθεος et θεοφιλής parce qu'il est « inspiré », καταπνευσθείς, par l'amour céleste). En *Mos*. I, 69 et *Virt*. 217 (à propos d'Abraham) Philon utilise ce verbe pour marquer l'entrée du souffle

[123] *Phèdre* 244 b.

[124] *Banquet* 179 a; *Phèdre* 249 e-255 b.

[125] *Ion* 533 e-534 b.

[126] V. aussi M. Harl, Introduc. au *Her.*, p. 106, n. 6 et p. 109 n. 5 des *OPA*.

[127] V. également *Cher*. 20, *Ebr*. 136 (don divin), *Contempl*. 12, *Deus* 138, *Somn*. II, 232 (manifestation de la grâce divine); l'ἔρως οὐράνιος désigne à lui seul un double mouvement: le désir que l'âme a du ciel et le fait que cet amour lui est envoyé du ciel, qu'il a une origine divine, cf. M. Harl, *ibid*., p. 132-133.

divin dans le prophète qui va jusqu'à provoquer en lui des changements physiques[128]. Mais c'est à propos de Moïse que l'emploi de καταπνέω est le plus fréquent[129].

*

Le composé θεοφορέω[130], avec son dérivé, θεοφόρητος, est un autre particularisme du vocabulaire philonien par rapport à celui de Platon. Il désigne le « transport divin » et témoigne de la présence active de la divinité. Dans le *Mut*. 203, θεοφόρητος apparaît comme attribut de la προφητεία, opposée, dans un chiasme, à la σοφιστεία μαντικὴ[131]. Pour Balaam, l'installation soudaine[132] de cet état exprimé par θεοφορέω signifie un changement radical de sa condition de devin[133]. L'explication de ce changement se trouve en *Mos*. I, 277: la visite de l'esprit prophétique, πνεῦμα προφητικόν, repousse la technique divinatoire (τὴν ἔντεχνον μαντικὴν) hors de l'âme de Balaam. En effet, dit Philon, « il n'était pas possible de voir cohabiter une présence toute sainte (ἱερωτάτῃ κατοκωχῇ) et les

---

[128] « Le souffle divin, venant d'en haut (καταπνευσθὲν) établir sa demeure en son âme, donnait à son corps une singulière beauté, rendait sa voix persuasive et réceptifs ses auditeurs. »

[129] Voir, outre les références ci-dessus, *Mos*. I, 175,201 et II, 291 : καταπνευσθεὶς καὶ ἐπιθειάσας.

[130] Mot poétique (Eschl. *Ag*. 1140), v. M. Alexandre, note complémentaire XV (§ 132) au *Congr., OPA.*

[131] Il s'agit du châtiment de Balaam (cf. *Nb.* 31: 8) qui, « au moyen de cet art sophistique qu'est la divination avait altéré les traits de la prophétie inspirée par Dieu ».

[132] ἐξαίφνης (v. aussi *Mos*. I, 283 et *De Spec*. I, 65, ἐξαπιναίως, et *Mos*. I, 277, αυτίκα); Philon insiste beaucoup sur l'avènement subit de l'inspiration divine. Selon J. Daniélou (*Philon*, p. 198), cette soudaineté serait un trait caractéristique de la conception biblique de la prophétie, mais ces termes apparaissent également chez Platon, pour décrire le même phénomène de l'inspiration qui s'empare brusquement de Socrate. Voir, par exemple, *Cratyle*, 396 d.

[133] Cf. *Mos*.I, 283.

sacrifices d'un magicien ». Philon a raison d'insister sur le caractère anoétique de la prophétie de Balaam. La description qu'il en fait correspond entièrement à la définition de la prophétie du *Spec*. I, 65:

> Un prophète inspiré par Dieu se présentera soudain pour prononcer des oracles et des prophéties: il ne dira rien qui vienne de lui-même — car il ne peut pas même comprendre ce qu'il dit, celui qui est vraiment possédé par l'inspiration divine —, les déclarations passeront simplement par lui, car c'est un autre qui les lui soufflera. Les prophètes, en effet, sont les interprètes de Dieu, qui se sert à sa discrétion de leur voix pour faire savoir ses volontés.

Il s'agit, donc d'un état d'inspiration divine (θεοφόρητος προφήτης θεσπιεῖ) qui intervient inopinément et qui présente les symptomes d' « une transe de possession »[134], notamment le manque de contrôle sur ses paroles et l'inconscience. D'autre part, quand il s'agit de prodiges accomplis par Moïse, Philon ajoute qu'il est θεοφορηθείς, par opposition aux faux prodiges des magiciens du Pharaon (*Mos*. I, 210)[135].

Un passage comme *Mos*. II 264-265 met en lumière l'idée que seule la prophétie inspirée est garante de la vérité. Le fait que seule la présence du souffle divin puisse « guider » l'esprit « en plein dans la vérité » pousse Philon à

[134] Cf. D. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediteranean World*, Grand Rapids, 1983, p 348, n. 8: « 'Possession trance' is a state in which an alien spirit is regarded as having invaded the personality of the intermediary ». La description faite par Philon de la prophétie-bénédiction de Balaam est conforme aux données bibliques: en Nb.. 23: 12, Balaam s'adresse à Balaq en lui disant « Est-ce que tout ce que Dieu met dans ma bouche, je ne prendrai pas garde de le prononcer? » et, en Nb. 24: 2 on lit: « Et l'esprit de Dieu fut sur lui. »

[135] Sur cette opposition v. aussi *Migr*. 85: la « sophistique » humaine des magiciens est toujours vaincue par la Sagesse de Dieu.

considérer l'institution du sabbat par Moïse comme le résultat d'une prophétie plutôt que celui d'une conjecture.

Au-delà des contextes clairement prophétiques, θεοφορέω /θεοφόρητος sont liés à l'idée du progressant et de l'émigration du sage (μετοικία): en *Ebr*. 99, l'esprit inspiré (θεοφόρητος) quitte la vie du corps[136] pour contempler les idées incorporelles. Le passage est une exégèse allégorique (voir le verbe αἰνίττεται) d'Ex. 33, 7[137], selon laquelle, le sage est un « émigrant » qui « passe de la guerre à la paix… ».

Le θεοφόρητος appartient à la vie mixte, l'un des trois types d'existence décrits en *Her.* 46[138]: celui entièrement tourné vers Dieu (τὸ πρὸς θεόν), celui tourné vers le monde du devenir (τὸ πρὸς γένεσιν) et, enfin, celui mixte (τὸ δὲ μεθόριον, μικτὸν ἀμφοις. Les deux premiers sont fixes, l'un dans le bien (οὐ κατέβη), l'autre dans le mal (οὐδ'ἀνέβη), tandis que le troisième est parsemé « de hauts et de bas », et, dans cette alternance, le mouvement vers le divin et l'arrachement au monde corporel, sont exprimés par des termes comme θεοφορέω et θειάζω, opposés à ἐπιστρέφω[139].

La même idée, du θεοφόρητος qui dépasse les limites de la γένεσις apparaît en *Somn*. II, 233, exégèse de Lév. 16,17, que Philon lit, à sa manière:

---

[136] C'est ainsi que Philon interprète l'image du "camp", στρατόπεδον.

[137] "Et Moïse, prenant sa tente, la planta hors du campement, loin du campement…"

[138] V. aussi la présence du mot en *Her.* 69.

[139] Voir, pour ces deux tendances, *QE* I, 23. P. Boyancé a vu dans ces textes l'idée des deux démons attachés à chaque âme, cf. "Les deux démons personnels dans l'Antiquité grecque et latine", dans la *Revue de philologie* , 1935, p. 196 sq. À noter (cf. M. Harl, *ibid*., p. 108, n. 4) l'emploi péjoratif de ἐπιστρέφω qui, d'habitude, désigne la conversion.

"Lorsqu'il <le grand prêtre> entre dans le Saint des Saints, il ne sera pas homme jusqu'à ce qu'il ressorte"[140].

Il y a deux éléments qui déterminent l'entrée dans la région du divin, l'ἔρως θείου et le fait d'être θεοφόρητος, « transporté par Dieu » (v. *Somn*. II, 232). Dès que l'enthousiasme (ἐνθουσιῶδες) et le désir (ἵμερος) se relâchent, l'intellect « revient en toute hâte des régions divines et se retrouve homme »[141].

Le dépassement des limites de l'humain par celui qui est inspiré est suggéré aussi en *Somn*. I, 254. Ainsi dans le cas de Samuel, dont le nom signifie « réservé à Dieu », « il ne s'agit pas d'un être humain, mais d'un caractère visité et possédé par les transports d'enthousiasme ».

*

Le verbe θεοληπτέομαι est un hapax philonien. L'adjectif θεόληπτος se rencontre, avec le même sens, « inspiré par la divinité » chez Aristote (*Eud*. 1, 1, 4). Chez Plutarque, θεόληπτος a le sens, plutôt profane, d'être « enthousiaste », ou bien avec une connotation négative, d'être « superstitieux » (*Moralia*, 855 b). Sextus Empiricus[142] parle d'une θεοληπτική τέχνη, l'aptitude à être inspiré.

---

[140] On retrouve la même lecture en *Her*. 84, *Somn*. II, 189; v. la note détaillé de P. Harlé et D. Pralon, dans *La Bible d'Alexandrie, Lévitique*, p. 153, qui explique que Philon omet le déterminant πᾶς du texte de la *Septante*, qui dit, en effet: "Et il n'y aura aucun homme (καὶ πᾶς ἄνθρωπος οὐκ ἔσται) dans la tente du témoignage quand il entrera pour faire l'apaisement dans le lieu saint, jusqu'à ce qu'il sorte".

[141] Le passage continue avec l'image frappante des préoccupations humaines qui épient dans les propylées ce moment de relâchement de l'intellect pour s'emparer de lui; sur les images de l'âme submergée par les passions et leur origine platonicienne, v. A. Méasson, *Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance,* Paris, 1986, pp. 172-192.

[142] *Contre les Mathématiciens*, 9, 132.

Quant à Philon, il utilise le verbe θεοληπτέομαι dans un célèbre passage du *Cher*. 27-30, pour parler de son propre état d'inspiration divine:

> Mais j'ai entendu (ἤκουσα) — dit-il — aussi, jadis, un sens plus précieux (σπουδαιοτέρου λόγου) en écoutant la voix de mon âme (παρὰ ψυχῆς ἐμῆς), qui est souvent (εἰωθυίας) inspirée par Dieu (*θεοληπτεῖσθαι*) et le consulte comme un oracle (μαντεύεσθαι), sur des points où elle est ignorante.

*

On ne peut pas dire que le verbe ἐπιθειάζω est spécifique de Philon. Néanmoins, Platon ne l'utilise pas et chez d'autres auteurs comme Plutarque, par exemple, il ne signifie pas toujours *être inspiré par Dieu*. En *Them*. 28, *Moralia* 576 f le sens est de "donner un caractère divin à quelque chose". Chez Philon[143] ἐπιθειάζω apparaît uniquement dans son acception prophétique. Il définit, par exemple, le troisième type d'oracles mosaïques, rendus "ἐκ προσώπου Μωυσέως" et il est souvent placé dans des syntagmes comme « καὶ ἐπιθειάσας φησί"[144]. On retrouve également ἐπιθειάζω dans le contexte de la migration (ἀποικία) d'Abraham : « Cet homme, mû par l'inspiration divine (ἐπιθειάσας), quitte sa patrie, son peuple, la maison de ses ancêtres… » (*Virt*. 214). Nous devons signaler aussi l'emploi d'un dérivé rare de ce verbe, le substantif ἐπιθειασμός qui a chez Philon le sens d'« inspiration divine »[145].

[143] Mais aussi chez Flavius Josèphe, *Antiquités Juives,* 4, 6, 5.

[144] V., par exemple, *Mos*. II, 259 et 263. Cf. *Somn*. II, 172

[145] Cf. *Deus* 139, *Her*. 70, *Spec*. III, 1, *Contempl*. 84.

2. L'emploi philonien du vocabulaire platonicien de l'inspiration

Il nous reste maintenant à analyser l'emploi que fait Philon des mots du vocabulaire prophétique consacrés par Platon.

Dire que c'est à la suite de Platon que Philon donne un sens prophético-religieux au mot μανία c'est une chose bien connue. Les passages où l'on retrouve cette signification de μανία sont *Deus* 138, *Migr*. 84, *Her*. 249, 264, 265, *Fug*. 168, *Mutat*. 39, *Somn*. I, 254, II 2[146].

À la différence des termes rencontrés jusqu'à présent, le verbe κατέχω est présent dans la Septante, mais jamais avec le sens « d'être possédé par Dieu », qui est prédominant chez Philon et qui est repris de Platon[147]. À l'exception d'un passage de *Leg*. II, 102, Philon n'utilise ce verbe que pour décrire celui qui est divinement possédé. Néamoins, on peut distinguer plusieurs nuances dans l'emploi philonien de ce mot.

1. Il s'applique, d'une part, à la description de la deuxième catégorie de rêves prophétiques (*Somn*. I, 2), « celle où notre esprit […] semble possédé et inspiré par Dieu (κατέχεσθαί καὶ θεοφορεῖσθαι δοκεῖ), en sorte qu'il est capable de présumer et de prévoir l'avenir ».
2. En se référant aux prophètes, Philon coordonne souvent le participe κατεχόμενος avec ἐνθουσιῶν[148].

---

[146] Pour Platon, voir *Phèdre* 244 d (la « mania » mantique) ; *Banquet* 218 b ; *Phèdre* 251 a ; 256 a ; *Lois* VIII 839 a (érotique) ; *Phèdre* 245 a (poétique). Nous allons revenir sur la θεία μανία lors de l'analyse du mot « extase », au chapitre suivant.

[147] V. *Mén*. 99 d, *Banquet*. 215 c, d; *Ion* 533 e, 534 e; *Leg*. 700 d; *Phèdre* 104 d.

[148] V. *Spec*. I, 65: le prophète est ὁ κατεχόμενος καὶ ἐνθουσιῶν, cf. aussi *Somn*. I, 254.

3. Philon parle aussi de l'homme possédé par l'amour divin (τὸν ἔρωτι θείῳ κατεσχημένον, *Prob.* 80), de la pensée humaine possédée (κατεσχημένον) par l'amour et le désir de la Sagesse (ἔρωτι καὶ πόθῳ σοφίας κατεσχημένην, *Opif*. 5), des âmes éprises de la contemplation qui sont possédées (κατέσχηνται) par l'amour de la perfection (*Fug*. 195).

Dérivé du verbe κατέχω, le substantif κατοκωχή apparaît chez Platon[149] dans le sens de possession divine. Chez Philon, il est presque toujours[150] accompagné par un déterminant comme θεῖος,[151] ἔνθεος[152] (le plus fréquent), ἱερώτατος[153] ou θεοφόρητος[154]. On pourrait même parler de l'existence d'une formule type qui revient quand il s'agit de définir synthétiquement la « race prophétique » (προφητικόν γένος), caractérisée par l' ἔνθεος κατοκωχή τε καὶ μανία qui tombent (ἐπιπίπτει) sur l'esprit.

En *Mos*. I, 277, Philon remplace ἔνθεος par un superlatif pour marquer, dans un style « gnomique », l'incompatibilité totale entre la vraie prophétie et les pratiques divinatoires: θέμις γὰρ οὐκ ἦν ἱερωτάτῃ κατοκωχῇ συνδιαιτᾶσθαι μαγικὴν σοφιστείαν[155]. Les déchiffreurs de prodiges, les augures, les haruspices

---

[149] *Ion*, 536 c, *Phèdre* 245 a.

[150] L'exception est *Mos*. I, 281, mais le contexte rend évident le fait qu'il s'agit du même type de possession divine.

[151] *Sacrif*. 62, les Hébreux reçoivent le secret de la recette de cuisson de la pâte sans levain par une θεία κατοκωχή.

[152] *Conf*. 59, *Migr*. 84, *Her*. 249, 264, *Spec*. IV, 48, *Probus* 80.

[153] *Mos*. I, 277.

[154] *Fug*. 90, *Mos*. II, 246.

[155] Balaam, le devin, ne peut repondre à Balaq qu'après avoir été libéré de la présence divine, ἀνεθεὶς τῆς κατοκωχῆς.

et tous les autres experts en divination ne sont qu'une contrefaçon (παράκομμα) de l'ἔνθεος κατοκωχή καὶ προφητεία[156].

L'image de la possession divine est utilisée aussi à des fins exégétiques, pour l'explication d'un « paradoxe » comme celui d'Ex. 19, 8, « Tout ce qu'a dit Dieu, nous le ferons et nous l'écouterons ». Pour rendre compte de cet enchaînement bizarre des deux actions, Philon suppose l'intervention d'un état de possession divine qui pousse le peuple à agir librement et à accomplir d'une manière spontanée la volonté de Dieu[157], avant même d'écouter ses ordres.

*

Les mots les plus caractéristiques du vocabulaire de l'inspiration et de la possession restent ceux de la famille de ἐνθουσιασμός[158]. De même que pour les autres termes mentionnés plus haut, l'emploi qu'en fait Philon est assez varié :

1. C'est *l'enthousiasme* qui définit la vraie condition de prophète (*Mos*. II, 246, 258), qui « vaut » à Moïse le titre de prophète.

---

156 Voir aussi *Migr*. 35 et *Plant*. 39.

157 Cf. *Conf*. 59.

158 ἐνθουσίασις, ἐνθουσιάω, ἐνθουσιάζω, ἐνθουσιώδης; v. les réf. chez Platon: *Phèdre* 249 e, 241 e, 263 d; *Tim*. 71 e; *Crat*. 396 d; *Phil*. 15 e; *Apol*. 22c; *Men*. 99 d; *Ion* 533e;

2. Philon applique ce terme à Moïse[159], au prophète Jérémie[160], à Samuel[161], à Balaam[162], aux traducteurs de la LXX[163], au προφητικὸν γένος en général. Parfois, *l'enthousiasme* provoque une perte de la conscience (*Spec*. IV, 48).
3. Les faux prophètes feignent cet état d'inspiration et de possession divine[164].
4. L'état *d'enthousiasme* se manifeste également dans les rêves (*Somn*. II, 1, par exemple). Tout le vocabulaire de l'inspiration se retrouve d'ailleurs dans la déscription de l'ὄναρ prophétique.
5. Le mot ἐνθουσιασμός est aussi lié aux thèmes de la sortie de soi, de l'extase, de la contemplation et de l'amour céleste[165].

*

On peut inclure dans le vocabulaire d'influence platonicienne des termes comme συναρπάζω « captiver, saisir vivement », ou οἰστράω, « être furieux comme un animal piqué par un taon, saisi d'un transport » et son composé ἐξοιστράω, « rendre furieux par la piqûre d'un taon », termes employés

---

[159] Chez qui il provoque la « transformation en prophète » ἐνεθουσία μεταμορφούμενος εἰς προφήτην, cf. *Mos*. I, 57, II 280.

[160] *Cher*. 49, *Conf*. 44.

[161] *Somn*. I, 254.

[162] *Mos* I, 288.

[163] « S'étant donc établis dans cette retraite (…) ils prophétisèrent, comme si Dieu avait pris possession de leur esprit (καθάπερ ἐνθουσιῶντες προεφήτευον) ».

[164] Cf. *Spec*. I, 315, IV, 52.

[165] Cf. *Her*. 70, 258, 259, 261, 263, *Contempl*. 12, *Somn*. II, 233 et *Opif*. 71.

métaphoriquement[166], mais grâce auxquels Philon arrive à rendre compte du choc et de la violence à laquelle peut être soumise l'âme saisie par l'inspiration. Ainsi, en *Plant*. 39, par exemple, le rédacteur des Psaumes, « fidèle » (θιασώτης) de Moïse, est « saisi par son esprit, aiguillonné par la possession divine » (ὅλον δὲ τὸν νοῦν ὑπὸ θείας κατοχῆς συναρπασθεὶς οἴστρῳ)[167].

Un autre verbe qui appartient à la fois au vocabulaire militaire et à celui de l'inspiration est ὁρμάω, « pousser, diriger contre, exciter » (voir *Congr*. 99). C'est surtout au passif qu'il est employé dans le sens d'être « poussé, inspiré par un dieu »[168]. On le retrouve avec la même acception chez Platon, dans le *Banquet* (181 d), Platon qui, dans le *Phèdre* 279 parle de l'ὁρμή en tant qu' « impulsion divine ».

*

L'analyse des termes du vocabulaire prophétique nous a fourni l'occasion de faire quelques remarques sur la relation entre le thème de l'inspiration prophétique et les passages bibliques à propos desquels il est invoqué[169]. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans les chapitres suivants[170]. Mais au préalable, quelques nouveaux exemples, choisis parmi les nombreux textes où notre thème

---

[166] Voir le *Phèdre* 251 d.

[167] Voir aussi *Deus* 139, cité plus bas.

[168] Déjà chez Homère, *Odyssée,* 8, 499.

[169] Voir, sur le rapport entre l'exégèse philonienne et les références à l'esprit divin, J.R. Levison, « Inspiration and the Divine Spirit in Writings of Philo Judaeus », *Journal for the Study of Judaism*, 26, 1995, p.p. 279-280.

[170] Normalement, nous ne pourrions pas finir cette série de remarques lexicographiques sans dire quelques mots du terme ἔκστασις. Mais, compte tenu des implications exégétiques de ce mot dans l'oeuvre de Philon, nous réservons son analyse pour le chapitre suivant, consacré à la prophétie abrahamique.

apparaît, nous révéleront davantage comment *l'inspiration* peut se mêler à d'autres thèmes importants chez Philon, comme celui des *biens véritables*, du *dépouillement du mortel*, de la *conversion* et de l'αὐτομαθία.

• Dans le *Congr*. 112 (commentaire au Gen. 24: 10, « il prend aussi ses biens »), Philon range parmi « les biens véritables » (τὰ γνήσια) que le serviteur d'Abraham prend avec lui, l'inspiration et les prophéties -ἐνθουσιασμούς, προφητείας- qui désignent une connaissance immédiate, don de Dieu[171].

• L'une des explications que trouve Philon pour la célèbre « ligature d'Isaac » (Gen. 22: 9)[172] est le fait qu'Abraham, ayant connu une fois l'inspiration divine (ἅπαξ ἐπιθειάσας) « ne jugea plus convenable de poser le pied sur quelque chose de mortel » (*Deus*, 4).

• *Deus* 139 est l'un des passages où on trouve une très forte concentration des termes de l'inspiration. Le verset biblique I Règnes 17, 18, donne à Philon l'occasion de faire un portrait presque lyrique du prophète, possédé à la foi par l'amour céleste (κατεσχημένος ἐξ ἔρωτος ὀλυμπίου) et par la folie de celui qui est saisi par Dieu (τῆς θεοφορήτου μανίας), gardien de la mémoire du péché et agent bénéfique de la *conversion*. Le texte est trop beau pour ne pas le laisser parler:

> Or, toute pensée qui se dispose à s'isoler du vice, dont elle est veuve, parle ainsi au prophète: 'O homme de Dieu, tu es entré chez moi pour rappeler mon iniquité et ma faute' (I Règnes 17, 18). Car lorsque pénètre en l'âme ce personnage *inspiré*, *possédé par un amour céleste, aiguillonné par les éperons*

[171] V. la note de M. Alexandre, *Congr.*, p. 183, qui souligne le mélange de termes stoïciens (προκοπή, σπουδή, κατορθοῦν) et platoniciens (πόθος, ἔρως, ἐνθουσιασμοί) dans cette énumération des « dons de l'esprit progressant vers la perfection ».

[172] V. la note de M. Harl à ce verset, dans *La Bible d'Alexandrie*, vol. I, *La Genèse*, p. 193-194.

> *irrésistibles de la folie divine, il produit le souvenir des iniquités et des péchés anciens, non pas afin que l'âme y retombe à nouveau, mais que, poussant de grands gémissements et déplorant profondément ses errements passés, elle se détourne avec horreur de ses enfants et suive les instructions du Verbe, interprète et prophète de Dieu*. Car nos ancêtres appellaient les prophètes tantôt des hommes de Dieu, tantôt des voyants (cf. I Règnes 9, 9: ὅτι τὸν προφήτην ἐκάλει ὁ λαὸς ἔμπροσθεν Ὁ βλέπων, *Migr*. 38, *Her*. 78, *QG* IV, 138), désignant ainsi au moyen de termes appropriés et bien venus l'inspiration et la vision du réel dont ils étaient capables[173] .

• Le thème de l'inspiration est mis en relation avec celui de l'αὐτομαθία (*Fug*. 168), le savoir spontané. À l'origine de la race « véritablement divine » qui est, pour Philon, l'αὐτομαθὲς γένος[174], se trouve l'ἔνθεος μανία et non pas les « conceptions humaines ». Le symbole de l'αυτομαθία est l'enfantement instantané d'Isaac, la figure même de l'autodidacte.

Conclusion

Le vocabulaire philonien de la prophétie s'avère être extrêmement varié. Tout en assumant l'héritage de la LXX par l'emploi des mots essentiels (comme, par exemple, προφήτης, λόγιον, etc.), l'Alexandrin a su enrichir l'expression grecque de la révélation juive, en adoptant et en adaptant non seulement des

[173] Nous reviendrons sur ce texte dans la chapitre que nous consacrons aux prophètes antérieurs et postérieurs chez Philon. On remarque la relation très étroite qui est établie entre « l'homme de Dieu » et l'inspiration prophétique. L' « ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ » est, donc, un κύριον ὄνομα pour désigner l'inspiration, τῷ ἐπιθειασμῷ.

[174]« La race des hommes qui tiennent leur savoir d'eux-mêmes ».

termes consacrés par tradition philosophique — platonicienne, en occurrence — mais aussi d'autres, parmi les plus « techniques » de la langue oraculaire grecque. Si les auteurs chrétiens en ont fait aussi usage, c'est en partie grâce à l'influence philonnienne. A cela s'ajoutent la « touche poétique » (des mots comme ἀληθόμαντις, θέσφατα) et les créations philoniennes (θεοληπτέομαι, etc.), toujours empreintes d'un certain lyrisme.

CHAPITRE II

METS-TOI EN ROUTE ! CONSIDERATIONS SUR ABRAHAM-PROPHETE CHEZ PHILON

« Maintenant rends la femme à son mari
car il est prophète et il priera pour toi
et tu vivras » (Gen. 20, 7)

« Abraham et Moïse dominent toute la suite de la tradition hébraïque, qui s'annonce avec l'un et qui naît avec l'autre. En eux, on peut atteindre les types fondamentaux du prophétisme canonique biblique. Tous les prophètes de ce canon sont prophètes, soit selon l'ordre d'Abraham, soit selon l'ordre de Moïse. Si la science critique leur conteste l'antériorité dans la chaîne prophétique, du moins doit-elle leur concéder l'autorité de la référence. Quel que soit le moment de l'histoire où leurs traits furent définitivement sculptés, ils symbolisaient la prophétie biblique dans ses formes les plus authentiques et les plus nombreuses. »[1].

Si une telle bipolarisation du prophétisme biblique autour des figures d'Abraham et de Moïse n'est pas présente de manière explicite dans l'œuvre de Philon, il n'est pas moins vrai qu'à côté du Législateur, le personnage d'Abraham domine la pensée de l'Alexandrin et lui inspire une exégèse d'une extraordinaire richesse. Samuel Sandmel faisait d'ailleurs remarquer que parler d'Abraham chez Philon c'est toucher en fait à tout ce que représente la pensée philonienne[2]. Tel n'est évidemment pas notre but. Nous

[1] A. Neher, *Prophètes et prophétie, L'essence du prophétisme*, 3e éd., éd. Payot, Paris, 1995, p. 163.

[2] S. Sandmel, SANDMEL S., *Philo's Place in Judaism*, Cincinnati, 1956 et New York, 1971, p. XX.

allons donc essayer de nous concentrer sur certains textes et éléments qui relèvent de ce qu'il y a de plus spécifiquement prophétique chez l'Abraham philonien. Compte tenu de la dimension toute spirituelle conférée par l'allégorie philonienne à l'histoire de celui-ci, à sa migration, à son changement de nom, à la promesse divine d'héritage, nous essayerons de montrer que le caractère philosophique dont se trouve investie la prophétie chez l'Alexandrin apparaît encore plus clairement marqué par le biais de la figure du patriarche.

Les traités philoniens consacrés à Abraham

Philon consacre plusieurs de ses traités à l'histoire d'Abraham. Il s'agit, notamment, de l'un de ses *Bioi*, le *De Abrahamo*. Ce traité fait partie de ce qu'on appelle l'*Exposition de la Loi*, série d'ouvrages caractérisés, comme on le sait, par la prépondérance de l'exposé littéral sur l'exégèse allégorique. Mais, comme on peut le constater dans le cas du *De Abrahamo*, la part de l'allégorie reste néanmoins très importante et elle intervient presque systématiquement après l'explication littérale.

Viennent ensuite les traités allégoriques proprement dits (*De migratione Abrahami*, *Quis heres*, *De congressu*, *De fuga*, *De mutatione nominum*), qui commentent approximativement Genèse 12, 1 – 17, 22[3]. En dehors de ces traités centrés sur la figure d'Abraham (autant que la ramification des thèmes et des parenthèses chères à Philon le permet), les références au patriarche et les passages le concernant sont extrêmement nombreux dans toute la série

[3] *Migr.* : Gen. 12, 1-4 et 6 ; *Her.* : Gen. 15, 1-18 ; *Congr.* : Gen. 16, 1-6a ; *Fug.* : Gen. 16, 6b-14 ; *Mutat.* : Gen. 17, 1-6 et 15-22.

des écrits allégoriques. Les *Questions sur la Genèse* lui consacrent également un bon nombre de pages[4].

Depuis la « création » jusqu'à Moïse : la place d'Abraham dans l' histoire spirituelle de l'humanité

1. Post. 172-174 : deux décades et une hebdomade

Les personnages emblématiques de la Genèse apparaissent, dans l'œuvre de Philon, comme des précurseurs de Moïse. Philon comprend « l'histoire » de l'humanité, depuis ses origines jusqu'au Législateur, comme une évolution spirituelle qui commence timidement après la chute du Paradis, mais qui aboutit finalement à la perfection atteinte par Moïse. Cette vision, Philon la précise : si Abel, don gratuit de Dieu, délaisse aussitôt, par sa mort, la nature humaine et s'en va vers une nature meilleure et Caïn, à l'opposé, ne peut engendrer qu'une race maudite qui périra lors du Déluge, c'est grâce à Seth que l'humanité pourra continuer à exister, car c'est en lui que Dieu mettra les nouvelles semences des vertus particulières qui se développeront dans ses successeurs. Philon distingue trois étapes dans cette évolution spirituelle qui va de Seth à Moïse : une première décade dont l'aboutissement est représenté par Noé, ὁ δίκαιος, le Juste. Une deuxième décade, supérieure à la première, au bout de laquelle se trouve Abraham, ὁ πιστός, « l'homme fidèle » et, enfin, une troisième, une hebdomade, qui dépasse les deux autres et qui s'achève par l'apparition de Moïse, l' « homme sage en toutes choses »[5]. Toutes ces générations forment un cortège de mystes, dont Moïse en est l'hiérophante. Philon nous invite également à voir

[4] Les livres III, IV et V, qui commentent Gen. 15, 7 – 25, 8, soit à partir du rappel de la migration de Chaldée et la promesse d'une terre jusqu'à la mort du patriarche.

[5] Voir *Post*. 172-174.

dans cette succession le progrès intérieur d'une âme qui trouve la Sagesse au terme de sa quête.

> Mais vois les progrès que fait en s'améliorant l'âme qui ne s'est jamais repue, mais toujours insatiable de belles choses ; vois la richesse sans limite de Dieu, qui a attribué aux uns comme commencement le terme atteint par les autres : la limite de la science selon Seth, la voici devenue commencement d'où part Noé, l'homme juste ; quant à la perfection de Noé, c'est par elle que commence l'éducation d'Abraham ; et la sagesse sublime atteinte par Abraham constitue pour Moïse un exercice élémentaire[6].

Seth, Noé, Abraham marquent trois moments-clé dans cette évolution, trois nouveaux départs qui ont permis à l'histoire de continuer pour en arriver à Moïse. Si Seth est la nouvelle semence, Noé et Abraham sont les deux personnages avec lesquels Dieu établira son alliance.

L'ἀκροτάτη σοφία d'Abraham, qui constitue le point de départ pour Moïse, celui qui va devenir le prophète par excellence, est, certes, l'aboutissement d'une longue recherche, le résultat d'une παιδεία, mais tous les efforts du patriarche pour arriver à la représentation de l'existence du Dieu unique auraient été vains s'il n'avait été inspiré.

2. *Les deux triades :*

Ce schéma en deux décades et une hebdomade est doublé, dans la vision philonienne, d'un autre, selon lequel les personnages-clé qui mèneront à la naissance de la nation d'Israël en tant qu'entité spirituelle sont regroupés en deux triades.

---

[6] σκόπει δὲ τάς τε πρὸς βελτίωσιν ἐπιδόσεις τῆς ἀπλήστου καὶ ἀκορέστου τῶν καλῶν ψυχῆς καὶ τὸν ἀπερίγραφον τοῦ θεοῦ πλοῦτον, ὃς ἄλλοις ἀρχὰς τὰ ἑτέρων δεδώρηται τέλη. τὸ μὲν γὰρ πέρας τῆς κατὰ Σὴθ ἐπιστήμης ἀρχὴ τοῦ δικαίου γέγονε Νῶε, τὴν δὲ τούτου τελείωσιν Ἀβραὰμ ἄρχεται παιδεύεσθαι, ἡ δὲ ἀκροτάτη τοῦδε σοφία Μωυσέως ἐστὶν ἄσκησις ἡ πρώτη.

La première est composée d'Énos, ἐλπίς, l'espoir, dont le nom se traduit en grec par « homme », d'Énoch, μετάνοια, le repentir, et de Noé, « repos » et « juste »[7]. Philon décrit et explique le fait que d'un personnage à l'autre il y a une nette progression spirituelle culminant avec la perfection — à caractère relatif — atteinte par Noé parmi ses congénères. Comme dans l'exposé du *De Posteritate*, on retrouve Noé qui est « fin et point de départ de notre race : fin de ceux d'avant le déluge, et, de ceux d'après la déluge, point de départ »[8]. Si cette première triade correspond à l'enfance de l'humanité, la seconde triade, formée, elle, d'Abraham, Isaac et Jacob, lui est supérieure et symbolise l'humanité arrivée à un certain degré de maturité.

> Celle-là est comparable aux études de l'enfance, celle-ci aux disciplines gymniques d'athlètes qui, à l'âge d'homme, se préparent pour les vraies épreuves sacrées, méprisent les exercices du corps et ménagent à l'âme son bon équilibre, tendus par le désir de vaincre leurs adversaires, les passions.[9]

Les représentants de la seconde triade forment une entité beaucoup plus forte que ceux de la première, étant unis non seulement par des liens de parenté, mais aussi par leur relation à Dieu. Celui dont on ne peut prononcer le nom se « présente » lui-même « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». Les trois patriarches symbolisent, pour Philon, les trois voies vers la perfection : μάθησις, φύσις, ἄσκησις[10].En outre, Philon souligne le fait que, sur le plan spirituel, Israël, la « nation voyante » d'où sortira Moïse, est le fruit des

---

[7] Cf. Gen. 6, 9 : « Noé, homme juste, parfait dans sa génération, plut à Dieu (Νωε ἄνθρωπος δίκαιος, τέλειος ὢν ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ· τῷ θεῷ εὐηρέστησεν Νωε). »

[8] *Abr*. 46.

[9] *Abr*. 48.

[10] A propos des trois voies classiques vers la perfection, on trouve chez Aristote, dans l'*Ethique à Nicomaque*, un texte significatif : pour les hommes il y aurait trois voies de devenir bons : par nature, par habitude ou par enseignement. Des trois voies, c'est la première qui est assurée par une cause divine à ceux qui ont de la chance ; cf. aussi E. Bréhier, pp. 272-295.

efforts d'acquisition de la vertu des trois membres de la seconde triade. Si les efforts des représentants de la première triade, notamment ceux de Noé, assurent la survie de l'espèce humaine, Abraham, Isaac et Jacob rendent possible l'apparition du peuple de l'alliance.

En comparant les deux schémas philoniens, celui structuré en deux décades et une hebdomade et le schéma des deux triades, on constate que les deux personnages qui figurent aussi bien dans l'un que dans l'autre sont Noé et Abraham. Ceux-ci occupent, dans les deux schémas, des positions-clé dans l'histoire spirituelle qui aboutit à Moïse.

En outre, aussi bien Noé qu'à plus forte raison Abraham, sont explicitement qualifiés de prophètes par Philon[11]. Cela veut dire qu'il entretiennent une relation privilégiée avec Dieu et qu'ils sont aussi investis d'une mission : Noé doit assumer et assurer seul la survie du genre humain et en même temps le complet renouvellement de celui-ci. La rupture, l'avant et l'après déluge est l'un des signes marquants de sa mission. Abraham doit prescrire « à ses enfants et à sa maison après lui d'observer le chemin de l'Eternel, en pratiquant la charité et la justice » (Gen. 18, 19). L'accomplissement de la promesse qui lui est faite dépend de l'accomplissement de cette mission. Le destin d'Abraham est lui-aussi marqué d'une rupture : il quitte tout un passé — son pays, sa parenté — pour répondre à l'appel de Dieu.

[11] Si pour ce qui est de la seconde triade, ses deux autres membres bénéficient, eux-aussi, de la qualité de prophète, parmi les membres de la première, Noé est le seul à en bénéficier. Dans son cas, elle se justifie explicitement aux yeux de Philon par le fait même qu'il est juste (*Her*. 2). La foi d'Abraham lui vaut aussi d'être considéré comme juste par Dieu, si l'on s'en tient à Gen. 15, 6 : « Abraham crut en Dieu et cela lui fut compté comme justice. » (ἐπίστευσεν Αβραμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.)

La vocation d'Abraham

Dans son livre sur *L'essence du prophétisme*[12], A. Neher souligne plusieurs traits qui constituent la personnalité et le destin prophétiques d'Abraham, tels qu'ils ressortent du récit de la Genèse (ch. 12-25). Tout d'abord, « Abraham est prophète au double sens du terme. Il est, à la fois, *l'appelé* et *l'envoyé* ». L'expression de l'appel est le fameux « Mets-toi en route » et « l'invocation par le nom même d'Abraham (Gen. 22, 1, 11), formule d'intimité que nous retrouvons chez beaucoup d'autres prophètes ». Ces deux éléments constituent, au dire d'A. Neher, le leitmotiv de la vocation prophétique du patriarche. La mission en vue de laquelle Abraham est envoyé se limite en apparence aux membres de sa famille, mais sa vraie portée est donnée par la dimension universelle de la promesse divine qui lui est faite en même temps[13].

André Neher souligne également la « variété » existant, chez Abraham, « dans la révélation et l'affrontement » :

> Dieu se révèle à lui par la parole, par la vision, dans l'extase même, car il y a une grande différence entre des visions quasi rationnelles du genre de celles de Gen. 12, 7 ; 17, 1 ; 18, 1 et la théophanie du 15e chapitre de la Genèse. Dans les premières, la vision se résout rapidement en dialogue. Au chapitre 15, au contraire, elle s'accompagne d'un profond sommeil, chez Abraham, d'une terreur, d'accidents cosmiques et, finalement, d'un mystérieux passage de Dieu entre les morceaux du sacrifice. L'ambiance est étrange ; le sommeil et l'angoisse pourraient être des phénomènes d'extase. En tout cas, dans la révélation, Abraham est, à la fois, *nabi* et *roé*, prophète et visionnaire (p. 165).

[12] *Ed. cit.*, pp. 164-167.

[13] « C'est le schéma prophétique : la réalisation de la prophétie ne dépend pas seulement de la révélation faite au prophète, mais de sa communication aux autres hommes et de l'usage que ceux-ci en feront » (*ibid.*)

Dans l'affrontement, Abraham joue tour à tour le rôle d'**intercesseur** auprès de Dieu comme dans Gen. 20, 7, seule fois où il est *expressis verbis* désigné comme prophète dans la Genèse, en priant pour obtenir la guérison d'Abiméléch[14], celui de **guerrier inspiré** (Gen. 14), de **prophète cultuel** (Gen. 12, 7 et 8 ; 13, 18) qui érige des autels et offre des sacrifices[15].

Mais, au-delà de ces aspects, c'est surtout le dialogue permanent avec Dieu qui domine l'expérience religieuse d'Abraham[16]. Une touche à part au sein de cette relation est le fait que par ce dialogue se met en place une véritable collaboration entre Dieu et son prophète, le rôle de ce dernier étant de contribuer à la réalisation des desseins de Dieu.

*

Chez Philon, dans le *De Abrahamo* notamment, le récit de la vocation d'Abraham et, plus généralement, toute l'histoire d'Abraham reçoivent, comme on le sait, une double interprétation, littérale et allégorique.

---

[14] L'intercession est une fonction commune à tous les prophètes, mais seuls les plus anciens sont sollicités par un individu, et non par un peuple. Cf. Neher, *ibid*.

[15] « Ce lien avec le sacerdoce est vivement illustré par la confrontation avec Melkisédék. Face au prêtre de Salem, Abraham est le prophète-prêtre de Dieu (Gen. 14, 20) » (*ibid*.).

[16] « Avec une simplicité et une spontanéité qui, même du point de vue purement littéraire, n'a pas son égal dans les documents religieux d'autres peuples, la Bible raconte que Dieu parla à Abraham, qu'Abraham parla à Dieu, qu'il y eut entre les deux un constant et naïf échange. Trait valable pour les patriarches qui suivront Abraham et pour toute l'histoire ultérieure du peuple choisi en Abraham. Nous ressentons là l'aspect le plus remarquable et le plus typique de la narration biblique : elle admet comme allant de soi, comme une conséquence naturelle de la structure du monde, le dialogue entre le divin et l'humain. La Parole n'est pas offerte à tous les hommes ; mais elle l'est toujours à quelques-uns. Ces appelés à l'intimité divine, ce sont précisément les prophètes. Ils accèdent à un degré de révélation que la Bible appelle le face à face, et dont on perçoit la réalisation plus ou moins parfaite dans chacune des révélations prophétiques relatées par la Bible. Qu'Abraham soit de ceux qui participent à ce dialogue, cela fait de lui, immédiatement, un prophète » (p. 166).

Un rappel nous paraît nécessaire à ce propos. Même si Philon distingue lui-même les deux plans, il ne lui est pas toujours facile de bien les séparer et surtout de ne pas introduire dans son récit littéral des éléments d'interprétation allégorique, cela étant particulièrement vrai pour la figure d'Abraham. A ce propos, S. Sandmel[17] souligne le fait que l'on chercherait en vain chez Philon la simplicité de l'Abraham biblique et qu'en fait « the litteral Abraham is in several ways more that only a recasting of biblical narratives »[18]. Pour ce qui est du *De Abrahamo*, « Philo begins one treatise as « allegory » but terminates it as though it had been « literal », and he proceeds to allegorise an already allegorised incident »[19].

En *Abr*. 62, Philon note le moment de la vocation du patriarche, qui se concrétise par l'ordre divin de quitter la Chaldée (selon l'interprétation de l'Alexandrin)[20] en précisant qu'Abraham fut « atteint par un oracle » (λογίῳ πληχθείς), formule également utilisée à un moment donné à propos de Moïse[21]. Le verbe πλήττω (et parfois ses composés) est souvent employé au sens figuré par Philon dans des expressions destinées à décrire un choc ou bien l'impact fort provoqué par un miracle, une vision, une apparition, un oracle, et qui peut entraîner parfois un changement radical[22]. C'est justement

[17] *Op. cit.*, pp. 96-97.

[18] *Ibid*., p. 97.

[19] *Ibid*.

[20] Cf. Gen. 12, 1. Voir *OPA*, la note n° 2 de J. Gorez à *Abr*.62 : « Pour Philon, Dieu (*Gen*. 12, 1) ordonne à Abraham de sortir de Chaldée (migration rapportée en *Gen*. 11, 31) — et non de Harran, où il arrive ensuite. Son interprétation peut être confirmée par *Gen*. 15, 7 (cf. *Néhémie* 9, 7). Le texte de la Genèse est compris de la même façon dans les *Actes* 7, 2. »

[21] *Mos*. II, 179.

[22] Moïse est « frappé » par le miracle du bâton transformé en serpent (*Mos*. I, 77 et 81) ; Balaam invoque « des rêves qui l'avaient frappé…par de claires visions » (*Mos*. I, 268). La beauté de Moïse, qui descend du Sinai frappe (καταπεπλῆχθαι) ceux qui le regardent (*Mos*. II, 70). Dans un autre registre, dans *Contempl*. 14, Anaxagore et Démocrite se décident à abandonner leurs biens « frappés par l'amour de la philosophie » (φιλοσοφίας ἱμέρῳ πληχθέντες).

le cas d'Abraham qui, à l'appel de Dieu, devait « abandonner patrie, famille, maison paternelle, et s'en aller »[23]. Dans le récit qu'il fait de la vocation du patriarche, Philon insiste longuement, au niveau littéral, sur la spontanéité et l'empressement avec lesquels le prophète suit la volonté divine, sans aucune hésitation :

> …comme s'il passait d'une terre étrangère dans sa terre natale, et non comme s'il allait s'éloigner de sa terre natale vers une terre étrangère, il se mit à l'œuvre avec toute son ardeur, jugeant aussi méritoire que l'achèvement la rapidité dans l'exécution de l'ordre prescrit.

Ce genre de réaction, dont Philon fait l'éloge, est déterminé chez Abraham par la confiance totale et l'abandon de soi devant Dieu. Ce sont des traits essentiels du comportement prophétique du patriarche, qui, comme on peut le constater, se retrouvent dans l'interprétation philonienne et qui font d'Abraham un « prophète de la certitude », selon la formule d'A. Neher, à la différence de Moïse, qui doute de lui-même et hésite devant la mission qui lui est confiée[24]. Et pourtant, l'exil — car c'est bien ce que l'ordre divin impose à Abraham — est perçu dans les sociétés anciennes et traditionnelles, où l'individu se définit avant tout par rapport à la place qu'il occupe dans sa communauté, comme le châtiment le plus terrible qui soit. C'est un aspect que Philon s'efforce à souligner, en le présentant comme une condamnation pire encore que la mort[25]. Le mérite d'Abraham est ainsi davantage mis en avant par le récit philonien que par le texte biblique. Qui plus est, si, dans la Genèse, (12, 1 et 12, 7), l'ordre adressé à Abraham est accompagné de

[23] *Abr*. 62.

[24] *Mos*. I, 83-84, cf. Ex. 4, 10 s. Si la mission confiée à Moïse lors de l'épisode du buisson ardent, au-delà de ses difficultés, comporte aussi pour lui des retrouvailles avec sa famille, son peuple, celle d'Abraham représente, comme nous l'avons déjà rappelé, une rupture radicale.

[25] § 64.

promesses et de bénédictions, Philon passe pratiquement sous silence ces éléments essentiels du message divin.

Un deuxième oracle pousse le patriarche à aller de Harran à Sichem[26] et à faire ainsi l'expérience d'un exil plus extrême encore, le désert.

> L'homme de bien (ὁ ἀστεῖος) obéit (πεισθεὶς) encore une fois à un oracle, et fait une seconde migration, non plus d'une cité à une cité, mais en une région déserte[27].

Le thème de la solitude que doit rechercher l'*asteios*, déjà évoqué aux § 22-23 du *De Abrahamo*, s'intègre ainsi dans celui de la vocation d'Abraham. Comme nous allons le voir plus loin, à propos de Moïse, le séjour au désert s'impose souvent au prophète comme une condition *sine qua non* de sa rencontre avec Dieu. Encore une fois, l'Alexandrin souligne l'allégresse avec laquelle Abraham obéit à ce second oracle, en embrassant de son plein gré la vie contemplative :

> Il pensait que la vie la plus agréable était celle qui se passe sans relations avec la multitude. […] ceux qui ont le besoin et le désir de trouver Dieu se complaisent dans la solitude qui lui est chère et se hâtent, d'abord sur ce point, de s'identifier à sa nature bienheureuse et privilégiée. »[28]

A propos de l'idée d'obéissance à l'égard de la volonté divine, on peut entrevoir, à travers les termes employés, une évolution dans l'attitude d'Abraham, telle qu'elle se reflète dans le récit philonien : si au § 62 du *De Abrahamo*, Philon note, comme on l'a vu, le choc du premier appel de Dieu (λογίῳ πληχθείς), suggérant aussi l'idée d'une certaine passivité du récepteur, en revanche, au § 85, lors du second oracle, la notion de foi, de soumission en toute confiance (λογίω ... πεισθεὶς) et conscience, prend le dessus. D'ailleurs,

[26] Gen. 12, 1-9.

[27] *Abr*. 85.

[28] *Abr*. 87.

comme le note Philon dans le *Quis Heres* 287, l'abandon de la terre de ses ancêtres, le fait d'errer sur des sentiers désertiques ressemble à une guerre terrible si l'on a pas « la foi dans les oracles et les promesses divines ».

Si sur le plan littéral — qui, pourtant, ne manque pas, comme on l'a vu, d'envolées spirituelles — Abraham se distingue donc comme étant le prophète qui répond sans hésitation aucune et librement à la parole de Dieu, sur le plan allégorique, la vocation et les migrations d'Abraham « sont le fait d'une âme amie de la vertu et qui cherche le vrai Dieu »[29]. Le sens donné par Philon à ces migrations est bien connu : Abraham est celui qui abandonne la science astronomique chaldéenne et ses croyances panthéistes pour trouver la vraie et unique cause de tout ce qui existe, le vrai Dieu, en apprenant à libérer son esprit de la domination du corps. C'est la lecture appliquée, par exemple, à Gen. 12, 7, la première fois où l'on nous dit que « Dieu se fit voir à Abraham ». Le changement provoqué par cette révélation s'exprime également à travers le changement de nom du patriarche, changement qui intervient dans la Bible au ch. 17, 5. Pour Philon, Abram signifie « père qui s'élève » (πατὴρ μετέωρος), ce qui est à mettre en rapport avec la science astrologique acquise par le patriarche, alors qu' « Abraam » signifie « père élu du son »[30], expression dont on trouve l'explication suivante :

> Par le 'son' il signifie la langage articulé, par le 'père', l'esprit souverain — le langage intérieur est le père du langage proféré ; il est du moins plus vieux et sème dans le secret les mots qu'il faut dire —, par 'élu', il signifie vertueux.

[29] § 68.

[30] *Abr*. 81-84 ; voir aussi *Cher*. 7 ; *Gig*. 62-64 ; *QG* III, 43 ; *Mutat*. 66-76. Rappelons que, comme le nom l'indique, c'est dans le *De Mutatione nominum* que Philon s'occupe surtout de ces changements de noms.

Devenu σοφός grâce à la révélation, Abraham quitte la catégorie des hommes du ciel, pour rejoindre celle des hommes de Dieu. Et les hommes de Dieu sont, justement, les prêtres et les prophètes.

L'inspiration, fil rouge de la destinée d'Abraham (De Virtutibus 211-219)

Dans son développement sur la noblesse du *De Virtutibus* 187-287, Philon s'attache à démontrer que la véritable noblesse n'est pas celle du sang, mais celle qui se manifeste par la pureté de l'âme, la pratique de la vertu et de la justice. Pour soutenir son idée, l'Alexandrin nous présente, d'une part, des exemples d'hommes nobles d'origine, mais « vils de cœur » et d'autre part des hommes « dont les ancêtres furent répréhensibles, mais dont la vie fut digne d'envie » : Abraham (§ 211-219) ; Thamar (§ 220-222) ; les concubines de Jacob (§ 223-225).

Philon résume en quelques paragraphes la destinée d'Abraham, en insistant sur quelques points :

1) d'abord sur sa migration faite en état d'inspiration divine (ἐπιθειάσας) et ensuite grâce à son désir de connaître l'Etre qui « trouvait une nouvelle ardeur dans les oracles divins (λόγια χρησθέντα) » : guidé par eux, il marchait avec un zèle sans défaillance à la recherche de Celui qui est un » ;
2) sa foi (πίστις), la plus inébranlable des vertus (il y a une seule cause suprême et elle est la providence du monde et de ce qu'il contient § 216)[31] ; le point de départ scripturaire de

[31] Sur la foi d'Abraham, voir le développement de la fin du *De Abrahamo* (262-276). Comme références scripturaires sur la foi d'Abraham voir, outre Gen. 15, 6, Gen. 22, 1 (le sacrifice d'Abraham), Sir. 44, 20-21 (« Au jour de l'épreuve il fut trouvé *fidèle* »), 1 M 2, 52 et, dans le NT, voir Ga. 3, 6-14 (« ceux qui se réclament de la foi sont bénis avec Abraham le croyant, τῷ πιστῷ), He. 11, 17-19.

cette foi d'Abraham est Gen. 15, 6 : « Et Abram crut en Dieu et cela lui fut compté comme justice ».

3) c'est précisément cette foi qui entraîne toutes les autres vertus et qui lui vaut d'être considéré roi « pour sa grandeur d'âme, car il avait les hautes pensées d'un roi ». Le thème de la royauté d'Abraham trouve son support scripturaire en Gen. 23, 4-5, mais aussi, indirectement, en Gen. 17, 16, où le Seigneur bénit Sarah en disant « Des rois de nations sortiront d'elle », ces rois des nations, selon l'interprétation philonienne, étant les fruits de la Vertu. En *Mutat*. 151-153, Philon enchaîne, dans son commentaire, Gen. 17, 16 et Gen. 23, 4-5. Selon ce dernier texte, Abraham, qui se présente lui-même comme un résident (πάροικος) et un voyageur de passage (παρεπίδημος), demande aux fils de Khet la possession d'un tombeau pour y enterrer Sarah, qui venait de mourir. Et ceux-ci lui répondent : « Non, seigneur, écoute-nous. Tu es un roi (βασιλεύς) de par Dieu parmi nous. Donne la sépulture à ton mort parmi les plus beaux de nos tombeaux. » La présence du mot βασιλεύς dans le texte de la LXX n'est pas dépourvue de mystère, car le mot correspondant dans le texte massorétique n'est pas *mèlèk*, comme d'habitude, mais *nāsi'*, mot qui veut dire « chef ». Marguérite Harl[32] se demande à juste titre si c'est la LXX qui a introduit le titre de « roi » ou si c'est le texte massorétique qui l'a enlevé. Ce qui est certain c'est que Philon développe à partir de ce texte le thème de la royauté d'Abraham dans le sens stoïcien, selon lequel seul le sage est roi, puisqu'il est le

[32] *BA* I, p. 197.

seul à avoir le pouvoir de guider les autres[33], ce qui va d'ailleurs dans le prolongement du texte de la LXX : les fils de Khet reconnaissent en Abraham, l'étranger, le voyageur sans terre, la marque d'une royauté divine, spirituelle : « Tu es un roi *de par Dieu parmi nous*, lui disent-ils »[34]. Il est honoré (θεραπεύοντες). Philon se réfère à ce passage en insistant tantôt sur la capacité du sage à réunir en lui toutes les vertus pour subvenir aux besoins de ceux qui en sont dépourvus (cf. *Mut*. 152-153 : il est φρόνιμος pour les insensés), tantôt sur le caractère absolu de cette royauté du sage, pur don de Dieu (*Abr*. 261), qui ne dépend nullement du bon vouloir ou des armes des uns et des autres.[35]

La manière dont Philon parle de la royauté d'Abraham nous rappelle un passage du *Praem*. 54, où il est question de Moïse : « Car il est devenu roi, non suivant l'usage établi, avec une armée et l'appareil des forces de marine, d'infanterie et de cavalerie, mais élu par Dieu au moyen du

[33] Voir, par exemple, Diogène Laërce, VII, 122. La royauté du sage vient d'abord de sa liberté, « la royauté étant un pouvoir qui n'est pas soumis à la reddition de comptes » et ensuite de sa capacité à distinguer les biens et les maux, ce dont le φαῦλος est incapable.

[34] Un texte de *QE* II, 105, nous éclaire davantage sur la conception philonienne de la royauté, conception qui se revendique également de la tradition biblique « Car il n'y a rien de plus agréable ni de plus noble que d'être un serviteur de Dieu, ce qui est au-dessus des royautés les plus élevées. Et il me semble que les premiers rois étaient en même temps des Grands-Prêtres qui montraient par leurs actes que ceux qui règnent sur les autres devaient être des serviteurs qui accomplissent le service de Dieu ». Voir aussi *Mos*. II, 5.

[35] Voir également *QG* V, 76, *Sobr*. 57, où il est « seul roi, ayant reçu du maître suprême la puissance insurpassable de la souveraineté universelle », *Somn*. II, 244, où Gen. 23, 5 est également cité et *Migr*. 197, où le thème de la royauté apparaît à propos de l'épisode de l'investiture de Saül par Samuel. Saül ne peut accéder à la royauté, autrement-dit à la sagesse, tant qu'il se cache « parmi les bagages », que Philon interprète comme étant les cavités de l'âme, le corps et ses sensations.

> libre vote du peuple, Dieu inspirant aux sujets leur libre suffrage[36]. Il était sans ressources et sans argent, et c'est lui qui nous fut assigné comme roi : il avait préféré à la richesse aveugle celle qui voit clair, et pour en parler sans réticence, considéré le divin héritage comme son bien personnel. »

Philon insiste beaucoup sur l'état d'inspiration qui rend Abraham supérieur aux autres et le pousse sans cesse à progresser spirituellement :

> Ses entretiens à lui n'étaient pas les mêmes que les leurs, mais, inspiré par Dieu (ἐπιθειάζων), il recherchait la plupart du temps une compagnie plus vénérable (*Virt*. 217).

L'inspiration provoque en Abraham un changement physique visible :

> Chaque fois qu'il était saisi par l'inspiration, tout en lui se transfigurait : les yeux, le teint, la taille, le maintien, les gestes, la voix, car le souffle divin, venant d'en haut établir sa demeure en son âme, donnait à son corps une singulière beauté, rendait sa voix persuasive et réceptifs ses auditeurs[37].

On doit noter aussi dans ce passage la référence au souffle divin, à l'origine de toutes ces transformations. Nous retrouvons ce changement de manière bien plus marquée encore chez Moïse, qui, après son initiation de quarante jours sur le Mont Sinaï, où il n'avait apporté aucune nourriture,

---

[36] La royauté de Moïse apparaît ainsi comme le fruit d'une démocratie inspirée. Moïse n'est ni imposé par Dieu à l'insu du peuple, ni élu par ce dernier en dépit de la volonté divine.

[37] ὁπότε γοῦν κατασχεθείη, μετέβαλλε πάντα πρὸς τὸ βέλτιον, τὰς ὄψεις, τὴν χρόαν, τὸ μέγεθος, τὰς σχέσεις, τὰς κινήσεις, τὴν φωνήν, τοῦ θείου πνεύματος, ὅπερ ἄνωθεν καταπνευσθὲν εἰσῳκίσατο τῇ ψυχῇ, περιτιθέντος τῷ μὲν | σώματι κάλλος ἐξαίρετον, τοῖς δὲ λόγοις πειθώ, τοῖς δ᾽ ἀκούουσι σύνεσιν.

> redescendit…beaucoup plus beau à regarder qu'au moment de l'ascension, au point de frapper les assistants de stupéfaction et d'effroi (ὡς τους ὁρῶντας τεθηπέναι καὶ καταπεπλῆχθαι), et de les rendre incapables de soutenir plus longtemps du regard les jets d'une lumière aussi intense que celle du soleil qu'il dardait comme des éclairs[38].

Si cette transfiguration de Moïse provoque dans le peuple un choc, une réaction très violente, apparentée à la deuxième des quatre formes d'extase décrites par Philon en *Her*. 249-266[39], si ce choc se produit surtout au niveau visuel, pour ce qui est d'Abraham, la présence de l'esprit fait plutôt de lui, dans ce texte philonien, un parfait orateur. La vertu, la beauté, intérieure et extérieure et l'éloquence, ce sont trois éléments essentiels qui structurent le portrait « royal » d'Abraham.

J. R. Levison, qui analyse *Virt*. 117-118, tout en soulignant le manque de support scripturaire pour le côté « orateur » du patriarche, fait plutôt le rapprochement entre cette description d'Abraham en état d'inspiration et les conceptions grecques et romaines concernant l'orateur idéal[40]. En effet, pour parler en termes de rhétorique, la présence de l'esprit divin a une influence particulière sur l'« action oratoire »[41] d'Abraham. L'importance de la

---

[38] *Mos*. II, 70, cf. Ex. 24, 18 et 34, 28 s. Ce passage nous fait penser, également, à la Transfiguration, surtout chez Mt. 17, 2 : « Et il fut transfiguré devant eux : son visage resplendit comme le soleil, et ses vêtements devinrent blancs comme la lumière ». Voir aussi *Mos*. II, 272.

[39] Voir surtout la fin du § 251 : « L''extase de cette sorte provoque en effet l'épouvante (πτόησιν) et une terrible stupeur (δεινην κατάπλεξιν) ». En *Mos*. II, 70, c'est le verbe καταπλήσσω, de la même famille que le substantif κατάπλεξις qui est employé pour décrire l'état de stupeur.

[40] Voir le chapitre « The Spirit and Human Transformation » de son livre *The Spirit in First Century Judaism*, pp. 90-98.

[41] Les éléments de l'*actio* ou *pronuntiatio* (gr. ὑπόκρισις) sont : la voix (*uox*), les mouvements du corps (*corporis motus*), le geste (*gestus*), l'expression du visage (*uultus*). Cf. *Rhét. Her*. I, 3 (*Pronuntiatio est uocis, uultus, gestus moderatio cum uenustate*) III, 19-27 ; Cicéron, *De oratore*, III,

rhétorique dans l'éducation, en Grèce comme à Rome n'a pas besoin d'être prouvée. L'idée que le parfait orateur doit aussi avoir des qualités morales exceptionnelles est présente dans les traités de rhétorique[42]. Selon une autre idée très répandue à l'époque impériale, l'empereur lui-même doit parfaitement maîtriser l'art de l'éloquence, ses mots ayant une efficacité particulière, presque oraculaire, du fait de sa « divine autorité »[43]. Quant au lien entre beauté et caractère royal, il en est déjà question chez Homère[44]. Selon Levison, « Philo's portrait of Abraham in *De Virtutibus* […] evinces an indefatigable effort to characterise Israelite figures with qualities that would have appealld to admirers of Greco-Roman culture. With almost no biblical precedent, Philo's portrayal of Abraham as an extraordinary king mirrors Greco-Roman discussions of rhetoric and rule. » [45]

Mais, au-delà de la question des sources, ce qui nous paraît essentiel dans ce portrait philonien en contrepoint d'Abraham, c'est ce fil rouge de l'inspiration divine, grâce à laquelle tout devient possible : c'est un simple particulier, mais il est honoré comme un roi ; c'est un émigré, sans parents ni amis, mais il devient disciple (γνώριμος) de Dieu, membre de la famille divine et arrive au meilleur rang, celui des prophètes (§ 218).

La Vertu, épouse du prophète : l'exégèse de Gen. 20, 7

Comme on le rappelait déjà au début de ce chapitre, dans la Genèse, Abraham est une seule fois qualifié *expressis verbis* de prophète, au ch. 20, 7

231-227 ; *Orator*, 55-60 ; Quint. XI, 3 ; Longin, 194-197, *apud* L. Pernot, *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Le Livre de Poche, Paris, 2000, p. 301.

[42] Levison cite, par ex., Quintilien, *Inst. Orat.* I, 9.

[43] Cf. Sénèque, *Consolation à Polybius*, 14, 1-2, *apud* L. Pernot, *op. cit.*, p. 223, ch. « L'Empereur orateur ».

[44] *Il.* 3, 167-170, à propos d'Agamemnon.

[45] *Op. cit.*, p. 96.

C'est d'ailleurs la seule occurrence de ce mot dans la Genèse, Abraham étant, donc, le premier personnage de la Bible à recevoir ce « titre ». Abimélech est averti en songe par Dieu de ne pas s'approcher de Sara, qu'Abraham avait fait passer pour sa sœur devant le roi :

> Maintenant rends la femme à son mari car il est prophète, et il priera pour toi et tu vivras » (νῦν δὲ ἀπόδος τὴν γυναῖκα τῷ ἀνθρώπῳ, ὅτι προφήτης ἐστὶν καὶ προσεύξεται περὶ σοῦ καὶ ζήσῃ).

Ce texte de Gen. 20, 7, est commenté par Philon en *QG* IV, 66 : les deux interprétations, littérale et allégorique, tournent autour de la signification des mots « femme, épouse » et sœur. Sur le plan littéral, Philon souligne le fait qu'Abraham, en tant que prophète, savait que sa femme n'allait pas être touchée[46], interprétation qui renvoie plutôt au pouvoir de prévision du prophète et à sa connaissance de l'avenir. Quant à l'ordre divin « rends la femme » et non « la sœur, ou Sarah » se réfère à l'obligation de « conserver intact le corps consacré » de l'épouse. Sur le plan allégorique, l'exégèse philonienne est très importante pour notre propos : la vertu — symbolisée par Sarah — peu être apparentée au progressant en tant que « sœur », mais elle ne peut vraiment appartenir en tant que femme, épouse, qu'à l'homme parfait. Et cet homme parfait c'est le prophète. Dans son développement sur l'extase prophétique d'Abraham (*Her*. 249-266), que nous allons analyser plus loin, Philon insiste beaucoup sur ce lien entre la prophète et la vertu en invoquant à nouveau le témoignage de Gen, 20, 7 et en reprenant la même interprétation allégorique.

Intercession prophétique et théologie du « reste sauveur »

[46] Même interprétation dans *Gen. R*. LII (apud Sandmel, *op. cit*., p. 93)

Mais, comme le remarque M. Harl[47], dans ce verset de la Genèse, 20, 7, l'accent est mis surtout sur le lien entre prophétie et prière[48], plus précisément sur le pouvoir d'intercession que possède le prophète. En effet, au verset 17 on apprend que la prière d'Abraham délivre la maison d'Abimélech de la stérilité dont elle avait été touchée depuis l'enlèvement de Sara.

Cet aspect essentiel du profil prophétique d'Abraham — à savoir le pouvoir d'intercession — n'est pas exploité, comme nous avons pu le constater, dans l'interprétation philonienne de Gen. 20, 7, mais on le retrouve ailleurs dans son œuvre. En effet ce n'est pas le seul épisode de la Genèse où Abraham apparaît en tant qu'intercesseur[49] : le plus célèbre est celui de son intercession pour Sodome au nom du « reste sauveur » du reste de vertu qui aurait pu faire fléchir Dieu dans sa volonté de détruire la ville[50], épisode auquel Philon fait référence en *Migr*. 122 et suivant et *Mutat*. 228. A ce propos, Philon rapproche, à travers la notion d'intercession prophétique, le thème de la promesse de bénédiction faite à Abraham — « En toi seront bénies toutes les tribus de la terre » — de celui du reste sauveur. Ainsi, en *Migr*. 122-123, Philon affirme que cette promesse

> …autorise le Sage, Abraham, instruit d'expérience de la bonté de Dieu pour tous les êtres, à croire que, dans une faillite universelle où ne survivrait de la vertu qu'un petit reste (μικρὸν δέ τι λείψανον ἀρετῆς), une braise enfouie (ἐμπύρευμα), Dieu aurait pitié de l'ensemble à cause de ce reste chétif, qu'il viendrait à relever ce qui était tombé, à ranimer ce qui était mort. La plus chétive étincelle sous la cendre (σπινθὴρ γὰρ καὶ ὁ βραχύτατος ἐντυφόμενος),

[47] *La Bible d'Alexandrie*, *La Genèse*, note, p. 186.

[48] Dans ce verset et puis au verset 17 on a les deux seules occurrences du verbe προσεύχομαι. (cf. note *BA*, 186).

[49] Pour Abraham-intercesseur, voir aussi L. Ginzberg, *Les légendes des Juifs*, vol. II, Cerf, Paris, 1998, pp. 53-55.

[50] Gen. 18, 24-32 ; cf. *QG* IV, 26-27.

> une fois ranimée par le souffle, embrase un immense bûcher. Et donc la plus chétive trace de vertu, une fois rallumée sous l'abri des espérances salutaires, ouvre les yeux à qui les tenait fermés pour s'aveugler, fait refleurir ce qui s'était desséché, et conduit insensiblement jusqu'à une heureuse fécondité le plant que l'ignorance avait stérilisé.

On retrouve dans ce passage le terme non biblique ἐμπύρευμα présent également dans d'autres textes qui nous renvoient, à travers la même image des braises enfouies sous la cendre, au même thème du reste de vertu qui peut s'accroître en attirant la miséricorde divine[51]. Comme on l'a déjà vu au début de ce chapitre à propos de Noé (Gen. 5, 8-9), dont il est question aussi dans la suite de notre citation (*Migr*. 125), l'idée qu'un seul juste puisse sauver les autres, et permettre à l'humanité d'échapper à la colère divine et de repartir sur la bonne voie est récurrente dans l'histoire d'Israël[52]. Quant à la métaphore de l'étincelle (σπινθήρ), elle se trouve déjà dans la Bible[53]. Pour Philon, cette étincelle est représentée par le juste au niveau du genre humain et par l'esprit au niveau de chaque individu[54].

Les quatre sens du mot ἐκστασις (Her. 249-251 et 257-258)

---

[51] *Her*. 37, *Ios*. 124.

[52] La théologie du reste sauveur est, comme le souligne A. Jaubert, au cœur de l'histoire d'Israël. Ce thème « s'exprime explicitement chez les Prophètes et prend des dimensions eschatologiques » (A. Jaubert, « Le thème du « reste sauveur » chez Philon », in *Philon d'Alexandrie, Actes du Colloque national CNRS, Lyon, 11-15 septembre 1966*, Paris, 1967, pp. 243-253). Voir notamment Is. 4, 3 ; 10, 20-23 et 11, 1 s ; 49 ; 66, 18-21 ; Zach. 8 ; Jér. 23, 3 s. ; 31, 7 s. etc.).

[53] Par exemple, Is. 1, 31 ; Sirac. 11, 32 et Sag. 3, 7.

[54] A ce propos M. Harl, dans son « Introduction » au *Quis Heres…*, n. 2, p. 50-51, *OPA*, souligne l'origine stoïcienne de de « l'idée qu'il y a, en tout homme, une 'étincelle' ou des 'semences' de la vertu », en renvoyant à Arius Didyme ap. Stobée, *Ecl*. II, p. 116, 21, Wachsmuth : ἐκ φύσεως ἀρχὰς ἔχομεν καὶ σπέρματα.

Le *Quis Heres* 249-266 contient l'un des plus célèbres développements philoniens sur l'inspiration et la prophétie, autour des quatre sens du mot ἐκστασις. Le point de départ de cette exégèse est Gen. 15, 12, cité au § 249 :

> Au coucher du soleil une extase tomba sur Abraham et voici, une grande frayeur obscure tombe sur lui. (Περὶ δὲ ἡλίου" φησί δυσμὰς ἔκστασις ἐπέπεσεν τῷ Ἀβραάμ, καὶ ἰδοὺ φόβος σκοτεινὸς μέγας ἐπιπίπτει αὐτῷ).

ἔκστασις est, donc, comme on peut le constater, un mot de la LXX. Son sens y varie entre celui de « torpeur » et celui de « terreur » et d'agitation (Ps. 30, 23, 115). Il correspond à plusieurs termes hébraïques différents, comme *haradah* (cf. Gen. 27,33) et *tardemah* (cf. Gen. 2, 21 et 15,12). D'autres traductions grecques de la Bible rendent le mot *tardemah* par κόρος (Aquila), « satiété » ou par κάρος (Symmaque), « ivresse ».

Dans le Nouveau Testament, le mot apparaît sept fois, soit avec le sens de « stupeur », « frayeur », devant des miracles, guérisons miraculeuses, voire même devant la Résurrection[55] — c'est ce qu'on peut appeler une « terreur sacrée » — soit avec celui d'extase proprement-dite, à savoir un état « hors de sens » associé à une vision et une apparition divines[56].

La figure étymologique formée entre le verbe ἐξίστημι et le nom ἔκστασις a fait disparaître le sens du *tardemah* et l'interprétation philonienne par "sortie de soi" sous l'effet d'une inspiration divine ou par "sortie" du monde sensible vers la contemplation du monde invisible, est restée consacrée dans la tradition chrétienne[57].

---

[55] Luc, 5, 9 ; Marc, 5, 42 et 16, 8 ; Actes 3, 10.

[56] Dans les Actes, 10, 10, l'extase de Pierre et la vision, qu'il raconte au ch. 11, 5 et suiv. et l'extase et la vision de Paul, pendant qu'il priait dans le temple, à Jérusalem, qu'il raconte lui-même.

[57] cf. M. Alexandre, *Le commencement du Livre*, Paris, 1988, pp. 282-283; cf. Justin, *Dial.* 115, 3; Clément d'Alexandrie, *Strom.* I, 85, 3.

Chez les auteurs grecs, ἔκστασις apparaît dans le sens de déviation[58], dégénérescence[59], égarement de l'esprit[60]. C'est seulement avec Plotin (*Enn*. VI, 9, 11, 23) qu'il prend le sens de « sortir de soi pour s'unir à l'Un ». Nous touchons là à un problème controversé en ce qui concerne la possible influence de Philon sur la doctrine plotinienne de l'extase[61].

Pour les quatre sens du mot définis par Philon, on a cherché une source grecque dans les quatre types de θεία μανία selon leur description du *Phèdre* 244 a-245 b (ou dans les trois motifs du délire — sommeil, maladie, enthousiasme — donnés en *Timée* 71 d, e)[62] et une autre, juive, dans les quatre sens du mot *tardemah* décrits dans la *Beréchit Rabba* (un commentaire de la Genèse datant du VI[e] siècle)[63].

---

[58] cf. Aristote, *Génération des Animaux*, 4, 3, 13

[59] cf. Théophraste, *Des Causes des plantes,* 3, 1, 6.

[60] cf. Hippocrate, 93 b, 126 g, 195 d, Aristote, *Categ*., 8; 17.

[61] Quelques indications bibliographiques à ce sujet: H. Guyot, *L'infinité divine depuis Philon le Juif, jusqu'à Plotin*, Paris, 1906, pp. 100-101, J. Martin, *Philon*, Paris, 1907, p. 153 (selon eux, Numénius et Plotin reprennent à Philon sa théorie et n'y ajoutent rien d'essentiel); d'autres auteurs soutiennent, au contraire, l'originalité plotinienne (cf. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Roma, 1967, pp. 260-265). v. B. Belletti, "La concezione dell'estasi in Filone di Alessandria", *Aevum,* 57, 1983, 72-89.

[62] Nous rappelons les quatre types de *mania* dont il est question dans le *Phèdre* : 1) le délire mantique (inspiré par Apollon) ; 2. le délire rituel (inspiré par Dionysos) ; le délire poétique (inspiré par les Muses) ; 4) le délire érotique (inspiré par Aphrodite et Eros). H. Leisegang, *Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*, I. Teil, Leipzig-Berlin 1919, pp. 166-167, voit une correspondance presque parfaite entre la description de l'extase par Philon et la Θεία μανία : « schliesslich ἔκστασις und Θεία μανία einfach als Synonyma nebeneinander stellt ». Même rapprochement chez Völker, *Forschritt*…, p. 288. Pour l'opinion contraire, voir M. Pohlenz, Philo von Alexandrien, dans Kleine Schriften, Band. I, Hildesheim 165, p. 369.

[63] Voir H. C. Puech, « ΜΟΡΜΩΤΟΣ. A propos de Lycophron, de Rab et de Philon d'Alexandrie », *REG*., 1933, pp. 311-333. Voir M. Alexandre, *Le commencement du livre*, Paris, 1988, p. pp. 282-283. Pour l'ensemble de la discussion sur l'origine platonicienne *versus* biblique de la théorie philonienne des quatre types d'extase, je renvoie à l'article, cité plus

Les quatre sens donnés par Philon, sont[64]:

1) l'égarement du malade qui a perdu la raison ;
2) la stupeur devant un événement inattendu ;
3) le repos de l'intelligence dans un sommeil ;
4) l'extase proprement dite, par l'inspiration divine, qui est le propre de la « race prophétique ».[65]

Pour le premier type Philon cite *Dt*. 28, 28-29[66], pour le deuxième Gen. 27: 33, 45: 26, Ex. 19, 18 et Lév. 9, 24. Notons que la stupeur décrite dans les passages de *l'Exode* et du *Lévitique* est due à une hiérophanie. Elle a, donc, plutôt un caractère religieux. Pour le troisième sens, Philon cite Gen. 2, 21, l'extase—sommeil d'Adam et, enfin, pour l'extase prophétique, le texte que nous avons cité plus haut et qui constitue le point de départ de son exégèse, Gen. 15, 12, l'extase d'Abraham au coucher du soleil. Remarquons que cette référence, qui est au cœur de la discussion philonienne, pourrait illustrer aussi le deuxième sens, celui de frayeur religieuse.

Ce qui est évident c'est que Philon présente les quatre types d'extase dans un ordre qualitativement ascendant. Ce n'est que pour le premier et pour le dernier qu'il précise les catégories de personnes qui les subissent : les impies (τοὺς ἀσεβοῦντας) pour la première et la « race prophétique » pour la dernière.

---

haut, de B. Belletti, qui passe en revue la bibliographie sur le sujet et fait d'une part une analyse comparative des termes employés par Platon et par Philon, d'autre part, un tableau des correspondances entre les passages philoniens, les termes « techniques » du vocabulaire de l'inspiration qui y apparaissent et les textes bibliques auxquels ils font référence. Après ces analyses, Belletti (art. cit., p. 82 et 84) penche plutôt pour le rapprochement fait par H. Puech.

[64] Cf. *Her.* 249-266.

[65] Avec le deuxième et le quatrième sens on retrouve à peu près les deux acceptions que nous avons signalées pour le Nouveau Testament.

[66] V. aussi *Cher*. 116 (où la cause de cet égarement est la sénilité), *Cher*. 49 (la cause est la « mélancolie ») et *Ebr*. 15 e et *Plant*. 147 (la cause est l'ivresse).

Regardons d'abord de plus près les explications fournies par Philon pour chacun des trois premiers types d'extase :

1) Le premier est donc « la fureur délirante qui provoque la folie, sous l'effet de la sénilité, ou de la mélancolie, ou pour tout autre raison analogue » (λύττα μανιώδης παράνοιαν ἐμποιοῦσα κατὰ γῆρας ἢ μελαγχολίαν ἤ τινα ὁμοιότροπον ἄλλην αἰτίαν)[67]. Pour l'illustrer, Philon se réfère à la série de malédictions du *Deutéronome* (29, 15-68), qu'il commente par ailleurs en *Praem*. 126-172, en les classant en quatre catégories : la misère, la servitude, la maladie, la peur. Il cite partiellement Deut. 28, 28-29 : « démence, aveuglement, extase de l'intelligence saisiront les impies », est-il dit ; ils seront comme des « aveugles », « tâtonnant en plein jour », comme au milieu de « profondes ténèbres »[68]. Le thème de l'aveuglement associé à l'image de la palpation n'est pas sans nous rappeler l'étymologie du nom de Chamos, « comme un tâtonnement », Chamos dont le peuple devient aveugle. Par ailleurs, Philon oppose souvent le τυφλός (celui qui est aveuglé par son orgueil, par son attachement au vraisemblable) à l'ὁρατικός, attribut principal d'Israël.

[67] Le thème de l'égarement de l'esprit provoqué par la « mélancolie », par la « sénilité » ou par une autre « pénible aliénation » (ἤ τινος βαρείας ἄλλης κακοδαιμονίας) est invoqué en *Conf*. 16. En *Somn*. II, 85, c'est la liberté de parole « hors de saison » (ἄκαιρος παρρησία), comme celles des gens qui affrontent inconsidérément les rois et les tyrans, que se voit qualifier de μελαγχολία. Par ailleurs, comme le souligne C. Spicq (*loc. cit*., p. 534), l'association entre ἐξίστημι et l'idée de folie, d'égarement, est présente déjà chez les tragiques : voir Euripide, *Bacch*. 850, Sophocle, *Ajax*, 82, etc.

[68] παραπληξίαν γάρ φησι καὶ ἀορασίαν καὶ ἔκστασιν διανοίας καταλήψεσθαι τοὺς ἀσεβοῦντας, ὡς μηδὲν διοίσειν τυφλῶν ἐν μεσημβρίᾳ καθάπερ ἐν βαθεῖ σκότῳ ψηλαφώντων (Deut. 28, 28. 29).

2) L'état que provoque la deuxième forme d'extase se résume en deux mots très puissants : πτόησις[69], l'épouvante et κατάπληξις[70] l'étonnement, la stupeur (*stupor*). L'élément de surprise joue un rôle important dans cette forme d'extase, décrite comme « la stupéfaction que l'on éprouve devant des événements survenant à l'improviste, alors que l'on ne s'y

[69] Le substantif πτόησις, la terreur, l'effroi, est un hapax chez Philon, de même qu'il l'est pour la LXX (*Proverbes* 3, 25) et le Nouveau Testament (1 P 3, 6). Son emploi par Philon est dû, peut-être, à la présence du verbe de la même famille, ἐπτοήθη, en Ex 19, 16. Rappelons que ce sont les versets 16 et 18 de l'Exode qui décrivent à proprement parler la théophanie du Sinaï et que les deux versets finissent de manière similaire : « Tout le peuple qui était dans le camp fut terrifié, ἐπτοήθη » (v. 16) et « Tout le peuple fut violemment remué ἐξέστη» (v. 18). Les deux verbes grecs traduisent en fait un même verbe hébreu, *hārad*, qui signifie « trembler » (cf. *BA II*, *ad loc.*, note d'A. le Boulluec et P. Sandevoir). Le verbe πτοέω et ses composés (διαπτοέω) sont d'ailleurs bien représentés dans la LXX pour exprimer l'effroi, l'angoisse, le fait de trembler, d'être frappé de terreur souvent comme réaction à une épiphanie divine : c'est le cas pour le verset de l'Exode que nous venons de citer, mais aussi pour Ha 3, 7 et Abdias 9. Πτόησις est un terme employé par Platon, mais pour désigner plutôt la passion, un transport passionné (*Banquet* 206 d, *Protagoras* 310 d et *Cratyle* 404 a, où le terme a plutôt une connotation négative). Voir aussi Aristote, *De generatione animalium*, 774 a, « épouvante ». Chez Plutarque, aussi bien le substantif que le verbe sont associés à l'idée de tremblement : voir, par exemple, *De Iside* 356 c : les Pans et les Satyres seraient les premiers à apprendre et à faire répandre la nouvelle de la mort d'Osiris d'où « le nom de « panique » qu'on donne encore à ce jour au désordre soudain d'une foule terrorisée. » ; dans le *De Defectu*… 435 c, le verbe πτοῆται décrit le tremblement violent dont doit être saisie au moment des aspersions la victime pour que la consultation oraculaire puisse avoir lieu. Quant à Philon lui-même, le verbe πτοέω et son composé διαπτοέω sont employés pour exprimer un choc psychologique, la stupéfaction (*Legat*. 189) ou une terrible inquiétude (*Flacc*. 176, *Jos*. 196). Voici comment Philon décrit, en *Jos*. 238-239, la réaction des frères de Joseph au moment ou celui-ci leur dévoile son identité : Stupéfaits sous le coup de la surprise (καταπλαγέντων δ' αὐτῶν παρ' ἐλπίδα), remplis d'effroi (διεπτοημένων), le regard prostré comme sous la contrainte d'un poids, ils restaient pétrifiés, bouche bée et sans voix. ».

[70] Ce terme fait partie du vocabulaire médical et désigne, chez Hippocrate, 1226 a, la « fixité du regard ».

attend pas » (σφοδρὰ κατάπληξις ἐπὶ τοῖς ἐξαπιναίως καὶ ἀπροσδοκήτως | συμβαίνειν εἰωθόσιν). Quatre exemples, deux « individuels » et deux autres « collectifs » viennent illustrer le propos de Philon. Les exemples individuels correspondent davantage à la description que nous venons de citer, qui donne au mot extase une forte valeur psychologique. Il s'agit de la stupeur d'Isaac qui découvre avoir donné sa bénédiction à un autre qu'à Esaü (Gen. 27, 33) et de l'étonnement mêlé d'incrédulité de Jacob à qui l'on apprend que Joseph, tenu jusqu'alors pour mort, est vivant (Gen. 45, 26). Les deux exemples collectifs s'approchent davantage de la valeur religieuse de la notion d'extase, telle qu'on la rencontre à plusieurs reprises dans la LXX. Ces exemples mettent en scène le peuple hébreu saisi d'égarement d'abord devant le miracle du Sinaï (Ex 19, 18) et ensuite devant celui du feu divin qui « jaillit du ciel » le huitième jour, à la fin des sacrifices et « dévora ce qui était posé sur l'autel : l'holocauste et les graisses » (Lev. 9, 24). Notons que si la LXX, comme on le disait, donne plusieurs fois au mot extase cette valeur de peur religieuse devant un événement surnaturel, chez Philon, à notre connaissance, il n'est pas question, ailleurs que dans le *Quis heres*, de ce type d'extase. Mais le trait d'union entre les quatre exemples reste la présence, sous une même forme grammaticale (l'aoriste ἐξέστη), du verbe ἐξίστημι[71].

[71] Comme le souligne C. Spicq, *Lexique Théologique du Nouveau Testament*, s.v. ἐξίστημι (ἐξιστάνω), p. 535, la Septante traduit par ce verbe pas moins de 29 mots hébreux différents, lui donnant « le sens fondamental de « trembler », mais avec des nuances très diverses, qui ne peuvent être précisées que par le contexte et la signification du verbe hébreu correspondant ». Dans Lev. 9, 24 il traduit l'hébreu *rānan*, « éclater en cris de joie », traduit en

3) « le calme de l'intelligence » (ἡ δὲ ἠρεμία διανοίας), troisième type d'extase, est illustré par le « sommeil d'Adam » (cf. Gen. 2, 21 : « Et Dieu fit tomber sur Adam une extase, et l'endormit ; et il lui prit une de ses côtes… »). Le texte du *Quis Heres* 249-266 n'est pas le seul où Philon traite de ce type d'extase. Il le fait également en *Leg*. II, 19-31, toujours à propos de l'extase d'Adam : le sommeil de l'intelligence signifie l'éveil de la sensibilité[72]. Le féminin étant pour notre auteur le domaine par excellence de la sensation, du sensible, des passions même[73], la naissance de la femme pendant le sommeil d'Adam ne saurait s'interpréter autrement que par l'éveil de la sensibilité pendant le sommeil de l'intellect. En ce sens, ce troisième type d'extase, dont il est question en Gen. 2, 21, pourrait avoir une connotation négative. Mais en *QG* I, 24 (texte dont on possède l'original grec) Philon explique le lien que le verset établit entre sommeil et extase, en disant que le sommeil (ὁ ὕπνος) est « une extase particulière, non celle qui se fait *sous le coup de la folie* (κατὰ μανίαν) mais par le relâchement des sens et le retrait de l'esprit (κατὰ τὴν τῶν αἰσθήσεων ὕφεσιν καὶ τὴν ἀναχώρησιν

Deut. 32, 43 par εὐφραίνεσθαι. Pour ce qui est d'Ex. 19, 28, il traduit l'hébreu *hārad*, « trembler ». I Cf. *BA*, *Lévitique*, p. 121, les remarques de P. Harlé et D. Pralon, qui soulignent une volonté exégétique et, on peut ajouter, d'unification, dans le choix de la Septante. En tout cas, ce choix confère une note plus dramatique à l'épisode du Lévitique. A part ces deux versets, il y en a d'autres, où notre verbe a la même valeur de « sainte frayeur », de crainte religieuse révérentielle (Spicq) : Ha. 3, 2 ; Osée 3, 5 ; Judith 13, 17.

[72] Cf. *Jos*. 179 : « Quand, en effet, le corps se repose, l'esprit (ἡ διάνοια) prend une vision (φαντασίας) plus claire des contrariétés, et celles-ci viennent alors le tourmenter durement et l'oppresser ».

[73] Voir pour la question le livre de R. A. Baer, *Philo's use of the categories male and female*, Leiden, 1970.

τοῦ λογισμοῦ) ». C'est en s'appuyant sur ce dernier texte que M. Harl suggère que dans le cas d'Adam, le sens du mot extase n'est pas négatif, comme il l'est pour les deux premiers cas décrits par Philon dans le *Quis Heres*. D'ailleurs, si l'on considère attentivement le texte philonien, la distinction négatif/positif n'explique pas tout : Philon décrit, en s'appuyant sur une réalité « philologique » — la présence dans tous les versets qu'il cite du verbe ἐξίστημι — quatre types de contact avec le sacré, quatre types de manifestations du sacré, qui, comme on le sait, est par lui-même ambivalent[74]. D'autre part, Philon s'attache souvent à expliquer, d'abord à travers sa théorie des puissances, dont les plus « célèbres » sont la puissance hégémonique (κύριος) et la puissance dispensatrice de la grâce (θεός), que Dieu manifeste l'une ou l'autre de ces puissances en fonction du degré de progression spirituelle de tout un chacun. Dans le *De Somniis* I, 159-163, c'est en ce sens-là que l'Alexandrin commente Gen. 28, 13, « Je suis le Seigneur (κύριος) Dieu (Θεός) d'Abraham ton père et le Dieu (Θεός) d'Isaac ». Sans entrer dans les détails de l'exégèse de ce verset, précisons seulement que, pour Philon, si au sujet d'Abraham on emploie les mots « Seigneur » et « Dieu », c'est parce que le patriarche, symbole d'une sagesse acquise par la μάθησις a besoin du soutien à la fois de l'autorité et de la bienfaisance divines, « car ce n'est que par les admonestations d'un chef qu'il se perfectionne » (§ 162), alors que son fils, Isaac, symbole d'une sagesse naturelle, n'a besoin que de la grâce de Dieu. Il s'agit là de tout un programme de pédagogie

[74] Pour cette question, voir R. Caillois, *L'homme et le sacré*[3], Paris, 1963 et M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, 1965.

> divine. C'est pourquoi, si déjà à l'égard d'un aspirant à la perfection comme Abraham, la puissance hégémonique doit se manifester, on comprend qu'elle doive apparaître sous un jour encore plus répressif et terrifiant à l'égard du « commun des mortels », voire des impies…

L'extase prophétique d'Abraham (Her. 258-266)

Au § 249 Philon définit le quatrième type d'extase comme « ce qui est le mieux de tout, la possession et le délire d'origine divine, comme l'éprouve la race prophétique (πασῶν ἀρίστη ἔνθεος κατοκωχή τε καὶ μανία, ᾗ τὸ προφητικὸν γένος χρῆται. τῆς μὲν) ». La description de ce type d'extase occupe les paragraphes 258 à 266.

1.L'ἀστεῖος et la prophétie

Avant de procéder à l'exégèse proprement-dite de Gen. 15, 12, qu'il cite à nouveau, en précisant que « c'est l'état qu'éprouve un homme possédé par Dieu, inspiré par Dieu » (ἐνθουσιῶντος καὶ θεοφορήτου τὸ πάθος), Philon tient à souligner que ceci « n'est pas le seul trait qui en fasse un prophète » (§ 258), mais qu'il existe un lien indissoluble entre l'ἀστεῖος[75], l'homme

[75] Développement sur l'ἀστεῖος, terme analogue à σπουδαῖος et à τέλειος dans le vocabulaire stoïcien et chez Philon. L'adjectif, en couple avec εὐγενής (un autre terme appartenant au vocabulaire stoïcien) qualifie maintes fois Abraham (*Abr*. 83, 85, 90, 188 etc) ; également Moïse (*Mos*. I, 18). Le mot est présent dans la LXX, une fois même à propos de Moïse enfant (Ex 2, 2), ayant, dans ce cas-là le sens de « joli, gracieux ». Le Nouveau Testament reprend le terme, toujours à propos de Moïse (Héb. 11, 23, Actes 7, 20). Pour revenir à Philon, en *Abr*. 22-23, l'exégèse de Gen. 5, 24 « Enoch plut à Dieu et ne fut pas trouvé, parce que Dieu le déplaça » donne lieu, à propos de l'expression « il ne fut pas trouvé », à un développement sur le mode de vie de l'ἀστεῖος, qui préfère s'isoler du monde, vivre en solitude et s'adonner à l'étude. L'ἀστεῖος est celui qui ose parler à Dieu et qui est doué d'une grande παρρησία

vertueux et σοφός, et la prophétie. L'un ne peut exister sans l'autre. Pour le prouver, Philon s'appuie sur une lecture allégorique de Gen. 20, 7, verset que nous avons déjà évoqué plus haut. Abraham, « parce qu'il est prophète » (la présence de la conjonction *ὅτι* a son rôle dans l'exégèse philonienne du verset), ne saurait être séparé de Sara, « la vertu qui par nature commande » (τὴν ἐκ φύσεως ἄρχουσαν ἀρετήν, Σάρραν). [76]. Or, cette vertu est inséparable du sage, et uniquement de lui, n'appartenant nullement à ceux qui prétendent seulement l'être et la preuve en est justement le verset biblique qui qualifie Abraham de prophète. Philon arrive ainsi à l'enchaînement suivant : le σοφός a comme bien propre la vertu, il est donc un ἀστεῖος. Et l'inspiration divine fait de l'ἀστεῖος un prophète.

« Le texte sacré atteste le caractère prophétique de tout homme vertueux » (παντὶ δὲ ἀστείῳ προφητείαν ὁ ἱερὸς λόγος μαρτυρεῖ)[77], peut-on lire par la suite et, quelques lignes plus bas, Philon renforce cette affirmation par une autre, qui établit une identité entre ceux que les Ecritures qualifient de

---

pour s'adresser à Lui (§ 19). Il sert ainsi d'intermédiaire entre les « ἀτελέστεροι » et Dieu. Philon cite plusieurs fois (*Her*. 19, *Poster*. 143, *Somn*. I, 143) comme support scripturaire de cette doctrine des intermédiaires Ex. 20, 19 (le peuple demande à Moïse « Toi, parle-nous et que Dieu ne nous parle pas, de peur que nous ne mourions »). Par exemple, au § 78 on lit : « Seul voit clair l'homme de bien (ἀστεῖος). C'est la raison pour laquelle les anciens ont donné aux prophètes le nom de « voyants » (I Reg. 9, 9). Or, celui qui s'est « avancé au-dehors » n'est pas seulement un « voyant » : on dit en outre qu'il est « voyant Dieu » » Philon oppose ensuite Israël, qui tend ses regards vers le haut, vers la manne, nourriture céleste à l'Egypte qui, même lorsqu'il lui arrive d'ouvrir les yeux, ne le fait que pour regarder vers les nourritures terrestres, l'ail et l'oignon qui maltraitent les yeux. » (Voir également J. G. Kahn, n. c. 15 au § 106 du *De Confusione*…).

[76] La connaissance de l'avenir apparaît comme un trait essentiel de la prophétie en *Spec*. I, 64-65.

[77] S. Sandmel voit dans cette assertion un argument en faveur de la thèse selon laquelle Philon ne partage pas les mêmes vues que la tradition rabbinique quant à la cessation de la prophétie au temps d'Esdras, mais, au contraire, pour lui « it is a continuing possession of the human race » (*op. cit*, p. 178, n. 347). Voir *supra*, notre « Introduction ».

« justes » et ceux dont elles disent « qu'ils sont possédés de Dieu et prophétisent ». D'où une idée qui en découle naturellement : le φαῦλος, l'homme dépourvu de vertu et de sagesse, ne peut être inspiré à proprement parler (κύριως), il ne lui est pas permis d'être l'interprète de Dieu (οὐ θέμις ἑρμηνεῖ γενέσθαι θεοῦ) [78]. L'expression « οὐ θέμις » suggère qu'il s'agit d'un interdit presque d'ordre religieux[79].

2. *Les « Justes » prophètes*

Les personnages bibliques cités en tant que « justes » prophètes sont Noé, Isaac, Jacob et, évidemment, Moïse.

> 260. En tout cas, tous ceux dont il parle comme de justes, il dit aussi qu'ils sont possédés de Dieu et prophétisent. Noé était juste: n'était-il pas par le fait même prophète ? N'est-ce pas sous l'effet de la possession qu'il profère (οὐ κατεχόμενος ἐθέσπισε) les prières et les malédictions contre les générations futures, confirmées ensuite par la réalité des évènements (ἔργων ἀληθείᾳ βεβαιωθείσας) ? 261. Faut-il parler d'Isaac, de Jacob ? Eux aussi, en de multiples occasions, et notamment lorsqu'il s'adressaient à leurs descendants, on reconnaît qu'ils prophétisaient. Une parole comme celle-ci : « Rassemblez-vous, que je vous annonce (ἀπαγγείλω) ce qui vous arrivera à la fin des jours » (Gen. 49, 1) était bien d'un homme inspiré de Dieu (ἐνθουσιῶντος) ; car la connaissance de l'avenir n'appartient pas à l'homme. 262 Parlerons-nous de Moïse ? N'est-il pas partout célébré comme prophète ? Voici ce qui est dit : « S'il vient parmi vous un prophète du Seigneur, je me ferai connaître à lui dans un songe, mais pour Moïse, c'est dans une vision,

[78] Pour la relation entre prophétie et interprétation, voir les pages concernant la relation Moïse-Aaron.

[79] On retrouve la même expression au § 265 et dans la *Vie de Moïse* I, 277 : « il n'était pas permis (θέμις γὰρ οὐκ ἦν) de voir cohabiter une présence toute sainte et les sacrifices d'un magicien ».

> non par énigmes » (Nb 12, 6-8). Et ailleurs : « Il ne s'est pas encore levé un prophète comme Moïse, lui que le Seigneur connut face à face. (Dt. 34, 10).

Il est intéressant de remarquer la cohérence de ces exemples avec le texte des *Lois Spéciales* I, 64-65, que nous avons évoqué plus haut. Le fait que la connaissance du futur ne soit pas accessible aux hommes autrement que par inspiration divine confère aux bénédictions et malédictions de Noé[80], aux bénédictions d'Isaac[81] et à celles de Jacob[82] un caractère prophétique incontestable. Nous retrouvons en outre un autre élément : la confirmation de l'authenticité de la prophétie par la réalisation des faits annoncés.

Si pour mettre en évidence les qualités prophétiques des patriarches cités plus haut, l'Alexandrin fait appel, par allusion ou par citation, à ces textes bibliques qu'il interprète lui-même comme étant des prophéties, pour Moïse il cite les deux passages — Nb. 12, 6-8 et Dt. 34, 10 — où l'on affirme clairement la singularité et le caractère exceptionnel de sa prophétie. Le mérite et l'inspiration apparaissent comme les deux « piliers » de la prophétie mosaïque dans un texte du *De Decalogo* 175 : Dieu exprima « les lois particulières par le truchement du plus parfait des prophètes, qu'en raison de ses mérites il avait élu comme interprète de ses oracles, après l'avoir empli d'esprit divin (διὰ τοῦ τελειοτάτου τῶν προφητῶν, ὃν ἐπικρίνας ἀριστίνδην καὶ ἀναπλήσας ἐνθέου πνεύματος ἑρμηνέα τῶν χρησμῳδουμένων εἵλετο)» [83].

3. Le prophète, instrument de musique aux mains de Dieu

[80] Philon doit se référer à Gen. 9, 24-27.

[81] Cf., par exemple, Gen. 27, 27-30 et 39-40.

[82] Gen. 49, 1-27. C'est la présence du verbe ἀπαγγείλω dans le verset cité par Philon qui a pu influer sur l'interprétation des bénédictions de Jacob en tant que prophéties.

[83] Voir le chapitre consacré à Moïse du présent travail.

Pour décrire l'état d'inspiration dont seul le sage en est bénéficiaire, Philon emploie, entre autres, le terme aristotélicien ἐφαρμόττει[84], « s'accorder », « être en harmonie » avec quelque chose :

> …le prophète n'exprime aucune parole qui lui soit personnelle (προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται[85]) ; tout est d'autrui, un autre parlant en lui (ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος[86] ἑτέρου). […] cela [le fait d'être inspiré, n. n] convient seulement au sage (μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ' ἐφαρμόττει), puisque seul, il est l'instrument sonore de Dieu (μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχεῖον) dont Dieu frappe invisiblement les cordes avec son plectre (κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ).

L'instrument, l'ὄργανον qu'est le prophète doit être adapté et entrer en harmonie avec Celui qui en fait usage. Le texte est à rapprocher de *Spec* I 64-65. Cette théorie du prophète qui ne dit rien de son cru semble se justifier aussi bien dans le texte des *Lois Spéciales* qu'ici par le fait que le désir de connaître est inné dans l'homme, bien que la connaissance de l'avenir ne lui appartienne pas, comme nous le dit le texte des *Lois Spéciales*. L'existence d'un prophète inspiré, instrument de Dieu, arrive à résoudre ce dilemme. Il existe également une base scripturaire de cette théorie : c'est le passif ἔρρεθη de Gen. 15, 13, que Philon cite au § 266, occasion pour lui de revenir à la charge[87] :

---

[84] Pol. 3, 2, 3 ; Nic. 2, 7 ; 5, 8.

[85] Pour la signification de ce verbe chez Philon, voir le ch. consacré au lexique de la prophétie.

[86] Voir le même chapitre.

[87] Ce passif est interprété de la même manière en *QG* III, 10 : « Parce que le prophète semble dire quelque chose, mais ce n'est pas son propre décret qu'il donne, mais il est l'interprète d'un autre (*interpres est alterius*)qui lui met quelque chose dans l'intellect, cependant ce qu'il fait résonner en paroles, tout cela est vrai et divin. »

> Voici ce qu'il dit ensuite en suivant la trame de l'Ecriture : « Il fut dit à Abraham » (Gen. 15, 13). Véritablement, le prophète, en effet, même lorsqu'il paraît parler, se trouve en état de silence : un autre se sert de ses organes vocaux, de sa bouche, de sa langue, pour révéler ce qu'il veut : *les frappant de son art invisible et mélodieux, il en fait des instruments sonores, musicaux, emplis d'harmonie* (τέχνῃ δὲ ἀοράτῳ καὶ παμμούσῳ ταῦτα κρούων εὔηχα καὶ παναρμόνια καὶ γέμοντα συμφωνίας τῆς πάσης ἀποτελεῖ.).[88]

Le silence du prophète laisse donc place à une véritable symphonie divine. Les images musicales s'accumulent pour décrire l'état du prophète inspiré : l'adjectif παμμούσῳ qui qualifie ici l'art divin est un composé philonien. Il nous renvoie au début du traité, au § 14 : ceux auxquels leur « amour divin de la sagesse » donne le droit de parler à Dieu doivent le faire non pas avec la bouche et la langue corporelles, mais « avec

[88] Le lien entre le texte scripturaire et le commentaire philonien n'est, en effet, pas très clair, étant donné qu'Abraham ne parle pas. M. Harl (note 1, p. 300) suggère qu'il s'agirait "d'une voix intérieure qu'écouterait Abraham et qui lui annoncerait prophétiquement l'avenir ». Le thème du silence devant Dieu *versus* la « parrhésia » de lui parler ouvre notre traité. C'est peut-être au même type de discours intérieur qu'il songe en interprétant Ex. 4, 10. Il faut d'abord préciser que Philon s'écarte sensiblement du sens du texte de la Septante. Si, selon la LXX, Moïse reste sans voix « même depuis que Dieu se mit à lui parler », selon Philon, il se trouva « la voix faible » et la « langue lourde » « dès que Dieu se mit à lui parler » : « il est tout naturel, poursuit Philon, en de tels moments, que l'organe de la voix soit arrêté tandis que le discours intérieur s'enchaîne en un cours irrépressible, accumulant dans sa méditation les beautés des pensées et non des paroles, avec une puissance vive et sublime. » De même, *Leg.* III, 44 « En vérité, chaque fois que l'âme, dans toutes ses paroles et toutes ses actions, s'est déployée et consacrée à Dieu, les voix des sens s'arrêtent, ainsi que tous les bruits tumultueux et sinistres. Le visible en effet, parle et appelle à lui la vision ; la voix appelle l'ouïe, l'odeur l'odorat, et en général le sensible le sens ; mais tout cela s'arrête, lorsque la pensée, sortie de la cité de l'âme, rattache à Dieu ses actes et ses réflexions ».

l'instrument harmonieux et puissant de l'âme, que nul mortel ne peut entendre, mais seulement l'Inengendré et l'Incorruptible »[89].

L'image de l'« instrument » — dans un sens plus général, pas nécessairement un instrument de musique —, de l'âme comme « instrument de Dieu », se retrouve dans le *De Pythiae oraculis* (404 b-f) de Plutarque. Théon y expose sa théorie de l'inspiration prophétique à partir de l'exemple delphique. Selon lui, « l'âme sert au dieu d'instrument ; or, la bonne qualité d'un instrument consiste à se conformer le mieux possible, suivant les

[89] Comme le remarque M. Harl (*Her*., n. 2, p. 172), Philon compare souvent l'âme avec un instrument de musique (voir également *Deus* 24-25, *Poster.* 103 s, etc.). L'adjectif est également appliqué (au sens propre !) dans un texte d'inspiration hésiodienne du *Plant*. 129, aux Muses elles-mêmes, plus précisément à la race « πάμμουσον καὶ ὑμνῳδὸν » qui sera issue de Mnémosyne (devenue l'une des Puissances de Dieu, dans l'adaptation philonienne du « vieux conte »). Ailleurs (*Conf*. 43) il est question du « concert harmonieux et gracieux des vertus » (τὴν εὐάρμοστον καὶ πάμμουσον συμφωνίαν ἀρετῶν). En *Congr*. 51, l'adjectif qualifie la « danse tout Musique des astres ». Enfin, notre terme est présent dans un texte d'une grande beauté aux résonnances pythagoriciennes plus qu'évidentes, qui peut nous avancer dans la compréhension de *Heres* 266, ainsi que dans celle d'autres textes où Philon parle du prophète comme d'un instrument. : (voir L. H. Feldman, L. H., « Philo's Views on Music », in *Studies in Hellenistic Judaism*, Leiden, Brill, 1996, pp. 504-528). « L'homme en effet a reçu un privilège qui le distingue des autres créatures, celui de l'adoration de l'Etre, et le ciel, de son côté, fait constamment de la musique, produisant, grâce au mouvement des corps célestes, une harmonie parfaite, dont les accords, si d'aventure ils atteignaient notre oreille, produiraient en nous un amour irrésistible, des désirs passionnés, des transports fous impossibles à arrêter, qui nous feraient oublier de nous alimenter ; car nous n'avalerions plus de nourriture et de boisson par le gosier comme les êtres mortels, mais, comme des êtres promis à l'immortalité, nous recevrions par la voie auriculaire une nourriture faite d'accords célestes d'une musique parfaite ; c'est pour avoir entendu de tels accords que Moïse, devenu incorporel, resta, dit-on, quarante jours et autant de nuits sans toucher à quelque nourriture ou boisson que ce fût (Ex. 24, 18). 37. Il semble donc que le ciel, cet archétype des instruments de musique, ait été ajusté avec précision uniquement pour donner un accompagnement musical aux cantiques chantés à la gloire du Père de l'Univers » (*Somn*. I, 36-37).

ressources qui lui sont inhérentes, à l'agent qui l'emploie, et à réaliser l'œuvre de la pensée même qui transparaît en lui, en la montrant cependant non pas telle qu'elle se trouvait dans l'ouvrier, pure, intacte et irréprochable, mais mêlée à beaucoup d'éléments qui lui sont propres. » Pour éclairer encore plus son propos, Théon compare la relation entre la Pythie et son dieu à celle qui existe entre les deux luminaires. Bien qu'elle soit l'instrument (ὄργανον) le plus « docile » du soleil, la lune ne nous en transmet pas intacte la lumière, mais de manière altérée et très diminuée. Autrement dit, le message divin nous arrive plus ou moins corrompu, en fonction de la qualité du médiateur prophétique à travers lequel il passe. C'est pour qu'elle soit un instrument aussi fidèle que possible que l'on soumet, entre autres, la Pythie à des obligations de pureté. Mais sa pureté s'associe plutôt à sa simplicité, à son ignorance même[90]. L'idée que l'ignorance et la simplicité sont des qualités qui favorisent la mise en contact avec le divin était d'ailleurs assez répandue dans l'Antiquité[91].

Autrement se présentent les choses chez Philon pour qui, on l'a vu, les médiateurs prophétiques sont des justes et des sages inspirés. Et si on voulait les rapprocher d'un modèle grec, on devrait plutôt faire installer Socrate sur le trépied d'Apollon ! En outre, bien que l'image de l'instrument soit commune à Philon et à Plutarque, l'idée — capitale pour la théorie exposée par Théon — que le message divin nous arrive forcément corrompu par l'intermédiaire du prophète, est absente du texte philonien.

4. « Le coucher du soleil » et l'inspiration divine

[90] Plutarque, *De Pythiae oraculis*, 405 c.

[91] Cf. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. fr., p. 295, qui cite un texte de Jamblique (*De myst*. 157, 14), où il est dit que les personnes les plus indiquées pour être des médiums sont les jeunes et les simples d'esprit. La préférence qu'on manifestait pour les enfants-médium était expliquée par leur pureté sexuelle, mais la cause réelle était leur meilleure capacité d'autosuggestion.

263. L'Ecriture décrit admirablement l'homme inspiré de Dieu, lorsqu'elle dit : « Au coucher du soleil, une extase tomba sur lui » (Gen. 15, 12), appelant soleil, par symbolisme, notre intellect ; ce qu'est en nous le raisonnement, le soleil l'est dans le monde ; l'un et l'autre sont porteurs de lumière ; l'un envoie à toutes choses un rayonnement perceptible aux sens, l'autre fournit à nous-mêmes les clartés intelligibles de la compréhension. 264 Or donc, tant que notre intellect brille et accomplit en nous son évolution, versant sur l'âme entière le rayonnement que l'on pourrait appeler « de midi », étant en nous-mêmes, nous ne sommes pas possédés ; mais lorsqu'il vient au couchant, alors, tout naturellement, c'est l'« extase » et « tombent » sur nous la possession et le délire divins. Chaque fois que brille la lumière divine, celle de l'homme se couche. Si, au contraire, la première se couche, l'autre monte et se lève. 265 Cela arrive à la race prophétique : l'intellect, en nous, est chassé au moment où arrive le souffle divin ; lorsque celui-ci repart, le nôtre est réintroduit ; car il n'est pas permis que le mortel cohabite avec l'immortel[92]. C'est la raison pour laquelle le coucher du raisonnement, accompagné de ténèbres, engendre l'« extase » et le délire venu de Dieu. »

Comme le remarque M. Harl[93], contrairement à d'autres passages, consacrés à la vision de Dieu, où la lumière divine est évoquée en termes d'éclat pur, comme la lumière sans ombre du midi, d'éblouissement, passages que l'on peut rattacher à ce qu'on appelle la « mystique de la lumière », le commentaire à l'extase d'Abraham se rattache plutôt à une mystique des ténèbres.[94]

---

[92] Cf. *Leg*. III, 42, à propos de Gen. 15, 5 et de Gen. 24, 7: « il n'est pas possible, en effet, que, habitant dans un corps et au milieu des mortels, on se trouve avec Dieu, mais le peut seulement celui que Dieu délivre de sa prison ». La présence des images platoniciennes est constante, comme on peut le voir, dans ces textes.

[93] Introd. au *Quis Heres*, *OPA*, p. 128.

[94] Voir aussi, plus loin, notre analyse du *QG* III, 9.

Abraham n'est pas le seul personnage à propos duquel Philon évoque la « sortie de soi » et le thème du « coucher de l'intelligence ». Il le fait également à propos d'Isaac et de Gen. 24, 63 — « Isaac sortit pour méditer (ὅταν ἀδολεσχῇ) dans la plaine, sur le soir » — verset cité et brièvement commenté dans le cadre d'une plus ample exégèse de la « sortie » d'Abraham en *Leg*. III, 39-48[95], mais aussi en *QG* V, 140, où le commentaire est plus détaillé. La sortie d'Isaac dans la plaine, pour méditer, symbolise la sortie de soi de l'intellect, liée à l'état d'inspiration divine. Elle a lieu le soir, tout comme l'extase d'Abraham, qui se produit au coucher du soleil. L'astre diurne y est assimilé aux « opinions visibles ».

Une interprétation semblable se retrouve en *Somn*. I, 118-119, à propos de Gen. 28, 11, « Et il [Jacob] rencontra un lieu : c'est que le soleil était couché »[96]. Cette exégèse devait être assez répandue, puisque Philon l'attribue à « certains » (ἔνιοι) — allegoristes, doit-on comprendre :

> Certains, d'ailleurs, supposant que « soleil » désigne ici symboliquement la connaissance sensible (ἄισθησιν) et l'intelligence (νοῦν), qui sont, à nos yeux, les garants du vrai, et que « lieu » signifie la parole divine (τὸν θεῖον λόγον), comprennent ainsi : l'Athlète spirituel rencontra la parole divine après la disparition de la lumière périssable et humaine.

La suite du verset est également très importante. La pierre sur laquelle Jacob pose sa tête est le symbole de l'ascèse et, de manière plus symbolique

---

[95] « C'est ce qui fait qu'Isaac, la joie de l'âme, lorsqu'il médite et veut être seul avec Dieu, sort en s'abandonnant lui-même, ainsi que sa propre intelligence ».

[96] Il faut dire que la première interprétation (§ 116), moins paradoxale, que Philon semble assumer davantage, va exactement dans le sens contraire : « En effet, quand notre âme est abandonnée par les rayons divins qui nous assurent une appréhension parfaitement claire des réalités, alors se lève une deuxième lumière plus faible, celle des mots et non plus des réalités, de même que dans l'univers matériel, la lune qui tient le second rang par rapport au soleil envoie sur la terre une lumière sourde quand le soleil est couché ».

encore, celui de la « parole divine » (ὁ θεῖος λόγος). C'est cette parole qui commence d'abord par entraîner l'Athlète et qui, au bout de cet entraînement, « par l'effet de l'inspiration divine, lui met des yeux à la place des oreilles et, l'ayant ainsi remodelé selon de nouveaux canon, elle l'appelle Israël : le Voyant ». Il s'agit du prélude du songe de l'échelle céleste que fait ensuite Jacob-Israël[97].

Le lien entre le νοῦς et le soleil est également présent chez Plutarque. Dans le mythe de Sylla du *De facie in orbe lunae*[98], la lune est le séjour des âmes après la mort, alors que le soleil devient le siège du νοῦς, une fois que celui-ci parvient à se séparer du reste de l'âme, grâce à une « seconde mort ».

Le *Quis Heres* n'est pas le seul passage où Philon commente Gen. 15, 12. Il le fait également en *QG* III, 9, un texte très important pour notre propos, dans lequel on retrouve, de manière plus concentrée, tous les éléments qui font le fondement de sa conception de la prophétie : le fait que c'est l'apanage de l'homme vertueux, la sortie de soi de l'intellect sous l'action de l'esprit divin, la soudaineté de l'état d'inspiration, qui, en quelque sorte, fait violence à celui qui le subit ; à la fin du texte, il y a une affirmation claire du rôle de la prophétie, par l'entremise de laquelle Dieu transmet sa Loi.

> Il se fit à l'improviste (*repente*) une certaine sécurité divine pour l'homme vertueux (*uirtute praedito*), car l'extase, comme le nom l'indique clairement, n'est rien d'autre que le fait, pour la pensée, de se retirer et de sortir au-dehors (*abscessus mentis extra se exeuntis*). Mais la gens prophétique a l'habitude de (aime) la subir (*Prophetica uero gens amat*[99] *id pati*), car, lorsque l'intellect est possédé par Dieu et revêt Dieu, il n'est plus en lui-même, car il fait habiter et reçoit en lui l'Esprit divin (*quum enim diuinatur, et diuinis*

[97] On remarque que les trois membres de la seconde triade vivent des révélations au coucher du soleil, mais les « voies d'accès » à ces révélations divines sont différentes : l'extase pour Abraham, la méditation pour Isaac et l'ascèse et le songe pour Jacob.

[98] 945 c-d.

[99] φιλεῖ.

> *imbuitur intellectus, non ultra in se existit, quoniam Diuinum Spiritum intus recipiens cohabitare facit*) ; bien plus, comme celui-ci l'a dit : 'Il tomba sur ', car il ne survient pas dans le calme et doucement, mais c'est à l'improviste qu'il livre son assaut *(repente irruit*). Mais excellent aussi est ce qu'il ajoute : 'une grande crainte ténébreuse lui tomba dessus '. Car toutes ces extases concernent l'intellect : celui qui craint n'est pas en lui même et les ténèbres sont un empêchement à voir et plus la crainte est grande, plus sont émoussées et la vue et la compréhension. Toutefois, ces choses n'ont pas été dites sans raison, mais en preuve de le science de la claire prophétie, grâce à laquelle les oracles et la loi sont légiférés par Dieu (*pro indicio scientiae manifestae prophetiae, qua oracula et leges a Deo statuuntur*).

Si dans le *Quis Heres* 263-265 l'exégèse se concentre sur la première partie de Gen. 15, 12, sur l'allégorie « coucher du soleil » = « coucher de l'intellect » et sur l'impossible cohabitation entre l'esprit divin et l'intellect humain, dans le passage cité plus haut, Philon commente également la deuxième partie du verset, en donnant une valeur positive au φόβος σκοτεινὸς μέγας qui constitue un élément commun avec le deuxième type d'extase et qui provoque une sorte de blocage des sens — notamment du sens de la vue — favorable à la venue du souffle divin. Cette expérience abrahamique de la ténèbre s'apparente à celle de Moïse qui entre, lors de son ascension initiatique sur le mont Sinaï, dans la « ténèbre » (ὁ γνόφος) où était Dieu »[100]. Nous sommes loin des ténèbres réfractaires à toute lumière — septième fléau qui s'abat sur les Egyptiens[101]. La « ténèbre » où entre Moïse ce sont « les pensées secrètes et invisibles sur l'Etre »[102]. L'âme « amie de Dieu » s'engage dans une « quête informe et invisible qui l'aide à « comprendre que Dieu est totalement incompréhensible »[103]. Cette

[100] Ex.20, 21.

[101] Ex. 10, 21-29. Voir *Mos*. I, 123-126.

[102] *Poster*. 14 (trad. J. Daniélou).

[103] *Poster*. 14-15.

interprétation de la « ténèbre » sera reprise, comme l'a noté J. Daniélou[104], par Grégoire de Nysse et enrichie par toute une tradition mystique, à travers Pseudo-Denys et, à l'Occident, Saint Jean de la Croix.

*

Le *Quis Heres* 263-265 a souvent été rapproché de la célèbre description de la « sortie de soi » faite aux § 69-70[105]. L'exégèse des mots « celui qui sortira de toi » y décrit une extase qui renvoie directement à l'extase prophétique. La triple sortie d'Abraham, de la « terre », symbole du corps, de la « parenté », symbole de la sensation et de la « maison du père », symbole du langage, est couronnée par la « sortie de soi-même », sous l'effet de l'inspiration divine. Voici le texte :

> [69] Si donc, ô mon âme, quelque désir entre en toi d'hériter des biens divins ce n'est pas seulement 'la terre', c'est-à-dire le corps, ni 'la parenté', c'est-à-dire la sensation, ni 'la maison de ton père', le langage, que tu abandonneras mais fuis-toi toi-même, sors de toi-même (ἀλλὰ καὶ σαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς), comme les possédés et les corybantes (ὥσπερ οἱ κατεχόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες), saisie de l'ivresse des bacchantes, transportée par Dieu d'une sorte d'enthousiasme prophétique (βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατά τινα προφητικὸν ἐπιθειασμόν). [70] L'intelligence qui est emplie de Dieu et qui n'est plus en elle-même (ἐνθουσιώσης γὰρ καὶ οὐκέτ' οὔσης ἐν ἑαυτῇ διανοίας), qui est excitée par l'amour céleste, rendue comme folle, conduite par Celui qui Est véritablement, attirée en haut vers lui, précédée par la vérité qui enlève tous les obstacles (προούσης ἀληθείας καὶ τὰν ποσὶν ἀναστελλούσης) afin que l'âme marche sur la route plane[106], voilà l'héritage.

---

[104] Dans son « Introduction » à la *Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse, *SC* 1bis, Paris, 1955, p. XV : « Par delà Origène, qui n'avait pas insisté sur cet aspect, Grégoire retrouve en Philon la tradition de la mystique nocturne qu'il va à son tour transmettre à Denys. »

[105] Voir aussi *Leg. III*, 39-48, *Opif.* 71 et *Contempl.* 12.

[106] L'image de la vérité qui accompagne l'intelligence en lui enlevant les obstacles pendant son ascension vers Dieu[106], nous rappelle, bien qu'il ne s'agisse pas explicitement d'une ascension, le De *Virtutibus* 214-215, passage que nous avons déjà évoqué plus haut.

Les images de ce texte ont déjà fait l'objet de nombreux commentaires[107]. A. Méasson[108] en a fait notamment l'analyse des sources. Elle met ce développement en relation non pas avec le *Phèdre* mais surtout avec l'*Ion*[109].

Nous tenons simplement à faire quelques rappels à propos des deux passages (celui que nous venons de citer et *Her*. 263-265) :

1) Le « coucher » ou la « sortie de soi » de l'intellect apparaît comme une condition *sine qua non* de l'installation temporaire de l'état d'inspiration divine.
2) La possession et le délire divins décrits dans ces deux textes font penser au troisième type d'oracles de Moïse dans la *Vie de Moïse* II 191, catégorie « où se manifeste la possession divine de celui qui parle, possession qui lui vaut essentiellement et en stricte propriété

Abraham, « mu par l'inspiration divine », quitte « les erreurs du polythéisme », en sachant que « s'il émigrait, l'erreur émigrerait aussi de ses pensées » et qu'il arriverait « à la vérité » (εἰς ἀλήθειαν) ; « guidé » par les « oracles divins », « il marchait sans défaillance à la recherche de Celui qui est un ».

[107] Voir, par exemple, J. Pascher, *Basilikè Hodos*…, p. 163 s., J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958, p. 197.

[108] *Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance, images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie,* Paris, 1986, pp. 224-226.

[109] A. Méasson, qui compare d'une manière très détaillée *Ion* 533 d 4-6, 533 e 8-534 a 2, 534 b 3-6, 536 a 1-3, 536 a 7-8, 536 c, 1-4 et ce passage d' *Her.*, remarque qu'il ne s'agit pas seulement d'un emprunt fait au vocabulaire de la possession divine (y compris la référence au délire des Corybantes) de Platon mais d'un souvenir très précis chez Philon du développement consacré à l'inspiration poétique dans l'*Ion*. A titre d'exemple, nous en citons quelques lignes : « Car ce n'est point par l'effet d'un art ni d'une science que tu tiens sur Homère les discours que tu tiens ; c'est en vertu d'un privilège divin et d'une possession divine. Les gens en proie au délire des Corybantes ne saisissent qu'un air avec promptitude, celui du dieu qui les possède » (536 c, trad. L. Méridier, CUF, 1931). Pour l'expression ἔρως οὐράνιος, toujours d'origine platonicienne, A. Méasson renvoie, en revanche, au *Banquet*, 185 b.

des termes d'être considéré comme un prophète » et plus particulièrement à la dernière prophétie de Moïse.[110]

3) En interpellant son âme[111], comme il le fait ailleurs, aussi, Philon fait sienne en quelque sorte, l'expérience abrahamique de l'extase. Même si le ton est moins personnel, moins poétique, l'idée que toute âme qui se trouve à la recherche du vrai Dieu peut avoir cette expérience est également suggérée dans la description du quatrième type d'extase : au § 263-265, la première personne du pluriel est présente à travers des pronoms personnels ou possessifs (« τὸν ἡμέτερον... νοῦν », « ἐν ἡμιν λογισμός », « ἐν ἡμίν ὁ νοῦς ») ou même des verbes (οὐ κατεχόμεθα). Comme le note B. Belletti[112], « risulta chiaro che l'estasi filoniana non si configura come una eccezionale esperienza di *unio mystica* che investe privilegiate persone, ma è da intendersi — in senso assai più ardente allo spirito e alla lettera filoniani — come separazione, distacco, uscita dell'anima dalla umana condizione di miseria, mortalità ed imperfezione. L'estasi è condizione qualificante di ogni uomo virtuoso. ».

La vision de Dieu, aboutissement de l'extase

L'abandon de l'intelligence et la « sortie de soi » ne se présentent pas uniquement comme une condition indispensable à l'entrée de l'esprit divin dans l'homme. Cet abandon est plutôt conçu comme une offrande faite à Dieu :

---

[110] Nous discutons cette question plus loin, dans le chapitre « L'inspiration prophétique et les oracles de Moïse ».

[111] Les termes λογισμός, ψυχή et διάνοια sont pratiquement équivalents ici. Voir aussi *Leg.* III, 47 : « Car si tu cherches Dieu, ô ma pensée, recherche-le après être sortie de toi-même… »

[112] Art. cit., p. 86.

> Ne conserve pas pour toi ta pensée, ton intelligence, ta compréhension : apporte-les et offres-les à Celui qui est la cause de ta pensée exacte et de ta compréhension sans erreur (*Her*. 74).

L'ultime récompense pour ce don n'est rien d'autre que la vision de Dieu :

> Celui donc qui s'est échappé hors de nous et qui aspire à se faire le suivant de Dieu, celui-là est héritier de la glorieuse richesse de la nature, comme en témoigne Moïse : « Et il le fit sortir au-dehors et il lui dit : Lève ton regard vers le ciel (Gen. 15, 5) […]. Seul voit clair l'homme de bien (ὁ ἀστεῖος). C'est la raison pour laquelle les anciens ont donné aux prophètes le nom de « voyants » (I R 9, 9)[113]. Or, celui qui « s'est avancé au-dehors » n'est pas seulement un voyant : on dit en outre qu'il est « voyant Dieu », « Israël ». (*Her*. 76-78).[114]

A la lumière de ces textes on comprend mieux le sens que l'exégèse philonienne donne à la prophétie d'Abraham. De même qu'au moment de sa vocation, lorsqu'il quitte tout consciemment et librement afin de suivre l'appel de Dieu, au moment de l'extase, l'*asteios*, possédant la vertu, a la capacité d'abandonner ce qu'il a de plus précieux, son *nous*, en l'offrant à Dieu. Le fait de devenir l'instrument de Dieu est pour lui un acte assumé[115].

Gen. 24, 7 : Le Seigneur enverra un ange….

Un autre texte biblique qui donne l'occasion à Philon de parler d'Abraham en tant que prophète est la dernière partie de Gen. 24, 7,

---

[113] Pour l'exégèse de ce verset chez Philon, voir le chapitre consacré aux prophètes antérieurs et postérieurs.

[114] Cf. aussi *Leg*. I, 82-83, III 47.

[115] Ce qui ne sera pas le cas, on le verra, pour quelqu'un comme Balaam, qui prétend seulement être prophète.

commenté en *QG* V, 90. Abraham, déjà bien avancé en âge, envoie son serviteur chercher une épouse pour son fils Isaac (Gen. 24, 9), en lui annonçant qu'il aura pour guide dans sa mission un ange du Seigneur :

> …le Seigneur enverra un ange au-devant de toi et tu prendras là-bas une femme pour mon fils Isaac.

Comme d'habitude, Philon en dégage deux interprétations, l'une littérale et l'autre allégorique. Pour ce qui est de la première, le texte n'est pas très clair d'un bout à l'autre, mais on peut en retenir le fait qu'aux yeux de l'Alexandrin, cette phrase ne pouvait sortir que de la bouche d'un prophète, le seul être capable de savoir par avance qu'une telle apparition angélique allait se produire :

> Je vois donc que c'est un prophète et qu'il décrète avec divination l'avenir, car la loi est une invention de nature, non des hommes[116] ; en effet, l'intellect ami de Dieu, une fois qu'il a émigré et est venu habiter dans une autre terre, hors de toute terre sensible, est saisi immédiatement et prophétise car d'où sait-il que le serviteur pourra mener à bonne fin le voyage sous la conduite de l'ange, si ce n'est par divination et prophétie ?

[116] *Certe video, quod propheta est, et legem ponit, divinans futura agendaque : lex enim est naturae adinventio, non hominum*. L'un des manuscrits (F) n'a que « vois donc l'avenir ». La traduction de Ch. Mercier n'est pas très claire ici. Pour le même passage, Marcus propose : « Thus do I see that he is a prophet and legislates oraculary concerning things that are to come », en donnant aussi en note sa reconstitution de l'original grec : « προφήτης ἐστὶ καὶ νομοθετεῖ ἐπιθειάζων τὰ μέλλοντα τε καὶ τὰ γενησόμενα. » (trad. proposée : Je vois donc que c'est un prophète et qu'il légifère sous inspiration à propos de ce qui se passera dans l'avenir.)

On retrouve dans ce passage, en résumé, les idées du *Quis Heres* : connaissance de l'avenir par le prophète[117] ; le prophète « législateur » ; la sortie de soi du νοῦς (*mens*) ; l'inspiration.

Philon se fait ensuite « l'avocat du diable », en s'interrogeant sur la nécessité de l'intervention de l'ange alors que l'ordre était clairement donné au serviteur de trouver et faire venir la future épouse d'Isaac. Si le texte contenant l'explication littérale sur ce point n'est pas clair, l'explication allégorique, elle, est plus cohérente. Il ne s'agit donc plus de savoir comment Abraham a pu annoncer à son serviteur qu'un ange viendrait à sa rencontre, mais pourquoi ce serviteur avait besoin d'être guidé par un ange :

> Parce que, répond Philon, le verbe proféré qui par comparaison avec l'intellect, a été appelé serviteur, dans le même temps a hésité et a fait supposer de la faiblesse ou de l'erreur, le Sauveur lui a joint et adapté un second verbe infaillible, qu'il a appelé ange[118], interprète des oracles et des

[117] Voir le texte des *Lois Spéciales*, I, 64-65.

[118] C'est Aaron qui est parfois qualifié de λόγος προφορικός (*Migr*. 78, *Deter*. 39, 126) et n'oublions pas, non plus, qu'Abraham est le « père élu du son », la raison ou l'intellect étant le père du λόγος προφορικός (*Abr*. 83). L'équivalence anges-λόγοι apparaît également en *Leg*. III, 177-178, *Confus*. 28, *Migr*. 173-174, *Somn*. I, 115-148 (sur l'échelle de Jacob montent et descendent des anges médiateurs qui sont, en fait, des paroles divines : « Sur toute son étendue, montent et descendent sans interruption les Paroles divines : quand elles montent, elles entraînent l'âme avec elles vers le haut, rompant ses liens avec tout ce qui est soumis à la mort, et lui donnant à contempler ce qui seul mérite de l'être ; quand elles descendent, elles ne la font pas chuter — car ni Dieu ni sa Parole ne peuvent nuire —, mais par amour des hommes et compassion pour notre espèce, elles acceptent de descendre à notre secours comme alliées, pour donner, par inspiration salvatrice, une vie nouvelle à l'âme, qui est pour l'instant dans le corps comme si elle était emportée par un fleuve » (§ 147). Sur l'angélologie chez Philon, voir les deux études de V. Nikiprowetzki, « Note sur l'interprétation littérale de la Loi et sur l'angélologie chez Philon d'Alexandrie », in *Etudes Philoniennes*, pp. 133-144 et « Sur une lecture démonologique de Philon d'Alexandrie, *De gigantibus*, 6-18 », *ibid*., pp. 217-242, B. Decharneux, « Anges, démons et Logos dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie », in *Anges et Démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve, 25-26 novembre 1987*, ed. J. Ries e H. Limet, Louvain-La-Neuve 1989, pp. 147-175 et *L'Ange, le Devin et le Prophète,*

ordres de Dieu ; lequel, en s'approchant et en instruisant, oblige aussi l'homme à ne plus trébucher, à ne plus être ébranlé ni troublé par le verbe.[119]

Conclusions et perspectives

Chez Philon, après Moïse, Abraham est la figure prophétique la plus marquante. En rapprochant différents passages qui parlent d'Abraham, on voit se retrouver en lui au moins trois des quatre fonctions dont sera investi, selon Philon, Moïse : la royauté, la prêtrise, la fonction législative et la prophétie. Abraham est nommé roi et, comme on l'a vu dans le texte du *De Virtutibus* (212-219), Philon insiste sur cette royauté « morale » du patriarche. Pour ce qui est de la fonction législative, il est lui-même la loi non écrite, la loi incarnée[120]. Et il est aussi prophète. A la lumière des textes que nous avons parcourus nous pouvons dire que le lien entre ces trois fonctions c'est précisément l'inspiration divine[121]. Nous avons pu constater que l'inspiration

---

chemins de la parole dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie dit "le Juif", Bruxelles, 1994. Voir également J. Dillon, « Philo's doctrine of angels », in D. Winston and J. Dillon (ed), *Two treatises of Philo of Alexandria: a commentary on De gigantibus and Quod Deus sit immutabilis, BJudSt*, 25, Chico, California, 1983, pp. 197-205 et *The middle Platonists,* Duckworth, 1977, pp. 171-174.

[119] *Quando quidem verbum exterius prolatum ad comparationem mentis adolescens est appelatus, atque simul dubitavit, et suspicionem exhibuit infirmitatis vel deceptionis, ideo junxit atque cooptavit ei Salvator verbum alterum infallibile ac infallax, quod Angelum nuncupavit velut interpretem divini oraculi mandatique ; is ergo cum adsit, edocens instruit hominem non amplius verbis vacillare dimoveri ac conturbari*.

[120] Voir, par ex., *Abr*. 275-276 et *Mutat*. 151.

[121] Pour ce qui est de la prêtrise, cette fonction n'est pas explicitement rattachée par Philon à Abraham. Nous pouvons tout de même citer *Abr*. 170, où il est question du sacrifice d'Isaac : « …*comme pour accomplir un rite ordinaire* (ὡς ἕνεκά τινος ἱερουργίας), il <Abraham> partit […] avec son fils. » Selon la *Melkita*, *Jethro*, IX, Dieu a non seulement révélé le Temple à Abraham, mais encore il lui a indiqué quels étaient les sacrifices qui devaient y être offerts. D'autre part, conformément à la tradition rabbinique, Abraham est tenu pour avoir institué

est également un élément essentiel au niveau de l'exégèse allégorique. Au cœur de l'expérience prophétique d'Abraham se trouve l'idée de la migration et de la sortie de soi — grâce à l'inspiration — de l'âme pourvue de vertu, la conséquence ultime de cette sortie étant la vision de Dieu. Il est important de souligner à ce propos non seulement la dimension toute spirituelle et philosophique de la prophétie du patriarche, telle qu'elle se dégage des interprétations allégoriques de Philon, mais aussi le fait que l'expérience abrahamique peut être celle de toute âme en quête de Dieu.

Abraham est lui aussi un disciple (γνώριμος) de Dieu (*Virt*. 218).Vers la fin de son livre consacré à Abraham, S. Sandmel[122] dresse un parallèle extrêmement intéressant entre les Thérapeutes, adeptes de la vie contemplative et la figure d'Abraham, « the chief exponent of contemplation »[123] et suggère un parallèle similaire entre les Esséniens, adeptes de la vie active et Jacob, l'ascète. D'une part la perfection par la méditation et la contemplation, d'autre part la perfection par l'action : « The Therapeutae are those who lived the life of which Abraham was the exemplar, as the Essenes are those who lived the life which Jacob was the exemplar »[124]. Mais c'est le premier parallèle qui est le plus fourni (culte du vrai Dieu, abandon de leur patrie, mode de vie selon la nature, l'appétit pour la contemplation, etc.). En décrivant la communauté des Thérapeutes, Philon veut prouver, poursuit Sandmel, qu'il est encore possible, à son époque, de vivre en suivant un principe métaphysique, de la même manière que le faisaient le patriarches et notamment Abraham. La dimension prophétique

---

l'office du matin (cette tradition a pour base scripturaire Gen. 19, 27), Isaac celui de l'après-midi (Gen. 24, 63, voir Ber 26 b) et Jacob celui du soir (Gen. 28, 11). La triade philonienne se retrouve ainsi dans un cadre liturgique.

[122] *Op. cit*., pp. 194-196.

[123] p. 196, n. 404.

[124] p. 196.

clairement présente chez les Thérapeutes renverrait, elle-aussi, à Abraham, et, pour soutenir cette idée, Sandmel met face-à-face des textes comme *Contempl*. 10-12 et *Her*. 69-70 et *Contempl*. 26 et *Her*. 264-266[125].

*

Abraham est le prototype de celui qui passe d'une catégorie d'humains à une autre, supérieure. C'est lui que choisit Philon pour illustrer son *topos* des trois catégories d'hommes du *De Gigantibus* 60-61, *topos* qui constitue d'ailleurs une exégèse de Gen. 6, 4, « Or les géants étaient sur la terre en ces temps-là… La première catégorie est formée des hommes de la terre, liés exclusivement aux plaisirs du corps. La catégorie intermédiaire est celles des « hommes du ciel », les « intellectuels », ou, pour citer les termes de Philon, les τεχνῖται, les ἐπιστήμονες et les φιλομαθεῖς. Le νοῦς appartient au domaine céleste et, d'ailleurs, « chacun des corps célestes est également intellect » (§ 60). Enfin, la troisième et plus haute catégorie est formée des hommes appartenant à Dieu, « les hommes de Dieu », prêtres et prophètes « qui, ne voulant pas se mêler à la République de l'Univers et devenir citoyens du monde, transcendent tout le sensible pour atteindre le monde intelligible, où ils émigrent après avoir été naturalisés citoyens de la République des Idées impérissables et incorporelles ».[126] Cette tripartition est présente, bien que de manière moins explicite, dans un texte des *Questions sur l'Exode*, II, 29, sous la forme d'une exégèse à Ex 24, 2, « Moïse s'approchera seul de Dieu, eux ne s'approcheront pas, et le peuple ne montera point avec eux. » :

[125] Pour les affinités entre Abraham et les Thérapeutes, chez Philon, voir, également R. Martin-Achard, *Actualité d'Abraham*, Neuchâtel, 1969, pp. 132-137.

[126] Comme sources d'inspiration pour ce texte on a pu invoquer le mythe hésiodique des âges mais aussi une transposition de la théorie de la tripartition de l'âme. (voir aussi, peut-être, Plutarque, le mythe du *De facie*…).

> O ordonnance la plus excellente et digne de Dieu que seul l'esprit prophétique (*propheticum intellectum*) doit s'approcher de Dieu et ceux qui sont en deuxième position doivent monter, traçant un chemin vers le ciel, tandis que ceux qui sont en troisième position, à savoir le peuple au caractère turbulent, ne doivent pas monter ou aller avec eux ; alors que ceux qui sont dignes de voir doivent être les contemplateurs heureux de ce chemin ascendant. Mais il est dit de la façon la plus naturelle que « Moïse s'approchera seul ». Car, quand l'esprit prophétique est divinement inspiré et rempli de Dieu, il devient comme la monade qui refuse de se mêler aux choses qui sont associées à la dualité. Mais il est dit que celui qui monte vers la nature de la monade s'approche de Dieu, comme (s'il entrait) dans une sorte de relation familiale, car ayant abandonné et mis de côté tout ce qui est mortel, il est devenu homme divin, en sorte que de tels hommes s'approchent de Dieu et deviennent vraiment divins ».[127]

Le changement de nom, d'Abram à Abraham, signifie son passage de la catégorie d'homme du ciel à celle d'homme de Dieu[128].

[127] Dans la LXX, les trois cas de figure sont assez clairement marqués : Moïse, qui est appelé à monter et qui est le seul à s'approcher de Dieu ; Aaron, Nadab, Abioud et les soixante-dix anciens, appelés, eux-aussi, à monter avec Moïse, mais qui doivent rester loin, qui ne s'approchent pas ; le peuple, qui ne montera pas « avec eux ». A noter que le TM on a « avec lui », c'est à dire avec Moïse, au lieu de « avec eux », ce qui rend moins claire l'existence de trois catégories différentes.

[128] Sur l'homme de Dieu chez Philon, voir aussi *Mutat.* 24-26, E. Bréhier, *op. cit.*, pp. 121-126.

CHAPITRE III

MOÏSE, PROPHETE ENTRE LES PROPHETES

PREMIERE PARTIE :

ASPECTS DE LA PROPHETIE MOSAÏQUE DANS LA *VIE DE MOÏSE*

C'est naturellement autour de Moïse que se concentrent la plupart des propos philoniens concernant la prophétie. Moïse est le promulgateur de la Torah et ce sont avant tout les « livres de Moïse » qui font l'objet de l'exégèse philonienne. Il est le Prophète par excellence. Comme nous avons déjà pu le voir, Moïse représente pour Philon un sommet dans l'évolution spirituelle de l'humanité et, dans cette évolution, les patriarches doivent être considérés comme les illustres prédécesseurs du Législateur (*Post* 172-174). Il faut dire que Philon disposait d'une solide base scripturaire pour glorifier son héros comme prophète. Le Pentateuque affirme clairement, en Dt. 34, 10 par exemple, la singularité et la prééminence de Moïse sur tous les autres prophètes, ceux d'avant ou d'après lui.

> Et il ne s'est plus levé de prophète en Israël semblable à Moïse, lui que le Seigneur connut face à face…[1]

[1] Le texte poursuit la même idée dans les versets 11 et 12 : « …avec tous les signes et les prodiges que le Seigneur l'avait envoyé faire au pays d'Egypte à l'égard de Pharaon, de ses serviteurs et de tout son pays, les grandes merveilles et la main puissante, ce que Moïse fit en face de tout Israël ». On peut également citer Nb 12, 6-8 qui souligne à son tour la singularité de Moïse parmi les prophètes de Dieu, en insistant sur la révélation « directe » dont il bénéficia : « 6Et il [le Seigneur] leur dit : Ecoutez mes paroles : lorsqu'il y aura chez vous un prophète pour le Seigneur, dans une vision je serai connu de lui et en rêve je lui parlerai. 7Ce n'est pas ainsi qu'est mon serviteur Moïse ; dans ma maison tout entière c'est

Une telle reconnaissance du rôle prophétique exceptionnel de Moïse ne pouvait rester sans écho. Philon partage d'ailleurs, avec le judaïsme de son époque, cette exaltation de la figure de Moïse[2]. Ainsi, dans un fragment d'Eupolème[3] (II^e^ s. av. J.-C.), Moïse apparaît comme le « premier sage », ὁ πρῶτος σοφός, inventeur de l'alphabet qui deviendra aussi celui des Grecs, par l'intermédiaire des Phéniciens. Artapan (I^er^ s. av. J.-C.) identifie Moïse au grec Musée, maître d'Orphée ! Il tient même le législateur des Juifs pour le fondateur de la civilisation égyptienne[4]. Flavius Josèphe emploie à propos de Moïse le célèbre syntagme, θεῖος ἀνήρ[5].

Un fragment de l'*Exagôgè* d'Ezéchiel le Tragique, met en scène Moïse faisant à Ragouel le récit d'un songe où il s'était vu siéger au-dessus des astres. Et Ragouel lui répond : « Tu as contemplé toute la terre habitée et ce qu'il y a au-dessus d'elle et au-dessus du ciel de Dieu ? Cela veut dire que tu verras ce qui est, ce qui a été et ce qui sera »[6]. « La grandeur de Moïse, note A. Jaubert, consiste à avoir contemplé le passé, le présent et l'avenir dans une sorte de contemplation universelle : il a possédé la connaissance plénière des secrets du cosmos »[7].

---

mon homme de confiance. [8]Bouche contre bouche je lui parlerai, dans une forme visible et non par énigmes, et il a vu la gloire du Seigneur ». Philon cite Dt. 34, 10 en *Her* 262 , mais il ne s'en sert pas pour affirmer l'unicité de Moïse en tant que prophète. Quant à Nb. 12, 6-8, il le cite en *Her* 262, *Leg* III, 103. En *Leg*. II, 67 ; III, 204 et 228 il fait surtout référence à la deuxième partie du verset 7 : « Dans ma maison toute entière c'est mon homme de confiance ».

[2] Voir, à ce sujet, G. Vermès, « La figure de Moïse au tournant des deux Testaments », dans H. Cazelles (éd.), *Moïse, l'homme de l'alliance*, Cahiers sioniens, Paris, 1955, pp. 62-92.

[3] Conservé chez Clément d'Alexandrie, *Strom*. 1, 23, § 153, 4 et chez Eusèbe, *Prép. Ev*. 9, 26.

[4] Eusèbe, *Praep. Ev*. 9, 27, 1-37.

[5] *Antiquités juives*, 3, 180.

[6] *Prép. Ev*. 9, 29, trad. Kuiper, « Le poète juif Ezéchiel », *REJ* 46 (1903), pp. 57-59, cf. A. Jaubert, op. cit., pp. 320-322. Voir la récente édition (avec introduction, notes et commentaire) de P. Lanfranchi, L'exagogé d'Ezéchiel le Tragique, Leiden, Brill, 2006.

[7] *Op. cit*., p. 321.

La dimension prophétique de Moïse est amplifiée dans des écrits comme le livre des *Jubilés*, appelé d'ailleurs aussi l'*Apocalypse de Moïse*, Ἀποκάλυψις Μωυσέως[8]. D'après ce texte, Dieu aurait révélé à Moïse sur le Sinaï toute l'histoire de l'humanité depuis son commencement[9]. De même, dans le *Testament de Moïse*, c'est Moïse, le Prophète, qui révèle à son successeur, Josué, la destinée du peuple hébreu jusqu'à la fin des temps. Josué l'appelle « prophète de Dieu pour toute la terre, maître accompli du siècle »[10]. Dans un passage de *IV Esdras* (14, 5-6) il est toujours question des révélations que Dieu fit à Moïse sur le Sinaï, révélations dont une partie devait rester cachée jusqu'à la fin des temps : «… Puis je le conduisis sur le mont Sinaï et je le retins longtemps auprès de moi. Je lui racontai beaucoup de merveilles, je lui découvris les secrets des temps, je lui montrai la fin des temps et je lui donnai cet ordre : "Telles paroles, tu les rendras publiques et telles autres tu les tiendras secrètes" »[11].

Dans ces trois derniers écrits, la dimension prophétique de Moïse se voit conférer en outre un caractère eschatologique bien marqué. Ces textes ont en commun l'idée que Dieu n'a rien caché de ses secrets à Moïse et qu'au-delà de la révélation de la Loi il lui a aussi révélé la fin des siècles. Le Législateur se rapproche ainsi d'autres personnages eschatologiques consacrés par la littérature intertestamentaire comme Hénoch ou Esdras.

S'il existe un point commun entre Philon et ces textes que nous venons de citer, ce n'est certainement pas l'aspect apocalyptique, quasi-absent, comme on le sait, de l'œuvre de l'Alexandrin, mais l'accent mis sur la

---

[8] V. Syncellus, éd. Dindorf, 1, 5 et 49. (*Apocalypse de Moïse* est également un titre donné à la *Vie Grecque d'Adam et Eve*, cf. *Ecrits intertestamentaires*, n. 1 *ad loc.*, *TDNT, s. v.*)

[9] cf. I, 4 et 26, où c'est le Seigneur qui dit à Moïse : « …Je te fais connaître sur cette montagne, (l'histoire) du commencement et celle d'après, ce qui adviendra dans toute la répartition légale et certifiée du temps, dans les semaines des jubilés, jusque dans l'éternité, jusqu'à ce que je descende habiter avec eux pour l'éternité » (trad. A. Caquot).

[10] 9, 16. Trad. E.-M. Laperrousaz.

[11] Trad. P. Geoltrain, *Ecrits intertestamentaires*, p. 1460.

grandeur de Moïse, sur sa prééminence, non seulement sur les autres figures du judaïsme, mais aussi sur toute autre figure de proue du paganisme, l'accent mis également sur sa dimension prophétique et son rôle d'intercesseur.

Les références à Moïse en tant que prophète, outre le long développement du deuxième livre de la « biographie » que lui consacre l'Alexandrin, sont nombreuses et se retrouvent dans toute l'œuvre de Philon. Rappelons-en quelques-unes : en *Leg*. III, 43, Moïse est appelé ὁ προφητικὸς λόγος ; en *Leg*. III, 173, le titre de prophète est associé à celui d'hiérophante, terme que Philon emploie à plusieurs reprises à propos de Moïse[12] : « Mais elle <l'âme> est instruite par l'hiérophante et le prophète Moïse (διδάσκεται δὲ ὑπὸ τοῦ ἱεροφάντου καὶ προφήτου Μωυσέως) ; en *Virt*. 51 on voit apparaître l'expression προφήτης τῶν νόμων. D'ailleurs, après le titre de νομοθέτης, c'est bien celui de προφήτης[13] que Philon emploie le plus souvent pour désigner Moïse. Pour faire ressortir l'excellence de Moïse en tant que prophète, l'Alexandrin associe souvent au mot προφήτης des épithètes laudatives, parfois même des épithètes au superlatif : θεῖος προφήτης (*Mos*. II, 188) ; διὰ τοῦ τελειοτάτου προφήτου (*Decal*. 175) ; ὁ ἱερώτατος προφήτης (*Virt*. 119). Dans le même esprit, en *QG* I, 86, Moïse est appelé *protopropheta* et associé à Enoch et à Elie : ils ont tous les trois reçu le don d'être « transportés » d'ici-bas dans le ciel.

Moïse « archiprophète »

Le titre d'ἀρχιπροφήτης est attribué trois fois à Moïse, en *Mut*. 103 et 125 et en *Somn*. II, 189. Ce composé, assez rare, est attesté, par ailleurs, dans *l'Historia Alexandri Magni*[14], où il s'agit de l'archiprophète du temple de

[12] *Leg*. III, 150 ; *Sacrif*. 94, *Poster*. 16, 164, 173 ; *Migr*. 14, *Somn*. II, 3, 29, 109, *Decal*. 18, *Spec*. I, 41, *Virt*. 75, 174.

[13] Voir l'index de l'édition de F. H. Colson, vol. X.

[14] Recensio A, 3, 34, 5 ; Recensio B, 3, 34, 12 et Recensio Byzantina Poetica ligne 6083 : Σεσόγχωσιν κοσμοκράτορα ἡμίθεον. ὁ δὲ ἀρχιπροφήτης τοῦ Μεμφίτου ἱεροῦ εἶπεν...

Memphis, chez Clément d'Alexandrie (*Stromates*, I, 15, 69, 1), qui parle de l'Egyptien Sonches, archi-prophète, dont Pythagore aurait été le disciple et chez Eusèbe, qui attribue ce terme au Christ, le « Verbe céleste et divinement inspiré, qui est l'unique grand-prêtre de l'univers, le seul roi de toute la création et le suprême prophète parmi les prophètes du Père »[15]. Il n'est pas du tout exclu que l'arrière-plan du texte d'Eusèbe soit, du moins partiellement, philonien[16]. Dans la phrase que nous venons de citer, on retrouve, attribuées au Christ, trois des quatre fonctions attribuées par Philon à Moïse. Cette phrase vient au terme d'une démonstration où Eusèbe s'attache à prouver que les anciens prophètes, à commencer par Moïse, connaissaient les deux noms du Christ : Jésus et Christ. Ainsi, Moïse choisit un grand-prêtre, un oint, et donne le nom de Jésus à son successeur.

Pour revenir à Philon, il doit avoir tout naturellement formé ce composé sur le modèle d'ἀρχιερεύς. D'ailleurs, en *Somn* II, 189, les deux termes apparaissent très proches l'un de l'autre. S'interrogeant sur le sens à donner au Lévitique 16, 17, « Lorsque le grand-prêtre entrera dans le Saint des Saints, il ne sera pas homme », Philon rejette l'interprétation selon laquelle il deviendrait Dieu, puisque cette désignation revient « au grand-prophète Moïse » qui « fut appelé le Dieu de Pharaon », selon Ex. 7, 1. En *Mutat*. 125, on lit que l' ἀρχιπροφήτης « se trouve avoir porté plusieurs noms »[17], chacun approprié à ses différentes fonctions :

1. <u>En tant que prophète</u>, « quand il montre le chemin (donne des instructions) comme interprète des oracles que chantent les versets inspirés, il est appelé Moïse (ὁπότε μὲν γὰρ τοὺς χρησμῳδουμένους χρησμοὺς ἑρμηνεύων ὑφηγεῖται, προσαγορεύεται Μωυσῆς)».

---

[15] *HE* I, 3, 8 : τὸν ἔνθεον καὶ οὐράνιον λόγον, ἀναφορὰν ἔχειν, μόνον ἀρχιέρεα τῶν ὅλων καὶ μόνον ἁπάσης κτίσεως βασιλέα καὶ μόνον προφητῶν ἀρχιπροφήτην τοῦ πατρὸς τυγχάνοντα.

[16] Sur Eusèbe lecteur de Philon, voir D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, Van Gorcum, Assen, 1993, p. 212-234.

[17] Τὸν δὲ ἀρχιπροφήτην συμβέβηκεν εἶναι πολυώνυμον.

L'explication donnée par Philon de ce lien entre la fonction prophétique et le nom de Moïse est d'ordre étymologique : « mettre par écrit des lois au profit de ceux qui les liront, c'est le fait d'un homme qui palpe et qui tient toujours en mains les choses divines, qui a été appelé à monter (Ex 24, 1) par le Législateur, inspirateur des prophètes, et qui a reçu de lui un don considérable : l'interprétation et la prédication des saintes lois. Car, en traduction, Moïse veut dire „acquisition" ; mais ce nom a aussi le sens de „palpation" »[18] En hébreu[19] il existe le verbe *māshash*, « palper, toucher », que la Septante traduit par ψηλαφάω (par ex. en Gen, 27, 12 et 21, 22, Ex. 10, 21, Dt 28, 29). Mais ici il s'agit d'une équivalence *maśśā'* — deux mots homophones, dont l'un signifie « charge », « fardeau », l'autre « oracle »[20] — et λήμμα. Le mot est compris dans sa relation avec au sens de « recevoir », et non pas au sens de « proférer, proclamer ».

Le nom de « Moïse » concentre en lui plusieurs aspects de la figure du prophète : le prophète est celui qui met par écrit les lois, c'est celui qui tient entre ses mains les choses divines et celui qui est bénéficiaire d'un don. Ce rapprochement entre le don de prophétie et le fait de palper, de « tenir toujours en main les choses divines » a peut-être été suggéré aussi à Philon par Ex. 10, 21, « Alors le Seigneur dit à Moïse : Tends ta main vers le ciel : qu'il y ait de l'obscurité sur le pays d'Egypte, une obscurité palpable »[21].

---

[18] διὰ τί δέ; ὅτι τὸ μὲν νόμους μεταγράφειν ἐπ᾽ ὠφελείᾳ τῶν ἐντευξομένων ψηλαφῶντός ἐστι καὶ διὰ χειρὸς ἔχοντος ἀεὶ τὰ θεῖα καὶ ἀνακεκλημένου (Ex. 24, 1) ὑπὸ τοῦ θεσπιῳδοῦ νομοθέτου καὶ εἰληφότος παρ᾽ αὐτοῦ μεγάλην δωρεάν, ἑρμηνείαν καὶ προφητείαν νόμων ἱερῶν μεταληφθεὶς γὰρ Μωυσῆς καλεῖται λῆμμα, δύναται δὲ καὶ ψηλάφημα.

[19] comme le précise la note au Na 3, 1, p. 221 de la *BA* 23, 4-9.

[20] v. M. Harl, *BA*, *Les douze petits prophètes*, vol. 23, 4-9, p. 302-310, « Le sens et l'histoire du mot *lēmma* comme intitulé d'une prophétie ».

[21] Εἶπεν δὲ κύριος πρὸς Μωυσῆν Ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ γενηθήτω σκότος ἐπὶ γῆν Αἰγύπτου, ψηλαφητὸν σκότος. Le nom de Moïse n'est pas le seul à être rapproché par Philon de la « palpation ». Il le fait aussi, mais dans un sens tout à fait négatif, en commentant Nb. 21, 27-30, et en particulier le v. 29, « Hélas sur toi, Moab ! Tu as été exterminé, peuple de Khamôs ». Moab signifie, d'après Philon, l'intellect (νοῦς) « suffisant et égoïste » qui a perdu la vérité. Par la suite, son peuple, peuple de Chamos, se trouve

D'ailleurs, dans l'épisode des plaies de l'Egypte, à plusieurs reprises, Dieu donne l'ordre à Moïse de tendre la main pour provoquer telle ou telle plaie, ou de dire à son tour à Aron de le faire.[22] C'est pour cette raison que Philon, dans le classement qu'il établit dans la *Vie de Moïse*, distingue les plaies en plaies venues par l'intermédiaire de Moïse, d'Aaron ou des deux. Nous verrons que Philon se fonde sur cet épisode des plaies pour expliquer, dans le même passage, un autre nom de Moïse, celui de Dieu de Pharaon (Ex. 7, 1)[23].

---

aveugle, Chamos, voulant dire « comme un tâtonnement » (ὡς ψηλάφημα). En *Leg*. III, 231 nous pouvons lire aussi: « L'auteur commence donc à se lamenter sur l'esprit suffisant et égoïste ; il dit 'Malheur à toi, Moab, tu es perdu' ; en effet, si tu t'attaches aux énigmes qui sont conformes aux conjectures vraisemblables, tu as perdu la vérité. 'Peuple de Chamos', c'est-à-dire ton peuple, ton pouvoir, se trouve mutilé et aveugle. Chamos en effet, se traduit : 'comme une touche tâtonnante' ; or c'est là l'acte propre de celui qui ne voit pas. *Khamôs*, ou *Kemōsh*, selon le TM « est le dieu national des Moabites, Ashtar Kemôsh, une divinité guerrière identifiée par les Grecs à Arès (v. note de G. Dorival, *BA*, *Nombres*, p. 409). Philon doit confondre ici les deux verbes, *mashash* (palper) et *mush* (ôter, enlever).

[22] L'image de la main est bien présente : d'abord, en Ex. 6, 8, Le Seigneur, dans sa promesse, dit à Moïse et à Aaron « Je vous ferai entrer dans le pays vers lequel j'ai tendu ma main pour le donner à Abraham, à Isaac et à Jacob, et je vous le donnerai en possession » ; ensuite, en 7, 4, après avoir donné Moïse comme Dieu à Pharaon et Aaron comme prophète à Moïse », le Seigneur dit « Je porterai ma main sur l'Egypte » et « Je suis le Seigneur qui tends la main contre l'Egypte (v. 5). Pour les trois premières plaies, c'est Aaron qui reçoit (de Moïse) l'ordre de tendre la main (Ex. 7, 19 ; 8, 1 ; 8, 12-13) pour provoquer les fléaux, ensuite par trois fois c'est Moïse « qui tend la main », (Ex. 9, 22-23 ; 10, 12, 21-22). En Ex. 9, 33, c'est en tendant les mains vers le Seigneur qu'il fait cesser la grêle.

[23] Pour toute cette discussion voir V. Nikiprowetzky, « *Moyses palpans uel liniens* : On some Explanations of the Name of Moses in Philo of Alexandria », dans F. E. Greenspahn, E. Hilgert, B. L. Mack (éd.), *Nourished with Peace, Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel*, Chico (Ca.), 1984, p. 117-172. V. aussi L. Vianès, *Le Prophète Malachie dans la Bible des Septante*, mémoire pour le diplôme d'études approfondies, Ecole pratique des Hautes Etudes, Section des sciences religieuses, Paris, 1991, p. IX, *apud* M. Harl, *loc cit*.

2. En tant que prêtre, quand il prie et bénit le peuple, il est Homme de Dieu (Dt. 33. 1) ».
3. « Lorsque l'Egypte subit la peine des actes d'impiété qu'elle a commis, il est le dieu (θεός) de Pharaon, qui exerce la royauté en ce pays ».

Philon s'arrête ensuite sur chacune de ces dénominations, en les expliquant. Pour ce qui est de la troisième, « Dieu de Pharaon », il fait référence au sens qu'il donne au mot θεός dans le cadre de sa théorie sur les Puissances : c'est notamment la puissance miséricordieuse. L'interprétation de l'expression « Dieu de Pharaon »[24] est à la fois conforme à cette théorie et à l'idée stoïcienne du sage-Dieu : du fait qu'il est sage, l'homme doit avoir autorité sur ceux qui ne le sont pas, et parmi eux sur ceux qui ont un haut rang, notamment sur les rois ; mais « le Souverain de l'univers veut, même s'il faut punir les auteurs d'intolérables injustices, qu'ils aient comme intercesseurs des suppliants pour appliquer, en imitant la puissance *miséricordieuse* du Père, des châtiments plus mesurés et plus humains, car faire le bien est le propre de Dieu »[25]. La sagesse et la capacité d'*imiter* la puissance miséricordieuse seraient donc les deux éléments qui justifient le troisième nom de Moïse. En tant que « Dieu de Pharaon » Moïse intercède, est l'intermédiaire (unique) entre l'homme (insensé) et le vrai Dieu.[26]

---

[24] D'autres textes consacrés à l'exégèse de la même formule : *Deter*. 161-162 ; *Mutat*. 19 ; 125 ; 128-129 ; *Leg*. I, 40 ; *Sacr*. 9 ; *Migr*. 84 ; *Somn*. II, 189 ; *Prob*. 43 ; *Mos*. I, 158 ; cf. aussi *Mos*. I, 27, *QE* II, 29, 40.

[25] Trad. légèrement modifiée : βούλεται γὰρ ὁ τῶν ὅλων ἡγεμών, κἂν ἀφόρητα ἀδικοῦντές τινες μέλλωσι κολάζεσθαι, παραιτητὰς ἔχειν τοὺς ἐντευξομένους ὑπὲρ αὐτῶν, οἳ τὴν τοῦ πατρὸς ἵλεω δύναμιν ἀπομιμούμενοι μετριώτερον καὶ φιλανθρωπότερον χρήσονται ταῖς τιμωρίαις θεοῦ δὲ τὸ εὐεργετεῖν ἴδιον. Le sens d'« intercéder » du verbe ἐντυγχάνω est attesté surtout dans la Septante (3 Macc. 6, 37) et dans le NT, Ap. 25, 24.

[26] On perçoit, à travers la subtilité de l'analyse philonienne, le souci de marquer le caractère relatif de cette expression, qui ne met nullement en cause l'unicité absolue du vrai Dieu.

Un titre grec de la Vie de Moïse

V. Nikiprowetzky[27] rappelle l'existence, à côté du simple titre grec de la *Vie de Moïse*, περὶ βίου Μωυσέως, d'un autre, plus long, attesté par l'édition de Mangey[28], à savoir : περὶ βίου Μωυσέως ὅπερ ἐστὶ περὶ θεολογίας καὶ προφητείας. Même si l'authenticité de ce titre n'est pas prouvée, V. Nikiprowetzky fait remarquer que, loin d'être « inapproprié », comme le pense Schürer[29], ce titre correspond assez bien à une notation du *De Gigantibus* 57, où Philon fait part de son intention d'écrire sur Moïse un ouvrage comme τὴν τοῦ προφητικοῦ βίου παντὸς ἐξέτασιν[30]. En outre, le titre de l'édition Mangey fait pendant au *De Josepho* qui est un βίος πολιτικοῦ. Le substantif θεολογία[31] n'apparaît pas chez Philon. L'auteur emploie en revanche l'adjectif θεολόγος et ceci exclusivement par rapport à Moïse[32], ce

---

[27] *Le commentaire de l'Ecriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden, 1977, p. 196.

[28] Philonis Judaei *Opera quae reperiri potuerunt omnia. Textum cum Mss. Contulit, quamplurima etiam e codd. Vaticano, Mediceo et Bodleiano, scriptoribus item vetustis, necnon catenis graecis, ineditis, adjecit, interpretationemque emendavit, universa notis et observationibus illustravit Thomas Mangey*, London, 1742.

[29] *The Jewish People in the Time of Jesus Christ*, p. 348, n. 55, *apud* Nikiprowetzki, *loc. cit*.

[30] En comparant Platon à Moïse, Clément d'Alexandrie associe à son tour à ce dernier les deux épithètes, théologien et prophète : *Strom*. I, 22 : οὗτος ὁ Μωυσῆς θεολόγος καὶ προφήτης, ὡς δέ τινες νόμων ἱερῶν ἑρμηνεὺς ἦν.

[31] Sur le sens de ce mot depuis Platon, chez qui il apparaît pour la première fois (*Rép*. II, 379) jusqu'à Plutarque, voir A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermes Trismégiste*, Paris, 1944, vol. II, *Le Dieu cosmique*, appendice III, « Pour l'histoire du mot θεολογία », pp. 598-605. Si le mot désigne d'abord le discours mythique des poètes sur les dieux, avec Aristote (*Métaphysique* A 2, 983 a 5-10), l'adjectif θεολογικός prend un sens qui s'approche davantage du sens « moderne » : la θεολογική ἐπιστήμη ou φιλοσοφία a pour objet l'être divin, le discours mythique coexistant ainsi avec le discours scientifique, théorique sur la divinité.

[32] *Praem*. 53, *Mos*. II, 115, *QG* II, 33, 59, 64, 81 ; III 5, 20, 38 ; IV 137 ; *QE* II, 37, 74, 87, 88, 108, 117 .

qui est également le cas pour le verbe θεολογέω en *Opif*. 12. L'occurrence la plus significative est peut-être celle de *Mos*. II, 115, où l'épithète θεολόγος est associée au nom de Moïse dans un passage où il est question du symbolisme numérique du tétragramme. Selon P. Graffigna, ceci est « un segno chiaro che Filone considerava unico e privilegiato il rapporto tra Mosè e Dio, dal quale derivano a Mosè le quattro qualità di legislatore, profeta, sacerdote e re. »[33]

L'existence d'un tel titre, même si on peut douter de son authenticité, nous dirigerait vers une lecture de la *Vie de Moïse* davantage centrée sur la dimension prophétique du personnage, dimension qui serait finalement essentielle pour toutes les autres fonctions dont le Moïse philonien est investi.

Les quatre fonctions de Moïse. La relation entre la prophétie et les trois autres fonctions.

Au début du deuxième livre de la *Vie de Moïse*, Philon oppose, de toute évidence, Moïse au philosophe de la *République* de Platon :

> En effet, il a été dit, non sans pertinence, que les Etats ne pourront progresser vers un mieux-être que si, ou bien les rois deviennent philosophes, ou bien les philosophes rois. Mais Moïse apparaîtra non seulement comme ayant manifesté surabondamment dans un même homme ces deux qualités de roi et de philosophe, mais encore trois autres, dont l'une concerne la législation, l'autre la charge de grand-prêtre, la dernière la prophétie. [34]

[33] Dans l'introduction à sa traduction italienne de la *Vie de Moïse*, p. 8., Milano, 1998.

[34] *Mos*. II, 2.

L'idéal platonicien puis hellénistique du roi-philosophe et du philosophe-roi, est donc complété chez Philon par trois autres qualités, indissociables l'une de l'autre : la législation, la prêtrise, et la prophétie[35]. Nous n'allons pas entrer ici dans les détails des nombreux rapprochements entre la *République* et la *Vie de Moïse*. Pour cela, on peut se reporter à l'ouvrage de C. H. Holladay[36], qui a relevé de nombreux points communs entre *Mos*. I , 18 – 33 et *République*, livres 6-7 (ainsi que *Lois* 4, 709 e – 711 e.).

Par la suite, l'Alexandrin explique pourquoi il est nécessaire que toutes ces qualités se combinent harmonieusement en un seul homme (§ 4-6) :

> Au roi il appartient de prescrire le bien et d'interdire le mal ; or prescrire ce qui doit être fait et interdire ce qui ne doit pas l'être, c'est le propre de la loi : d'où il suit que le roi est la loi vivante, et la loi un roi juste[37]. Mais un roi et législateur doit tenir sous son regard non seulement l'ensemble des choses humaines mais aussi des choses divines : car si Dieu ne leur accorde pas son attention, ni les entreprises des rois ni celles des sujets ne peuvent être menées à bien. Et c'est pourquoi il faut qu'un tel homme soit le premier parmi les prêtres afin que, grâce à des rites parfaits et à une parfaite connaissance du service divin, il demande à Celui qui veut notre bien et consent à nos prières, l'Etre bienveillant de sa nature et qui accorde ses

[35] Comme le remarque D. T. Runia (*Philo of Alexandria and the* Timaeus *of Plato* p. 534, n. 32), la relation entre philosophie et prophétie est complexe. Les cinq livres qui forment la Loi sont des oracles, par conséquent le fait de rédiger la Loi implique naturellement le don de prophétie (cf. *Mos*. II, 188). Mais lorsque Philon décrit les actions de Moïse en tant que prophète, dans la dernière partie de la *Vie de Moïse*, la notion de prophétie devient plus restreinte et se limite à la connaissance du futur et des mystères qui échappent au pouvoir de la raison (*Mos*. II, 6). Cf. *Opif*, 8 : Moïse « qui avait atteint la cime de la philosophie, et qui, par des oracles, avait appris de nombreuses vérités parmi les plus complexes de la nature… »

[36] *Op. cit*., pp. 110-112.

[37] Cf. 141 ; Platon, *Banquet*, 196 c (note éd. *OPA*).

> faveurs à ceux qui le servent sincèrement. Mais, comme une infinité de choses humaines et divines sont invisibles au roi, au législateur et au grand-prêtre – car bien qu'en possession d'un héritage surabondant des dons qui donnent le succès, il n'en est pas moins une créature mortelle -, Moïse eut obligatoirement le don de prophétie afin de découvrir par la providence divine ce qu'il ne pouvait saisir par le raisonnement. Car ce qui échappe à l'intelligence, la prophétie l'atteint tout de suite.

La prophétie assure donc et garantit le contact avec la divinité, car, de toute évidence, en dehors de ce lien, aucune des trois autres fonctions ne saurait avoir un sens. Elles resteraient cantonnées dans leur « héritage » (κλῆρον, § 6) mortel. Leur point commun est, donc, la prophétie.

Dans un tout aussi célèbre passage du *Praem*. (§ 52-56), Philon présente ces quatre δυνάμεις[38] de Moïse comme des « récompenses de choix» pour son εὐσέβεια, vertu hégémonique dans le « chœur des vertus »[39], que le Prophète incarne mieux que tout autre (§ 53). L'ordre y est légèrement changé (royauté, pouvoir législatif, prophétie et prêtrise). La notion d'héritage est également présente dans ce texte, par rapport à la royauté de Moïse : il est devenu roi pour avoir « préféré à la richesse aveugle celle qui voit et… considéré le divin héritage (τὸν θεοῦ κλῆρον) comme son bien personnel ». Quant au don de prophétie, il était indispensable aussi bien pour le législateur que pour le prêtre, « pour éviter tout faux pas : car le prophète est un interprète, c'est Dieu qui suggère intérieurement ce qu'il doit dire, et en Dieu tout est irréprochable. » (§ 55).

---

[38] Le fait que Philon emploie ce mot pour désigner les quatre fonctions de Moïse nous suggère un parallèle avec les deux principales δυνάμεις de Dieu, κύριος, la puissance royale, punitive, qui aurait comme équivalent sur le plan humain la royauté et le pouvoir législatif et, d'autre part θεός, la puissance miséricordieuse, qui aurait pour correspondant la prêtrise et la prophétie.

[39] τεττάρων ἄθλων ἐξαιρέτων τυγχάνει, [τυχὼν] βασιλείας, νομοθεσίας, προφητείας, ἀρχιερωσύνης. βασιλεύς τε γὰρ γέγονεν.

Philon insiste, aussi bien dans la *Vie de Moïse* que dans *Praem.*, sur le fait que ces quatre fonctions doivent se combiner en une seule personne :

> Et vraiment, elle est belle et d'une parfaite harmonie, l'union de ces quatre facultés : en effet, enlacées et attachées l'une à l'autre, elles se déplacent en chœur, tour à tour acceptant et rendant des services, semblables aux Grâces[40] qu'une loi de la nature immuable empêche de se séparer. En sorte que l'on pourrait à juste titre dire d'elles ce que l'on dit couramment des vertus : qui en a une les a toutes.

La *mutua uirtutum coniunctio* est un thème philosophique courant, particulièrement exploité par le stoïcisme, comme en témoignent, par exemple, les textes réunis par von Arnim sous ce titre même[41]. Chez Diogène Laërce on peut lire : « Ils [les Stoïciens] disent que les vertus s'enchaînent les unes aux autres et que celui qui en possède une les possède toutes, car leurs principes théoriques sont communs… ».[42]

Parmi les quatre fonctions de Moïse, celles de législateur et de prophète ont de solides fondements scripturaires. Pour les deux autres, ces bases scripturaires sont plus réduites. La référence biblique pour Moïse-roi est *Dt* 33: 5, "Il y eut un roi (hbr. *mèlèk*) en Yeshrûn", mais les commentateurs hébreux se demandent si c'est à Moïse ou bien à Dieu que ce verset fait référence. Mais la *Septante* est la seule version grecque qui traduit par "chef" (ἄρχων) et non pas par "roi" (βασιλεύς) le mot *mèlèk*[43]. Pour la prêtrise on peut

---

[40] Aux trois Grâces sont comparés en *Abr.* 54 les trois types de vertu symbolisés par la triade Abraham, Isaac, Jacob.

[41] *SVF*, III, 295-300.

[42] VII, 125 ; mais le thème est déjà présent chez Platon, *Protagoras* 329 c. Voir aussi Cicéron, *De officiis* II, 10, 35.

[43] cf. *La Bible d'Alexandrie*, vol. V, *Le Deutéronome*, tr., introd. et notes par C. Dogniez et M. Harl, p. 225.

citer le Ps. 99, 6 qui place Moïse à côté d'Aaron parmi les prêtres de Dieu. Le rattachement de Moïse à la prêtrise est également sous-entendu par sa double appartenance à la tribu de Lévi (Ex. 2, 1-2), appartenance dont Philon parle en *Congr*. 132, dans un texte où, comme le remarque M. Alexandre[44], il « groupe la plupart des éloges adressés d'ordinaire par lui à Moïse » :

> Il s'agit de Moïse, l'esprit le plus pur (ὁ καθαρώτατος νοῦς), l'homme vraiment accompli (ὁ ἀστεῖος ὄντως), qui reçut à la fois le don de légiférer (νομοθετικήν) et de prophétiser (προφητείαν) avec une sagesse divinement inspirée et transportée par Dieu (ἐνθουσιώσῃ καὶ θεοφορήτῳ σοφίᾳ λαβών). Il était de par sa naissance de la tribu de Lévi et, y ayant sa double lignée, paternelle et maternelle, il tient de toutes parts à la vérité.

Le lien entre la royauté, la fonction de législateur et la prêtrise existe dans la théorie de la royauté hellénistique. Selon Diotogène, le roi est « la loi vivante » et il a « trois fonctions : commander l'armée, rendre la justice et honorer les dieux ». Ainsi, le roi « parfait » sera « bon général, bon juge et bon prêtre ». En revanche, comme le note W. A. Meeks[45], la question du lien entre la royauté et la prophétie est absente de ces écrits. Ce qui est souligné, c'est la nature divine de la royauté, c'est le fait que le roi est un être plus divin que les autres hommes.

D'autre part, on retrouve chez Flavius Josèphe, dans la *Guerre des Juifs* I, II, 68, une mention intéressante pour notre propos. En parlant de Jean Hyrcan « homme vraiment chéri de Dieu », il dit que celui-ci « posséda à la fois les trois honneurs les plus élevés : le pouvoir suprême sur la nation, la charge de grand-prêtre et le don de prophétie ; car il était sur un tel pied d'intimité avec la divinité qu'il n'ignorait rien de l'avenir ». C'est également dans le *Testament de Lévi*, 8, 11-15 que nous retrouvons les quatre fonctions,

[44] *Note complémentaire* 15 au § 132 de *Congr*.

[45] *The Prophet King, Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leyde, 1967.

incarnées dans le Messie, qui est à la fois Maître de Justice, roi, prêtre et prophète. La question du rapport existant chez Moïse entre ses différentes *dynameis*, pour employer le terme philonien, a inspiré à H. A. Wolfson[46] l'hypothèse selon laquelle ces quatre fonctions représenteraient plutôt quatre aspects différents de la fonction la plus importante qui est justement la prophétie.

Selon H. A. Wolfson, Philon a pu ainsi identifier dans le texte scripturaire lui-même ces quatre aspects différents de la prophétie : il s'agit d'abord de la prophétie comme faculté de prévoir le futur. Wolfson cite un certain nombre d'exemples : Gen. 49, 1, le début des « bénédictions » de Jacob, « Rassemblez-vous pour que je vous dise ce qui vous arrivera aux derniers jours », texte invoqué par Philon pour son caractère prophétique (*Her*. 261). Moïse fait à plusieurs reprises des prédictions : lors de la traversée de la Mer Rouge (Ex. 14, 13-14), à propos de la manne (Ex. 16, 4-7) et concernant l'avenir de chaque tribu (Dt. 33).

Une autre référence, que nous retrouvons aussi chez Philon — I Rois 9, 6-9 — présente également les prophètes comme des voyants capables de prévoir l'avenir. Les exemples ne manquent pas non plus chez les prophètes postérieurs (Is. 15 ; 17 ; 19 ; Jer. 46-51 ; Ezek. 25-32) .

Ensuite, c'est l'aspect cultuel de la prophétie qui est présent dans la Bible : le prophète est celui qui est capable de connaître le rites et les prières propitiatoires. Le prophète a le pouvoir de prier pour les autres, pour le peuple et sa prière est entendue (Gen. 20, 7 ; Nb 17, 11-13, II R 24, 11 ; 24, 18 ; 24, 25 ; III R 13, 6, etc).

Troisièmement, le prophète est, dans la Bible, quelqu'un qui a le don de recevoir de la part de Dieu des messages destinés à guider la vie des hommes : le sommet de ce type de prophétie est atteint par Moïse, qui reçoit la révélation de la Loi, guide complet pour le peuple d'Israël. Wolfson fait

[46] *Philo*, II, pp. 11-22.

rentrer dans la même catégorie les textes poétiques, qui sont eux aussi divinement inspirés.

Quatrièmement, la prophétie apparaît dans la Bible comme étant la capacité de percevoir des choses non perceptibles par les sens : Moïse, par exemple, voit le modèle intelligible du Tabernacle.

Selon Wolfson, Philon pouvait établir un parallèle entre ces quatre aspects de la prophétie biblique et les quatre formes de délire décrites par Platon dans le Phèdre[47], avec la différence, notable, que dans la Bible le terme de « prophète » couvre à lui seul les quatre aspects. Ce rapprochement ne nous paraît pas vraiment fondé, en tout cas moins plausible que le rapprochement, plus « classique », entre le célèbre passage du Phèdre et les quatre formes d'extase que Philon décrit dans le *Quis Heres* (249-251 et 257-266). Il faut dire qu'une partie seulement des textes invoqués par Wolfson sont cités par Philon. En plus, Philon a clairement tenu à distinguer les quatre fonctions, même s'il insiste sur l'idée qu'elles se retrouvent nécessairement liées chez une même personne. Retenons plutôt l'idée que, des quatre fonctions, c'est la prophétie qui est la source et la clé des trois autres, puisque aussi bien la législation, la prêtrise, que la royauté sont fondées sur une révélation divine et sur l'investiture que le Prophète reçoit de la part de Dieu lui-même. D'ailleurs, en analysant le contenu des exposés concernant les trois autres fonctions, on voit apparaître la dimension prophétique de chacune d'entre elles. C'est justement ce que nous nous proposons de faire dans les pages suivantes.

Moïse, Roi et Prophète

[47] 244 b – 265 b. Il s'agit du délire mantique, rituel, poétique et amoureux.

Si le premier livre de la *Vie de Moïse* est principalement consacré à la naissance, à la formation et à l'activité de « roi » de Moïse, plusieurs notations qui interviennent dans le récit dessinent déjà avec force son profil de prophète. Mais, avant de regarder de plus près ces notations, rappelons d'abord, en quelques lignes, le contenu de *Mos*. I. En bon « biographe », Philon commence par souligner l'intérêt que présente son entreprise, qui consiste, notamment, à « révéler » (μηνύσω, § 4) au monde le législateur des Juifs, resté assez méconnu à cause de la « jalousie des Grecs », malgré la « célébrité des lois qu'il a laissées » (§ 2). Le récit de Philon suit dans ses grandes lignes celui l'Exode, tout en s'organisant selon les règles de l'*encomion* grec, dont on retrouve certains *topoi* : l'auteur parle des origines de Moïse, de sa naissance, en soulignant l'éducation royale que l'enfant reçut à la cour d'Egypte, sa force de caractère qui se manifeste dès sa jeunesse par la maîtrise des passions. Philon passe ensuite aux πράξεις, aux actions, en commençant par le retour de Moïse auprès de son peuple, le meurtre de l'Egyptien, puis la fuite en Arabie, vue comme une épreuve morale et comme une nouvelle étape qui le prépare à devenir le chef d'Israël. Après son investiture, lors de l'épisode du Buisson ardent, viennent les prodiges qu'il accomplit en Egypte, les dix plaies (présentés par Philon dans un ordre différent de celui de l'Exode), enfin, le départ, la traversée de la Mer Rouge, la révélation du Sinaï, la longue errance dans le désert, ponctuée d'autres miracles, tels que celui de la manne. A partir du § 220 Philon suit le livre des Nombres, en introduisant notamment dans le récit l'épisode de Balaam (Nombres 22, 1 – 24, 25).

Le thème de la royauté[48] de Moïse apparaît donc d'abord dans l'éducation qu'il reçoit à la cour du Pharaon, τροφή βασιλική[49]. Selon Bieler (I,

[48] Pour le thème de la royauté de Moïse, voir aussi les fragments d'Ezéchiel le Tragique conservés chez Eusèbe, *Prép. Ev*. 9, 29, notamment le récit du songe de Moïse que nous avons invoqué au début de ce chapitre : « Il m'a semblé voir au sommet du mont Sinaï un grand trône qui s'élevait jusqu'aux replis du ciel. Sur ce trône était assis un être de noble

34-38), cette éducation et les progrès surprenants de l'enfant Moïse, tels que Philon les décrit, sont typiques pour un θεῖος ἀνήρ. Fils adoptif de la fille du roi d'Egypte, Moïse devient héritier du trône, on l'appelle déjà ὁ νέος βασιλεὺς[50]. Aux yeux de Philon, la royauté égyptienne ne peut avoir qu'un caractère « profane » et ce qu'elle pourrait offrir à Moïse irait, certes, jusqu'aux limites de l'ἀνθρωπίνη εὐτυχία, la « prospérité humaine » (avec tout ce qu'elle a d'aléatoire et de relatif, comme on le sait depuis Hérodote), mais sans les dépasser. Philon oppose d'ailleurs le caractère « bâtard » de ces biens royaux égyptiens (ἀγαθά...νόθα) dont Moïse avait été comblé, au caractère authentique (γνήσια) des biens que lui offre sa famille naturelle (§ 32).

Moïse renonce donc à cet héritage royal, renoncement qui équivaut, pour Philon, à l'abandon des biens terrestres, mais son choix sera largement récompensé : il devient l'héritier de Dieu (κληρονόμῳ, § 155), qui lui laisse tout le cosmos. L'homme vertueux (ὁ σπουδαῖος) reçoit une part des trésors de Dieu ; il est citoyen du monde parce qu'il a reçu en héritage « non pas une fraction de pays, mais le monde tout entier ». Grâce à ce « statut » il se voit investi d'un pouvoir royal tout à fait légitime, cette fois, puisqu'il tire sa source de l'unique véritable souverain, qui est Dieu lui-même.

---

apparence, tenant un diadème et un grand sceptre dans sa main gauche. De la droite il me fit signe et je me plaçai debout devant le trône ; il me tendit son sceptre, me dit de m'asseoir sur le grand trône et me donna le diadème royal ; puis il s'éloigna du trône. Et moi je vis autour de moi la terre, et ce qui était au-dessous de la terre et au-dessus du ciel, et une multitude d'étoiles tombaient à mes genoux ; je les comptai toutes et elles passaient devant moi comme un défilé de mortels. Alors, saisi d'effroi, je me réveillai… » (trad. Kuiper, « Le poète juif Ezéchiel », *REJ* 46, 1903, pp. 57-59, *apud* A. Jaubert, *op. cit*., pp. 320-322).

[49] I *Mos*. 8 et 20 ; du § 21 au § 24 on a une description détaillée de cette éducation, qui correspond à l'ἐγκύκλιος παιδεία, avec quelques éléments insolites en plus, comme l'apprentissage de la « philosophie révélée par les symboles », que l'on pourrait identifier à la science des hiéroglyphes. Pour toute cette question, voir l'*Introduction* de M. Alexandre au *De Congressu*, *OPA*.

[50] § 32.

> Pour les conduire tous, Moïse fut choisi. Il reçut le commandement et l'autorité royale non pas comme font quelques-uns qui se poussent au pouvoir par les armes, les intrigues, en s'appuyant sur les forces de cavalerie, de d'infanterie et de marine. Il les reçut pour son mérite, pour sa valeur morale, pour cette bienveillance[51] universelle qu'il montrait sans cesse. [52]

Seule la reconnaissance permanente du pouvoir divin et l'obéissance à sa Loi peuvent légitimer la fonction royale.

Mais le plus important pour nous c'est le fait que l'appel de Moïse au commandement, à la « fonction royale » telle que Philon la comprend, coïncide avec sa vocation prophétique. Lors de l'épiphanie du Buisson ardent, Dieu confie à Moïse à la fois la charge de conduire son peuple en dehors de l'Egypte vers la terre promise, et celle d'être son interprète auprès de ce peuple. Moïse devient ainsi, selon l'expression de W. A. Meeks[53], « the prophet-king » par excellence.

Premières manifestations prophétiques de Moïse :
1. **Mos.** *I, 51-57 : l'aide apportée aux filles de Jéthro*

---

[51] Cette notion est présente dans les écrits hellénistiques sur la royauté, voir L. Delatte, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Paris, 1942.

[52] Sur le caractère singulier de l'élection de Moïse en tant que chef de la nation, cf. aussi *Virt.* 63, où Philon prête à Moïse ces paroles : « Le soin et la direction des affaires publiques, ce n'est pas moi qui par mon vouloir les ai choisis, je ne les ai pas non plus reçus par les suffrages d'un autre homme (οὔθ' ὑπ' ἄλλου τινὸς ἀνθρώπων χειροτονηθεὶς ἔλαβον) mais c'est Dieu lui-même qui, se manifestant par des oracles clairs et par des prophéties évidentes, m'ordonna de prendre le commandement (ἀλλὰ καὶ τοῦ θεοῦ χρησμοῖς ἐναργέσι καὶ λογίοις ἀριδήλοις ἐμφανῶς θεσπίζοντος καὶ προστάττοντος ἄρχειν ἀνεδυόμην); j'ai d'abord reculé, suppliant et implorant (ἱκετεύων καὶ ποτνιώμενος), car je considérais la grandeur de la tâche, jusqu'au jour où, après des ordres répétés, rempli de crainte, j'ai finalement obéi ! ». Ce texte fait apparaître le motif prophétique.

[53] *Op. cit.*

Examinons de plus près les quelques moments de *Mos*. I, livre consacré, comme le dit Philon lui-même, à la fonction royale, où Moïse se manifeste en tant que prophète. Une première action de ce type a lieu avant même qu'il soit appelé à cette fonction. Il s'agit de son intervention en faveur des filles de Jéthro (*Mos*. I, 51-57, cf. Ex. 2, 15-17) qui prend de l'ampleur chez Philon par rapport au texte de l'Exode. Dans le récit biblique, assez bref, il n'existe aucune trace ni du « discours » que Philon attribue à Moïse, ni du caractère prophétique que prend chez notre auteur l'intervention de son héros. Mais, dans la construction philonienne, cet épisode constitue déjà un signe de l'autorité « royale », qui se met à l'œuvre pour venir « au secours des faibles (§ 50 : ἐπὶ τὴν τῶν ἀσθενεστέρων συμμαχίαν). Il s'agit en même temps d'une première manifestation de la quatrième fonction incarnée par Moïse.

L'intervention de Moïse prend un contour prophétique au moment où il fait référence à la justice divine dont il est, en quelque sorte, l'allié et l'instrument.

> Ne partirez-vous pas ? Ne céderez-vous pas la place à celles qui étaient ici avant vous et à qui cette eau appartient ? … Vous ne commettrez pas ce larcin, j'en atteste le regard céleste (οὐράνιον) de la justice, qui voit ce qui se passe, même dans la solitude la plus profonde. [56] Il m'a élu (ἐμὲ...ἐχειροτόνησε) pour apporter une aide inattendue. D'elles qui sont vos victimes, je suis l'allié, et je suis assisté d'un bras puissant (μετὰ μεγάλης χειρός), un bras que les arrogants ne peuvent pas voir ; mais vous le sentirez quand il vous blessera, venu de l'invisible (ἐκ τοῦ ἀφανοῦς) si vous ne changez pas de comportement[54].

[54] *Mos*. I, 55-56.

Comme le remarque E. Starobinski-Safran[55], « la référence à une justice transcendante et la communication avec l'invisible caractérisent déjà le prophète ». Une autre idée importante qui ressort de ce texte est celle de l'élection, exprimée par le verbe χειροτονέω, terme souvent utilisé par Philon pour signifier une élection divine[56]. La référence à la main invisible qui assiste Moïse fait pendant à une formule qui reviendra plusieurs fois dans le texte de l'Exode, particulièrement dans celui de la LXX, lors du récit des dix plaies : Dieu ordonne à Moïse de « tendre la main » pour provoquer un fléau.

Le discours de Moïse est suivi d'un bref, mais important commentaire :

> Voilà ce qu'il leur dit et ils furent remplis de frayeur, car à mesure qu'il parlait, il était saisi d'un transport divin et se transfigurait en prophète (καὶ λέγων ἅμα ἐνεθουσία μεταμορφούμενος εἰς προφήτην) ; ils eurent peur que ce ne fussent des oracles et des prédictions (μὴ χρησμοὺς καὶ λόγια θεσπίζει) [57].

Philon reviendra à plusieurs reprises dans la *Vie de Moïse* sur ce changement soudain, sur cette transformation physique que provoque chez le prophète l'état d'inspiration divine.

2. Mos. *I, 170-180 : la traversée de la Mer Rouge*

[55] *Art. cit.*, p. 69.

[56] A l'origine c'est un terme technique appartenant au vocabulaire politique grec : « voter à main levée », d'où l'idée de nomination à la suite d'un vote. Philon l'emploie aussi bien dans des contextes « profanes » (*Legat.* 254, *Flacc.* 109, *Jos.* 248 ; *Deus* 112) que pour parler d'une « nomination » faite par Dieu lui-même (*Mos.* I, 113, 148 ; *Opif.* 84 ; *Sacr.* 9) ; le sens a évolué et chez les chrétiens le verbe désigne le geste de l'imposition des mains, en tant que signe d'une élection et finit par signifier la consécration des prêtres ; le mot n'apparaît qu'une seule fois dans la LXX, en Is. 58, 9 ; pour réf. voir *LSJ*, s.u.

[57] § 57.

La deuxième intervention prophétique de Moïse a lieu lors de la traversée de la Mer Rouge, à la vue de l'armée des Egyptiens. Ce célèbre épisode constitue d'ailleurs l'un des « doublets » de la *Vie de Moïse*. Philon va y revenir longuement en *Mos*. II, 246-257, dans la partie consacrée à la fonction prophétique. Nous allons pour l'instant regarder de plus près le récit du premier livre : on retrouve, d'abord, dans le récit philonien, les reproches qu'adresse à Moïse le peuple pris de désespoir à la vue des Egyptiens (§ 171-172). On distingue ensuite deux discours de Moïse. Dans un premier temps, Moïse « sépare » sa pensée (νοῦς) de sa parole (λόγος). Par sa pensée il cherche à entrer en communication avec Dieu (de manière invisible, précise Philon), tandis que par ses paroles, il calme le peuple, au moyen d'un discours constitué d'une série d'oppositions homme/Dieu, entre la créature et son créateur : tout ce qui est impossible pour l'homme est possible pour Dieu[58]. C'est une véritable déclaration de reconnaissance de la puissance absolue de Dieu (le mot n'est pas prononcé ici, mais on y reconnaît le thème de la reconnaissance par l'homme de son οὐδένεια, première étape de son ascension spirituelle) et, en même temps, de la différence ontologique absolue qui sépare la créature, limitée, de son créateur. Comme souvent, c'est précisément cette humilité qui entraîne par la suite une manifestation de la grâce divine. On a suggéré que l'idée de la séparation du νοῦς qui cherche à entrer en contact avec Dieu et de la parole qui s'adresse au peuple serait destinée à expliquer le double dialogue qui s'engage dans le texte biblique entre le peuple et Moïse, d'une part, et Moïse et le Seigneur d'autre part. Les paroles que Dieu adresse à Moïse dans l'Exode s'intériorisent et prennent chez Philon la forme d'une prophétie qui sort de la bouche de Moïse[59]. C'est

[58] § 174 : οὐχ ὁμοίως ἄνθρωπος ἀμύνεται καὶ θεός. τί μόνοις τοῖς εὐλόγοις καὶ πιθανοῖς προπιστεύετε; παρασκευῆς οὐδεμιᾶς ἐστι χρεῖος ὁ θεὸς βοηθός· ἐν ἀπόροις πόρον εὑρεῖν ἴδιον θεοῦ· τὰ ἀδύνατα παντὶ γενητῷ μόνῳ δυνατὰ καὶ κατὰ χειρός.

[59] Philon passe notamment sous silence Ex. 14, 15 et l'étonnante question que le Seigneur adresse à Moïse : « Pourquoi cries-tu vers moi ? ». C'est en *Her*. 14 que l'Alexandrin

son deuxième discours prononcé après un moment de silence, sous le coup de l'inspiration :

> C'est encore posément qu'il prononçait ces paroles ; mais, après un instant de silence, il est saisi d'un transport divin (ἔνθους γίνεται) : sous le souffle de l'esprit qui a coutume[60] de le visiter (καταπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ εἰωθότος ἐπιφοιτᾶν αὐτῷ πνεύματος), il parle en prophète et il prédit (θεσπίζει προφητεύων τάδε) : Ces troupes que vous voyez bien armées, vous ne les verrez plus vous affronter en ordre de bataille : elles seront culbutées, toutes en déroute ; elles disparaîtront, englouties : il n'en restera même plus un résidu visible sur la terre ; et il n'y a pas longtemps à attendre, ce sera la nuit prochaine.

Philon reviendra, comme on le disait, au deuxième livre sur cette prédiction de Moïse lors du passage miraculeux de la Mer Rouge, en la présentant comme un oracle « de troisième catégorie », à savoir un oracle rendu par Moïse en état d'inspiration divine. Le récit du deuxième livre (II 246-257), plus court, se fait sur un ton beaucoup plus dramatique. Ce que nous avons appelé « les deux discours » (encouragements adressés au peuple et prédiction proprement dite) de Moïse se fondent en un seul, prononcé entièrement en état d'inspiration (250-252). Si, dans le premier livre, l'accent est mis sur la capacité de Moïse à rassurer le peuple, ce qui est le propre d'un

---

commente ce verset, en n'y voyant nullement un reproche adressé à Moïse, mais, au contraire, un encouragement que Dieu lui fait à crier plus fort. Mais il s'agit d'un cri intérieur, poussé à l'aide de « l'instrument harmonieux et puissant de l'âme ». (voir M. Harl, trad. de *Her*., n. 1 au § 14 et A. Le Boulluec, *BA*, n. à Ex. 14, 15)

[60] Ce qui est un peu contradictoire par rapport à ce que dit Philon dans le deuxième livre, c'est que dans ce passage, *Mos*. I, 175, il est question du souffle qui visite habituellement Moïse (εἰωθότος), alors que d'après *Mos* II, 246, c'est à cette occasion-là que s'empare pour la première fois du prophète la possession par transport divin (ἀρχὴ τοίνυν ἐστὶν αὐτῷ τῆς θεοφορήτου κατοκωχῆς).

chef, dans le deuxième, ce qui importe, c'est de faire valoir son pouvoir prophétique.

Mos. I, 200- 209 : la manne

C'est lors de l'épisode de la manne qu'a lieu la troisième intervention prophétique de Moïse. Tout comme pour la traversée de la mer Rouge, Philon reviendra au deuxième livre sur les oracles rendus par Moïse à cette occasion (II 258-269). Philon présente ce phénomène miraculeux comme l'expression de la volonté de Dieu d' « honorer celui qu'il avait élu comme conducteur de son peuple » (qui était confronté aux protestations du peuple) et de « signifier clairement à tous le degré de piété et de religion que ce chef avait dans les situations claires comme dans celles qui sont incertaines » (§ 198)».

En découvrant, au lever du jour, la miraculeuse rosée épaisse, le peuple, stupéfait (καταπλαγέντες), s'adresse à son chef pour lui demander une explication[61]. Alors, écrit Philon,

> Moïse, sous le souffle de l'esprit (καταπνευσθείς), est saisi d'un transport divin (ἔνθους γίνεται) et, parlant en prophète (θεσπίζει), <il dit> : « Aux mortels est laissée la plaine à la glèbe profonde ; ils la fendent de leurs sillons lors des labours, ils l'ensemencent, ils font tous les autres travaux qu'exige la culture, se procurant ainsi les récoltes annuelles pour subvenir largement à leurs besoins. Quant à Dieu, ce n'est pas une unique parcelle de l'univers, mais le monde tout entier qui lui est soumis avec ses parties, pour tout usage qu'il veut en faire, cer elles sont comme des esclaves qui veulent obéir au maître. Ainsi donc aujourd'hui, il a décrété que l'air porte de la nourriture au lieu d'eau, puisqu'aussi bien la terre porte souvent de l'eau ; en effet, le fleuve d'Egypte, chaque année, déborde par la montée de ses eaux, à

[61] Cf. Ex. 16, 15 : « A cette vue, les fils d'Israël se dirent l'un à l'autre : Qu'est-ce que cela ? ».

> l'époque où il arrose les terres cultivées : qu'est-ce là d'autre qu'une pluie qu'il répand d'en bas ? …. »[62]

Si, lors du passage de la mer Rouge, la prophétie de Moïse, telle qu'elle ressort du récit philonien, consiste à prédire un avenir tout proche, celle que nous venons de lire, à propos de la manne, a un tout autre caractère. Moïse n'anticipe pas sur le miracle, mais il l'explique une fois qu'il s'est déjà produit. Le prophète est celui qui mesure la vraie portée de l'événement miraculeux et qui est capable d'en comprendre le mystère.

La réponse inspirée de Moïse s'articule sur l'opposition entre les mortels, qui tirent en labourant leur nourriture de la terre et Dieu, maître absolu du cosmos qui peut « redéfinir » le rôle des éléments, en faisant venir la nourriture du ciel[63]. En reconnaissant dans le miracle le signe de la puissance divine, Moïse confirme, une fois de plus, son εὐσέβεια.

Dans *Leg*. III, 173, Philon met en lumière la fonction didactique, le rôle de guide spirituel du prophète, à propos du même épisode de la manne et de la question que pose le peuple à Moïse en Ex. 16, 15 : « Qu'est-ce que cela ? ». La manne est un symbole du *Logos*[64] qui produit sur l'âme un effet tout à fait particulier ; elle est à l'origine d'une expérience mystique qui resterait tout à fait incompréhensible sans « l'exégèse » du prophète :

---

[62] § 201-202.

[63] P. Beauchamp (« La cosmologie religieuse de Philon et la lecture de l'Exode par le Livre de la Sagesse : le thème de la manne », *Colloque Philon*, 1967, Lyon, pp. 207- 218) rapproche cette interprétation du phénomène de la manne de celle que l'on trouve dans le *Livre de la Sagesse* : « De même que, dans la Sagesse de Salomon, les propriétés universelles de la manne sont celles du cosmos renouvelé, ainsi pour Philon, ce miracle de la manne suppose une mise en place du cosmos selon sa totalité, qui fut le propre des événements de l'Exode… », p. 217.

[64] Pour une étude du concept de manne, voir P. Borgen, *Bread from Heaven; an exegetical study of the concept of Manna in the Gospel of John and the writings of Philo*, Leiden, 1981².

> Souvent, en effet, quand nous avons senti une douce saveur, nous ignorons le suc qui l'a produite et si nous respirons des odeurs agréables, nous ne savons pas quelles elles sont ; de la même façon, l'âme, si elle a été illuminée de joie, ne peut souvent pas dire ce qui l'a illuminé. Mais elle est *instruite par le hiérophante et prophète Moïse*, qui dira : 'Ceci est le pain' (Ex. 16, 15), la nourriture que Dieu a donnée à l'âme, de mettre à sa portée sa propre parole et sa propre raison ; car ce pain, qu'il nous a donné à manger, c'est 'cette parole'. [65]

Une dernière notation concernant l' « inspiration » de Moïse se trouve au § 210, au moment où ce dernier fait jaillir l'eau du rocher :

> Moïse prend sa baguette, cet objet sacré dont il s'était servi en Egypte pour accomplir les prodiges, et, poussé par une inspiration divine (θεοφορηθείς), il frappe le rocher aux arêtes dures.

*

A l'exception de l'intervention en faveur des filles de Jéthro, les passages où Philon fait mention de l'inspiration de Moïse correspondent, dans le texte biblique, à un dialogue entre le Seigneur et Moïse ou bien à un ordre prononcé directement par le Seigneur. Cela fait partie de la « stratégie apologétique » philonienne, comme l'a bien montré J. R. Levison à propos d'autres passages concernant la prophétie, appartenant au deuxième livre de la *Vie de Moïse*[66]. Les mentions faites de son inspiration, de sa qualité de prophète sont là pour renforcer l'image du roi idéal qu'est Moïse. En outre, ces passages du premier livre où Philon parle de l'inspiration de Moïse correspondent à des moments où l'autorité de chef de ce dernier se manifeste pleinement. C'est uniquement dans son récit de la révélation du Buisson

[65] *Leg*. III, 173.

[66] Voir « Inspiration and the Divine Spirit in Philo of Alexandria », *JSJ* 26/3, 1995, pp. 308-313,

ardent[67] que Philon garde cette forme de dialogue présente dans le texte de l'Exode. Cet épisode est celui qui scelle par ailleurs l'unité, dans la personne de Moïse, du prophète et du chef de peuple, puisque celui-ci se voit investi des deux fonctions à la fois. Une autre investiture que reçoit Moïse par la même occasion est celle de « faiseur de miracles ». Mais cette qualité du prophète fera l'objet d'une discussion ultérieure.

Prophète et législateur

Nous allons maintenant essayer de voir quel est le lien — tel qu'il ressort de la *Vie de Moïse* — entre prophétie et législation chez Moïse. Rappelons que, dans le deuxième livre, Philon renonce à l'exposé « diachronique » qu'il avait adopté dans le premier livre en lui préférant un exposé systématique, composé de trois parties (Moïse –meilleur législateur, meilleur prêtre et le plus grand des prophètes). Pour chacune de ces trois démonstrations l'auteur choisit une série de thèmes et d'exemples bibliques.

*

Dans la partie consacrée à Moïse « meilleur législateur », l'exposé philonien se concentre sur les points suivants : 1) la définition du législateur parfait (II, 1-11), 2) la pérennité et la supériorité de la législation mosaïque, par rapport à d'autres législations (II, 12-16), 3) l'attraction irrésistible exercée par la Loi sur toute l'*oikoumene* et l'universalité du Sabbat (II, 17-24)[68], 4) le

[67] Ex. 3, 1 et 4, 17.

[68] La comparaison entre la Loi juive et les autres législations, grecques et barbares, toujours soumises aux changements, n'est, bien sûr, pas du tout favorable à ces dernières. On n'est pas loin ici d'un thème courant dans la littérature judéo-hellénistique, celui de "l'affrontement d'Homère et de Moïse", étudié par J. Pépin dans *La tradition allégorique de Philon d'Alexandrie à Dante, Études historiques*, Paris, 1987, pp. 41-56 : "Née en milieu juif avant même l'éclosion du christianisme, reprise et amplement orchestrée par les Apologistes du II^{e} siècle, puis par l'école d'Alexandrie, l'idée que Moïse aurait précédé et inspiré Homère resta

récit de la traduction des LXX, qui vient soutenir l'idée précédente (II, 25-44), 5) l'originalité de Moïse, dont la Loi commence par le récit de la création du monde, pour démontrer d'une part l'identité entre le Père et Créateur de l'Univers et le Législateur et, d'autre part, l'harmonie existante entre la législation mosaïque et la nature. L'originalité de Moïse se manifeste également dans la disposition et l'équilibre des deux sections de la Torah, celle historique, contenant « la création du monde et les biographies » et celle qui « concerne les commandements et les interdictions ». (II, 45-65).

Philon fait ressortir le rôle de Moïse en tant que législateur, à savoir le rédacteur de la Loi. Dans sa démonstration, il insiste sur le lien entre la loi de Moïse et la Loi cosmique. Mais le νομοθέτης est Dieu lui-même (II, § 48).

> « Ce qui précède suffit assurément à assurer une grande gloire au Législateur. Mais il en est une autre plus grande, qui se trouve dans les Livres Saints eux-mêmes, vers lesquels il faut maintenant nous tourner pour montrer la vertu de leur rédacteur »(§ 45).

Rappelons-nous qu'au tout début du premier livre Philon précise que Moïse est considéré soit comme le rédacteur des Lois, soit comme leur interprète :

> « …Moïse, que l'on considère tantôt comme le législateur (νομοθέτου) des Juifs, tantôt comme l'interprète des saintes lois (ἑρμηνέως νόμων ἱερῶν)[69] »

---

longtemps vivace en milieu chrétien"(p. 48). Voir aussi Arthur J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989.

[69] C. Termini, *Spirito e Scrittura*, n. 11 : « E possibile che la contraposizione rifletta l'ottica greca rispetto a quella del giudaismo, ma di fatto anche non puo includere un riferimento alla divinità come origine della lege che il legislatore stabilisce per il popolo ».

Cette dernière formule nous en rappelle une autre, « prophète de la Loi » (ὁ προφήτης τῶν νόμων)[70].

Dans les pages de la *Vie de Moïse* consacrées à Moïse –νομοθέτης, on trouve une claire affirmation de la pérennité et du caractère immuable de la Loi (qualifiée de βέβαια, « ferme », ἀσάλευτα, « stable », ἀκράδαντα, « immuable » § 14), qui se distingue ainsi radicalement et fondamentalement de toutes les autres législations (τὰ νόμιμα), grecques ou barbares, empreintes de particularismes et soumises à l'inévitable érosion du temps (§ 13-16). En outre, alors que ces dernières présentent un caractère conventionnel et arbitraire, la Loi de Moïse est la seule qui s'identifie, en fait, à la Loi de Nature, étant donné que Dieu lui-même est à la fois Créateur et Législateur (§ 48). Nous n'allons pas entrer ici dans les détails de la question du rapport entre la Loi de Nature et la Loi mosaïque et notamment sur le statut de « copie » que certaines interprétations des textes philoniens ont pu conférer à cette dernière. A ce sujet, nous sommes enclin à souligner, avec V. Nikiprowetzki, que « pour l'auteur alexandrin, en effet, la Loi est la copie de la Loi cosmique, mais l'auteur de cette copie est la divinité elle-même qui a proféré sans intermédiaire les dix Paroles et a légiféré ensuite en inspirant le νοῦς humain le plus parfait, Moïse. Sur le plan humain il est donc légitime de dire qu'il s'agit non d'une copie dont la fidélité est proportionnelle à l'habileté de l'artiste qui l'exécute, mais bien de la Loi de Nature elle-même, comme le prouvent le fait que les grands cosmopolites pré-mosaïques l'ont découverte et pratiquée dès avant sa promulgation et le fait que Moïse ait pu la prophétiser ».[71]

Dans un passage des *Questions sur l'Exode* Philon répond à la question « Dieu a-t-il écrit la Loi ? » (Ex. 24, 12 c), en essayant de définir d'une part le

[70] *Spec*. II, 104 ; *Virt*. 51.

[71] Cf. « Loi de Moïse, Loi de Nature, Sagesse », *Le commentaire de l'Ecriture*, p. 131.

rapport entre Dieu-Législateur et la Loi écrite promulguée par Moïse et, d'autre part, le rapport entre la nation d'Israël régie par cette Loi mosaïque qui est en même temps Loi de Nature, loi cosmique et le reste de l'humanité :

> Puisque Dieu est Législateur au sens le plus élevé du terme, il est nécessaire que la meilleure loi, qui est appelée la vraie Loi, soit imposée par lui et écrite non à la main, car il n'a pas de forme humaine, mais selon son ordre et son signe, car si le ciel, la terre et le monde entier ont été créés selon sa parole et si la totalité de leur substance reçut sa forme à partir des principes divins créateurs, <ne faut-il pas admettre> que, quand Dieu dit que la Loi doit être écrite, il faut obéir immédiatement aux écrits ? (cf. *Opif.* 171 ; *Mos*. II, 48 ; *Spec*. III, 198 ; *Praem*. 42) Deuxièmement, ce monde est une cité vaste et régie par des lois. Il fallait donc que <Moïse> utilisât la meilleure loi de l'Etat. Et il convient <de dire> qu'il est auteur de loi et législateur digne <de ce nom>, puisqu'il a placé la nation voyante au milieu de l'humanité <comme il a placé la Loi> dans le monde. Et il légifère justement pour cette nation tout en prescrivant <sa Loi> comme une loi pour le monde, car la nation élue est une image du monde et de sa Loi <une image des lois> du monde. (*QE* II, 42)

La Loi de Nature s'incarne donc dans un premier temps dans des individus exceptionnels, tels les Patriarches et Moïse, pour être ensuite révélée à toute l'humanité par l'entremise du Prophète :

> Peut-être Moïse, puisqu'il devait devenir législateur (νομοθέτης), est-il devenu lui-même, bien auparavant, une loi vivante et *douée de parole* (νόμος ἔμψυχός τε καὶ λογικός) par une mesure de la Providence divine qui, sans qu'il le sût, l'avait choisi pour en faire plus tard un législateur. [72]

[72] *Mos* I, 162.

Le fait que Moïse soit lui-même νόμος ἔμψυχος était donc une condition nécessaire pour qu'il devînt νομοθέτης, mais pas suffisante. Il ne le devient que grâce à la Révélation.

L'inspiration de la **LXX** *:*

Philon insère dans la partie consacrée à Moïse, le meilleur législateur, le récit de la traduction de la Bible en grec par les LXX[73].

Cette traduction « est un de ces événements silencieux, anonymes, indatables, qui ont changé la face du monde ».[74] C'est ainsi qu'on perçoit aujourd'hui ce qu'on pourrait appeler le phénomène de la LXX. Si Philon avait lu cette phrase, il aurait sûrement été d'accord avec la fin, beaucoup moins avec le reste, ne serait-ce que dans ses déclarations. Car dans son récit de la traduction de la LXX, l'événement « silencieux, anonyme, indatable » se voit pourvu d'une datation — sous le règne de Ptolémée II — , du nom célèbre de son initiateur — le même Ptolémée — et d'une renommée retentissante, allant jusqu'aux confins de l'*oikoumene*, et dont la mémoire est amplement célébrée avec faste tous les ans. Le récit prend les dimensions d'un véritable mythe fondateur du judaïsme de langue grecque.

C'est d'abord l'occasion pour l'Alexandrin d'affirmer clairement le caractère inspiré de cette traduction[75]. L'enjeu est de taille, puisqu'il s'agit du texte biblique grec que lui-même lit et commente. Cette traduction témoigne,

---

[73] Le récit philonien dépend, dans une certaine mesure, de la *Lettre d'Aristée.*

[74] M. Hadas-Lebel, *Philon d'Alexandrie, un penseur en diaspora*, Paris, 2003, p. 99.

[75] Pour la question de l'inspiration de la Septante, voir l'article de Ch. Perrot, dans O. Munnich et G. Dorival (éd.), *Selon les Septante, hommage à Marguerite Harl*, Paris, 1995, pp. 169-183 et la bibliogrphie sur le sujet que Perrot cite au début de son article (n. 1, p. 169). Sur Philon, voir H. Burkhardt, *Die Inspiration heiligen Schriften bei Philo von Alexandrien*, Basel, 1988.

en outre, à ses yeux, de l'attrait exercé par la Loi de Moïse sur le reste de l'οἰκουμένη[76] :

> Anciennement — dit Philon— les lois furent écrites en langue chaldéenne et pendant longtemps restèrent dans la même forme, sans passer dans une autre langue, tant qu'elles n'avaient pas encore révélé leur beauté aux autres hommes. [27] Mais lorsque, par le soin et l'effort quotidien et constant de ceux qui les pratiquaient, elles furent remarquées aussi par les autres hommes et que leur gloire se fut répandue de tous côtés — car les choses excellentes peuvent bien, pour un temps limité, être tenues dans l'ombre par l'envie, mais la bienveillance de la nature leur redonne leur éclat en temps opportun —, alors certains jugèrent scandaleux que ces lois pussent être étudiées seulement dans une moitié du genre humain, les barbares, et que la patrie grecque dans sa totalité en fût exclue ; ils s'occupèrent de les faire traduire. (*Mos*. II, 26-27)

Philon fait à nouveau référence, dans ce texte, comme il l'avait fait au tout début de la *Vie de Moïse*, à la jalousie (φθόνος) de certains, jalousie qui aurait fait longtemps obstacle à la propagation à travers le monde de la Loi des Juifs et de la renommée de leur Législateur. Mais si cette Loi a fini malgré tout par se faire connaître, cela est dû, en grande partie, à l'exemple vivant de ses adeptes, à leur pratique assidue. La reconnaissance « universelle » de la Loi apparaît comme un bienfait[77] accordé par la Providence divine et destiné à récompenser cet effort quotidien et cette persévérance. C'est un point important, clairement affirmé par l'Alexandrin.

Ce texte témoigne en outre de l'attachement de Philon à l'idée d'universalisation de la Loi, processus favorisé, selon lui, par la traduction en grec. Et lorsque notre auteur revendique l'égalité des deux versions de la

[76] A l'appui de cette thèse il invoque, aux § 20 – 22, l'« universalité » du Sabbat. Cf. Josèphe, *C. Apion*, II, 282.

[77] En *Mos*. II, 41 la LXX est le signe de l'εὐεργεσία divine.

Torah, « chaldéenne » et grecque, ce n'est pas nécessairement pour faire une « déclaration d'autonomie par rapport aux autorités jérusalémites » (c'est la question que se pose Ch. Perrot[78]). Philon affirme à plusieurs reprises (*Legat*. 281, etc) la primauté de Jérusalem, et son statut de « métropole » reconnu par les Juifs de la Diaspora. Au contraire, il faut y voir le souhait d'étendre l'influence de Jérusalem à toute l'οἰκουμένη, en franchissant un obstacle d'ordre linguistique. Philon sait très pertinemment que derrière cette barrière linguistique s'en cache une autre, plus résistante, d'ordre métaphysique. Mais, justement, c'est la traduction inspirée, miraculeuse presque, des traducteurs-prophètes qui permet de franchir tout obstacle.

Comme le souligne C. Termini[79], la suite du récit philonien de la traduction de la Torah en grec suggère un parallèle possible entre les circonstances ayant accompagné l'événement d'Alexandrie et le don de la Loi aux Hébreux par l'intermédiaire de Moïse. Toutes proportions gardées, l'acte de la traduction de la Loi en grec serait ainsi une sorte de renouvellement de la révélation sinaïtique. Plusieurs éléments du récit philonien nous rappellent les circonstances de la révélation de la Loi sur le Sinaï : à la retraite de Moïse dans le désert et à sa purification correspondent le retrait des traducteurs sur l'ile de Pharos et leur isolement ; c'est à leur mérite (ἀριστίνδην) que doivent leur élection aussi bien Moïse (*Decal*. 175) que les traducteurs (*Mos*. II, 31), bénéficiaires d'une double παιδεία, grecque et juive.

Le « banquet des Sages » auquel le roi Ptolémée invite les traducteurs occupe une place importante dans la *Lettre d'Aristée*. Tous les soirs, une semaine durant, le roi interroge, l'un après l'autre, dix des futurs traducteurs, en posant à chacun une question. De leurs réponses pleines de sagesse se dégage une véritable doctrine de la royauté (§ 294 : διδαχὴν... πρὸς τὸ βασιλεύειν). L'échange de questions et réponses courtes et précises s'étend

[78] *art. cit*., pp. 180-181.

[79] Cf. C. Termini, « Spirito e Scrittura…», p. 173.

ainsi sur plusieurs paragraphes (§ 187-300). Philon consacre à cet épisode seulement quelques lignes, mais il y glisse un détail intéressant : le roi Ptolémée met à l'épreuve (ἀπεπειρᾶτο) leur sagesse (σοφία), en leur posant des questions difficiles, auxquelles ils trouvent des solutions καθάπερ ἀποφθεγγόμενοι, « sous forme de sentences ». Ce verbe est employé habituellement chez Philon dans le sens d'« exprimer des oracles, des prophéties » [80] ; c'est pourquoi on pourrait voir dans cette phrase une première allusion à la dimension prophétique des traducteurs de la Torah, au caractère inspiré de leurs propos.

Philon insiste sur le caractère rituel de la traduction : une fois établis dans leur solitude, les sages,

> ayant pris les Livres Saints,… les tendirent en même temps que leurs mains vers le ciel, en demandant à Dieu de ne pas être inférieurs à leur entreprise. Et Dieu exauça leurs prières pour donner à la majorité et même à la totalité des hommes l'avantage de se servir de ses ordonnances sages et sublimes (φιλοσόφοις και παγκάλοις διατάγμασι), en vue de l'amélioration de leur conduite.

Le texte souligne non seulement le désir des traducteurs de se mettre sous la protection divine, mais aussi le fait que cette future traduction correspond à la volonté de Dieu d'étendre la connaissance de la Loi à toute l'humanité. Nous sommes loin de la mention du Talmud de Babylone (*Megillat Ta'anith*, 50), qui fait commémorer la traduction des Septante par un jour de deuil et de jeûne, « en expiation pour le pêché commis quand la Torah fut divulguée dans la langue des *Goyim* ».

Les traducteurs entrent en communion avec Dieu, ce qui fait que le travail de traduction prend, dans le récit philonien, l'allure d' une véritable prophétie :

[80] Voir le chapitre sur le lexique de la prophétie.

> S'étant donc établis dans cette retraite, et sans aucune présence autre que celle des éléments naturels : terre, eau, air, ciel, sur la genèse desquels ils s'apprêtaient à faire les hiérophantes (ἱεροφαντήσειν)…ils prophétisèrent, comme si Dieu avait pris possession de leur esprit (καθάπερ ἐνθουσιῶντες προφήτευον), non pas chacun avec des mots différents, mais tous avec les mêmes mots et les mêmes tournures, chacun comme sous la dictée d'un invisible souffleur (ὥσπερ ὑποβολέω ἑκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος)[81].

Tout ce vocabulaire de l'inspiration est absent de la *Lettre d'Aristée*. En outre, les termes *hierophantein* et hierophante, qui apparaissent ici, sont mis en rapport avec Moïse.

Philon insiste, comme on le voit, d'une part, sur le parfait accord des traducteurs entre eux, ce qui, compte tenu de la richesse de toute langue et de la langue grecque en particulier, est un fait exceptionnel, dû, de toute évidence, à l'inspiration divine. D'autre part, il souligne la parfaite conformité de la traduction avec son original. C'est une théorie cratylienne du langage qu'il esquisse là, en soulignant le fait que « ces traducteurs découvrirent les expressions adaptées aux réalités à exprimer, les seules ou les plus capables de rendre avec une parfaite clarté les choses signifiées »[82].:

> Toutes les fois que les Chaldéens sachant le grec ou des Grecs sachant le chaldéen se trouvent devant les deux versions simultanément, la chaldéenne et sa traduction, ils les regardent avec admiration et respect comme deux sœurs, ou mieux, comme une seule et même œuvre, tant pour le fond que pour la forme, et ils appellent leurs auteurs non par des traducteurs mais des hiérophantes et des prophètes, eux, à qui il a été accordé, grâce à la pureté de leur intelligence, d'aller du même pas que l'esprit le plus pur de tous, celui de Moïse (οὐχ ἑρμηνέας ἐκείνους ἀλλ' ἱεροφάντας καὶ προφήτας

[81] *Mos*. II, 37. Pour tous ces termes, voir supra, le chapitre sur le lexique de la prophétie.

[82] *Mos*. II, 39.

προσαγορεύοντες, οἷς ἐξεγένετο συνδραμεῖν λογισμοῖς εἰλικρινέσι τῷ Μωυσέως καθαρωτάτῳ πνεύματι).[83]

Quel sens peut-on donner à la qualité de prophètes que Philon attribue aux traducteurs de la LXX ? Les traducteurs sont des prophètes parce qu'ils se portent, grâce à la fidélité de leur traduction avec l'original — fidélité due à l'inspiration —, les garants de la Tradition, de la Loi de Moïse, ce qui constitue l'une des caractéristiques fondamentales du prophète juif.

Le sens donné par Philon à la traduction des Septante nous aide à mieux comprendre aussi le rapport entre la loi de Nature jadis incarnée par les patriarches, eux-mêmes des lois vivantes, mais qui demeurent des cas exceptionnels, isolés, et la même loi de Nature qui devient par la révélation la Loi mosaïque « accessible » au peuple hébreu tout entier. De la même manière, grâce à cette traduction prophétique, ce privilège, dont un seul peuple jouissait auparavant, devient un don fait à toute l'οἰκουμένη. Chaque année, une fête et une panégyrie sont célébrées dans l'île de Pharos, pour vénérer le lieu où cette traduction a « brillé » (ἐξέλαμψε) pour la première fois et rendre grâce à Dieu pour son εὐεργεσία (§ 41). L'existence de cette fête à laquelle participent aussi bien des Juifs que des non Juifs, entretient chez Philon les aspirations universalistes dont on parlait plus haut, l'espoir d'une future conversion universelle à la Loi (§ 43-44).

En plaçant la Septante dans une véritable « filiation prophétique », Philon réaffirme, implicitement, le lien très fort entre la prophétie et la législation mosaïque. Seule la prophétie garantit à la législation son caractère divinement inspiré.

Prophétie et prêtrise

[83] *Mos*. II, 40.

Après l'analyse du rapport entre royauté et prophétie et ensuite entre législation et prophétie dans la Vie de Moïse, nous jetterons un coup d'œil sur le relation entre la prêtrise et la prophétie.

La présentation de la fonction sacerdotale de Moïse est fondée sur l'idée, très importante, que l'idéal du sage est le culte de Dieu, de l'Etre véritable (§ 67).

Dans cette "section", Philon inclut : 1) les instructions reçues par Moïse sur le Sinaï sur la construction du tabernacle (§ 72-94), de l'arche (§ 95-100), de l'encensoir, du chandelier, de la table (§101-105), de l'autel des sacrifices; les vêtements du grand-prêtre et leur symbolisme (§ 109-135); la construction du bassin de bronze (§ 136-140); 2) le choix des prêtres (notamment d'Aaron comme grand-prêtre) et des lévites, le rôle que ces derniers ont joué dans le châtiment des adorateurs du veau d'or (§ 141-173); 3) la révolte des serviteurs du temple (§ 174-177), le jugement de Dieu (§ 178-179) et le symbolisme des noix de la baguette d'Aaron (§ 180-186).

Notons d'abord que la prophétie et la prêtrise se retrouvent également réunies, selon d'autres textes philoniens, dans le Logos, qualifié de prêtre et prophète (*Cher*. 16) et dans Israël (*Abr*. 98 : « la race la plus chère à Dieu et qui a reçu en partage, je crois, le sacerdoce et le don de prophétie pour le bien de toute l'humanité »).

Prêtres et prophètes forment la catégorie des « hommes de Dieu » (*Gig*. 56) et sont « citoyens de la République des idées impérissables et incorporelles » (*Gig*. 61). Un texte des *Lois Spéciales* (IV, 192) nous renseigne un peu plus sur ce lien. En s'appuyant sur Dt 17, 8, Philon affirme que les cas les plus difficiles en matière de jugement doivent être soumis aux prêtres et en particulier au grand-prêtre, en invoquant comme raison de cela leur grande lucidité mais aussi leur dimension prophétique. Le passage est extrêmement intéressant, aussi bien par l'idée qu'il recèle que par les images et le vocabulaire employé :

> Mais peut-être est-ce aussi que le prêtre authentique est d'office un prophète, car c'est moins sa naissance que sa valeur qui l'a fait accéder au culte de Celui qui est véritablement l'Etre ; or un prophète n'a rien qu'il ignore, puisqu'il recèle à l'intérieur de lui-même un soleil spirituel et des rayons dépourvus d'ombre, afin d'appréhender avec une netteté parfaite les réalités qui échappent au regard sensible, mais qui sont susceptibles d'être appréhendées par la pensée. [84]

Dans la *Vie de Moïse* le prêtre est amené à rendre des jugements difficiles en faisant appel notamment à sa qualité de prophète. On trouve dans ce passage l'idée, souvent évoquée par Philon, d'une prophétie fondée sur le mérite. De la même manière, la vraie prêtrise ne s'acquiert pas par voie héréditaire, mais par le mérite et c'est en cela qu'elle rejoint la prophétie. On se rappelle les pages consacrées par Philon dans le *De virtutibus* sur l'εὐγένεια, la noblesse qui, elle aussi, est un fruit du mérite. Pour ce qui est des Lévites, parmi lesquels on recrute les prêtres, c'est bien à la suite de l'épisode du Veau d'Or qu'ils ont acquis ce privilège. D'autre part, dans la deuxième phrase, l'accent est mis sur l'idée d'illumination du prophète. Nous retrouvons le même vocabulaire dans le *Somn*. I 217-218, à propos de l'entrée du grand prêtre dans le Saint des Saints, mais c'est aussi la lumière de la μεσημβρία, de plein midi, sous laquelle se passe la scène de Mambré[85]. L'image du prophète inspiré et celle du prophète omniscient, éclairé, se complètent. Cette idée du soleil spirituel qui éclaire l'âme est liée à celle de la lucidité du prêtre,

[84] οἱ γὰρ λειτουργοὶ θεοῦ γνήσιοι τὴν διάνοιαν ἐπιμελῶς ἠκόνηνται, τὸ παρὰ μικρὸν οὐ μικρὸν σφάλμα ἡγούμενοι, διὰ τὰς ἐν ἅπασιν ὑπερβολὰς τοῦ θεραπευομένου βασιλέως᾽διὸ καὶ προστέτακται πᾶσι τοῖς ἱερωμένοις νηφαλίους θύειν, ἵνα μηδὲν τοῦ παραπαίειν καὶ παραληρεῖν φάρμακον ὑπεισελθὸν τοὺς τῆς διανοίας ὀφθαλμοὺς ἀμαυρώσῃ᾽, τάχα δ᾽ ἐπειδὴ καὶ ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἱερεὺς εὐθύς ἐστι προφήτης, οὐ γένει μᾶλλον ἢ ἀρετῇ παρεληλυθὼς ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντως ὄντος θεραπείαν, προφήτῃ δ᾽ οὐδὲν ἄγνωστον, ἔχοντι νοητὸν ἥλιον ἐν αὑτῷ καὶ ἀσκίους αὐγάς, εἰς ἐναργεστάτην κατάληψιν τῶν αἰσθήσει μὲν ἀοράτων διανοίᾳ δὲ καταληπτῶν.

[85] *Abr*. 107, 119.

garantie entre autres par l'abstinence de toute boisson ou nourriture avant le sacrifice.

Ce texte est à rapprocher de *Fug.* 110 : l'exégète s'y prononce pour une interprétation allégorique à donner à la prescription selon laquelle le fugitif pourrait retourner chez lui à la mort du grand prêtre. Selon cette interprétation, le prêtre « n'est pas un homme, mais une Parole de Dieu, qui n'a part à aucune des injustices, non seulement volontaires, mais aussi involontaires… De plus sa tête a été ointe d'huile, en d'autres termes, sa faculté maîtresse brille d'une lumière éclatante (τὸ ἡγεμονικὸν φωτὶ αὐγοειδεῖ[86] περιλάμπεται), de sorte qu'il est jugé digne de « porter les vêtements » — la Parole, très auguste, de Celui qui est, porte l'univers comme habit »

---

[86] Voir aussi, pour ce mot, *Decal*. 44 : « des éclairs brillants d'un très intense éclat » font partie des prodiges qui accompagnent la Révélation du SinaÏ ; dans la *Vie de Moïse*, I, 66, le mot est présent dans la description du prodige du buisson ardent : « au milieu de la flamme s'éleva une forme extrêmement belle, qui ne ressemblait à aucun objet visible, un image d'apparence vraiment divine, rayonnant une lumière plus éclatante que le feu, une forme que l'on eût prise pour une image de l'Etre. Appelons-la un Ange, car elle annonçait, pour ainsi dire, les événements à venir par un silence plus éloquent que la parole, à travers une vision magnifique » ; et aussi *Spec.* I, 54 « Si inversement des membres de la nation délaissent le culte de l'Unique, pour cet abandon des rangs les plus importants, ceux de la piété et de la foi, ils doivent être frappés des plus sévères châtiments, car ils préfèrent l'obscurité à la plus éclatante lumière (πρὸ αὐγοειδεστάτου φωτὸς), ils aveuglent un esprit capable d'une vision pénétrante ». au contraire, au début des pages consacrés au repentir (Virt. 179), on nous rappelle que ceux qui, « initialement, n'ont pas cru devoir adorer le Créateur et le père de l'Univers mais ont ensuite accepté la commandement d'un seul au lieu du commandement de plusieurs, ceux-là, certes, il faut les traiter comme nos plus chers amis, nos plus chers parents, car, visiblement, ils possèdent une nature qui aime Dieu, ce qui contribue le plus à l'amitié et à l'intimité. Il faut nous réjouir avec eux, car, dirait-on, d'abord aveugles, ils ont recouvré la vue et, venus des plus profondes ténèbres, ils contemplent la plus éclatante lumière (αὐγοειδέστατον) ; à ne pas oublier, non plus, Somn. I,117. Voir notre article, « Le symbolisme des couleurs chez Philon : l'exemple du *De Somniis* I, 189-227 », dans *Couleurs et Vision dans l'Antiquité Classique*, sous la direction de L. Villard, Rouen, 2002, pp. 153-165.

Ce vocabulaire de la lumière, on le retrouve en *Virt*. 163-164 :

> C'est pourquoi Moïse, le prophète inspiré (παγκάλως Μωυσῆς ἱεροφαντῶν), donne un très bon conseil en invitant à s'abstenir de toutes fautes, et surtout de l'arrogance (ὑπεροψία). Ensuite il fait mention de ce qui allume d'ordinaire cette passion : se vautrer à satiété dans les plaisirs de la table, posséder en quantité maisons, argent, troupeaux. Aussitôt, en effet, ces hommes deviennent incapables de se maîtriser eux-mêmes, haussant la tête gonflés d'importance, eux pour qui le seul espoir de remède est de ne jamais oublier Dieu. Car de même que, quand le soleil se lève, l'ombre disparaît et tout est rempli de lumière, de même quand Dieu, le soleil spirituel (ὁ νοητὸς ἥλιος), surgit (ἀνάσχῃ) et éclaire (ἐπιλάμψῃ) l'âme, les ténèbres (ζόφος[87]) des passions et des vices se dispersent et la forme la plus pure, la plus digne d'amour de la vertu éclatante (αὐγοειδεστάτης) paraît (ἐπιφαίνεται)[88].

Mais revenons-en à la relation entre la fonction sacerdotale et la fonction prophétique dans la *Vie de Moïse*.

La partie de cet écrit consacrée à Moïse – grand-prêtre se concentre d'abord sur les prescriptions cultuelles que ce dernier reçut sur le Sinaï concernant notamment la construction du tabernacle, le vêtements du grand-prêtre, etc., puis sur le choix des prêtres et le choix des lévites.

C'est surtout au début de l'exposé sur la prêtrise que le lien entre celle-ci et la prophétie apparaît comme extrêmement fort. Même si l'auteur ne s'attarde pas longuement sur la théophanie du Sinaï, les quelques lignes qui décrivent la préparation de Moïse sont assez significatives pour notre propos. La prêtrise, vue comme θεραπεία θεοῦ, est la plus grande récompense que Dieu puisse offrir au sage pour son εὐσέβεια. Mais recevoir

---

[87] « Tenèbres des enfers » chez Homère (Il. 15, 191 ; Od. 20, 356), chez Eschyle, Pers. 839), d'où le royaume des enfers (Il. 15, 191, Od. 11, 57)

[88] Voir aussi *Aet*. 2-3, pour le lien entre l'absence de vice et la connaissance prophétique (même lorsqu'il s'agit de la prophétie à travers les songes).

un tel don exige une préparation toute particulière, que Moïse peut assurer justement en vertu de l'entraînement à la vertu que lui impose déjà sa qualité de prophète. Philon insiste sur cet aspect, notamment en *Mos*. II, 67-70 :

> « L'honneur qui convient au sage, c'est le culte de l'Etre véritable (θεραπεύειν τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν). Or, c'est la prêtrise qui rend ce culte à Dieu. Il fut jugé digne de ce présent, qu'aucun bien ne surpasse dans tout ce qui existe, et des oracles (χρησμοῖς) l'instruisirent de tout ce qui se rapporte aux actes du culte et au service sacré. Mais d'abord il devait purifier avec l'âme aussi le corps, s'abstenant de toute passion, s'étant au contraire purifié de tout ce qui est attaché à la nature mortelle : aliments, boissons, rapports avec les femmes. Au vrai, il y avait longtemps qu'il méprisait ces derniers, car presque depuis le premier moment où il commença à prophétiser dans les transes (προφητεύειν καὶ θεοφορεῖσθαι), il estimait convenable de se tenir toujours en état de recevoir des oracles. Quant aux aliments et à la boisson, il n'en fait aucun cas pendant quarante jours à la suite, visiblement parce qu'il trouvait préférables les nourritures de la contemplation, grâce auxquelles, inspiré par un souffle venu du haut du ciel, il devint meilleur d'abord intellectuellement, ensuite physiquement par l'intermédiaire de l'âme, faisant des progrès dans les deux domaines en force et en santé, au point de faire douter d'eux-mêmes ceux qui le virent par la suite..."[89]

[89]τιμὴ δ' ἁρμόττουσα σοφῷ θεραπεύειν τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν· ἱερωσύνη δὲ θεραπείαν ἐπιτετήδευκε θεοῦ. τούτου τοῦ γέρως, οὗ μεῖζον ἀγαθὸν ἐν τοῖς οὖσιν οὐκ ἔστιν, ἠξιοῦτο χρησμοῖς ἕκαστα τῶν εἰς τὰς λειτουργίας καὶ ἱερὰς ὑπηρεσίας ἀναδιδασκόμενος. ἔδει δὲ πρότερον ὥσπερ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα καθαρεῦσαι, μηδενὸς πάθους προσαψάμενον, ἀλλ' ἁγνεύσαντα ἀπὸ πάντων ὅσα τῆς θνητῆς ἐστι φύσεως, σιτίων καὶ ποτῶν καὶ τῆς πρὸς γυναῖκας ὁμιλίας. ἀλλὰ ταύτης μὲν ἐκ πολλῶν χρόνων κατεφρόνησε καὶ σχεδὸν ἀφ' οὗ τὸ πρῶτον ἤρξατο προφητεύειν καὶ θεοφορεῖσθαι, προσῆκον ἡγούμενος ἕτοιμον ἐμπαρέχειν ἀεὶ τοῖς χρησμοῖς ἑαυτόν· σιτίων δὲ καὶ ποτῶν ἐπὶ ἡμέρας τεσσαράκοντα ἑξῆς ἠλόγησε, δηλονότι τροφὰς ἔχων ἀμείνους τὰς διὰ θεωρίας, αἷς ἄνωθεν ἀπ' οὐρανοῦ καταπνεόμενος τὴν μὲν διάνοιαν τὸ πρῶτον, ἔπειτα δὲ καὶ τὸ σῶμα διὰ τῆς ψυχῆς ἐβελτιοῦτο, καθ' ἑκάτερον πρός τε ἰσχὺν καὶ εὐεξίαν ἐπιδιδούς, ὡς τοὺς ἰδόντας ὕστερον ἀπιστεῖν.

En la seule personne de Moïse se regroupent les trois voies vers la perfection incarnées par les trois patriarches de la seconde triade : φύσις, μάθησις, ἄσκησις. Au premier livre de la *Vie de Moïse* Philon insiste aussi bien sur les dons naturels de son héros — sa φύσις — que sur son éducation et sur sa μάθησις. En outre, comme on peut le constater dans ce passage, l'ascèse représente, à son tour, un élément essentiel dans la vie du prophète. Elle est d'abord indispensable à la vie prophétique, elle détermine la capacité même du prophète à recevoir les messages divins.

Le lien intrinsèque qui existe entre sagesse, prêtrise et prophétie ressort clairement du texte que nous venons de citer. Le moyen par lequel on atteint cette dernière est la contemplation, θεωρία, qui porte ses fruits grâce à un don d'en haut, le souffle divin. Dans le cas de Moïse — mais cela est également vrai pour les Thérapeutes — préférer les nourritures de la contemplation aux aliments qui ne sustentent que le corps n'entraîne pas pour autant un affaiblissement physique.

Ce § 67 constitue un véritable résumé de ce qu'est pour Philon le prophète, et en particulier le prophète Moïse : un être qui est aimé de Dieu et l'aime par-dessus tout (φιλόθεος et θεοφιλής), animé qu'il est d'un ἔρως οὐράνιος, qui honore Dieu et est honoré par lui. Cette idée de réciprocité dans la relation homme-Dieu est importante pour Philon. Honorer Dieu, c'est lui rendre un culte (θεραπεία θεοῦ). Mais rendre un culte à Dieu est en réalité un don de Dieu fait par l'entremise des oracles. Par la prophétie, le sage reçoit la prêtrise comme don de Dieu. Plusieurs éléments doivent pourtant se réunir pour atteindre cet état : l'ascèse, c'est-à-dire, ici, la privation de nourriture corporelle, remplacée par les nourritures de la contemplation à laquelle s'ajoute l'inspiration, dernier „ingrédient" essentiel, qui rend possible la prophétie. D'après J. Riaud[90], ce passage de la *Vie de Moïse* pourrait être

[90] « Quelques réflexions sur les Thérapeutes d'Alexandrie à la lumière de *Mos*. II, 67 », *Studia Philonica Annual*, 1991, pp. 184-191.

considéré comme un véritable résumé du *De vita contemplativa*, étant donné que l'on y trouve la quintessence de la vie des Thérapeutes.

Selon Philon, Moïse reçoit sur le Mont Sinaï le modèle intelligible du Tabernacle. Comme le souligne Paola Graffigna[91], cette interprétation platonicienne de la révélation du Sinaï accentue le caractère prophétique du sacerdoce.

> Dans ces conditions, il parut bon de construire un tabernacle, objet saint s'il en fut, dont la réalisation fut expliquée à Moïse sur la montagne par des oracles : il eut une vision spirituelle des idées immatérielles correspondant aux objets matériels à réaliser, et selon lesquelles il fallait reproduire les imitations sensibles à partir de l'archétype original, si l'on peut dire, et des modèles conceptuels. (*Mos*. II, 74)
>
> Ainsi la forme du modèle fut imprimée comme un sceau dans l'esprit du prophète, dessinée complètement et modelée préalablement dans le secret avec des contours immatériels et invisibles. (*Mos*. II, 76)

La relation entre prophétie et miracle dans la* Vie de Moïse[92]*:

Dans son livre, *The charismatic Figure as miracle Worker*[93], D. L. Tiede insiste sur le fait que, chez Philon, le caractère charismatique de la

---

[91] Filone, *Vita di Mosé,* éd. bilingue, introd., trad. italienne et notes de P. Graffigna, Milan,1999, n. 50, p. 295.

[92] Pour une vue plus générale sur la question des miracles à l'époque de Philon, voir le livre de R. M. Grant, *Miracle and natural Law in graeco-roman and early Christian Thought*, Amsterdam, 1952. Voir, également, pour Philon, les pages consacrées à la question par Wolfson (*Philo*, I, 347-359).

[93] Missoula (Montana), 1972. Tiede fait par ailleurs remarquer (*op. cit*., p. 102 et note), que dans l'Ancien Testament, le titre d' ἄνθρωπος θεοῦ ; est attribué à Moïse (Dt. 33, 1 ; Jos. 14, 6 ; Ezdras 3, 2 ; Ps. 90, 1) sans qu'il soit associé aux qualités de faiseur de miracles de celui-ci, mais — notamment chez Josué et Ezdras — en rapport avec l'autorité de législateur. En

personnalité de Moïse ne reposerait pas sur ses qualités de « faiseur de miracles » (*miracle worker*). Certes, ce n'est pas un aspect qui préoccupe particulièrement Philon. Néanmoins, l'Exode lui-même est le livre des miracles par excellence, miracles que Dieu ne cesse d'accomplir en faveur de son peuple, le plus souvent par l'intermédiaire de son serviteur, Moïse. En outre, si l'on se réfère à l'épisode de la traversée de la Mer Rouge, et si on en compare la relecture philonienne avec celle d'Artapan ou celle de Flavius Josèphe[94], on constate que l'élément prodigieux est plus présent dans le récit de l'Alexandrin que dans les deux autres. Les miracles (τέρατα, θαυμασία) viennent parfois appuyer et confirmer les paroles du prophète. Moïse est investi par Dieu, dès le début de sa mission, avec le pouvoir de produire des miracles. Les trois signes, le bâton qui se transforme en serpent, la main qui devient blanche, l'eau qui devient du sang, sont autant d'instruments de la pédagogie divine destinés à soutenir, dès son commencement, la mission de Moïse et à la légitimer (*Mos*. I, 77-82)[95]. Philon est conscient de l'impact des miracles sur les hommes, mais il préfère insister sur le miracle en tant qu'accompagnateur de cette forme plus « courante », de manifestation de la volonté divine que représentent les oracles. Le miracle de la manne et surtout le fait que la veille du Sabbat le Seigneur en faisant pleuvoir deux fois plus

---

revanche, ce titre est appliqué à Elie et Elisée en rapport avec des miracles que ces derniers accomplissent (II R 17-18, IV R 4-7).

[94] L'historien juif se dit même prêt à laisser ses lecteurs libres de croire ou non au caractère miraculeux du passage de la Mer Rouge (*Antiquités Juives* II, 347) ou même de la scène du Sinaï (*Antiquités Juives*, III, 331).

[95] En *Mos.* I, 74-76, le Seigneur dévoile d'abord son premier nom « par défaut » — Celui qui est, ὁ ὤν —, ensuite, Il en donne un deuxième, plus facile à comprendre par les « plus faibles », ἀσθενέστεροι, — « Le Dieu des trois hommes dont le nom désigne la vertu de chacun, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob ». Enfin, ce n'est qu'en dernier lieu et à l'usage des incrédules (ἐὰν δὲ ἔτι ἀπιστῶσι), que vient « l'enseignement » des trois signes. C'est la lecture philonienne du récit biblique qui distingue ces trois « stades », présentés dans un ordre descendant (métaphysique, éthique et empirique, pourrait-on dire).

que les autres jours de la semaine, apporte une réponse claire à la question fondamentale que se posaient les Hébreux : « Quel pouvait être le jour anniversaire du monde ? » (*Mos*. I, 207). Ainsi, note Philon, « ce n'étaient *plus seulement* les oracles qui les en avaient instruits, mais encore une preuve tout à fait claire » (I, 207). En *Mos*. I, 95 on trouve une autre remarque qui va dans le même sens :

> Et cependant, Dieu leur avait indiqué sa volonté par des démonstrations plus claires que des oracles, par l'entremise de signes et de prodiges.[96]

Il existe un espace privilégié pour de telles manifestations de la volonté divine : c'est le désert. Pour les Hébreux, le désert constitue un véritable « théâtre des miracles », selon l'expression de V. Nikiprowetzki[97], l'endroit où le peuple conduit par Moïse assiste ébahi au déploiement de toute une pédagogie divine à travers les prodiges. C'est le meilleur moyen pour le convaincre de l'origine divine des Lois. Réduits à une totale pénurie de vivres et d'eau , les Hébreux

> voyaient soudain le nécessaire s'offrir spontanément à eux en abondance — le ciel faisait pleuvoir comme nourriture le produit qu'on a dénommé la manne, et, pour corser le goût de cet aliment, du haut des airs précipitait des cailles ; l'eau amère s'adoucissant en eau potable ; la pierre dure laissant jaillir des sources —, ils n'éprouveraient plus de difficulté à penser que les lois sont des oracles divins, puisqu'ils auraient pour en juger le très clair argument des ressources qu'au sein de leur détresse ils auraient obtenues contre toute espérance (*Decal*. 16).

[96] … ἅτε δὴ τοῦ θεοῦ τρανοτέραις χρησμῶν ἀποδείξεσι ταῖς διὰ σημείων καὶ τεράτων τὸ βούλημα δεδηλωκότος...

[97] *Decal*. 15, note 2, p. 46.

Comme le fait remarquer V. Nikiprowetzki à propos de ce texte, « le miracle ne consiste pas tant dans la contribution que chacun des quatre éléments de l'univers apporte pour nourrir Israël, que dans le paradoxal désordre que l'intervention divine entraîne dans la fonction des éléments. Lorsque la nature et l'univers sont impuissants à faire subsister Israël, Dieu le nourrit au prix d'une nouvelle création du monde » (note 3, p. 47, *Decal*., *OPA*).

Philon présente Moïse comme ayant été investi par Dieu du pouvoir de dominer la nature. Celle-ci se soumet à lui comme à un maître (ὡς δεσπότῃ). On pourrait dire qu'en Moïse Dieu restaure le pouvoir que possédait sur la nature Adam avant sa chute[98].

> Voici donc que chacun des éléments lui obéissait comme à un maître, modifiant les propriétés qu'il avait et cédant à ses ordres. Et sans doute n'y avait-il là rien d'étonnant, car si, selon le proverbe, « tout est commun entre amis » , la prophète a été proclamé ami de Dieu (Ex. 33, 11), il s'ensuit qu'il peut aussi participer à son droit de possession, autant que cela lui est bon. »(*Mos*. I, 155)

D'autre part, la notion de miracle acquiert une nouvelle dimension, beaucoup plus large et plus théologique en même temps, lorsque dans *Mos*.

[98] Cf. *QG* I, 18 : « Cependant moi, je crois qu'actuellement les animaux terrestres et les oiseaux sont devenus les adversaires de l'homme à cause du mal qui est en lui ; mais pour le premier homme, qui était orné de toutes les vertus, ils étaient des alliés et des auxiliaires et, grâce à leur nature amie, domestiquée, ils se changeaient en bêtes apprivoisées et ils étaient familiers juste comme il convenait à des serviteurs à l'égard de ce maître » et encore, *QG* I, 23 : « Toute chose apportait aide et collaboration au chef de la race humaine : la terre, les fleuves, la mer, l'air, la lumière, le ciel ; toutes les espèces de fruits et de plantes collaboraient ainsi que les troupeaux de bestiaux et de bêtes sauvages, qui n'étaient pas sauvages avec lui » ; cf. aussi *QG* I, 20, où Adam est nommé « chef de la race humaine et roi de tous les êtres ».

I, 212-13 Philon affirme que le vrai miracle c'est la création toute entière, dans toute son immensité mais aussi dans tous ses menus détails.

> Mais, poursuit-il, toutes ces merveilles véritablement étonnantes, on les méprise à cause de l'habitude que l'on en a ; tandis que celles qui n'entrent pas dans nos habitudes, même si elles sont insignifiantes, on en est frappé parce qu'on cède aux représentations étranges et parce qu'on aime la nouveauté.

La solitude du prophète

La solitude est l'un des aspects essentiels de ce qu'on peut appeler l'ascèse prophétique[99] que Philon invoque surtout à propos de Moïse. Ainsi, dans *Virt*. 55 on peut lire :

> …Josué partageait la demeure et la vie de Moïse, sauf lorsque celui-ci, inspiré et en état de prophétiser (πλὴν ὁπότε ἐπιθειάσαντι καὶ χρησμῳδουμένῳ), devait observer la solitude (προσταχθείη μόνωσις) ; il l'assistait dans toutes les autres fonctions, sans cesse au-dessus de la foule, il était presque son second et partageait pour ainsi dire avec lui l'exercice du pouvoir. [100]

Le passif προσταχθείη suggère le fait que c'est Dieu qui impose cette solitude à Moïse. Il s'agit d'un « détail » d'autant plus frappant que c'est sur la communion exceptionnelle qui s'était établie entre Moïse et son futur

[99] Pour les thèmes de la solitude et de la « retraite » chez les auteurs gréco-romains voir A. J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Los Angeles, 1954. Dans la Bible, voir, par exemple, Jer. 16, 1-13.

[100] (Trad. légèrement modifiée) : οὗτος ὁμωρόφιος καὶ ὁμοδίαιτος ἦν αὐτῷ, πλὴν ὁπότε ἐπιθειάσαντι καὶ χρησμῳδουμένῳ προσταχθείη μόνωσις· ὑπηρέτει μέντοι καὶ τὰς ἄλλας ὑπηρεσίας ἀεὶ διαφερόντως τῷ πλήθει, μόνον οὐχ ὕπαρχος ὢν καὶ τὰ τῆς ἡγεμονίας συνδιοικῶν.

successeur que Philon insiste dans ce texte. Mais, justement, toute communion entre les humains doit avoir Dieu pour arbitre et pour guide. C'est la raison pour laquelle — et on arrive au cœur de la démonstration du *De Virtutibus* 51-79 — la preuve suprême de la φιλανθρωπία de Moïse est son refus de choisir lui-même son successeur et le fait qu'il s'en remet à Dieu pour ce choix.

Le thème de la solitude prophétique est lié, sur le plan biblique, à Ex.24, 2 :

> Moïse s'approchera seul de Dieu, eux ne s'approcheront pas, et le peuple ne montera point avec eux.

Moïse monte seul sur la montagne. Il faut remarquer que la notion de solitude est toute relative : le prophète s'isole du reste du monde pour atteindre ce qui est tout, sauf solitude, à savoir la communion avec Dieu. De même, le Grand Prêtre entre seul, une fois par an, dans le Saint des Saints, en rappelant ainsi la montée solitaire du Prophète sur le Sinaï.

Nous pouvons lire un autre commentaire d'Ex. 24, 2 en *QE* II, 29, où Philon fait intervenir aussi le thème, très important, de l'inspiration :

> O ordonnance la plus excellente et digne de Dieu que seul l'esprit prophétique (*propheticum intellectum*) doit s'approcher de Dieu et ceux qui sont en deuxième position doivent monter, traçant un chemin vers le ciel, tandis que ceux qui sont en troisième position, à savoir le peuple au caractère turbulent, ne doivent pas monter ou aller avec eux ; alors que ceux qui sont dignes de voir doivent être les contemplateurs heureux de ce chemin ascendant[101]. Mais il est dit de la façon la plus naturelle que « Moïse s'approchera seul ». Car, quand l'esprit prophétique est divinement inspiré et rempli de Dieu (*quoniam intellectus propheticus quum Diuinis initiatus fuerit*), il devient comme la monade qui refuse de se mêler aux choses qui sont

[101] Sur la hiérarchie de ceux qui reçoivent la connaissance divine, voir les textes rassemblés par D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, 1986.

> associées à la dualité. Mais il est dit que celui qui monte vers la nature de la monade s'approche de Dieu, comme *art. cit.*, pp. 180-181 <s'il entrait> dans une sorte de relation familiale, car ayant abandonné et mis de côté tout ce qui est mortel, il est devenu homme divin, en sorte que de tels hommes s'approchent de Dieu et deviennent vraiment divins[102].

L'interprétation philonienne de ce verset se fait en deux temps : il y voit d'abord une véritable hiérarchie de ceux qui accèdent à la connaissance divine, hiérarchie au sommet de laquelle se trouve l'esprit prophétique. Ensuite il interprète la montée solitaire comme un renoncement progressif à la dualité propre aux êtres de chair. Ce renoncement n'est pas seulement le fruit de la volonté humaine. Il se fait surtout grâce à l'inspiration divine.

Le thème de l'isolement est implicitement présent dans le fait que la Loi est révélée en plein désert, ἐν ἐρήμω βαθείᾳ, comme on peut lire au § 2 du *De Decalogo*. D'après Philon, l'une des raisons de ce choix est le fait que la solitude, le retrait à l'écart de la vie tumultueuse des ville constitue le meilleur remède pour que l'âme soit purifiée de toute souillure et pour la transformer en véritable réceptacle du message de Dieu et de ses Lois.

De la même manière, les traducteurs de la Septante, assimilés par Philon à des prophètes, comme nous l'avons vu[103], vont eux-aussi s'isoler loin de la ville, sur l'île de Pharos,

> ayant estimé que de tous les lieux le plus propice au calme, à la solitude, et à la communion de l'âme seule avec la Loi (κρίναντες ἐπιτηδειότατον εἶναι τὸν τόπον ἐνησυχάσαι καὶ ἐνηρεμῆσαι καὶ μόνῃ τῇ ψυχῇ πρὸς μόνους ὁμιλῆσαι τοὺς νόμους). (*Mos*. II, 36).

---

[102] *QE* II, 40, *Poster*. 28-31, *Gig*. 47-49, *Deus* 23, *Confus*. 30-31, *Mos* II, 288, *Virt*. 79, la nation entière ; 218, Abraham.

[103] *Mos*. II, 37 et 40.

L'auteur ajoute ensuite que leur seule compagnie sont les éléments naturels, terre, eau, air, ciel « sur la genèse desquels ils s'apprêtaient à faire les hiérophantes » (§ 37).

Enfin, les Thérapeutes témoignent de la même « stratégie » d'isolement : il s'agit, d'abord, de l'isolement de leur communauté, qui, bien qu'elle ne se trouve pas en plein désert, se situe dans un endroit situé en dehors de la ville, mais aussi, au sein même de la communauté, de l'isolement de chacun de ses membres dans le fameux μοναστήριον (*Contempl*. 25), où chacun s'adonne à la contemplation et à l'exégèse allégorique des Saintes Écritures (§ 28). Ce type d'isolement se rapproche de la solitude de l'ἀστεῖος, évoquée en *De Abrahamo* 22. Et nous connaissons, pour l'avoir examiné à propos d'Abraham (*Her*. 259), le lien entre l'ἀστεῖος et le prophète.

En regardant la plupart de ces exemples, on ne peut s'empêcher de constater que cette solitude prophétique est d'un type particulier, pourrait-on dire, au judaïsme, car elle est sans cesse liée à la Loi, au Livre, qu'il s'agisse du don de la Loi, de sa traduction, de l'étude ou de l'interprétation de celle-ci.

La beauté du prophète

Philon est particulièrement attentif à une brève notation d'Ex. 2, 2, où il est question de la beauté du nouveau-né Moïse. L'adjectif employé est ἀστεῖος. Nous avons déjà pu constater, à propos d'Abraham, à quel point ce terme, valorisé par le stoïcisme, est important pour la conception philonienne de la prophétie. Au début du premier livre de la *Vie de Moïse*, Philon revient à trois reprises sur cette beauté toute particulière de l'enfant. Au § 9, il note que celui-ci « parut d'une beauté supérieure à la beauté ordinaire (ὄψιν ἀστειοτέραν ἢ κατ' ἰδιώτην)». Plus loin (§ 15), c'est la fille du Pharaon qui admire « la beauté de ses formes et de sa constitution (τήν τε εὐμορφίαν καὶ εὐεξίαν)». Enfin, au § 18, au moment du sevrage, il apparaît comme un

« enfant bien né et beau à voir (εὐγενῆ καὶ ἀστεῖον ὀφθῆναι) ». Dans *Confus*. 106, Philon fait référence au même verset biblique, Ex. 2, 2, en parlant du « caractère qui, dès le premier moment de sa naissance a été appelé ἀστεῖος, Moïse, établi dans le monde comme dans sa ville (ἄστυ) et sa patrie, parce qu'il est né citoyen du monde ».

Si pour ce qui est de Moïse enfant, Philon parle de la beauté extérieure de celui-ci, de son apparence (il est beau *à voir*, comme l'indique la présence des formes comme ὀφθῆναι, *Mos*. I, 18 ou ὄψιν, Mos. I, 9), d'autres notations mettent l'accent sur la singularité de l'esprit de Moïse, une fois devenu jeune homme :

> Naturellement, ses compagnons et tous les témoins furent frappés d'admiration, comme stupéfaits devant un spectacle inédit ; ils cherchèrent à savoir quel pouvait bien être l'esprit qui, enchâssé dans son corps, y habitait : était-il humain, divin ou composé des deux natures, puisqu'il n'avait rien de semblable à celui de la plupart des gens, mais qu'il dominait et tendait toujours à plus de grandeur ? (*Mos*. I, 27)

Le thème de la beauté de Moïse revient dans un moment clé : la révélation du Sinaï. Après les quarante jours passés sur la montagne sainte, Moïse redescend « beaucoup plus beau à regarder qu'au moment de l'ascension (πολὺ καλλίων τὴν ὄψιν ἢ ὅτε ἀνήει), au point de frapper les assistants de stupéfaction et d'effroi et de les rendre incapables de soutenir plus longtemps du regard les jets d'une lumière aussi intense que celle du soleil (ἡλιοειδοῦς φέγγους) qu'il dardait comme des éclairs »[104]. Philon développe ici Ex. 24, 29-30, :

[104] *Mos*. II, 70 : κατέβαινε πολὺ καλλίων τὴν ὄψιν ἢ ὅτε ἀνήει, ὡς τοὺς ὁρῶντας τεθηπέναι καὶ καταπεπλῆχθαι καὶ μηδ᾽ ἐπὶ πλέον ἀντέχειν τοῖς ὀφθαλμοῖς δύνασθαι κατὰ τὴν προσβολὴν ἡλιοειδοῦς φέγγους ἀπαστράπτοντος.

> …or, comme il descendait de la montagne, Moïse ne savait pas que l'aspect de son visage était devenu resplendissant tandis qu'il Lui parlait. 30 Aaron et tous les anciens d'Israël virent Moïse et l'aspect de son visage était resplendissant, et ils eurent peur de s'approcher de lui[105].

La lecture philonienne de ces versets parlant de la « gloire » de Moïse met l'accent sur l'aspect lumineux de cette véritable « transfiguration » du prophète. La lumière « semblable à celle du soleil » que répand le visage de Moïse préfigure la lumière intelligible qu'il retrouve au terme de son existence terrestre, au moment où il quitte la condition mortelle « pour l'immortalité, à l'appel du Père qui ramenait à son unité primitive la dualité, âme et corps, qu'il constituait, la transformant (μεθαμορζόμενος) dans sa totalité en esprit aussi lumineux que le soleil (εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον)»[106] (*Mos*. II, 188).

La beauté est ainsi la manifestation la plus frappante de la cohabitation du prophète avec le divin.

[105] καταβαίνοντος δὲ αὐτοῦ ἐκ τοῦ ὄρους Μωυσῆς οὐκ ᾔδει ὅτι δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἐν τῷ λαλεῖν αὐτὸν αὐτῷ. καὶ εἶδεν Ααρων καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι Ισραηλ τὸν Μωυσῆν καὶ ἦν δεδοξασμένη ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ, καὶ ἐφοβήθησαν ἐγγίσαι αὐτοῦ. *LAB* (12, 1) développe à son tour le texte de l'Exode « Et Moïse descendit. Comme il était inondé d'une lumière invisible, lorsqu'il descendit au lieu où il y a la lumière du soleil et de la lune, la lumière de son visage l'emportait sur la splendeur du soleil et de la lune, mais il ne le savait pas lui-même. Et il advint, lorsqu'il descendit vers les fils d'Israël, qu'en le voyant, ils ne le reconnurent pas. C'est seulement quand il eut parlé qu'ils le reconnurent. C'était comme en Egypte, quand Joseph reconnut ses frères, mais qu'eux ne le reconnurent pas. Il advint ensuite, quand Moïse sut que son visage était très glorieux, qu'il se fit un voile, dont il couvrirait son visage ».

[106] Pour cette expression, voir P. Boyancé, *Etudes philoniennes*, *REG*, 75, 1963, p. 103-104.

DEUXIEME PARTIE :
L'INSPIRATION PROPHETIQUE ET LES ORACLES DE MOÏSE
(*DE VITA MOSIS* II, 187-292)

L'un des principaux textes que Philon consacre au prophétisme est le *De Vita Mosis* II, 187-292. Dans sa description de la fonction prophétique, Philon part du principe que « tout ce qui se trouve consigné dans les Livres Saints ce sont les oracles rendus par Moïse » (§ 188). C'est pourquoi il essaie de délimiter τὰ ἰδιαίτερα, « ceux qui lui sont propres », tout en les faisant entrer en trois catégories:

1) ceux qui « viennent de la personne de Dieu » (ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ), à travers l'interprétation donnée par son prophète (δι᾽ἑρμηνέως τοῦ θείου προφήτου, § 188);
2) ceux rendus par questions-réponses: ils sont le résultat d'un « mélange et d'une association » (μῖξιν...καὶ κοινωνίαν), « d'un côté le prophète questionne en état de possession ἐνθουσιᾷ πυνθανόμενος), de l'autre le Père rend l'oracle et fait participer le prophète à Sa parole et à Sa réponse (θεσπίζει λόγου καὶ ἀποκρίσεως μεταδιδούς) »;
3) ceux qui viennent de la personne de Moïse (τὰ δ᾽ἐκ προσώπου Μωυσέως), "Dieu étant descendu en lui et l'ayant transporté hors de lui-même" (ἐπιθειάσαντος καὶ ἐξ αὐτοῦ κατασχεθέντος). C'est précisément cet état de possession divine (ἐνθουσιῶδες) qui vaut à Moïse "essentiellement et en stricte propriété des termes d'être

considéré comme prophète" (τὸ ἐνθουσιῶδες...καθ᾽ ὃ μάλιστα καὶ κύριως νενόμισται προφήτης, § 191).

Cette classification, qui va guider ensuite l'exposé de Philon, est, par endroits, assez énigmatique et a suscité un nombre considérable de discussions et d'interprétations.

I. *Oracles de la première catégorie (§ 188: ceux qui « viennent de la personne de Dieu » (ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ), à travers l'interprétation donnée par son prophète (δι᾽ἑρμηνέως τοῦ θείου προφήτου)*

Considérés par Philon comme la manifestation, par excellence, des vertus divines (ἀρετῶν θείων), de la miséricorde et de la bonté de Dieu, qui mènent l'âme vers la *kalokagathia*, la perfection morale (§ 189), ces oracles ne feront pas l'objet d'une discussion à part dans le *De Vita Mosis*, étant, précise Philon, « trop grands pour être loués par l'homme » (§ 191: μείζω γάρ ἐστιν ἢ ὡς ἀνθρώπου τινὸς ἐπαινεθῆναι). Celui qui les prononce, est d'ailleurs un interprète, et « l'interprétation et la prophétie sont deux choses différentes » (ἑρμηνεία δὲ καὶ προφητεία διαφέρουσι). Mais quels sont, concrètement, les oracles appartenant à cette catégorie?

Selon Bréhier[1], parmi ces oracles se trouvent nécessairement les commandements du Décalogue, appelés θεσμούς, χρησμούς, « que le père de l'univers a prophétisés »[2]. D'autre part, pour expliquer la distinction

[1] *Op. cit.*, p. 187 et suiv.

[2] *Decal*. 32, 175; voir aussi *Praem*. 2. Dans sa discussion sur la prophétie chez Philon, Bréhier insiste sur le parallèle existant entre cette classification des oracles de la *Vie de Moïse* et la classification des songes dans *Somn*. I, 1-3 et II, 1-4, qui correspond à celle de Posidonius (Cic., *De Divinatione* I, 30, 64); cf. p. 186. Voir *supra*, la chapitre consacré aux songes.

philonienne entre interprétation et prophétie, Bréhier fait appel au thème des rapports entre Moïse et Aaron[3].

Sans exclure la possibilité que le Décalogue figure dans cette première catégorie, Goodenough[4] pense que la distinction entre prophète et herméneute n'a pas de réelle signification pour Philon: ce serait plutôt un prétexte pour éviter de discuter « Moses' relation to the direct utterances of God »[5].

Pour Wolfson[6], ce premier groupe d'oracles entre dans le type de la prophétie par « voix divine »[7]. Wolfson remarque que l'expression « ceux qui viennent de la personne de Dieu » (ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ) aurait pu être suggérée à Philon par des versets bibliques comme Ex. 33,11[8] et Dt. 34,10[9]. En tout cas, il s'agirait de « communications » faites d'abord par Dieu à Moïse et

---

[3] Cf. *Deter*. 39; *Migr*. 81, 169, cf. Bréhier, *op. cit*., p. 186: « Dieu souffle à l'intelligence (νοῦς) de Moïse des pensées, et l'intelligence les souffle à sa parole (Aaron). La parole est interprète de l'intelligence, et l'intelligence à son tour est interprète de Dieu, car les pensées de l'intelligence inspirée ne sont pas alors différentes des paroles (ῥημάτων καὶ λόγων) divines; (…) la parole inspirée (Aaron) est interprète non pas de Dieu, mais des pensées divines contenues dans l'intelligence; par rapport à Dieu elle sera le prophète (…) tandis que l'intelligence sera, au sens propre, non prophète mais interprète de Dieu ». Voir *infra*, la chapitre sur la relation entre les deux frères.

[4] *Op. cit*., p. 193 et n. 70.

[5] *Ibid.* Goodenough cite quelques références où les deux mots sont entièrement synonymes (*Deus* 138; *Deter*. 39; *Her*. 259; *Mutat*. 126; *Spec*. III, 7; IV, 49; *Legat*. 99 et même *Mos*. I, 277).

[6] *Op. cit*., vol. II, p. 36-37 et suiv.

[7] Selon lui (*ibid*., p. 24), on peut distinguer trois types de prophéties dans l'oeuvre de Philon, d'après leurs sources: 1) prophéties faites par l'intermédiaire du souffle divin, 2) par Dieu lui-même, ou plutôt par la voix de Dieu et 3) par les anges. Les deux premières seulement constituent les sources de la prophétie mosaïque.

[8] « Et le Seigneur parla à Moïse face à face (ἐνώπιος ἐνωπίῳ), comme on parlerait à son ami ».

[9] « Et il ne s'est plus levé de prophète en Israël semblable à Moïse, lui que le Seigneur connut face à face (πρόσωπον κατὰ πρόσωπον) ».

rapportées ensuite par celui-ci à l'ensemble du peuple[10]. En ce qui concerne l'identification des oracles de la première catégorie avec les dix commandements Wolfson invoque le même texte que Bréhier, c'est à dire le *De Decalogo* 175 où Philon dit: « Il était en effet conforme à sa nature que Dieu prescrivît en personne (αὐτοπροσώπως) les chapitres généraux des lois spéciales, et qu'il exprimât les lois particulières par le truchement du plus parfait des prophètes (διὰ τοῦ τελειοτάτου τῶν προφητῶν), qu'en raison de ses mérites il avait élu comme interprète de ses oracles, après l'avoir empli d'esprit divin. » Plutôt que par Dieu lui-même, c'est par une voix divine que ces oracles ont été rendus et ce « prodige »[11] est longuement commenté par Philon[12]. Bien sur, Dieu n'a pas besoin de bouche, de langue, et de paroles[13], mais il crée une « voix invisible » (ἦχον ἀόρατον), incorporelle, « une âme rationnelle (ψυχὴν λογικὴν) toute emplie de lucidité et de clarté » qui se transforme en feu et fait retentir une voix articulée (φωνὴν ἔναρθρον)[14] incomparablement plus puissante que celle humaine, matérielle, instaurant chez les auditeurs une ouïe tout aussi miraculeuse. Il est intéressant de voir que ce qui commence dans ce passage par être la description d'un phénomène physique, corporel, est tout de suite transformé par l'allégorie

---

[10] E. Starobinski-Safran, « La prophétie de Moïse et sa portée d'après Philon », dans *La figure de Moïse*, Genève, 1978, p. 72 signale la formule biblique assez fréquente (cf. Nb. 1, 48 et *passim*), « Dieu parla à Moïse afin qu'il dît… », qui implique un travail d'interprétation.

.[11] Sur les prodiges qui accompagnent la révélation de Sinaï, v. *Decal*. 44-49 et la note de V. Nikiprowetzky, dans l'édition lyonnaise, p. 62, n. 2.

[12] *Decal*. 32-36.

[13] Voir *Deus*. 83; *Migr*. 47-52 ; *Sacrif*. 78.

[14] Sur le feu et la flamme comme deux manifestations d'une réalité unique ou comme double impression sensible produite par cette réalité, v. V. Nikiprowetzky, notes complémentaires 3 et 4 au *De Decalogo*; voir, par exemple, Ex. 19, 18 pour l'image du feu au milieu duquel se manifeste la voix.

philonienne en un phénomène incorporel, une communication « mind-to-mind », selon l'expression de Wolfson.

Certains auteurs, comme Guy Soury[15] et ensuite D. Winston[16] ont distingué dans l'explication philonienne de cette voix « noétique » une influence de la tradition médio-platonicienne, notamment des diverses interprétations du fameux *daimonion* de Socrate[17]. Selon Plutarque, qui consacre tout un dialogue à ce sujet, il s'agit plutôt de l'intelligence d'une parole (νόησις λόγου) que de la perception réelle d'une voix (φωνῆς αἴσθησις). L'exemple de la voix qu'on croit entendre pendant le sommeil va dans ce sens. La parole sans voix d'un démon touche en Socrate le principe pensant (τοῦ νοῦντος) qui, pur et exempt de passions, est prêt à la recevoir. L'intelligence de l'être supérieur (ὁ τοῦ κρείττονος νοῦς) touche (ἐπιθιγγάνων) une âme bien née sans qu'elle ait besoin de ce choc qu'est la voix.[18].

---

15 *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942, p. 128.

16 Dans « Two Types of Mosaic Prophecy according to Philo », *SBLSP*, 1988, pp. 449-450 et n. 19.

17 Sur ces interprétations dans la philosophie médioplatonicienne et néoplatonicienne, voir J. H. Waszink, « La Théorie du Langage des Dieux et des Démons dans Chalcidius », dans *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, éd. Jacques Fontaine et C. Kannengiesser, Beauchesne, 1972, 237-244, qui cite, entre autres, Apulée, *De Deo Socratis* 20 ; dans son commentaire sur le Timée, au ch. 138, Calcidius observe que ce n'est pas sans raison que Platon fait prononcer ses propres *dogmata* par un être divin: « *Hoc in loco dogmata etiam sua studiose asserit, ut non tam a se inventa quam a deo praedicta videantur, praedicta autem non illo sermone qui est positus in sono vocis ad declarandos motus intimos propter humanae mentis involucra* ».

18 Cf. *De Genio Socratis*, 588 d- 588 e.

Si cette comparaison peut contribuer à clarifier le problème de la transmission du message divin, elle ne rend pourtant pas compte du rôle concret de Moïse en tant qu'interprète.[19]

La distinction entre la prophétie par voix divine et celle par souffle divin sur laquelle Wolfson construit son interprétation des trois catégories philoniennes d'oracles a suggéré à D. Winston l'idée qu'il s'agit, dans le cas précis de Moïse, de deux types de prophéties : l'un *noétique* (ou herméneutique, qui correspond aux deux premiers groupes d'oracles de la *Vie de Moïse*) et l'autre *extatique* (caractéristique du troisième groupe oraculaire, où intervient l'état de possession divine). En réalité, D. Winston s'attache à montrer que même cette forme extatique de prophétie n'atteint pas chez Moïse son degré extrême, c'est-à-dire la perte de la conscience sous l'effet de la possession divine. A la différence de Balaam qui devient un instrument passif aux mains de Dieu (*Mos*. I, 274), l' « enthousiasme » s'empare de Moïse, tout en laissant intacte en lui sa capacité de jugement et son pouvoir d'agir.

II. Oracles par questions et réponses (***Mos***. II, 192-246)**.**

Les oracles de la deuxième catégorie, de « caractère mêlé » (μικτὴν δύναμιν), correspondent à un type de prophétie très répandu dans le monde gréco-romain mais aussi dans l'ancienne prophétie israélite. La formule stéréotypée pour le type de consultation oraculaire par questions et par

[19] Nous devons pour le moment nous contenter de rappeler l'explication qu'en donne Wolfson là-dessus : Moïse ne fait que rendre en langage compréhensible ce qui lui est communiqué par la voix divine dans des oracles « trop grands pour être loués par l'homme », c'est-à-dire, selon Wolfson, « inexpressible in human language »(*ibid*., p. 43).

réponses est « interroger [*darash*] le Seigneur »[20] (Gen. 25, 22; I Sam. 22, 15; I Rois, 22, 5, 7; II Rois 8, 8) ou bien « interroger le prophète » (I Sam. 9, 9; II Rois 3, 11 ; 8, 8). On peut avoir recours à une telle consultation pour diverses raisons, récupération des biens perdus (I Sam. 9, 3, 10), guérison (II Rois 1,2 ; 8, 7-15), résultats d'une future alliance militaire (I Rois, 22, 6) rituels d'apaisement de la colère divine (I Chr. 21, 18-19). Les quatre exemples fournis par Philon ont à leur tour un caractère assez concret. Ils concernent l'épisode du blasphémateur et son châtiment (cf. Lév. 24, 10-23), celui du violateur du Sabbat (Nb. 15, 32-36) —les exemples négatifs, pour ainsi dire—, la date du rite pascal (Nb. 9, 1-14) et l'héritage des filles de Salapaad (Nb. 27, 1-11). Le « scénario » proposé par Philon est soutenu par le texte de la LXX: pour les deux premiers cas il y a vraiment un doute concernant la peine à infliger[21]. La phrase type qui introduit l'oracle divin dans la LXX est « καὶ ἐλάλησεν κύριος προς Μωυσῆν λέγων », « le Seigneur parla à Moïse en ces termes… ». Les deux autres exemples rendent encore plus claire l'idée d'une consultation. Dans la LXX, en Nb. 9, 8-9, Moïse dit: « Placez-vous ici même et j'écouterai (ἀκούσομαι) ce que Seigneur prescrira à votre sujet (τί ἐντελεῖται κύριος περὶ ὑμῶν) »; et ensuite, en Nb. 27, 5, pour le dernier exemple on lit: « Et Moïse amena leur jugement devant Seigneur (καὶ προσήγαγεν Μωυσῆς τὴν κρίσιν αὐτῶν ἔναντι κυρίου) ».

La relecture que fait Philon de ces passages bibliques nous intéresse surtout du point de vue de l'image qu'il veut créer de la relation entre le prophète et son Dieu. Chaque fois Moïse est rempli de doute. Philon insiste

[20] Cf. D. E. Aune, *Prophecy…*, p. 85-86.

[21] Lev. 24, 12: « on le mit en prison afin de le juger d'après l'injonction du Seigneur » (καὶ ἀπέθεντο αὐτον εἰς φυλακὴν διακρῖναι αὐτὸν διὰ προστάγματος κυρίου) ; Nb. 15, 34 : « Et ils le mirent en prison ; car ils n'avaient pas décidé ce qu'ils devaient lui faire » (καὶ ἀπέθεντο αὐτον εἰς φυλακὴν, οὐ γὰρ συνέκριναν, τί ποιήσωσιν αὐτόν…).

beaucoup sur cet aspect du doute et des limites humaines dans la prise d'une décision surtout dans le cas des deux derniers exemples: Moïse « oscille comme sur un plateau de balance », ὥσπερ ἐπι πλάστιγγος ἀντιρρέπων, (§ 228), « ayant, comme c'est naturel, l'esprit penchant d'un côté et de l'autre et sollicité en des sens contraires » (§ 237). Seul Dieu peut distinguer, « par des critères exempts de mensonge et d'incertitude, les petites différences pour servir à la manifestation de la vérité et de la justice » (§ 237).

Les « questions » du prophète prennent plutôt la forme d'une supplication, nuance qu'on ne trouve pas dans le texte de la LXX : un verbe d'information comme πυνθάνεσθαι[22] est remplacé par des termes du vocabulaire des suppliants: ποτνιᾶσθαι, ἱλάσκεσθαι (§ 201), ἱκετεύειν (§ 228). Dans le cas du blasphémateur, à la consultation proprement dite se mêle le thème de la purification. Par contraste avec le langage souillé de l'Égyptien, la pureté de celui qui énonce la prophétie doit être totale. C'est pourquoi, avant de demander quel châtiment il doit infliger à l'impie, Moïse implore le Seigneur de lui pardonner « d'avoir dû subir les sensations par lesquelles nous voyons ce que la loi divine interdit de voir et entendons ce qu'elle ne permet pas d'entendre » (§ 201).

Quant aux réponses divines, Philon préfère à la formule neutre de la *Septante* que nous avons citée tout à l'heure, l'image d'un Dieu-Juge par excellence[23], tout-puissant, mais en même temps plein de bonté pour les filles

---

[22] On rencontre ce verbe dans la « définition » donnée par Philon de ces oracles « mixtes », cf. § 192.

[23] Moïse va au « tribunal invisible à l'âme invisible (πρὸς τὸ ἀόρατον ἀοράτῳ ψυχῇ δικαστήριον), auprès du Juge qui sait tout avant d'avoir entendu (τοῦ καὶ πρὶν ἀκοῦσαι πάντ᾽ ἐπισταμένου δικαστοῦ), § 217 ; « il supplie Dieu d'être juge et de manifester son verdict par un oracle » (ἱκετεύει τὸν θεὸν δικαστὴν γενέσθαι καὶ χρησμῷ τὴν κρίσιν ἀναφῆναι) ; on rejoint ici le thème du conseil céleste aux délibérations duquel participe le prophète (cf. I Rois 22:19-23).

de Salapaad par exemple. Le vocabulaire de la révélation se mêle à celui de l'ordre divin. Le Seigneur προστάττει, ordonne que le blasphémateur soit lapidé (§ 202), ἀποφαίνεται, manifeste son jugement concernant le violateur du sabbat (§ 219), θεσπίζει λόγιον, et rend un oracle, et même un oracle supplémentaire, προσεπιθεσπίζει, pour la date du rite pascal (§ 229).

L'idée de pédagogie divine, associée à la prophétie, nous paraît extrêmement importante dans cette description des oracles du deuxième groupe. Elle est d'ailleurs énoncée dès le § 190: Dieu instruit le prophète par ses réponses, ἀποκρινομένου δὲ τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκοντος. Il s'agit, selon l'expression de B. Descharneux, d'une sorte de « maïeutique transposée dans le champ des relations liant un individu d'exception et son Dieu »[24].

III. Oracles rendus dans un transport divin (Mos. II, § 246-292)

C'est l'état de possession divine qui vaut à Moïse « essentiellement et en stricte propriété des termes d'être considéré comme prophète » (§ 191), affirme Philon. On a déjà eu l'occasion de rappeler quelques passages où, à la divination technique et mensongère était opposée justement la prophétie inspirée.[25] Philon fait aussi une autre affirmation importante pour la compréhension de ce troisième type de prophétie mosaïque : il dit que Dieu accorde à Moïse la faculté de prescience, grâce à laquelle il révélera l'avenir par des oracles (§ 190 : μεταδόντος αὐτῷ τοῦ θεοῦ τῆς προγνωστικῆς δυνάμεως,

[24] *L'Ange, le Devin et le Prophète, chemins de la parole dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie dit "le Juif"*, Bruxelles, 1994, p. 118.

[25] Voir, par exemple, *Spec.* I, 315 et IV, 52: les faux prophètes feignent l'état d'inspiration divine. Voir la chapitre que nous consacrons à la critique de la divination et à Balaam.

ἢ θεσπιεῖ τὰ μέλλοντα)[26]. Ces deux affirmations peuvent paraître contradictoires, surtout si on pense à la définition des prophètes dans *Spec*. I, 65[27]. D'une part le prophète se trouve en état de possession (et d'inconscience, si on prend à la lettre la définition que nous venons de citer), mais d'autre part Dieu lui fait partager sa connaissance de l'avenir. C'est cette contradiction qui a suggéré à D. Winston[28] l'idée, que nous avons déjà relevée[29], de l'existence d'une double forme de prophétie extatique chez Philon: à la différence de Balaam, Moïse ne devient pas un instrument[30], un « canal extatique » pour les paroles divines. D'autres sources, comme par exemple, le *Midrash Tehillim*, 194 a (*Ps* 90)[31] soutiennent l'idée que parmi les prophètes, seuls Moïse et Isaïe étaient conscients du fait qu'ils prophétisaient lorsqu'ils prononçaient des oracles. En poursuivant cette voie d'interprétation, Winston propose la traduction « of himself possessed » pour ἐξ αὐτοῦ κατασχεθέντος[32], c'est à dire, « possessed of his own accord » et conclut que, dans ce cas-là, Moïse aurait l'unique privilège de provoquer soi-

---

[26] Ces oracles de prédiction sont mis en rapport avec la fonction de *nomothète*, de législateur, cf. aussi *QG* IV, 90 ; III, 9 ; IV 196.

[27] « Le prophète inspiré par Dieu (προφήτης θεοφόρητος)…ne dira rien qui vienne de lui même — car *il ne peut pas même comprendre ce qu'il dit*, celui qui est vraiment possédé par l'inspiration divine (οὐδὲ γάρ, εἰ λέγει, δύναται καταλαβεῖν ὅ γε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν) —, les déclarations passeront simplement par lui, car c'est un Autre qui les lui soufflera (ὑποβάλλοντος ἑτέρου) ».

[28] *Art. cit.*, p. 447.

[29] Cf. p. 31.

[30] Nous avons déjà rencontré l'image de Dieu qui joue avec l'homme comme d'un instrument à propos d'Abraham. Nous rappelons tout de même quelques références : *QG* IV, 196, *Her*. 259; *Mutat*. 139; Plutarque, *De Defectu Oraculorum* 436f.

[31] Cité par Winston, *art. cit.*, p. 447, n. 15.

[32] § 188 : τὰ δ'ἐκ προσώπου Μωυσέως ἐπιθειάσαντος καὶ ἐξ αὐτοῦ κατασχεθέντος (transporté hors de lui-même).

même l'état extatique, selon sa propre volonté, à la différence d'autres prophètes qui entrent dans cet état « by an involuntary principle »[33].

Cette interprétation est peut-être excessive. Néanmoins, il est vrai que Philon parle de l'ascèse[34] pratiquée par Moïse qui, « depuis le premier moment où commença à prophétiser dans les transes, estimait convenable de se tenir toujours en état de recevoir les oracles »[35]. C'est pourquoi « il trouvait préférables les nourritures de la contemplation, grâce auxquelles inspiré par un souffle venu du haut du ciel, il devint meilleur d'abord intellectuellement, ensuite physiquement par l'intermédiaire de l'âme, faisant des progrès dans les deux domaines en force et en santé, au point de faire douter d'eux-mêmes ceux qui le virent par la suite"[36]. Ce passage contient des thèmes importants dans l'oeuvre de Philon, comme celui de la contemplation et du progressant inspiré par le souffle divin (καταπνεόμενος).

D'autre part, l'idée d'un modèle d'inspiration prophétique propre à Moïse est confirmée par le célèbre passage du *De Gigantibus* 53-55. Philon explique d'abord (§ 19-57), dans le cadre d'une exégèse de *Gen*. 6: 3[37], pourquoi le souffle divin ne peut pas rester trop longtemps dans l'âme

---

[33] *QG* IV, 125; cf. *Somn*. II, 1: ἐξ ἑαυτῆς ἡ ψυχὴ κινουμένη; cf. Winston, *art. cit.*, p. 442, n. 1.

[34] Sur le caractère ascétique de Moïse dans la Bible, v., par exemple, Ex. 24:18, cf. R. Martin-Achard, « Moïse, figure du médiateur, selon l'Ancien Testament », dans *La figure de Moïse*, Genève, 1978, p. 25.

[35] *Mos*. II, 69: ἀφ᾽ οὗ τὸ πρῶτον ἤρξατο προφητεύειν καὶ θεοφορεῖσθαι, προσῆκον ἡγούμενος ἕτοιμον ἐμπαρέχειν ἀεὶ τοῖς χρησμοῖς ἑαυτόν; cf. Ex. 34, 28 (*Somn*. I, 36; *Leg*. III, 141).

[36] *Ibid*., 69: τροφὰς ἔχων ἀμείνους τὰς διὰ θεωρίας, αἷς ἄνωθεν ἀπ᾽ οὐρανοῦ καταπνεόμενος τὴν μὲν διάνοιαν τὸ πρῶτον, ἔπειτα δὲ καὶ τὸ σῶμα διὰ τῆς ψυχῆς ἐβελτιοῦτο, καθ᾽ ἑκάτερον πρός τε ἰσχὺν καὶ εὐεξίαν ἐπιδιδούς, ὡς τοὺς ἰδόντας ὕστερον ἀπιστεῖν.

[37] « Et le Seigneur Dieu dit: 'Mon esprit ne restera pas en ces hommes-ci pour toujours, parce qu'ils sont des chairs, mais leurs jours seront de cent vingt ans' (καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεός οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας, ἔσονται δὲ αἱ ἡμέραι αὐτῶν ἑκατὸν εἴκοσι ἔτη) ».

humaine, alourdie par le poids de la chair et de la vie terrestre. Selon lui, il y a en revanche une catégorie d'hommes qui peuvent se dépouiller de tout ce qui est dans le devenir, et chez qui ce souffle peut demeurer plus longtemps. Moïse en fait bien partie, lui qui éprouve la présence permanente du pneuma divin (τούτῳ μὲν οὖν τὸ θεῖον ἀεὶ παρίσταται πνεῦμα)[38].

Pour expliquer le phénomène de la prophétie mosaïque sous l'effet de l'inspiration divine, Philon choisit cinq exemples:

1) l'épisode de la traversée de la mer Rouge[39];
2) celui de la *manne*[40], au sujet de laquelle le prophète rend trois oracles distincts;
3) le châtiment des adorateurs du veau d'or[41];
4) la révolte et le châtiment de Coré[42];
5) les bénédictions données par Moïse aux douze tribus avant de prophétiser sa propre mort[43].

Autour de chacun de ces épisodes, mais particulièrement autour des quatre premiers, on voit se construire une sorte de « scénario » oraculaire[44], qui est respecté assez rigoureusement. Il y a d'abord une « constatation des faits » plus ou moins émotionnelle de la part de Moïse, ensuite une description de son entrée dans l'état d'inspiration divine, et enfin le discours prophétique proprement dit:

---

[38] *Gig*. 55.

[39] § 246-257, cf. Ex. 14.

[40] § 258-269, cf. Ex. 16.

[41] § 270-274, cf. *Ex*. 32.

[42] § 275-287, cf. *Nb*.. 16.

[43] § 288-292, cf. *Dt*. 33 et 34.

[44] La comparaison faite par Aune, *Prophecy*…, pp. 147-151 entre *Mos*. II, 280-81, *Mos*. II 250-52 et *Liber Antiquitatum Biblicarum* de Pseudo-Philon, 28, 6-10, montre bien qu'il s'agit d'un modèle commun de récit, où la *vision* joue un rôle particulièrement important.

1) A la mer Rouge, le prophète, *voyant* (ὁρῶν) la panique de son peuple, est *transporté par Dieu hors de lui-même* (οὐκέτ᾽ὢν ἐν ἑαυτῷ θεοφορεῖται) et *rend cet oracle* (θεσπίζει τάδε):… (§ 250).

2) Les trois oracles concernant la manne s'enchaînent de la manière suivante:

a) Moïse, *ayant vu* (ἰδών) la nourriture céleste, *inspiré par Dieu* (ἐπιθειάσας) *prononce* (φησί) son oracle;

b) quand on lui *annonça* et qu'il eut effectivement *vu* (ἐφ᾽ οἷς ἀγγελλομένοις ἅμα καὶ ὁρωμένοις) le miracle de la destruction des "provisions" de manne, le prophète, *frappé de crainte* (καταπλαγείς), *sous l'effet d'un transport divin* (θεοφορηθείς) *prophétisa* (ἐθέσπιθε) sur le sabbat.

c) il prononce son troisième oracle (τρίτον ἀναφθέγγεται χρησμόν), l'inspiration divine étant, cette fois sous-entendue[45].

3) Dans le cas de l'épisode du « veau d'or », la « constatation des faits » s'accompagne de la manifestation très forte de l'indignation du prophète. Moïse « fut ulcéré » (περιπαθήσας) de voir l'aveuglement de son peuple. Philon insiste, cette fois-ci, sur le changement total « d'apparence et de mentalité » qui se produit en Moïse sous l'effet de l'inspiration et/ou de la colère[46]. On peut même remarquer deux moments dans cet oracle, car en s'adressant aux Lévites, Moïse apparaît « encore plus transporté qu'auparavant »[47].

---

[45] cf. § 270: "telles furent, sur la nourriture céleste, les prophéties qu'il prononça en état de possession divine".

[46] § 272 : Moïse « change complètement d'apparence et de mentalité et, inspiré par Dieu, il dit…(ἐξαλλάττεται τό τε εἶδος καὶ τὴν διάνοιαν καὶ ἐπιθειάσας φησι) ».

[47] § 273: Moïse fut « encore plus transporté qu'auparavant » (ἔτι μᾶλλον ἢ πρότερον θεοφορηθείς).

4) Face à la révolte de Coré, le prophète *est poussé à une juste colère* (πρὸς δικαίαν ὀργὴν) et, « encore bouillant et enflammé d'une juste indignation, *entre en transes* et, *transformé en prophète*, *rend cet oracle*… » (ἔτι δὲ ζέων καὶ πεπυρωμένος ὑπὸ τῆς νομίμου διαγανακτήσεως ἐνθουσιᾷ μεταβαλὼν εἰς προφήτην καὶ θεσπίζει τάδε).

La syntaxe de ces fragments, notamment les fréquentes constructions du type ὁρῶν...θεοφορεῖται καὶ θεσπίζει τάδε rendent compte d'un enchaînement entre l'état « normal » du prophète, celui d'inspiration et le discours oraculaire proprement dit[48], ce qui confirme encore l'idée d'une prophétie extatique qui n'atteint pas, chez Moïse, des formes extrêmes comme, par exemple, l'état d'inconscience du prophète.

D'autre part, dans tous ces récits, Philon insiste particulièrement sur la véracité des oracles de Moïse, qui sont, d'ailleurs, immédiatement confirmés par les faits. Cela prouve également l'efficacité remarquable de la parole prophétique. Après la prophétie sur le passage de la mer Rouge, les gens « firent l'épreuve par les faits de la vérité de l'oracle »[49]. En ce qui concerne la manne, « le Père *confirma* (διασυνέστησεν) l'oracle du prophète par deux preuves éclatantes »[50]. Le troisième oracle fut, lui aussi, « *confirmé* par les faits », pour ne plus parler de celui concernant le châtiment de Coré, qui s'est réalisé « non pas un long temps après, mais dans le temps même où il était rendu ». Et Philon commente: « La succession coup sur coup de ses châtiments et leur étendue dans chacun des deux cas manifesta remarquablement et avec éclat la piété du prophète (τὴν εὐσέβειαν τοῦ προφήτου), Dieu lui étant témoin de la vérité de son oracle (χρησαμένου θεῷ

[48] Nous devons ces remarques à l'article de J. Levison, "Two types of ecstatic prophecy", *SPhA*, 6, 1994, pp. 83-89.

[49] § 253: οἱ δ' ἐπειρῶντο ἔργοις τῆς περὶ τὸ λόγιον ἀληθείας.

[50] § 262: ὅ γε πατὴρ δυσὶν ἐναργεστάταις ἀποδείξεσι τὸ λόγιον τοῦ προφήτου διασυνέστησεν.

μάρτυρι τῆς περὶ τοὺς χρησμοὺς ἀληθείας) » (§ 284). Cette dernière phrase rappelle le passage du *Praem*. 53-56, où les quatre fonctions —la royauté, le pouvoir législatif, la prêtrise et la prophétie— étaient présentées comme des récompenses, ἆθλοι, de la vertu première de Moïse, l'εὐσέβεια. La prophétie, pour Philon, n'est pas concevable en dehors de cette relation très forte entre la grâce divine, d'un côté et l'εὐσέβεια du prophète de l'autre. La confirmation immédiate de ses oracles, vaut à Moïse le titre d'ἀληθόμαντιν[51] et de "seul voyant des événements cachés (προορατικὸν τῶν ἀδήλων ἀνακαλοῦντες τὸν προφήτην). Le caractère apologétique[52] de la *Vie de Moïse* peut certes expliquer cette insistance sur l'accomplissement de la prophétie: les incrédules qui ne prêtent pas attention aux oracles de Moïse pourraient également se trouver parmi les lecteurs de Philon. Nous touchons là à nouveau à sa conception du miracle, qui, en fait, n'est pas traité comme miracle, mais « seulement comme la marque d'une élection continuée, d'une présence de Dieu auprès du prophète et de son peuple. »[53]

IV. Dernière prophétie de Moïse

---

[51] V. Eschyle, *Agamemnon*, 1341; le terme μάντις a d'habitude, comme nous avons pu le voir, une connotation négative dans l'oeuvre de Philon. Il est appliqué, par exemple, à Balaam, *Mos*. I, 282.

[52] La relation entre le caractère apologétique et la présence du thème de l'inspiration prophétique dans cette dernière partie de la *Vie de Moïse*, dont nous nous occupons, a été mise en lumière par l'article de J. Levison, « Inspiration… », *JSJ*, 1995, pp. 309-312. L'auteur remarque que Philon, en décrivant ces oracles du troisième groupe, remplace le mot εἶπεν, qui, dans les passages correspondants de la *Septante*, introduit le discours, par une très forte concentration des termes du vocabulaire de l'inspiration: la qualité de prophète inégalable attribué à Moïse devient ainsi encore plus évidente.

[53] *De Vita Mosis*, Introduction, p. 18, Paris, 1967.

La dernière prophétie de Moïse nous éclaire peut-être le plus sur le vrai sens que veut donner Philon à tout ce développement sur les trois types d'oracles[54]. Tout en se rattachant à la troisième catégorie d'oracles, elle fait le relais avec une autre expérience, essentielle pour la spiritualité philonienne, qui est, on l'a vu à propos d'Abraham, celle de la contemplation et de l'extase.

On peut sans doute discerner une gradation dans la description même des instances prophétiques dans la *Vie de Moïse*. On part de l'image d'un Moïse hésitant, plein de doute, qui s'instruit auprès de son Dieu, pour arriver à une prophétie omnisciente, concernant, d'une part, l'avenir de chacune des douze tribus et d'autre part, sa propre mort, dans tous ses détails.

Moïse est présenté en train de se préparer pour sa migration (ἀποικία) d'ici-bas vers le ciel. Dans un texte du *De Virtutibus*, qui évoque aussi cet épisode, Philon ramène la mort à la même idée qu'ici, soit la séparation de l'âme et du corps. Il emprunte ici au *Phèdre*[55] la comparaison du corps avec une coquille[56]. Mais, si les images de la migration et du départ apparaissent aussi dans ce passage du *De Virtutibus*, c'est seulement le texte du *De Vita Mosis* qui nous éclaire sur le but de ce voyage. Moïse part "à l'appel du Père qui ramenait à son unité primitive la dualité, âme et corps, qu'il constituait, le transformant dans sa totalité en esprit aussi lumineux que le soleil…". P. Boyancé[57], en commentant l'expression "νοῦν ἡλιοειδέστατον", rapproche ce

---

[54] Le passage se présente, en fait, comme une apothéose de tout le traité.

[55] Cf. A. Méasson, *op. cit.*, p. 401.

[56] *Virt.*, § 76:…il commença de passer de la vie mortelle à la vie immortelle, et insensiblemment, il prenait conscience de la séparation des éléments dont il était formé: il se dépouillait de son corps qui l'enveloppait à la manière d'une coquille, et son âme, mise à nu, désirait quitter ce monde, selon sa nature".

[57] "Études philoniennes", *REG*, 1963, pp. 64-110, ici pp 103-104.

passage du mythe du *De facie in orbe lunae* de Plutarque[58], qui montre l'âme se séparant du corps pour atteindre la lune et, ensuite, l'intellect, le *nous*, se dégageant à son tour de l'âme par une seconde mort, pour atteindre le soleil[59].

Au moment même de quitter ce monde, Moïse apparaît sous les traits d'un conducteur de char prêt pour le départ (§ 291). L'état d'inspiration intervient juste « sur la ligne de départ ». Cette image nous rapproche des textes philoniens sur l'émigration du sage vers le monde de la contemplation[60], où l'âme qui se trouve encore entre le corporel et le divin est poussée ou bien ravie par l'inspiration pour réussir à rejoindre ce dernier[61]. Nous pensons notamment à ce« texte extraordinaire », selon l'expression de J. Daniélou[62], qui est *Her.* 68-75, commentaire allégorique de la triple sortie d'Abraham (*Gen*. 12: 1) — la sortie de la terre (le corps) de la parenté (la sensation) de la « maison du père » (le langage) — à laquelle Philon ajoute la sortie de l'âme de soi-même[63]. (*Her*. 69)[64]. Nous rappelons que ce

---

58 927-928.

59 La source commune de cette tripartition, moins évidente chez Philon, serait à chercher, selon P. Boyancé, dans l'école d'Antiochus d'Ascalon.

60 V., par exemple, *Ebr*. 99, *Her*.. 46 et 69, *Somn*. II, 233, etc.

61 On a déjà eu l'occasion dans le chapitre précédent de remarquer la présence des termes du vocabulaire technique de la possession précisément dans ces moments de "passage".

62 *Op. cit.*, p. 193.

63 Nous nous sommes déjà référée à ce texte dans le chapitre consacré à Abraham. L'idée de « sortir », imposée par le verbe ἐξέρχομαι, présent dans le texte biblique, pourrait évoquer l'image platonicienne de l'âme enfermée dans la prison du corps dont le philosophe doit commencer à se libérer bien avant la mort (v., par exemple, *Timée* 43a), mais, en même temps, comme le fait remarquer M. Harl (introd. à *Her.*, p. 131, n. 1), les verbes employés au passif en § 68, pourraient renvoyer également au thème du Dieu libérateur d'Israël. Cependant, des expressions comme ἔξω τειχῶν προεληλυθώς et καταλελοιπὼς…αὐτὸς ἑαυτόν évoquent plutôt l'existence d'un mouvement de la part de l'esprit lui-même.

développement, du § 68-75, est construit autour de la seconde partie du verset biblique (*Gen* 15: 4), « Car celui qui sortira de toi, celui-là héritera de toi » et que l'interprétation qu'en donne Philon constitue, en fait, le sujet de tout le traité. L'héritage est essentiellement lié à cette sortie de soi: « Si donc, ô mon âme, quelque désir entre en toi d'hériter des biens divins ce n'est pas seulement 'la terre', c'est à dire le corps, ni 'la parenté', c'est à dire la sensation, ni 'la maison de ton père', le langage, que tu abandonneras, mais fuis-toi toi-même, *sors de toi-même, comme les possédés et les corybantes, saisie de l'ivresse des bacchantes, transportée par Dieu d'une sorte d'enthousiasme prophétique.* »

Ce texte, où l'exégèse fait place à une interpellation de l'âme, qui sera suivie par une grande prosopopée de la διάνοια (§ 71-73), annonce la quatrième forme d'extase dont on se souvient qu'elle sera décrite en § 249-262 comme « la meilleure de toutes », « possession divine » et « délire divin », « apanage de la race prophétique ». La suite de ce passage, qui constitue une véritable définition de l'héritage, contient même l'une des métaphores les plus célèbres de ce dialogue platonicien, celle de l'aimant[65].

L'association entre l'inspiration prophétique et l'allégorie de l'ascension de l'âme se retrouve dans le *De Opificio mundi* § 71 et dans le *De vita contemplativa* § 12. Dans le *De Opificio…* la montée de l'intellect se fait en trois étapes[66]: premièrement, l'exploration du monde —de la terre et de la

---

[64] Cette ultime sortie dont parle l'auteur rencontre le thème de l'offrande, souvent abordé, voir, par exemple, *Conf*. 124-127 pour la différence entre l'offrande de Caïn et celle d'Abel. L'offrande (ἡ ανάθεσις) de celui qui sort de soi-même signifie le passage du monde sensible au monde intelligible (*Her*. 75).

[65] V. aussi *Gig*. 44, *Praem*. 58: la même métaphore de la pierre magnétique est utilisée pour décrire un mouvement irrésistible de l'âme vers le haut.

[66] Voir *supra*, le chapitre sur Abraham. Pour l'analyse de ce texte, autant de ses « souvenirs » du Théétète, du Phèdre et du Timée que de ses images de « l'âme dans la ronde des astres »

mer, de l'air et, ensuite, de l'éther où a lieu l'union à la ronde des astres; deuxièmement, l'intellect guidé par la sagesse, « dépasse toute la substance sensible et tend vers l'intelligible »; troisièmement, « transporté d'une ivresse sans vin[67], il est saisi comme les Corybantes par l'inspiration divine » l'intellect est épris du désir ardent de voir Dieu. Alors, « les rayons purs et sans mélange d'une lumière concentrée se déversent en lui en torrents, jusqu'à emplir de vertige, sous l'effet de leur splendeurs, les yeux de l'intelligence ». A l'origine de cette troisième et suprême étape de l'ascension se trouve donc l'inspiration divine. Dans le *Contempl*. 12, les mêmes images reviennent à propos des Thérapeutes, qui éprouvent un *transport divin*, comme les Corybantes, « jusqu'à ce qu'ils voient l'objet désiré ». Ces deux passages expriment à la fois « le désir ardent de voir Dieu et l'imminence de cette vision »[68].

L'ultime sortie de soi-même décrite dans le *Quis rerum divinarum heres sit* est accomplie par Moïse seulement au terme de sa vie. Avant, elle ne lui avait pas été permise. Cette idée apparaît clairement en *Mos*. II, 163 et 165[69]. Moïse tardait à redescendre de la montagne du Sinaï, car « il ne pouvait pas se résoudre à mettre fin à ses conversations avec Dieu, qu'il entretenait en

---

et de la « montée vers Dieu », voir A. Méasson, *Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance*, Paris, 1986, pp. 196, 209-210, 378-379.

[67] Pour ce concept nous renvoyons au livre de H. Lewy, *Sobria Ebrietas*, Giessen 1929, ainsi qu'à l'article de H. J. Sieben, « Ivresse spirituelle », dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, 7, 1971, 2312-2322.

[68] Cf. A. Méasson, *ibid*., p. 224; pour le thème de la vision de Dieu voir J. Martin, *Philon*, Paris, 1907, pp. 142-154, H. Leisegang, *Der Heilige Geist*…, pp. 223 sq.

[69] cf. Ex. 32, 1.

particulier, seul à seul »[70]. Et pourtant, il reçoit (Ex. 32, 7) l'ordre de descendre, pour prendre soin de son peuple égaré.

Le parallèle entre le texte final du *De Vita Mosis* et ces trois textes sur la sortie de soi (*Her.*) et l'ascension de l'âme (*Opif.*71 et le *Contempl.* 12) nous suggère le fait que Philon décrit cette dernière prophétie de Moïse comme un type d'expérience très proche de l'extase vécu par Abraham.

[70] On a là une illustration du thème de l'intimité avec Dieu, qui est l'une des caractéristiques essentielles du prophète. La race des prophètes constitue un « synhedrion » (ou un *thiase*) des amis de Dieu, que Dieu appelle par leur nom, comme il l'a fait avec Abraham (Gen. 22, 1-2 ; 9-12; *Somn*. I, 193-195), et avec Jacob (Gen. 31, 12) et, bien sur, avec Moïse (Ex. 3, 4) : la Parole divine s'adresse à eux en tant qu'ami « qui, avec une douceur persuasive, révèle de nombreux secrets, qu'aucun profane ne doit entendre » (*Somn*. I, 191). Cet appel divin éveille en quelque sorte l'esprit du prophète : Jacob, "du fait qu'il a été appelé par son nom, devient attentif, cherche à interpréter les signes qui apparaissent » (ἀνακληθεὶς δὲ προσοχῇ χρῆται, τὰ φανέντα σημεῖα πειρώμενος ἀκριβοῦν), *Somn*. I, 197.

CHAPITRE IV

PROPHETIE ET INTERPRETATION A TRAVERS LA RELATION ENTRE MOÏSE ET AARON

La relation entre Moïse et son frère, Aaron, telle que l'établissent des textes comme Ex. 4, 14-16 et Ex. 7, 1-2, abondamment commentés par Philon, touche de près à la question de la prophétie, notamment au rapport entre prophétie et interprétation[1].

Avant de regarder plus attentivement ces commentaires, il n'est peut-être pas inutile de rappeler quelques traits du personnage d'Aaron dans l'exégèse philonienne.

L'Alexandrin rapproche étymologiquement le nom d'Aaron de l'adjectif ὀρείνος, « montagneux »[2], en l'interprétant ainsi comme « la raison qui élève ses pensées vers les hauteurs » (μετέωρα καὶ ὑψηλὰ φρονῶν λογισμός)[3], ce qui n'est pas sans rappeler le nom initial d'Abraham, « Abram », πατὴρ μετέωρος. « père élevé », d'autant plus qu'Aaron est, tout comme « Abram », l'un des personnages qui représentent le progressant chez Philon. Il est d'ailleurs appelé, à plusieurs reprises, ὁ προκόπτων[4]. Il est aussi,

---

[1] Pour une discussion sur les implications — politiques notamment — de la notion d'hermeneia chez Philon, voir F. Calabi, *Linguaggio e legge di Dio*, Ferrara, 1998, notamment le chapitre « Lingua di dio, lingua degli uomini : interpretazione e politica », pp. 11-45. Dans la dernière partie de ce chapitre, sont analysées toutes les acceptions du mot ἑρμηνεία dans l'œuvre de Philon.

[2] *Ebr*. 128.

[3] *Ibid*.

[4] *Leg*. III, 140, 144 ; *Somn*. II, 234, 237.

comme Jacob, l'ἀσκητής opposé au τέλειος[5]. Aaron est inférieur à Moïse puisque, à la différence de ce dernier, il ne reçoit pas de révélation directe. Rappelons également que trois des dix plaies qui s'abattent sur l'Egypte sont envoyées par l'intermédiaire d'Aaron. Il s'agit , notamment, de celles qui viennent des éléments « les plus denses », à savoir la terre et l'eau, alors qu'à Moïse reviennent les trois châtiments ayant qui tirent leur origine des éléments les plus « importants pour la production de la vie », à savoir l'air et le feu[6].

*

Au moment de la révélation du Buisson ardent, Moïse hésite devant la tâche qui lui est confiée. Il se voit alors attribuer une aide par le Seigneur :

> Ne voilà-t-il pas Aaron ton frère, le Lévite ? Je sais que lui, oui, parlera pour toi ; voici que lui-même va sortir à ta rencontre et se fera une joie de te voir. Tu lui parleras et tu mettras mes paroles dans sa bouche ; moi, j'ouvrirai ta bouche et sa bouche, et je vous inculquerai ce que vous aurez à faire. Lui parlera pour toi au peuple, il sera ta bouche ; mais toi, tu seras là pour lui pour les relations avec Dieu.[7]

Les rôles de Moïse et d'Aaron sont à nouveau définis en Ex. 7 1-2, toujours à la suite d'une hésitation de Moïse, incapable d'affronter en paroles

---

[5] *Leg*. III, 144.

[6] *Mos*. I, 97. Pour les trois premiers plaies, Philon respecte l'ordre de l'Exode : il s'agit du changement des eaux en sang, de l'invasion des grenouilles et de l'invasion des moustiques (cf. Ex. 7, 19 – 8, 15). Il passe ensuite aux plaies envoyés par l'intermédiaire de Moïse : la grêle, les sauterelles et les ténèbres (cf. Ex. 9, 22 - 10, 29).

[7] Οὐκ ἰδοὺ Ααρων ὁ ἀδελφός σου ὁ Λευίτης; ἐπίσταμαι ὅτι λαλῶν λαλήσει αὐτός σοι καὶ ἰδοὺ αὐτὸς ἐξελεύσεταί εἰς συνάντησίν σοι καὶ ἰδών σε χαρήσεται ἐν ἑαυτῷ. καὶ ἐρεῖς πρὸς αὐτὸν καὶ δώσεις τὰ ῥήματά μου εἰς τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ ἐγὼ ἀνοίξω τὸ στόμα σου καὶ τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ συμβιβάσω ὑμᾶς ἃ ποιήσετε. καὶ αὐτός σοι προσλαλήσει πρὸς τὸν λαόν, καὶ αὐτὸς ἔσται σου στόμα, σὺ δὲ αὐτῷ ἔσῃ τὰ πρὸς τὸν θεόν. . Philon commente ces versets en : *Migr*. 78-84 ; *Det*. 39 et 126-128 ; *Mut*. 168.

le Pharaon. Moïse est, selon le terme employé par la LXX, ἰσχνόφωνος [8] et c'est la raison pour laquelle Aaron servira d'intermédiaire entre son frère et Pharaon :

> Le Seigneur parla à Moïse en ces termes : « Voici, je t'ai donné comme Dieu à Pharaon, et ton frère Aaron sera ton prophète ; toi, tu lui diras tout ce que je te préscris, et ton frère Aaron le dira à Pharaon … [9]

Ce texte pose le problème de l'expression « Dieu à Pharaon », et de son interprétation philonienne, que nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer (réf.). Holladay consacre un bon nombre de pages aux textes philoniens où elle est analysée[10]. Au-delà des différences qui existent entre ces textes, on peut constater que Philon ne prend jamais au pied de la lettre cette expression et qu'il lui trouve toujours une interprétation allégorique[11]. Moïse

---

[8] « qui a la voix grêle ou faible », « qui bégaie », Ex. 6, 30 : « Et Moïse dit devant le Seigneur : « Voici, j'ai la voix gênée (ἰσχνόφωνος), moi ; et comment Pharaon m'écoutera-t-il ? » ; il s'agit d'un terme médical, attesté chez Hippocrate 955 e et Galien, 9, 73.

[9] καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωυσῆν λέγων Ἰδοὺ δέδωκά σε θεὸν Φαραω, καὶ Ααρων ὁ ἀδελφός σου ἔσται σου προφήτης· σὺ δὲ λαλήσεις αὐτῷ πάντα, ὅσα σοι ἐντέλλομαι, ὁ δὲ Ααρων ὁ ἀδελφός σου λαλήσει πρὸς Φαραω ὥστε ἐξαποστεῖλαι τοὺς υἱοὺς Ισραηλ ἐκ τῆς γῆς αὐτοῦ.

[10] Ces textes sont : *Leg*. I, 40, *Sacrif*. 9, *Det*. 161-162, *Migr*. 84, 169, *Mutat*. 19, 20, 125, 128 et suiv., *Somn*. II, 189, *Prob*. 43-44.

[11] Philon explique clairement sa manière de comprendre cette expression en *Deter*. 161-162 : « …lorsque Moïse est désigné comme 'Dieu de Pharaon', il n'est pas dieu en réalité (μὴ πρὸς ἀλήθειαν), mais il n'est supposé l'être que dans l'opinion (δόξῃ), car je sais que Dieu donne et répand sa grâce, mais je ne puis Le concevoir comme donné, et pourtant il est dit dans les Saints Livres : 'Je te donne comme Dieu à Pharaon' (Ex. 7, 1) ; or, ce qui est donné est passif et non actif, et Ce qui est par excellence ne peut être qu'actif et non passif. Que conclure de ces mots ? Que le sage est dit être le Dieu de l'insensé, mais qu'il n'est pas Dieu en réalité, pas plus qu'un faux tétradrachme n'est un tétradrachme. Quand on le compare à l'Etre, le sage sera trouvé homme de Dieu ; quand on le compare à l'insensé, on peut le qualifier de Dieu selon l'apparence et l'opinion (πρὸς φαντασίαν καὶ δόκησιν), mais non en vérité et selon l'être (οὐ πρὸς ἀλήθειαν καὶ το εἶναι). ».

représente ainsi l'intelligence, ou le sage, alors que le Pharaon est la partie irrationnelle, ou l'insensé.

Nous reprenons le schéma établi par Holladay (*op. cit.*, pp. 143), sous sa forme légèrement modifiée par R. Radice (note 26 à *Migr*. 84, dans Filone, *Tutti i trattati del Commentario allegorico della Bibbia*, p. 768) :

ὁ θεός ↔ νους/διάνοια [inspiré(e)]→ λόγος προφορικός

| |

ὁ θεός → προφήτης

| |

Moïse → Aaron

Aaron est donc la « bouche » de Moïse, son « prophète ». En s'appuyant sur ces textes, Philon interprète la relation entre Moïse et Aaron comme la rencontre entre la pensée (διάνοια), et la parole (ὁ προφορικὸς λόγος). Aaron est le verbe créé qui joue le rôle de prophète pour la pensée. En d'autres termes, alors que Moïse est le νοῦς, Aaron est le λόγος προφορικός (*Migr*. 78, *Deter*. 39, 126), le parfait interprète (*Deter*. 132, cf. 40, *Migr*. 78, 81, 84, *Mutat*. 208, *Mos*. I, 84). Nous retrouvons également cette interprétation en *Mutat*. 208, *Leg*. III, 45, 118, *Her*. 201 et suiv.. Le rapport entre les deux est décrit en *Mutat*. 208 de la manière suivante :

> …l'intellect (νοῦς) a été instruit (πεπαίδευται) à se saisir (ἐφάπτεσται) des choses saintes d'une manière digne de Dieu, et la parole (λόγος) à les exprimer (ἑρμηνεύειν) saintement.

On peut reconnaître dans cette exégèse la distinction stoïcienne — mais déjà présente chez Platon[12] et chez Aristote[13] — entre λόγος ἐνδιάθετος et

[12] *Théétète* 189 e ; *Sophiste* 263 e.

[13] *A. Po.* 76 b 24.

λόγος προφορικός[14], entre le langage intérieur et le langage proféré. C'est, en outre, sur la même relation que s'appuie la théorie philonienne du langage[15].

Dans la *Vie de Moïse*, Philon se limite à paraphraser Ex 4, 14-16, en soulignant l'idée de la double interprétation. Si Moïse interprète pour Aaron le message de Dieu, Aaron, à son tour, interprète pour le peuple les paroles de Moïse :

> Et s'il était besoin d'un interprète (ἑρμηνεύς), tu auras ton frère, une voix à ton service : il fera, lui, les annonces au peuple de ta part, tandis que toi, tu seras pour lui l'interprète de Dieu (*Mos*. I, 84)[16].

Pour mieux définir la rencontre entre la pensée et le langage, Philon s'arrête dans l'un de ses commentaires d'Ex. 4, 14-16, sur deux détails :

1) la joie d'Aaron qui vient à la rencontre de son frère sera interprétée comme joie du langage lorsqu'il se voit accorder à la pensée. Philon développe ce thème en *Deter*. 125-135. Le § 127 est riche en métaphores qui rappellent celles, platoniciennes, de « Socrate sage-femme ». Le *nous* devient gros des pensées dont il voudrait accoucher, mais il est incapable de le faire « avant que le son produit par la langue et les autres organes de la parole ait reçu ces pensées (νοήματα), comme le ferait une sage-femme, et les ait amenées à la lumière ». Et Philon poursuit, au § 129 :

> Il a donc été fort bien dit que la parole va à la rencontre des pensées, et même qu'elle se précipite avec ardeur pour les saisir, dans son désir de les faire connaître ; car ce que chacun désire le plus, c'est son œuvre propre ; et

---

[14] *SVF* II, 135, 223.

[15] Sur ce sujet, voir K. Otte, *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien. Sprache als Mittel der Hermeneutik*, BGBE 7 Tübingen, 1968 et A. C. Thiselton, « The 'Interpretation' of Tongues : a New Suggestion in the Light of Greek Usage in Philo and Josephus », *The Journal of Theological Studies*, 30, 1979.

[16] χρεία δ᾽εἰ γένοιτο ἑρμηνέως, ὑποδιακονικὸν στόμα τὸν ἀδελφὸν ἕξεις, ἵν᾽ ὁ μὲν τῷ πλήθει ἀπαγγέλλῃ τὰ ἀπὸ σοῦ, σὺ δ᾽ ἐκείνῳ τὰ θεῖα.

> l'œuvre propre de la parole c'est de parler, et c'est une affinité naturelle qui la rend pressée de le faire. Et elle est remplie de joie et d'allegresse lorsqu'ellle est comme illuminée, et qu'elle voit et comprend parfaitement ce qu'il y a d'intelligible dans l'objet qui lui est montré ; car une fois qu'elle l'a bien saisi, elle est un excellent interprète (ἄριστος ἑρμηνεύς).

2) la qualité de lévite que possède Aaron. Il en est fait mention en Ex. 4, 14. Pour Philon cette qualité est synonyme de perfection morale. Il insiste, en se fondant notamment sur ce verset, sur la nécessité d'un parfait accord sur le plan moral, entre la pensée et le langage qui la transmet :

> Mais ce n'est pas n'importe quel langage qui doit aller à la rencontre de n'importe quelle pensée : seul le parfait Aaron doit aller à la rencontre des pensées du très parfait Moïse. Pourquoi, en effet, ajouter le titre de lévite à l'expression « Voici ton frère Aaron », si ce n'est pour montrer qu'il sied au seul lévite, au prêtre, au langage vertueux, d'interpréter les pensées qui sont le fruit d'une âme parfaite ? (*Deter*. 132).

Et pour que les choses soient encore plus claires sur ce point il ajoute :

> Que le langage d'un méchant ne se fasse jamais l'interprète des décrets divins (Μὴ γάρ ποτε φαύλου λόγος ἑρμηνεὺς γένοιτο δογμάτων θείων) ! (§ 133).

Cette idée que seul l'*asteios* peut transmettre un message divin et jamais le *phaulos* est essentielle pour Philon et nous l'avons déjà rencontrée en *Quis Heres*, où elle est exprimée avec force. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, à ses yeux, un personnage tel que Balaam ne peut véritablement être le porte-parole de Dieu.

On retrouve la même interprétation de la relation entre les deux frères en *Migr*. 76-85, mais sans la référence au fait qu'Aaron soit un Lévite :

> langage et raison n'ont qu'une seule mère, la nature rationnelle (du *logos*), dont les enfants ne peuvent être que frères. 'Je sais, continue le texte, qu'il

> dira' — l'activité propre de la pensée est de saisir, celle du langage est de dire. 'Il dira pour toi' — l'esprit ne peut communiquer les trésors accumulés en lui, et il utilise les services d'un interprète qui lui tient de près, le langage, pour manifester les impressions qu'il a recueillies (§ 78).

L'Esprit n'a pas besoin du langage pour communiquer avec Dieu, la contemplation lui « suffit », si l'on peut s'exprimer ainsi, pour entrer en contact avec la divinité. Mais c'est pour communiquer avec les hommes et toute la sphère du sensible que le langage lui devient indispensable.

Philon établit une véritable chaîne de l'inspiration à partir d'Ex. 4, :« Et tu lui parleras, et tu mettras Mes paroles dans sa bouche » :

> tu te feras auprès de lui l'écho de tes conceptions, mais celles-ci ne sont que les expressions et les mots de Dieu ; car sans inspiration il n'y aura pas de langage sonore, et l'inspirateur du langage c'est l'esprit, comme celui de l'esprit c'est Dieu. (§ 81).

Comme le remarque J. Cazeaux (*Migr*. 84, n. 2), nous avons affaire à une véritable triade : Dieu – pensée – parole. Même s'ils sont très proches l'un de l'autres, les différents « titres » d'Aaron, « bouche », « interprète » ou « prophète » de Moïse ne sont pas toujours perçus par Philon comme des synonymes parfaits. Entre « bouche » et « prophète » de Moïse il y a évolution, due à l'inspiration. C'est la même inspiration qui fait que Moïse, à son tour, monte d'un degré et se fait appeler Dieu. L'interprétation et l'inspiration sont d'ailleurs deux éléments essentiels qui définissent la « race des prophètes » :

> Quelle merveilleuse séquence : la race qui interprète les choses de Dieu est celle des prophètes avec leur enthousiasme et leurs transports.

Le couple Moïse-Aaron, représentant la pensée, voire la Sagesse et son langage, doit en outre faire face à la confrontation avec la « sophistique » égyptienne dont le pouvoir de feindre et de « concurencer » la vérité est

redoutable (§ 82-83)[17]. Seule une harmonie parfaite entre les deux peut leur garantir la victoire.

> Et il n'ira pas en Egypte, il n'entrera pas en conflit avec ses sophistes, avant d'avoir acquis une totale maîtrise du langage, quand Dieu aura manifesté et porté à leur point de perfection toutes les qualités de style nécessaires à l'expression des idées, en élisant Aaron, qui est le frère de Moïse et que Dieu appelle habituellement sa « bouche » (Ex. 4, 16), son interprète, son « prophète » (Ex. 7, 1). [40] Tous ces titres appartiennent bien au langage qui est le frère de l'esprit, car l'esprit est la source des mots et le langage en est le débouché, parce que tout le contenu de la pensée se répand au grand jour dans le langage, comme un flot qui s'écoule à partir de sa source. Et c'est lui qui est l'interprète de ce que l'esprit a décidé dans son conseil ; enfin, c'est lui encore qui est le prophète et le ministre des oracles que l'esprit ne cesse de rendre du fond d'abîmes invisibles et inaccessibles » (*Deter*. 39-40).

Les dernières lignes de ce texte nous donnent, grâce au vocabulaire employé (*adyton*) une image que l'on pourrait qualifier de « délphique » de la relation entre les deux frères, Moïse, l'esprit et Aaron le langage. Il n'empêche que dans cette relation Moïse est, comme le note F. Calabi, « privo di una sua indipendenza, di una sua autonomia di giudizio e di azione, si limita a riportare gli ordini e le indicazioni di Dio. Si fa tramite della parola e in questo senso la sua profezia è *ermeneia*. *Ermeneia* come traduzione, come trasferimento da un linguaggio ad un altro, da un ambito ad un altro. »[18]

*

Deux autres passages de l'Exode s'apparentent, quant à leur interprétation, à Ex. 4, 14-16 et Ex. 7, 1-2 : il s'agit d'Ex. 24, 1 et 14. En Ex. 24, 1, Moïse reçoit l'ordre de monter avec Aaron, Nadab et Ahibu. Selon Philon, Moïse, « l'esprit le plus pur et le plus aimé de Dieu » est accompagné

[17] Selon l'interprétation philonienne, Abel fut vaincu par Caïn précisément parce qu'il ne maîtrisait pas les outils de la technique oratoire (*Deter*.32-37, *Migr*. 75)

[18] *Op. cit*., p. 18.

d'Aaron, « sa parole », « interprète fidèle de la vérité »[19]. (Nadab signifie la « vision volontaire »et Ahibu le « secours qui vient de Dieu » et les trois compagnons représentent trois « ornements de l'esprit prophétique). Dans Ex. 24, 14, il est dit, au contraire, que Moïse monte avec Josué, en laissant Aaron et Hur au pied du Sinai, en tant que « superviseurs » (d'après l'interprétation littérale). Mais si Aaron reste en bas c'est aussi pour montrer que la parole est un don inférieur à l'esprit (selon l'interprétation allégorique)[20].

*

Philon reprend l'exégèse du couple Moïse-Aaron à propos d'un élément qui fait partie du vêtement du grand-prêtre, à savoir le pectoral, appelé en grec *logeion*. Le *logeion* est divisée en deux éléments, les *ourim* et *toummim*, que la LXX traduit par δήλωσις et ἀλήθεια. Rapellons que ces deux parties du pectoral avaient, paraît-il, à l'origine, un rôle divinatoire. Elles deviennent dans l'interprétation philonienne symbole du couple pensée-parole proférée.

> Comme son nom l'indique, il [le *logeion*] est symbole de la raison. Or, la raison est double : (l'une) se trouve dans l'esprit et (l'autre) est proférée. Et il est le principe du jugement puisque tout est distingué par la raison : les choses intelligibles (que l'on comprend) par la (raison) qui se trouve dans l'esprit et les choses audibles (produites) par les organes vocaux » (*QE* II, 110).
>
> Le *logeion* (pectoral) est double, en premier lieu parce qu'il représente les deux sortes de raison : l'une ayant le force d'une source, celle qui se trouve dans l'esprit, et l'autre étant produite au-dehors, la (parole) proférée. (*QE* II, 111).

[19] *QE* II, 27.

[20] *QE* II, 44.

Un peu plus loin, place est faite à la signification des noms donnés aux deux éléments qui forment le pectoral : révélation et vérité. La « vérité » correspond au nous, la révélation à la « parole proférée » :

> 'Pourquoi la Révélation et la Vérité sont-elles placées sur le *Logeion* (pectoral) ? (Ex. 28, 30b)' Parce que la raison qui est en lui est double : l'une réside dans l'esprit et l'autre est proférée. Et il fait une juste répartition des deux vertus, en attribuant l'une d'elles à chacune (des raisons). Ainsi la Vérité est-elle attribuée à celle qui réside dans l'esprit, et la Révélation à celle qui est proférée. Car l'esprit de l'homme vertueux ne doit considérer parmi toutes les choses, qui lui sont les plus appropriées ou les plus apparentées, que la (seule) vérité qu'on doit s'efforcer de trouver de toutes ses forces, tandis que le langage n'a pas de fin plus élevée que celle de révéler (les choses) de façon claire, en présentant dans un style simple ce qui est indiqué. (*QE* II, 116).

Le sens donné par Philon à la relation entre Miöse et Aaron se retrouve donc au niveau du symbolisme d'une pièce appartenant au vêtement du grand prêtre. Et n'oublions pas qu'Aaron est lui même grand prêtre.

Interprétation et prophétie sont dans ce cas des notions très proches l'une de l'autre, réunies par la nécessité d'une double médiation du message divin. Deux médiateurs dont l'un est davantage tourné vers Dieu et l'autre, au contraire, vers les humains. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, ce dédoublement assure, justement, une correcte « transmission » du message divin.

CHAPITRE V

LES SONGES – MOYEN DE REVELATION PROPHETIQUE CHEZ PHILON

Le rêve, en tant qu'expérience humaine universelle, fut considéré comme un lieu privilégié de révélation divine, tant chez les Grecs — à commencer par les poèmes homériques — que dans la tradition biblique comme d'ailleurs chez tous les peuples anciens[1]. Le rêve est en outre un motif littéraire tout aussi universellement répandu.

Dans ce chapitre, nous nous proposons de reprendre la question de la classification philonienne des songes, telle qu'elle se présente dans *Somn*. I, 1-2 et *Somn*. II, 1-4, tout en analysant au préalable quelques autres textes « théoriques » concernant les songes et plus particulièrement les songes prophétiques.

Le rêve, moyen de révélation divine

Si l'on s'en tient à la distinction traditionnelle entre mantique artificielle/inductive, d'une part et naturelle/intuitive, d'autre part, les songes

[1] Pour la place des rêves dans la Bible voir A. L. Oppenheim, *The interpretation of dreams in the Ancient Near East*, 1956 ; A. Caquot, « Les songes et leur interprétation selon Canaan et Israël », in S. Sauneron, *Les rêves et leur interprétation*, Paris, 1959, surtout p. 106-124 ainsi que J. M. Husser, *Le rêve : lieu de rencontre avec le divin dans la Bible et dans les religions Ouest-sémitiques*, Paris, 1990.

se rattachent à la seconde forme de divination, à côté de la prophétie à travers un personnage inspiré par la divinité.

A l'époque hellénistique et romaine les discussions théoriques et les récits de rêves se font particulièrement nombreux[2].

Philon aussi considère le rêve comme l'un des moyens par lesquels Dieu peut choisir de s'adresser à l'homme ou lui faire des révélations, plus précisément à l'homme vertueux, pourvu de φρόνησις et de σωφροσύνη. Cet impératif moral et spirituel est clairement affirmé, par exemple, dans un texte du début du *De Aeternitate mundi* où on peut lire :

> Si donc nous nous étions rompus aux exercices de la prudence, de la sagesse et de toute vertu, si nous avions balayé loin de nous les souillures des passions et des maux, peut-être Dieu ne refuserait-il pas à des âmes totalement purifiées, resplendissantes comme la lumière, de les introduire (ὑφηγεῖσθαι) à la science des choses célestes (ἐπιστήμην τῶν οὐρανίων), que ce soit par l'entremise des songes, des oracles, des signes ou des miracles (δι'ὀνειράτων ἢ διὰ χρησμῶν ἢ διὰ σημείων ἢ τεράτων). Mais puisque les empreintes de la folie, de l'injustice, de tous les vices sont marquées en nous, indélébiles, nous devons être satisfaits, même si, livrés à nous-mêmes, nous ne trouvons qu'une imitation de la vérité en nous fondant sur des conjectures vraisemblables.[3]

De manière plus spécifique, Philon se réfère dans un fragment des *Hypothetica* à l'intervention divine dans l'histoire du peuple d'Israël par l'entremise de «visions et de rêves (διὰ φασμάτων καὶ ὀνειράτων) »[4].

---

[2] Pour le rôle des rêves et l'attitude à leur égard à ces époques, voir A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1944, I, p. 1-18.

[3] *Aet*. 2.

[4] *Hypoth*. 6, 1, *apud* Eusèbe, *Préparation évangélique*, VIII, 6, 1.

L'Alexandrin se situe ainsi dans une prespective qui est également celle des anciennes traditions d'Israël qui, comme le souligne A. Caquot, « font intervenir le songe comme un moyen employé par Dieu pour instruire les hommes de ses desseins et diriger ainsi le cours de l'histoire. Les récits de songe, relativement nombreux, dans la Genèse, illustrent au mieux cette proposition. Dieu parle en rêve aux patriarches qu'il guide, mais également à ceux qui risquent de dresser un obstacle sur leur route : il avertit ainsi Abimélék, roi de Gérar, de ne pas toucher à Sarah (Genèse XX, 3-7) et Laban l'Araméen d'éviter toute querelle avec Jacob (Genèse XXXI, 24), sans doute parce que dans la Genèse le Dieu d'Israël est déjà considéré comme le maître de tous les peuples».[5]

Sa théorie des songes, Philon l'expose principalement dans deux de ses écrits. Il s'agit d'abord du *De Somniis*, qui contient les deux derniers livres d'un ouvrage qui en aurait contenu au moins un de plus[6]. L'autre écrit qui consacre un important nombre de pages tant au récit et à l'interprétation des songes, qu'à la « science oneirocritique » en général est le *De Josepho*. Même si, en comparant les deux écrits, l'un appartenant aux œuvres allégoriques, l'autre à l'Exposition de la Loi, on est surpris d'abord par le changement d'attitude de l'Alexandrin à l'égard du patriarche Joseph, cette différence[7] de traitement n'entraîne pas un changement par rapport à sa conception des songes. Quelques autres textes, éparpillés dans l'œuvre de l'Alexandrin viennent compléter les exposés et les analyses présents dans les deux célèbres traités.

Rêves véridiques et rêves mensongers

[5] A. Caquot, *art. cit.*, p. 107.

[6] Cf. *infra*.

[7] Ou apparente différence, selon les uns, cf. J. M. Bassler, « Philon on Joseph : the Basic Coherence of *De Josepho* and *De Somniis* II », *JSJ* 16, 1985, p. 240-255.

Chez Philon on retrouve — bien qu'il n'y insiste pas — la même distinction fondamentale entre rêves significatifs et vaines visions oniriques qui existe chez les Grecs, dans la Bible[8] et chez la plupart des peuples anciens[9]. Il existe des rêves qui passent par la porte de Corne et d'autres qui passent par la porte d'Ivoire[10]…

---

[8] Cette distinction est très nette dans le Bible, où on la trouve clairement exprimée. Voir, par exemple, le Siracide, 34 (LXX : 31) 1-8, qui oppose aux songes mensongers (v. 1-2 : «…les songes donnent des ailes aux sots./C'est saisir une ombre et poursuivre le vent/ que de s'arrêter à des songes ») la vérité exprimée par la Loi et la Sagesse (v. 8), tout en admettant l'existence des songes divins (v. 6 : « A moins qu'ils ne soient envoyés en visiteurs du Très-Haut, n'y applique pas ton cœur. » trad. B.J.). Les mises en garde et imprécations contre les prophètes trompeurs ou contre ceux qui prétendent avoir eu un songe inspiré sont nombreuses : Dt. 13, 2-6 ; 18, 9-14, Jer. 23, 25-30 et 29, 8-9 ; Zach. 10, 2. Comme pour la prophétie, le critère fondamental pour distinguer un rêve véridique d'un faux rêve c'est son accomplissement (cf. Dt. 18, 22). Le thème des songes illusoires, vains, voire mesongers est également présent dans d'autres passages de la Bible (Ps 73, 20, Qo 5, 2-6 où il est question de la vanité des songes).

[9] Comme le souligne E. R. Dodds, *op. cit.* , p. 112, cette distinction constitue le fondement même de toute l'oneirocritique antique.

[10] Nous reprenons ici, pour les besoins de l'analyse, la célèbre distinction homérique entre les rêves trompeurs (qui passent par la porte d'ivoire,) et les rêves véridiques (qui passent par la porte de corne). Cf. *Odyssée*, XIX, 562-567. Il s'agit, probablement, d'un jeu de mots entre ἐλέφας, «ivoire » et ἐλεφαίρεσθαι, « tromper par de vaines espérances », d'une part et κέρας, « corne » et κραίνειν, « se réaliser » (cf. J. Hundt, *Der Traumglaube bei Homer*, Greifswaldt, 1935, *apud* S. Torallas Tovar, « Sobre la clasificación filoniana de los sueños y sus implicaciones posteriores » p. 197, *Cuadernos de filología clasica : estudios griegos e indoeuropeos* 9, 1999, 191-212). Philon ne fait pas référence à ces vers de l'Odyssée, mais comme il connaît bien Homère et qu'il le cite à plusieurs reprises, on pourrait penser que ce passage ne lui était pas étranger… Les références antiques à ce texte sont nombreuses : voir, par exemple, Platon *Charmide*, 173 a, les célèbres vers de Virgile, *EnéideVI*, 893-899, Maxime de Tyr, 16, 2, Tertullien, *De anima* 46, 2 et Macrobe, *Comm. Somn. Scip*. I 3, 17-20.

Pour ce qui est des songes qui passent par la porte de corne, il s'agit, bien entendu, en premier lieu des rêves bibliques. Mais Philon n'exclut pas la possibilité que des rêves « païens » puissent avoir aussi un caractère prémonitoire. Dans le *De Providentia* II, 25, il cite, en parlant du sort des tyrans, le rêve de Polycrate — qu'Hérodote, IV, 124 attribue à la fille de celui-ci—, dont la prédiction, χρησμός, allait se réaliser :

> Je sais, devait-il [Polycrate] dire alors, c'est moi-même que j'ai vu en songe il y a peu de temps ; il me semblait que j'étais oint par le Soleil et lavé par Zeus.[11]

Et notre exégète commente :

> Naguère obscures, ces révélations énigmatiques sous leur forme symbolique, recevaient dans les faits la confirmation la plus éclatante[12].

Quant aux rêves qui passent par la porte d'Ivoire, il est plusieurs fois question chez Philon de « songes contradictoires et discordants », dont la cause principale serait « l'ensemble des mouvements de notre corps et de notre âme, conformes ou non à la nature »[13]. Le « caprice des impressions » fait d'ailleurs partie du quotidien de l'homme, qu'il soit en état de veille ou de sommeil. Dans *Deus* 172-179 les vicissitudes et les aléas de l'histoires sont comparées aux « songes trompeurs ». Il s'agit d'un thème de marque sceptique que Philon

---

[11] Ce rêve prédit la fin de Polycrate, qui meurt crucifié en réalité par le Perse Oroitès, gouverneur de Sardes, et non par le Grand Roi, Cambyse, comme l'affirme Philon. Voir la note de M. Hadas-Lebel, *Prov*. II, 25 (*OPA*), p. 249.

[12] A la fois la structure du rêve et le vocabulaire employé par Philon dans son commentaire indiquent qu'il s'agit d'un rêve de « troisième catégorie » (voir plus bas).

[13] *Ebr*. 180.

développe aussi bien dans le *De Somniis* que dans le *De Josepho* (125-148) et dans ce dernier traité il constitue même le point de départ de la théorie selon laquelle l'homme politique serait un interprète de rêves[14].

Il n'est pas étonnant alors que Philon mette en rapport ce type de rêves trompeurs avec un personnage appartenant à la descendance de Caïn : il s'agit de Sella, seconde femme de Lamech, Sella dont le nom signifie « ombre ». Et sous ce mot se cache toute la réalité illusoire des biens extérieurs, corporels[15].

Le thème du mauvais rêve, du rêve terrifiant, émerge également de temps à autre des textes philoniens. On en trouve la base scripturaire en Dt. 28, 66-67[16], passage glosé par Philon en *Praem*. 151[17]. Sans entrer dans les détails, notons que si le texte de la LXX parle de la crainte ressentie la nuit à cause « des visions que verront tes yeux » (ἀπὸ τῶν ὁραμάτων τῶν ὀφθαλμῶν σου), Philon ne reprend pas la même expression[18], lui préférant ἐξ ὀνειράτων ἀποτροπαίους φαντασίας (« à cause des apparitions abominables[19] des songes »). Cette expression indique plus clairement que ne le fait le texte biblique qu'il s'agit de

---

[14] Voir également *Ebr*. 155-205, passage dans lequel H. von Arnim, *Quellenstudien zu Philo von Alexandria*, Berlin, 1888, ch. II, a identifié la présence des dix tropes d'Enésidème. La liste de ces dix tropes nous a été par ailleurs transmise par Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*, I, 36-37. Le même von Arnim rapproche le *Jos*. 125-148 du ch. 8 du *De E apud Delphos* de Plutarque, en voyant une source commune, héraclitéenne et sceptique, pour les deux textes. Voir l'analyse de Jean Laporte, dans son « Introduction » au *De Josepho*, pp. 33-38.

[15] *Post*. 112-113.

[16] 66Et ta vie sera suspendue devant tes yeux et tu sera rempli de crainte jour et nuit et tu n'auras pas confiance en ta vie. Le matin tu diras : Comment pourrait venir le soir ? et le soir tu diras : Comment pourrait venir le matin ? à cause de la crainte que craindra ton cœur (ἀπὸ τοῦ φόβου τῆς καρδίας σου, ἃ φοβηθήσῃ) et à cause des visions que verront tes yeux.

[17] Autres textes bibliques sur le cauchemar : Is. 29, 7-8 ; Job 7, 13-14 sur l'épouvante des rêves.

[18] ὅραμα n'apparaît d'ailleurs chez lui que dans les deux citations de Nb. 12, 6-8.

visions apparues en songe. On peut éventuellement rapprocher ce type d'apparitions oniriques du premier type d'extase (*Her*. 250) : dans les deux cas la terreur se manifeste comme une forme de punition divine.

Le miroir du **nous** *: les songes et le foie*

Un un autre aspect intéressant de la théorie philonienne des songes prophétiques le constitue le rôle qu'il attribue au foie en *Spec*. I, 219[20], passage apparenté au *Migr*. 190. D. T. Runia[21] commente les deux textes, en voyant, surtout dans celui des *Lois Spéciales*, une relecture du *Timée* 71-72. Le texte des *Lois Spéciales* décrit le rôle du foie dans l'organisme. Le foie a des fonctions physiologiques vitales, dont la description qu 'en donne Philon correspond aux connaissances médicales de son époque, comme le souligne Runia en renvoyant à Galien[22], connaissances qui sont bien avancées par rapport à ce qu'on trouve sur le même sujet chez Platon. Mais le foie a également une fonction « psychologique ». De ce point de vue là, il sert d'intermédiaire entre le *nous* et la divinité. Platon en avait parlé dans le *Timée*. Le point de départ, dans les deux

---

[19] Ce sens de l'adjectif ἀποτρόπαιος se rencontre également chez Plutarque, *De genio Socratis* 587 f et chez Lucien, *Timon* 5, *Gallus* 2.

[20] Philon s'y attache à expliquer les règles cultuelles des trois types de sacrifices — l'holocauste, le sacrifice de salut, le sacrifice pour le péché — et leur signification symbolique (§ 194-246). L'une des spécificités du sacrifice de salut est l'obligation de prélever pour l'autel et de consacrer à Dieu la graisse viscérale, les deux rognons et le lobule du foie (§212-223). C'est l'explication du choix de ce dernier organe — la plus longue, d'ailleurs — qui nous intéresse ici (§ 216-219). Dans l'économie du sacrifice, il remplace le cœur et le cerveau.

[21] Dans *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, 1986, pp. 311-314.

[22] *De usu partium*, 4, 2, ff.

textes, est commun : la texture extrêmement lisse et « policée » du foie, permet aux pensées de s'y refléter comme dans un miroir, en donnant ainsi naissance aux rêves et aux visions, grâce auxquelles on peut prophétiser. Mais, tandis que chez Platon ce n'est pas le *nous* même qui se reflète dans le foie, mais une *dunamis* qui vient de lui, et ceci pour permettre « faute de mieux » à l'âme appétitive d'avoir accès à une forme de connaissance[23], chez Philon c'est bien le *nous* qui se reflète dans le foie et aucun détail du texte ne laisse penser qu'il s'agirait d'une forme inférieure de connaissance. Chez Platon le *mantis*, celui qui fait ces rêves divinatoires et qui se met nécessairement en transe, coupé de sa faculté de jugement pour les avoir, a besoin d'un interprète, d'un prophète, pour déchiffrer leur méssage. Chez Philon le *nous* fait lui-même le tri entre images fausses et véridiques et prédit l'avenir. A la différence de Platon, Philon n'associe pas le foie et la divination à l'âme appétitive. Or, c'est par cette association que Platon explique l'état d'enthousiasme. Un autre élément important que nous fournit le texte de Platon est la différence entre *mantis* et *prophetes*, ce dernier étant juste celui qui interprète les paroles ou les visions énigmatiques du *mantis*. Dans le fragment philonien, toute référence à la divination (*manteia*) est absente, pour faire place à la prophétie. Runia pense que l'absence du mot (alors que dans *Migr*. 190 le terme *manteia*, comme nous avons

[23] Qu'il s'agisse d'une forme inférieure de connaissance, le texte platonicien n'en laisse aucun doute: « celle-ci (l'âme appétitive) passe alors des nuits bien réglées, et jouit, dans le sommeil, de la divination, du moment qu'à la raison et à la prudence elle ne saurait en avoir part. Ils se souvenaient en effet de la recommandation de leur Père, ceux qui nous ont composés : il leur avait recommandé de faire l'espèce mortelle aussi parfaite que possible ; c'est ainsi que, voulant redresser même le côté faible en nous, et pour qu'il pût effleurer quelque peu la vérité, ils ont installé en lui l'organe de la divination. Une preuve suffisante que c'est bien à l'infirmité de la raison humaine que Dieu a fait don de la divination : nul homme, dans son bon sens, n'atteint à une divination inspirée et véridique, mais il faut que l'activité de son jugement soit entravée par le sommeil ou la maladie, ou déviée par quelque espèce d'enthousiasme. » (trad. Léon Robin)

pu le constater, est présent) est due au contexte des *Lois spéciales* et en particulier à la présence des passages visant à critiquer la divination. La même image du *nous* plongé dans le sommeil et débarrassé des sensations corporelles qui, dans un état de possession divine regarde comme dans un miroir de la vérité et est capable de prophétiser revient en *Migr*. 190, mais la référence au foie et à ses fonction y est absente.

De Somniis ou « Que les rêves sont envoyés par Dieu »

On a posé, à propos de la conception des songes chez Philon, la même question que l'on pose souvent à propos de Philon : si elle est de souche juive ou si elle est empruntée aux différents courants de la pensée grecque.

Dans l'une de ses études consacrées à Philon, R. Berchmann se propose de montrer que le *De Somniis* s'intègre dans une longue tradition oneirocritique[24] grecque et que pour comprendre ce texte et l'exégèse philonienne, il faut se placer dans une perspective oneirologique. R. Berchmann fait d'abord un exposé des théories et des interprétations des rêves dans l'Antiquité, à partir d'Homère, Hésiode et en passant par les tragiques, pour rappeler ensuite les conceptions philosophiques des songes, telles qu'on les rencontre chez Platon, Aristote et ensuite chez les Stoïciens. Compte tenu de la place que ces derniers accordent à la divination et au pouvoir divinatoire des songes, c'est plutôt de leur position que se rapproche celle de Philon en la matière. Nous reviendrons plus tard sur l'un des points-clé de ce rapprochement : la classification des songes faite par Posidonius, dont Philon se

[24] R. M. Berchman, « Arcana Mundi : Magic and Divination in the *De Somniis* of Philo of Alexandria », *SBLSP*, 1987, p. 403- 438. Berchman renvoie à E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, p. 102 suiv.

serait inspiré pour la sienne[25]. Cette classification philonienne on la trouve, justement, au début des deux livres qui nous restent du *De Somniis*. En lisant les textes en question, on s'aperçoit que Philon, en faisant son classement des songes divins en trois catégories, applique deux critères différents, que nous allons noter par A et B :

Critère A : leur source (Dieu lui-même où l'un de ses intermédiaires) ou, plus précisément, la manière dont ces rêves divins se produisent.

Critère B : leur degré de clarté et le type d'interprétation qui en découle.

Voici les textes sur les trois catégories :

1) <u>Songes de la première catégorie :</u>

Critère A :

Somn. I, 1 : « Le traité précédent se rapportait à la première catégorie des rêves envoyés par Dieu, celle pour laquelle nous disions que la divinité prend l'initiative de nous envoyer les images de nos rêves. »[26]

Somn II, 2 : « Dans la première catégorie de rêves, Dieu était à l'origine de leur déroulement et faisait écho dans l'invisible à des choses obscures pour nous mais pour lui familières. »[27]

---

[25] Pour d'autres études consacrées à *De Somniis* jusqu'à il y a une quinzaine d'années, voir E. Hilgert, « A survey of Previous Scholarship on Philo's *De Somniis* 1-2 », in K. H. Richards (ed.), *Society of Biblical Literature 1987 Seminar Papers*, *SBLSPS* 26, Atlanta 1987, p. 394-402.

[26] Ἡ μὲν πρὸ ταύτης γραφὴ περιεῖχε τῶν θεοπέμπτων ὀνείρων τοὺς κατὰ τὸ πρῶτον εἶδος ταττομένους, ἐφ᾽ οὗ τὸ θεῖον ἐλέγομεν κατὰ τὴν ἰδίαν ἐπιβολὴν τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις ἐπιπέμπειν φαντασίας.

[27] τὸ μὲν γὰρ πρῶτον ἦν ἄρχοντος τῆς κινήσεως θεοῦ καὶ ὑπηχοῦντος ἀοράτως τὰ ἡμῖν μὲν ἄδηλα, γνώριμα δὲ ἑαυτῷ.

Critère B :

Somn. II, 3 : « C'est pourquoi le hiérophante a interprété avec une parfaite clarté et une entière précision les apparitions contenues dans les rêves décrits en premier, car Dieu donnait, par l'intermédiaire de ces rêves, des indications comme celles des oracles de sens clair ; »[28]

2) Songes de la seconde catégorie :

Critère A :

Somn. I, 1-2 : « Dans le présent traité, nous étudierons, dans la mesure du possible, la deuxième catégorie, celle où notre esprit, dont le mouvement coïncide avec celui de l'Esprit de l'Univers, semble possédé et inspiré de Dieu, en sorte qu'il est capable de présumer et de prévoir l'avenir. Un premier rêve caractéristique de ladite catégorie est celui qui eut pour décor une échelle allant jusqu'aux cieux »[29].

Somn. II, 2 : « Les rêves de la seconde catégorie venaient de notre intelligence mise en branle par l'Ame de l'Univers et pleine d'une folie d'origine divine, grâce à laquelle il lui était permis de prédire un grand nombre d'événements à venir. »[30]

On peut rajouter à la description de cette catégorie, une remarque que fait Philon en *Somn*. I, 190 à propos du rêve chez Laban (Gen 31, 11-13), qu'il

---

[28] πολλὰ τῶν ἀποβησομένων προαγορεύειν. διὸ ὁ ἱεροφάντης τὰς μὲν κατὰ τὸ πρῶτον σημαινόμενον φαντασίας τρανῶς πάνυ καὶ ἀριδήλως ἐμήνυσεν, ἅτε τοῦ θεοῦ χρησμοῖς σαφέσιν ἐοικότα διὰ τῶν ὀνείρων ὑποβάλλοντος.

[29] ἐν ταύτῃ δ', ὡς ἂν οἷόν τε ᾖ, δηλώσομεν τοὺς ἐφαρμόττοντας τῷ δευτέρῳ. δεύτερον δ' εἶδος, ἐν ᾧ ὁ ἡμέτερος νοῦς τῷ τῶν ὅλων συγκινούμενος ἐξ ἑαυτοῦ κατέχεσθαί τε καὶ θεοφορεῖσθαι δοκεῖ, ὡς ἱκανὸς εἶναι προλαμβάνειν καὶ προγινώσκειν τι τῶν μελλόντων. ὄναρ δ' ἐστὶ πρῶτον οἰκεῖον εἴδει τῷ σημαινομένῳ τὸ φανὲν ἐπὶ τῆς οὐρανοῦ κλίμακος τόδε.

[30] τὸ δὲ δεύτερον τῆς ἡμετέρας διανοίας τῇ τῶν ὅλων συγκινουμένης ψυχῇ καὶ θεοφορήτου μανίας ἀναπιμπλαμένης, ᾗ θέμις πολλὰ τῶν ἀποβησομένων προαγορεύειν.

fait rentrer également dans la seconde catégorie : « On voit que la Parole divine considère comme songes envoyés par Dieu non seulement ceux qui se manifestent par l'effet de la plus haute des causes, mais aussi ceux qui nous viennent par les anges, ses interprètes et ses servants, jugés dignes de recevoir du Père qui les a engendrés une part de divinité et de bonheur ».

Critère B :

Somn. II, 3 : « Mais pour les apparitions de la seconde description, l'hiérophante ne les a interprétées ni avec une parfaite clarté ni avec une obscurité excessive : on en a un exemple dans la vision qui est apparue sur l'échelle céleste. La vision en elle-même comportait bien une énigme, mais cette énigme n'était pas trop difficile à trouver pour les gens doués d'une vue perçante. »[31]

3) <u>Songes de la troisième catégorie :</u>

Critère A :

Somn. II, 1 : « Les rêves de cette troisième catégorie se produisent lorsque, pendant le sommeil, l'âme sortant d'elle-même et se mettant en mouvement entre dans les transes des Corybantes, et, possédée, grâce à sa faculté de divination, rend des oracles sur l'avenir. »[32]

Critère B :

---

[31] τὰς δὲ κατὰ τὸ δεύτερον οὔτε σφόδρα τηλαυγῶς οὔτε σκοτίως ἄγαν ὧν ὑπόδειγμα ἡ ἐπὶ τῆς οὐρανοῦ κλίμακος φανεῖσα ὄψις. αὕτη γὰρ αἰνιγματώδης μὲν ἦν, τὸ δὲ αἴνιγμα οὐ λίαν τοῖς ὀξὺ καθορᾶν δυναμένοις ἀπεκρύπτετο. αἱ δὲ κατὰ τὸ τρίτον εἶδος φαντασίαι μᾶλλον τῶν προτέρων ἀδηλούμεναι διὰ τὸ βαθὺ καὶ κατακορὲς ἔχειν τὸ αἴνιγμα ἐδεήθησαν καὶ τῆς ὀνειροκριτικῆς ἐπιστήμης.

[32] συνίσταται δὲ τὸ τρίτον εἶδος, ὁπόταν ἐν τοῖς ὕπνοις ἐξ ἑαυτῆς ἡ ψυχὴ κινουμένη καὶ ἀναδονοῦσα ἑαυτὴν κορυβαντιᾷ καὶ ἐνθουσιῶσα δυνάμει προγνωστικῇ τὰ μέλλοντα θεσπίζῃ.

> *Somn*. II, 4 : « Mais les apparitions de la troisième catégorie, plus obscures que les précédentes, à cause de la profondeur et de la densité de l'énigme qu'elles renferment, ont exigé en plus la science onirocritique. Ce qu'il y a de sûr, c'est que tous les rêves de cette catégorie consignés par le Législateur sont interprétés par des spécialistes de cette science ». [33]

De Somniis *: traité en trois ou en cinq livres ?*

Eusèbe de Césarée[34] parle du *De Somniis* comme d'un traité en cinq livres, mais le témoignage de Philon lui-même, au début de chacun des deux livres qui nous sont parvenus, va plutôt dans le sens d'une tripartition du traité, qui correspond à sa classification des songes envoyés par Dieu en trois catégories, comme on vient de le voir :

> Le traité précédent se rapportait à la première catégorie des rêves envoyés par Dieu, celle pour laquelle nous disions que la divinité prend l'initiative de nous envoyer les images de nos rêves » (*Somn*. I, 1).[35]

L'exégète poursuit ensuite par la description de la deuxième catégorie de songes. Au début de *Somn*. II (§ 1-4), avant de se lancer dans l'étude de la troisième catégorie, Philon rappelle au lecteur, de manière très didactique, en quoi chacune des trois catégories se distinguait-elle des deux autres. A aucun moment il n'est question, chez lui, d'autres livres qui composeraient son traité

---

[33] δυναμένοις ἀπεκρύπτετο. αἱ δὲ κατὰ τὸ τρίτον εἶδος φαντασίαι μᾶλλον τῶν προτέρων ἀδηλούμεναι διὰ τὸ βαθὺ καὶ κατακορὲς ἔχειν τὸ αἴνιγμα ἐδεήθησαν καὶ τῆς ὀνειροκριτικῆς ἐπιστήμης. πάντες γοῦν οἱ κατ᾽ αὐτὸ ἀναγραφέντες ὄνειροι τῷ νομοθέτῃ διακρίνονται πρὸς σοφῶν τὴν λεχθεῖσαν τέχνην ἀνδρῶν.

[34] *Histoire Ecclésiastique*, II, 18, 4 qui parle du *De Somniis* comme d'un traité composé de cinq livres.

sur les songes divins, alors que, par exemple, au début du *De Josepho* il fait bien mention de *Bioi* qu'il avait consacrés à Isaac et à Jacob et qui ne sont malheureusement pas parvenus jusqu'à nous.

Un point d'interrogation : le contenu supposé du livre perdu du **De Somniis**

De même que pour la première catégorie d'oracles, que Philon s'abstient, à notre grand regret, de commenter, plusieurs hypothèses furent avancées quant au contenu du livre perdu du *De Somniis*. H. A. Wolfson pense, mais sans développer son argumentation, qu'il pourrait s'agir des rêves d'Abimelech[36] et de Laban[37], étant donné que dans ces rêves Dieu « speaks in His own person and His message is clear and distinct »[38]. Cette hypothèse peut trouver un appui dans le texte scripturaire lui-même : dans les deux cas il s'agit clairement d'un songe et la formule « Dieu vint auprès d'Abimélekh dans son sommeil, la nuit » de Gen. 20, 3 se répète presque mot pour mot en Gen. 31, 24. Le premier rêve est plus développé, et un dialogue s'engage entre le dormeur et le Seigneur. Le deuxième se résume à l'avertissement donné par le Seigneur à Laban. Dans les deux cas le message est pourtant clair et c'est Dieu qui prend l'initiative de « se rendre » (εἰσῆλθεν, ἦλθεν) auprès du dormeur. Ces deux éléments correspondent aux caractéristiques du premier type de rêves mentionné par Philon.

Il y a tout de même au moins une objection que l'on peut apporter à cette hypothèse : lesdits personnages ne sont pas tenus en haute estime par notre

---

[35] Ἡ μὲν πρὸ ταύτης γραφὴ περιεῖχε τῶν θεοπέμπτων ὀνείρων τοὺς κατὰ τὸ πρῶτον εἶδος ταττομένους, ἐφ᾽ οὗ τὸ θεῖον ἐλέγομεν κατὰ τὴν ἰδίαν ἐπιβολὴν τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις ἐπιπέμπειν φαντασίας.

[36] Gen. 20, 3-7.

[37] Gen. 31, 24.

[38] *Op. cit*. II, 58.

auteur. C'est pourquoi il serait difficile de croire que des rêves comme ceux de la première catégorie, qui paraissent rapprocher le rêveur de Dieu grâce à la clarté de leur message, seraient le privilège de personnages dont la vie diurne est si éloignée du culte du vrai Dieu. Selon *Somn*. II 20, la qualité morale du rêveur et son mode de vie diurne déterminent le type de visions qu'il a en songe :

> Car chez ceux qui considèrent que la vertu est à élire pour elle-même, il se trouve que même les apparitions du sommeil (τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις φαντασίας) sont nécessairement plus distinctes (εἰλικρινεστέρας) et plus pures (καθαρωτέρας), de même que les actions qu'ils accomplissent pendant la journée sont plus dignes d'éloge (δοκιμωτέρας).[39]

Bien que, comme on le sait, un même personnage, individuel ou collectif (comme l'Egypte) puisse se voir investi de valeurs différentes chez Philon, en fonction des besoins de l'exégèse et de la nature de celle-ci (plus littérale ou plus allégorique), il est tout de même difficile de croire que des personnages aussi peu représentatifs, voire négatifs comme Abimélekh et Laban auraient pu se trouver au centre du livre perdu du *De Somniis*.

*

[39] Même idée dans le fr. 19 : Πρὸς τὰς τῶν ἠθῶν καταστάσεις τυποῦται τοῖς πολλοῖς τὰ ἐνύπνια ἄλλα τοῦ ἀνδρείου καὶ ἄλλα τοῦ δειλοῦ τὰ φαντάσματα, ἄλλοι τοῦ ἀκολάστου ὄνειροι καὶ ἄλλοι τοῦ σώφρονος ἐν ἑτέροις φαντασιοῦται ὁ ἄπληστος οὐδαμοῦ τῆς διανοίας, ἀλλὰ τῆς ἀλογωτέρας ἐν τῇ ψυχῇ διαθέσεως τὰς τοιαύτας φαντασίας ἀνατυπούσης· Voir aussi *Aet*. 2 : l'âme pure seule peut recevoir des songes, oracles, signes et miracles. Autrement il faut des conjectures vraisemblables, qui ne sont qu'une μίμημα de la vérité.

Une autre hypothèse, plus récente, appartient à S. Torrallas Tovar, auteur d'une thèse consacrée au *De Somniis*[40]. L'auteur commence par une analyse de la place des songes dans les cultures grecque, sémitique et biblique, suivie d'un excursus sur la classification des songes chez les auteurs anciens et médiévaux.

Selon S. Torrallas Tovar, les trois types de songes décrits par Philon correspondent à trois types de vies :

1) la vie contemplative,
2) la vie active, avec ses deux volets, l'étude et l'exercice,
3) la vie de plaisir.

Le premier type de vie serait représenté par Isaac, le deuxième, la vie active, par Abraham, pour l'étude et par Jacob, pour l'exercice et enfin, le troisième par Joseph, personnage qui apparaît dans les écrits allégoriques philoniens et surtout dans *Somn*. II comme attaché au corps, à la sensation. Evidemment, l'ordre est descendant. Il l'est, justement, aussi pour les songes, car, plus on s'éloigne de la divinité, plus leur message devient confus et requiert une interprétation plus poussée.

Ce serait, donc, Isaac, le personnage de par sa nature le plus proche de la divinité, le destinataire des rêves de première catégorie, ceux qui sont les plus clairs. Ce choix serait justifié par deux éléments « logiques » :

— premièrement, la qualité des rêves de première catégorie, dont la supériorité par rapport aux deux autres est nettement affirmée. Par conséquent, le destinataire de ces rêves ne pourrait être qu'un personnage proche de la perfection, selon Philon.

---

[40] *El* De Somniis *de Filón de Alejandría* (diss. Madrid 1995). Nous avons eu accès à un résumé de cette thèse (publication électronique, « Philo Alexandrinus's *De Somniis* ») ; voir aussi, du même auteur, *art. cit. supra.*

— deuxièmement, comme *De Somniis* traite des rêves de la Genèse, ce personnage ne saurait être Moïse.

Comme référence biblique concrète de ce type de rêve, S. Torrallas Tovar propose Gen. 26, 2-5, l'épisode où Dieu apparaît à Isaac en lui ordonnant de ne pas descendre en Egypte. Voici le texte :

> Le Seigneur se fit voir de lui (ὤφθη δὲ αὐτῷ κύριος) et lui dit (καὶ εἶπεν) : « Ne descends pas en Egypte ; installe-toi sur la terre que je te dirai…. ». (Gen. 26, 2)

Un problème se pose néanmoins pour cette hypothèse autrement bien séduisante : le texte de la Genèse ne précise pas si la théophanie se produit lorsque Isaac se trouve en état de veille ou si elle survient en songe. Un peu plus loin, Dieu « se fait à nouveau voir » d'Isaac, en réitérant ses bénédictions et ses promesses :

> De cet endroit Isaac monta vers les Puits-du-serment ; et le Seigneur se fit voir de lui en cette nuit-là (καὶ ὤφθη αὐτῷ κύριος ἐν τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ) et lui dit : C'est moi le Dieu d'Abraham ton père… » (Gen. 26, 23-24)[41].

L'expression ἐν τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ, qui s'ajoute au passif ὤφθη, précise de quelque manière les choses et pourrait indiquer qu'il s'agit plutôt d'un songe que d'une vision et, de ce fait, conforter davantage que Gen. 26, 2-5 l'hypothèse de S. Torrallas Tovar. La distinction nette entre les deux phénomènes est parfois difficile à faire. D'après A. Caquot, « le seul critère valable pour séparer les deux phénomènes est l'état de celui qui reçoit la communication céleste : on ne

[41] Les doublets dans les apparitions divines, dans les songes sont fréquents (voir les deux rêves de Joseph, les deux rêves de Pharaon, etc) et visent à renforcer leur caractère authentique.

parlera de songe que si le texte nous dit expressément qu'il dort »[42]. Ce critère peut, effectivement constituer un point de repère dans l'analyse et il correspond, d'ailleurs, aux textes sur lesquels Philon lui-même focalise son analyse, au moins dans ce qui nous reste du *De Somniis*. Rappelons néanmoins que les témoignages antiques ne sont pas toujours concluants en ce sens. Comme le fait remarquer J. S. Hanson, « the rather rigid modern distinction between the terms dream (sleeping phenomenon) and vision (a waking phenomenon) is not paralleled in antiquity »[43].

Quelques remarques à propos de la classification des songes divins

La classification philonienne des songes a souvent été rapprochée de celle de Posidonius d'Apamée, qui en serait la source d'inspiration[44]. C'est Cicéron, dans le premier livre du *De divinatione* qui en a gardé la trace :

> Posidonius est d'avis que les hommes rêvent, sous l'action des dieux (*deorum adpulsu*), de trois manières : (1) d'une part l'âme prophétise d'elle-même (*quod provideat animus ipse per sese*) du fait de ses affinités avec les dieux (*quippe qui*

---

[42] *Art. cit.*, p. 111.

[43] « Dreams and Visions in Graeco-Roman World and Early Christianity », *ANRW* II, 23. 2 , 1980, pp. 1395-1427. Les exemples que regroupe l'auteur de cette étude semblent confirmer cette assertion : « Evidence to support the difficulty of distinguishing terms for dream or vision is found in the lack of consistent discrimination between waking and sleeping in connection with any particuler term. Thus in Acts 16 : 9-11, one finds ὅραμα at night (the vague implication of sleep in Codex Vaticanus is strengthened in Codex Bezae) ; an ὄναρ in sleep at midday in Plutarch, *Themistocles* 30, 1 ; a ὅραμα in the day in Acts 10 : 1-8 ; and an ὄψις in sleep at night in Plutarch, Lucullus 12, 1 » (p. 1408). Voir aussi Aelius Aristide, *Orat*. 51, 31 Keil, (cité par Hanson, p. 1409).

[44] Voir, par exemple, Bréhier, *op. cit*. p. 186-187 ; M. Petit, « Les songes dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie », in *Mélanges H. CH. Puech*, Paris, 1974, p. 151-159 ; S. Torrallas Tovar, *art. cit*. p. 2.

> *deorum cognatione teneatur*), (2) d'autre part l'air est plein d'âmes immortelles (*quod plenus aer sit immortalium animorum*) sur lesquelles apparaissent comme de claires empreintes de la vérité (*in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant*), (3) enfin les dieux s'entretiennent eux-mêmes avec le mortel endormi (*quod ipsi di cum dormientibus conloquantur*).[45]

La troisième catégorie de Posidonius correspond à la première dans le classement de Philon et la première de Posidonius correspond à la troisième chez Philon.

Quant à Artémidore[46], dont le classement fut apparemment repris et adapté à la terminologie latine par Macrobe[47], on retrouve d'abord chez lui la distinction fondamentale dont on parlait, entre les songes significatifs et ceux qui ne le sont pas. On a ainsi trois types de rêves divinatoires, véridiques et deux types non-divinatoires, sans valeur, voire trompeurs.

Les songes significatifs sont[48] :

1) ὄνειρος ou *somnium* : songe énigmatique qui révèle sa valeur prophétique seulement s'il est interprété ;[49]

---

[45] *De divinatione*, I, 64 (trad. G. Freyburger et J. Scheid, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La roue à livres », 1992).

[46] *Oneirocriticon*, I, 1, 3-13. Artémidore fait cette première distinction entre *enupnion* et *oneiros*. Tandis que le premier n'est que le reflet nocturne des activités, préoccupations, sentiments, état de santé, régime alimentaire etc. diurnes, bref, un simple « souvenir des réalités présentes », le deuxième signifie l'avenir, sa définition étant la suivante : « Le songe est un mouvement ou un modelage polymorphe de l'âme, qui signifie les événements bons ou mauvais à venir » (trad. A. J. Festugière). Berchman (*art. cit.* p. 413 n. 69) et Torallas Tovar (*art. cit.* p. 2) sont en désaccord sur la question de l'influence (Berchman) ou de la non-influence (T. Tovar) sur Philon des théories et des terminologies de ce genre.

[47] Macrobe, *Commentarii in somnium Scipionis*, I, 3, 1-20.

[48] *in ingenium divinationis* (ibid. § 8)

2) χρηματισμός ou *oraculum* : apparition d'un personnage pourvu d'autorité qui formule une prophétie ;
3) L'ὅραμα ou *visio* : apparition de la chose même qui doit arriver.[50]

Parmi les rêves non-significatifs on distingue[51] :

1) l' ἐνύπνιον ou *insomnium* : reproduit ce que le rêveur a vu ou vécu juste avant, en état de veille.
2) La φάντασμα ou *visum* : correspond à l'état intermédiaire entre veille et sommeil (au monent où l'on est à peine endormi, mais où l'on se croit encore à l'état de veille, des images troubles, effrayantes même, peuvent apparaître).

E. R. Dodds cite l'ouvrage de H. J. Rose, *Primitive Culture in Greece*, où ce dernier « distingue trois conceptions prescientifiques du rêve, à savoir : 1) « l'on considère la vision onirique comme un fait objectif » ; 2) « l'on suppose qu'il est… quelque chose comme vu par l'âme, ou par l'une des âmes, sortie momentanément du corps, un événement dont le lieu est le monde des esprits, ou quelque chose de ce genre « ; 3) « on l'interprète par un symbolisme plus ou moins compliqué ».[52]

Mais Dodds reste à juste titre réservé quant à l'idée de H. J. Rose qu'il s'agirait ici de « trois phases de progrès successives », étant donné qu' « en de telles matières, le développement réel de nos notions suit rarement la voie

---

[49] Ce type de songe présente, à son tour, cinq sous-catégories : *aut enim proprium aut alienum aut commune aut publicum aut generale est* (I, 3, 10).

[50] A noter que, d'après Macrobe, ces trois types, y compris les cinq subdivisions du *somnium*, peuvent être réunis dans un seul et même songe, comme c'est le cas pour le *Somnium Scipionis*, qui se présente comme un songe parfait, pourrait-on dire.

[51] *ultima ex his duo cum videntur, cura interprétationis indigna sunt, quia nihil divinationis adportant,* enupnion *dico et* phantasma (*ibid*., § 3)

[52] p. 151, apud E. R. Dodds, *op. cit*., ch. 4, « Structure onirique et structure culturelle », p. 109.

logique ». Nous sommes tout à fait de son avis. C'est la coexistence de ces trois modèles qui semble, au contraire, correspondre davantage à la « nature onirique » de l'homme. D'ailleurs, E. R. Dodds constate chez Homère, aussi bien dans l'*Iliade* que dans l'*Odysée*, la coexistence de la première et de la troisième des « phases » décrites par H. J. Rose, alors que la deuxième devra attendre le V^e^ siècle pour faire « une entrée sensationnelle » (p. 109) dans la littérature grecque avec Pindare, fr. 116 B (131 S.). Pour ce qui est du Proche-Orient ancien, A. L. Oppenheim (*op. cit*. p. 197-217) distingue, parmi les rêves d'origine divine : 1) les rêves-messages — où un personnage divin apparaît au dormeur pour lui transmettre un ordre de la part de la divinité, une promesse sur son avenir ou sur celui de son peuple, ou encore exprimer une exigence cultuelle. Ces rêves, d'un contenu clair et qui ne nécessitent pas d'interprétation ont comme premier destinataire le Pharaon (en Egypte) le roi ou le chef du peuple (à Mari ou dans l'Ancien Testament, Jacob et ensuite Salomon, dans I Rois 3, 5-15), même si ce n'est pas toujours lui le rêveur, comme c'est le cas à Mari ; 2) les rêves symboliques, qui transmettent une information sur l'avenir en images allégoriques et muettes, qui doivent être interprétées par un spécialiste.

Il convient peut-être de rappeler brièvement les trois caractéristiques principales du « rêve objectif », que décrit Dodds et dont il commente plusieurs exemples, littéraires (Homère, Hérodote, Pindare, etc.) mais aussi épigraphiques (inscriptions des temples d'Epidaure et de Lindos) :

1) le caractère « extérieur » du personnage onirique, que ce soit un dieu ou tout autre apparition[53], complètement indépendant du rêveur ;

[53] Comme le rappelle Dodds, chez Homère le mot *oneiros* désigne dans la plupart des cas le personnage qui apparaît en rêve plutôt que le rêve en tant qu'expérience. D'où l'expression employée par les Grecs « voir un songe ». En outre, ce personnage peut être un *eidolôn* crée sur-

2) la passivité du rêveur, qui se contente de recevoir le message ;

3) la clarté (*enargeia*) du message (qui peut être un avertissement, une « simple commission », ou l'ordre d'instaurer un culte, etc.).

Ce premier type de rêve, qui constituait, au fond, le but de tant de pratiques incubatoires, traverse, dans le temps, l'antiquité, et dans l'espace le pourtour de la Méditérrannée[54] en prenant différentes formes, « dictées » par les « structures culturelles » de chaque peuple.

Nous sommes là devant trois modèles de songes qui correspondent, en grandes lignes, aussi bien à la classification de Philon qu'à celles de Posidonius, Artémidore et d'autres. Il est tout à fait possible que Philon se soit inspiré de Posidonius pour la sienne. Mais ces classifications ne sont autre chose que l'expression théorique, systématisée et transposée en langage philosophique de trois types d'expérience onirique largement répandues dans l'Antiquité dont on a gardé de nombreux témoignages littéraires, mais dont subsiste également une bonne documentation épigraphique et archéologique. Philon en a repéré, à son tour, des exemples, dans les songes rapportés dans la Bible et notamment dans la Genèse, exemples qu'il s'applique à expliquer et à interpréter minutieusement en véritable oneirocrite, avec, à sa suite, tout l'arsenal allégorique dont il dispose, et qu'il n'est d'ailleurs pas peu fier de déployer. C'est ce qui fait de ce traité un véritable chef d'œuvre en matière d'allégorie.

L'âme en mouvement. Les songes : lumineux, clair-obscurs, obscurs…

---

le-champ pour l'occasion. Notons par contre que dans l'Ancien Testament on ne trouve jamais l'expression « voir un rêve », mais la *figura etymologica* « rêver un rêve », (mais dans la LXX on rencontre les deux : cf. Gen 37, 5, 6 pour « j'ai rêvé un rêve » et Gen 37, 9 pour « j'ai vu un rêve »).

[54] Contentons-nous, dans l'espace restreint de ce chapitre, de l'*oikoumene*…

Au tout début du deuxième livre, Philon demande l'aide de Moïse en tant qu'allié, ἐπίμαχος[55], pour qu'il l'instruise (ἀναδιδάξῃ), en l'éclairant (αὐγάζων) sur la signification des songes de troisième type. Cela rappelle l'invocation aux Muses par laquelle commencent les poèmes épiques. Philon prend en mains son rôle d'oneirocrite (bien qu'il n'emploie pas le mot à propos de soi-même), en revendiquant sa science de Moïse, la meilleure garantie de crédibilité. Les deux premiers paragraphes décrivent la manière dont se produisent les trois types de songes, alors que les § 3 et 4 se réfèrent à la manière dont ils ont été interprétés. On trouve, aussi bien au début du premier qu'au début du deuxième livre une « une bonne concentration » de termes appartenant au vocabulaire de l'inspiration.

L'élément visuel domine la description, réalisant un véritable dégradé qui part de la lumière éclatante, sans ombre, des apparitions de première catégorie, passe par la pénombre de celles de la deuxième, pour nous plonger dans la pesante obscurité des énigmes de la troisième. Le texte suggère que ces rêves, puisqu'ils sont racontés dans la Bible, ont déjà fait l'objet d'une première interprétation, celle de Moïse. Les apparitions de la première catégorie c'est l'hiérophante (c'est-à-dire Moïse[56]) qui les a révélées (ἐμήνυσεν) (voir *Somn* I, 157, où l'on retrouve le même verbe) de manière tout à fait claire (τρανῶς) et très précise (ἀριδήλως). Celles de la deuxième, porteuses d'un énigme (αἰνιγματώδης), ne furent révélées « ni avec une parfaite clarté ni avec une obscurité excessive ». Elles n'étaient pas très dissimulées (οὐ λίαν...ἀπεκρύπτετο) pour ceux « doués d'une vue perçante » (τοῖς ὀξὺ καθορᾶν δυναμένοις)[57]. On peut supposer

[55] Mot assez rare, pourvu de différents sens, dont « facile à attaquer », « disputé, contesté », « allié de guerre ».

[56] Pour Moïse hiérophante, voir *Somn*. II, 109, *Deus* 156, *Spec*. I, 41, *Gig*. 54 etc.

[57] voir Platon, *Rép*. VII, 516 c, où il s'agit de celui qui, dans la caverne, « discernait de l'œil le plus pénétrant les objets qui passaient » (trad. Chambry).

qu'après avoir consacré tout un livre à l'analyse extrêmement détaillée de deux exemples célèbres de ce type de rêves, Philon se considère lui-même comme appartenant aux interprètes de cette catégorie de rêves.

Les rêves de la troisième catégorie se présentent sous la forme d'une énigme profonde et dense (βαθὺ καὶ κατακορές). Si le premier terme exprime l'idée de pesanteur, le deuxième, qui désigne chez Platon (*Timée* 68 c) une couleur sombre, foncée, rend compte du caractère obscur de l'énigme. Ces rêves, mis par écrit par le Législateur sont soumis à l'interprétation (διακρίνονται) des spécialistes de l'ὀνειροκριτική ἐπιστήμη. L'interprétation remplace donc la révélation[58].

A chaque reprise, dans la description des trois types de rêves le terme κίνησις est employé. Dans le premier, c'est Dieu, θεός (*Somn*. II, 2) ou τὸ θεῖον (*Somn* I, 1) qui se trouve à l'origine du mouvement. Dans le deuxième, διάνοια (νοῦς dans *Somn*. I, 2) sort d'elle même et se met en mouvement ensemble (συγκινούμενος I, 2 ; συγκινουμένης II, 2) avec l'âme (ψυχή) de l'univers (τῶν ὅλων)[59]. Dans le troisième c'est l'âme (ψυχή) qui sort d'elle même et se met en mouvement. θεός, διάνοια, ψυχή. Au fur et à mesure que l'élément divin s'éloigne, c'est l'élément humain qui devient de plus en plus actif. Petit à petit, le message s'obscurcit. On retrouve les verbes ὑποβάλλω et ὑπήχω employés pour la première catégorie, dans des passages où Philon décrit l'inspiration

[58] Ce passage nous fait penser aux discussions du *De Pythiae oraculis* (406 a-409 a) de Plutarque, sur l'obscurité des oracles rendus en vers par la Pythie dans le passé, oracles qui constituaient parfois de vrais énigmes et la clarté de ses oracles en prose du temps de Plutarque, qui vont « droit vers la vérité ».

[59] Cette description est faite en termes stoïciens. Pour l'âme de l'univers, voir von Arnim, *SVF* II, fr. 774, fr. 1023, etc. J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939. L'âme du monde est l'une des doctrines centrales du *Timée*.

prophétique et le prophète comme un instrument par lequel passe le message divin (*Spec*. I, 65, pour le premier et *Her*. 259 pour le deuxième).

La notion de mouvement est présente dans les définitions antiques des rêves. Selon Aristote, le rêve est une image/apparition produite, pendant le sommeil, par le mouvement des sens (voir réf. τὸ φάντασμα τὸ ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων, ὅταν ἐν τῷ καθεύδειν ᾖ, ᾗ καθεύδει, τοῦτ' ἐστὶν ἐνύπνιον). Selon Artémidore, l'*oneiros* (le rêve significatif, différent de l'*enupnion*) est « naturellement propre à exciter et à mettre en mouvement (*oreinein*) l'âme, le nom même de *oneiros* lui ayant été, dès le début, appliqué à cause de cela, ou bien parce qu'il « énonce » ce qui signifie « dit », « ce qui est » (*to on éirei*) selon les mots du poète, « Je dis ce qui est véridique » (*Od*. 11, 137)[60]. Nous avons déjà cité la définition artémidorienne du songe significatif comme un mouvement ou un modelage polymorphe de l'âme, définition qui intervient quelques lignes plus bas. Mais le mouvement est également lié à la notion d'*enthousiasme* (« transport divin »). Rappelons que ce dernier est défini par Aristote (*Politique* VIII, 7, 1342 a) comme une κίνησις. L'enthousiasme se produit par un échauffement de la bile qui se transporte vers le siège du *nous*. C'est dans la description du troisième type de rêves que les deux notions, le mouvement de l'âme et l'enthousiasme, apparaissent ensemble.

D'autres passages, dont un appartenant au *De Somniis* même (I, 43), parlent d'un mouvement de l'âme :

> Car notre âme se meut souvent par elle-même, s'étant dépouillée de toute la masse du corps et dégagée de la foule des sensations, mais souvent aussi enveloppée et entourée de tout cela. Le mouvement donc qu'elle effectue toute nue rencontre les réalités saisissables par la seule pensée, celui qu'elle accomplit avec le corps les réalités sensibles.[61]

[60] I, 1, 1 (trad. A. J. Festugière).

[61] *Somn*. I, 43.

On peut rapprocher ce passage, ainsi que *Somn*. II, 1-2 de *Migr*. 190-191, texte important pour notre propos, car il montre comment le premier mouvement, celui où l'âme se dépouille des sensations se produit soit au plus profond du sommeil, soit à l'état de veille, par la contemplation. Notons qu'aussi bien dans *Somn*. I, 43 que dans ce texte de *De Migratione*, à l'origine de l'exégèse se trouve le départ d'Abraham de Haran, Haran qui se traduit par « trou » (*Migr*. 188). Philon en fait un symbole des « fenêtres de la sensation », et, à un niveau plus élevé, de la connaissance sensible. C'est une étape obligée dans la migration de l'âme : prendre conscience de la réalité sensible et apprendre à discerner le bon du mauvais, avant de répondre à l'appel de l'immortalité, en changeant de pays[62]. (C'est également une solution par défaut pour les progressants qui s'avèrent incapables de poursuivre vers la connaissance de l'Etre : voir l'exemple de Tharé, le père d'Abraham qui meurt et reste, donc, à Haran).

Mais voici le texte :

> Pour ce changement de pays vous percevrez d'évidentes indications jusque dans les cavités corporelles et sensibles où vous êtes enfoncés. Elles paraîtront quelquefois au plus profond du sommeil, où l'esprit s'est retiré des sensations et de toute détermination corporelle pour se mettre à retrouver secrètement sa

[62] Au § 194-195, Philon résume les trois étapes : 1) d'abord le renoncement à l'astrologie, qui confond le créateur (Dieu) avec sa propre créature (le monde) et qui fait croire que la destinée de l'homme dépendrait du mouvement des astres[62]; 2) l'examen attentif (ἐπίσκεψις) de soi-même, et le discernement ; 3) se diriger enfin vers le véritable objet de la recherche qui est Dieu, nourri par l'espoir de Le saisir par l'esprit « malgré la difficulté qu'on éprouve à Le pressentir et à Le deviner ». Mais pour aboutir à cette étape il faut impérativement quitter Haran, c'est-à-dire les organes de la sensation (τοῖς αἰσθήσεως ὀργάνοις).

> propre intimité : il entrevoit alors comme dans un miroir la vérité ; il s'est lavé de toutes les images données par les sensations, il s'en débarrasse et il perçoit sur l'avenir les oracles les moins douteux (ἀψευδεστάτας ...μαντείας) que les rêves lui apportent dans (cet état de) possession divine[63]. Et quelquefois ces avertissements paraîtront même à l'état de veille, où l'esprit, possédé par un des thèmes de la contemplation philosophique, en subit l'impulsion et le suit jusqu'à en oublier toute pesanteur. Enfin, même dans le cas où les sensations viennent entraver la marche qui les conduit vers l'exacte contemplation de l'intelligible, les amants de la contemplation ont à cœur de réduire leurs offensives : ils tiennent les regards baissés, se bouchent les oreilles, retiennent les mouvements des autres sens, aiment à vivre dans la solitude et l'obscurité : ils évitent qu'une influence du sensible vienne offusquer le regard de l'âme auquel Dieu a donné la vue des intelligibles.

On ne peut pas s'empêcher de penser aux Thérapeutes en lisant ces lignes. Leur mode de vie leur permet d'arriver, aussi bien de jour, par la contemplation, que de nuit, en sommeil, à ce dépouillement des sens[64]. Ce texte fait le lien entre les songes prophétiques et la contemplation comme moyen d'atteindre la prophétie en état de veille. Ce qu'il semble suggérer c'est que la deuxième voie est plus difficile que la prophétie par l'entremise des songes et que de ce fait elle n'est atteinte que par quelques élus. Comme le souligne J. Cazeaux (n. 3, au § 190 p. 217), « l'appel secret de l'âme (*zèteite* du § 189) va

---

[63] Voir Flavius Josèphe, *BJ* VII, 8, 349.

[64] Voir *Rép.* IX, 572 a-b : « Lorsque cet homme a de même adouci la colère et que, snas s'être irrité contre personne, il s'endort dans le calme du cœur ; lorsqu'il a apaisé ces deux parties de l'âme et stimulé la troisième où réside la sagesse, et qu' enfin il s'adonne au repos, c'est dans ces conditions, tu le sais, que l'âme atteint le mieux la vérité, c'est alors que les visions monstrueuses des songes apparaissent le moins »

trouver deux réponses : dans les *rêves*, limite inférieure de la conscience ; dans la contemplation (limite supérieure) ».

Conclusion : le rapport entre songes prophétiques et prophétie

Nous analysé les différents aspects de la classification philonienne des songes qui, comme on l'a vu, s'inscrit dans un type général de classification des songes dans l'Antiquité, même si on peut admettre l'influence posidonienne, par exemple sur Philon. En guise de conclusion, nous voulons faire quelques précisions concernant la relation entre les rêves prophétiques et la prophétie proprement-dite. Pour éclaircir cette relation, nous devons nous référer au rapport possible entre les trois types de songes et les trois types d'oracles identifiés et commentés, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, dans le deuxième livre de la *Vie de Moïse*[65] :

1. les oracles venant de la personne de Dieu à travers l'interprétation du prophète ;
2. les oracles par question et par réponses ;
3. les oracles venant de la personne de Moïse, lorqsu'il est en état de possession divine. A propos de cette troisième catégorie, Philon précise que c'est justement « l'inspiration divine » qui vaut à Moïse d'être considéré comme un prophète *stricto sensu*.

Le parallélisme avec la classification des songes est, effectivement — comme le dit E. Bréhier — « frappant ». « Des deux côtés, — pour citer le même E. Bréhier — nous avons l'action divine seule, l'action d'ensemble de Dieu et de l'âme, l'action de l'âme seule. »[66]. A cela s'ajoute un autre élément commun : nous ne disposons de commentaires détaillés de Philon ni pour la première

[65] 187-292.

catégories de songes, ni pour la première catégorie d'oracles pour des raisons cependant différentes. Mais alors que le manque de détails concernant le premier type de songes divins est dû, comme on l'a vu, au hasard de la transmission des textes, c'est à dire à la perte d'un livre que l'Alexandrin leur *avait* pourtant *consacré*, l'absence de commentaire concernant la première classe de prophéties tient à la volonté de Philon lui-même. Car ces oracles, dit-il,

> sont à mettre au-dessus de la discussion : ils sont trop grands pour être loués par l'homme ; c'est tout juste si le ciel, le monde et la nature entière peuvent leur accorder un éloge digne d'eux …[67]

Cette « différence de traitement » de la part de l'Alexandrin entraîne la question suivante : quel est , à ses yeux, le rapport entre les songes divins et la prophétie ? En regardant bien le texte de *Somn*. II, 3, on constate que Philon ne fait que comparer les songes de première catégorie à des « oracles de sens clair ». Le texte ne laisse pas entendre qu'il pourrait s'agir d'identité entre les deux.

C'est, à notre avis, un point essentiel. Certes, Philon parle du caractère prémonitoire des trois types de songes. C'est notamment à propos de la deuxième et troisième catégories qu'il est question de l'avenir que l'âme est capable de prédire grâce à ces songes. (Pour ce qui est de la première catégorie, ce sont aussi des songes qui donnent des indications sur des événements du futur, mais c'est plutôt leur caractère révélatoire qui est souligné). La prophétie de type mosaïque et les rêves prophétiques partagent donc cette possibilité de la connaissance de l'avenir. La troisième catégorie d'oracles et la troisième catégorie de songes ont aussi en commun l'inspiration et la possession divine. Mais il y a à ce propos une différence essentielle : alors que Moïse rend lui-

---

[66] *Ibid*. p. 186.

[67] *Mos*. II, 191.

même ces oracles de troisième catégorie sous l'effet de l'inspiration, les songes de troisième catégorie se présentent sous la forme d'énigmes à résoudre par la suite, grâce au travail d'un oneirocrite. Et à aucun moment — et surtout pas au niveau du vocabulaire — on ne trouve chez Philon une quelconque équivalence entre le prophète/la prophétie et l'oneirocrite/l'interprétation des songes.

Nous pouvons donc conclure que Philon, tout en étant persuadé de l'origine divine de certains songes, tout en les considérant comme un moyen de révélation et de connaissance de l'avenir, ne les met pas sur le même plan avec la prophétie.

CHAPITRE VI
LA CRITIQUE PHILONIENNE DE LA DIVINATION

PREMIERE PARTIE :
PROPHETIE ET DIVINATION DANS LES *LOIS SPECIALES*

Dans les *Lois Spéciales*, Philon s'attaque à deux reprises à la divination, tout en développant, à la suite de ces critiques, une « théorie » de la prophétie. Un regard plus attentif sur ces textes nous ferait mieux comprendre la portée de ses critiques. Les bases scripturaires de ces exposés sont : Ex. 22, 17 ; Lév. 19, 26 ; Lév. 19, 31 ; Lév. 20, 6 ; Lév. 20, 27 ; Nb 23, 23 ; Dt. 13, 2-6 ; Dt. 18, 10-22 ; Dt. 34, 10[1].

Comment situer la critique la divination dans le cadre des Lois Spéciales ?

Pour mieux situer ces développements sur la divination et la prophétie dans l'ensemble des *Lois Spéciales*[2], il n'est peut-être pas inutile de rappeler la structure de ce traité, composé de quatre livres. L'Alexandrin classe les lois spéciales en dix groupes, dont chacun représente le développement de l'un des dix commandements. Parmi les commandements du Décalogue on distingue également ceux qui sont inscrits sur la première Table, qui concernent les devoirs de l'homme à l'égard de Dieu et ceux de la seconde Table, qui concernent ses devoirs à l'égard du prochain. Philon parlera des lois relevant des deux premiers commandements dans le livre I,

[1] Les textes sont donnés dans l'Annexe.

[2] A propos de ce traité, V. Nikiprowetzki, « Loi et angélologie » chez Philon, *Et. Phil.*, p. 135 remarque qu'il faut le lire comme une « *apologie de la loi de Moïse,* envisagée en tant que législation civile, πολιτεία révélée par laquelle est régie la cité juive ».

des lois liées aux trois suivants dans le livre II. Les livres III et IV (en partie, pour ce dernier) seront consacrés, respectivement, aux lois relevant du sixième et septième commandements et aux lois liées aux deux derniers. Cependant, vu qu'un certain nombre de lois ne se laissent ranger sous aucun des chapitres du Décalogue, Philon est amené à invoquer un autre classement possible pour l'ensemble des *Lois Spéciales*, selon les vertus : piété, sagesse, modération et justice. Comme il considère avoir déjà suffisamment parlé des trois premières, il consacre le dernier volet de son traité (*Spec*. IV, 133-238) à des lois enseignant la justice[3].

Pour ce qui est du premier livre de notre traité, les deux commandements qui figurent en tête du Décalogue, concernant le Dieu unique et l'interdiction d'adorer des idoles, semblent se fondre dans l'exposé de Philon en un seul, comme le montre S. Daniel, le deuxième n'étant plus que le corollaire du « devoir de reconnaître le Dieu unique, créateur et maître de l'univers ». C'est ce qui justifie d'ailleurs le titre donné par les manuscrits à ce premier livre des *Lois Spéciales* : *De Monarchia*. Deux thèmes s'en dégagent pourtant, comme le souligne Suzanne Daniel : « le devoir de croire à un Dieu unique et le devoir de lui rendre hommage de façon appropriée ». Le référence à la divination (§ 60-60) est liée au premier thème. Le motif du prophète imposteur revient à la fin du livre (§ 315-318), en s'inscrivant dans une série de conseils et injonctions qui témoignent, au-delà du contenu du texte biblique, de leur ancrage dans les réalités contemporaines de Philon (voir, par exemple, la référence aux mystères, § 319-323).

Au § 36-50, de très belles pages précèdent le passage consacré à la divination. L'Alexandrin décrit, en termes platoniciens, le désir intarissable de la pensée de rechercher le vrai Dieu. A défaut d'avoir accès à la représentation distincte de Celui-ci, elle ne se lassera pas de la rechercher, au moyen de « conjectures et d'hypothèses ». Un extraordinaire dialogue

[3] Cette dernière partie figure dans les manuscrits sous la nom de *De Justitia*. Pour la question du classement des lois dans les *Lois Spéciales*, voir S. Daniel, Introd. aux *Spec*. I et II, p. XII.

s'engage alors entre Moïse et son Dieu. La requête, impossible, de Moïse, « Manifeste-toi à moi » est motivée par son désir de servir Dieu seul. Le réponse divine se fera d'abord en termes « delphiques » : Moïse ne pourra jamais accéder à la connaissance de la divinité, c'est au-dessus des êtres de la création. Mais en veillant à se connaître soi-même, rien de ce qui est accessible à l'homme ne lui sera refusé :

> « Je te le répète, ce qui t'est accessible, je suis disposé à te l'accorder ; ce qui signifie que je t'invite à la contemplation du monde et de ce qu'il contient, laquelle est impartie, non aux yeux du corps, mais aux inlassables regards de la pensée. Garde seulement cette passion constante et vive pour la sagesse, laquelle prodigue ses glorieuses et admirables doctrines à ses adeptes et à ses disciples ». Ayant entendu cela, Moïse ne renonça pas à son désir, mais il entretînt toujours en lui cette aspiration vers les choses invisibles.

Dans cette quête se voient accueillir non seulement « les citoyens de naissance » de la cité de Moïse, mais aussi les prosélytes. Au contraire, les apostats se définissent alors comme ceux qui abandonnent cette recherche, donc le culte du Dieu unique.

C'est dans cette logique que s'inscrit également la proscription de la divination et, en contrepartie, la légitimation de la prophétie, Philon suivant ainsi l'ordre imposée par Dt. 18, 15-22, où après l'interdiction de pratiquer la divination vient la promesse de l'envoi d'un prophète pour la nation. La divination détourne les hommes de la Cause unique, d'abord par le manque de critères dans les conjectures et puis par le fait qu'en examinant nombre et diversités de signes, elle oublie l'essentiel : chercher le vrai Dieu. Philon y oppose la prophétie, un moyen sûr de connaître « la vérité nue » (§ 63), en insistant sur le caractère soudain (ἐξαπιναίως) de l'apparition du prophète et sur l'idée que celui-ci ne fait que transmettre, sans aucun apport personnel, le message divin. On remarque en plus une opposition entre la pluralité des pratiques divinatoires, toutes pleines d'incertitude (ἀσάφεια) et le singulier

appliqué au prophète. C'est un écho, certes, du texte du Deutéronome, mais on peut dire que cette unicité se réfère à la source du message prophétique qu'est le Dieu unique.

On constate donc le paradoxe suivant : en voulant dénoncer l'inanité des pratiques de la divination inductive, Philon prend en compte le rôle joué par la raison humaine. Mais comme par définition la raison humaine est soumise à l'erreur, il y oppose le type de prophétie « anoétique », comme seule garantie d'authenticité du message divin.

Dans la liste des techniciens de la divination, on retrouve, *grosso modo* les termes présents dans l'énumération de Dt. 18, 10-11 :

> Ainsi, sachant que la divination ne contribue pas peu à détourner du droit chemin la foule qui mène sa vie errante, il n'en autorise la pratique sous aucune forme, et chasse de sa République tous ceux qui la cultivent, sacrificateurs (θύτας), purificateurs (καθαρτάς), augures (οἰωνοσκόπους), devins (τερατοσκόπους), faiseurs d'incantations (ἐπᾳδοντας), interprètes de bruits (κληδόσιν ἐπανέχοντας).

Si dans ce passage du livre I, Philon insiste surtout sur l'impossibilité d'atteindre la vérité par la divination, au § 315, en paraphrasant Dt 13, 7-12, il s'attaque directement à une catégorie plus dangereuse, celle des imposteurs (le terme γόης est employé en opposition avec προφήτης) qui feignent l'inspiration divine pour attirer ceux qui les écoutent vers le culte d'autres dieux. Cette mise en garde contre l'imposture prophétique se retrouve traitée plus en détail au quatrième livre des *Lois Spéciales* (§ 48-52), où Philon aborde ce problème par rapport au neuvième commandement (« Tu ne porteras pas de faux témoignage », « Οὐ ψευδομαρτυρήσεις »). Vue sous cet angle, la divination apparaît comme la forme la plus perverse de faux-témoignage, puisque c'est un faux-témoignage contre Dieu lui-même. C'est, purement et simplement, une « κακοτεχνία », une « contrefaçon (παρακομμα) de la

possession et de la prophétie divines ». Les mêmes deux termes avaient caractérisé au IIIe livre, § 100-101, la magie « noire ». C'est d'ailleurs ce parallélisme qui a amené Colson[4] à dire que la distinction faite dans ce passage entre les deux types de magie, pourrait recouvrir l'opposition entre la mantique naturelle et la mantique artificielle. La définition de l' ἀληθὴς μαγική, la « magie véritable », pour respecter les termes de Philon, comme « un savoir visionnaire qui permet de discerner les effets de la Nature au moyen de représentations plus nettes »[5], constitue, selon Colson, un argument supplémentaire en faveur de son hypothèse. Mais si le rapprochement entre magie « blanche » et mantique naturelle et même prophétie (quoi que celle-ci ne soit pas directement appelée ἐπιστήμη chez Philon), est plausible, pour ce qui est de la magie « noire », elle ne recouvre qu'une partie des pratiques divinatoires.

La liste des « techniciens » de la divination est plus réduite que dans le premier livre :« déchiffreurs de prodiges, augures, haruspices et tous les autres experts en divination (τερατοσκόποι καὶ οἰωνοσκόποι καὶ θύται καὶ ὅσοι ἄλλοι μαντικὴν ἐκπονοῦσι) »[6]. Pour décrire les effets néfastes de la divination, l'auteur a recours à une métaphore maritime :

> Quant aux adeptes de la divination, cette science de faussaires et de bouffons, chacun assigne à ses conjectures et à ses inductions un rang inadéquat, celui de la vérité, et n'a pas de mal à circonvenir les caractères influençables que, tel un vent violent battant de plein fouet des navires non-lestés, il repousse vers le large et fait chavirer, les empêchant ainsi de toucher les ports réconfortants de la piété (*Spec*. IV, 49).

Tout le passage dénonce la supercherie et l'imposture des devins qui sont qualifiés de pseudo-prophètes. Dans la LXX il y a dix occurrences de ce

---

[4] t. 7, p. 639, voir aussi les commentaires d'A. Moses, *Spec*. II, p. 122, n. 2 et 123, n. 5.

[5] ἐποπτικὴν ἐπιστήμην οὖσαν, ᾗ τὰ τῆς φύσεως ἔργα τρανοτέραις φαντασίαις αὐγάζεται. Voir aussi *Probus* 74.

[6] *Spec*. IV, 48.

terme, chez deux prophètes : une chez Zacharie et neuf autres chez Jérémie[7]. La confrontation entre la fausse et la vraie prophétie, qui finit par la victoire de la dernière, est décrite en termes de ténèbres/lumière. L'éclat de la vérité qui resurgit après avoir été temporairement occulté par la fausse prophétie. Le motif de la lumière sans ombre est souvent lié chez Philon au thème de la révélation divine[8]. Un passage de *Spec*. IV 192, que nous avons déjà évoqué au chapitre précédent, nous en fournit d'ailleurs un exemple, avec sa description du prophète « qui recèle à l'intérieur de lui-même un soleil spirituel et des rayons dépourvus d'ombre ».

Pour ce qui est de la description de l'état prophétique, en *Spec*. IV, 49, Philon la fait en reprenant presque tout le vocabulaire du premier livre, mais en rajoutant tout de même quelques éléments nouveaux : des expressions comme « la citadelle de l'âme », la précision que c'est l'Esprit divin qui remplace le *logismos*[9]. Cette substitution représente la garantie du caractère véridique de la prophétie. Leisegang[10] se demande si, « à trop célébrer cette mutation, Philon ne risque-t-il pas de suggérer une expérience paroxystique de type apollinien ou dionysiaque » (A. Mosès, *loc. cit*.). Derrière cette description de la prophétie se trouve également Dt. 18, 18, « Je mettrai mes paroles dans sa bouche ». Voici le texte :

---

[7] Pour ce terme, voir J. Reiling, « The Use of PSEUDOPROPHETES in the Septuagint, Philo and Josephus », *NT* 13, 1971, p. 147-156. Formé par analogie avec ἀληθόμαντις, y peut vouloir dire « un prophète qui dit des choses qui ne sont pas vraies » ou « une personne qui prétend faussement être prophète ». C'est le deuxième sens qui prévaut dans la LXX et chez Philon. En analysant les passages concernés de Jérémie et celui de Zacharie, l'auteur de l'article constate que « when, however, the distinctive term is introduced, this appears to be the result of an association between prophecy and pagan divination in the mind of the translator. » Cette remarque est également valable pour notre passage philonien.

[8] Voir *Abr*. 107 et 119.

[9] Ces deux passages sont à rapprocher également de *Heres* 259, *QG* III, 10 ; VI, 196, textes que nous avons analysés à propos d'Abraham.

[10] *Der Heilige Geist*, p. 126 s., cité par Mosès, n. 4 *Spec*. III, 49.

> Car le prophète ne publie absolument rien de son cru, mais il est l'interprète d'un autre personnage, mais il est l'interprète d'un autre personnage, qui lui souffle toutes les paroles qu'il articule, au moment même où l'inspiration le saisit et où il perd la conscience de lui-même, du fait que la raison émigre et abandonne la citadelle de l'âme cependant que l'Esprit divin visite et habite celle-ci et qu'il fait retentir et résonner de l'intérieur toute l'instrumentation vocale pour manifester clairement ce qu'il prédit[11].

La critique de la divination, notamment de la divination inductive, a, comme on l'a vu, une base scripturaire claire. Mais il n'est peut-être pas inutile de rappeler le fait que Platon, pour ne citer que lui, affirme clairement la supériorité de la mantique qui a pour source le délire d'origine divine à la science toute humaine des augures[12].

---

[11] προφήτης μὲν γὰρ οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται τὸ παράπαν, ἀλλ' ἔστιν ἑρμηνεὺς ὑποβάλλοντος ἑτέρου πάνθ' ὅσα προφέρεται, καθ' ὃν χρόνον ἐνθουσιᾷ γεγονὼς ἐν ἀγνοίᾳ, μετανισταμένου μὲν τοῦ λογισμοῦ καὶ παρακεχωρηκότος τὴν τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν, ἐπιπεφοιτηκότος δὲ καὶ ἐνῳκηκότος τοῦ θείου πνεύματος καὶ πᾶσαν τῆς φωνῆς ὀργανοποιΐαν κρούοντός τε καὶ ἐνηχοῦντος εἰς ἐναργῆ δήλωσιν ὧν προθεσπίζει. Pour l'analyse des termes de ce texte, voir supra, le chapitre sur le vocabulaire prophétique philonien.

[12] *Phèdre*, 244 d.

DEUXIEME PARTIE :

QUAND LA DIVINATION CEDE LE PAS A LA PROPHETIE : LE PARADOXE DE BALAAM

J

Le rapport entre la révélation divine qui se transmet par la prophétie, mais aussi par la voie onirique et les diverses formes de divination technique omniprésentes dans le monde païen est un thème important dans la pensée philonienne. C'est d'ailleurs à travers l'opposition entre ces deux formes de révélation que Philon essaie dans les *Lois Spéciales* de définir ce qu'est le véritable prophète. Mais si dans ces textes Philon oppose au niveau théorique la divination à la vraie prophétie, c'est à travers la figure de Balaam, le devin du livre des Nombres 22-24, que cette opposition se vérifie d'une manière spectaculaire « sur le terrain »[1]. Cet épisode illustre d'ailleurs

[1] La bibliographie consacrée à Balaam est riche. Pour l'étude de l'épisode biblique, voir H. Rouillard, *La Péricope de Balaam (*Nombres *22-24). La Prose et les 'Oracles'*, Paris, 1985. Quelques études récentes se sont concentrées plus particulièrement sur la figure de Balaam chez Philon : H. Remus, « Moses and the thaumaturges : Philo's De Vita Mosis as a rescue operation », *Laval théologique et philosophique*, 52, 3, 1996, pp. 665-680 ; C. T. R. Hayward , « Balaam's prophecies as interpreted by Philo and the aramaic targums of the Pentateuch », *New heaven and new earth Prophecy and the millennium*, Leiden ; Boston ; Köln : Brill , 1999 , p. 19-36 ; L. H Feldman., « Philo's version of Balaam », *Henoch* , Turin , 2003 , 25 , 3 , p. 301-319 ; G. Sfameni Gasparro, « Mosè et Balaam, *Propheteia* e *mantiké*. Modalità e segni della rivelazione nel *De Vita Mosis* », dans A. M. Mazzanti et F. Calabi, *La Rivelazione in Filone di Alessandria : natura, legge, storia, Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerce su Origene e la Tradizione Alessandrina*, Biblioteca di Adamantius 2, Villa Verucchio, 2004, pp. 33-74. T. Seland, «Philo, magic and Balaam : neglected aspects of Philo's exposition of the Balaam story», dans J. Fotopoulos (éd.), *The New Testament and early christian literature in greco-roman context : studies in honor of David E. Aune*, Leiden , 2006, p. 333-346.

parfaitement les difficultés qu'il peut y avoir dans la définition précise du rôle et de la contribution effective du prophète dans la révélation. Le récit philonien met l'accent sur l'immense distance qui sépare un vrai prophète d'un « simple » instrument que Dieu peut choisir à son gré pour en venir à ses fins. Mais, justement, cette distance devient d'autant plus irréductible que Balaam — comme nous aurons l'occasion de le voir plus loin — n'est pas n'importe quel « instrument » en matière de communication avec le surnaturel, du moins aux yeux des païens.

Le récit biblique

Avant de nous concentrer plus particulièrement sur le texte philonien, rappelons brièvement l'épisode de Balaam, tel qu'on le lit dans le livre des Nombres. Ce texte comporte un certain nombre de flottements et de contradictions qui ont nourri, comme c'est souvent le cas, les interprétations ultérieures.

L'histoire est connue. N'ayant pas le courage d'affronter directement Israël, Balak, roi de Moab, envoie des ambassadeurs auprès de Balaam, « fils de Beôr de Phathoura, qui est sur le fleuve de la terre des fils de son peuple », afin qu'il vienne maudire le peuple des Hébreux. Par l'intermédiaire de ses envoyés auprès de Balaam, le roi Balaq exprime une grande confiance dans l'efficacité de la parole du devin : « Car, je le sais, tous ceux que toi, tu bénis, se trouvent bénis et tous ceux contre qui, toi, tu lances une malédiction, sont soumis à la malédiction. »[2] Mais le Seigneur apparaît pendant la nuit à Balaam et lui interdit de suivre les envoyés de Balaq et de maudire. L'apparition divine est introduite par une formule prophétique typique : « Et

[2] Nb. 22, 6.

Dieu alla vers Balaam et lui dit. »[3] Retour donc de l'ambassade auprès de Balaq, suivie d'une nouvelle ambassade, de nouvelles promesses de récompenses faites à Balaam et d'un nouveau refus de la part de celui-ci, qui déclare « même si Balak me donne sa maison remplie d'argent et d'or, je ne serai pas capable de transgresser le propos du Seigneur au point de le faire petit ou grand selon me pensée»[4]. Suite à une nouvelle apparition onirique de Dieu, qui le pousse à suivre les hommes de Balaq à condition de proférer uniquement les paroles de Seigneur, Balaam s'en va quand même, mais, peu après son départ, nouveau rebondissement : le texte biblique dit que Dieu se met en colère contre lui et qu'un ange apparaît pour lui barrer la route[5]. L'ange ne se montre d'abord qu'à l'ânesse du devin, qui, épouvantée par l'apparition, refuse de poursuivre le chemin. Chose extraordinaire, elle parle[6] à son maître pour lui ouvrir les yeux sur la présence de l'ange, qui se manifeste, enfin, et ordonne à Balaam de suivre les messagers de Balaq, mais de ne prononcer que les propos que lui, l'ange, lui met dans la bouche. Balaam arrive enfin et rencontre Balaq qui lui demande de maudire Israël ; on accomplit des sacrifices et Balaam, au lieu de maudire, prononce quatre oracles de bénédiction en faveur d'Israël[7]. Le texte biblique met l'accent sur l'inspiration divine comme unique source de ces bénédictions. Le Seigneur

[3] Nb 22, 9.

[4] Nombres 22, 18.

[5] Nombres 22, 22.

[6] Nombres 22, 28 : « Et Dieu ouvrit la bouche de l'ânesse. »

[7] Chacun de ces oracles est précédé de sacrifices particuliers et à chaque fois Balac fait changer de lieu à Balaam, dans l'espoir que ce changement influencera sur le contenu des oracles. La répétition des sacrifices est une pratique courante dans le monde païen antique — aussi bien proche-oriental que gréco-romain— visant à obtenir des présages favorables (selon Florus, *Hist. Rom*., IV, 2, apud *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1384, s. v. Balaam, Jules César avait offert, successivement, le jour où il fut tué, cent animaux sans arriver au *litamen* désiré.)

apparaît par deux fois à Balaam, avant le premier et le deuxième oracle[8]. La formule prophétique « Et l'esprit de Dieu fut sur lui » précède en outre le premier et le troisième oracle[9]. A plusieurs reprises au cours du récit, Balaam affirme sa soumission totale et de plein gré à la parole de Dieu[10]. Après son quatrième oracle, Balaam s'en va, sans avoir fait autre chose que de transmettre au roi cette parole. C'est un aspect qui contribue à l'image plutôt positive que renvoie de lui le récit des Nombres 22-24.

Quelques particularités du récit de la LXX

La version de la LXX, sans s'écarter de manière significative du TM, présente néanmoins certaines différences sémantiques, dont nous retenons celles qui nous paraissent les plus significatives pour notre propos, ainsi qu'elles ont été relevées et discutées par G. Dorival dans son *Introduction* aux Nombres[11]. La première touche au « statut prophétique» même de Balaam : en 21, 27 le TM parle des *moshelim* qui disent l'oracle des versets 27-30 contre Moab. Par la suite, aux chapitres 23-24, consacrés à l'histoire de Balaam, celui-ci « prononce à plusieurs reprises un *mashal* où il maudit Balak »[12]. Il est donc légitime, pour un lecteur du TM, de faire le lien entre les *moshelim* (Nb 21, 27) et les « mashals » des ch. 23-24 et d'identifier ces prophètes à Balaam

[8] 23, 4-5 « Et Dieu apparut à Balaam […]. Et Dieu mit un propos dans la bouche de Balaam et dit » et 23, 16 « Et Dieu vint à la rencontre de Balaam et il mit un propos dans sa bouche ».

[9] Nb 23, 6 (phrase absente ici du TM) et Nb 24, 2.

[10] Voir plus haut, citation de Nb 22, 18, affirmation reprise et renforcée en Nb. 24, 13. Voir aussi Nb. 23, 3 : « Et Balaam dit à Balak : Tient-toi près de ton offrande et je ferai route pour voir si Dieu m'apparaîtra dans une rencontre, et le propos qu'il m'indiquera, je te l'annoncerai » ; Au même Balaq, stupefait d'entendre des bénédictions, au lieu des malédictions attendues, il répond (Nb. 23, 12) : « Est-ce que, tout ce que Dieu met dans ma bouche, je ne prendrai pas garde de le prononcer ? » et « Ne t'ai-je pas parlé en ces termes : « Le propos que Dieu prononcera, c'est lui que je ferai ? (Nb. 23, 26)

[11] BA, pp. 103-108.

[12] *Ibid*., p. 104.

et à son père Beôr, comme le font le LAB XVIII, 2 et NbR. La LXX, par ces choix de traduction, ne permet pas une telle identification, car, comme l'explique G. Dorival, au TM *moshelim* de 21, 27, correspond le grec *ainigmatistai*, « faiseurs d'énigmes », alors que « dans l'épisode de Balaam, le substantif *mashal* n'est pas traduit de la manière attendue, par *ainigma* », mais par le mot *parabolé*, « parabole ». Le mot *ainigma* est pourtant présent en Nb 12, 8, où il traduit non pas le mot *mashal*, mais *hidah*[13]. « Faut-il en conclure à l'incohérence de la traduction ? »— s'interroge Dorival, qui y voit plutôt la volonté des traducteurs de mettre en rapport l'énigme de Nb. 21, 27 avec les énigmes de Nb. 12, 6-8, et, inversement, celle écarter tout rapprochement entre l'énigme de 21, 27-30, et les paraboles de Balaam.

« En Nb 12, 6-8 — rappelle Dorival — le Seigneur distingue Moïse du « prophète pour Seigneur » : à Moïse, le Seigneur s'adresse directement « bouche contre bouche » ; aux autres prophètes il parle par les visions, en rêve, sous forme d'énigmes. Ainsi l'énigme caractérise l'activité des prophètes pour le Seigneur dont il est question en 12, 6. Inversement, en évitant le mot « énigme » dans le cas de Balaam et en lui réservant le terme « parabole », les traducteurs écartent qu'il soit un prophète pour le Seigneur. […] Ainsi, la LXX exclut une interprétation que permet le TM : les diseurs d'oracles sont certains des prophètes pour le Seigneur dont il est question en 12, 6-8. De cette manière, la Septante apparaît d'emblée comme plus défavorable à Balaam que ne l'est le TM : elle affirme clairement qu'il n'est pas prophète pour le Seigneur. »[14]

---

[13] Il n'y a pas d'autre correspondant de *mashal* dans le Pentateuque. Si dans le Dt. 28, 37 le mot parabole a le sens d' « exemple », dans les Nombres « la parabole apparaît comme le propos que Seigneur met (littéralement « jette », verbe *ballein* en 22, 38 ; verbe *emballein*, en 23, 5. 12 et 16) dans la bouche de Balaam, le propos qu'il tient de Seigneur (*para*-) et qu'il jette (*-bole*) en retour ; parabole désigne la parole reçue et renvoyée » (cf. Dorival, *op. cit*., p. 135)

[14] BA, *Nombres*, p. 104.

Cette distinction n'empêche pas la LXX de présenter Balaam comme un inspiré et d'insister même sur le thème de l'inspiration prophétique du personnage : « il accueille sa parabole » et le Seigneur lui parle par des visions (24, 4b et 16c) et surtout en rêve (24, 4c et16d, détail absent du TM). Il apparaît également, plus clairement que dans le TM, comme celui qui a le pouvoir d'interroger Dieu[15].

La LXX traduit par τὰ μαντεῖα (litt. « les choses relatives à la divination dont est muni « le conseil des anciens de Moab) le mot hébreu *kezamim*, qu'on a pu interpréter soit comme étant « les instruments de la divination », soit comme « l'argent ou le salaire de la divination », autrement dit la récompense réservée à Balaam[16]. Cette deuxième interprétation a également été adoptée par les commentateurs grecs : c'est ainsi que Philon comprend le texte[17]. Dans son récit, Balaam apparaît comme étant attiré par ces présents[18].

G. Dorival signale une autre particularité de la LXX, qui vise le rapport entre Balaq et Balaam : « En 22, 6, Balak s'adresse à Balaam, en lui demandant de maudire Israël ; le TM utilise le verbe *arar*, auquel correspond dans la LXX le verbe *arasthai* ; en 22, 11, Balaam rapporte à Dieu les propos de Balak ; la LXX utilise toujours le verbe *arasthai*, qui correspond cette fois-ci au TM *qabab*. Le même phénomène se reproduit au chapitre 23 : en 23, 7, où Balak s'adresse à Balaam en lui demandant de maudire Israël, le TM emploie *arar* et la LXX *arasthai* ; en revanche, au verset 8, où Balaam donne son opinion, si la LXX emploie toujours *arasthai*, le TM offre *qabab*. En d'autre termes, lorsque, dans la LXX, Balaam rapporte à Dieu les propos que lui a tenu Balak, il utilise le vocabulaire même du roi de Moab, alors

---

[15] A comparer 23, 15, TM « J'irai à la rencontre [de YHWH] ainsi » avec LXX « Je ferai route pour interroger Dieu ».

[16] Le mot hébreu permet, lui aussi, cette double interprétation. Cf. G. Vermès, *Scripture and Tradition in Judaism*, pp. 130-131.

[17] *Mos*. I, 266.

[18] Mos. I, 268. Même interprétation en 2 Pierre, 2, 15, où Balaam est celui qui « chérit un salaire d'injustice (μισθὸν ἀδικίας) »

que, dans le TM, il s'en écarte par l'utilisation d'un autre verbe. Ainsi, dans la LXX, Balaam est un porte-parole de Balak plus fidèle que dans le TM ; il y apparaît simplement comme un double, un substitut de Balak. On peut penser que cela correspond à une volonté de noircir Balaam. »[19]

En bref, le Balaam de la LXX n'accède pas au statut de « prophète pour le Seigneur », est soupçonné de recevoir un salaire pour ses services de devin et joue le rôle d'un intermédiaire (assez effacé) entre Balaq et le Seigneur. Ces quelques particularités de la LXX, qui jettent des ombres sur Balaam ou minimisent le rôle joué par lui, ont eu une certaine influence sur les interprétations judéo-hellénistiques du personnage, notamment chez Philon et, beaucoup moins, chez Josèphe.

Autres sources bibliques sur Balaam

Malgré ses particularités, qui ne sont pas toujours favorables à Balaam, on l'a vu, le récit des Nombres 22-24 de la LXX est loin d'en donner une image négative. Au contraire, celui-ci apparaît comme un personnage sinon positif, du moins ambigu[20].

Mais, chez Philon, de même que chez Flavius Josèphe[21] et, ultérieurement, dans la tradition rabbinique, le portrait de Balaam est considérablement noirci par rapport à ce récit du livre des Nombres.

---

[19] G. Dorival, *op. cit*., p. 105.

[20] Selon *Taanit*, *Balak*, 1, apud *Encyclopaedia Judaica*, *s.v*. Balaam, la Bible consacre une section à part à l'histoire de Balaam afin de répondre à la question pourquoi Dieu a-t-Il retiré aux Gentils le pouvoir de prophétiser. Cela suppose qu'avant d'avoir répondu à la sollicitation de Balak, Balaam était un véritable prophète, qualité que Philon ne lui attribue à aucun moment.

[21] *Antiquités Juives*, IV, 102-158. Pour le récit josephien, consulter L. H. Feldman, « Josephus'portrait of Balaam », *SphA* 5, 1993, pp. 48-83.

Des études sur Balaam comme celles de G. Vermès[22], ont même mis en évidence l'existence d'une double tradition d'interprétation concernant le devin.

Pour retrouver les sources de la mauvaise réputation du devin, il faut se reporter à d'autres textes bibliques, à commencer par les deux mentions du ch. 31 du même livre des Nombres, versets 9 et 16. Ce chapitre 31 fait le récit de la vengeance de Moïse et de son peuple contre les Madianites et contre leur femmes, coupables d'avoir séduit et converti à l'idolâtrie les fils d'Israël (épisode raconté au ch. 25). Au verset 9, Balaam figure dans la liste de ceux qui sont tués à cette occasion[23] et au v. 16 il est mentionné comme étant l'instigateur de la rébellion contre le Seigneur, à savoir la prostitution des fils des Hébreux avec les femmes Madianites et Moabites et l'adoration de leurs idoles[24]. Le verset 16 a été mis en relation par tous les commentateurs anciens avec Nombres 24, 14, où il est question d'un conseil que Balaam donne à Balak avant de repartir : « Viens ici, je te donnerai un conseil, en te disant ce que ce peuple fera à ton peuple à la fin des jours ». Vient ensuite la quatrième et dernière parabole (v. 15-19). Comme le souligne G. Dorival[25] les commentateurs anciens (Philon ; Josèphe ; *NbR* 22, 27 ; *SifréNb* 157 ; les Pères) n'identifient pas ce conseil au contenu eschatologique du quatrième oracle, mais ils font le lien avec Nb 31, 16 et la séduction des fils d'Israël par les femmes Madianites.

---

[22] Voir l'article "Deux traditions sur Balaam", *Cahiers sioniens*, 9, 1955, 289-302 et aussi « The Story of Balaam : The Scriptural Origin of Haggadah », dans *Scripture and Tradition in Judaisme*, Leiden, 1973[2], pp. 127-177. A consulter également J. T. Greene, *Balaam and his Interpreters : A Hermeneutical History of the Balaam Traditions*, Atlanta, 1992, et les notes très développées de G. Dorival, dans la *BA*, vol. 4, *Les Nombres*, pp. 434 et 444-445.

[23] Voir aussi *Jos*. 13, 22.

[24] « Ce sont elles en effet qui ont été l'occasion, pour les fils d'Israël conformément à la parole de Balaam, de se rebeller et de dédaigner la parole de Seigneur à cause de Phogôr ».

[25] *BA*, *Nombres*, p. 414, note au ch. 22, 2-14.

Deux autres textes bibliques, Dt, 23, 5-6 et 2 Esdras 23, 2, qui se rapprochent par leur contenu, jugent sévèrement les agissement du fameux devin. Voici le texte du Deutéronome :

> N'entrera pas dans l'assemblée du Seigneur l'Ammanite, ni le Moabite ; et jusqu'à la dixième génération il n'entrera pas dans l'assemblée du Seigneur, et à jamais[...] parce qu'ils ont soudoyé contre toi Balaam, fils de Béôr, de Mésopotamie, pour qu'il te maudisse ; et le Seigneur ton Dieu a retourné les malédictions en bénédictions, car le Seigneur ton Dieu t'aimait.

Bien qu'il ne soit la cible principale du texte, Balaam y apparaît tel qu'on le retrouvera dans des interprétations ultérieures, comme un devin payé pour maudire Israël, mais dont les malédictions se voient transformées en bénédictions, à la suite de l'intervention du Seigneur.

La figure de Balaam dans la **Vie de Moïse**

Après ce rappel des principaux points du récit biblique, voyons quelles sont les spécificités et surtout les enjeux de la version philonienne de l'histoire de Balaam.

A vrai dire, l'Alexandrin fait une réécriture assez personnelle de cet épisode dans le premier livre de la *Vie de Moïse* (*Mos*. I, 264-299). On se souvient qu'il consacre ce premier livre à l'illustration de la fonction royale de Moïse, *fonction dont nous avons essayé de démontrer la dimension prophétique*.

Une première question concerne les dimensions du récit philonien sur Balaam. On s'est demandé pourquoi Philon accorde autant de place dans l'économie de son ouvrage à cet épisode, alors qu'il résume beaucoup plus d'autres textes bibliques concernant Moïse, comme par exemple la campagne

de celui-ci contre les Madianites[26]. Pourquoi cet épisode qui devrait être tout à fait marginal dans le cadre de son *bios* consacré à Moïse le préoccupe-t-il autant ? Plusieurs hypothèses ont été avancées pour répondre à ces questions, notamment par L.H. Feldman : 1. l'intérêt de Philon pour le phénomène prophétique et en particulier pour Moïse, qu'il considère comme le plus grand prophète (question à laquelle est consacrée, comme on le sait, la dernière partie du deuxième livre de la *Vie de Moïse*). 2. La renommée de Balaam parmi les païens, dont fera l'écho plus tard la tradition rabbinique (b. Baba Batra 15 b et Sifré Deut. fin, qui considère Balaam comme étant un prophète plus grand encore que Moïse). Cette renommée est portée plus par des traditions orales, que par la Bible, qui n'en parle pas expressément. Ces traditions orales, Philon avoue lui-même les connaître au début de la *Vie de Moïse*, puisqu'il y évoque « les anciens de sa nation » comme son autre source principale d'information à côté des Ecritures[27]. 3. La réputation de magicien attachée à Moïse lui-même par les païens[28].

Selon G. Sfameni-Gasparro, Philo construit en fait « l'imagine di una figura che, pur inserita in un quadro di rivelazione, risulterà antitetica

[26] A titre de comparaison, pour l'épisode de Balaam, le récit de la Septante a 2014 mots, celui de Philon, avec 1951 mots, étant presque tout aussi long, alors que la campagne contre les Madianites en a 1179 dans la LXX et 835 chez Philon (cf. L. Feldman, art. cit. *supra*, p. 301).

[27] Cette grande réputation de Balaam semble être confirmée par la fameuse l'inscription de Deir Alla en Transjordanie, découverte en 1967 et datée du VIIIe siècle av. J. Chr., qui parle de « Balaam, fils de Beor », « celui qui voit les dieux ». Les problèmes d'interprétation que pose cette inscription sont assez complexes et dépassent le champ de notre analyse. Nous renvoyons à l'article de M. Djskstra, « Is Balaam among the Prophets ? », *Journal of biblical literature*, 114, 1995, pp. 43-64, ainsi qu'à C. Grotanelli, *Profeti biblici*, Roma, 2003, pp. 14-48.

[28] Voir Apulée, *Apologie* 90, Pline, *Histoire naturelle*, 30.11, Voir J. G. Gager, *Moses in Graeco-Roman Paganism*, ch. « Moses and magic », pp. 134-161.

rispetto a quella di Mosè, caricata di tutte le valeze negative della dimensione divinatoria di quel quadro, in opposizione alla vera profezia. »[29]

Le devin dont le nom est passé sous silence

Il faut remarquer aussi que tout au long de son récit, Philon, contrairement à ce qui se passe dans le récit biblique, ne mentionne pas une seule fois le nom de Balaam[30], alors que dans des passages du *Commentaire allégorique* ce nom est présent et fait même l'objet d'une interprétation allégorique. L'une des raisons de cette omission serait, selon L. Feldman[31], la volonté de l'Alexandrin de rester centré sur la figure de Moïse. Dans le contexte particulier de la *Vie de Moïse*, Philon serait donc tenté de se servir de la figure du devin et de sa célébrité — mais pas de son nom — pour mieux mettre en valeur, par contraste, Moïse et sa qualité de prophète par excellence.

D'ailleurs, de manière générale, Philon se montre très avare avec les noms propres de personnes dans la *Vie de Moïse* et n'en introduit qu'un nombre très limité, en dehors du nom de son héros, omniprésent, bien-entendu. A titre d'exemple, le nom d'Aaron n'y apparaît pas, Philon faisant mention de lui exclusivement en tant que « frère de Moïse » (I, 84, 98). Lors de l'épisode du buisson ardent, apparaissent une fois les noms d'Abraham, d'Isaac et de Jacob[32]. A noter, par contre, que le nom du roi Balaq, lui, est mentionné à plusieurs reprises au cours de l'« épisode Balaam » (I, 263, 266,

[29] *Art. cit.*, p. 40.

[30] Josèphe, lui, mentionne constamment le nom de Balaam dans son récit (*AJ*, IV, 102-158).

[31] Art. cit., p. 305.

[32] I, 76 : « Je suis le Dieu des trois hommes dont le nom désigne la vertu de chacun : le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob… »

276, 278, 280). Aucun nom de personne, autre que celui de Moïse, n'est d'ailleurs autant de fois mentionné dans le *Bios*[33].

Cette insistance sur le nom du roi nous paraît significative : Philon met ainsi en avant la confrontation entre deux rois, Moïse et Balak, le « bon » et le « méchant » pourrait-on dire. Le personnage de Balaam intervient, justement, dans le récit biblique à la demande de Balaq, roi de Moab[34], «qui s'était soumis une grande et populeuse partie de l'Orient »[35], mais qui, redoutant la force des Hébreux et une confrontation armée directe avec eux, décide de se tourner « du côté des présages et des oracles (ἐπ᾽οἰώνοὺς δὲ καὶ μαντείας), dans la pensée qu'il pourrait, par des malédictions, anéantir la force invincible des Hébreux. » [36]Mais ce dernier, dépourvu de la dimension prophétique exceptionnelle du roi Moïse, doit faire appel au devin Balaam, de même que, jadis, en Egypte, Pharaon avait demandé aux magiciens de sa cour (les fameux « sophistes égyptiens ») de s'opposer à l'action du même Moïse. Autrement dit, alors que chez les Hébreux, grâce à Moïse, les deux fonctions, royale et prophétique, sont assurées par une seule personne, chez leurs adversaires, elles sont incarnées par deux personnes différentes. Vu sous cet angle, Balaam apparaît plutôt comme un porte-parole de Balaq. C'est malgré lui qu'il devient porte-parole de Dieu[37]. Nous avons déjà signalé cette particularité de la LXX — due à ses choix de traduction — relevée et

---

[33] Les seuls autre noms propres mentionnés dans la *Vie de Moïse* sont ceux de Phinées (I, 301, 306), le jeune lévite qui, justement, va rétablir l'ordre en punissant les Hébreux qui s'étaient laissés séduire par les femmes Madianites et avaient abjuré leur foi, de Ptolémée (II, 29, 30), un autre roi, et, plus curieusement, de Salpaad (II, 234), à propos de l'héritage de ses filles.

[34] Nombres, 22, 4.

[35] *Mos*. I, 263.

[36] *Mos*. I, 263.

[37] On se rappelle que Moïse a lui-même besoin de temps en temps de son frère Aron, comme porte-parole, mais ce dernier est un intermédiaire entre Moïse et *les hommes*, alors que Moïse a « accès direct » vers Dieu. Ce n'est pas le cas du roi païen Balak, qui a besoin, lui, d'un porte-parole auprès de la *divinité*.

analysée par G. Dorival, de faire de Balaam un porte-parole de Balaq. Philon ne fait peut-être que reprendre à sa manière cette interprétation que lui suggère le texte de la Bible grecque, en effaçant la personnalité de Balaam, pour ne faire de lui qu'un devin, très célèbre, certes, aux yeux des païens, mais dont le nom n'a pas besoin d'être connu étant donné qu'on connaît celui du roi qui fait appel à ses services. En outre, en mettant en avant le nom du roi Balaq, Philon veut peut-être aussi insister implicitement sur la dimension « historique » de la royauté de Moïse.

Les compétences de Balaam

> Or, en ce temps-là, il y avait un homme célèbre dans l'art oraculaire (ἐπὶ μαντείᾳ περιβόητος), qui habitait la Mésopotamie : il avait été initié à toutes les espèces d'oracles (ἅπαντα μὲν ἐμεμύητο τὰ μαντικῆς), et provoquait l'admiration (ἐθαυμάζετο) surtout par son expérience dans l'art des augures (οἰώνοσκοπίαν) ayant souvent et à beaucoup de gens annoncé (ἐπιδειξάμενος) des choses incroyables et importantes. Aux uns il avait prédit (προεῖπε) de grosses pluies au plus fort de l'été, à d'autres la sécheresse et l'ardeur du soleil au milieu de l'hiver […] et mille autres événements : comme il passait pour annoncer d'avance (προθεσπίζειν δοκῶν) chacune de ces choses, il était très célèbre (ὀνομαστότατος ἦν) et sa gloire allait en grandissant grâce à des visiteurs qui se succédaient sans interruption et portaient sa renommée en tous lieux ». (*Mos*. I, 264-265)

Dans cette présentation du personnage de Balaam, Philon insiste sur deux éléments :

1. sur le fait qu'il s'agit bien d'un spécialiste de la divination. Philon s'emploie à décrire le domaine et le type de son

action. Plus loin, il parle de Balaamcomme d'un μάντις[38], tout comme Josèphe.[39]

2. sur le fait que ce devin est reconnu et même célèbre au delà de son propre pays (πανταχόσε). Philon insiste beaucoup plus sur cet aspect que ne le fait Flavius Josèphe, par exemple, qui précise, néanmoins, qu'il s'agit du « meilleur devin de l'époque »[40], ce qui limite cette renommée dans le temps. Rappelons aussitôt que tous ces détails sont absents du texte biblique.

Selon la description philonienne, les compétences du devin couvrent entièrement le domaine de ce qu'on appelle la « divination technique » et plus particulièrement dans l'art augural, l'οἰώνοσκοπία et l'Alexandrin ne semble pas trop lui contester les prouesses en la matière, tant qu'elles ne dépassent pas les frontières de cet art. Les deux qualificatifs qui accompagnent le nom de Balaam en *Confus*. 159, οἰωνόμαντις[41] et τερατοσκόπος, « qui observe les prodiges », sont donc assez bien illustrés dans le texte que nous venons de citer avec, en plus, une mise en avant, ici, de son don de prévision. Rappelons-nous que Philon reconnaît comme légitime et inscrit au plus profond de l'être humain le désir de connaître l'avenir.

L'insistance avec laquelle Philon présente Balaam comme un spécialiste de la divination technique a des échos dans la suite du récit. Par deux fois il est dit que Balaam renonce a ses artifices divinatoires, que la

[38] *Mos*. I, 276, 282, 285, 305. Dans la LXX le mot apparaît en Jos. *13*, 22, toujours à propos de Balaam.

[39] Bien que la référence en donne une image négative, Balaam est appelé « prophète » en 2 Pierre 2, 16.

[40] Le *LAB* reste plus proche du texte biblique.

[41] Le terme est à prendre dans son sens large, à savoir l'interprétation de toutes sortes de signes, non seulement l'explication du vol des oiseaux. Précisons juste qu'il s'agit de signes qui ne troublent pas l'ordre de la nature comme le font les prodiges.

divination artificielle ne peut coexister avec l'inspiration. Nous avons déjà pu constater le fait que Philon reprend la distinction, courante à son époque, entre les deux types de divination, technique et inspirée, ou bien artificielle et naturelle, distinction dont on trouve la formulation classique dans le *De Divinatione* de Cicéron[42], mais qui est déjà très nette chez Platon[43]. Ce dernier tient, justement, la divination technique pour nettement inférieure à la divination inspirée.

Précisons que tous les détails philoniens concernant les compétences du devin sont absents du texte de la LXX, qui parle simplement de « Balaam, fils de Beor de Pethor (ou Phathoura, selon la LXX) », sans rien ajouter d'autre sur l'identité et le profil du personnage[44].

Un prétendu prophète

Le doute concernant le devin intervient lorsqu'en franchissant les limites de son art, il prétend y associer le pouvoir de communiquer véritablement avec le divin. A noter, en ce sens, dans le texte cité plus haut, la différence entre προεῖπε, «avait prédit», qui a une valeur neutre et προθεσπίζειν δοκῶν «il passait pour annoncer d'avance ». Le verbe προθεσπίζειν appartient au vocabulaire de l'inspiration et son emploi ici n'est pas innocent : Philon suggère ainsi que la réputation de Balaam est due également au fait que ce dernier passe aussi, au yeux de ses visiteurs, pour un devin inspiré et non seulement pour un « technicien » de la divination.

C'est cette réputation-là que Philon se propose d'ébranler, d'autant plus que, n'oublions pas, la suite du récit biblique présente, justement,

[42] I, 18, 34.

[43] Voir, par exemple, *Phèdre*, 244 c-d. Voir les remarques de Bréhier en ce sens.(réf)

[44] La tradition rabbinique a vu dans le mot Pethor une allusion la profession de Balaam, puisque la racine *ptr* signifie « interpréter des songes » en hébreu. Le *LAB* s'inscrit dans la même ligne d'interprétation, en qualifiant Balaam d'*interpretes somniorum*, ainsi que le Targoum, 2 *TJ (Fragmentary Targum)*, apud G. Vermes, *op. cit.*, p. 129.

Balaam comme un devin inspiré qui non seulement parle et agit sous l'ordre direct du Seigneur[45], mais s'y soumet consciemment[46]. Son premier et son troisième discours sont introduits par une formule caractéristique de la fonction prophétique, « l'esprit de Dieu fut sur lui ».

Dans le récit philonien le changement est notable à cet égard : il n'y est plus question des deux apparitions nocturnes de Dieu qui communique directement au devin ce qu'il doit faire. Dans les Nombres, Dieu parle à Balaam. Chez Philon il s'agit de prétendues communications avec le Seigneur.

On s'est interrogé sur les raisons de cette réécriture : selon Colson, l'élimination de l'élément irrationnel, c'est-à-dire la mise en scène des entretiens avec Dieu, serait due à l'intention de l'auteur de rendre plus crédible l'histoire aux yeux des lecteurs grecs. Mais la véritable explication se trouve, plutôt, dans la stratégie manifeste de Philon de minimiser le rôle actif de Balaam et ses capacités à entrer en contact avec Dieu autrement que de manière passive et indépendante de sa volonté.

Plus encore : le flottement existant entre les paragraphes 22, 20 et 22, 22 du récit biblique, à savoir entre le moment où Balaam reçoit l'autorisation divine d'aller rejoindre Balaq et celui où Dieu s'en irrite, ne fait qu'apporter de l'eau au moulin de notre auteur. On a parlé d'un véritable « procès d'intention » que fait Philon à Balaam[47]. Tout est mis sous le signe du doute, à commencer par l'honnêteté du devin. Alors que le texte biblique nous présente Balaam comme obéissant à la parole de Dieu, Philon n'y voit qu'une

[45] Nb. 23, 5 : « Et Dieu mit un propos dans la bouche de Balaam... », cf. aussi 23 , 11 et 16.

[46] Nb 22, 38 : « Le propos que Dieu mettra dans ma bouche, c'est lui que je prononcerai. » ; « Nb 23, 12 : « Et Balaam dit à Balak : 'Est-ce que tout ce que Dieu met dans ma bouche, je ne prendrai pas garde de le prononcer ? ' » et Nb. 23, 25 : « 'Le propos que Dieu prononcera, c'est lui que je ferai' ».

[47] B. Décharneux, *op. cit.*, pp. 96-97.

ruse du devin, destinée à donner de lui une fausse image de prophète inspiré :

> Notre homme, que n'inspiraient pas des sentiments nobles et fidèles, mais qui préférait se faire valoir comme l'un de ces éminents prophètes (ἀστεϊζόμενο ὡς δὴ τῶν ἐλλογίμων προφητῶν γεγονὼς), qui ont l'habitude de ne rien faire absolument sans des oracles (ἄνευ χρησμῶν), chercha à se dérober, en disant que la divinité ne lui permettait pas de se mettre en route [48] .

Prendre Dieu « comme prétexte à ses caprices […] constitue peut-être le chef le plus grave car dénotant une grande impiété »[49]. Le doute plane également sur les apparitions oniriques suite auxquelles Balaam change finalement d'avis et rejoint l'ambassade :

> le lendemain, en tout cas, il faisait des préparatifs de départ en racontant des rêves (ὀνείρατα) qui l'avaient, disait-il (ἔλεγε), frappé, et le contraignaient, par de claires visions (ἐναργέσι φαντασίαις), à ne plus attendre, mais à accompagner les ambassadeurs [50].

Remarquons en passant que si l'on essayait de faire entrer ces songes divins dans l'une des trois catégories établies par Philon en *Somn*. I, 1-2 et *Somn*. II, 1-4, il devraient correspondre, par leur clarté (ἐναργέσι φαντασίαις) aux rêves de première catégorie, supérieurs aux autres comme type de révélation puisque c'est Dieu lui-même qui prend l'initiative de les envoyer. Raison de plus donc, pour Philon, de sérieusement mettre en doute les affirmations du devin.

D'autre part, Philon exploite à fond l'idée, suggérée par le texte biblique, du salaire offert à Balaam, en présentant celui-ci comme étant à la

---

[48] § 266.

[49] Décharneux, *op.cit.*, p. 97.

[50] § 268.

fois très sensible aux avantages matériels offerts par les ambassadeurs de Balaq, et à leur « rang »:

> Alléché par ce qui lui était déjà offert comme par l'espoir de ce qui allait venir, intimidé par le rang de ceux qui l'invitaient, il cessa de résister, alléguant (προφασιζόμενος) encore une fois la volonté divine (τὸ θεῖον), sans aucune honnêteté[51].

Balaam n'apparaît donc même pas comme un devin technique « fier de l'être », mais comme un fourbe, plein de cupidité, qui cherche à se faire passer pour ce qu'il n'est pas. Cette contradiction entre l'être et le paraître, caractéristique du personnage, se maintiendra à toutes les étapes du récit philonien et c'est la raison pour laquelle ses oracles ne lui seront pas comptés pour des bénédictions mais pour des malédictions, vu la portée réelle de ses intentions[52]. La preuve en est le conseil donné à la fin à Balaq, visant la séduction des Hébreux par les femmes Madianites, conseil par lequel Balaam s'oppose consciemment et délibérément à la volonté de Dieu, exprimée à travers ses oracles[53].

Le « face-à-face » avec l'ange

La seule épiphanie des Nombres 22-24 qu'on retrouve chez Philon c'est l'apparition de l'ange sur le chemin qui mène Balaam à Balaq. A côté des oracles, c'est l'un des moments essentiels de l'histoire de Balaam, sur lequel Philon revient, comme nous le verrons, dans ses commentaires allégoriques . C'est l'occasion pour l'Alexandrin d'exposer un volet important de sa conception de l'inspiration et surtout d'expliquer le

[51] *Ibid*.

[52] § 286.

[53] § 294.

« paradoxe » du cas Balaam : comment est-il possible que Dieu s'exprime par la bouche d'un méchant ?

A ce propos, Philon insiste sur l'aveuglement (ἀναισθησία) de Balaam, qui, pourtant, venait d'invoquer les « claires visions » (ἐναργέσι φαντασίαις) divines qui l'avaient poussé à suivre les ambassadeurs. Alors que son ânesse, bien qu'animal dépourvu de raison (*alogon*), perçoit aussitôt la présence du messager divin et s'arrête par trois fois, Balaam, le spécialiste de la divination, ne se doute de rien jusqu'à ce que l'ange lui-même lui ouvre ses yeux :

> il y avait là, semble-t-il, une certaine apparition divine (θεία τις ὄψις) que l'animal voyait (θεασάμενον) depuis longtemps devant lui et qui l'épouvantait, tandis que l'homme ne voyait rien (οὐκ εἶδεν), ce qui était une preuve de son aveuglement (ἀναισθησίας) : un animal dépourvu de raison (ἀλόγου) était favorisé d'apparitions avant celui qui se vantait de voir non seulement le monde, mais le Créateur du monde .»

Il y a dans ce passage une grande accumulation de termes appartenant au vocabulaire de la vision. Dans les textes du *Commentaire allégorique* faisant référence à Balaam[54], Philon joue sur l'opposition entre l'aveuglement de Balaam et Israël, le Voyant, l'œil de l'âme. L'ange y est de manière explicite identifié au Logos divin.

Chez Philon, contrairement au récit biblique, l'ânesse ne parle pas, ce qui peut, ici, correspondre à la volonté d'élimination de l'élément irrationnel à laquelle se référait Colson. Une autre explication serait liée à l'opposition très forte qu'entend marquer Philon dans le texte cité plus haut, au niveau de la perception de la présence angélique, entre l'animal dépourvu de *logos* — que l'on peut comprendre comme raison *et* parole — et son maître.

[54] Voir *infra*, « La figure de Balaam dans le commentaire allégorique ».

Selon Philon, l'apparition angélique sert à montrer à Balaam sa propoe ἀτιμία et son οὐδένεια. Ailleurs dans l'œuvre de l'Alexandrin cette prise de conscience de sa « nullité » est le premier pas essentiel à faire en vue du progrès spirituel[55]. Mais chez Balaam elle s'avère être stérile et ne représente pas le commencement de la découverte du vrai Dieu.

La réponse de l'ange constitue un des passages clé où Philon expose l'une des facettes de sa conception de la communication prophétique.

> Avance, dit-elle [l'apparition], sur la route où tu te hâtes ; tu ne serviras à rien, puisque c'est moi qui te souffle ce qu'il faut dire, sans l'intervention de ton intelligence, c'est moi qui remue l'organe de ta voix, selon ce qui est juste et utile ; et c'est moi qui tiendrai les rênes de ta parole et ferai chaque révélation par ta bouche, sans que tu comprennes.[56]

Toute participation consciente à l'acte de la prophétie de la part du devin est annulée, ce qui annule aussitôt également tout mérite qu'il pourrait en tirer. Ceci est d'autant plus significatif que la dimension morale des paroles prophétiques apparaît comme clairement exprimée (δίκαιον καὶ συμφέρον). Mais c'est à la lumière des événements qui surviennent à la fin de l'histoire que cette mise en garde très précise devient encore plus importante. Bien qu'au moment même où il prononce ses oracles Balaam en soit réduit à l'état de récepteur/émetteur purement physique, en dehors de ces moments, grâce notamment à cette mise en garde préalable et grâce aussi aux réactions que ses paroles provoquent chez Balaq, il devient parfaitement conscient de la portée du message divin qu'il exprime malgré lui et donc parfaitement conscient du fait que la volonté divine ne s'accorde pas avec les intentions et

---

[55] « Oui, le moment vient pour la créature de rencontrer son créateur lorsqu'elle a connu son néant » (*Heres*, 30), écrit Philon à propos de Gn 18, 27.

[56] § 274 : βάδιζε εἶπεν ἐφ᾽ ἣν σπεύδεις ὁδόν ὀνήσεις γὰρ οὐδέν, ἐμοῦ τὰ λεκτέα ὑπηχοῦντος ἄνευ τῆς σῆς διανοίας καὶ τὰ φωνῆς ὄργανα τρέποντος, ᾗ δίκαιον καὶ συμφέρον ἡνιοχήσω γὰρ ἐγὼ τὸν λόγον θεσπίζων ἕκαστα διὰ τῆς σῆς γλώττης οὐ συνιέντος..

les projets de son « employeur », le roi Balaq. C'est un aspect que Philon s'attache à souligner plus d'une fois :

> Cet homme cependant — Philon commente la réaction de Balaam après le deuxième oracle — était encore plus mauvais que le roi : alors qu'il aurait dû ne plus accompagner le roi, mais s'en retourner chez lui, il montra plus d'empressement que celui qui l'avait mandé, le devança en courant, tout à la fois pressé par la suffisance, ce grand mal, et avide, dans son cœur, de proférer des malédictions, même s'il était empêché de le faire avec la voix .[57]

Si l'on voulait faire sortir un trait essentiel du personnage de Balaam, tel que Philon nous le présente, ce serait cette persévérance dans le mal et dans la volonté de détourner le dessein divin, qui n'est pas étrangère à la qualité de « magicien » que lui attribue également l'Alexandrin, qualité dont on parlera dans une section ultérieure. La mauvaise image de Balaam dans le *Commentaire allégorique* se fonde d'ailleurs précisément sur l'idée exprimée dans le texte cité ci-dessus et se résume dans un jeu de mots : « mauvais devin de malheur »[58].

En analysant en parallèle les récits philonien et joséphien de Nombres 22-24, J. R. Levison[59] focalise son analyse sur deux points qu'il considère comme des éléments-clé. Il s'agit 1) de la présentation de l'esprit prophétique sous la forme d'un ange ; Balaam n'agit plus, comme dans les Nombres, sous l'ordre direct du Seigneur, mais sous l'emprise de cet esprit angélique qui fait figure d'intermédiaire ; 2) de l'insistance sur l'idée de perte du contrôle mental de la part de Balaam pendant que, malgré sa volonté, il bénit par ses oracles le peuple d'Israël. Ces deux points ressortent très clairement, selon Levison, des récits des deux auteurs judéo-hellénistiques, ce

[57] § 286.

[58] Voir *infra*.

[59] Dans son livre, *The Spirit in First Century Judaism* (voir notre « Bibliographie »), Part I, « An Anomalous Prophet », ch. 1, « The Spirit as an Invading Angel », pp. 26-55.

qui n'est pas le cas pour le récit même des Nombres, qu'il s'agisse du texte massorétique ou de la Septante.

Levison tente de retrouver les sources qui auraient pu nourrir la pensée des deux auteurs sur ces points précis. L'analyse des sources bibliques n'est guère concluante, seul I Samuel pouvant correspondre au type d'expérience prophétique présent dans les récits de Philon et de Josèphe. La réponse, Levison la trouve davantage du côté gréco-romain, à commencer par la théorie socratique de la *mania* divine et de l'amour comme démon intermédiaire entre le divin et les humains[60] ; Levison évoque également le *De Divinatione* (I, 12) de Cicéron. Mais ce sont les théories sur l'inspiration et sur les agents de la divination oraculaire (*daimones* ou *pneuma* prophétique), intermédiaires entre les dieux et les hommes, théories exposées par les deux protagonistes du *De defectu oraculorum*[61] de Plutarque qui présentent, d'après Levison, le plus d'éléments communs avec les récits philonien et joséphien sur Balaam. Je pense qu'on pourrait ajouter à cela la théorie de Théon sur l'inspiration de la Pythie développée dans le *De Pythiae oraculis*[62] :

> Dès qu'il eut quitté ce lieu, il fut aussitôt saisi d'un transport divin (ἔνθους αὐτίκα γίνεται), grâce à la visite d'un esprit prophétique (προφητικοῦ πνεύματος ἐπιφοιτήσαντος) qui repoussa toute sa technique de la divination au delà des frontières de son âme : il n 'était pas possible de voir cohabiter une présence toute sainte et les sacrifices d'un magicien. Plus tard, étant revenu sur ses pas, quand il vit les sacrifices et la flamme sur les autels, il fut comme l'interprète d'un autre qui l'inspirait, et prononça les oracles suivants. (*Mos*. I , 277)

[60] Levison (*op. cit*., p. 43-44) cite les textes platoniciens suivants : *Phèdre* 244 a-b ; *Ion* 534 b-d ; *Banquet* 202e-203a.

[61] Voir notamment 414 e ; 415 a ; 418 c-d ; 431 a-b.

[62] 404 d-405 d.

Alors que le récit biblique rapporte quatre interventions prophétiques distinctes de Balaam, chez Philon elles ne sont que trois. On retrouve dans cette réduction le goût de Philon pour l'arithmologie et la place de choix qu'il accorde à la triade, comme le suggère C. T. R. Hayward[63], en citant *Leg*. I , 3, *QG* III, 3 et II, 5. En effet, les triades sont nombreuses dans l'œuvre de l'Alexandrin : les trois types d'hommes de *Gig*., les deux triades de Patriarches, les trois types de songes, et, dans la *Vie de Moïse*, précisément, les trois types d'oracles proférés par Moïse. A propos du contenu de ces trois oracles de Balaam, C. T. R. Hayward fait remarquer que l'un porte sur le passé, à savoir la naissance d'Israël, le deuxième sur son présent de peuple béni de Dieu et le troisième sur l'avenir, qui lui promet une destinée victorieuse.

La figure de Balaam dans le commentaire allégorique

En dehors des pages, assez nombreuses, consacrées à l'histoire de Balaam dans la *Vie de Moïse*, Balaam est présent à plusieurs reprises dans les commentaires allégoriques philoniens. Il s'agit de textes comme *Mutat*. 202 s ; *Cher*. 32 s ; *Confus*. 66, 159 ; *Deus* 181, 183 ; *Deter*. 71 ; *Migr*. 113 s. Dans ces passages, Philon renforce l'image négative du personnage. A la différence de la *Vie de Moïse*, son nom est non seulement mentionné, mais aussi interprété allégoriquement, ce qui permet à Philon de donner une dimension symbolique plus vaste à ce personnage. Philon exploite une étymologie fantaisiste du nom de Balaam et fait de lui le symbole du « peuple vain », μάταιος λαός[64] — opposé à Israël, le Logos Voyant, « une nation, ne l'oublions pas, englobant non seulement le peuple juif mais aussi, celui plus nombreux, des hommes engagés dans la voie philosophique de la vertu »[65]. Le Logos est

[63] Art. cit. au début de ce chapitre, p. 20.

[64] *Cher*. 32, *Confus*. 159.

[65] B. Decharneux, *op. cit*., p. 98.

également symbolisé, chez Philon, par l'épée de flamme des Chérubins. Cette exégèse en inspire, comme c'est souvent le cas chez l'Alexandrin, une autre, celle de Nombres 22, 29 : « Si j'avais une épée, je t'aurais déjà percée de coups ». Ce sont les mots que le devin adresse à son ânesse qui épouvantée par la vision de l'age refuse de continuer le chemin. L'épée qui manque à Balaam symbolise justement « la puissance des mots » (δύναμις λόγων). C'est l'épée du Logos, l'épée de flamme qui se dresse entre les Chérubins. L' « artisan divin » (ὁ τεχνίτης) ne saurait la laisser entre les mains de n'importe qui et surtout pas à Balaam, qui est également l'insensé (ἄφρων), dont l'aînesse représente « la déraison prise comme principe de vie »[66]. Balaam est le « mauvais devin de malheur » selon *Migr*. 114. Le portrait que Philon esquisse de Balaam en *Deus* 181-183 est tout aussi négatif. Balaam est un sectateur d'Edom, symbole du corps, « un nourrisson de la terre », qui ne se détourne pas de son chemin, malgré l'intervention de l'ange, le logos divin. Philon s'écarte sur ce point du texte biblique, puisqu'en Nombres 22, 34-35 c'est Balaam qui veut s'en retourner, mais l'ange lui donne l'ordre de poursuivre son chemin. En *Mutat*. 203, Balaam est celui qui « a trafiqué la prophétie divine » pour détruire Israël, l'œil de l'âme, mais l'ange le fait échouer.

> Prenez par exemple Balaam, le devin qui explique le vol des oiseaux, qui observe les prodiges, et qui tire des conclusions vaines d'indices peu sûrs — car Balaam signifie : peuple vain — ; eh bien, la Loi nous dit qu'il a maudit le Voyant. Pourtant, à travers ses paroles, ce sont des prières bienveillantes qu'il a exprimées. C'est que l'Ecriture ne prend pas en considération les paroles réellement prononcées : celles-là, Dieu, dans sa providence, les a marquées d'une nouvelle empreinte, comme s'il donnait de la bonne monnaie à la place de la fausse ; mais elle vise son for intérieur, plus enclin à nuire qu'à se rendre utile. Il y a, en effet, une hostilité naturelle entre la

[66] *Cher*. 32.

> conjecture et la vérité, entre la vanité et la connaissance, entre la divination dénuée d'inspiration authentique et la sagesse vigilante ». (*Confus*. 159)[67]

L'image de Balaam dans ces textes des commentaires allégoriques reste cohérente avec celle qui ressort de la *Vie de Moïse*, à la difference de celle de Joseph, par exemple, qui change lorsqu'on passe du *De Josepho* au *De Somniis*.

> C'est le cas de l'impie Balaam. Il chante à Dieu des hymnes extraordinaires où se trouve le plus religieux des versets : « Dieu n'est pas comme un homme » (Nb 23, 19), il développe trente-six éloges à l'adresse d'Israël le Voyant. Or le sage Législateur l'a déclaré maudit, impie ; et l'usage s'est établi de dire : Balaam a prononcé des malédictions et non pas des bénédictions. Le texte dit que, gagné à prix d'argent au parti de ses ennemis, il s'est avéré prophète de malheur assez malheureux, car, l'âme occupée de terribles malédictions contre la race des amis de Dieu, il s'est vu contraint de faire proclamer à sa bouche et à sa langue des oracles extraordinaires. Les paroles, du fait qu'elles étaient bonnes, naissaient à la suggestion du Dieu qui aime la vertu ; mais les réflexions, perverses qu'elles étaient, sortaient d'une pensée qui haïssait la vertu. (*Migr*. 113-114).

---

[67] τὸν γοῦν οἰωνόμαντιν καὶ τερατοσκόπον περὶ τὰς ἀβεβαίους εἰκασίας ματαιάζοντα — καὶ γὰρ μάταιος ἑρμηνεύεται Βαλαάμ – φησὶν ὁ νόμος τῷ ὁρῶντι καταράσασθαι καίτοι διὰ τῶν λόγων εὐφήμους ποιησάμενον εὐχάς, σκοπῶν οὐ τὰ λεχθέντα ἃ προμηθείᾳ θεοῦ μετεχαράττετο οἷα δόκιμον ἀντὶ κιβδήλου νόμισμα, τὴν δὲ διάνοιαν, ἐν ᾗ τὰ βλάψοντα πρὸ τῶν ὠφελησόντων ἀνεπολεῖτο. ἔστι δὲ φύσει πολέμια ταῦτα, στοχασμὸς ἀληθείᾳ καὶ ματαιότης ἐπιστήμῃ καὶ ἡ δίχα ἐνθουσιασμοῦ μαντεία νηφούσῃ σοφίᾳ. Nous citons la traduction de J. G. Kahn, dans *OPA*, qui suit la leçon δίχα, qui est celle des manuscrits, conservée par Colson, à la différence de Mangey, suivi par Wendland, qui corrige δίχα en διὰ, ce qui change complètement le sens de la phrase. Comme le fait remarquer JG Kahn, op. cit., n. 5, p. 131, « l'inspiration divine n'est jamais envisagée d'un point de vue péjoratif », on ne pourrait donc pas comprendre qu'il y ait « une hostilité entre la divination d'inspiration divine et la sagesse vigilante ».

Magie, divination et sophistique chez Philon

L'épisode de Balaam demande aussi quelques précisions quant au rapport entre divination et magie. La distinction entre ces deux formes de sciences du surnaturel n'est pas toujours facile, comme le faisait déjà remarquer A. Bouché-Leclerq, dans l'Introduction à son *Histoire de la divination dans l'Antiquité*[68]. Dans le cas qui nous intéresse, Philon nous présente Balaam comme un devin (μάντις) capable de prédire certains événements imprévisibles d'ordre météorologique, climatique ou… sanitaire. Mais en lui demandant de maudire ses ennemis, qu'il estime trop puissants pour qu'ils soient vaincus par les armes, Balaq fait plutôt appel aux capacités de Balaam de mettre les forces surnaturelles au service de sa volonté, ce qui

[68] Tout en soulignant le fait qu'« il y a un élément magique dans toute pratique ou cérémonie destinée à préparer ou produire un effet divinatoire » (*op. cit.*, t. 1, p. 11), l'auteur met d'un côté « la magie ou science active qui permet à la volonté humaine de disposer des puissances surnaturelles, de l'autre, la mantique, ou science contemplative qui met la pensée divine à la portée de l'intelligence humaine » (*ibid.*, p. 13). Selon une définition plus restrictive faite d'un point de vue plus sociologique, que l'on doit à D. Aune (dans « Magic in Early Christianity », in *ANRW* II, 23, 3, pp. 1470-1557), la magie serait « that form of religious deviance whereby individual or social goals are sought by means alternate to those normally sanctioned by the dominant institution » (p. 1515). De nombreux ouvrages récents témoignent d'un vif intérêt de la recherche actuelle pour la magie dans l'Antiquité. Nous renvoyons au livre de F. Graf, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, 1994, aux études et à la bibliographie contenus dans l'ouvrage *La Magie*, Actes du Colloque International de Montpellier 25-27 mars 1999, éd. par A. Moreau et J.-C. Turpin, I, Du monde babylonien au monde hellénistique ; II, La magie dans l'antiquité grecque tardive. Les mythes ; III Du monde latin au monde contemporain ; IV Bibliographie générale. Voir également M. Martin, *Magie et magiciens dans le monde gréco-romain*, Paris, 2005 (thèse, 2003, Univ. d'Amiens) et pour le judaïsme voir P. Schäfer, « Magic and Religion in Ancient Judaism », dans P. Schäfer and H. G. Kippenberg *Envisioning Magic : A Princeton Seminar and Symposium*, Studies in the History of Religions 75, Leiden/New York, 1997, p. 19-43.

est le propre d'un magicien[69]. Philon emploie en plus du terme μάντις, celui de μάγος à propos de Balaam, au § 276 et qualifie son art de μαγικὴ σοφιστεία (§ 277). A côté de γόης[70] et de φαρμακευς[71] et leurs dérivés respectifs, μάγος est

[69] « La magie est d'abord et toujours une action de l'homme en vue de la satisfaction des besoins ou de désirs plus ou moins avouables et qui, dans le cours normal des choses, seraient irréalisables, voire interdits par la société et/ou par la religion. D'où l'aspect mystérieux, occulte, de l'action magique qui l'apparente, en un sens, à l'action sacrée » (M. Meslin, « La magie, ses lois et son fonctionnement », dans l'*Encyclopédie des Religions*, parue sous la direction de F.Lenoir et Y. Tardan-Masquelier, 2e tome, p.1999-2005, ici, pp. 2000-2001). A propos de Balaam et du rapport entre magie et *prophétie* dans la Bible, A. Neher note : « D'abord, il n'y a pas de relation magique entre Dieu et le prophète. Dieu n'est pas l'obligé du *nabi*. Les techniques de la magie matérielle ne l'atteignent pas. Le prophète biblique n'est pas capable, à l'égal de l'augure ou de l'haruspice, de déchiffrer le message de Dieu dans la disposition des chairs sacrificielles, dans des vols d'oiseaux, dans les « signes » de la nature. Encore moins est-il capable de susciter la présence de Dieu en agissant sur des éléments occultes qui enchaînent Dieu à la nature. La Bible sait si bien que Dieu, pouvant tout, peut aussi se laisser provoquer par ces pratiques magiques, qu'elle raconte que Dieu a consenti à céder ainsi aux divinations de Bileam. Mais Bileam n'est pas prophète biblique. Il est faux prophète pour de multiples raisons, et ses réussites en magie en sont une, comme pour mieux souligner que de ne pas recourir aux pratiques magiques est une des authentifications du vrai prophète de la Bible. » (*Prophètes et prophéties*, pp. 96-97) [69]. Remarquons au passage que ces considérations, illustrées par l'exemple de Balaam/Bileam semblent avoir comme arrière-plan non seulement la Bible, mais aussi la tradition exégétique concernant le personnage : c'est davantage le Balaam philonien que nous rappelent ces lignes, bien plus que le Balaam du Livre des Nombres.

[70] Mot absent de la LXX, mais utilisé six fois par Philon, alors que γοητεία, lui, est utilisé treize fois. Sur le sens originel de γόης, « figure composite qui combine l'extase avec la plainte rituelle, la guérison rituelle avec la divination », voir F. Graf, *op. cit.* (n. 1), p. 35 et 39 et *TDNT*, s. v. γόης. Dans *Spec.* I, 315, dans le cadre d'une mise en garde contre les faux-prophètes, Philon oppose clairement le γόης au προφήτης : « Car c'est individu est un imposteur, non un prophète, puisqu'il a inventé faussement des prédictions et des oracles (γόης γὰρ ἀλλ' οὐ προφήτης ἐστὶν ὁ τοιοῦτος, ἐπειδὴ ψευδόμενος λόγια καὶ χρησμοὺς ἐπλάσατο) ».

[71] Présent dans la LXX, notamment dans le Pentateuque : Ex. 7 : 11, 22 ; 9 : 11 ; Dt. 18 : 10. Chez Philon on en trouve quarante et une occurrences.

l'un des termes les plus importants appartenant au champ sémantique de la « magie » en grec.

Le mot μάγος[72], dans son sens spécifique, désigne les membres de la caste sacerdotale des Perses. Dans un sens plus large et souvent associé à γόης, μάγος désigne celui qui détient et pratique une science et un pouvoir surnaturels, qui est capable de prédire l'avenir, un incantateur, voire même un charlatan, un ensorceleur[73]. Comme le souligne F. Graf, « les faits religieux désignés par ce groupe d'expressions ne sauraient être confondus avec ce que nous désignons sous le nom de magie. Ils recouvrent aussi bien les cultes à mystères privés, avec leurs sacrifices initiatiques, que la divination et la magie nuisible, la magie « noire ». Tous ces phénomènes ont en commun de ne pas appartenir à la religion collective de la *polis* grecque. »[74]

Les mages perses, plusieurs auteurs grecs en parlent, à commencer par Hérodote[75] : les mages « forment une tribu ou société secrète persane, sont

---

[72] Pour ce mot et ceux qui s'y apparentent (μαγεία, μαγεύω), voir la *TDNT*, s. v, ainsi que A. D. Nock., « Paul and the Magus », dans *Essays on religion and the Ancient World*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1972, pp. 308-330. F. Graf étudie l'évolution du mot μάγος et de ceux de la même sphère (γόης, ἀργύρτης, φαρμακεύς) au ch. « Vocabulaire et Réflexions des Anciens » de son ouvrage cité plus haut. Une étude encore plus récente est celle de J. Bremmer, The birth of the term « magic », in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 126, 1999, pp. 1-12.

[73] Voir *TDNT*, s. v. μάγος. La première attestation de ce sens se trouve dans un fragment d'Héraclite, VS 12 B 14 (Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 19). Sens similaire chez Sophocle, *Œdipe Roi*, 387 sq, où Œdipe qualifie Tiresias de « μάγος, ce grand meneur d'intrigues, ce fourbe charlatan, dont les yeux sont ouverts au gain, mais tout à fait clos pour son art » (voir ce que Philon dit de Balaam). Le mot n'apparaît pas dans le Pentateuque, mais on en trouve plusieurs occurrences dans le livre de Daniel (LXX : 2, 2 ; 2, 10. Théodotion : 1, 20 ; 1, 10 et 27 ; 4, 4 ; 5, 7 ; 5, 11 et 15).

[74] *op. cit.*, p. 37.

[75] voir *Hist.* I, 101, VII, 43, 113 f, 191 et, pour l'interprétation des rêves et les prodiges, VII, 19, 37.

responsables des sacrifices royaux , des rites funéraires, de la divination et de l'interprétation des rêves ». Xénophon décrit les mages comme « experts » en tout ce qui touche aux dieux[76] et dans un fragment du Premier Alcibiade[77], on présente l'activité éducative des μάγοι perses, en définissant la μαγεία comme étant « le culte des dieux », θεῶν θεραπεία. Aristote[78] invoque à son tour les mages qui honoreraient, eux-aussi, « le premier moteur ». On voit donc se dessiner toute une tradition grecque qui tient en haute estime leur savoir : quelques siècles plus tard, Apulée[79] s'en réfère aussi.

En jetant un coup d'œil sur les quelques autres occurrences de μάγος chez Philon, on s'aperçoit qu'il fait à son tour référence à deux reprises aux Mages perses, qu'il invoque avec admiration comme exemples de « sagesse barbare » en *Probus* 74 : ces Mages

> scrutent les œuvres de la nature pour en apprendre la vérité » et « en silence, au moyen de manifestations plus claires que la parole, reçoivent et transmettent la révélation des vertus divines.

La magie pratiquée par ceux-ci, que Philon appelle ἀληθὴς μαγική est définie dans des termes semblables en *Spec*. III 100 comme « un savoir visionnaire (ἐποπτικὴν ἐπιστήμην) qui permet de discerner les effets de la Nature au moyen de représentations plus nettes (τὰ τῆς φύσεως ἔργα τρανοτέραις φαντασίαις αὐγάζεται) ». Selon la définition philonienne, les Mages perses seraient donc des voyants pratiquant une ἐποπτικὴ ἐπιστήμη, un « savoir visionnaire »[80]. Ils se rapprochent ainsi, du moins par ce côté

[76] *Cyropédie*, VIII, 3, 11.

[77] 122 a. Bien que l'authenticité de ce dialogue ne soit pas prouvée, il est datable, néanmoins, du IV^e^ siècle.

[78] *Métaph*. 13, 4, p. 1091 b 10.

[79] *De Magia*, XXV, 10.

[80] A. Mosès préfère au lieu de ὀπτικήν la variante ἐποπτικήν, en renvoyant, pour appuyer son option, à l'article *Mageia* de Hopfner, dans la Pauly-Wissowa, fasc. 27, col. 370, qui parle de

visionnaire, des prophètes qui, on s'en souvient, sont à plusieurs reprises appelés des « voyants » par Philon. Par ailleurs, il convient de rappeler le parallèle qui avait été déjà signalé par I. Heinemann[81] entre cette définition de la « magie véritable » et la définition stoïcienne de la mantique comme ἐπιστήμη θεωρητική[82]. Dans *Spec*. III, 100, Philon parle en outre du lien existant entre le savoir des Mages et la royauté, car, dit-il,

> la réputation auguste et flatteuse dont elle [la magie véritable] jouit lui vaut d'être activement étudiée non seulement par des particuliers mais aussi par des rois, et encore par les plus grands rois, notamment ceux de Perse, à telles enseignes qu'à ce qu'on dit, personne dans ce pays ne peut être élevé au trône s'il n'a pas fréquenté la grande famille des mages.

Cette remarque rappelle non seulement le rapport très étroit qui existe, dans le monde proche-oriental antique, entre royauté et divination/prophétie, mais aussi, plus particulièrement, le lien entre prophétie et royauté sur lequel Philon insiste dans le cas de Moïse.

De cette magie-là, qui est définie, donc, comme une « science » qui tient du domaine du « véritable »,

> Il existe une contrefaçon (παράκομμα[83]) qui est, à proprement parler, un art de malheur (κακοτεχνία[84]) : c'est celui que cultivent prêtres mendiants

---

la magie comme ἐποπτεία. Il y a une seule autre occurrence de ce terme chez Philon, dans *Hypothetica* (VIII, 7, 9) (Le mot ἐπόπτης y apparaît comme attribut de Dieu, de même que dans quatre des six occurrences de la Septante : Esther, 5, 1 ; II Macc. 7, 35 et 9, 5 ; III Macc. 2, 21 ; les deux autres sont : II, 3, 39 et IV Macc. 5, 13). D'autre part, pour ὀπτικήν, terme bien présent dans le vocabulaire médical, ce serait la seule occurrence chez Philon.

[81] *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau, 1932, p. 388.

[82] Cf. von Arnim, *SVF*, II, 1018 et III, 654.

[83] « Pièce de monnaie fausse », « contrefaçon ». Ce substantif, hapax philonien, appartient au vocabulaire numismatique, auquel sont liées des images souvent employées par notre auteur, comme celles du sceau, de la vraie et de la fausse monnaie. Il vient du verbe

> (μηναγύρται[85]) et charlatans (βωμολόχοι), ainsi que la racaille des femmes et des esclaves, lorsqu'ils promettent exorcismes et désensorcellements et qu'ils prétendent inspirer, au moyen de charmes et d'incantations déterminées, une haine implacable à des personnes aimantes et une bienveillance extrême à des personnes haineuses. Ils se lient d'autre part avec des âmes simples et ingénues, qu'ils trompent en les affriandant, jusqu'à ce que leurs victimes s'attirent les plus grands malheurs, qui entraînent généralement la dissolution progressive puis la disparition rapide et sans bruit de vastes essaims de multiples parents et amis .

Philon note plus loin que le « législateur » prévoit de châtier très sévèrement et sur-le-champ ceux qui s'adonnent à de telles pratiques.

παρακόπτω, « frapper d'une marque de mauvais aloi » (D. S. 1, 78, νόμισμα, frapper de la fausse monnaie, Plut. *Moralia*, 332 c, métaphore), et, par la suite, tromper (Aristophane, *Nub*. 639) et même mutiler (Pol. 10, 15, 2) (voir Bailly, *LSJ*). En *Somn*. II, 184, l'eunuque échanson de Pharaon (Gen 40, 1-2), ni mâle, ni femelle, est une « contrefaçon de la monnaie humaine » (ἀνθρωπείου παράκομμα νομίσματος). Ailleurs (*Legat*. 110), Philon s'insurge contre Caligula qui adopte les attributs d'Apollon et d'autres dieux, dans l'intention de se faire passer pour eux, en ignorant que « pour le type d'un dieu il ne se fait pas de contrefaçon, παράκομμα, comme pour la monnaie ». En *Agric*. 45, l'*ochlocratie*, « la pire des mauvaises constitutions » est une παράκομμα de la démocratie, en *Plant*. 160, le « concours » (ἀγών) de la beuverie » est une παράκομμα des concours athlétiques.

[84] Pour ce terme, voir M. Alexandre, *Congr*., p. 203, note 4, qui rappelle que ce mot, qui implique chez notre auteur une « critique intellectuelle et surtout morale », qualifie notamment la rhétorique des sophistes, en *Somn* I, 107, *Mutat*. 150 et intervient, chez d'autres auteurs, dans la critique de la rhétorique (cf. Sext. Empir., *Adv. Math., Rhet*., II, 12 ; Quint., *Inst. Orat*. II, 15, 2, Lucien, *Paras*. 27 ; *apud* M. Alexandre, *loc. cit*.).

[85]

La fermeté de Philon en la matière a des appuis scripturaires très solides, puisque à plusieurs reprises dans le Pentateuque on parle de l'interdiction totale de la magie[86].

Mais sa description assez détaillée de ces pratiques condamnables aux yeux de la Loi et, par conséquent, à ses propres yeux, pourrait aussi renvoyer à certaines réalités de la société alexandrine de son temps[87] dont Philon avait connaissance. Le fait que, notamment, c'était le « bas peuple » (« la racaille des femmes », « les esclaves »), selon Philon, qui s'adonnait à ce type de magie, peut correspondre à une réalité sociale que reflètent d'ailleurs aussi les papyrus magiques grecs ne serait-ce qu'au niveau linguistique, puisque « le grec des papyrus magiques c'est la langue ordinaire, sans prétentions des gens simples, et non le langage cultivé, littéraire et atticisant des gens éduqués »[88].

Tout en restant dans le contexte de l'époque de Philon, mais sur un plan plus politique, il est possible de voir dans le rappel philonien des condamnations bibliques de la magie « populaire » une mise au pas avec les condamnations impériales visant les mêmes pratiques[89]. Que la Loi de Moïse soit en parfait accord sur ce point avec les lois de l'Empire romain était un fait d'autant plus important qu'à cette époque-là les soupçons, voire les accusations de magie n'épargnaient pas les Juifs, à commencer, justement, par Moïse[90].

---

[86] La magie n'est pourtant pas absente de la Bible, comme en témoignent nombre d'épisodes, dont l'un des plus célèbres le constitue celui de la confrontation de Moïse avec les sorciers de la cour de Pharaon.

[87] La remarque appartient à T. Seland, art. cit. *supra*, p. 338.

[88] Cf. D. Aune, *Magic*…, p. 1521, passage signalé par Seland.

[89] Bréhier (*op. cit.*, p. 180) évoque l'expulsion des devins de l'Italie, en l'an 16, sous Tibère et un affaire d'empoisonnement où des astrologues sont impliqués en l'an 20. Voir B. Décharneux, *L'Ange, le devin et le prophète*, Bruxelles, 1994, p. 101.

[90] Comme on l'a vu au début de ce chapitre.

Outre les implications d'ordre biblique (donc religieux), social et politique, on peut voir dans la position qu'exprime ici Philon par rapport à la magie « populaire », une implication philosophique. Il s'agit d'un souvenir possible chez Philon de deux textes platoniciens sur le même sujet. L'un des indices en ce sens le constitue l'utilisation, par Philon, du mot μηναγύρται, « prêtres mendiants », qui nous renvoie à un passage de la *République* (II, 363 e –365 a) où Platon incrimine l'action, semblable à celle décrite par Philon dans notre texte, des

> prêtres mendiants (ἀγύρται)[91]et devins (μάντεις) qui vont frapper à la porte des riches et les persuadent qu'ils ont le pouvoir, obtenu des dieux par des sacrifices et fêtes, d'une injustice qu'eux-mêmes ou leurs ancêtres auraient commise. Ils s'engagent aussi, moyennant une modeste rétribution, à faire du tort à un ennemi, qu'il soit bon ou méchant, par des évocations (ἐπαγωγαῖς) et par des liens magiques (καταδέσμοις) ; c'est qu'ils persuadent les dieux, affirment-ils, de se mettre à leur service.

Quant à la « disparition rapide et sans bruit de vastes essaims de multiples parents et amis » qu'entraîne l'action des charlatans sorciers, ceci n'est pas sans rappeler un autre passage platonicien. Il s'agit de *Lois* X, 909 a-b, où Platon propose d'introduire dans sa cité des châtiments sévères pour ceux qui

> pareils à des bêtes fauves, non contents de nier l'existence des dieux ou de les croire soit négligents, soit corruptibles, méprisent les humains au point de capter les esprits (ψυχαγωγῶσι) d'un bon nombre parmi les vivants en prétendant qu'ils peuvent évoquer les esprits des morts et promettent de séduire (πείθειν) jusqu'aux dieux , qu'ils ensorcelleraient (γοητεύοντες) par des sacrifices, des prières et des incantations (ἐπῳδαῖς) ; par amour de l'argent, s'évertuent à ruiner de fond en comble particuliers, familles entières et cités.

[91] C'est la seule occurrence de ce mot chez Platon. Il n'apparaît pas dans la LXX.

Un œil tourné vers la Loi de Moïse, l'autre vers les *Lois* de Platon, comme il avait peut-être souvent l'habitude de travailler, Philon a sûrement été satisfait de trouver un pareil accord sur ce point entre les deux piliers de sa culture. Si, dans le cas de la Loi de Moïse, les interdits visant les pratiques magiques s'expliquent facilement par les exigences du monothéisme, pour Platon « le sorcier constitue un danger, tout comme l'homme qui ne croit pas aux dieux, comme ce dernier, il menace la juste relation qui unit normalement les hommes et les dieux »[92].

En invoquant cette distinction entre la vraie magie pratiquée par les éminents représentants du zoroastrisme et sa dangereuse contrefaçon qui est la magie nocive, Philon se place, donc, dans la tradition philosophique dont on a cité quelques témoignages plus haut[93].

Cette incursion dans les *Lois Spéciales* nous aide à mieux situer l'action de Balaam et les raisons pour lesquelles le terme de « mage » lui est associé. De toute évidence, ce n'est pas à la catégorie de mages perses qu'il appartient. Il s'apparente plutôt à celle des magiciens présents à la cour de Pharaon, dont les prétendus « miracles » apparaissent bien ridicules devant les vrais miracles accomplis par Moïse[94].

---

[92] F. Graf, *op. cit*., p. 36.

[93]Le fait d'opposer la magie véritable comme ἐπιστήμη à la κακοτεχνία des sorciers rappelle une opposition déjà existante chez les Grecs entre la médecine comme science et la magie. *Ibid*., p. 41-44.

[94] Pour Balaam voir *Deter*. 71 et pour les autres *Mos*. I, 92. Dans les *OPA*, le mot σοφιστής a été rendu en français par « charlatans », mais nous préférons, quant à nous, maintenir le terme „sophiste" dans la traduction. La tradition rabbinique établit d'ailleurs un lien de parenté entre certains « sophistes et magiciens » de la cour de Pharaon et le « sophiste » Balaam : ce dernier serait le père de Jannes et de Jambres, les deux célèbres magiciens qui tentent d'opposer leurs miracles à ceux de Moïse et d'Aron. « When Pharaoh's daughter threatened to take the life of Balaam, he fled with his two sons, Jannes and Jambres, the renowned wizards, to Ethiopia; there, during the

Cette « parenté » est renforcée par la fait qu'aussi bien Balaam que les magiciens de la cour de Pharaon sont également qualifiés de « sophistes ». Le mot a, on le sait, une connotation négative chez Philon. Dans *Somn*. I, 220, on apprend de manière plus détaillée ce qu'entend Philon par « sophistes égyptiens » : il s'agit d' « augures, ventriloques, devins, habiles à tromper, à charmer, à ensorceler ». Le lien entre magie, divination et sophistique est clairement établi dans cette énumération.

En *Deter*. 39, il est dit que Moïse « n'ira pas en Egypte, il n'entrera pas en conflit avec ses sophistes, avant d'avoir acquis une totale maîtrise du langage, quand Dieu aura manifesté et porté à leur point de perfection toutes les qualités de style nécessaires à l'expression des idées, en élisant Aaron, qui est le frère de Moïse et que Dieu appelle habituellement sa 'bouche', son interprète, son 'prophète' ». C'est que Moïse n'est pas doué, au départ, « pour une éloquence qui est art de conjecturer vraisemblances et probabilités ». Balaam illustre à merveille la catégorie des flatteurs qui « des lèvres formulent mille souhaits favorables, dont le cœur est toujours à la malédiction »[95].

Plusieurs domaines sont donc impliqués dans la définition du « sophiste » selon Philon : à côté de la rhétorique et de la politique, la

absence of the king, who had gone to war against the people of Syria, he instigated a rebellion, making himself king, and his sons captains of the host. He raised high walls on two sides of the capital, dug pits on the third side, filling them with water, and on the fourth side, by means of witchcraft, placed serpents to render the city unapproachable. For nine years the king's army besieged the capital, unable to enter; then Moses on his flight from Egypt came there and became the king's counselor and, as the king's death soon followed, his successor. He required each warrior to fetch young storks (or ibises) from the forest, and soon the serpents disappeared and the city was captured. Balaam and his sons fled to Egypt, where they became the master-magicians who opposed Moses and Aaron at the court of Pharaoh » (*Jewish Encyclopaedia*, s.v. Balaam qui renvoie au Targoum de Jérusalem à Ex. vii. 11; "Chronicles of Jerahmeel," xlvii. 6, 7).

[95] *Migr*. 111.

divination et la magie. Pour ce qui est de la politique, Philon fait le rapprochement entre la « tunique bariolée » que porte l'homme politique incarné par Joseph et le domaine d'action des « sophistes égyptiens », en parlant de « l'étoffe recouverte des broderies de la politique, dans laquelle il n'entre qu'une infime partie de vérité, où dominent de larges bandes de mensonge, de plausible, de probabilités, de vraisemblable qui ont fait la prospérité de tous les sophistes égyptiens » (*Somn*. I , 220)[96].

Si Balaam est « sophiste » c'est aussi parce que ses paroles ne s'accordent pas avec le fond de sa pensée. Sur ce point, Philon a une conception très proche de la critique platonicienne de la sophistique[97]: ainsi, il

> voulait maudire l'homme vertueux et lui nuire, mais il n'y arriva pas, car Dieu changea les malédictions en bénédictions, afin de convaincre l'injuste de sa malignité et de montrer du même coup l'amour qu'il a pour la vertu (*Deter*. 71).

Et Philon ajoute :

---

[96] οἰωνομάντεις, ἐγγαστρίμυθοι, τεροτοσκόποι, δεινοὶ παλεῦσαι καὶ κατεπᾷσαι και γοητεῦσαι.

[97] Voir *Phèdre*, 267 a-b : « Et Tisias et Gorgias? Les laisserons-nous dormir ? Ils ont vu que le vraisemblable méritait plus d'honneurs que le vrai ». En 272 d-e Socrate expose, pour la réfuter, la thèse de ceux qui déclarent« qu'on n'a aucun besoin de connaître la vérité sur la justice et sur la bonté des choses et même des hommes, tels que la nature ou l'éducation les a faits, quand on se propose d'être un orateur convenable. En effet, dans les tribunaux personne n'a là-dessus le moindre souci de la vérité, mais seulement de ce qui peut convaincre, et cela, c'est le vraisemblable, à quoi l'on doit s'attacher si l'on veut parler avec art. Il y a même des cas où il ne faut pas exposer les faits qui ont eu lieu, quand ils sont contraires à la vraisemblance ; mais il faut énoncer ce qui est vraisemblable, dans l'accusation comme dans la défense. D'une manière générale, quand on parle, il faut poursuivre le vraisemblable et envoyer promener le vrai. La vraisemblance, par sa présence d'un bout à l'autre du discours, est le moyen essentiel de tout l'art oratoire » (trad. C. Moreschini et P. Vicaire, Les Belles Lettres, coll. Classiques en poche, Paris, 1998) .

> Il est naturel aux sophistes d'avoir leurs facultés en plein conflit, car leurs paroles sont en opposition avec leur pensées, leurs intentions avec leurs paroles, sans qu'elles connaissent jamais la moindre harmonie (*Deter*. 72).

D'autre part, Balaam est sophiste de par son « métier » de devin. L'association magie-sophistique n'est pas nouvelle et remonte même au paradoxal *Eloge d'Hélène* composé par Gorgias. Celui-ci tente de disculper Hélène, en la transformant en victime de la persuasion magique de Paris, à laquelle nul ne peut résister.

> Car les enchantements extatiques par les mots apportent la joie, chassent la tristesse ; car, quand la puissance de l'enchantement s'unit à notre âme au moyen de l'opinion, elle charme et persuade et transforme par l'art goétique . De l'art goétique et de la magie, deux techniques existent qui toutes les deux sont erreur de l'âme et l'illusion de l'opinion.[98]

Conclusion

L'état dans lequel se trouve Balaam, devenu un simple instrument dans les mains de Dieu, rappelle étrangement la description du prophète et de l'extase prophétique du *Heres*. Balaam, tout comme le vrai prophète, tels que Philon le décrit dans les *Lois Spéciales*, perd le contrôle mental et n'est qu'un instrument aux mains de Dieu. La différence fondamentale réside dans le rapport qu'ils ont à leur prophétie en l'état conscient. Le prophète selon Philon ne se définit pas uniquement par ses paroles ou ses oracles, le prophète incarne un idéal de vie, c'est le sage qui vit et agit selon la volonté de Dieu. C'est pourquoi, le devin Balaam apparaît dans la tableau philonien de la prophétie comme « l'exception qui confirme la règle » : si l'inspiration

[98] *VS* 82 B 11, 10.

divine reste le privilège des *asteioi*, l'exemple de Balaam est là pour nous montrer que, si Dieu le veut, il peut se servir même de la voix d'un *mataios* pour délivrer ses oracle, sans pour autant en faire un prophète à proprement parler. Ce qui nous fait penser aussi, toute proportion gardée, au Joseph du *De Somniis* qui, bien qu'incarnant des valeurs négatives, a non seulement le privilège des songes envoyés par Dieu (tout comme Pharaon, l'échanson et le panetier), mais aussi celui de les interpréter.

.

CHAPITRE VII

LES DISCIPLES DE MOÏSE : PROPHETES « ANTERIEURS ET POSTERIEURS » CHEZ PHILON

— DOSSIER COMMENTE DE TEXTES —

Lorsqu'on s'intéresse à la conception de Philon sur la prophétie, on ne saurait échapper à une question qui est, d'ailleurs, tout à fait légitime : quelle est, dans la pensée de Philon, la place du prophétisme biblique et celle des livres prophétiques qui constituent la deuxième « section » de la Bible hébraïque, après la Torah ?

Les citations scripturaires en dehors du Pentateuque sont, de toute évidence, peu nombreuses chez lui et, dans la plupart des cas, elles viennent appuyer l'exégèse d'un passage appartenant, justement, aux « livres de Moïse ». De ce fait, on peut dire que Philon, trop immergé dans son commentaire des « livres de Moïse », ne s'intéressait qu'à moitié au reste de la Bible[1]. Cependant,

[1] Le nombre très réduit de citations explicites a amené I. Heinemann (*Bildung*, p. 526) à penser qu'en dehors du Pentateuque, Philon connaissait mal la Bible. V. Nikiprowetzki s'oppose à cette hypothèse dans une longue note (*Le Commentaire de l'Ecriture…*, p. 244-250, n. 3) où il essaie de mettre en valeur, notamment, l'influence du Livre des Proverbes (surtout les chapitres 7 et 8) sur la prosopopée du Plaisir et de la Vertu du *De Sacrificiis Abelis et Caini*, 20 et ss. Il souligne le fait qu'au lieu de penser à une prétendue « ignorance » de la part de Philon pour expliquer la présence extrêmement discrète de la Bible (en dehors du Pentateuque) dans son œuvre, il faudrait songer « à l'objet même du commentaire de Philon sur le Pentateuque. Il s'agissait pour lui d'exposer la loi de Moïse dans les termes de la culture universelle de son époque. Dans une telle perspective, les exemples empruntés à la sphère grecque illustraient la Torah d'une manière

la présence, bien que discrète, dans l'œuvre de l'Alexandrin d'un verset d'un livre prophétique ou d'une référence à une figure prophétique extérieure au Pentateuque, nous autorise à analyser ces passages et à nous demander quel pourrait être leur rôle exégétique. Une enquête de ce type a été entreprise par D. T. Runia pour les citations philoniennes des Psaumes[2]. Quant à nous, nous allons nous concentrer sur les citations des « livres prophétiques »[3], en suivant dans notre démarche la tripartition de la Bible hébraïque en Torah, Prophètes — antérieurs et postérieurs[4] — et Ecrits[5].

A. Prophètes antérieurs

Philon parle avec admiration des mystères qui sont révélés dans les livres des Règnes (ἐν βασιλικαῖς βίβλοις, *Conf*. 149), notamment à propos de la notion

---

plus frappante et plus probante en quelque sorte que n'auraient pu le faire des exemples tirés des livres historiques ». (*op. cit*, p. 249).

[2] Dans *Studia Philonica Annual*, 13/2001, p. 102-122.

[3] Nous avons utilisé pour cette enquête le supplément consacré à Philon de la *Biblia Patristica*, ainsi que les données rassemblées par R. Goulet, *op. cit*., 1987, pp. 514-517 et H. Burkhardt, *Die Inspiration…*, Giessen-Basel, 1988, pp. 134-138.

[4] C'est une distinction que ne connaît pas le judaïsme de la période biblique et classique. Les « prophètes antérieurs » comprennent les livres historiques de Josué jusqu'aux Rois, les « prophètes postérieurs » — les trois longs rouleaux d'Isaïe, de Jérémie et d'Ezéchiel (les prophètes majeurs) et la collection de douze livres plus courts sur un autre rouleau de même longueur (les prophètes mineurs). La distinction entre prophètes « majeurs » et « mineurs » est « encore plus tardive et se réfère à la longueur plutôt qu'à leur importance » (voir J. Blenkinsopp, *op. cit*., p. 6).

[5] La troisième partie, les Ecrits (*ketubim*), contient tout le reste des livres de la Bible hébraïque et même un plus grand nombre dans la LXX.

de filiation spirituelle, présente, selon lui, dans l'expression « fils de David », qui désignerait toute une succession d'âmes rendues immortelles par les vertus.

Premier livre des Règnes : Samuel et sa mère, Anne

Nous commençons par examiner les passages philoniens concernant le prophète Samuel et sa mère, Anne. Précisons d'abord que ces citations et références apparaissent presque exclusivement dans les écrits du commentaire allégorique, la seule exception étant *QG* B 4, 138. Ces deux figures bibliques ont inspiré à Philon quelques pages d'une grande beauté et ont nourri – surtout Anne— l'un de ses thèmes favoris, celui de la *sobria ebrietas*[6]. Philon appelle d'ailleurs Anne, en *Somn.* I, 254, prophétesse, προφῆτις[7], et mère de prophète, προφητοτόκος, un hapax philonien.

---

[6] Pour ce thème voir H. Lewy, *Sobria Ebrietas*, Giessen, 1929.

[7] Philon attribue ce titre à deux femmes : à Anne dans le passage que nous venons mentionner et, au § 87 de *Contempl.* à Myriam, sœur de Moïse, qui dirigea le chœur des femmes pour remercier Dieu après le passage de la Mer Rouge et à l'exemple de laquelle les Thérapeutrides forment, elle aussi, un chœur, pour célébrer à côté du chœur des hommes la veillée sacrée. Ce mot apparaît dans la LXX, pour désigner Myriam, la sœur de Moïse (Ex. 15, 20 où il s'agit de l'épisode auquel fait référence Philon), Déborah, dont on dit aussi qu 'elle « juge Israël » (Juges, 4, 4), (qui chante, elle aussi, son cantique) et Houlda (IVRois 22, 14 et Paralipomènes II, 34, 22), consultée à la demande du roi Josias pour vérifier la validité du « livre de la Loi », qui venait d'être découvert et Noadiah. En Is. 8, 3, le mot désigne la femme du prophète. Dans le NT, le mot apparaît en Luc 2, 36, à propos d'Anna, fille de Phanuel, qui reconnaît l'enfant Jésus lorsqu'il est apporté au Temple et dans l'Apoc. 2, 20, à propos de Jézabel qui « se dit prophétesse » (il s'agit plutôt d'une fausse prophétesse). Chez les auteurs païens, ce terme désigne le plus souvent la Pythie comme prophétesse de Delphes (voir, par exemple, Euripide, *Ion*, 321, Platon, *Phèdre* 244 a). D'autre part, le Talmud (Még. 14 b) dresse une liste de 48 prophètes et de 7 prophétesses, ces dernières étant : Sarah, Myriam, Déborah, Hannah, Abigail, Houlda et Esther.

Samuel, « le plus grand des rois et des prophètes » ; Samuel et Moïse

En *Ebr*. 143, Samuel est appelé « le plus grand des rois et des prophètes ». C'est une affirmation qui ne peut que surprendre de la part de Philon, dont les lecteurs se poseraient tout de suite la question : qu'en est-il alors de Moïse ? Bien sûr, il ne faut pas tirer des conclusions trop hâtives d'une unique affirmation qui se trouve peut-être là juste pour des besoins exégétiques. Ce qu'on peut faire, en revanche, c'est de s'arrêter un instant sur un possible parallèle entre ces deux grandes figures. Philon leur attribue, donc, le titre de roi. « Car Moïse, par l'effet de la providence divine, a été tout à la fois roi, législateur, grand-prêtre et prophète, et dans chacune de ces fonctions il a remporté la première place. », lit-on au début du deuxième livre de la *Vie de Moïse* (§ 3). Tout le premier livre — précise ensuite Philon — était destiné à illustrer la qualité de « roi » de Moïse[8]. Quant à Samuel, s'il n'a pas été roi lui-même, il représente l'institution de la royauté, c'est le « faiseur de rois ».[9] Il y a des traditions qui mettent explicitement en parallèle les deux personnages. Le nom de Moïse et celui de Samuel sont évoqués ensemble à deux reprises dans l'Ecriture : dans le Psaume 99 (98)[10], 6 et chez Jérémie 14, 1[11]. En s'adressant au peuple, Samuel fait

[8] Nous renvoyons au chapitre consacré aux aspects de la prophétie mosaïque pour des détails concernant le thème de la « royauté » de Moïse.

[9] Les communautés de prophètes, comme celle dont Samuel était le « chef » ou le « père » (1 R, 9, 1-10, 16) s'occupaient de guerre. On peut citer dans la Bible plusieurs cas de prophètes nommant ou oignant des chefs et des rois (Jg 4, 6-9 ; 1 R 11, 29-40 ; 16, 2 ; 2 R 9, 4-10). Cf. J. Blenkinsopp, *op. cit*., p. 72.

[10] « Moïse et Aaron parmi ses prêtres et Samuel parmi ceux qui invoquaient son nom, faisaient appel au Seigneur et il leur répondit. »

[11] De même que dans le Psaume 99 (98), il est question de leur rôle d'intercesseurs « suprêmes », pourrait-on dire : « Même si Moïse et Samuel se tenaient devant moi, je resterais insensible à

référence à Moïse et à Aaron en I Règnes 12, 6 et 8-11 : Moïse (et Aaron) fut à la tête du peuple lors de la sortie d'Egypte et de l'installation en Cisjordanie ; Samuel instaura la royauté, à la demande du peuple[12]. M. Lestienne[13], attire l'attention sur les parallèles implicites que I Règnes établit entre Samuel et Moïse et souligne le fait que le récit reprend, à propos de Samuel, des expressions qui se trouvent dans des passages de l'*Exode* concernant Moïse : il s'agit de l'appel de Samuel (3, 4-6) qui fait écho à l'appel de Moïse par le Seigneur du milieu du buisson ardent (Ex 3, 4)[14], de la scène du prodige accompli par Samuel (I R 12, 16-25), où un certain nombre d'expressions évoquent la figure Moïse lors de la traversée de la mer Rouge (Ex 14, 13.30-31) et lors de la théophanie du Sinaï (Ex 19, 16 ; 20, 19-20)[15]. Si la tradition chrétienne, à commencer par les Actes des apôtres, a donné une interprétation messianique à Dt 18, 15-19, où Moïse « annonce la venue d'un prophète comme lui », ce prophète étant Jésus, 1 R 1, 23a (TM) aussi bien que 1 R 3, 20-21 (LXX), qui proclame l'universalité de son ministère prophétique, laissent entendre que ce

---

l'égard de ces Gen.s ». Pour Irénée de Lyon, *Adv. haer*. 4, 26, 4 = *SC* 100, pp. 722-726, les cinq versets qui précèdent I Règnes 12, 1-5, placent Samuel entre Moïse et Paul, comme exemple d'homme irréprochable.

[12] *Migr*. 196-197, note 5, p. 221 : « le Psaume 99 donne Samuel comme tiers aux deux inspirés, Moïse et Aaron : avec eux il joue un rôle particulier d'intercesseur et de législateur (cf. § 122 où le *logos* est attribué à Moïse intercesseur). Samuel est proche de Dieu, car son nom signifie « qui écoute Dieu », ou, d'après *Somn*. I, 254, « réservé à Dieu ».

[13] Dans son *Introduction* au volume IX[1] de la *Bible d'Alexandrie*, p. 72-73.

[14] Voir aussi le rapprochement signalé par M. Lestienne, page 210, note, entre Ex 3, 7-9 et I R 10, 1, notamment dans la version des LXX.

[15] Voir *op. cit.*, p. 235, note. Dans la tradition juive, Moïse et Samuel sont souvent mis en relation. Voir Guinzberg, *LeGen.ds*, t VI, pp. 228-229, n. 43 ; p. 236, n. 77, le Midrash Samuel 9, 5.8 = Wünsche, p. 62-63.65 et *LAB* 53, 2.8.10 « comparent le récit de l'appel de Samuel avec celui de Moïse (Ex 3-4) *apud BA*, *Premier livre des Règnes*, pp. 72-73.

prophète c'est Samuel. Le Talmud compare l'importance de Samuel à celle de Moïse et d'Aaron. « La grandeur accordée à Samuel ne fut jamais octroyée à aucun roi ni à aucun prophète. Personne ne pouvait mettre en doute son autorité et cinq épithètes élogieuses lui sont attachées : loyal, honoré, prophète, voyant et homme de Dieu (*Michnat R. Eliézer*, p. 151). C'était un juge incorruptible, refusant jusqu'aux rétributions légitimes (*Nedarim* 38 a). Il reçut directement la parole divine, que Moïse lui-même devait recevoir dans la Tente de la rencontre (*Exode Rabba* 16, 4). »[16]

Il est certain que l'on peut voir un rapprochement entre Samuel, qui réunit les fonctions de prophète, prêtre, juge et qui instaure la royauté et Moïse, roi, législateur, prêtre et prophète, tel que Philon le présente. D'autre part, l'existence de traditions qui rapprochent les deux personnages et voient même en Samuel le prophète annoncé par Moïse pourrait constituer un début d'explication pour l'affirmation du *De Ebrietate* 43.

Le thème de la « sobria ebrietas » et I Règnes 1, 11 et 14-15 (Ebr.*143-152*)

Plusieurs paragraphes du *De Ebrietate* (143-152) sont consacrés à Samuel et à sa mère. Au § 143, Philon cite — partiellement — I Règnes 1, 11, le vœu d'Anne : « ne boira jusqu'à la mort ni vin ni boisson enivrante ». Nous avons déjà évoqué ce passage où, justement, Samuel apparaît comme « le plus grand des rois et des prophètes ». Le nom de Samuel signifie « τεταγμένος θεῷ », « mis à son rang au service de Dieu » ou « réservé à Dieu ». Il est donc par excellence un serviteur de Dieu, « un esprit qui n'a de joie que dans le culte et le service de Dieu » (νοῦς λατρείᾳ καὶ θεραπείᾳ θεοῦ μόνῃ χαίρων), ce qui pourrait en faire un véritable « prédécesseur » des Thérapeutes.

[16] *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, Paris, 1996, art. « Samuel ».

Au début de son traité sur l'ivresse, Philon précise les cinq choses dont le vin est le symbole :

1) la divagation et le délire (τὸ ληρεῖν και παραπαίειν) ;
2) la stupidité absolue (ἀναισθησία παντελής) ;
3) le désir insatiable et difficile à contenir (ἀπληστία ἀκόρεστος και δυσάρεστος) ;
4) l'allégresse et la gaîté qui enveloppe toutes choses (εὐθυμία καὶ εὐφροσύνη) ;
5) la nudité (γυμνότης).

Seuls les développements des trois premiers points nous sont parvenus. C'est au premier point que l'exégète consacre plus de la moitié de son traité (§ 11-153). La cause de la divagation et du délire serait l'ἀπαιδευσία, le manque d'éducation, qui, affirme Philon au § 6, n'équivaut pas à l'inexpérience, à l'ignorance (ἀνεπιστημοσύνη) involontaire de la culture mais à la répugnance (ἀλλοτρίωσις) à y accéder. Ce qu'est l'ivresse pour le corps, l' «ἀπαιδευσία », l'absence de culture, l'est pour l'âme[17]. Le développement sur l'ἀπαιδευσία se nourrit, à la manière philonienne, de tout un enchaînement de citations scripturaires dont le commentaire mène à l'une des prescriptions du Lévitique, qui fera à sont tour l'objet d'une minutieuse exégèse. Il s'agit de Lév. 10, 8-9, l'interdiction faite, sous peine de mort, aux prêtres de boire du vin ou de boisson fermentée, lorsqu'ils sont dans l'exercice de leurs fonctions :

> Le Seigneur dit à Aaron : Vous ne boirez pas de vin ni de boisson fermentée[18], ni toi ni tes fils après toi, quand vous entrerez dans la tente du témoignage, ou que vous avancerez vers l'autel des sacrifices, et vous ne risquez pas de mourir.

[17] § 11 : « Nous avons dit que le manque d'éducation était la cause de la divagation et de l'erreur, comme le vin prin en grande quantité pour un grand nombre de fous ».

[18] Pour *sikera*, voir la note de G. Dorival, *BA*, *Nombres*, p. 244.

> C'est une prescription éternelle pour vos descendants de distinguer entre le sacré et le profane, entre le pur et l'impur.

Ces prêtres vont offrir à Dieu des offrandes de sobriété[19]. Après une interprétation littérale de ce verset on passe à l'exégèse allégorique, qui n'est pas sans rappeler des pages du *Phèdre* [20], avec la référence au πτηνὸς καὶ οὐράνιος ἔρως. La tente devient ainsi symbole de la vertu immatérielle et l'autel celui de son image sensible. Seul peut y avoir accès (une fois par an, pour ce qui est de la tente) l'homme chez qui « l'amour ailé et divin des biens immatériels et impérissables a sa demeure habituelle »[21]. L'approche de la vertu provoque en lui, nous dit l'alexandrin au moyen d'un beau chiasme, « λήθη μὲν ἀμαθίας καὶ ἀπαιδευσίας, μνήμη δὲ παιδείας καὶ ἐπιστήμης »[22]. L'opposition *paideia/apaideusia* est aussi celle entre santé/ maladie, entre mort/immortalité.

En outre — on arrive à l'explication de la fin du verset — la *paideia* possède la capacité de distinguer le sacré du profane, le pur de l'impur, alors que son contraire ne fait que tout mélanger. C'est pour illustrer ce propos que Philon fait intervenir la figure de Samuel, celui qui, selon le vœu de sa mère ne touchera pas à la boisson jusqu'à la fin de ses jours. Il est intéressant de voir comment Philon place l'exemple de Samuel en quelque sorte au sommet de son analyse. Mais, d'après ce que lui-même nous laisse entendre, comme souvent, ce n'est pas le personnage « en chair et en os » qui l'intéresse, mais la réalité spirituelle qu'il symbolise, c'est-à-dire « un esprit qui n'a de joie que dans le culte et le

[19] Voir note *Ebr*., p. 76, expression qui se trouve chez Eschyle, *Euménides*, 107.

[20] 252 b.

[21] § 136.

[22] § 137.

service de Dieu », une sorte d'archétype du prêtre parfait[23]. Son interprétation trouve un appui supplémentaire dans la signification qu'il attribue au nom du prophète Samuel[24] : « mis à son rang au service de Dieu, τεταγμένος θεῷ». Un tel dépouillement des choses mortelles n'est pas possible sans la grâce de Dieu[25], qui s'appelle Anne. Nous pouvons voir à travers l'exemple de ce nom comment l'étymologie sert à nouveau d'outil à l'exégète.

En outre, c'est uniquement par la grâce que l'homme peut accéder à l'état d'enthousiasme. Le commentaire s'articule autour du dialogue entre le garçon du prêtre Eli[26] — citation partielle de I R 1, 14 : « Jusqu'à quand seras tu ivre ? vide ton vin » — et la réponse d'Anna — « Je suis une femme, une rude journée : je n'ai bu ni vin ni boisson fermentée, c'est mon âme que je répandrai à la face du Seigneur » (1, 15). Cette réponse est d'abord perçue comme un exemple d' « extrême franchise » (παμπόλλη παρρησία). L'idée que l'âme acquiert la *parresia* lorsqu'elle est « comblée des grâces de Dieu » est très importante. Philon rappelle ainsi l'une des qualités essentielle du prophète, le franc-parler dont il fait une conséquence directe du lien entre le prophète et Dieu.[27]

---

[23] Le fait d'introduire Samuel pour conclure son exégèse de Levitique 10, 8-10, outre le lien direct entre l'histoire de sa mère, Anne, accusée d'être ivre lors de sa prière dans le temple et le thème même du traité, lui a peut être été inspiré également par les origines lévitiques du prophète (à préciser).

[24] L'étymologie scientifique du nom de Samuel est assez controversée : « le nom de El », « le nom (de Dieu) est El », « le fils de El » (voir M. Tsevat, « Die Namensebung Samuels und die Substitutiontheorie », *ZAW* 99, 1987, pp. 253-254, *apud* M. Lestienne, *op. cit*., p. 135.). A compléter.

[25] Le goût de Philon pour les chiasmes ne se dément pas : « ἄνευ γὰρ θείας χάριτος ἀμήχανον ἢ λιποτακτῆσαι τὰ θνητὰ ἢ τοῖς ἀφθάρτοις ἀεὶ παραμεῖναι ».

[26] Dans le TM c'est le prêtre lui-même qui lui adresse la parole.

[27] Sur la παρρησία, voir les trente premiers paragraphes du *Quis Heres*, qui tentent de répondre à la question « Peut-on parler à Dieu ? ». Philon reconnaît que la hardiesse et la liberté de parole

A partir d'un texte scripturaire, l'exégète va donc développer le thème de la *sobria ebrietas*, en décrivant l'état de possession divine et, à travers cet état, l'itinéraire de l'âme jusqu'à ce qu'elle se transforme en une libation (σπονδή) offerte à Dieu (§ 152). Les effets extérieurs, physiques, de cet état d'enthousiasme[28] ressemblent fortement à ceux produits par le vin, mais seuls les non-initiés (οἱ ἀνοργίαστοι) sont capables de confondre ivresse spirituelle et ivresse tout court[29]. Mais même à ce niveau, de la sobre ivresse, on constate une évolution. Si dans un premier temps il y a une correspondance entre les effets ordinaires du vin et l'état d'enthousiasme, à la fin la métaphore du vin se dépouille complètement de son caractère profane, pour revêtir uniquement celui sacramental : le vin n'existe plus que sous forme de libation. Toutefois, tout au long de ce parallélisme Philon maintient une distinction au niveau de vocabulaire : il emploie le terme « οἶνος » pour parler du vin concret et « ἄκρατος », ou le verbe « ἀκρατίζομαι » pour parler du vin pur « spirituel ».

---

peuvent être « d'admirables vertus lorsqu'elles s'adressent opportunément aux supérieurs » (§ 5) (pour une « mauvaise » παρρησία voir *Somn*. II, 83 et 85). Seul l'homme de bien (ἀστεῖος), purifié, peut avoir la liberté de parole (7, 19), qui, d'ailleurs est de la même famille que l'amitié: c'est seulement à un ami que l'on est capable de s'adresser en toute franchise (21). Enfin, au § 29, Philon commente, sous la forme d'un discours à la première personne, où l'homme s'adresse à Dieu, l'idée contenue dans la question d'Abraham, « Maître, que me donneras-tu ? » (Gen.. 15, 1) et puis Gen.. 18, 23 et 27 : « il me convainc de ne pas user de la liberté de parole sans le respect ni non plus du respect sans la liberté de parole. J'ai appris à mesurer mon néant et à admirer les sommets suprêmes de tes bontés. Et lorsque je m'aperçoit que je suis « terre et cendre », ou choses plus vile encore s'il en est, alors j'ose te rencontrer, devenu tout petit, jeté dans la poussière, réduit au point de n'avoir même plus l'apparence de l'être…oui, le moment vient pour la créature de rencontrer son créateur lorsqu'elle a connu son néant ». Dans *Probus*, Philon cite quelques exemples plus classiques de παρρησία, qui faisaient partie du répértoire stoïcien (95, 125) et il en fait un attribut des âmes nobles (126).

[28] L'âme « βεβάκχευται », § 146.

[29] On constate, là aussi, la présence du vocabulaire des mystères.

La description de l'âme éprise de *sobria ebrietas* ressemble fortement à celle de *Deus* 138 :

> Non seulement l'âme est généralement excitée et comme aiguillonnée par un taon, mais le corps est empourpré et embrasé par le flot débordant et réchauffant d'une joie intérieure qui répand à l'extérieur ce qu'elle éprouve.

On y retrouve la même image de l'âme piquée par un taon (ἐξοιστρῶν, *Ebr* 147, ἀκατασχέτοις οἴστροις, *Deus* 138)[30]. Bien que le mot employé ne soit pas le même — on a μύωψ au lieu d'οἶστρος, mais les deux mots sont presque synonymes —, on pourrait évoquer également à propos de l'image du prophète « aiguillonné par les éperons irrésistibles de la folie divine » qui pénètre dans l'âme en la poussant à la conversion, un passage de l'*Apologie de Socrate*, où celui-ci se décrit lui-même comme étant

> attaché par le Dieu au flanc de la Cité, comme au flanc d'un cheval puissant et de bonne race, mais auquel sa puissance même donne trop de lourdeur et qui a besoin d'être réveillé par une manière de taon (ἐγείρεσθαι ὑπὸ μύωπός τινος)[31]. C'est justement en telle manière que, moi,

[30] La piqûre de l'âme rappelle le *Phèdre*, 251d, mais elle y a un sens différent : dans l'âme échauffée par le flux du désir à la vue du bien-aimé, recommencent à pousser des germes de plumes ; si jamais, lorsque ces germes sont sur le point d'éclore, elle se voit tout à coup privée de l'objet de contemplation, « les embouchures des pertuis par où la plume se fait sa route se sèchent… et, s'étant fermées, interceptent le germe de la plume ». Pourtant, ces germes de plume, qui avaient goutté à la vague du désir, se battent pour sortir, et entourent ainsi l'âme d'un cercle de piqûres, lui provoquant de terribles douleurs(πᾶσα κεντουμένη κύκλῳ ἡ ψυχὴ οἰστρῷ). Elle se trouve déchirée entre cette souffrance et la joie qu'elle ressent, pourtant, au souvenir du bien-aimé.

[31] Le mot « μύωψ », taon, d'où, par analogie, éperon ou aiguillon, apparaît dans *Agr*. 71. Pour l'interprétation de ce passage comme un avatar du mythe du *Phèdre*, voir A. Méasson, *Du char ailé*…, pp. 160-176 (« Du cocher au cavalier »).

> tel que je suis, le Dieu m'a attaché à la Cité ; moi qui réveille chacun de vous individuellement, qui le stimule, qui lui fais des reproches, n'arrêtant pas un instant de le faire, m'installant partout, et le jour entier. (30e – 31a)[32].

Les thèmes de « l'offrande » et de la « femme stérile » : I Règnes 1, 28 et 2, 5

Anne revient au début du *Deus* (§ 5-7 et 10-15), les versets cités de I Règnes étant :

> 1, 28 (citation partielle) : « Je te le donne comme un don » (Δίδωμί σοι αὐτὸν δοτόν) ;
>
> 2, 5 (citation partielle) : « La stérile a enfanté sept [fois], mais celle qui était nombreuse en enfants a dépéri» (στεῖρα ἔτεκεν ἑπτά, ἡ δὲ πολλὴ ἐν τέκνοις ἠσθένησε). Ce verset est également cité en *Mutat.*. 143.

Le point de départ du traité est Gen.. 6, 4, « … et aussi, après cela, dit-il, quand les anges de Dieu s'introduisaient auprès des filles des hommes et qu'ils se donnaient à eux-mêmes des enfants ». Comme on le sait, *Deus* continue l'exégèse du *De Gigantibus*. Les anges, « compagnons des ténèbres » (οἱ τοῦ σκότους ἑταῖροι), s'unissent aux filles des hommes[33], qui représentent, elles, les passions, pour donner naissance aux vices. Ce n'est donc que pour eux-mêmes qu'ils se donnent des enfants (ἐγέννων αὐτοῖς).

[32] Voir aussi le *Banquet*, 217 a-b l'éloge d'Alcibiade : « Moi qui ai été blessé, mordu par les propos de la philosophie, ces propos qui, lorsqu'ils se sont engagés dans une âme jeune et qui ne manque pas de dons naturels, l'attaquent plus sauvagement qu'une vipère… car tous vous avez pris part du délire philosophique et de ses ivresses » (tr. L. Robin).

[33] Cela est possible justement parce que le souffle divin quitte facilement une âme polymorphe, sans unité et enveloppée de chair. C'est à ce sujet qu'est consacrée la plus grande partie du *Gig*. (19-58).

A l'opposé se trouvent les âmes justes, qui offrent à Dieu le fruit de leur engendrement, les vertus parfaites. Leur représentant par excellence est, bien sûr, Abraham, qui n'hésite pas à offrir, à restituer plutôt l'unique rejeton légitime de son âme, Isaac, « la sagesse autodidacte »[34]. La première explication qu'il donne ici de la ligature est intéressante pour notre propos : en liant les pieds de son fils — qui n'est qu'une « efflorescence » de soi-même[35] —, Abraham, qui avait connu une fois l'inspiration divine (ἅπαξ ἐπιθειάσας) « s'interdit symboliquement à lui-même de « reprendre pied » dans la réalité mortelle ».

Anne, qui « prit pour le rendre à Celui qui le lui avait donné, estimant qu'elle ne possédait rien en propre qui ne fût une grâce de Dieu », devient ainsi « disciple et successeur » (μαθητρὶς[36] καὶ διάδοχος) d'Abraham. Comme le souligne A. Mosès[37], l'idée que tout est grâce de Dieu est fondamentale pour la pensée philonienne[38].

*

L'autre citation de I Règnes est tirée du « Cantique d'Anne » (2, 1-10). On la retrouve en *Mutat*. 143. Ce verset et les commentaires philoniens qui l'accompagnent ont bénéficié d'une importante étude de V. Nikiprowetzki[39]. L'auteur s'attaque, moyennant une minutieuse analyse philologique, à une certaine tradition d'interprétation de I R 2, 5 et des passages philoniens qui est

[34] Le sacrifice d'Isaac n'est pas un thème central chez Philon. Voir, toutefois, *Abr*. 167-177.

[35] V. A. Mosès, note 4 à *Deus* 4, *OPA*, p. 64.

[36] C'est l'unique occurrence de ce mot chez Philon.

[37] *Op. cit*., n. 9, p. 65.

[38] Il y revient en *Her*. 85, *Leg*. I, 82.

[39] ΣΤΕΙΡΑ, ΣΤΕΡΡΑ, ΠΟΛΛΗ et l'exégèse de 1 Samuel, 2, 5 chez Philon d'Alexandrie, dans *Etudes Philoniennes*, Paris, 1996, pp. 171-197.

fondée par le double sens supposé du terme στεῖρα : non seulement « stérile », mais aussi « endurcie »[40]. Le « verdict » est sans rappel : « Philon ne pouvait donner au vocable στεῖρα le « double sens » de « stérile » et de « ferme » pour la simple raison que ce mot ne comporte jamais en grec la seconde acception qui lui est ici supposée ». L'analyse philologique est doublée d'une analyse d'une série de textes ayant pour thème la « bonne stérilité »[41]. Pour revenir à *Deus* et à son exégèse de I R, 2, 5, Philon voit en ce verset une preuve de l'amour de Dieu pour l'être humain. Le Sept, l'hebdomade s'identifie à la monade, les deux étant symboles de la perfection :

> Car Samuel, qui est enrôlé sous les ordres de Dieu seul et qui n'entretient commerce avec aucun autre, possède une disposition intérieure conforme à la monade, qui est l'être véritable ; mais cette constitution est aussi celle de l'hebdomade, lorsque l'âme se repose en Dieu et ne se met plus en peine d'aucune tâche mortelle, puisqu'elle a laissé derrière elle l'hexade, que Dieu a attribué à ceux qui sont incapables de remporter le premier prix et qui se voient contraints à s'approprier le second.[42]

C'est à la suite de cette exégèse philonienne et en s'appuyant également sur d'autres textes que V. Nikiprowetzki propose pour notre verset une

---

[40] Cette interprétation s'est transmise, pour citer V. Nikiprowetzki, « à la façon d'une chaîne scolastique …de Leisegang à Mosès en passant par Colson». La traduction proposée par A. Mosès est : « La femme endurcie a accouché sept fois et celle qui était riche en enfants a dépéri ».

[41] Ce n'est pas le seul thème qui jouit d'« éloges paradoxaux » de la part de Philon : en *QG* IV, 196 c'était la cécité d'Isaac qui se trouvait pourvue d'une valeur positive.

[42] Le même verset a posé par ailleurs problème, puisqu'en 2, 21, on lit qu'Anna enfanta encore trois fils et deux filles, donc, avec Samuel, six enfants en tout. *BA*, p. 148, signale que dans la version arménienne il est question de trois filles, pour atteindre ainsi le chiffre sept. Et Jérôme remplace en 2, 5 le mot « sept » par *plurimos*, pour harmoniser les deux versets.

traduction qui rendrait compte aussi de son sens obvie : « La stérile a enfanté le Sept, mais la multiple s'est exténuée en enfants ».

C'est à propos de l'enfantement inespéré d'Isaac par Sarah que revient le même verset du Cantique d'Anne. Si les deux femmes ont à première vue en commun le fait d'avoir été stériles mais d'avoir eu sur le tard un enfant par la grâce de Dieu, le rapprochement entre ces deux figures féminines se trouve être encore plus profond, si l'on suit l'interprétation spirituelle qu'en donne Philon : ce n'est que l'âme stérile (figurée par les deux femmes), qui ne peut plus enfanter des passions et des vices qui est capable d'enfanter le fruit de la vertu. Est stérile

> celle qui ne reçoit pas comme un germe fécond la semence d'un mortel, et qui, au contraire, écartant, supprimant les réunions où l'on fréquente les méchants, s'attache à l'hebdomade et à la qualité de paix la plus haute qu'elle entraîne. C'est de cette qualité que la femme stérile veut être grosse, c'est d'elle qu'elle veut être mère (§ 144).

Alors que peu avant Philon faisait d'Anne une disciple d'Abraham, nous pouvons dire qu'elle devient aussi celle de Sarah.

Le « résumé » de **Somn.** *I 254*

Somn. I 254 résume, en quelque sorte, ce que représentent les deux figures bibliques — celle d'Anne et celle de son fils, Samuel — pour l'exégèse philonienne :

> A l'appui de mes paroles, je peux citer la prophétesse et mère du prophète Anne dont le nom signifie « grâce ». Elle déclare qu'elle fait don au Sacré de son fils

> Samuel : il ne s'agit pas d'un être humain mais d'un caractère visité et possédé par les transports de l'enthousiasme. D'ailleurs Samuel signifie « réservé à Dieu »[43].

Ces quelques lignes se trouvent deux paragraphes avant la fin du *De Somn*. I et sont liées, comme dans *Deus*, au thème du don, de l'offrande. Après l'exégèse du rêve de chez Laban et les considérations qui suivent sur le « lieu-de-Dieu »[44], Philon explique le triple symbole de la stèle que Jacob a ointe pour Dieu — stabilité, consécration, inscription — en insistant sur le deuxième, la consécration (ἀνάθεσις). Premier point, très important : « Le ciel et le monde entier sont une offrande (ἀνάθημα) à Dieu, et c'est lui qui a créé cette offrande » (243). La stèle de Jacob est le symbole de l'âme qui s'offre à Dieu, en ne se laissant pas détourner dans la direction opposée, des choses mortelles. La colonne de sel dans laquelle se transforme la femme de Lot est, au contraire, le symbole de l'âme oublieuse de Dieu, qui s'offre une offrande à soi-même, une offrande, donc, vide de sens « comme une stèle sans âme et qui fond sur elle-même : car le sel n'est pas quelque chose de solide »[45]. L'offrande faite par Jacob est le fruit d'un long entraînement[46]. Et cette offrande, c'est lui-même. C'est le § 253 qui éclaire le sens de l'offrande chez Philon, fortement lié à la notion de sacré dans son sens de base : est sacré ce qui est complètement séparé du

---

[43] μηδενὸς ἔτ᾽ ἀνιέρου καὶ βεβήλου προσαπτόμενος. ἐγγυᾶται δέ μου τὸν λόγον ἡ προφῆτις καὶ προφητοτόκος Ἄννα, ἧς μεταληφθὲν τοὔνομα καλεῖται χάρις. τὸν γὰρ υἱὸν διδόναι φησὶ τῷ ἁγίῳ δῶρον Σαμουήλ (I Reg. 1, 28), οὐκ ἄνθρωπον μᾶλλον, ἀλλὰ τρόπον ἐνθουσιῶντα καὶ κατεχόμενον ἐκ μανίας θεοφορήτου. Σαμουὴλ δὲ ἑρμηνεύεται τεταγμένος θεῷ).

[44] Pour ces considérations voir la discussion sur les anthropomorphites dans C.Termini, *Le potenze di Dio* (cf. notre « Bibliographie »), p. 84 et *suiv*.

[45] § 248.

[46] Les métaphores sportives reviennent en force aux § 250-251.

profane, ce qui est entièrement propriété de Dieu. On comprend mieux maintenant l'insistance sur le dépouillement complet du mortel :

> « Il est sacré, celui qui laisse pousser les boucles de la chevelure de sa tête » (Nb 6, 5)[47], après avoir fait un vœu. Mais s'il est sacré, il représente une offrande, ni plus ni moins, puisqu'il n'entre en contact avec quoi que ce soit d'impie et de profane ».[48]

C'est à ce propos qu'intervient l'exemple de Samuel et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre la « traduction » de son nom, « réservé à Dieu ».

I Règnes 9, 9 dans l'exégèse philonienne

Un verset que Philon cite à plusieurs reprises est I R 9, 9 :

> Et auparavant en Israël, voici ce que chacun disait quand il allait interroger Dieu : « Viens, allons chez le voyant », car le prophète, le peuple l'appelait auparavant voyant (καὶ ἔμπροσθεν ἐν Ισραηλ τάδε ἔλεΓεν. ἔκαστος ἐν τῷ πορεύεσθαι ἐπερωτᾶν τὸν θεόν Δεῦρο πορευθῶμεν πρὸς τὸν βλέποντα· ὅτι τὸν προφήτην ἐκάλει ὁ λαὸς ἔμπροσθεν Ὁ βλέπων.) ».[49]

---

[47] Note *BA*, Nb, p. 254 : « En *Spec.* 1, 250, Philon explique que le fait de ne pas se couper les cheveux symbolise la non-falsification du vœu, assimilé à une pièce de monnaie (νόμισμα). Cette explication ne prend sens qu'en *Deus* 88, où laisser pousser sa chevelure, c'est laisser croître en soi les germes des préceptes moraux.

[48] § 253.

[49] D'après la *BJ*, n. c, il s'agit d'une glose dans le TM qui explique l'équivalence entre «voyant » et « prophète », en préparant le v. 11 et la question de Saül, « Le voyant est-il ici ? »
« Le titre de « voyant » donné à Samuel (1 R 9, 11, 18 ; 16.4) prend place à côté d'autres noms analogues dans la réflexion sur le prophétisme, entre autres chez Grégoire de Nysse

La glose ajoutée à la fin du verset explique clairement que le mot βλέπων, qui traduit ici l'hébreux *ro'eh*, employé dans le récit du voyant qui trouva les ânesses de Saul, correspond au terme, plus usuel, de προφήτης (qui traduit, à son tour le mot *nabi*).

Nous allons regarder de plus près les passages philoniens où ce verset est cité, intégré dans une exégèse, voir même commenté. Il s'agit du fragment *De Deo*, ch. 2, de *QG* 4, 138 (B), *Her*. 78, *Migr*. 38 *Deus* 139.

*

Le fragment philonien *De Deo* est consacré, comme on le sait, à l'exégèse de Gen.. 18, 2[50] :

> Il leva son regard et de ses yeux il vit et voici : trois hommes se tenaient au-dessus de lui. Et à leur vue, il courut à leur rencontre depuis l'entrée de sa tente, se prosterna à terre, et dit…

Il s'agit, bien sûr, du célèbre épisode de l'apparition des trois anges à Abraham, à midi, près du chêne de « Mambré » — nom qui signifie pour Philon « venant de la vision, *min-mare'èh* » alors que la *mesembria* représente l'heure où « le soleil intelligible illumine l'âme pure »[51]—, interprétée comme une vision de Dieu entouré de ses deux Puissances principales, θεός et κύριος, Dieu lui-même

(*Commentaire sur le Cantique des Cantiques* 7 = GNO 6, p. 212-219 ; 13 = GNO 6, p. 393-397) » (*BA* 121)

[50] Voir F. Siegert, « Le fragment philonien *De Deo*, première traduction française avec commentaire et remarques sur le langage métaphorique de Philon », dans C. Lévy, *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Paris, 1998 (Voir notre « Bibliographie »), pp. 183-227.

[51] cf. *QG* IV, 1-9 ; *Abr*. 119-132 ; *Sacrif*. 59-60 ; *Cher*. 106 . Voir *BA* I, M. Harl, p. 173.

n'ayant pas de nom[52]. Les trois hommes ne sont qu'une apparence, puisque Dieu est ἄτρεπτος, ne connaît pas le changement. Pour expliquer le sens de l'expression « de ses yeux il vit » — on ne peut voir, n'est-ce pas, qu'avec ses yeux —, Philon reprend un thème d'origine platonicienne qui lui est cher, celui des « yeux de l'âme » : il faut d'abord fermer les yeux corporels pour être capable de voir avec ceux de la raison. C'est à cette vision-là qu'est liée la faculté « prophétique et contemplative » — remarquons le lien très étroit qui existe entre les deux chez notre auteur — et c'est parce qu'il est capable de voir avec les « yeux de l'âme » que l'on donne « à tout prophète le nom de voyant » (ch.2).

*

L'interprétation de *QG* IV B 138, à propos de Gen.. 24, 62, « Isaac alla à travers le désert près du puits de la vision » va dans le même sens :

> C'est ainsi également que tout prophète véridique était appelé voyant ou regardant, ces noms ayant été imposés en rapport avec l'œil de l'âme [53].

*

En *Heres* 78, Philon associe cette « définition » à Israël, le voyant Dieu. Cette association est issue de l'exégèse de Gen.. 15, 5 : « Et il le fit sortir au-dehors et il lui dit : Lève ton regard vers le ciel ». Philon oppose ceux qui tiennent leur tête tournée vers le sol, vers les nourritures terrestres, tels les oignons et l'ail de l'Egypte, « le troupeau des humains », aveugles sans le savoir,

---

[52] «Il se manifeste entre elles » de même que, selon Ex 25, 22, il doit parler « au milieu les deux Chérubins ».

[53] *Sic etiam omnis propheta mendacii nescius, Videns vocabatur, sive Oculans, impositis nominibus secundum oculum animae.*

à l'homme de bien, l'ἀστεῖος, celui qui tend ses regards vers le ciel et le seul qui voit clair. Et il explique :

> C'est la raison pour laquelle les anciens ont donné aux prophètes le nom de « voyants ». Or, celui qui s'est « avancé au-dehors » n'est pas seulement un voyant : on dit en outre qu'il est voyant Dieu, Israël.

Un lien est donc établi, là encore, entre l'ἀστεῖος, celui qui voit clair et le prophète. Israël est celui qui voit Dieu, celui qui tourne ses yeux vers la « manne », qui n'est autre que le Logos, « nourriture incorruptible venue du ciel pour l'âme éprise de contemplation » (§ 79). Il représente, donc, un degré supérieur de la prophétie.

*

En *Migr*. 38, à propos des derniers mots de Gen.. 12, 1, « Je te ferai voir », I R 9, 9 est à nouveau associé au même thème d'Israël le Voyant. On retrouve également la même opposition entre, cette fois, le sage (σοφός) qui voit (ὁ ὁρῶν) et les fous (ἄφρονες) aveugles :

> Aussi appelait-on primitivement les Prophètes des « voyants » (I Sam. 9, 9), et l'ascète a-t-il mis beaucoup de soin à échanger l'oreille pour l'œil, afin de voir ce qu'il ne faisait qu'entendre : il obtient enfin l'héritage où règne la vue, il a dépassé celui de l'audition.

*

En *Deus* 139, l'allusion à notre verset vient clore l'une des plus belles descriptions philoniennes du prophète, surtout comme un personnage inspiré qui produit la conversion. Cette conception du prophète est très proche, à notre avis, du rôle rempli par les prophètes vétéro-testamentaires, dont les exhortations au repentir et à la conversion sont innombrables. A en juger d'après ce passage, le prophète a, chez Philon, une dimension missionnaire, tout comme les prophètes vétéro-testamentaires. Cette description a comme point de départ III Règnes 17, 18, c'est-à-dire les paroles adressées par la veuve au prophète Elie : « O, homme de Dieu, tu es entré chez moi pour rappeler mon iniquité et ma faute ».

> « Car nos ancêtres appelaient les prophètes tantôt des hommes de Dieu, tantôt des voyants, désignant ainsi au moyen de termes appropriés et bien venus l'inspiration et la vision du réel[54] dont ils étaient capables. ».

Selon ce passage, l'inspiration serait spécifique aux hommes de Dieu.

I Règnes 10, 22-23

A partir du § 176 du *De Migratione Abrahami*, Philon développe son commentaire de Gen. 12, 4, « Abraham avait 75 ans lorsqu'il quitta Haran », dans trois direction : le sens de l'émigration, le sens du mot Haran et enfin, le sens du nombre 75. « Haran se traduit par « trou » et les trous symbolisent les

[54] Le verbe περιαθρέω et ses composés est l'un des préférés de Philon. Il n'apparaît pas dans la LXX et une seule fois chez Platon, dans les spuria (370 d 7), avec un sens proche de celui qu'il prendra chez Philon (regarder attentivement autour, scruter les astres, les planètes, la nature) (fragment Platon : μενος, καὶ περιαθρῶν τὴν φύσιν, φιλοσοφῶν οὐ πρὸς ὄχλον καὶ θέατρον ἀλλὰ πρὸς ἀμφιθαλῆ τὴν ἀλήθειαν.). A part ce fragment de Platon, ce terme n'est pas attesté avant Philon. Il est en revanche largement utilisé par les Pères de l'Eglise (Origène, Basile, Didyme, Eusèbe, etc) et par quelques philosophes.

fenêtres de la sensation » (§ 188). C'est une étape obligée dans la migration de l'âme : prendre conscience de la réalité sensible et apprendre à discerner le bon du mauvais, avant de répondre à l'appel de l'immortalité, en changeant de pays. Au § 194-195, Philon résume les trois étapes : 1) d'abord le renoncement à l'astrologie, qui confond le créateur (Dieu) avec sa propre créature (le monde) et qui fait croire que la destinée de l'homme dépendrait du mouvement des astres[55]; 2) l'examen attentif (ἐπίσκεψις) de soi-même, et le discernement ; 3) se diriger enfin vers le véritable objet de la recherche qui est Dieu, nourri par l'espoir de Le saisir par l'esprit « malgré la difficulté qu'on éprouve à Le pressentir et à Le deviner ». Mais pour aboutir à cette étape il faut impérativement quitter Haran, c'est-à-dire les organes de la sensation (τοῖς αἰσθήσεως ὀργάνοις).

L'exégète trouve un exemple de ce passage d'une étape à l'autre dans I Règnes 10, 22-23, versets auxquels il fait référence, sans en donner de citation exacte. De nouveau, ces exemples tirés des livres des Règnes interviennent au terme d'un développement. C'etait aussi le cas pour le *De Ebrietate*. Voici le texte :

> Pour cette même raison, le caractère (le logos[56]) qui occupe le premier rang près de Dieu et se nomme Samuel, n'évoque pas les droits de la royauté en faveur de Saul, tant que Saül reste parmi les bagages ; il le fait une fois qu'on l'en a tiré (§ 196).

[55] Voir aussi *Heres* 79 s., 85 s. et *Timée* 90 c-d.

[56] J. Cazeaux opte pour la leçon A, λόγος, l'autre étant τρόπος. Mais on se demande si, compte-tenu de *Somn*. I, 254, où le mot τρόπος apparaît à propos de Samuel, cette dernière leçon n'est pas préférable.

Les bagages où se cache Saül sont, symboliquement, l'équivalent de Haran, « les cavités du corps et de la sensation », qu'il faut quitter pour accéder à la royauté, symbole de la sagesse. Il s'agit de l'épisode de la proclamation par Samuel de Saül comme roi devant le peuple, épisode précédé de l'onction « privée » de ce dernier (10, 1) et suivi de l'onction officielle (11, 12-15). L'onction « privée » est confirmée par le tirage au sort, qui le désigne comme futur roi. C'est au moment de sa désignation que Saul disparaît et c'est le Seigneur qui indique, à la demande de Samuel, l'endroit où il se cache. Samuel est, d'une part, celui qui écoute (Dieu) et, d'autre part, celui qui éduque, en remplissant ainsi l'une des fonctions du prophète, qui est celle de guider les âmes.

Quelques remarques sur le prophète Elie : **Deus** *136-138 et* **QG** *I, 86*

Le nom du prophète Elie apparaît en *QG* I, 86 en compagnie du *protopropheta*, Moïse, à propos du « transfert » d'Enoch, dans un passage qualifié de « tam obscurum » par Aucher :

> Elie, partant de ce monde terrestre, suivit en haut à son tour dans le ciel, quand la face divine lui apparut ou, pour employer un terme plus exact, quand il s'éleva (*Elias ex terrenis tunc sibi apparentem superiora est secutus, vel ut proprie dicam, superascendit*.).

En *Deus* 136-138, le thème de la veuve rejoigne par sa signification celui de la femme stérile : c'est l'âme qui fait le deuil des passions ou, autrement dit, l'âme que ces passions ne peuvent plus féconder. Deux exemples viennent illustrer ce thème : la veuve qui accueille chez elle le prophète Elie et Tamar.

Philon cite partiellement III Règnes 17, 18, mais son texte est différent de celui de la LXX.

> Qu'y a-t-il entre toi et moi, homme de Dieu ? Tu es entré chez moi pour rappeler mes iniquités et faire mourir mon fils (Τί ἐμοὶ καὶ σοί, ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ; εἰσῆλθες πρός με τοῦ ἀναμνῆσαι τὰς ἀδικίας μου καὶ θανατῶσαι τὸν υἱόν μου).

Dans la LXX il s'agit plutôt d'un reproche que la veuve adresse au prophète : c'est la présence d'Elie dans sa maison qui aurait provoqué la maladie et la mort de son fils. En faisant ressusciter par sa prière ce dernier, le prophète est pleinement reconnu comme un homme de Dieu : « Oui, maintenant je sais, dit la veuve, que tu es un homme de Dieu et que la parole du Seigneur est vraiment dans ta bouche ». Mais, comme souvent, Philon « adapte » la forme et le sens de sa citation aux besoins de son exégèse. Il met l'accent ici sur le rôle du prophète comme « agent » du repentir et de la conversion. Auparavant, au § 131-135 l'Alexandrin s'est attaché à expliquer une prescription du Lev. 14, 34-36 : pourquoi l'entrée du prêtre dans une maison touchée de lèpre avant qu'elle ne soit vidée, la rendrait-elle impure, alors que l'on pourrait s'attendre à tout le contraire ? Parce que ce n'est qu'au contact de ce pur « rayon de lumière » représenté par le prêtre que l'on prend conscience des impuretés de l'âme.

B. Prophètes postérieurs

Jérémie

1. Jérémie 3, 4 (Cher. 49)

Philon cite à plusieurs reprises des versets du prophète Jérémie. En *Cher*. 49, une telle citation est suscitée par l'exégèse de Gen. 4, 1-2, « Et Adam connut sa femme : et elle conçut et enfanta Caïn, et il dit : J'ai acquis un homme avec le secours de Dieu. Et Dieu lui donna en outre d'enfanter son frère Abel ». C'est l'occasion pour Philon d'aborder le thème de l'union et de l'enfantement spirituels, en faisant d'abord la remarque qu'Abraham, Isaac, Jacob, Moïse ne sont jamais montrés « connaissant des femmes ». Etant donné que la femme représente la « perception sensible » (αἴσθησις), ces amants de la sagesse (τοὺς σοφίας ἐραστὰς), qui ne cherchent qu'à s'en détacher, ne pourraient concevoir une telle union[57]. Leurs épouses sont en fait des vertus : Sarah, « souveraine et régente, ἄρχουσα καὶ ἡγεμονίς », Rébecca, « persévérance dans le bien, ἐπιμονὴ τῶν καλῶν », Léa, « celle qui se fatigue dans la pratique du bien, κοπιῶσα ἐπὶ τῇ συνεχείᾳ τῆς ἀσκήσεως » et enfin, Séphora, « le petit oiseau qui s'envole vers le ciel, épris de contemplation »[58]. Philon qualifie la conception et l'enfantement des vertus de mystères divins, inaccessibles aux non-initiés. De même que les femmes doivent recevoir la semence d'un homme pour pouvoir enfanter, de même les vertus reçoivent en don la semence de Dieu, « non engendré qui engendre tout ». Philon prend d'abord pour garant de ses paroles Moïse et cite plusieurs versets de la Genèse, (21, 1 ; 29, 31 ; 25, 21) et Ex. 2, 22, comme preuve de la manière « spirituelle » dont celles que l'on vient de nommer ont conçu[59]. Cette explication est suivie d'une exhortation adressée aux initiés, qui doivent d'une part en garder le secret et d'autre part, « profiter » de la science de tout autre initié qui se trouverait sur leur chemin[60]. C'est pour cette raison que

[57] § 41.

[58] § 41.

[59] § 45-47.

[60] § 48.

Philon lui-même, qui se dit initié d'abord aux mystères de Moïse, commença ensuite, dit-il, à fréquenter Jérémie, qui était non seulement initié, mais encore hiérophante :

> Moi, j'étais initié aux grands mystères de Moïse, l'ami de Dieu. Et pourtant, quand je vis ensuite le prophète Jérémie et quand je sus qu'il était initié, et même digne hiérophante, je n'hésitai pas à être son disciple. [61]

Et Philon cite l'un des oracles de ce prophète, souvent inspiré (τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν). Ce qui est à noter c'est la manière dont Philon introduit la citation, en disant qu'il s'agit d'un oracle (χρησμόν τινα) prononcé ἐκ προσώπου του θεοῦ[62], expression qui définit dans la *Vie de Moïse* II, 188, la première catégorie d'oracles, ceux qui sont « trop grands pour être loués par l'homme (II, 191)[63]. Il s'agit de Jér. 3, 4, :

---

[61] § 49 : καὶ γὰρ ἐγὼ παρὰ Μωυσεῖ τῷ θεοφιλεῖ μυηθεὶς τὰ μεγάλα μυστήρια ὅμως αὖθις Ἱερεμίαν τὸν προφήτην ἰδὼν καὶ γνούς, ὅτι οὐ μόνον μύστης ἐστὶν ἀλλὰ καὶ ἱεροφάντης ἱκανός, οὐκ ὤκνησα φοιτῆσαι πρὸς αὐτόν·

[62] Voir Goodenough, *Light*, p. 75-77.

[63] Cette expression nous renvoie directement à la discussion sur les trois types d'oracles du deuxième livre de la *Vie de Moïse*. Elle y est employée pour définir les oracles de première catégorie, qui viennent « de la Personne de Dieu à travers l'interprétation donnée par son prophète (ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λέγεται δι᾽ ἑρμηνέως τοῦ θείου προφήτου) » et « sont trop grands pour être loués par l'homme » et dont, par conséquent, Philon ne parlera pas. Pour éviter de nous lancer dans une discussion difficile qui ne fait pas l'objet de ce chapitre, contentons-nous de la remarque suivante : les citations bibliques que Philon présente comme des oracles délivrés « ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ » sont des versets où Dieu parle à la première personne. A part notre citation de Jérémie, toutes les autres appartiennent au Pentateuque, mais aucune ne concerne un texte appartenant au Décalogue. Il s'agit des passages suivants : *Spec*. IV, 39 qui cite Lev. 19, 11-12, *Somn*. II, 221, Ex. 17, 6 ; *Mutat*. 13, Ex 6, 3 ; *Mutat*. 39, Gen. 17, 1 ; *Conf*. 168, Gen. 11, 7 ; *Plant*. 63, Nb 18, 20 ; *Deus* 23, Dt 5, 31 ; *Deus* 109, Ex 33, 17 ; *Poster*. 167, Dt 32, 39.J. G. Kahn précise dans une note à *Conf*. 168, page 137, n. 4 que l'expression « τὸ εἰρημένον ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ » est

> Ne m'as-tu pas nommé ta maison, ton père, le mari de ta virginité ? (οὐχ ὡς οἰκόν με ἐκάλεσας καὶ πατέρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς παρθενίας σου ;)

Le texte que cite Philon est légèrement différent de celui de la LXX, on a « ἄνδρα » au lieu d' « άρχηγὸν» (cause première de, auteur, fondateur, créateur). Pourtant c'est l'expression « mari de la virginité » qui soutient l'exégèse philonienne. A la différence des hommes chez qui « l'union en vue de la création des enfants fait, des vierges, des femmes », Dieu, en ayant commerce avec les âmes, leur rend, leur refait, au contraire, la virginité[64]. L'âme devrait « vivre pure comme une vierge dans la maison de Dieu et embrasser le savoir » (§ 52). Cela explique le fait que Sarah n'eut enfanté qu'une fois arrivée à l'âge de la vieillesse, après avoir abandonné « tout ce qui est particulier aux femmes ». Alors « elle s'élance pour reprendre son rang de vierge chaste »[65].

2. Jérémie 15, 10 (Confus. 44 et 51)

Ailleurs, en *Confus*. 44, Philon cite Jérémie 15, 10, sans donner, cette fois, le nom du prophète, mais en parlant de lui comme d'un « un représentant du

---

« tout à fait typique du langage rabbinique qui vise à éviter l'anthropomorphisme, ce qui rend tout à fait inappropriée sa traduction par « les paroles que l'Ecriture met dans la bouche de Dieu » et préfère une traduction plus « neutre » : « Ces mots qui sont prononcés de la part de Dieu ».

[64] Même idée dans *Praem*. 158-160 (commentaire d'une citation d'Isaïe 54, 1, cf. I Règnes 2, 5).

[65] Le TM est assez différent de celui de la LXX : «Encore maintenant ne m'invoques-tu pas : « Mon père ! Toi, l'intime de ma jeunesse ». Les versets 1-5 du chapitre 3 sont consacrés à la « glorieuse prostituée ».

chœur prophétique [66] (τοῦ προφητικοῦ θιασώτης χοροῦ) » qui « a parlé saisi d'un transport divin (καταπνευσθεὶς ἐνθουσιῶν ἀνεφθέγξατο) ». L'image du chœur prophétique, que Philon n'emploie nulle part ailleurs, s'inscrit harmonieusement dans l'économie de ce traité où l'un des mots-clé est justement συμφωνία. Plus bas, l'exégète parle, par exemple, du « concert harmonieux et gracieux des vertus » (§ 43). Il est question de paix et de guerre. Il y a d'une part les hommes de paix (Gen. 42, 11), ceux qui « honorent un père unique, la droite raison » (λόγος) qui mènent une vie sereine et, d'autre part, les adeptes du polythéisme, source de trouble pour l'âme. Mais les hommes de paix savent être très belliqueux lorsqu'il s'agit de défendre « la stabilité de l'âme ». A titre d'exemple intervient la citation de Jérémie :

> Témoignent en faveur de mes paroles, d'abord les idées de ceux qi aiment la vertu et qui pensent ainsi, ensuite un représentant du cœur prophétique qui, saisi d'un transport divin, s'est exprimé ainsi : « *Oh, Mère, c'est bien grand que tu m'as mis au monde ; un homme de combat et un homme d'aversion pour tout le pays. Je ne dois rien, on ne me doit rien, et ma vigueur ne m'a pas quitté à cause de leurs imprécations* (ὦ μῆτερ, ἡλίκον με ἔτεκες, ἄνθρωπον μάχης καὶ ἄνθρωπον ἀηδίας πάσης τῆς γῆς; οὐκ ὠφείλησα, οὐδὲ ὠφείλησάν μοι, οὐδὲ ἡ ἰσχύς μου ἐξέλιπεν ἀπὸ καταρῶν αὐτῶν, Ier. 15, 10) » (*Confus*. 44, trad. J. G. Kahn, modifiée).

[66] Cf. *Cher*. 85 : « τοῖς φιλοσοφίας θιασώταις» ; *Sacr*. 7 : «ὁ Ἰσαὰκ θιασώτης ἀνωμολόγηται. » ; *Det*. 45 : « Ἠσαῦ τοῦ κακίας θιασώτου » ; *Det*. 140 « φαῦλοι δ' ὧν Κάιν ἐστὶ θιασώτης » ; *Deus* 121 : « οἱ Μωυσέως θιασῶται » ; *Plant*. 39 « ὁ τοῦ Μωυσέως δὴ θιασώτης » ; *Migr*. 149 : « τούτων καὶ ὁ Λὼτ ἐστι θιασώτης » ; *Fuga* 146 : « ἱερωσύνης γὰρ τοὺς Κορὲ θιασώτας ὀρεχθέντας » *Somn*. I, 226 : « ἀτεχνία καὶ ἀνεπιστημοσύνη καὶ ἀπαιδευσία καθ' ἡμῶν τιθέασιν, ὧν ὁ Λάβαν ἐστὶ θιασώτης » ; II, 78 : « θιασῶται τῆς κενῆς δόξης » ; II, 255 « τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον ὀνομάζειν, ὅτι δὲ τῶν πολυωνύμων τοῦ ὄντος δυνάμεων οὐ θιασώτης μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔξαρχός ἐστιν εἰρήνης. » ; *Spec*. I, 344 : « οἵ τε τοῦ νοῦ θιασῶται καὶ οἱ τῶν αἰσθήσεων ». Voir la note d'A. Méasson, *Sacr*., p. 68.

Le texte de la citation est, cette fois-ci, très différent de celui de la LXX. La LXX a au lieu de ὠφείλησα, aor. de ὀφείλω, « j'avais une dette », ὠφέλησα, aor. de ὠφελέω, « j'ai aidé » et pour ce qui est de la suite du verset, la LXX dit exactement le contraire du texte philonien: « ἡ ἰσχύς μου ἐξέλιπεν ἐν τοῖς καταρωμένοις με », « Ma vigueur m'a quitté devant ceux qui me maudissent ».

Plus loin, au § 51, Philon reprend la même citation, avec quelques différences :

> « Et les imprécations qu'ils ont lancées contre moi n'ont pas abattu ma vigueur » (οὐδὲ ἡ ἰσχύς μου ἐξέλιπεν ἀπὸ τῶν ἀρῶν ἃς ἐτίθεντό μοι)[67].

Tout le commentaire de ce verset se construit justement autour de l'idée exprimée par la variante philonienne : les sages doivent se défendre et lutter contre les ennemis de la vertu, leurs armes étant les raisonnements (λογισμοί, § 45). Au § 51, lorsqu'il reprend la dernière partie du verset, Philon continue à la première personne :

> Mais je me suis cramponné de toute ma force et de tout mon pouvoir à la doctrine de Dieu, et malgré les mauvais traitements, je ne me suis pas incliné, mais j'ai vivement blâmé ceux qui ne se purifiaient pas eux-mêmes.

3. Jérémie 2, 13 (Fug. 197-201)

Dans *Fug*. 197-210, Philon s'arrête sur Jér. 2, 13 :

[67] J.G. Kahn, le traducteur du traité dans *OPA* y voit la preuve que Philon cite la Bible de mémoire.

> Nous devons parler maintenant de la Source suprême et la meilleure, que le Père de l'univers révéla par la bouche des prophètes. Car il dit à un certain endroit : « Ils m'ont abandonné, moi, Source de vie, et se sont creusé des citernes lézardées, qui ne pourront pas contenir l'eau (ἐμὲ ἐγκατέλιπον, πηγὴν ὕδατος ζωῆς, καὶ ὤρυξαν ἑαυτοῖς λάκκους συντετριμμένους, οἳ οὐ δυνήσονται ὕδωρ συνέχειν , Jer. 2, 13) » (*Fug*. 197)

Le texte de la LXX ne diffère que très peu de celui cité par Philon (le mot ὕδατος est absent de la version de la LXX). Cette citation et son commentaire font partie d'un long développement sur les sources (177-201). Il y a un mouvement ascendant dans ce développement au sommet duquel se trouve justement la citation de Jérémie, qui révèle la source suprême, la source de vie qui est Dieu lui-même. Le point de départ de ce „retour aux sources" est Gn 16, 7, la rencontre d'Agar, avec l'ange, près d'une source.

*

Jer. 3, 4 et 15, 10 et 2, 13 sont les seuls versets de ce prophète auxquels Philon consacre un commentaire assez approfondi. On trouve ailleurs dans son oeuvre[68] d'autres échos ou allusions.

Dans les *Lois Spéciales* I, 304, Philon parle des « incirconcis de cœur », expression qui se trouve dans le Lévitique, 26, 41 : « Moi aussi je me suis conduit avec eux en mettant ma colère en travers ; alors leur cœur incirconcis se retournera, et alors ils accepteront leurs fautes »[69]. Mais c'est le Dt. 10, 16 que cite Philon : « circoncisez la dureté de votre cœur, que votre nuque ne soit pas raide ». Au tout début des *Lois spéciales*, nous retrouvons parmi les quatre

[68] Voir la liste donnée par la *Biblia Patristica*.

[69] Traduction *BA*.

principales raisons qui rendent indispensable la pratique de la circoncision, le fait qu'elle assure la ressemblance du membre viril avec le cœur (§ 6) : en fait, cette ressemblance existe, les deux organes étant destinés à la génération, le cœur, à la génération des pensée, le membre viril à celle des êtres vivants ; la circoncision ne fait donc que rendre visible cette ressemblance. Il est peut-être intéressant de noter que l'expression « incirconcis de cœur » se retrouve chez deux prophètes : chez Ezéchiel (44, 7 et 9) et Jérémie (9, 25). En 6, 10, Jérémie parle aussi des oreilles incirconcises, incapables d'écouter et d'être réceptives aux paroles prophétiques.

Zacharie 6, 12(Confus. 62)

En *Confus*. 62, Philon cite — partiellement — Zacharie 6, 12. Le nom du prophète n'est pas mentionné, mais, en guise d'introduction à sa citation, Philon se réfère à lui comme à « l'un des disciples de Moïse (τῶν Μωυσέως ἑταίρων τινὸς) » qui « prononce (ἀποφθεγξαμένου) » un « oracle (λόγιον) » :

> D'autre part, j'ai entendu l'oracle d'un des disciples de Moïse, qui s'exprimait ainsi : Voici un homme dont le nom est (Soleil) levant (ἰδοὺ ἄνθρωπος ᾧ ὄνομα ἀνατολή , Zach. 6, 12).

Là-aussi, un verset de la Genèse constitue le point de départ. Les hommes se décident de construire la tour de Babel et partent à la recherche d'un endroit : « Et il arriva, tandis qu'ils faisaient mouvement à partir du Levant, qu'ils trouvèrent une plaine sur la terre de Sennaar et ils s'établirent là (11, 2)[70] ».

[70] M. Harl, dans une note à ce verset (*BA*, *Gen.ès*e, p. 148) précise : «Le mouvement des hommes ' à partir du Levant ', *apo anatolon*, est considéré comme une faute à cause de la valeur symbolique du Levant. Philon cite ici la prophétie de Za 6, 12, qui pour les chrétiens, donne le nom du Christ (« Le Levant ', *Anatole*). »

Philon souligne que les hommes s'établissent là (κατοικέω), alors qu'ils auraient dû seulement y « résider (παροικέω) ». L'âme connaît, dit l'Alexandrin, deux sortes de levers : « le meilleur et le pire; le meilleur, quand l'éclat des vertus surgit comme les rayons du soleil, le pire, quand les vertus sont plongées dans l'ombre et que ce sont les vices qui surgissent » (§ 60) . Philon en prend deux exemples — Gen. 2, 8 : « Dieu planta un jardin en Eden, au Levant » et un fragment de notre verset, Za 6, 12 — pour illustrer le premier type et un seul pour illustrer le deuxième type — Nb 23, 7-8, qui rapporte les paroles de Balaam : « Balaq m'a fait venir de Mésopotamie, des montagnes du Levant, en me disant : Viens ici, maudis-moi celui que Dieu n'a pas maudit ».

L'interprétation philonienne du verset de Zacharie, qui, pour les chrétiens donne le nom du Christ[71], est au premier abord assez mystérieuse. Il souligne lui-même « l'étrangeté de cette dénomination », s'il s'agit d'un homme en chair et en os. On passe donc sans transition à une interprétation allégorique : cet homme est un être « incorporel qui ne diffère en rien de l'image divine » et « c'est le plus âgé des fils que le père de toutes choses a fait se lever, et ailleurs, on l'appelle encore fils premier-né, πρωτόγονος »[72]. C'est au § 146 que le mot « premier-né » revient, et l'on apprend que c'est l'un des noms du Logos, « le plus ancien des anges, d'une certaine manière le chef des anges »[73]. Nous n'allons pas nous étendre sur ce passage, très important, d'ailleurs, pour la doctrine du Logos chez Philon.

Osée

[71] Voir note précédente. Voir aussi *Conf* , p. 74, n. 5 sur la portée messianique de ce passage.

[72] Voir note de J. G. Kahn sur ce mot, p. 75.

[73] Voir n. c. 26 au vol. *De Confusione*, OPA, qui discute en détail de chacun de ces noms du Logos.

Un verset d'Osée, 14, 10, a suscité l'intérêt de Philon. Il le cite à deux reprises, en *Mutat*. 139 et *Plant*. 138. Plus que la citation elle-même, c'est la manière dont l'exégète l'introduit en *Mutat*. 139 qui intéresse notre propos :

> Je sais un oracle enflammé qui fut rendu de la bouche d'un prophète en ces termes : « On a trouvé que ton fruit est de moi. Qui est sage et comprendra cela ? Qui est intelligent et en aura connaissance ? (Os. 14, 9-10). Je me représentais l'être qui, sous ces mots, se faisait entendre et qui, invisible, touchait invisiblement l'instrument de la voix. En même temps, j'admirais aussi, frappé d'émerveillement, les paroles prononcées.

Plusieurs remarques sont à faire à propos de ce passage :

1. Il est inséré dans l'exégèse de Gen. 21, 6 : « Le Seigneur a crée pour moi un rire ». Le rire, la joie c'est Isaac (Philon commence à parler de la naissance d'Isaac au § 130 : ayant changé le nom de Saraï en Sarah, Dieu dit à Abraham : « Je te donnerai un enfant d'elle »). Mais cette interprétation semble réservée à un petit nombre, elle ne doit pas être laissée à la portée de ceux touchés par la « superstition » (δεισιδαιμονία)[74]. Justement, le verset d'Osée indique clairement que se sont les sages qui doivent « connaître de telles réalités » et non les « ἄσημοι », les hommes ordinaires. Nous avons rencontré le même schéma en *Cher*. 40-51 : l'interprétation — ou selon ses propres mots le « mystère » — proposée par Philon dans laquelle il insérait la citation de Jérémie, présenté comme hiérophante, était elle aussi réservée au petit nombre, aux initiés, alors que les superstitieux (δεισιδαίμονες) devaient « se boucher les oreilles ». En plus, dans les deux cas il est question de l'enfantement, de la conception.

[74] *Mut*. 138.

2. L'oracle est rendu « de la bouche d'un prophète (στόματι προφητικῷ)». Philon représente ici le prophète comme un instrument par lequel se fait entendre la voix divine. Comme nous avons pu le constater dans les chapitres précédents, d'autres passages philoniens témoignent de la même conception de la prophétie : *Migr*. 114, *Praem*. 55, *Spec*. IV, 49 et II, 80, *Mos*. I, 274.
3. Tout ce qu'il y a de bon dans les êtres est un fruit de Dieu : c'est une chose que seuls les sages connaissent.

Pour ce qui est des enfants de la prostituée, dont parle Philon en *Decal*. 8, on peut faire des rapprochements avec Jer. 3, mais aussi avec Osée 1, 2 et 2, 6.

En *Plant*. 138, on retrouve la même l'idée selon laquelle c'est à Dieu qu'appartient le fruit de l'âme. Juda, celui qui rend grâces est le fruit sain, porté par la nature vertueuse, Léa (§ 135) ; or, dit Philon, si les fruits des arbres appartiennent à leurs possesseurs, les fruits de l'éducation et de la sagesse appartiennent à Dieu seul. Et le fruit de la pensée (διάνοιας) appartient-t-il au sage ? C'est ce que dit la fin du § 138.

Un autre écho d'Osée se trouve en *QE* II, 76, à propos du symbolisme du lys (cf. Ex 25, 33, sur chacune des trois branches du candélabre il y a des cratères ou calices en forme de noix, de bulbes et de lys). Pour Philon, les cratères sont des symboles des signes zodiacaux qui s'unissent par trois pour former les saisons de l'année. Et pour expliquer la présence de la fleur de lys elle-même, deux interprétations sont proposées :

1. elle est mentionnée pour sa blancheur-brillante et sa disposition rayonnante qui la rendent semblable à une étoile.
2. La deuxième interprétation est morale (*ethopoeiam*) : la fleur de lys bourgeonne au début de l'été, lorsque les autres fleurs se fanent. Cette particularité fait d'elle un symbole de la différence entre « l'humain et le divin, les sacrifices profanes et les sacrifices saints, l'imparfait et le

parfait ». C'est pourquoi la fleur de lys est aussi un symbole d'Israël et de sa particularité parmi les autres nations, association que Philon doit au prophète Osée qu'il cite : Israël « fleurira comme un lys » (14, 6), la race voyante (*speculatiuam gentem*), ne pouvant prospérer qu'au terme de la prospérité des autres.

Isaïe

Le nom du prophète Isaïe apparaît une seule fois chez Philon, dans le fragment *De Deo*, ch. 6. Ailleurs Philon le cite, en parlant de lui comme d'un « prophète, disciple et ami de Moïse (*cognatus amicusque Moysis*, *QG* II, 43-44) », comme de « l'un des anciens prophètes (τις τῶν πάλαι προφητῶν) » qui « parle sous l'inspiration » (ἐπιθειάσας, *Somn*. II, 172) ou tout simplement, « le prophète (*propheta*, *QG* II, 26) », « comme dit le prophète » *Praem*. 158). Nous allons d'abord passer en revue les textes où Philon cite Isaïe, pour dresser ensuite une liste des passages susceptibles d'être des « réminiscences » de ce prophète.

A. Citations :

***Mutat*. 169 (Is. 48, 22)**

A nul insensé n'est permis d'avoir de la joie, ainsi que le chantent les versets prophétiques (φαύλῳ δ' οὐδενὶ χαίρειν ἐφεῖται, καθάπερ καὶ ἐν προφητικαῖς ᾄδεται ῥήσεσι) : « Avoir de la joie n'est pas possible aux impies, dit Dieu (χαίρειν οὐκ ἔστι τοῖς ἀσεβέσιν, εἶπεν ὁ θεός, Is 48, 22). Car c'est vraiment une parole et un oracle divin (λόγος γὰρ ὄντως καὶ χρησμός ἐστι θεῖος), que la vie de tout homme pervers est sombre, triste et pleine de graves infortunes, même s'il affecte sur son visage de sourire.

La citation du verset d'Isaïe est presque exacte, la LXX nous donnant le texte suivant : « οὐκ ἔστι χαίρειν τοῖς ἀσεβέσιν, λέγει κὐριος ». Comme on peut le voir, Philon introduit ce verset d'Isaïe (48, 22), par une référence aux « versets prophétiques ». Après la citation, comme pour lui donner plus de poids dans le cadre de sa démonstration, il ajoute « Car c'est vraiment une parole et un oracle divin » (λόγος γὰρ ὄντως καὶ χρησμός ἐστι θεῖος). Nous pouvons voir que Philon rappelle l'origine divine de ce témoignage d'Isaïe, comme il le fait souvent pour les citations du Pentateuque[75]. Le verset d'Isaïe est introduit au cœur d'un développement autour du thème de l'espoir et de la joie (§ 154-175), dont le point de départ est Gen. 17, 17, « Abraham tomba sur la face, il rit et se dit à lui-même… ». L'exégèse philonienne entraîne plusieurs sous-thèmes : espoir et joie, le rire de Sarah (Gen. 18, 12), le fait que seul l'homme vertueux connaît la joie véritable — en Ex 4, 14, par exemple, Aaron se réjouira en voyant Moïse—, la joie apparente de l'impie, telle que la joie de Pharaon de Gen. 45, 16). Au milieu des citations de la Genèse et de l'Exode, qui parlent de cas particuliers, la citation d'Isaïe a un caractère plus général et fait figure de « sentence », d'« apophtegme », appuyant ainsi le côté théorique de la démonstration philonienne.

***Somn.* II, 172 (Is. 5, 7)**

> Ce plant [la vigne], dont nous ne pouvons prendre qu'une partie, on l'assimile de façon judicieuse à la joie. M'est témoin un ancien prophète, qui dit sous l'effet de l'inspiration : « La vigne du Seigneur Tout-Puissant est la demeure d'Israël » (ταύτην, ἧς μοῖράν τινα λαβεῖν ἐδυνήθημεν, εὐσκόπως ἐξομοιοῦσιν εὐφροσύνῃ.

[75] Voir plus haut, dans le même traité, *Mutat.* 152. Il s'agit aussi d'un procédé littéraire par lequel on donne plus de poids à sa démonstration.

> μαρτυρεῖ δέ μοί τις τῶν πάλαι προφητῶν, ὃς ἐπιθειάσας εἶπεν· ἀμπελὼν κυρίου παντοκράτορος οἶκος τοῦ Ἰσραήλ (Is. 5, 7) ».

La citation est presque exacte, sauf que Philon a παντοκράτορος au lieu de σαβαωθ. Ce changement est peut-être dû à la tendance qu'à parfois Philon à « helléniser »: D.T. Runia[76] remarque à ce propos qu'au lieu de « psaume » Philon préfère utiliser le terme grec « hymne ». L'explication est peut-être valable également pour notre passage. Philon parle de la vigne, ayant pris pour point de départ le rêve de l'échanson de bouche (Gen. 40, 9-11). La vigne est à la fois symbole de la folie et de la gaîté (§ 169 : ἄμπελος δυεῖν σύμβολον πραγμάτων ἐστίν, ἀνοίας τε καὶ εὐφροσύνης). Le contexte du verset d'Isaïe est négatif. Israël est la vigne que le Seigneur a cultivée avec toute son attention, mais qui, au lieu de donner les bons raisins attendus, en a donné des mauvais, c'est pourquoi elle sera arrachée[77]. Rien de tel chez Philon, qui interprète le verset de manière tout à fait positive :

> Israël est l'esprit qui contemple Dieu et le monde — le mot signifie en effet Voyant-Dieu — et la maison de l'intelligence, c'est l'âme entière. Celle-ci, à son tour, est la très sainte vigne qui produit ce fruit divin, la vertu (§ 173).

De Deo, ch. 6 (Is. 6, 1-2)

> Dans le fragment *De Deo*, ch. 6, Philon cite Is. 6, 1-2, c'est-à-dire la vision d'Isaïe (je cite la traduction de F. Siegert[78]). Cette citation d'Isaïe 6, 1-2 est suivie, comme le note F. Siegert, de l'unique commentaire philonien de cette vision que nous possédions[79].:

[76] *art. cit.*, *StPhA* 2001.

[77] Voir, en revanche, Is. 27, 2-5, où Dieu n'est plus en colère contre sa vigne.

[78] *Op. cit.*, pp. 188-189.

[79] Pour une analyse de ce texte, voir le commentaire détaillé de F. Siegert (*op. cit.*, pp. 204-209).

Cette apparition réveilla le prophète Isaïe et le releva ; il reçu sa part de qui est au-dessus de tout, l'esprit divin. Découlant de là, l'[esprit] prophétique se met en transe et est agité d'un transport de Corybante. [Le prophète] dit en effet : *J'ai vu le Seigneur sur un trône haut et élevé ; la maison fut remplie de sa gloire et des séraphins se tenaient autour de lui. Chacun avait six ailes, deux pour se voiler la face, deux pour se voiler les pieds et deux pour voler* (Is. 6, 1-2)[80]. — On traduit <s>éraphin par « empreintes » ou par « embrasement » ; et il se trouve que se sont exactement les noms de ces puissances, car elles sont des formes et des sceaux avec lesquels le Créateur façonna le monde en désignant et imprimant sur chaque être les qualités qui [lui] conviennent. C'est donc pourquoi on les a nommées « empreintes », tandis que [le terme] « embrasement » [leur vient] de ce qu'elles transforment le désordre et la confusion de la matière en la bienséance d'un ordre par lequel l'être informe prend forme et le déréglé devient harmonie. Car ce ne sont pas des puissances d'un feu dévastateur, mais d'un feu conservateur ; par lui l'univers a été artisanalement façonné.

C'est pourquoi certains adeptes de la philosophie, me semble-t-il, professent l'existence d'un feu artificieux frayant son chemin pour que la semence engendre. Car la flamme de la lumière, qui s'étend et se divise, [le texte] l'attribue aux yeux du corps, mais la nature qui se manifeste dans les choses invisibles et par laquelle la matière est façonnée et formée n'est perçue que par les yeux perspicaces de la raison qui pénétrèrent l'épaisseur des choses. Regardant autour d'eux, ils découvrent ce feu

[80] εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου, καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ σεραφιν εἱστήκεισαν κύκλῳ αὐτοῦ, □ξ πτέρυγες τῷ ἑνὶ καὶ □ξ πτέρυγες τῷ ἑνί, καὶ ταῖς μὲν δυσὶν κατεκάλυπτον τὸ πρόσωπον καὶ ταῖς δυσὶν κατεκάλυπτον τοὺς πό-δας καὶ ταῖς δυσὶν ἐπέταντο.

> artificieux qui fait que les images divines ne sont pas sans âme, mais animées et douées de raison ».

Nous retrouvons dans ce texte plusieurs thèmes qui nous sont déjà devenus familiers. Philon introduit la citation de la vision d'Isaïe en parlant de l'esprit saint et de l'inspiration du prophète, avec la bien-connue désormais référence métaphorique au délire corybantique. Il aborde dans son commentaire, à propos des deux séraphims, la question des puissances divines et du « feu conservateur » qui se distingue du feu ordinaire « tout à fait à la manière stoïcienne », comme le note F. Siegert qui rajoute que « nulle part sauf ici Philon ne va pas si loin dans l'identification des 'puissances' au 'feu artificieux' des Stoïciens »[81].

***Her*. 25 (Is. 50, 4)**

« C'est toi qui m'as prescrit de n'avoir pas peur ; oi qui m'as donné „une langue d'instruction" pour que je sache „quand il faut parler" (σύ μοι γλῶσσαν παιδείας ἔδωκας τοῦ γνῶναι ἡνίκα δεῖ φθέγξασθαι) ; cf. Is. 50, 4 : «Κύριος δίδωσίν μοι γλῶσσαν παιδείας τοῦ γνῶναι ἐν καιρῷ ἡνίκα δεῖ εἰπεῖν λόγον » (Le Seigneur m'a donné une langue d'instruction pour que je sache le moment quand il faut parler). Philon ne signale pas la citation, il l'insère dans le „discours" d'Abraham qui s'adresse à Dieu. D'où le changement de personne (κύριος devient σύ, et δίδωμι devient ἔδοκας). A noter le remplacement d' εἰπεῖν par φθέγξασθαι (prononcer à haute voix, proclamer). Ce n'est qu'au moment où l'homme prend conscience de sa « nullité » qu'il ose s'adresser à Dieu.

***QG* II, 26 (Is. 51, 2)**

[81] *op. cit.*, pp. 207-208. Voir *QE* II, 47, qui commente Ex. 24, 17.

Le prophète a dit aussi quelque part : « Contemplez Abraham, votre père, et Sara, qui vous a enfantés. » (Dixit alicubi et propheta : Respicite in Abraham patrem uestrum, et in Sarram, quae parturiuit uos ; quod nempe una erat stirps, ad mulierem uersus concordiam patefacit") On possède aussi le fragment grec : Τοιγαροῦν τῶν συνοικούντων, ὡς δεῖ, τὴν συμφωνίαν ὁ προφήτης δηλῶν· «Ἀπίδετε», φησίν, «εἰς Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ὑμῶν καὶ εἰς Σάρραν τὴν ὠδίνουσαν ὑμᾶς» Philon cite Is. 51, 2 : ἐμβλέψατε εἰς Αβρααμ τὸν πατέρα ὑμῶν καὶ εἰς Σαρραν τὴν ὠδίνουσαν ὑμᾶς.

_QG_ II, 43 (Is 1, 9)

« …un prophète, qui était disciple et ami de Moïse, a inscrit [dans la Loi] le propos que voici : „Si le Seigneur tout-puissant ne nous avait laissé une semence, nous serions devenus comme des aveugles et des stériles", ne pouvant ni connaître le bien ni procréer (cognatus amicusque Moysis propheta quidam statuit huiusmodi oraculum : *Nisi Dominum omnipotens reliquisset nobis semen, facti fuissemus sicut caeci et steriles*, nec scire bonum, neque generare ualentes).

Il s'agit d'une citation d'Is 1, 9 : καὶ εἰ μὴ κύριος σαβαωθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα, ὡς Σοδομα ἂν ἐΓεν.ήθημεν καὶ ὡς Γομορρα ἀνώμοιώθημεν. (Et si le Seigneur, le tout-puissant, ne nous avait laissé une semence, nous serions comme Sodome, semblables à Gomorrhe). Philon cite mot pour mot la première partie du verset et « traduit » la deuxième, en s'expliquant : « de fait, les Chaldéens, dans leur langue maternelle, appellent la cécité et la stérilité 'Sodome' et 'Gomorrhe' ». La citation vient appuyer l'exégèse de Gen. 8, 11 : « La colombe retourna vers lui au soir avec une feuille d'olivier, un rameau menu, dans sa bouche. Noé sut que l'eau avait diminué sur terre ». Le feuille représente le « bon reste » du monde

d'avant le déluge, une semence de vertu oubliée qui rendra possible le nouveau commencement.

B. Réminiscences

Plusieurs réminiscences d'Isaïe sont signalées par le supplément de la *Biblia Patristica* consacré à Philon :

Dans le *De Praemiis* on peut déceler des accents messianiques, souvent pointés par des réminiscences d'Isaïe :

1. Au § 87-89, il est question de la domestication des fauves. Cela rappelle Isaïe 11, 6-9 avec les versets sur la paix messianique. Dans une note à ce passage, A. Beckaert note (*OPA*, p. 85-86) : « Si ce qui suit sur la domestication des fauves est une réminiscence d'Isaïe, Philon pourrait penser à un messianisme spontané et tout moral, hypothèse que ne contredit pas la fin de l'ouvrage (§ 164, le seule conversion paralysera les persécuteurs). Il est vrai que d'Hésiode à Virgile, les thèmes de l'âge d'or ont fourni la littérature oraculaire de lieux communs sans surprise. La fin du § 87 pourrait être une allusion aux Esséniens. »
2. au § 110 : « de même que personne ne sera privé de successeurs, de même nul ne connaîtra plus la mort prématurée ». On pourrait voir dans ce passage un écho d'Isaïe 65, 20 « Il n'y aura plus là de nourrisson emporté en quelques jours, et de vieillard qui n'accomplisse pas ses jours ; le plus jeune, en effet, mourra centenaire, et le plus malchanceux, c'est centenaire aussi qu'il deviendra moins que rien ».
3. au § 158 on peut lire : « ἡ γὰρ ἔρημος, ᾗ φησιν ὁ προφήτης, εὔτεκνός | τε καὶ πολύπαις, ὅπερ λόγιον καὶ ἐπὶ ψυχῆς ἀλληγορεῖται » (car celle qui était abandonnée, à ce que dit le prophète, sera féconde et aura beaucoup d'enfants). C'est une allusion à Isaïe 54, 1 : « πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου

> μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης » « Pousse des acclamations, toi, stérile, qui n'enfantais plus, explose en acclamations et vibre, toi qui ne mettais plus au monde ; car les voici en foule, les fils de la désolée, plus nombreux que les fils de l'épousée, dit le Seigneur ». On retrouve le thème de la femme stérile qui enfantera à nouveau : il s'agit de la même exégèse que dans *Cher*. 49, à propos du verset de Jerémie 3, 4 : lorsque l'âme, trop féconde en vices et en passions, arrive à s'en débarrasser, elle devient stérile, incapable d'enfanter le mal. Ce n'est qu'à ce moment que, purifiée, elle peut, par la grâce de Dieu, retrouver la virginité et recevoir ensuite la semence divine. Elle redevient fertile, mais ce sont des vertus qu'elle met au monde cette fois-ci.

A part ces réminiscences d'Isaïe que l'on peut trouver dans le De Praemiis, quelques autres passages philonien peuvent renvoyer, à leur tour, à des textes du même prophète. Nous en dressons brièvement la liste :

1. Dans *Spec*. I, 66[82] apparaît le thème du monde comme temple de Dieu. On pourrait y voir, entre autres, une réminiscence d'Isaïe 66, 1, « Ainsi parle le Seigneur : le ciel est mon trône et la terre l'escabeau de mes pieds ».
2. Autre possible rapprochement : *Spec* I, 277, « Dieu détourne (ἀποστρέφεται) ses regards des présents des injustes » et Is. 1, 15 « Quand vous étendez les mains vers moi, je détourne mes yeux de vous ».
3. *Spec*. I, 271, Dieu n'a pas besoin des sacrifices (θυσίαις) des impies pourrait être une allusion à Is. I, 11 « Que me fait la multitude de vos

[82] C'est un passage important pour la doctrine des anges, qui jouent le rôle de prêtres dans le temple de Dieu qu'est le cosmos. Ils sont présentés aussi comme des « serviteurs » des Puissances de Dieu, comme des êtres incorporels, entièrement spirituels, à l'image de la monade.

sacrifices ? ». D'ailleurs, le thème des § 269-272 est commun à celui d'Is. 1, 10-18.

4. *Spec*. I, 192, « Dieu qui fait la paix » (εἰρηνοποιός), allusion possible à Is. 45, 7 « c'est moi qui fais la paix (ὁ ποιῶν εἰρήνην), et qui crée les malheurs.
5. *Jos*. 126 : la vie des hommes est un rêve ; à travers les visions du sommeil, « voyant, nous ne voyons pas et, entendant, nous n'entendons pas » (βλέποντες ου βλέπομεν και άκούοντες ουκ ἀκούομεν) ; possible allusion à Is. 6, 9-10 (ἀκούσετε καὶ οὐ με σύνετε;βλέποντες βλέψσετε καὶ οὐ με ἴδετε).
6. *Sacrif*. 10 : « Dieu ne prend pas pour conseiller (συμβούλῳ) celui dont il fait le bonheur », possible allusion à Is. 40, 13 « τίς ἔγνω νοῦν κυρίου, καὶ τίς αὐτοῦ **σύμβουλος** ἐγένετο, ὃς συμβιβᾷ αὐτόν;) ;
7. *Leg*. II, 1 : « Dieu, étant unique, est seul en lui-même, et rien n'est semblable à Dieu (οὐδὲν δε ὅμοιον θεῷ), rapprochement possible avec Is. 46, 5 « τίνι με ὡμοιώσατε; » « A qui m'assimilerez-vous ? »

Conclusion

Comme nous avons pu le constater, le prophète Samuel et sa mère, Anne, sont, peut-être les figures extérieures au Pentateuque les plus marquantes chez Philon. Samuel paraît avoir attiré l'exégète par son côté « thérapeutique », dans le sens philonien du terme, c'est-à-dire consacré entièrement au service de Dieu. Quant à Anne, l'une des deux femmes qui portent, on l'a vu, chez Philon, le titre de prophétesse, elle est liée à deux thèmes importants : celui de la bonne stérilité et de la sobre ivresse.

Pour ce qui est des prophètes comme Jérémie, Isaïe, Osée, Zacharie, Philon nous laisse l'impression que la lecture de leurs livres est destinée à un public plus restreint de lecteurs que le Pentateuque. Ils forment un cercle d'amis autour de Moïse et contribuent à faire comprendre ses livres. Mais Philon les fait

presque toujours intervenir au plus haut degré de l'exégèse allégorique et à plusieurs reprises à propos de thèmes difficiles, à caractère « paradoxal », pourrait-on dire, comme celui de la « bonne stérilité ».

Cette étude de la place des prophètes antérieurs et postérieurs dans l'œuvre de Philon pourrait s'enrichir par une recherche qui porterait sur les thèmes communs aux écrits prophétiques et aux écrits philoniens. Pour ce qui est du thème de l'alliance, par exemple, Annie Jaubert en faisait le rapprochement, en écrivant, à la fin du chapitre consacré à l'Alexandrin, « finalement, l'idéal de Philon, dans son inspiration intérieure, est très proche de celui des prophètes. Les prophètes avaient promis un temps où la Loi du Seigneur serait inscrite au fond des cœurs, où chacun, « des plus petits jusqu'aux plus grands », aurait la connaissance de Yahvé et où, dans la docilité à ses préceptes, ils n'auraient plus besion de s'instruire mutuellement. C'était là la « nouvelle alliance » de Jérémie, l'alliance éternelle des prophètes ; c'était une effusion de sagesse et de sainteté qui purifierait et inonderait le cœur d'un chacun. »[83]

En revanche, si la dimension historique du phénomène prophétique peut faire légitimement partie d'un débat sur la prophétie chez Flavius Josèphe, par exemple, chez Philon elle ne nous rapporterait pas grand chose. Ses références aux prophètes bibliques nous montrent que, du moins dans ses œuvres, il regarde ceux-ci plutôt comme des représentants éminents d'une grande famille spirituelle qu'est celle des voyants-Dieu, plutôt que de personnages impliqués par leur parole dans l'histoire d'Israël.

[83] *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, p. 439.

RESUME ET CONCLUSIONS GENERALES

Les études que nous avons consacrés à la prophétie sont un reflet des multiples facettes de ce sujet chez Philon. Nous avons essayé de donner un aperçu assez large du phénomène prophétique dans son œuvre, compte tenu du fait que la plupart des études antérieures se concentrent soit sur les principaux développements du second livre de la *Vie de Moïse*, du *Quis Heres* ou des *Lois Spéciales*, soit sur les aspects théoriques du sujet qui nous intéresse (le rôle de l'esprit, les sources des conceptions philoniennes de la prophétie, l'inspiration des Ecritures, etc.). C'est déjà un *topos* que de rappeler les difficultés, voire l'impossibilité que l'on a à faire entrer la pensée philonienne dans un moule plus ou moins systématique sans trop la trahir[1]. C'est l'une des raisons pour lesquelles nous avons opté pour une démarche moins théorique, afin de mieux saisir les traits des personnages prophétiques — ou anti-prophétiques — tels qu'ils ressortent au fil de l'exégèse et en fonction des besoins de celle-ci. Grâce à cette approche nouvelle nous avons pu suivre l'évolution de ces personnages et nous rendre compte de la dynamique de leur relation à Dieu et au monde.

L'analyse du lexique lié à la prophétie nous a révélé sa spécificité aussi bien par rapport à la Septante que par rapport au vocabulaire oraculaire grec traditionnel. Tout en reprenant les mots bibliques — comme λόγιον, par

[1] V. Nikiprowetzki (*Le Commentaire de l'Ecriture…*, p. 7) a déjà signalé « l'importance qu'il y a à déterminer exactement pour chaque texte l'*intention exégétique* à laquelle il répond, l''aporie' à laquelle il s'efforce d'apporter une solution. Cette servitude permet à l'interprète de ne jamais perdre de vue l'articulation du développement philonien d'une part et d'autre part la *contrainte exégétique* à laquelle Philon est constamment soumis ».

exemple —, Philon n'hésite pas à faire appel à des termes liés aux traditions oraculaires païennes. L'exemple de χρησμός nous a semblé très parlant en ce sens. L'emploi massif d'un mot si technique ne peut être étranger à la dimension apologétique de l'œuvre philonienne, particulièrement présente dans un écrit comme la *Vie de Moïse*. L'analyse des termes relevant du vocabulaire de *l'inspiration* nous a permis de voir que même si Philon doit en bonne mesure cette terminologie à Platon, l'usage qu'il en fait est sensiblement différent. Il suffit de rappeler ici que des mots comme ἔνθεος ou ἐνθουσίασις apparaissent chez lui presque exclusivement dans des contextes prophétiques, tandis que chez Platon on ne remarque pas une telle « spécialisation ». On constate, en plus, un enrichissement de la liste platonicienne, dû au contact avec le texte biblique[2]. Les contextes très variés dans lesquels ces termes apparaissent nous montrent qu'ils jouent parfois le rôle de relais entre *l'inspiration prophétique* proprement-dite et d'autres thèmes, le plus important étant celui de la *migration et de l'ascension mystique de l'âme.*

Ce dernier aspect constitue une dimension très importante de la conception philonienne de la prophétie. E. Bréhier essaie de l'expliquer par le fait que l'Alexandrin, en tant que philosophe à tendances religieuses, néglige « les résultats pratiques de la prophétie, pour insister sur son aspect fondamental qui est un certain mode d'union avec le principe supérieur; il y cherche non plus la prévision, mais l'intuition des principes ; la révélation de l'essence des choses va se greffer sur la révélation de l'avenir. » (*op. cit.*, p. 196). Philon partage avec l'époque hellénistique cette tendance d'intériorisation de la relation avec le divin[3]. A ses yeux, le prophète est

[2] Cf. *supra*, l'analyse des verbes καταπνέω, θεοφορέω, θεοληπτέομαι, avec leurs dérivés.

[3] Nous remarquons une évolution parallèle dans le monde païen, du politique vers le métaphysique, en passant par l'individu et ses questions de la vie de tous les jours. Nous pouvons suivre une partie de cette évolution grâce aux dialogues de Plutarque l'évolution des questions posées à l'oracle : si à l'époque classique la *polis* était le centre de ces questions,

avant tout celui qui arrive à engager un dialogue privilégié avec Dieu. Si, dans la Bible, il est souvent un témoin de Dieu au sein du peuple égaré d'Israël, chez Philon il devient le témoin intérieur qui se trouve dans l'âme de tout un chacun et qui le pousse à la recherche de « Celui qui est ».

Ces remarques sont particulièrement valables pour la prophétie abrahamique. En fait, on observe une double tendance à propos d'Abraham : 1/ l'exégèse littérale met l'accent – plus encore que ne le fait le récit biblique — sur son obéissance librement assumée aux oracles du Seigneur, sur le rôle essentiel de l'inspiration dans la destinée « humaine » du patriarche. C'est grâce à elle qu'il devient un véritable chef et roi, une loi incarnée et, bien sûr, un prophète capable de connaître l'avenir. 2/Pourtant, comme on a pu le constater à propos de la notion d'héritage, Philon ne s'intéresse que très peu à Abraham comme « père d'une grande nation », mais comme à l'âme qui cherche Dieu et qui arrive à une vision de lui. En outre, nous l'avons noté à propos de *Her*. 69, l'expérience prophétique d'Abraham est présentée par Philon comme accessible à toute âme possédant le vertu et la foi et qui est couronnée par l'inspiration.

La figure de Moïse domine le « paysage prophétique » de notre auteur. La comparaison avec des textes appartenant à la littérature intertestamentaire et avec Flavius Josèphe nous a montré que Philon partage avec les autres représentants du judaïsme hellénistique cette exaltation de Moïse, exaltation qui est aussi liée à l'émergence dans le monde païen de la figure du *theios aner*, phénomène dont nous avons parlé dans l'Introduction.

Nous avons cherché de voir quel est, dans la *Vie de Moïse*, le rapport entre la prophétie de Moïse et trois autres fonctions qu'il incarne, la royauté,

---

plus tard, à l'époque de Plutarque, ce sont les questions personnelles, liées parfois à la vie quotidienne des consultants, qui prennent le dessus. Ensuite, avec les oracles théologiques, on assiste à l'apparition d'une véritable métaphysique : on demande au Dieu si c'est lui ou non le dieu unique, quelle est son essence, etc. ? L'oracle allait d'ailleurs devenir chez un néoplatonicien comme Porphyre le fondement de toute une théosophie.

la législation et la prophétie. Il s'est avéré que ces trois fonctions possèdent toutes une dimension prophétique très forte qui sert de guide à Moïse dans tout ce qu'il entreprend. Le sens donné par Philon à la traduction de la Septante éclaire le rapport entre la loi de Nature incarnée par les patriarches, des lois vivantes, mais qui demeurent des cas exceptionnels, isolés, et la loi de Nature qui par la révélation devient la Loi mosaïque « accessible » au peuple hébreux tout entier. De même, selon lui, ce privilège dont un seul peuple jouissait auparavant, devient, grâce à la traduction prophétique des Septante, un don fait à l'humanité toute entière.

La lecture de la *Vie de Moïse* II, 187-292 nous a indiqué quelques traits importants de la conception philonienne de la prophétie mosaïque : l'insistance sur le caractère unique de la manifestation de l'état d'inspiration divine chez Moïse, sur l'*accomplissement* immédiat de ses oracles, l'accord parfait entre la parole prophétique et la volonté divine la dimension communautaire de cette prophétie qui vient toujours au secours du peuple d'Israël. Sous tous ces aspects, l'Alexandrin reste fidéle aux textes du Deutéronome qui définissent les grandes lignes de la prophétie en Israël, et qui soulignent le caractère singulier de Moïse à l'intérieur de cette tradition.

Conformément à notre option de nous concentrer sur les personnages, nous avons abordé la question du rapport entre prophétie et interprétation à travers la relation entre Moïse et Aaron, qui nous est apparue comme un parfait exemple de gémélarité prophétique.

Nous avons repris la question de la classification des songes chez Philon, en donnant un aperçu des dernières recherches entreprises à ce sujet. Entre l'extase d'Abraham et la « perfection » de la prophétie mosaïque, le songe s'avère être un moyen d'accéder à la révélation divine dans la mesure où le « rêveur » possède au préalable les qualités d'un prophète.

Le prophète « philonien » garde d'ailleurs certains traits fondamentaux du prophète biblique : il est un agent de conversion, il

intercède — nous l'avons vu à propos d'Abraham et de Moïse — en faveur de son peuple. Ce portrait resterait d'ailleurs incomplet sans le contre-exemple de Balaam. Nous avons vu par quels moyens Philon en fait un véritable anti-Moïse. Alors que dans les *Lois Spéciales*, l'image du prophète instrument de Dieu s'oppose aux devins, magiciens et charlatans de tous bords, le cas de Balaam nous indique que, si Dieu le veut, il peut se servir même de la voix d'un *mataios* pour délivrer ses oracles, sans pour autant en faire un prophète à proprement parler.

L'analyse des citations et références aux prophètes antérieurs et postérieurs, qui fait partie des apports inédits de notre travail, a mis en lumière leur implications dans l'exégèse philonienne. Nous avons vu, d'une part, que Samuel et Anne participent à côté des personnages du Pentateuque, à « l'aventure de l'âme en quête de Dieu » et qu'ils jouent un rôle important dans le développement de thèmes chers à l'Alexandrin, comme celui de la *sobria ebrietas* et d'Israël « Voyant-Dieu ». D'autre part, Philon se réfère aux prophètes postérieurs comme à un cercle d'initiés et de disciples de Moïse. Il réserve souvent leur témoignage pour éclairer des points exégétiques difficiles et pour développer des thèmes paradoxaux comme celui de la « bonne stérilité ».

La présence du thème de l'inspiration dans quelques fragments autobiographiques et dans la description de la communauté des Thérapeutes nous suggère que pour notre auteur un filon prophétique continue d'exister à son époque, d'une part sous la forme d'une exégèse inspirée de la Bible, d'autre part comme mode de vie incarné par ces Thérapeutes. Le chœur prophétique n'appartient pas uniquement au passé. La porte reste ouverte pour accueillir de nouveaux membres car, pour laisser le dernier mot à Philon lui-même, « Dieu vient, sans qu'on le voie, pour les âmes qui désirent le rencontrer » (*Somn*. I, 71).

ANNEXE

TEXTES DU PENTATEUQUE SUR LA CONDAMNATION DE LA DIVINATION ET LA PROPHETIE

Ex. 22, 17 :

« Vous ne laisserez pas en vie les sorciers. »	φαρμακοὺς οὐ περιποιήσετε.

Lév. 19, 26 :

« […] vous ne pratiquerez pas la divination par les oiseaux ni l'auspicine »	[…] οὐκ οἰωνιεῖσθε οὐδὲ ὀρνιθοσκοπήσεσθε.

Lév. 19, 31 :

« Vous ne vous mettrez pas à la suite des ventriloques et vous ne vous attacherez pas aux incantateurs pour vous souiller par eux ; c'est moi qui suis le Seigneur votre Dieu	οὐκ ἐπακολουθήσετε ἐγγαστριμύθοις καὶ τοῖς ἐπαοιδοῖς οὐ προσκολληθήσεσθε ἐκμιανθῆναι ἐν αὐτοῖς· ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν.

Lév. 20, 6 :

« et si quelqu'un se met à la suite des ventriloques ou des incantateurs en se prostituant après eux, je dresserai ma face contre celui-là et je l'exterminerai en le rayant de son peuple. »	καὶ ψυχή, ἣ ἐὰν ἐπακολουθήσῃ ἐγγαστριμύθοις ἢ ἐπαοιδοῖς ὥστε ἐκπορνεῦσαι ὀπίσω αὐτῶν, ἐπιστήσω τὸπρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἐκείνην καὶ ἀπολῶ αὐτὴν ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτῆς

Lév. 20, 27 :

« Celui qui, homme ou femme, devient ventriloque ou incantateur parmi eux, qu'ils meurent absolument tous les deux ; lapidez-les avec des pierres, ils sont coupables	Καὶ ἀνὴρ ἢ γυνή, ὃς ἂν γένηται αὐτῶν ἐγγαστρίμυθος ἢ ἐπαοιδός, θανάτῳ θανατούσθωσαν ἀμφότεροι· λίθοις λιθοβολήσατε αὐτούς, ἔνοχοί εἰσιν.

Nb 23, 23 :

« Car il n'y a pas de présage en Jacob/ni de divination en Israël. »

οὐ γάρ ἐστιν οἰωνισμὸς ἐν Ιακωβ οὐδὲ μαντεία ἐν Ισραηλ.

Dt. 13, 2-6 :

« [2] S'il se lève chez toi un prophète ou un homme qui fait un songe, qu'il te donne un signe ou un prodige, [3] et que survienne le signe ou le prodige dont il t'a parlé e ces termes : 'Allons et rendons un culte à d'autres dieux, que vous ne connaissez pas', [4] vous n'écouterez pas les paroles de ce prophète ni de l'homme qui aura fait ce songe, car le Seigneur votre Dieu vous éprouve pour savoir si vous aimez le Seigneur votre Dieu de tout votre coeur et de toute votre âme. [5] A la suite du Seigneur votre Dieu, marchez, et vous écouterez sa voix et vous vous rangerez de son côté. [6] Et ce prophète, ou cet homme qui aura fait le songe, sera mis à mort ; car il a parlé pour t'égarer loin du Seigneur ton Dieu, qui t'a fait sortir du pays d'Egypte, qui t'a délivré de l'esclavage, et pour t'écarter de la route sur laquelle le Seigneur ton Dieu t'a commandé de marcher ; et tu supprimeras l'homme mauvais d'entre vous. »

[2] Ἐὰν δὲ ἀναστῇ ἐν σοὶ προφήτης ἢ ἐνυπνιαζόμενος ἐνύπνιον καὶ δῷ σοι σημεῖον ἢ τέρας [3] καὶ ἔλθῃ τὸ σημεῖον ἢ τὸ τέρας, ὃ ἐλάλησεν πρὸς σὲ λέγων Πορευθῶμεν καὶ λατρεύσωμεν θεοῖς ἑτέ-
ροις, οὓς οὐκ οἴδατε, [4] οὐκ ἀκούσεσθε τῶν λόγων τοῦ προφήτου ἐκείνου ἢ τοῦ ἐνυπνιαζομένου τὸ ἐνύπνιον ἐκεῖνο, ὅτι πειράζει κύριος ὁ θεὸς ὑμᾶς εἰδέναι εἰ ἀγαπᾶτε κύριον τὸν θεὸν ὑμῶν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ὑμῶν καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς ὑμῶν. [5] ὀπίσω κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν πορεύεσθε καὶ αὐτὸν φοβηθήσεσθε καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ φυλάξεσθε καὶ τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσεσθε καὶ αὐτῷ προστεθήσεσθε. [6] καὶ ὁ προφήτης ἐκεῖνος ἢ ὁ τὸ ἐνύπνιον ἐνυπνιαζόμενος ἐκεῖνος ἀποθανεῖται· ἐλάλησεν γὰρ πλανῆσαί σε ἀπὸ κυρίου τοῦ θεοῦ σου τοῦ ἐξαγαγόντος σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου τοῦ λυτρωσαμένου σε ἐκ τῆς δουλείας ἐξῶσαί σε ἐκ τῆς ὁδοῦ, ἧς ἐνετείλατό σοι κύριος ὁ θεός σου πορεύεσθαι ἐν αὐτῇ· καὶ ἀφανιεῖς τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν.

Dt. 18, 10-22 :

« [10] On ne trouvera pas chez toi d'homme qui purifie son fils ou sa fille par le feu, d'homme qui pratique la divination, d'homme qui utilise les présages et prend les augures, de sorcier, [11]d'homme incantateur, d'oracle ventriloque ou d'observateur de prodiges, d'homme qui interroge les morts.

[10] οὐχ εὑρεθήσεται ἐν σοὶ περικαθαίρων τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἢ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ ἐν πυρί, μαντευόμενος μαντείαν, κληδονιζόμενος καὶ οἰωνιζόμενος, φαρμακός, [11]ἐπαείδων ἐπαοιδήν, ἐγγαστρίμυθος καὶ τερατοσκόπος, ἐπερωτῶν τοὺς νεκρούς. [12] ἔστιν γὰρ βδέλυγμα κυρίῳ τῷ θεῷ σου πᾶς ποιῶν ταῦτα· ἕνεκεν γὰρ τῶν βδελυγμάτων τούτων κύριος

12Car c'est une abomination pour le Seigneur ton Dieu l'homme qui agit ainsi ; en effet, à cause de ces abominations, le Seigneur les exterminera loin de toi. 13Tu seras parfait devant le Seigneur ton Dieu ; 14car ces nations, les hommes que tu reçois en héritage, écouteront, eux, présages et prédictions ; mais à toi le Seigneur ton Dieu n'a pas accordé d'agir ainsi. 15C'est un prophète issu d'entre tes frères, comme moi, que le Seigneur ton Dieu fera se lever pour toi, vous l'écouterez,16suivant tout ce que tu as demandé au Seigneur ton Dieu, à Khôrêb, le jour de l'assemblée, quand vous disiez : 'Nous ne continuerons pas à entendre la voix du Seigneur notre Dieu et nous ne verrons plus ce grand feu et, non, nous ne voulons pas mourir.17' Et le Seigneur m'a dit : 'Tout ce qu'ils ont dit, c'est bien ! 18Je ferai se lever pour eux un prophète issu d'entre leurs frères, comme toi, et je lui commanderai. 19Et l'homme qui n'écoutera pas ses paroles, tout ce que dira le prophète en mon nom, je tirerai vengeance de lui. 20Mais, le prophète qui agira avec impiété en disant en mon nom une parole que je ne lui aurai pas ordonné de dire, ou qui parlera au nom d'autres dieux, ce prophète-là sera mis à mort.' 21Si tu dis en ton cœur : Comment reconnaîtrons-nous la parole que n'aura pas dite le Seigneur ?' 22tout ce que dira le prophète au nom du Seigneur, si la parole ne se produit pas et ne s'accomplit pas, voilà la parole que n'aura pas dite le Seigneur. Ce prophète-là a parlé par impiété, vous ne l'épargnerez pas. »

ἐξολεθρεύσει αὐτοὺς ἀπὸ σοῦ.
13 τέλειος ἔσῃ ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ σου·
14 τὰ γὰρ ἔθνη ταῦτα, οὓς σὺ κατα-
κληρονομεῖς αὐτούς, οὗτοι κληδόνων καὶ μαντειῶν ἀκούσονται,
σοὶ δὲ οὐχ οὕτως ἔδωκεν κύριος ὁ θεός σου.
15 προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ὡς ἐμὲ ἀναστήσει σοι κύριος ὁ θεός σου, αὐτοῦ
ἀκούσεσθε
16 κατὰ πάντα, ὅσα ᾐτήσω παρὰ κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐν Χωρηβ τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐκκλησίας λέγοντες Οὐ προσθήσομεν ἀκοῦσαι τὴν φωνὴν κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ τὸ πῦρ τὸ μέγα τοῦτο
οὐκ ὀψόμεθα ἔτι οὐδὲ μὴ ἀποθάνωμεν,

17 καὶ εἶπεν κύριος πρός
με Ὀρθῶς πάντα, ὅσα ἐλάλησαν·
18 προφήτην ἀναστήσω αὐτοῖς ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν ὥσπερ σὲ καὶ δώσω τὸ ῥῆμά μου ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ λαλήσει αὐτοῖς καθότι ἂν ἐντείλωμαι αὐτῷ·
19 καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὃς ἐὰν μὴ ἀκούσῃ ὅσα ἐὰν λαλήσῃ ὁ προφήτης ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ἐκδικήσω ἐξ αὐτοῦ.
20 πλὴν ὁ προφήτης, ὃς ἂν ἀσεβήσῃ λαλῆσαι ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου ῥῆμα, ὃ οὐ
προσέταξα λαλῆσαι, καὶ ὃς ἂν λαλήσῃ ἐπ' ὀνόματι θεῶν ἑτέρων, ἀποθανεῖται ὁ προφήτης ἐκεῖνος.
21 ἐὰν δὲ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου Πῶς γνωσόμεθα τὸ ῥῆμα, ὃ οὐκ ἐλάλησεν κύριος;
22 ὅσα ἐὰν λαλήσῃ ὁ προφήτης ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου, καὶ μὴ γένηται τὸ ῥῆμα
καὶ μὴ συμβῇ, τοῦτο τὸ ῥῆμα, ὃ οὐκ ἐλάλησεν κύριος· ἐν ἀσεβείᾳ ἐλάλησεν ὁ προφήτης ἐκεῖνος, οὐκ ἀφέξεσθε αὐτοῦ.

Dt. 34, 10 :

« Et il ne s'est plus levé de prophète en Israël semblable à Moïse, lui que le Seigneur connut face à face ».

καὶ οὐκ ἀνέστη ἔτι προφήτης ἐν Ισραηλ ὡς Μωυσῆς, ὃν ἔγνω κύριος αὐτὸν πρόσωπον κατὰ πρόσωπον,

BIBLIOGRAPHIE

I. Dictionnaires et instruments de travail :

CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1968, nouvelle mise à jour, 1999.

BRANDWOOD L., *A word index to Plato*, Leeds, 1976.

DES PLACES E., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris, « Les Belles Lettres », CUF, 1964.

LAMPE G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, 11e éd., Oxford, 1994.

LIDDELL H. G., SCOTT R., JONES H. S. (edd.), *A Greek-English Lexicon, With a Revised Supplement* (LSJ) , Oxford, 1996.

SPICQ C., *Lexique Théologique du Nouveau Testament*, Paris/Fribourg, 1991.

Dictionnaire de la Bible, commencé par L. PIROT et A. ROBERT, continué sous la direction d'H. CAZELLES et A. FEUILLET, Paris, 1895-1912.

Dictionnaire de la Bible. Supplément, Paris, 1926 *sq*.

Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien, sous la direction d'A. DI BERNARDINO, Paris, 1990, 2 vol., trad. française. sous la direction de F. VIAL.

Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, sous la direction de G. WIGODER, adapté en français sous la direction de S. A. GOLDBERG avec la coll. de V. GILLET, A. SERANDOUR et G. R. VEYRET, Paris, 1996.

Dictionnaire de spiritualité : ascétique et mystique, doctrine et histoire, publié sous la direction de M. VILLER, assisté de F. CAVALLERA et J. DE GUIBERT, Paris, 1937-1994, 16 tomes.

Encyclopaedia Judaica, ROTH C. et WIGODER G. (edd), Jérusalem, 1971-1972, 16 vol.

Theological Dictionary of the New Testament, G. KITTEL (éd.), trad. G.W. BROMILEY, Grand Rapids, 1995, 10 vol.

Thesaurus Linguae Graecae (TLG), banque de textes sur CD-Rom, Packard Humanities Institute, Université d'Irvine, Californie, version D, 1992.

CHARLESWORTH J. H. (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York, 1983, 2 vol.

DUPONT-SOMMER A., PHILONENKO M. (éd.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, 1987.

JONGE M. DE (éd.), *Testamenta XII Patriarchum*, PVTG, I.2, Leyde, 1970.

The Testaments of the Twelve Patriarchs, M. DE JONGE *et al.* (éd.), PVTG, I.2, Leyde, 1978.

The Greek New Testament, K. ALAND *et al*. (éd.), 3e éd., Stuttgart, 1983.

II. *Septante* :

RAHLFS A., *Septuaginta*, Stuttgart, 1926, 1976.

HATCH E., Redpath H. A., *A Concordance to the Septuagint*, vol. I-II, Oxford, 1895 ; réimpression Graz 1954.

Biblia Patristica, Supplément, Centre d'analyse et de documentation de Strasbourg, CNRS, 1984.

Greek-English Lexicon of the Septuagint, LUST., J, EYNIKEL, E., HAUSPIE, K., Stuttgart, 2003.

La Bible d'Alexandrie, traduction et annotation des livres de la *Septante*, sous la direction de HARL M., Paris, Cerf, 1986— :

La Genèse, traduction, introduction et notes par M. HARL, avec la coll. de M. ALEXANDRE, C. DOGNIEZ, G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC, O. MUNNICH, P. SANDEVOIR, F. VINEL, 1986.

L'Exode, traduction, introduction et notes par A. Le BOULLUEC et P. SANDEVOIR, 1989.

Le Lévitique, traduction, introduction et notes par P. HARLE et D. PRALON, 1988.

Les Nombres, traduction, introduction et notes pas G. DORIVAL, 1994.

Le Deutéronome, traduction, introduction et notes par C. DOGNIEZ et M. HARL, 1992.

Premier livre des Règnes, traduction par B. GRILLET et M. LESTIENNE, introduction et notes par M. LESTIENNE, avec la coll. de J. MASSONNET et A. MEASSON, 1997.

Les douze Prophètes 23. 4-9, Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie, traduction, introduction et notes par M. Harl, C. DOGNIEZ, L. BROTTIER, M. CASEVITZ, P. SANDEVOIR, avec la coll. de R. DUPONT-ROC, Th. ROQUEPLO et F. ROUX, 2002

Les Douze Prophètes 23.1, Osée, traduction, introduction et notes par E. BONS, J. JOOSTES, S. KESSLER, avec la coll. de Ph. LE MOIGNE, introduction par T. MURAOKA, 2002

Le Pentateuque d'Alexandrie, La Bible des Septante, texte grec et traduction, ouvrage collectif sous la direction de C. Dogniez et M. Harl, avec une introduction par M. ALEXANDRE, J.-M. AUWERS, M. CASEVITZ, G. DORIVAL, J. MOATTI-FINE, M. HADAS-LEBEL, A. LE BOULLUEC, O. MUNNICH, D. T. RUNIA, 2001.

Septuaginta, vol. I-IV (*Geneza….Psalmii lui Solomon*), trad. en roumain, introd., notes, coord. BADILITA C., BALTACEANU F., BROSTEANU M. en coll. avec FLORESCU I.F., Iasi, 2004 —

HARL M., DORIVAL G., MUNNICH O., *La Bible grecque des Septante, du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988, 2e éd., 1994.

III. Éditions, traductions et indices de Philon :

Les oeuvres de Philon d'Alexandrie publiées sous le patronage de l'Université de Lyon, par R. ARNALDEZ, J. POUILLOUX et C. MONDESERT, Paris, 1961 ss.

Philonis Alexandrini opera quae supersunt, ediderunt L. COHN, P. Wendland, S. Reiter, 6 vol., Berlin, 1896-1915.

Philo inTen Volumes with an English translation, by F. H. COLSON (et G. H. WHITAKER pour les vol. I-IV), I-X, London-New York, 1929-1962.

Philo Supplement I. Questions and Answers on Genesis, trans. by R. Marcus, London-Cambridge (Mass.), 1953.

Philo Supplement II. Questions and Answers on Ex.odus, trans. by R. Marcus, London-Cambridge (Mass.), 1953.

KRAUS REGIANNI C., *Filone Alessandrino, De Opificio mundi, De Abrahamo, De Josepho*, Roma, 1979.

FILONE, *Vita di Mosè*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione e apparati di P. GRAFFIGNA, Milano, 1999.

FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. RADICE, presentazione di G. REALE, monografia introduttiva di G. REALE et R. RADICE, con la collab. di C. KRAUS REGGIANI, C. MAZARELLI, Testo greco a fronte, Milano, 2005.

BORGEN P., -FUGLSETH, K., - SKARSTEN, R., *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria Lemmatised and Computer generated*, Trodheim, 1997.

EARP J. W., *Indices to Philo*, Dans le tome X de l'édition de Colson, p. 189-520, London-Cambridge (Mass.), 1962.

LEISEGANG J., *Indices ad Philonis Alexandrinis opera*, vol. VII, Pars I et II, comp. Berlin, 1926-1930.

MAYER G., *Index Philoneus*, Berlin-New York, 1974.

IV. Bibliographies philoniennes :

BORGEN P. , « Philo of Alexandria. A critical and Synthetical survey of research since World War II », *ANRW* II, 21, I, pp. 98-154.

GOODENOUGH E. R et GOODHARDT H. L., *General Bibliography of Philo*, New Haven, 1938.

HILGERT E., « Bibliographia Philoniana 1935-1981 » in W. Haase (éd.) *Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus, ANRW,* II 21.1 (Berlin -New York 1984), pp. 47-97.

RADICE R. et RUNIA D. T., *Philo of Alexandria: an Annotated Bibliography 1937-1986*, *VC* Sup 8, Leiden, 1988.

RUNIA D. T., *Philo of Alexandria : An Annotated Bibliography*, 1987-1996, Brill, 2000.

On trouve des mises à jours bibliographiques périodiques dans :

Adamantius, Journal of the Italian Research Group on « Origen and the Alexandrian Tradition », 1-13, Pisa, Bologna, 1995-2007.

Studia Philonica Annual, Studies in Hellenistic Judaism, Leiden, 1989 — (voir aussi le site internet : http://www.nd.edu/~philojud/imenu.htm)

A consulter également sur internet:

Philo of Alexandia Blog (http://philoblogger.blogspot.com)

Ressource Pages for Biblical Studies

(http://www.torreys.org/bible/philopag.html)

V. Auteurs anciens :

APULEE

Apologie. Florides, texte établi et traduit par P. VALLETTE, Paris, 1924.

ARISTOTE :

L'édition de référence reste celle d'I. BEKKER, 5 volumes, Berlin, 1832-1870.

Ethique à Nicomaque, trad. et notes R. TRICOT, Paris, 1959 (plusieurs fois réimprimée).

De l'âme, texte établi par A. JANNONE, traduction et notes de E. BARBOTIN, Paris, 1966.

ARTEMIDORE

Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V, éd. par R. PACK, Teubner, Stuttgart, 1963.

ARTEMIDORE D'EPHESE, *La clef des songes*, trad. et notes par A.J. FESTUGIERE, Paris, 1975.

CICERON

De Divinatione liber primus, ed. by A. S. PEASE, Illinois, 1920.

De Divinatione /De la Divination, texte latin avec traduction française en regard, introd., trad. et notes par J. Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 2004.

De la Divination, texte traduit et commenté par G. Freiburger et J. Scheid, préface d'A. Maalouf, coll. « La Roue à Livres », Les Belles Lettres, Paris, 1992.

DIOGENE LAËRCE

Vies et doctrines des philosophes illustres, trad. fr. sous la direction de M.–O. GOULET-CAZE, Paris, 1999.

Diogenis Laertii Vitae philosophorum, éd. H. S. LONG, Oxford, Clarendon Press, 1966 (2 vol).

FLAVIUS JOSEPHE

Les Antiquités Juives, texte, trad. et notes par NODET E., livres I-IX, Paris, 1992-2005.

Guerre des Juifs, I-V, texte établi et traduit par A. PELLETIER, 3 t.,CUF, Paris, 1980.

La guerre des Juifs, trad. par P. SAVINEL, précédé par P.VIDAL-NAQUET, *Du bon usage de la trahison*, Paris, 1977.

Contre Apion, texte établi et annoté par Th. REINACH et traduit par L. BLUM, CUF, Paris, .2003.

GORGIAS

Die Fragmente der Vorsokratiker, éd. H. DIELS et W. KRANZ, Dublin et Zürich, 1969.

GREGOIRE DE NYSSE

Vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu, introduction et traduction par J. DANIELOU, *SC* 1 bis, Paris, 1955.

MACROBE

Commentaire au songe de Scipion,I-IV, texte établi, trad. et commenté par M. ARMISEN-MARCHETTI, 3 vol., CUF, Paris, 2001-

PLATON

Platonis opera, edited by J. BURNET, Oxford Classical Texts, Oxford, 5 vol., 1900-1907.

Œuvres Complètes, t. I et II, trad. et notes par ROBIN L., Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1971.

PLUTARQUE

Œuvres Morales, texte grec et trad. française par divers auteurs sous la direction de J. Defradas, Paris, Les Belles Lettres, 1972, 18 vol. parus.

POSIDONIUS

Posidonius, vol. I, *The Fragments*, éd. L. Edelstein et I. G. Kidd ; vol. II, *The Commentary* (i-ii), éd. I. G. Kidd, Cambridge, 1972-1988.

PSEUDO-ARISTEE

Lettre d'Aristée à Philocrate, introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs par PELLETIER A., Paris, 1962.

La Lettera di Aristea a Filocrate, a cura di KRAUS REGGIANI C., Roma, 1973.

LES STOÏCIENS

VON ARNIM, H., *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol. Leipzig, 1921-1924.

R. RADICE (dir.), *Stoici Antichi, tutti i frammenti, secondo la racolta di Hans von Arnim*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di R. Radice, presentazione di G. Reale, Milano, 2002.

VI. Études modernes:

ABERBACH M., « Prophets and prophecy in *Targum Jonathan to the Prophets* », dans *God's Word for our World*, London , 2004 , pp. 82-97.

ALEXANDRE M., « La culture profane chez Philon », *Philon d'Alexandrie, Actes du colloque national Lyon, 11-15 septembre 1966*, Paris, 1967, pp. 105-129.

—, *Le commencement du livre*, *Genèse* I-V, Paris, 1988.

AMSLER, S., ASURMENDI J., AUNEAU J., MARTIN-ACHARD R., *Les prophètes et les livres prophétiques*, Desclée, Paris, 1985.

AUNE D. E., « Magic in early christianity », *ANRW*, II, 23, Berlin, 1979, pp. 1507-1557, repris dans *Apocalypticism, prophecy and magic in early christianity : collected essays*, Tübingen, 2006, pp. 368-420.

—, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, 1983.

—, « Charismatic Exegesis in Early Judaism and Early Christianity », in *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*, ed. J. H. Charlesworth and C. A. Evans. *JSPSS* 14 ; Sheffield : JSOT, 1993, pp. 126-150, repris dans *Apocalypticism, prophecy and magic in early christianity : collected essays*, Tübingen, 2006, pp. 280-299.

—, *The Westminster Dictionary of New Testament and early christian literature and rhetoric*, Londres, 2003.

AMIR Y., « Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo », in M. J. Mulder (ed.), *Translation, Reading, and Interpretation of Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Van Gorcum-Asse, 1988, pp. 421-453.

BADILITA C., *Platonopolis, sau împacarea cu filozofia*, Iasi, 1999, 2e éd. 2007.

BADILITA S., « La conception des oracles dans les *Dialogues pythiques* de Plutarque » (trad. du français en roumain), étude introductive, dans PLUTARH, *Despre dialogurile Delfice*, trad. du grec par A. PIATKOWSKI et M. MIRCEA, Iasi, 2004, pp. 5-58.

—, « La communauté des Thérapeutes — une *Philonopolis* », *Adamantius*, *Journal of the Italian Group on Origen and the Alexandrian Tradition*, Pise, 8/2003, pp. 67-77.

—, « Le symbolisme des couleurs chez Philon : l'exemple du *De Somniis* I, 189-227 », dans *Couleurs et Vision dans l'Antiquité Classique*, sous la direction de L. VILLARD, Rouen, 2002, pp. 153-165.

BEAUCAMP E., *Les prophètes d'Israël ou le drame d'une alliance*, Paris, 1987.

BELL H. I. , *Cults and Creeds in Greco-Roman Egypt*, Liverpool, 1952.

BELLETTI B., « La concezione dell'estasi in Filone di Alessandria », *Aevum,* 57, 1983, pp. 72-89.

BERCHMANN R. M., « Arcana Mundi: prophecy and divination in the *Vita Mosis* of Philo of Alexandria », *SBLSP* 27 1988, pp. 385-423.

—, « Arcana Mundi : Magic and Divination in the *De Somniis* of Philo of Alexandria », *SBLSP* 26 1987, pp. 403-428.

BIELER L., *ΘΕΙΟΣ ANHP. Das Bild des « göttlichen Menschen » in Spätantike und Frühchristentum*, Wien, 1935, réimpress. Darmstadt, 1967.

BLENKINSOPP J., *Une histoire de la prophétie en Israël,* tr. fr., Paris, 1993.

BORGEN P., « "There shall come forth a man", Reflections on Messianic Ideas in Philo », in J. H. Charlesworth (éd.), *The Messiah Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis, 1992, pp. 341-361.

—, « Autobiographical ascent reports : Philo and John the Seer », dans *Early Christianity and hellenistic judaism*, Edinburgh, 1996, pp. 309-320.

BOUCHE-LECLERCQ A., *Histoire de la divination dans l'antiquité,* 4. vol., Paris, 1879-1882.

BOTTE B., « La *Vie de Moïse* par Philon », dans *Moïse, l'homme de l'Alliance*, éd. H. CAZELLES H. et al., *Cahiers Sioniens*, pp. 55-61.

CHOURAQUI A., *Moïse*, Monaco, 1995.

BOYANCE P., *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Etudes d'Histoire et de Psychologie religieuses*, Paris, 1937, réimpress. 1972.

—, « Etudes philoniennes », dans *Revue des Etudes Grecques*, Paris, 1955, pp. 55-62.

BJÖRK G., «Ὄναρ ἰδεῖν. De la perception du rêve chez les anciens », *Eranos* 44, pp. 306-314.

BREHIER E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1950.

BURKHARDT H., *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandria*, Giessen-Basel, 1988.

CAQUOT A., « Les songes et leur interprétation selon Canaan et Israël, in S. SAUNERON, *Les rêves et leur interprétation*, Paris, 1959, pp. 106-124.

CALABI F., *Linguaggio e legge di Dio, Interpretazione e politica in Filone di Alessandria, Ferrara*, 1998.

CALLAN T. « Prophecy and ecstasy in greco-roman Religion end in 1 Corinthians », *Novum Testamentum* 27, 2, 1985, pp. 125-140.

CAZEAUX J., *L'épée du Logos et le soleil du midi*, Maison de l'orient méditerranéen, Lyon, 1983.

—, *La trame et la chaîne: ou les structures littéraires et l'exégèse dans cinq traités de Philon d'Alexandrie*, (*Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums* 15), Leiden, 1983.

CASEVITZ M., « Μάντις: le vrai sens », *REG* 105, 1992, pp. 1-18.

CERFAUX L., « L'influence des mystères sur le judaïsme alexandrin avant Philon », *Le Muséon*, 37, 1924, pp. 29-88.

CHEVALLIER M-A., *Souffle de Dieu, le Saint Esprit dans le Nouveau Testament*, 3 vol., Paris, 1978.

DANIELOU J., *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958.

DECHARNEUX B., « Anges, démons et Logos dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie », *Anges et Démons, Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 novembre 1987*, Louvain-la-Neuve, 1989, pp. 147-175.

—, *L'Ange, le Devin et le Prophète, chemins de la parole dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie dit "le Juif"*, Bruxelles, 1994.

DEL CORNO D., « I sogni e la loro interpretazione nell'età dell'impero », *ANRW* II, 16. 2, pp. 1605-1618.

DELATTE, A., « Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques », *L'Antiquité classique*, III, 1934.

— « Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique », *Bulletin de la classe des lettres*, Bruxelles, 39, 1953, pp. 166-186.

DELATTE, L., *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénides*, Liège, 1942.

DILLON J., « Philo's doctrine of angels », in D. Winston and J. Dillon (edd), *Two treatises of Philo of Alexandria: a Commentary on De gigantibus and Quod Deus sit immutabilis, BJudSt*, 25, Chico, California, 1983, pp. 197-205.

—, *The middle Platonists,* Duckworth, 1977.

DODDS E. R., *Les grecs et l'irrationnel,* trad. fr., Paris, 1965.

FELDMAN L. H., « Prophets and Prophecy in Josephus », *SBLSP*, 1988, pp. 424-441.

—, « Philo's Views on Music », in *Studies in Hellenistic Judaism*, Leiden, Brill, 1996, pp. 504-528.

—, « Philo's Version of Balaam », *Henoch*, Turin , 2003 , 25 , 3 , pp. 301-319.

FESTUGIERE A. J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, « Le Dieu cosmique », Paris 1949.

FILORAMO G. (éd.), *Carisma profetico, fattore di inovazione religiosa*, Brescia, 2003.

FORBES Chr., *Prophecy and Inspired Speech in early Christianity and its Hellenistic Environment*, Tübingen, 1995.

GAGER J. G., *Moses in Greco-Roman Paganism*, SBL, Nashville, New York, 1972.

GEMÜNDEN VON P., « La figure de Jacob à l'époque hellénistico-romaine : l'exemple de Philon d'Alexandrie », dans *Jacob, commentaire à plusieurs voix de Gen 25-36*, Genève, 2001, pp. 358-370.

GELJON A. C., *Moses as Example : The Philonic Background of Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, thèse de doctorat soutenue à l'Université de Leiden, sous la direction de D. T. RUNIA, 2000.

GRAFFIGNA P., "Osservazioni sull'uso del termine φαντασία in Filone d'Alessandria", *Koinonia*, 16, 1992, pp. 5-19.

GOITIA DE J., *La fuerza del Espíritu, Pneuma-Dynamis,* Bilbao, 1974.

GOODENOUGH E. R., *An Introduction to Philo Judaeus*^{2}, Oxford, 1962.

—, *By Light, Light! The mystic Gospel of the Hellenistic Judaism*, New Haven, 1935.

—, *The Politics of Philo Judaeus : Practice and Theory*, New Haven/Yale, 1938.

GOULET R., *La philosophie de Moïse : essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque,* Paris, 1987.

GRAF F., *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, 1994.

GREENE J. T., « Balaam,: Prophet, Diviner, and Priest in Selected Ancient Israelite and Hellenistic Jewish Sources », *SBLSP* 28, 1989, pp. 57-106.

—, Balaam and his Interpreters : a Hermeneutical History of the Balaam Traditions, Atlanta, coll. Brown Judaic Studies, 1992.

GREENSPAHN F. E., « Why Prophecy Ceased ?», *JBL* 108, 1989, pp. 37-49.

HADAS-LEBEL M., *Philon d'Alexandrie*, Paris, 2003.

HÄLLSTORM G. A, *Charismatic Succession*, Helsinki, 1985.

HANSON J. S., « Dreams and Visions in Greco-Roman World and Early Christianity », *ANRW* II, 23. 2, 1980, pp. 1395-1427.

HAY D. M., « Politics and Exegesis in Philo's Treatise on Dreams », *SBLSP* 26 1987, pp. 429-438.

—, « Philo's view of himself as an Exegete: Inspired, but not Authoritative », *Heirs of the Septuagint: Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity. Festschrift for Earle Hilgert, SPhA,* 1991, pp. 40-52.

HAYWARD C. T. R., « Balaam's prophecies as interpreted by Philo and the aramaic targums of the Pentateuch », dans *New heaven and new earth Prophecy and the millenium*, Leiden/Boston/Köln, 1999, pp. 19-36.

HEINEMANN I., *Philons griechische und jüdische Bildung*, Hildesheim 1962[2] (1re éd. 1929).

HEINTZ J-G. (éd.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité : actes du Colloque de Strasbourg*, 15-17, juin 1995, Paris, 1997.

HESCHEL A. J., *The Prophets*, New York, 1975.

—, « Prophetic Inspiration: An Analysis of Prophetic Consciousness », *Judaism*, II, 1962, pp. 3-13.

HILGERT E., « A survey of Previous Scholarship on Philo's *De Josepho* », *SBLSP*, 1986, pp. 262-270.

—, « A survey of Previous Scholarship on Philo's *De Somniis* 1-2 », *SBLSP*, 1987, pp. 394-402.

HOLLADAY C. R., THEIOS ANER *in Hellenistic-Judaism : A Critique of the Use of this Category in New Testament Christology*, Missoula, Montana, 1977.

HOYLE R. P., « Philo on Inspiration », *Bibilcal Review* XV, New York, 1930, pp. 23-29.

INGELAERE J.-C., « L'inspiration prophétique dans le judaïsme, le témoignage de Flavius Josèphe », *Études théologiques et religieuses*, 1987, pp. 237-245.

ISAACS M. E., *The concept of Spirit, A Study of Pneuma in the Hellenistic Judaism and its bearny on New Testament,* Londres, 1978.

JAUBERT A., *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris 1963.

JOUANNA J., « Devins et oracles dans les tragédies de Sophocle », in *Oracles et prophéties dans l'Antiquité…*, Strasbourg, 1997, pp. 283-320.

KESSELS A. H. M., « Ancient System of Dream-classification », *Mnemosyne* 22, 1969, pp. 389-424.

KLEIN F. N., *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandria und in den hermetischen Schriften*, Leiden, 1962.

KOLENDOW A. B., « Relationships between Miracle and Prophecy in the Greco-Roman World and Early Christianity », *ANRW* II, 23. 2, pp.1470-1504.

KRANZ D. K. « Die Theologischen Argumente der Kirchenväter der griechischen Übersetzung der Septuaginta (LXX) », tiré-à-part, Extr. de *Alpha Omega* vol. 8, 2 pp. 231-262.

LAPORTE J., « The High Priest in Philo of Alexandria », *Earle Hilgert Festschrift : The Studia Philonica Annual* 3, 1991, pp. 71-82.

—, *Théologie Liturgique de Philon d'Alexandrie et d'Origène*, Paris, 1995.

LARAS G., « La dottrina di Maimonide sulla profezia », in *Cristianesimo nella storia*, Bologna, 1996, vol. 17, fasc. 2, pp. 335-347.

LAURENTIN A., « Le Pneuma dans la doctrine de Philon », dans *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* XXVII, Paris-Bruge, 1951, pp. 390-437.

LEISEGANG H., *Der heilige Geist. Das Wesen und Werden des mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*, I Teil, Leipzig-Berlin 1919.

LEVISON J. R., « Inspiration and the Divine Spirit in Writings of Philo Judaeus », *Journal for the Study of Judaism*, 26, 1995, pp. 271-323.

—, « Prophetic Inspiration in Pseudo-Philo's *Liber antiquitatum biblicarum* », *Jewish Quaterly Review*, 1995, pp. 297-329.

—, « Two types of Ecstatic Prophecy », *SPhA*, 6, 1994, pp. 83-89.

—, *The Spirit in First Century Judaism*, Leiden/New York/Köln, 1997.

LEWY H., *Sobria Ebrietas*, Giessen, 1929.

LEVY C., *Les philosophies hellénistiques*, Paris, 1997.

—, « De Chrysippe à Posidonius : variations stoïciennes sur le thème de la divination », in J-G. Heintz (éd.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité : actes du Colloque de Strasbourg, 15-17, juin 1995*, Paris, 1997, pp. 321-343.

—, *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie, actes du colloque international organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII – Val de Marne (Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995)*, Brepols, 1998.

MACK B. L., « Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria », *ANRW* II, 21. 1, 1984, pp. 233-236.

MADDALENA A., *Filone Alessandrino*, Milano, 1970.

MASSEBIAU L., BREHIER E., « Essai sur la Chronologie de la vie et des oeuvres de Philon », *Revue de l'Histoire des Religions* LIII, 1906, pp. 25-64, 164-185, 267-289. « Le classement des œuvres de Philon », coll. *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses*, Paris, I, 1889, pp. 1-91.

MAZZANTI A. M., CALABI, F., *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge e storia.* Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione alessandrina (Biblioteca di Adamantius, 2), Villa Verucchio 2004.

MARTIN J., *Philon*, Paris, 1907.

MEASSON A., *Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance, images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie,* Paris, 1986.

MEEKS W. A, *The Prophet King, Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden, 1967.

MELEZE MODRZEJEWSKI J., *Les Juifs d'Egypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, 1997².

MULDER M. J., (éd.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Van Gorcum-Assen, 1988, pp. 421-453.

NEHER, A, *Prophètes et prophétie, L'essence du prophétisme*, 3e éd., éd. Payot, Paris, 1995.

NIEHOFF M. R., *The figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature*, Leiden, 1992.

—, « What's in a Name ? Philo's Mystical Philosophy of Language », *Jewish Studies Quaterly* 2, 1995, pp. 220-252.

—, *Philo on Jewish Identity and Culture*, Tübingen, 2001.

NIKIPROWETZKY V., «Κυρίου πρόσθεσις, note sur Philon, *De Josepho*, 28 », *Revue des Etudes Juives*, 27, 1968, pp. 387-392.

—, *Le Commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden, 1977.

—, « Moyses palpans vel liniens, on some Explanations of the Name of Moses in Philo of Alexandria », in F. E. Greenspahn, E. Hilgert, B. L. Mack (éds.), *Nourished with Peace, Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel*, Chico (Ca.), 1984, pp. 117-172.

—, « Thèmes et traditions de la lumière chez Philon d'Alexandrie », *Studia Philonica Annual*, 1 (1989), pp. 6-33.

—, *Etudes Philoniennes*, Paris, 1996.

NOCK A. D. , *Essays on Religion in the Ancient World*, 2 vol., Cambridge, 1972.

OTTE K., *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien. Sprache als Mittel der Hermeneutik*, BGBE 7 Tübingen, 1968.

PASCHER J., ΄Η βασιλικὴ ὁδος. *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philo von Alexandria*, Paderborn, 1911.

PEPIN J., « Le "challenge" Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens », *Revue des Sciences Religieuses*, 29, 1955, pp. 105-122.

—, *Mythe et Allégorie*, Aubier, 1958.

—, *La tradition allégorique de Philon d'Alexandrie à Dante, Études historiques*, Paris, 1987.

PERROT Ch., « L'inspiration de la Septante et le pouvoir scripturaire », dans O. MUNNICH O. et DORIVAL G. éd., *Selon les Septante, hommage à Marguerite Harl*, Paris, 1995, pp. 169-183.

PERNOT L., *La Rhétorique dans l'Antiquité,* Le Livre de Poche, Paris, 2000.

PETIT M., « Les songes dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie », in P. LEVY et E. WOLF (éds.), *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, 1974, pp. 151-159.

—, « L'homme politique : interprète rêve selon Philon d'Alexandrie (*De Josepho* 125), in D. TOLLET (éd.), *Politique et religion dans le judaïsme ancien et médiéval*, Paris, 1989, pp. 41-54.

PINERO SAENZ A., « Concepciones de la inspiración en Filón de Alejandría », *Mélanges A. Dies*, Macho, 1986, pp. 223-233.

PUECH H. C., « Mormotos », *REG.*, 1933, 311-333.

RAMLOT L., « Le prophétisme », Paris, 1972, Col. 811-1222, extr. du *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol 8.

REESE, J. M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its consequences*, Rome, 1970.

REILING J., « The Use of PSEUDOPROPHETES in the Septuagint, Philo and Josephus », *Novum Testamentum*, 13, 1971, pp. 147-156.

RIAUD J., « Quelques réflexions sur les thérapeutes d'Alexandrie à la lumière de *De Vita Mosis* II, 67 », in *Heirs of the Septuagint*, Atlanta, 1991, pp. 184-191.

RIEDWEG Chr., *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin, 1987.

ROUILLARD-BONRAISIN H., *La péricope de Balaam, Nombres 22-24 : la prose et les « oracles »*, Paris, , 1985.

RUIZ G., « Profetas y profecía en la obra de Filón Alejandrino », *Miscelanea Comillas,* 77,1982, pp. 113-146.

RUNIA D. T., *Philo of Alexandria and the Timeus of Plato*, Leiden, 1986.

—, *Philo in Early Christian Literature*, *A Survey,* Van Gorcum, Assen, 1993.

—, *Philo of Alexandria : An Annotated Bibliography*, 1987- 1996, Brill, 2000.

—, « Philo's reading of the Psalms », *The Studia Philonica Annual* 13, 2001, pp. 102-121.

—, « God and man in Philo of Alexandria », in *Exegesis and Philosophy in Philo of Alexandria*, Norfolk 1990, pp. 48-75 (= *Journal of Ttheological Studies*, 39, 1988).

RYLE H. E., *Philo and the Holy Scripture, or : The Quotations of Philo from the Books of the Old Testament*, London/New York, 1895.

SANDMEL S., *Philo's Place in Judaism*, Cincinnati, 1956 et New York, 1971.

SCHÜRER E., *The History of the Jewish people in the Age of Jesus Christ* (éd. All., 3 vol, Leipzig, 1901), revised and ed. By G. VERMES, F. MILLAR, M. GOODMAN, 3 vol., Edimborough, 1973 s.

SCHUTTER W. L., « Philo's Psychology of Prophetic Inspiration and Romans, 10:20 », *SBLSP* 28, 1989, pp. 624-633.

SELAND T., «Philo, magic and Balaam : neglected aspects of Philo's exposition of the Balaam story», dans J. FOTOPOULOS (éd.), *The New Testament and early christian literature in greco-roman context : studies in honor of David E. Aune*, Leiden, 2006, pp. 333-346.

SFAMENI GASPARRO G., « Mosè et Balaam, *Propheteia* e *mantiké*. Modalità e segni della rivelazione nel *De Vita Mosis* », dans A. M. MAZZANTI et F. CALABI, *La Rivelazione in Filone di Alessandria : natura, legge, storia, Atti del VII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerche su Origene e la Tradizione Alessandrina*, Biblioteca di Adamantius 2, Villa Verucchio, 2004, pp. 33-74.

—, *Oracoli, Profeti, Sibille, Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma, 2002.

SMITH, J. Z. « Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity », *ANRW*, II, 16. 1, pp. 425-439.

STAROBINSKI-SAFRAN E., « La prophétie de Moïse et sa portée d'après Philon », dans *La figure de Moïse*, vol. collectif, Genève, 1978, pp. 67-80.

— *Le Buisson et la Voix, Exégèse et pensée juives*, Paris, 1987.

— « Quelques interprétations juives antiques et médiévales du songe de Jacob (Gn 28, 12-13) », in J.-D. MACCHI et Th. RÖMER (éds.), *Jacob,*

Commentaire à plusieurs voix de Gn. 25-36, Mélanges offerts à Albert de Pury, Genève, 2001.

STROUMSA G., « Le couple de l'ange et de l'esprit: traditions juives et chrétiennes », *RB* 88, 1981, pp. 42-61. art. repris dans le recueil *Savoir et Salut*, pp. 23-41, Cerf, Paris, 1992.

TERMINI C., *Le potenze di Dio, Studio su* δύναμις *in Filone di Alessandria*, Roma, 2000.

—, « Spirito e Scrittura in Filone di Alessandria », dans *Ricerche Storico-Bibliche*, Bologna, 2000, vol 12, pp. 157-187.

TIEDE D. L., *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, Society of Biblical Literature. Dissertation Series 1, Missoula, 1972.

TOBIN TH. H., « Tradition and Interpretation in Philo's Portrait of the Patriarch Joseph », *SBLSP* 1986, pp. 271-277.

TORALLAS TOVAR S., « Philo Alexandrinus' *De Somniis* : an Attempt at Reconstruction », *Resource Pages for Biblical Studies* 5, (www.hivolda.no/asf/kkf/philo-pag.html).

—, « Sobre la clasificación de los sueños de Filón de Alejandría y sus implicaciones posteriores », *Cuadernos de Filología Clásica : estudios griegos e indoeuropeos* 9, 1999, pp. 191-212.

VERBEKE G., *L'évolution de la doctrine du* pneuma *du stoïcisme à saint Augustin*, Paris-Louvain, 1945.

VERMES G., « La figure de Moïse au tournant des deux Testaments », dans *Moïse, l'homme de l'Alliance*, éd. H. Cazelles et al., *Cahiers sioniens*, Paris, 1955, pp. 62-92.

—, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden, 1983.

VERNANT J. P. éd., *Divination et rationalité*, Seuil, Paris, 1974.

VÖLKER W., *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*, Leipzig, 1938.

WASZINK J. H., « La Théorie du Langage des Dieux et des Démons dans Chalcidius », dans *Epektasis, Mélanges Patristiques offerts au Cardinal Jean*

Daniélou, ed. J. FONTAINE et C. KANNENGIESSER, Beauchesne, 1972, pp. 237-244.

WEAVER M. J., *Pneuma in Philo of Alexandria* (Ph. D. dissertation), Notre Dame, 1973.

WEVERS, J. W., « The Balaam Narrative According to the Septuagint », dans *Lectures et relectures de la Bible*, Leuven, 1999 , pp. 133-144.

WINSTON D., « Two Types of Mosaic Prophecy according to Philo », *JSP*, 4, (1989) pp. 49-67.

—, « Was Philo a Mystic? », *Studies in Jewish Mysticism*, *Proceedings of Regional Conferences Held at the University of California*, Los Angeles and McGill University in April, 1978 (ed. J. DAN and F. TALMAGE; Cambridge, MA: Association for Jewish Studies, 1982), pp. 15-39.

—, « Aspects of Philo's Linguistic Theory", *SphA* 3, 1991, *Heirs of the Septuagint. Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity*, pp. 109-125.

—, « Judaism and Hellenism : Hidden Tensions in Philo's Thought », in *The Studia Philonica Annual*, 2, 1990, pp. 1-19.

WOLFSON H. A., *Philo: Fondations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 vol., Cambridge, Mass., 1947.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS ……..…....3

Notice préliminaire…… 4
Abréviations et sigles……...4

INTRODUCTION……..7
ETAT DE LA QUESTION……..15

CHAPITRE I : REMARQUES SUR LE VOCABULAIRE DE LA PROPHETIE…….….22
I. Le prophète, le devin…….….22
1.L'emploi philonien de προφήτης, de ses dérivés et composés……..22
2. Le devin : μάντις et sa famille ……..…. 28
II. Les Oracles……..… 33
1. *Λόγιον, un mot de la Bible grecque*…….……...33
2. *Χρησμός, concurrent non-biblique de λόγιον*…….……36
3. *θέσφατος*……..……41
III. La communication prophétique……..42
IV. La résonance du souffle divin……... 53
V. Remarques sur le vocabulaire de l'inspiration prophétique…….……...57
1. *Les particularités philoniennes*……..…… 58
2. *L'emploi philonien du vocabulaire platonicien de l'inspiration*…….…. 64
Conclusion……..…..70

CHAPITRE II : *METS-TOI EN ROUTE !*CONSIDERATIONS SUR ABRAHAM-PROPHETE CHEZ PHILON……..……...…72
Les traités philoniens consacrés à Abraham……...……...73
Depuis la « création » jusqu'à Moïse : la place d'Abraham dans l' histoire spirituelle de l'humanité……...…….74
1. Post. *172-174 : deux décades et une hebdomade*……....74
2. *Les deux triades*……...75
La vocation d'Abraham……..…78
L'inspiration, fil rouge de la destinée d'Abraham (De Virtutibus 211-219)……84
La Vertu, épouse du prophète : l'exégèse de Gen. 20, 7……89
Intercession prophétique et théologie du « reste sauveur »…….….90
Les quatre sens du mot ἐκστασις *(Her. 249-251 et 257-258)*…….….92
L'extase prophétique d'Abraham (Her. 258-266)……...101
1.L'ἀστεῖος et la prophétie……..…….101
2. *Les « Justes » prophètes*……..….103
3. Le prophète, instrument de musique aux mains de Dieu…….……...104
4.« Le coucher du soleil » et l'inspiration divine……...……..…..108
La vision de Dieu, aboutissement de l'extase……..…115
Gen. 24, 7 : Le Seigneur enverra un ange…….…. 116
Conclusions et perspectives…….……119

CHAPITRE III : MOÏSE, PROPHETE ENTRE LES PROPHETES……123
PREMIERE PARTIE : ASPECTS DE LA PROPHETIE MOSAÏQUE DANS LA *VIE DE MOÏSE*…….....123
Moïse « archiprophète »……..…126
Un titre grec de la Vie de Moïse……..…131
Les quatre fonctions de Moïse. La relation entre la prophétie et les trois autres fonctions....132
Moïse, Roi et Prophète ……..….138
Premières manifestations prophétiques de Moïse :
1. Mos. *I, 51-57 : l'aide apportée aux filles de Jéthro*……..141
2. Mos. *I, 170-180 : la traversée de la Mer Rouge*……143
3. *Mos. I, 200- 209 : la manne*……....146
Prophète et législateur ……....149
L'inspiration de la LXX……..…153
Prophétie et prêtrise……158
La relation entre prophétie et miracle dans la Vie de Moïse……..…165
La solitude du prophète ……..169
La beauté du prophète……172

DEUXIEME PARTIE : L'INSPIRATION PROPHETIQUE ET LES ORACLES DE MOÏSE
(*De Vita Mosis* II, 187-292)……...176
I. *Oracles de la première catégorie*……..176
II. Oracles par questions et réponses (*Mos.* II, 192-246) ……...180
III. Oracles rendus dans un transport divin (Mos. II, § 246-292)……....183
IV. Dernière prophétie de Moïse……..…189

CHAPITRE IV : PROPHETIE ET INTERPRETATION A TRAVERS
LA RELATION ENTRE MOÏSE ET AARON ……195

CHAPITRE V : LES SONGES – MOYEN DE REVELATION PROPHETIQUE CHEZ PHILON ……...205
Le rêve, moyen de révélation divine ……...205
Rêves véridiques et rêves mensongers ……207
Le miroir du nous *: les songes et le foie*…… 211
De Somniis ou « Que les rêves sont envoyés par Dieu » ……...213
De Somniis : traité en trois ou en cinq livres ?…….. 217
Un point d'interrogation : le contenu supposé du livre perdu du De Somniis ……218
Quelques remarques à propos de la classification des songes divins ……222
L'âme en mouvement. Les songes : lumineux, clair-obscurs, obscurs…….……..226
Conclusion : le rapport entre songes prophétiques et prophétie…….……...232

CHAPITRE VI : LA CRITIQUE PHILONIENNE DE LA DIVINATION …….……235
PREMIERE PARTIE : PROPHETIE ET DIVINATION DANS LES *LOIS SPECIALES*…….…... 235
Comment situer la critique la divination dans le cadre des Lois Spéciales ? …….……235
DEUXIEME PARTIE : QUAND LA DIVINATION CEDE LE PAS A LA PROPHETIE :
LE PARADOXE DE BALAAM ……242
Le récit biblique ……243
Quelques particularités du récit de la LXX……..……..245
Autres sources bibliques sur Balaam…… 248

La figure de Balaam dans la Vie de Moïse ……...250
Le devin dont le nom est passé sous silence ……..……..252
Les compétences de Balaam ……..……..254
Un prétendu prophète ……..……..256
Le « face-à-face » avec l'ange……...……259
La figure de Balaam dans le commentaire allégorique……264
Magie, divination et sophistique chez Philon ……..……..267
Conclusion ……..……278

CHAPITRE VII :LES DISCIPLES DE MOÏSE. PROPHETES « ANTERIEURS ET POSTERIEURS »
CHEZ PHILON — DOSSIER COMMENTE DE TEXTES ……..……...…280
A. **Prophètes antérieurs** ……281
Premier livre des Règnes : Samuel et sa mère, Anne ……282
Samuel, « le plus grand des rois et des prophètes » ; Samuel et Moïse ……283
*Le thème de la « sobria ebrietas » et I Règnes 1, 11 et 14-15 (*Ebr.*143-152)*…….……285
Les thèmes de « l'offrande » et de la « femme stérile » : I Règnes 1, 28 et 2, 5 …….……291
Le « résumé » de Somn. *I 254* ……..……294
I Règnes 9, 9 dans l'exégèse philonienne ……..……..296
I Règnes 10, 22-23 ……300
Quelques remarques sur le prophète Elie : Deus *136-138 et* QG *I, 86* …….……302
B. **Prophètes postérieurs** ……..……...303
Jérémie ……303
1. *Jérémie 3, 4 (Cher. 49)* ……...303
2. *2. Jérémie 15, 10 (Confus. 44 et 51)* ……...…306
3. *Jérémie 2, 13 (Fug. 197-201)* ……...308
Zacharie 6, 12(Confus. 62)…… 310
Osée ……311
Isaïe ……314
A. **Citations** ……314
Mutat. 169 (Is. 48, 22) ……...…314
Somn. II, 172 (Is. 5, 7) ……...…315
De Deo, ch. 6 (Is. 6, 1-2)…….. 316
Her. 25 (Is. 50, 4) ……318
QG II, 26 (Is. 51, 2) ……...…318
QG II, 43 (Is 1, 9) ……...319
B. **Réminiscences** ……320
Conclusion ……322

RESUME ET CONCLUSIONS GENERALES ……325
ANNEXE : TEXTES DU PENTATEUQUE SUR LA CONDAMNATION DE LA DIVINATION
ET LA PROPHETIE……330
BIBLIOGRAPHIE ……334
TABLE DES MATIERES ……354

Résumé en français :

Dans cette thèse sont abordés différents aspects de la prophétie chez Philon d'Alexandrie, tels que : le vocabulaire de la prophétie, la figure prophétique d'Abraham, le rapport entre la prophétie de Moïse et les trois autres fonctions dont il est investi dans la *Vie de Moïse* — la royauté, la fonction législative et la prêtrise —, la question de l'inspiration divine et du classement des oracles de Moïse, le rapport entre prophétie et interprétation à travers la relation entre Moïse et Aaron, les songes prophétiques et leur classement par Philon, la critique philonienne de la divination à travers l'exemple du devin Balaam, le rôle des prophètes antérieurs et postérieurs dans l'œuvre de l'Alexandrin. Nous proposons une nouvelle approche du sujet, dans la mesure ou nous focalisons le débat sur les figures prophétiques, alors que la plupart des études antérieures se concentrent sur les aspects théoriques de la prophétie.

English abstract :

Philo of Alexandria on Prophecy

The present dissertation addresses several aspects of prophecy in the works of Philo of Alexandria : prophetic vocabulary, the prophetical character of Abraham, the relationship between Moses' prophecy and the three other functions he is attributed in the *Life of Moses* — royalty, law-giving, and priesthood —, the question of divine inspiration and the classification of Moses' oracles, the relationship between prophecy and interpretation as illustrated by the relationship between Moses and Aaron, prophetic dreams and their classification in Philo's writings, Philo's critique of divination through the example of the soothsayer Balaam, the role of the former and latter prophets in Philo's works. As opposed to most previous studies, the present dissertation takes a fresh look at the topic by focusing on the prophetical characters rather than on the theoretical aspects of prophecy.

Mots-clés :
Abraham, Balaam, devin, divination, esprit divin, extase, Moïse, inspiration, interprétation, judaïsme hellénistique, oracles, Philon d'Alexandrie, prophète, prophétie, Samuel, Septante, songes, *sobria ebrietas*, Torah.

Key words :
Abraham, Balaam, soothsayer, divination, divine spirit, ecstasy, Moses, inspiration, interpretation, Hellenistic Judaism, oracles, Philo of Alexandria, prophet, prophecy, Samuel, Septuagint, dreams, *sobria ebrietas*, Torah.

Discipline : Histoire du Christianisme Ancien et Antiquité Tardive

École doctorale « Mondes Anciens et Médiévaux », Méditerranée antique, UMR 8167, Civilisation et Christianisme Ancien, Centre Lenain de Tillemont, CNRS-Université Paris IV, Maison de la Recherche, 28, rue Serpente, 75006 – Paris, Mel : claind@paris4.sorbonne.fr