

132

NIKIPROWETZKY, V.

1966

NIKIPROWETZKY V., *Recherches esséniennes et pythagoriciennes. A propos d'un livre récent* : REJ IV^e Sér. V 1966 313-352. | Sur le livre posthume d'I. Lévy (cf. ci-dessus).

« RECHERCHES ESSÉNIENNES ET PYTHAGORICIENNES » A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT*

Une sobre postface, signée de J. Février et de L. Robert, relate comment fut menée à bien, avec le concours de M^{me} Isidore Lévy, la publication de ce recueil qui groupe sept études, dont six entièrement inédites, et qui constitue un monument de piété conjugale et de ferveur amicale élevé à la mémoire du « grand savant » et de « l'inoubliable professeur » (L. Robert, p. 19, n. 1) que fut Isidore Lévy. Tous ceux qui ont eu la chance d'approcher l'auteur de la *Légende de Pythagore en Palestine* et qui ont pu apprécier le contexte humain de son grand savoir, cet appareil de bonté, de simplicité et, durant les années terribles, d'héroïque dignité dont il était enveloppé, s'associeront volontiers à un tel hommage et ne manqueront pas d'être sensibles au zèle, à la rigueur que les éditeurs ont apportés à réaliser leur tâche¹ et qui sont les termes scientifiques par lesquels s'exprime leur ferveur de collègues et d'amis.

Le premier chapitre, « Ceux de la grotte », est consacré à l'identification de sectaires juifs, les Maghârites, qu'une notice du *Kilâb al-anwâr wal marâqib* (*Le Livre des Lumières et des Tours de Garde*) de l'écrivain caraïte Jacob Qirqisânî présentait en ces termes :

« Les Maghârites auraient dû ce nom au fait que leurs livres auraient été trouvés dans des cavernes². Parmi ces livres se trouve l'Alexandrin, dont l'ouvrage, partout connu, est le meilleur parmi les œuvres des Maghârites. Puis vient un petit opuscule intitulé

* Isidore Lévy, *Recherches esséniennes et pythagoriciennes*, Publications du Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IV^e Section de l'École Pratique des Hautes Études (III, Hautes Études du Monde gréco-romain (1)), Librairie Droz, Genève, et Librairie Minard, Paris, 1965, 81 pages.

1. L'on ne trouve guère à signaler que de très minimes inadvertances. Il est toujours nécessaire, même dans une publication savante, de définir les sigles employés. Ainsi, p. 11, n. 25, et p. 12, n. 36, le déchiffrement d'abréviations telles que *HULA* — qui du reste doit se lire *HUCA* — ou *JQR* est laissé à la sagacité du lecteur. P. 39, on lira « le τῶ ὄντι ἐπιστήμη » de Jambl., 59 ».

2. Ou, selon la traduction de L. Nemoy qui, nous dit-on, serre le texte de plus près, « because their books were found in a cave ». [C'est la seule traduction possible du texte arabe établi par Nemoy, *K. al-anwâr wal-marâqib*, New York, 1939, I, 2, 8, p. 12, lig. 1. G. V.]

Livre de Yaddua', qui est également un bel ouvrage. Par contre, les autres ouvrages des Maghârites sont sans valeur et contiennent le plus souvent des choses qui ressemblent à des sottises. »

Ce texte de Qirgisānī avait été étudié en 1894 dans un mémoire de l'orientaliste russe A. Harkavy, qui proposa de reconnaître dans les Maghârites « la branche égyptienne des Esséniens, les Thérapeutes » (p. 8) et dans l'Alexandrin anonyme, Philon d'Alexandrie. Les thèses d'Harkavy furent examinées en 1905 par S. Poznański dans un article de la *Revue des Études Juives* (LI, pp. 10-30). Poznański rejetait l'identité des Maghârites et des Esséniens et situait les « gens de la Caverne » à l'époque post-talmudique, au VII^e ou au VIII^e siècle. Quant à l'identité de l'Alexandrin, un fragment de Saadia, publié par Hirschfeld, permettait à Poznański de conclure à son tour, avec l'approbation de L. Cohn, que l'anonyme de la grotte et Philon ne faisaient en effet qu'un.

I. Lévy rejette partiellement les thèses d'Harkavy et complètement celle de Poznański. Il pense qu'Harkavy avait vu juste en reconnaissant les Esséniens dans les Maghârites dont Qirgisānī précisait que leur secte « serait postérieure à la secte sadducéenne et antérieure à Jésus, fils de Marie » (p. 7). Mais contre l'opinion à la fois d'Harkavy et de Poznański, I. Lévy établit que l'Alexandrin n'était pas Philon d'Alexandrie, mais un auteur de la même école. Le fragment d'un traité anti-caraïte d'un exact contemporain de Qirgisānī, Saadia, découvert à la Geniza du Caire, livre, selon I. Lévy, le nom exact de l'Alexandrin. Il s'agirait d'un certain Juda l'Alexandrin autrement inconnu, écrivain antérieur à Philon, et dont Saadia nous a conservé quelques lignes qui documentent de façon précieuse les sept fêtes du Cinquantième Jour qu'auraient célébrées les Thérapeutes.

Enfin, la découverte des manuscrits de Qumrân en incitant O. Eissfeldt à exhumer le témoignage du patriarche nestorien de Bagdad, le *Catholicos* Timothée, I, une lettre qu'O. Braun avait publiée dès 1901, permit de répondre « aux deux questions que posait le début du texte de Qirgisānī : où était située la grotte des écrits maghârites et à quel moment s'est produite la découverte affirmée par Qirgisānī » (p. 14) ? Les circonstances de cette découverte ne sont pas sans rappeler d'extraordinaire façon celles qui entourèrent l'exhumation des textes de Qumrân. Aux approches de l'an 790, un Arabe découvrit dans une grotte, aux environs de Jéricho, un grand nombre de livres dans lesquels les Juifs de Jérusalem, avisés de la trouvaille, reconnurent les livres de l'Ancien Testament et d'autres ouvrages écrits en caractères hébraïques. I. Lévy tient pour manifeste (p. 15) que Timothée et Qirgisānī parlent de la même grotte et qu'il s'agit d'une des cachettes où les Esséniens mirent à l'abri leur bibliothèque sacrée, vers la fin de la Grande Guerre Juive. Ce sont ces livres, pense aussi I. Lévy, qui constituent la source des renseignements que nous ont transmis à propos des « gens de la grotte » Saadia, Qirgisānī ou un historien musulman tel que Šahrastānī.

La seconde étude concerne « Le Très saint Nombre 50 et la Clé des faveurs éternelles dans le Manuel Essénien de Discipline ».

I. Lévy reconnaît dans la pentécontade dont Philon d'Alexandrie et le *Manuel de discipline* affirment le caractère « très saint », le symbole de la libération qui s'obtient à la Pentecôte. La sainteté du nombre 50, pense I. Lévy, contre A. Dupont-Sommer, est « une idée spécifiquement juive, exempte de tout alliage étranger » (p. 23). Au contraire, dans l'expression « la clé de ses grâces éternelles » qui se lit aussi dans le *Manuel de discipline*, se dissimule une expression pythagoricienne remontant au Serment et dont un passage de Nicomaque de Gerasa et une notice des *Theologoumena Arithmetica* de Jamblique nous ont conservé le témoignage. I. Lévy croit que l'expression hébraïque du *Manuel* est traduite du grec et représente une insertion dans l'écrit sectaire de Qumrân.

Le chapitre III, « Brahmanes et Esséniens. Interdiction du Crachat », rapproche une notice de Mégasthène conservée par Strabon et concernant les Brahmanes, de Josèphe, *Bell. Jud.*, II, 146. Isidore Lévy entrevoit entre ces deux textes « une assez frappante analogie » (p. 33). Ils mentionnent, en effet, touchant le régime cénobitique, la règle spirituelle et intellectuelle, certains tabous comme l'interdiction de cracher, en vigueur chez les « philosophes » de l'Inde et chez ceux de la Palestine, des traits apparemment très concordants.

L'étude IV, « Parole d'Héraclide, Héraclide et Philon », traite de la fameuse parabole de la panégyrie et des traces qui s'en retrouvent chez Philon. L'étude des divers témoins anciens de la parabole d'Héraclide amène I. Lévy à opérer toute une série de rapprochements entre les diverses classes des philosophes qui constituent la société pythagoricienne (*politikoi*, selon le ScoliaSTE de Théocrite, XIV, 3, et Photios, cod. 249) ou novices astreints au silence perpétuel, les *silencieux* de l'*Anthologie Palatine*, XIV, 1, et d'Aulu-Gelle, I, 9 ; *mathématikoi*, géomètres et astronomes ; enfin la classe supérieure des philosophes théorétiques, que les sources nomment soit *physikoi* soit *sebastikoi* et les différentes catégories de « philosophes » décrits chez Philon. Aux *spectateurs* de la parabole d'Héraclide, c'est-à-dire aux Pythagoriciens *physikoi* ou *sebastikoi* correspondent, selon I. Lévy, les Thérapeutes dont le nom a le même sens que *sebastikoi* : ceux qui rendent un culte particulier à la divinité. « La dévotion est un des traits communs des sociétés pythagoriciennes et du groupe des pieux philosophes d'Alexandrie » (p. 42). Les Esséniens, aux yeux d'I. Lévy (*ibid.*), répondent à la classe, moindre en dignité, des *athlètes* d'Héraclide le Pontique, c'est-à-dire, dans la hiérarchie de la société pythagoricienne, des *politikoi*. C'est encore un emprunt à la phraséologie du pythagorisme qu'I. Lévy propose de reconnaître dans l'expression désignant Moïse comme le « Législateur des Juifs », qui est particulière à des œuvres de la jeunesse de Philon, telles que le *De Aeternitate Mundi*, le *De Providentia*, le *Quod Omnis Probus Liber Sit*, et dont Wilhelm Bousset, dans *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen*

zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus, avait, dès 1915, souligné l'étrangeté. I. Lévy pense que ce titre qui est étranger à l'Écriture et qui permet de ne pas nommer Moïse, est une innovation due à un apologiste antérieur au Philon du *Quod Omnis Probus* et qui aurait été la source commune de ce traité, des fragments du Pseudo-Aristobule et du *Contre Apion* de Josèphe. Cet écrivain aurait imité l'usage des Pythagoriciens « qui s'interdisaient de prononcer le nom du Maître et l'appelaient Lui, l'Homme ou cet Homme » (p. 48).

Le chapitre V met en lumière « quelques points de contact entre le *Contre Apion* et l'œuvre de Philon d'Alexandrie ». Il s'agit d'une motivation identique, et pareillement étrangère à la Bible, que le traité des Lois Spéciales, ou les *Hypothetica* de Philon et le *Contre Apion* de Josèphe donnent de quelques préceptes du Pentateuque. Ainsi, l'obligation de purifier la maison et ses habitants après des funérailles, énoncée dans *Contre Apion*, II, 205, d'après Nombres, XIX, 11-15, est justifiée dans ce passage et dans *De Specialibus Legibus*, III, 205, au nom d'un même raisonnement *a fortiori* implicite et à première vue bien artificiel. On purifie les êtres et les choses qui ont été en contact avec une personne morte de mort naturelle « afin que l'auteur d'un meurtre soit très éloigné de paraître pur » (p. 51). I. Lévy reconnaît dans les textes de Philon et de Josèphe deux rameaux dérivant d'un tronc commun, l'apologiste alexandrin pythagorisant que nous avons déjà mentionné à propos de la parabole d'Héraclide. C'est également à cette source commune que remonte l'obligation faite aux époux, par une extension de Lévitique, XV, 18, de procéder à une ablution après les rapports conjugaux (*De Specialibus Legibus*, III, 63, 205, et *Contre Apion*, II, 203, 205). Philon et Josèphe voient dans cette purification, attachée à un usage légitime du lit nuptial, une mise en garde contre la souillure de l'adultère. Josèphe y ajoute une explication dont l'idée se retrouve dans la notice sur les Esséniens de *Bell. Jud.*, II, 145 (voir A. Dupont-Sommer, *Écrits esséniens*, p. 44) : la génération implante l'âme immortelle, « venue de l'éther le plus subtil », dans la prison du corps. C'est en somme un emprunt à la doctrine que résume la fameuse alliance de mots : $\sigma\omega\mu\alpha-\sigma\eta\mu\alpha$. Platon qui l'expose à plusieurs reprises (*Cratyle*, 400 bc ; *Gorgias*, 493a ; *Phèdre*, 250 c) en souligne formellement, dans le passage du *Cratyle*, l'origine orphique. Elle appartient en fait à l'enseignement de l'orphisme (voir G. Méautis, *L'âme hellénique d'après les vases grecs*, pp. 176 et suiv.) et du pythagorisme (G. Méautis, *Recherches sur le Pythagorisme*, p. 60), circonstance qui explique sans peine qu'on la retrouve chez Josèphe et à propos des Esséniens.

La dernière partie du chapitre est consacrée à l'étude d'une très curieuse prescription formulée dans *Contre Apion*, II, 213, et *Hypothetica*, 7, 9, qui interdit de maltraiter les animaux suppliants. I. Lévy propose d'y reconnaître une contamination due au prédécesseur judéo-alexandrin dont s'inspirent également Philon et Josèphe, d'un commandement de Bouzygès relatif à la « suppli-

cation des animaux réfugiés, avec l'interdiction pythagoricienne d'immoler le bœuf de labour et le coq blanc, étendue à tous les animaux domestiques à la faveur de diverses dispositions scripturaires sur lesquelles le précurseur alexandrin a très habilement greffé le fonds pythagoricien » (pp. 52-56).

Le chapitre VI est un très commode « historique sur la provenance des éléments non juifs de l'Essénisme ». L'on se souvient que dans le *Quod Omnis Probus Liber*, 74, 75 et suiv., Philon juxtapose les notices qu'il consacre aux Mages de la Perse, aux Gymnosophistes de l'Inde et aux Esséniens. Josèphe, pour sa part (*Ant. Jud.*, XV, 371) rapproche le genre de vie des Esséniens de celui des Pythagoriciens. Ces assimilations divergentes constituent, depuis Frédéric Creuzer et son grand travail sur la symbolique, *Symbolik und Mythologie der allen Völker, besonders der Griechen*, Leipzig, 1810-12, les deux pôles de la recherche concernant les éléments non juifs de l'essénisme, dans lesquels on propose de reconnaître soit l'influence du pythagorisme, soit celle de l'iranisme et d'autres religions orientales. Creuzer (*Symbolik*, IV, p. 407) conciliait Philon et Josèphe en imaginant que les Esséniens et les Pythagoriciens étaient en réalité les uns et les autres tributaires de l'enseignement de Zoroastre. Les Juifs l'auraient reçu à l'époque de l'exil de Babylone et Pythagore, lorsque, sous Cyrus, il serait venu se mettre à l'école des Mages et particulièrement de Zaratas (= Zoroastre). La thèse de Creuzer était insoutenable, mais elle eut le mérite d'aiguiller la recherche d'une manière féconde « en mettant en lumière le nombre et l'importance des éléments pythagoriciens de l'essénisme » (p. 58). August Gfrörer, avec *Philo und die alexandrinische Theosophie, oder vom Einflusse der jüdisch-ägyptischen Schule auf die Lehre des neuen Testaments*, Stuttgart, 1831, et, l'année suivante, Ferdinand Christian Baur, avec *Apollonius von Tyana¹ und Christus oder das Verhältniss der Pythagorismus zum Christentum*, firent faire au problème « un progrès que l'on peut dire décisif ». Pour Gfrörer, le point de départ de l'essénisme devrait être cherché à Alexandrie et plus précisément dans la société des Thérapeutes, décrite dans le *De Vita Contemplativa* de Philon, et que les Juifs constituèrent sous l'influence de la société pythagoricienne. « L'essénisme est le produit de l'implantation en Palestine de la doctrine et de l'organisation des théosophes pythagoriciens alexandrins. »

Baur, tout en admettant la priorité des Thérapeutes, dont les Esséniens seraient une colonie, s'attacha principalement à l'étude des solitaires de Judée et mit en lumière toutes les similarités qui semblent lier leur secte au mysticisme théosophique et ascétique du pythagorisme. Intermédiaires entre le paganisme et le christianisme, les Esséniens nous acheminent, selon Baur, vers le christianisme de type ébionite (p. 59).

1. Cet ouvrage de F.C. Baur n'est pas signalé dans la XXV^e section, « Essenes and Therapeutae », de la *Bibliography of Philo* de H.L. Goodhart et E.R. Goodenough.

C'est à partir de l'ouvrage de Baur que commença la controverse relative à l'essénisme. La thèse de Baur fut infatigablement soutenue par le gendre du savant, le grand Eduard Zeller, qui en élargit, du reste, la portée puisqu'il pensa retrouver des traces précises de l'essénisme dans l'Église primitive : le proto-martyr Étienne aurait été Essénien. Zeller eut le mérite aussi de proposer une date plus précise que Baur relativement à la constitution de la secte. Sous l'influence des idées de Frankel et de H. Ewald, Zeller admit que les Esséniens doivent être rattachés aux piétistes juifs ou Assidéens qui apparaissent à l'aube de l'époque macchabéenne, mais il supposa que le mouvement essénien se détacha lentement de la communauté majoritaire de Jérusalem. La scission n'aurait été achevée qu'au cours du premier siècle. Ainsi était suggérée, comme le souligne I. Lévy (p. 61), l'idée que la levée de l'essénisme doit être mise en rapport avec le réveil néo-pythagoricien dont les premiers représentants connus sont des philosophes romains contemporains de Cicéron : Nigidius Figulus et Vatinius.

La thèse de Baur et de Zeller n'eut guère d'audience qu'auprès de quelques théologiens protestants comme Lutterbeck, Mangold, Keim. D'autres savants protestants, tels que Ritschl ou Hilgenfeld, soutinrent l'origine exclusivement juive de l'essénisme. Telle fut également la doctrine des historiens juifs d'Allemagne comme Jost, Graetz, Herzfeld, Hitzig, qui s'engagèrent dans la voie ouverte par Frankel dès 1846 et proposèrent de reconnaître dans les Esséniens les héritiers directs soit des Assidéens, soit des Pharisiens. La théorie du caractère foncièrement juif de l'essénisme, indemne de toute influence extérieure au mosaïsme biblique, devint « régnante » en recevant la caution de savants tels que J. Derenbourg, Lauer, Clemens, Kuenen, E. Reuss, E. Renan. Bien que cette théorie ait paru perdre du terrain au cours des dernières années du siècle dernier et que le « camp pythagoricien » se soit grossi du ralliement d'historiens ou de théologiens comme E. Schürer (à partir de la 3^e édition de sa *Geschichte*), A. Dieterich, O. Pfleiderer, R. Oehle, — elle a connu un regain de faveur de la part de l'opinion savante dans le courant du premier quart du xx^e siècle et jusqu'à la *Légende de Pythagore*, d'I. Lévy.

La septième et dernière étude, « Les Dieux de Jamnia », sort à proprement parler du champ des recherches esséniennes et pythagoriciennes. J. Février et L. Robert expliquent dans leur postface (p. 74) les raisons pour lesquelles ils ont décidé de la publier à la suite des six précédentes.

I. Lévy s'attache à identifier l'Héraklès de deux *ex-voto* que les habitants de Jamnia ont adressés aux dieux de leur ville (voir Pierre Roussel, *Corpus des inscriptions de Délos*, 1937, nos 2308, 2309). L'anecdote des amulettes de Jamnia racontée dans *II Macchabées*, XII, 40, permet à Isidore Lévy d'aboutir à la conclusion qu'il s'agit ici de *Ba'al Zebul* (nommé à tort *Ba'al Zebub* dans *II Rois*, I, 2), dieu guérisseur d'Egron, ancienne cité philistine dont, jusqu'à l'époque macchabéenne, Jamnia n'avait été qu'une dépendance.

Un appendice suit ce dernier chapitre d'I. Lévy. Il est constitué par une note d'A. Herdner sur le sens des deux racines *Zbl* en ougaritique : I « prince » ; II « malade ». J. Février en tire les conséquences, et s'il note que l'on peut conserver l'ancienne lecture *Ba'al Zebub* (ce dieu correspondrait alors au Ζεύς Ἀπόβουιος de Pausanias (V, 14, 2) ou au « dieu des mouches » d'Ougarit, si, toutefois, l'appellation *il dbb* que l'on rencontre au xiv^e siècle avant notre ère à Ras Šamra, ne désigne un « dieu de la flamme »), ou lire *Ba'al Zebul* et l'interpréter soit comme « le maître de l'habitation », i.e. « du temple », soit comme « *Ba'al* prince », soit comme « dieu des malades » — il souligne « que les textes ougaritiques semblent favoriser plutôt la lecture *Ba'al Zebul*, adoptée par Isidore Lévy » (p. 71).

Un index analytique *rerum et nominum*, remarquablement précis et efficace, rédigé par Louis Robert, termine le volume.

..

S'il est toujours délicat de rendre compte d'un ouvrage posthume, l'on ne saurait, croyons-nous, mieux honorer la mémoire d'un savant qu'en considérant une telle publication non comme une manifestation de caractère commémoratif, mais comme une dernière contribution scientifique requérant la discussion.

Les *Recherches esséniennes et pythagoriciennes* réaffirment, avec la clarté et la finesse qui caractérisent la manière de l'auteur, des thèses importantes concernant des problèmes d'histoire des religions toujours actuels. Ce qui, au contraire, nous paraît n'être plus tout à fait d'aujourd'hui dans le livre d'I. Lévy, c'est, sur le plan de la méthode, la confiance généralement excessive qu'il accorde aux procédés de la *Quellenforschung*, dont l'on retrouve ici les postulats ou les tics les plus ordinaires.

Le premier de ces postulats consiste à supposer que les œuvres littéraires de l'Antiquité ont été, assez régulièrement, rédigées par des émules de Bouvard ou de Pécuchet, plutôt que par des écrivains un peu autonomes et raisonnables. Un tel préjugé conduit le critique à soupçonner exagérément l'existence de modèles ou de sources que l'auteur ancien aurait mal interprétés ou mal recopiés. Nous rencontrons ici, à propos de Philon, quelques échantillons assez savoureux de cette attitude.

Ainsi, p. 10, comparant les *Prolégomènes* de l'Alexandrin et les premières pages du *De Decalogo* de Philon, Isidore Lévy écrit : « Dans le *De Decalogo*, Philon dit de même que les villes sont pleines de péchés contre la divinité et de méfaits contre les hommes, puis (3-13) il *délaie* [c'est nous qui soulignons] *cette pensée au cours d'une proluxe amplification qui se prolonge sur deux pages sans rien apporter d'instructif*. » Une justice exacte interdit, en réalité, de porter une telle appréciation. Les paragraphes incriminés ne constituent en aucune façon « une proluxe amplification », mais contiennent des thèmes théologiques et philosophiques importants qui sont comme

autant d'arguments en faveur de la proposition sur la dépravation des villes et la nécessité de l'Exode. C'est par une sorte d'impatience de savant trop préoccupé de l'objet de sa recherche — la similitude des *Prolégomènes* et du *De Decalogo* — qu'I. Lévy estime qu'il n'y a rien ici d'instructif. Il eût fallu spécifier, pour être objectif : « relativement à une comparaison entre l'Alexandrin et Philon ».

Voici d'autres exemples de la *bélise* que l'on prête trop libéralement à Philon. P. 11 : Philon, *recopiant*, pour composer son traité de la Vie Contemplative, une notice sur les Thérapeutes, aurait indûment rapproché l'expression δι' ἐπτά ἑβδομάδων concernant la célébration, répétée tout au long de l'année, des pentécontades de la notice de Lévitique, XXIII, 15, concernant la seule Pentecôte : « Philon, conclut I. Lévy, a donc étourdiment reproduit une donnée dont il n'a tiré aucun parti. » C'est parce qu'il était « soucieux de recueillir la moindre parcelle de ses modèles pythagoriciens » (p. 45) que Philon aurait, dans *Quod Omnis Probus*, 83, en inscrivant au programme d'études des Esséniens l'οἰκονομία et la πολιτεία, « inséré ici hors de propos les deux vocables juxtaposés chez Jamblique et le Scholiaste du *Premier Alcibiade* » (*ibid.*).

Certes, il arrive à Philon de commettre des inadvertances, de rédiger d'une manière obscure ou négligée, mais ceux qui ont pratiqué *Les Lois* de Platon savent que les contradictions et les incohérences mineures y sont, pour d'autres raisons sans doute, assez nombreuses également. Il n'existe toutefois pas de cas, à notre connaissance du moins, où Philon ait manifestement commis des fautes du genre de celles que lui prête I. Lévy et que, pour donner leur nom aux choses, il faudrait bien appeler des bévues imbéciles.

En réalité, ce premier postulat de la *Quellenforschung* est étroitement lié à un second qui donne son nom même à cette méthode critique et que l'on pourrait appeler la *superstition des sources*. Cette manière de voir consiste à supposer que toutes les œuvres de l'Antiquité ont été rédigées à la manière du célèbre mémoire du R. P. Marcel Jousse sur le *Style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-moteurs*, c'est-à-dire qu'elles consistent, à peu de choses près, en une juxtaposition de fiches, dont, circonstance aggravante par rapport à l'ouvrage que nous venons de mentionner, l'intelligence exacte échapperait assez souvent, nous le répétons, au manutentionnaire qui les a mises bout à bout.

C'est ainsi qu'I. Lévy parle avec une parfaite impavidité (p. 14) de « la version détériorée empruntée par Philon à la source du *De Decalogo* ». Ailleurs (pp. 22-29), l'Auteur nous décrit une manipulation de textes qui, nous y reviendrons un peu plus bas, n'obéit pas à une parfaite cohérence logique. Le même excès analytique caractérise les pages 38-39, 49-56.

En réalité, même si l'on tient pour assurée l'existence d'un apologiste alexandrin antérieur à Philon, l'on n'est guère autorisé à en déduire autre chose que le fait qu'il y avait à Alexandrie, en dehors de Philon, une tradition exégétique ou, à vrai dire, des traditions multiples et parfois opposées, ainsi que l'attestent explicitement

des textes tels que *De Vita Mosis*, I, 4, ou *De Specialibus Legibus*, I, 8, et toute la polémique contre les Littéralistes, qui jalonne les écrits de Philon. Il est infiniment probable que Philon avait à sa disposition, sous forme orale, toute une série de « solutions » relatives à des problèmes d'exégèse du texte biblique et, à côté de son opinion personnelle, il lui arrive assez souvent d'en citer d'autres qu'il estime intéressant de rapporter, même lorsqu'il ne s'en tient pas pour entièrement satisfait. C'est en mettant en œuvre ce fonds oral commun plutôt qu'en démarquant servilement des modèles écrits que semble composer Philon. La seule exception notable, en dehors de la Bible, étant naturellement l'œuvre de Platon, dont Philon a une connaissance directe et qu'il adapte toujours avec beaucoup d'habileté et d'intelligence. Le début du *De Decalogo* a précisément trop de racines platoniciennes perceptibles pour qu'on ait le droit de parler à son propos de délayage et de version détériorée.

Quant aux rapports entre Philon et Josèphe, on est un peu surpris de constater qu'I. Lévy n'évoque nulle part la possibilité d'une influence directe des *Hypothetica* sur le *Contre Apion*. Les ressemblances remarquables qui existent en effet entre les deux écrits ont été notées par Thackeray dans la préface à sa traduction des *Antiquités judaïques* et l'utilisation de Philon par Josèphe, suggérée par L. Cohn (*Philonis Opera*, IV, XXV) et par F. H. Colson (*Philo*, VI, p. XVIII, n. c, et p. 608 sur *De Vita Mosis*, II, 114 ; IX, p. 409, n. a). Isidore Lévy ne propose aucune raison qui contraindrait à rejeter cette hypothèse plus que probable.

Ces postulats de la *Quellenforschung* ont pour conséquence régulière une sorte de formalisme dans la manière d'aborder les textes. L'ouvrage d'I. Lévy en offre de nombreux exemples. L'on rencontrera le plus frappant sans doute dans le Chapitre III consacré à une comparaison entre « Brahmanes et Esséniens ». Les similitudes sur lesquelles est fondé le rapprochement que propose l'Auteur, sont, en fin de compte, tout extérieures et d'un vague décourageant : elles n'autorisent aucune conclusion raisonnable. Ce formalisme a pour cause, au fond, une majoration indue de l'importance qu'il convient d'attacher au langage et aux ressemblances verbales.

Il n'est pas certain qu'il faille reconnaître un emprunt à la Parabole d'Héraclide dans le passage du *De Praemiis*, 11, de Philon. Les différences entre les deux textes sont aussi nombreuses et peut-être plus essentielles que les similarités. En effet, le texte de Philon, qui est une méditation sur ce moteur universel des actions humaines qu'est l'espérance, ne prétend en aucune façon être un apologue. En outre, les philosophes ici mis en scène se soucient de pratiquer les deux genres supérieurs de vie que sont la vie théorétique et la vie pratique, ce qui achève de rendre imparfaite leur identification avec les spectateurs d'Héraclide. S'il était tout à fait nécessaire de songer à un emprunt de Philon, il faudrait, nous semble-t-il, penser plutôt à un lieu commun de la diatribe stoïcienne tel que celui auquel ressortit, par exemple, Horace, *Épître*, I, 1, 45 et suiv. : *impi-*

ger *extremos curris mercator ad Indos*, etc., et que l'on trouve explicitement dans *Quod Omnis Probus*, 65-68.

D'une manière plus générale, et pour le dire franchement, nous voyons dans cet excès de critique formelle dont la minutie et l'apparente rigueur ne mordent en réalité bien souvent que sur le vide, le défaut principal de l'ouvrage d'I. Lévy. Certes les ressemblances verbales ont, dans la plupart des cas, indéniablement un sens. Mais il est du devoir de toute saine critique de ne pas se contenter de telles similitudes et de ne pas conclure trop hâtivement du langage à la pensée. Il est tout à fait assuré que deux phraséologies identiques ou analogues peuvent être au service de pensées très différentes. Michel Spanneut, dans le *Stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, l'a bien montré relativement au Christianisme et au Portique, en indiquant les raisons pour lesquelles les théologiens chrétiens s'approprièrent si volontiers les formules du Stoïcisme.

La littérature judéo-alexandrine avait eu, elle aussi, des raisons, — dont certaines n'étaient pas sans analogie avec les préoccupations qui, plus tard, devaient, dans leur domaine propre, animer les Pères de l'Église — d'habiller les doctrines du judaïsme dans une robe hellénique. A ne s'en tenir qu'à la phraséologie, l'on risque constamment, et particulièrement à propos de Philon, des méprises du même ordre que celle qui consisterait à conclure de la dédicace inscrite à leur fronton, que le culte qui est rendu dans les églises catholiques s'adresse à Jupiter O.M.

Nous aurons souvent à formuler des griefs de ce genre à propos des principales thèses de ce volume.

Pour parler d'abord de l'influence du pythagorisme, que l'auteur postule d'une manière générale sur le judaïsme hellénistique et particulièrement, sur les Esséniens et les Thérapeutes, nous soulignerons ce que la doctrine d'I. Lévy, qui au vrai est une sorte de *pan-pythagorisme*, a de trop systématique. Rien ne nous paraît mieux illustrer un semblable abus qu'une phrase comme celle qui se lit à la p. 28 : « Les chefs spirituels des ermites de la Mer Morte, fils du terroir palestinien, gardiens vigilants de la loi mosaïque ont accueilli avec ardeur les croyances religieuses et les coutumes du pythagorisme. » Faute de précision ou de qualification restrictive, l'on ne parvient pas à comprendre comment des « gardiens vigilants de la loi mosaïque » ont pu accueillir avec tant d'enthousiasme une théologie et une pratique religieuses étrangères. Le désarroi ne fait que croître lorsque l'on constate que les Esséniens n'étaient guère plus intelligents que, dans la perspective de la « Recherche des Sources », les écrivains anciens : « L'Essénien n'a cure de ces doctrines pour lui incompréhensibles... » (p. 28). Il eût donc fallu préciser très exactement ce qu'il trouvait à emprunter dans une doctrine qu'il n'entendait en somme que médiocrement. Si, d'autre part, l'on doit interpréter la formule de « théosophes pythagoriciens alexandrins » par laquelle l'auteur caractérise, p. 58, la société des Thérapeutes, comme décrivant des Pythagoriciens véritables plus ou moins déguisés en Juifs, l'on se trouve en pleine

erreur. Quant à l'expression « le Législateur des Juifs » pour désigner Moïse, dans laquelle I. Lévy (pp. 46-47) voit l'équivalent de la formule pythagoricienne *αὐτὸς ἔα*, l'on fera remarquer ce qui suit.

L'habitude de ne pas désigner par son nom un supérieur, père, maître, souverain est une coutume du monde gréco-romain qui a certainement influencé la pratique juive relativement à la prononciation du Tétragramme et à la manière de désigner le père ou le maître. Ce qu'il importe donc de souligner, c'est que, dès le départ, la formule pythagoricienne ressortissait à un usage dont l'aire dépassait très considérablement la seule société pythagoricienne. Lorsqu'un souverain arrive dans quelque cité, rapporte Philon, les habitants se signalent l'événement en disant : « Il (*αὐτός*) est là ». A Rome, les membres d'une *familia* désignent leur maître par le pronom *ipsissimus*.

En ce qui concerne Philon, il convient peut-être d'être plus nuancé que ne l'est I. Lévy.

Ce n'est que dans les fragments des *Hypothetica* que, semble-t-il, Philon évite d'une manière systématique de désigner Moïse par son nom. Ainsi dans *Hypoth.*, VI, 2 : *Ἀνὴρ γε μὴν αὐτῆς ἡγεῖτο τῆς τε ἐξόδου καὶ πορείας ...* ; *ibid.*, VI, 8 : *... τὸν μὲν ἄνδρα ἐκείνον, ὅστις ποτὲ ἦν ὁ τοῦ νόμου αὐτοῦ θεὸς ...* ; *ibid.*, XI, 1 : *Μυρίους δὲ τῶν γνωρίμων ὁ ἡμέτερος νομοθέτης ἤλειπεν ἐπὶ κοινωνίαν...*

L'usage de Josèphe, dans *Bell. Jud.*, II, VIII, 145, paraît conforme à celui des *Hypothetica* et, dans les deux cas, l'on peut raisonnablement invoquer l'influence du savoir-vivre grec ou, si l'on préfère, pythagoricien.

Il en va peut-être différemment dans ces autres œuvres de la jeunesse de Philon que sont le *Quod Omnis Probus Liber Sit* ou le *De Aeternitate Mundi*. Dans *Probus*, 29, 43, 68, Moïse est bien désigné par la périphrase : *ὁ τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης*, mais le Législateur est nommé quelques lignes plus bas que le dernier de ces passages : *ἡ Μωυσῆς ὀνόματι συνθέντω καλεῖν εἰώθεν ὀλοκαρπώματα* (*ibid.*, 69). On lit de même dans *De Aeternitate*, 19 : *ὁ τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης Μωυσῆς*. En d'autres termes, la périphrase ne sert pas toujours à permettre d'éviter l'emploi du nom propre.

De fait, si l'on étudie de près la manière de Philon dans ce groupe de traités, l'on constatera que, au moins dans l'expression écrite de sa pensée, le Sage alexandrin se trouve encore plus près des catégories de la culture générale que de la sphère biblique. L'utilisation qu'il fait du « matériel biblique », dans le *Quod Omnis Probus* en particulier, mérite de retenir l'attention. Ce traité qui est, de tous les écrits de Philon, peut-être le plus scolaire, celui qui, par avance, fait le plus penser à la manière de Diogène Laërce, est marqué par une timidité extrême dans la mise en œuvre des choses de la Bible. Ainsi dans *Probus*, 57, l'histoire d'Isaac et de ses deux fils est présentée avec une discrétion qui se situe aux antipodes de toute couleur locale. Les trois protagonistes ne sont pas nommés, alors que, du point de vue que postule I. Lévy, il n'y avait aucun inconvénient à le faire. On a l'impression, en fin d'analyse, que cette impré-

cision obéit à d'autres motifs, et que lorsque Philon présente Moïse comme le Législateur des Juifs et la Tora comme leur « législation » (τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας, *Probus*, 57), lorsqu'il s'abstient de mentionner le nom d'Isaac, de Jacob et d'Esau, c'est en vertu, peut-être, de ses propres habitudes de lettré grec et de son souci d'intelligibilité. La périphrase qui accompagne le nom de Moïse a valeur d'explication. Elle renseigne sur l'identité de Moïse en même temps qu'elle donne, pour ainsi dire, une existence exprimable en catégories helléniques, — en catégories nobles —, à cette figure barbare et énigmatique. L'on en dira autant pour ce qui concerne la présentation de la Loi mosaïque. Il est remarquable aussi que la doctrine du « vol des philosophes » soit articulée ici sur le mode dubitatif (ἔοικε) et sans cette sorte d'insolence qui la caractérise ailleurs chez Philon. En réalité, c'est le plagiaire, Zénon, qui sert ici de caution à l'original qu'il est censé avoir pillé. La façon dont est « amenée » la fameuse notice sur les Esséniens (*Probus*, 75-92) mérite des observations similaires. Ce n'est qu'après avoir cité les Sept Sages (*Probus*, 73) et les exemples classiques (voir Diogène Laërce, *Introduction*) des philosophes de l'Inde et de la Perse, que Philon allègue l'exemple des « athlètes de vertu » de la Syrie Palestine. La comparaison est instituée, non, comme l'affirme I. Lévy (p. 57), entre les seuls Mages et Gymnosophistes d'une part, et les Esséniens, d'autre part, mais entre ces derniers et toute la galerie des sages. Elle est destinée à intégrer les Esséniens au domaine de la civilisation en général.

Quant au dernier texte auquel I. Lévy (p. 47) renvoie à propos du Législateur des Juifs, dans les premières lignes du *De Vita Mosis* : Μωυσέως τοῦ κατὰ μὲν τινὰς νομοθέτου τῶν Ἰουδαίων, κατὰ δὲ τινὰς ἐμπνηέως νόμων ἑρῶν..., la juxtaposition du nom du Prophète et de l'expression qui indique sa qualité, interdit, évidemment, d'invoquer à son propos le scrupule pythagoricien. Mais ce passage soulève un problème très différent de celui que nous venons de mentionner à propos du *Quod Omnis Probus*, problème concernant, cette fois, la nature même du philonisme et la conception que le Sage d'Alexandrie se faisait de la personnalité et du rôle de Moïse. C'est à savoir si la Révélation doit être entendue au sens allégorique, Moïse étant alors le Législateur exclusif des Juifs, ou au sens propre, Moïse étant, en ce cas, l'interprète des Lois divines. L'on rapprochera de *Vita Mosis*, I, 1, *Hypothetica*, VII, 7, où le précepte de ne pas maltraiter les animaux est rapporté soit à Dieu soit aussi à un législateur (εἴτ' οὖν ὁ θεὸς εἴτε τις καὶ νομοθέτης). D'une manière générale, un sondage minutieux des écrits de Philon serait, sur ce point particulier, extrêmement souhaitable. Mieux que toute autre enquête, il permettrait sans doute de se rendre compte si Philon est un théologien ou un philosophe. Voir aussi *De Praemiis*, 55.

Les pages (52-56) qu'I. Lévy consacre aux « suppliants » nous paraissent appeler les observations suivantes.

Il n'apparaît guère plausible que Josèphe, dans *Contre Apion*,

II, 207, où il énonce que « celui qui oppose de l'indifférence au suppliant *encourt une responsabilité* », se soit contenté de transposer mécaniquement un contexte pythagorisant sans se soucier de savoir si la sanction mentionnée pouvait signifier quelque chose à l'intérieur de la sphère juive. Imaginer, comme semble le faire l'Auteur, qu'elle renvoie exclusivement à la malédiction, renouvelée annuellement à Athènes, aux fêtes de Déméter, contre tout infracteur des préceptes de Bouzygès, est, à peu près certainement, une erreur. En réalité, nous avons affaire ici, comme presque toujours dans la littérature judéo-hellénistique, à une transposition. La responsabilité qu'encourt quiconque moleste des suppliants, la sanction à laquelle il s'expose, l'Écriture y fait maintes fois allusion, lorsqu'elle évoque le « châtimement des mains du Ciel » que déclenchera le « cri à Dieu » des êtres sans défense.

Les principes de Bouzygès constituaient, aux yeux du monde gréco-romain, comme les règles fondamentales de la civilisation, quelque chose comme la charte de « l'humanité ». En eux-mêmes, ces principes du vieux héros attique ne sont donc pas le domaine exclusif du pythagorisme. Ils ont une portée beaucoup plus générale. Voilà pourquoi, sans doute, Juvénal formulant le reproche de « misanthropie » (*odium humani generis*), traditionnel dans l'Antiquité à l'adresse des Juifs et du judaïsme, met en garde le « prosélyte » romain dévoyé par le mauvais exemple de son père, contre la désertion qui lui fera abandonner la tradition des ancêtres, pour s'attacher à la « loi mystérieuse de Moïse » et bientôt ne consentir à indiquer qu'aux seuls circoncis le bon chemin ou la fontaine (*Sal.*, XIV, 139-150). Or s'il est bien vrai qu'il enfreindra ainsi, précisément, deux des préceptes de Bouzygès (comparez avec I. Lévy, p. 53, n. 17), le contexte de la satire n'a rien de particulièrement pythagoricien. Dans le cas des « animaux suppliants », l'influence semble plus précise et plus certaine. Mais, ici encore, il est nécessaire d'en bien observer les modalités. Et, tout d'abord, de déterminer avec exactitude ce qu'il convient d'entendre par : les animaux qui se présentent « en posture de suppliants dans la demeure des hommes » (p. 55).

Nous pensons qu'il ne faut rien y voir de très technique comme semblait le faire Colson qui jugeait « inouï qu'un animal se soit jamais réfugié en suppliant dans une habitation » (p. 53 et Colson, *Philo*, IX, p. 430, n. a, et p. 540, § 7-9). Le sens de l'expression apparaît à la lumière des faits qu'I. Lévy signale p. 54, dans la note 21, où il relève qu'aux yeux des Pythagoriciens l'épouse était la suppliante de son mari. L'épouse est une suppliante parce qu'elle est, en quelque sorte, venue se réfugier dans la famille de son mari et s'en remettre à sa discrétion. L'écho de cette doctrine se perpétue vraisemblablement dans la littérature rabbinique. Le sage, rapporte Maïmonide, tiendra pour honorable de manger moins bien que ne le lui permettraient ses ressources et d'entretenir sa femme et ses enfants au-dessus de ses moyens, car s'il dépend de Dieu, eux dépendent de lui (voir *Mada'*, II, V, 10, et *TB Hulin*, 84 b).

En ce qui concerne les animaux, nous pensons que Philon et Josèphe entendaient désigner par l'expression « d'animaux suppliants » toutes les bêtes pacifiques qui étaient tombées à la merci de l'homme.

I. Lévy fait très justement remarquer, après Colson, qu'aucune disposition de la législation mosaïque ne correspond exactement au précepte de ne pas faire de mal aux animaux suppliants. L'Auteur se donne, en conséquence, beaucoup de mal pour expliquer comment ce précepte s'est constitué avant d'être emprunté par le judaïsme. L'on observera d'abord qu'au témoignage de Diogène Laërce, (trad. française, t. II, p. 124), les moutons étaient, au même titre que le bœuf de labour, interdits à la consommation. D'une manière plus générale, aux passages scripturaires qu'I. Lévy rapproche de la règle concernant « les animaux suppliants », il convient d'ajouter le commandement du Décalogue par lequel il est enjoint au chef de la famille de n'exclure du bénéfice du repos sabbatique aucun des « suppliants », enfants, serviteurs, bétail, étrangers qui sont sous sa dépendance (Exode, XX, 10, et Deutéronome, V, 14). La disposition énoncée en Deutéronome, XXII, 10, interdit de labourer avec un bœuf et un âne attelés ensemble. Surtout, de textes tels que Deutéronome, XX, 14 — où est stipulée l'obligation d'épargner le bétail d'une ville conquise et *ibid.*, 19 : « Si tu fais un long siège pour t'emparer d'une ville avec laquelle tu es en guerre, tu ne détruiras point les arbres en y portant la hache, tu t'en nourriras et tu ne les abattras point ; car l'arbre des champs est-il un homme pour être assiégé par toi ? » —, il était possible de déduire une analogie générale, mais assez frappante avec la doctrine pythagoricienne telle qu'on la trouve formulée par Diogène Laërce (VIII, trad. R. Genaille, t. II, p. 125) : « Il ne faut faire de mal ni à un arbre qui n'en fait point, ni à un animal qui ne nuit pas. »

Le problème des rapports qu'ont entretenus la règle et l'organisation de communautés telles que celles des Esséniens et des Thérapeutes avec les conventicules pythagoriciens, se pose, certes, légitimement, mais une théorie *pan-pythagoricienne* comme celle d'I. Lévy en propose des solutions, de détail et d'ensemble, trop tranchées. Comme toujours, ce durcissement provient du fait que l'on semble nous inciter à voir partout des emprunts que les Esséniens ou les Thérapeutes auraient fait directement à la source pythagoricienne et qu'ils auraient transplantés tels quels dans leur pratique sectaire. L'on est ainsi amené à négliger le fait que cette influence hellénistique, lorsqu'il y a lieu raisonnablement de la postuler, s'est exercée, en règle quasi générale, d'une manière médiate et par l'intermédiaire d'éléments scripturaires.

On trouvera une illustration frappante de notre propos à la page 16, où l'Auteur juxtapose des éléments relatifs aux « idéaux du désert », très différents en effet, les uns d'origine philosophique, au sens large, les autres d'origine biblique, pour conclure que la doctrine du *Manuel* de Qumrân qui préconise la retraite au désert est, malgré sa teinte biblique, un emprunt au pythagorisme. Le

lecteur est fondé à penser que l'Auteur n'a pas apporté la preuve d'une telle proposition, puisque le thème du désert exprimait des courants profonds et anciens dans la sphère spirituelle proprement hébraïque et que, dans le cas des sectaires de Qumrân, la retraite au désert constituait un épisode de la « stratégie » que la communauté appliquait pendant « l'avent » des derniers jours.

De même, affirmer (p. 20) que le rite de la prière matinale dès le lever du soleil est un emprunt à l'ancien pythagorisme, conduit à négliger le rôle que jouait la lumière de cet astre dans la liturgie du Temple, qui ne devait rien à la doctrine de Pythagore et sur laquelle la liturgie synagogale se réglait manifestement dès ses origines.

La thèse de l'identité des Maghârites et des Esséniens reste hypothétique et il est même impossible d'affirmer que l'on puisse faire fond sur elle en toute sécurité¹. De même, le rapport existant

1. Signalons quelques-unes des difficultés que paraît comporter la notice de Qirqisânî. L'on pourra s'étonner que le livre de l'Alexandrin que l'on donne pour être « partout connu », ait pu simplement rentrer dans les sables sans laisser de traces, tout comme le *Libre de Yaddua*. La célébrité d'aucun ouvrage de Philon ne semble documentée au ^{xe} siècle. De plus, selon la lettre de Timothée, les livres découverts dans la grotte des environs de Jéricho auraient été des livres écrits en caractères hébraïques. Or, aucune traduction de Philon en hébreu ne semble avoir été faite, comme le note I. Lévy, sous les Césars (voir p. 8, n. 12), ni avoir existé au Moyen Âge. Harkavy pensait que le lot de livres découverts était un dépôt de la branche égyptienne des Esséniens, les Thérapeutes. D'où la présence toute naturelle parmi ces ouvrages d'un ou de plusieurs traités de Philon (Poznański proposait en effet de considérer que le nom hébraïque de Philon était Yaddua). Mais l'existence en Palestine de filiales des Thérapeutes ou une migration de ces sectaires en Terre Sainte reste à établir et l'on se heurte à la difficulté précédente concernant une traduction hébraïque de Philon. De plus, on ne voit trop à quoi correspondent dans la littérature de Qumrân, par exemple, ces sottises ou ces « contes de bonne femme », dont fait état Qirqisânî. Quant à l'ange qui aurait été l'auteur de la Création et auquel il faudrait attribuer les anthropomorphismes de la Bible, si on en rattache la notion à celle du *lóyos* de Philon, l'on devra observer que l'œuvre de Philon qui nous est parvenue, ne contient aucune doctrine analogue relativement aux anthropomorphismes et, d'autre part, que la littérature de Qumrân n'accorde aucune place à une notion comparable à celle du *lóyos* philonien.

Si donc la thèse de l'identité de Philon d'Alexandrie et de l'Alexandrin doit être assortie d'assez sérieuses réserves, comme I. Lévy a raison de le penser, celle de l'identité de l'Alexandrin et de Juda l'Alexandrin du fragment de Saadia est, contrairement, cette fois, à l'avis d'I. Lévy (p. 12), plus douteuse encore. En effet, dans le fragment dont il s'agit, Juda l'Alexandrin semble énoncer une doctrine qu'il professe lui-même. Or, elle est très différente de celle qu'expose Philon, dans *De Specialibus Legibus*, II, 215-222. En outre, la distinction des espèces dont on offre les primeurs paraît être d'un type plus récent que la conception de Philon. Elle est d'allure très paléstinienne et d'un type proche de celui de la *Mišna*. Il est donc plus que probable que Juda l'Alexandrin écrivait à une époque sensiblement postérieure à celle de Philon d'Alexandrie.

Sur la question des Maghârites, voir A. Dupont-Sommer, *Nouveaux aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte*, pp. 105-107 ; A. Jaubert, *La date de la Cène*, Paris, 1958, p. 23 ; S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, V, Philadelphie, 1957, pp. 188, 192 ; 377 et suiv., n. 50 ; 379 et suiv., n. 56, avec la bibliographie citée

compte, semble-t-il, sont, à un titre égal, indispensables à une communauté telle que celle des Esséniens. Qu'est-ce, en effet, que la communauté essénienne sinon la cellule d'une société juste qui, à la fin des temps, sera étendue à l'univers. A la pratique de l'économie s'ajoutera alors celle de la politique. En effet, la Sibylle (S.O., III, 782) et la *Sagesse de Salomon* (III, 8) s'accordent à prophétiser qu'à l'époque messianique les Justes seront juges et rois des nations. Même si l'on estime forcée une interprétation qui verrait une allusion à cette doctrine dans la formule du Serment essénien telle que la rapporte Josèphe (*Bel. Iud.*, II, 8.7.140) — l'Essénien jurait que « s'il était lui-même revêtu du pouvoir royal (ἀρχήν), il n'abuserait jamais de sa puissance et n'éclipserait ses sujets, ni par l'éclat de ses vêtements, ni par d'autres marques extérieures... » —, l'on est contraint de noter que l'éventualité d'une charge royale ou, au moins, d'une haute fonction politique n'était nullement exclue, *a priori*, de la carrière d'un Essénien. C'est que, aussi bien, il ne s'agit pas avec les Esséniens de solitaires retirés du monde par destination originelle et sans le moindre contact avec « la rugueuse réalité ». En fait, pour être réellement significative, la Loi ne peut se passer de s'appliquer à une société ; la philanthropie et même la sainteté ont besoin d'un espace social qui leur serve de support. Si bien, qu'il n'est sans doute pas utile d'invoquer une fâcheuse « interférence » philologique (voir pp. 49, 60) pour comprendre ce que Philon entend lorsqu'il affirme, dans *Hypothetica*, XI, 1, que le Législateur a formé d'innombrables disciples que l'on désigne du nom d'Esséniens. L'essénisme, dans l'optique de ce contexte, ne remonte à 2 000 ans avant l'ère chrétienne que si l'on accorde aux Esséniens la prétention, qu'ils avaient sans doute, d'être les véritables disciples de Moïse, convertis de tout cœur à la Loi, et aux yeux desquels leur organisation cénobitique reflétait sur le plan privé, temporairement, la société qu'avait ordonnée le Prophète.

Cette société, la proximité du drame eschatologique la faisait désigner par diverses métaphores. Le jugement qui allait s'abattre sur les hommes de la « Congrégation de Belial » imposait tout naturellement à l'imagination des hymnistes de Qumrân le souvenir du premier grand châtiment universel d'où ne réchappa que le « petit reste » représenté par la famille de Noé. L'évocation du gronde-ment des grandes eaux et du feu dévorant qui, lors du nouvel et

de l'économie et de la politique, ces sciences sœurs, constitue, y écrit Philon, la propédeutique indispensable à une migration pour la vie contemplative. Les Esséniens n'étaient, du reste, pas des contemplatifs purs. La connaissance de l'économie et de la politique leur était donc nécessaire à un double titre. Qu'il n'y ait aucune contradiction entre le caractère « profane » de ces sciences économiques et une organisation religieuse, la Première Épître à Timothée, III, 5, le montre bien, où l'on lit : *εἰ δέ τις τοῦ ὁμοίου οἴκου προστῆναι οὐκ οἶδεν πῶς ἐκκλησίας θεοῦ ἐπιμελήσεται*, « Car si quelqu'un ne sait pas diriger sa propre maison, comment prendra-t-il soin de l'Église de Dieu ? ».

prochain déluge, vont se déverser sur « tout Bélial », obsède le lyrique des *hodayot*. Contre les flots de l'abîme, il n'est d'autre refuge que la communauté de Qumrân bâtie sur le « rocher » de la vérité, forteresse sûre et inexpugnable et, à la fois, nouvelle arche de Noé¹ selon l'imagerie, qui n'est incohérente qu'en apparence, de *IQH*, VI, 22-27. D'autre part, la sainteté de la communauté, qui la rendait parfaitement conforme à la volonté de Dieu, telle qu'elle s'exprime dans la Loi de Moïse, faisait d'elle un *sanctuaire*, et des sectaires, un *sacerdoce*².

Voilà pourquoi il peut sembler regrettable qu'I. Lévy se soit contenté de mentionner un peu dédaigneusement (p. 61 : « Plus redoutables adversaires de Zeller que les auteurs de ces constructions fragiles... »), au lieu d'y saluer une très brillante intuition, l'explication que, voici plus d'un siècle, Ritschl proposait de l'origine des Esséniens dans « Ueber die Essener » (*Theol. Jahrb.*, 1856, pp. 315-56). « Ritschl crut, dit l'Auteur, que l'essénisme était né du désir de réaliser l'idéal que, dès son arrivée au Sinaï, Moïse reçut de Dieu même l'ordre de proposer à Israël : 'Vous serez pour moi une nation de prêtres et un peuple saint' » (Exode, XIX, 6).

C'est encore à un excès de systématisation dans le rapprochement avec le pythagorisme qu'il faut attribuer cette sorte de rai-ment avec laquelle I. Lévy imagine les rapports qui auraient existé entre les Esséniens et les Thérapeutes. En effet, lorsqu'il affirme (p. 42) qu'aux yeux de Philon les « Thérapeutes font pendant aux spectateurs » (de la Parole d'Héraclide), tandis que les « Esséniens voués à la vie pratique sont les homologues des athlètes », il incite

1. Comme le montre bien M^{lle} A. Jaubert (*La notion d'Alliance aux abords de l'ère chrétienne*, pp. 155, 230 et suiv.), Noé est une figure quasi messianique dans le Livre des Jubilés, V, 17-32 ; I. Hénoch, LXV-LXVI ; LXXXIII-LXXXIV ; dans le Troisième Livre des Oracles sibyllins.

L'Arche réalisait à titre temporaire, tout comme la communauté essénienne, une société parfaite. C'est ainsi que l'obligation de la monogamie est, pour les sectaires de Damas, fondée en ces termes : « le principe de la nature (c'est) : mâle et femelle, il les créa. Et ceux qui entrèrent dans l'Arche (de Noé), deux par deux ils entrèrent dans l'Arche » (voir A. Dupont-Sommer, *Écrits esséniens*, p. 144, n. 1). Cette tradition agga-dique est utilisée par Jérôme (*Adversus Iovinianum*, I, 16) comme argument contre les secondes noces. Dans Matth., XXIV, 37-39 ; I Pierre, III, 20 ; II Pierre, II, 5, l'Arche est la figure de l'Église salvatrice.

2. Les spéculations concernant le sanctuaire n'étaient pas particulières aux Esséniens. Elles sont à la base de l'organisation communautaire des Thérapeutes. On les rencontre, d'une manière générale, chez Philon qui, d'après Exode, XIX, 6, nomme la race issue de Noé (*De Abrahamo*, 56) ou les douze tribus descendant de Jacob (*De Sobrietate*, 66) « un palais royal, un sacerdoce, une nation sainte ». Ces spéculations s'expriment aussi dans *Sagesse de Salomon*, III, 14, qui fait écho à Isaïe, LVI, 4-5, l'un des textes qui peut être à l'origine de ce courant de pensée et auquel il n'est pas impossible que renvoie l'expression *הַשָּׂם אֲנָשִׁי* par laquelle les sectaires de Qumrân se désignent parfois. Voir aussi Apocalypse, XXII, 3 : « Le Trône de Dieu et de l'agneau sera dans la ville ; ses serviteurs le serviront et verront sa face et son nom sera sur leurs fronts. »

le lecteur à penser que Philon se représentait les Esséniens comme des spécialistes, en quelque sorte, de la vie pratique, à la manière dont les *athlètes* ou *politiques* pythagoriciens se chargeaient de tout l'ensemble des choses temporelles (*ibid.*) ; d'autre part, que les Esséniens constituaient un grade inférieur ou préparatoire dans la hiérarchie du pythagorisme juif. Or, il n'en est rien. L'opposition qu'instaure Philon lui-même, en effet, entre les Esséniens, représentants de la vie active et les Thérapeutes, protagonistes de la vie théorique, est d'un ordre tout général. En rigueur, elle est parfaitement trompeuse. L'activité des Esséniens et celle des Thérapeutes ne diffèrent pas en nature comme c'est le cas, semble-t-il, entre les *πολιτικοί* et les *σεβαστικοί* du pythagorisme. La différence porte ici plutôt sur la quantité, eu égard à des motivations d'ordre moral, économique et social.

La confrérie des Thérapeutes est composée d'hommes que leur âge a libérés des servitudes de la vie active. Elle subsiste grâce aux ressources que lui procurent les parents restés en activité à Alexandrie. La communauté essénienne, dont les documents de Qumrân nous apprennent que l'on pouvait en être membre de plein droit à l'âge « sacerdotal » de vingt, vingt-cinq ou trente ans, vit du fruit de son propre travail. Ce labeur ne lui permet pas seulement de subvenir aux nécessités matérielles de la vie, il constitue également le champ d'une ascèse, tout à fait dans la ligne de la doctrine rabbinique relative à la nécessité et à la sainteté du travail manuel, qui permet de confirmer par des actes les pensées du cœur et les propos des lèvres, délivre du besoin en procurant des ressources irréprochables. L'on aperçoit dans cette conception la marque palestinienne, qui est absente dans le cas des Thérapeutes. Cependant, s'agissant des Esséniens eux-mêmes, les préoccupations purement « philosophiques » sont loin de faire défaut. Eusèbe, à la suite de Philon (voir F. H. Colson, *Loeb Philo*, IX, p. 436, n. a), divise la nation juive en deux catégories : le commun qui se contente de la lettre de l'Écriture, et les « philosophes », représentés par les Esséniens, capables de s'élever du sens obvie du texte à sa signification essentielle (comparez avec *Quod Omnis Probus Liber Sit*, 82). Les Esséniens sont donc des théorétiques, même s'ils ne le sont pas à plein temps. Et aux yeux d'un auteur qui, comme I. Lévy, admet l'identité essénienne des sectaires de Qumrân, la littérature de la Mer Morte, témoin d'un effort intellectuel, moral et mystique assurément non médiocre, aurait dû rendre cette vérité particulièrement évidente. L'expression « d'athlètes de vertu », empruntée au vocabulaire agonistique courant chez Platon même, ne doit pas faire ici illusion ni empêcher de constater que les Thérapeutes eux aussi sont, dans leur domaine, des progressants et des athlètes (voir *De Vita Contemplativa*, 12, et I. Lévy, p. 43). Leur effort incessant pour obtenir une vue pénétrante et pour contempler l'être est décrit par Philon en des termes qui, disons-le en passant, sont platoniciens plutôt que pythagoriciens.

Surtout, les textes de Philon montrent à l'évidence (voir e.g.

Quod Omnis Probus, 87) que la secte des Esséniens avait son terminus à l'intérieur d'elle-même et ne constituait pas une étape propédeutique à la confrérie des Thérapeutes : nulle part Philon ne dit explicitement qu'elle représentait une catégorie inférieure à celle-ci. C'est à l'intérieur de la secte des Thérapeutes que l'on pourra découvrir une répartition entre actifs et contemplatifs un peu comparable à celle du pythagorisme : voir *De Vita Contemplativa*, 72. Mais ici encore, il serait injuste et insuffisant de penser à un emprunt brutal à l'organisation des sociétés pythagoriciennes. L'influence hellénistique, probable en elle-même, est coulée, si l'on peut dire, dans le moule des catégories et des *realia* de l'Écriture. Pour parler plus précisément, entre les conventicules philosophiques et les sectaires du lac Maréotis ou de la Mer Morte, c'est, une fois encore, l'image du Temple qui s'interpose. Ce que le port des vêtements blancs ou une notion comme la « sobre ivresse » prétendent évoquer de façon immédiate, c'est non la tenue des confrères pythagoriciens ni le sacrifice aux Muses, mais la vêtue et les devoirs des prêtres au Temple de Jérusalem. Et c'est au sein du personnel du sanctuaire national que Philon trouve une répartition des desservants lévites par laquelle le principe des deux catégories de Thérapeutes se trouve légitimé. En effet, dans un passage, entre autres textes, tel que *De Somniis*, II, 186, Philon opère une distinction entre la vocation propre des quatre fils d'Aaron. Éléazar et Ithamar sont des théorétiques voués à la contemplation et à l'examen des réalités de la nature (*ἐπισκοποὶ καὶ ἑποροὶ τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων*), Nadab et Abihu des ministres de Dieu (*λειτουργοὶ θεοῦ*) auxquels incombe le soin de la flamme sacrée.

La notion de la philosophie conçue comme le service de Dieu remonte au traité platonicien de l'*Epinomis*. L'idéal de louange qui, dans l'univers de Philon, est l'apanage de Juda, des Lévites et des Thérapeutes, n'est pas inconnu non plus de la philosophie grecque et en particulier de la philosophie cyrico-stoïcienne qui conçoit le sage comme un témoin de Dieu, dont la fonction propre est de lui rendre grâce en chaque circonstance. « Que puis-je faire, moi, vieux et boiteux, dira Épictète (*Entrelieus*, I, 16, 19-21), si ce n'est chanter Dieu ? Si j'étais rossignol, je ferais le métier d'un rossignol ; si j'étais cygne, celui d'un cygne. Je suis un être raisonnable ; il me faut chanter Dieu. Voilà mon métier, et je le fais. C'est un rôle auquel je ne faillirai pas, autant qu'il sera en moi ; et je vous engage tous à chanter avec moi. »

L'existence des *σεβαστικοί* pythagoriciens ne pouvait, sans doute, que contribuer à donner une légitimité philosophique supplémentaire aux conceptions du judaïsme hellénistique ou palestinien qui se reflètent dans les sectes des Thérapeutes ou des Esséniens, mais, ici encore, il est probable qu'il ne s'agit pas d'une transposition directe, ni même de la source unique.

Ce qui le montre bien, dans le cas précis des Thérapeutes, c'est le nom même de ces contemplatifs. Malgré sa correspondance à la désignation des *σεβαστικοί*, le nom des Thérapeutes a très nettement une résonance platonicienne et non pas pythagoricienne. L'usage de l'expression *τὸ θεραπευτικὸν γένος* que Philon emploie pour désigner non seulement les Thérapeutes (*De Vita Contemplativa*, 11) mais, en la personne d'Isaac, l'archétype du sacerdoce lévitique (*De Fuga et Inventione*, 42) ou, dans une allégorie de l'Exode (*De Vita Mosis*, II, 189), le peuple d'Israël auquel Moïse ouvre la route de la félicité jette un jour précieux sur l'identité spirituelle des sectaires du lac Maréotis. L'appellation de Thérapeutes indique, en effet, que, au témoignage de Philon, ces mystiques se considéraient comme des Israélites accomplis, entièrement fidèles à leur vocation la plus haute, celles de prêtres en esprit, comme les prêtres de la tribu lévitique, « la meilleure race des Hébreux », étaient des prêtres au sens technique.

Le nom des Thérapeutes permet sans doute aussi de mieux comprendre certains paragraphes du *De Vita Contemplativa* qui, à leur tour, commandent le problème de savoir si la secte était répandue dans le monde entier et si, en Judée, il y avait eu des établissements de Thérapeutes à côté d'établissements esséniens.

Dans *De Vita Contemplativa*, 21, *τὸ γένος* nous paraît, en fin de compte, être l'équivalent de *τὸ θεραπευτικὸν γένος* entendu au sens large de peuple d'Israël. C'est le peuple d'Israël et non la secte des Thérapeutes, sous les espèces de ses diverses filiales, qui emplit toute l'*οἰκουμένη* afin de faire connaître aux Grecs et aux Barbares le bien parfait (*ἀγαθοῦ τελείου*), c'est-à-dire non l'enseignement propre aux sectaires, mais le Dieu des Écritures. Il est impossible, en effet, de ne pas rapprocher la description de la dispersion des Thérapeutes, que nous trouvons ici, de tableaux de la Diaspora juive tels ceux que l'on lit dans *In Flaccum*, 43-48, ou dans *Legatio ad Gaium*, 214-216, 281-283, 330. La similarité des termes est, en général, frappante. En outre, nous avons, avec Petronius, le légat de Syrie mis en scène dans l'*Ambassade*, un exemple de cette initiation au bien parfait qui était dans les voies de la Providence. Petronius, nous apprend la *Legatio ad Gaium*, 245, avait « quelques notions de la philosophie et de la piété juives, soit qu'il les eût acquises dès longtemps et par un mouvement spontané, en raison de son amour de la culture, soit qu'il fût entré en contact avec elles à partir du moment où il avait eu la charge d'administrer les contrées où les Juifs sont établis en nombres compacts dans chaque cité, à savoir l'Asie et la Syrie... ».

C'est encore les Juifs et non pas les sectaires que concerne la phrase du *De Vita Contemplativa*, 21, selon laquelle le *θεραπευτικὸν γένος* foisonne dans chaque nome d'Égypte et en particulier autour d'Alexandrie. On conçoit mal une telle pléthore s'agissant de contemplatifs d'une exceptionnelle élévation spirituelle, alors qu'elle recoupe parfaitement ce que nous savons du nombre des Juifs en Égypte et surtout dans la région de la capitale. Si l'on

estime notre analyse acceptable, l'on devra conclure que la secte du lac Maréotis, qui ne nous est pas attestée ailleurs que dans le traité de Philon, n'était pas la maison-mère de filiales répandues hors d'Égypte, ou que, du moins, Philon n'affirme pas cela. Quant au recrutement des Thérapeutes d'Égypte, il pose un problème annexe au précédent, et dont la solution dépend de l'interprétation que l'on donne des quatre mots initiaux de *De Vita Contemplativa*, 22 : *Οἱ δὲ πανταχόθεν ἄριστοι* ... De toute part, ceux d'entre eux (d'entre les Israélites et non d'entre les sectaires Thérapeutes) qui sont les meilleurs « émigrent vers le lac Maréotis, comme vers leur patrie ».

Πανταχόθεν peut bien avoir pour antécédent les régions de l'*οἰκουμένη* énumérées au paragraphe précédent : en ce cas la société du lac Maréotis aurait compris des Thérapeutes d'origine non égyptienne, éventualité qui n'a rien d'invraisemblable en soi. Mais l'on peut admettre aussi, bien qu'un peu plus malaisément, que *πανταχόθεν* ne reprend que *καθ' ἑκάστον τῶν ἐπικαλουμένων νόμων καὶ μάλιστα περὶ τὴν Ἀλεξάνδρειαν*. Les Thérapeutes auraient été alors les meilleurs des Israélites d'Égypte, ce qui peut paraître plus vraisemblable encore, puisque la secte que décrit Philon semble surtout originaire d'Alexandrie. Quelle que soit la solution que l'on préfère, il est, croyons-nous, nécessaire d'entendre que les Thérapeutes sont les meilleurs des Israélites, non en ce sens qu'ils seraient supérieurs aux Esséniens mais parce que leur spiritualité les promeut au niveau de la « meilleur race des Hébreux », la tribu sacerdotale à laquelle il est ici fait référence en réalité. Tels que nous les décrit Philon, les Thérapeutes représentent réellement le judaïsme égyptien ou alexandrin à son degré le plus haut de spiritualité. Entre leur idéal et celui qui s'exprime dans toute l'œuvre de Philon, existe, on l'a souvent remarqué, un accord si foncier qu'il est légitime de mettre en doute qu'on ait ici affaire à deux courants religieux distincts. Dans les deux cas, il ne s'agit pas, il convient de le souligner sans se lasser, du pythagorisme, ni d'une branche juive du pythagorisme, mais bien du judaïsme lui-même, tel qu'il s'était épanoui au contact de l'humanisme hellénistique. Que cet humanisme ne soit pas exactement réductible au néo-pythagorisme, l'œuvre de Philon nous en administre fort clairement la preuve, et nous pensons que cette preuve vaut aussi pour les Thérapeutes. Voilà pourquoi nous ne saurions admettre les rapprochements, bien trop précis une fois encore, que l'Auteur établit (p. 43) entre la diète des Thérapeutes et le « déjeuner des Pythagoriciens ». Il est certainement insuffisant d'alléguer ici le pain et le miel des syssities décrites par Jamblique. L'abstinence de nourritures carnées n'est pas propre, en effet, au pythagorisme. Elle caractérise, chez Platon, la simplicité du régime primitif. Quant à Philon, il met la consommation de l'eau et du pain en rapport avec l'attitude philosophique qui sait, en tout domaine, se contenter strictement des biens naturels. La justification d'un régime analogue à celui en usage chez les Thérapeutes est, chez Philon, de résonance

cynique et stoïcienne. Sur le plan mystique, aux marmites de viande de l'Égypte, aux caillies du désert, l'Écriture oppose « le pain des Forts » qu'Israël consomma avec la manne, les pains de proposition du Temple et les eaux que la Sagesse adoucit à Marah. Il nous paraît donc peu indiqué de voir dans le cas des Thérapeutes « une surenchère sur l'ascétisme alimentaire des vieux pythagoriciens... » (p. 43). La référence exacte est au festin de la Sagesse. L'Auteur perd de vue, lorsqu'il oppose à la « la règle moins austère des Esséniens » les « abstinences extrêmes » des Thérapeutes, des passages tels que *De Vita Contemplativa*, 66 ou 69, qui situent, très explicitement, la religion des Thérapeutes et leur règle cénobitique en un juste milieu également éloigné de la rudesse de Sparte et de la mollesse de Sybaris, conformément à la doctrine même du prophète Moïse (voir *De Specialibus Legibus*, IV, 144). L'allusion au mythe des Cigales (I. Lévy, p. 43, n. 30) ne suffit pas pour que l'on puisse déceler en *De Vita Contemplativa*, 35, une allusion précise au pythagorisme. Il s'agit bien plutôt d'une réminiscence du *Phèdre* à propos de sages qui semblent tirer toute leur subsistance de la contemplation des idées, comme Moïse au Mont Sinaï. La moquerie d'Antiphon se situe sur un tout autre registre. Elle paraît, au reste, avoir été assez banale et s'être appliquée à d'autres philosophes encore que les Pythagoriciens, si l'on en juge par *Quod Omnis Probus Liber*, 8, — passage qui semble avoir échappé à I. Lévy —, où Philon rapporte les sarcasmes populaires visant ces gueux de la sagesse réduits à se nourrir « du seul fumet de la vertu, comme l'on dit que les cigales se nourrissent d'air ». Le trait semble viser ici des philosophes du type cynique ou ces stoïciens sauvages que blâme Sénèque. Dans *Les Nuées*, 1360, Aristophane utilise la plaisanterie des Cigales à propos d'une querelle entre Phidippide et son père auquel le jeune homme reproche d'avoir prétendu régaler les convives d'un poème de Simonide, comme s'il s'était agi de traiter des cigales. On voit donc que le champ d'application de la moquerie est bien trop imprécis pour que l'on puisse en faire état, avec quelque confiance, s'agissant des Thérapeutes.

Concernant la pentécontade, Isidore Lévy pense que « la sainteté du nombre cinquante est... une idée spécifiquement juive, exempte de tout alliage étranger » (p. 23). Il en assigne, d'après *De Specialibus Legibus*, II, 176, l'origine à l'institution biblique du Jubilé, dont la caractéristique par excellence est la libération des esclaves hébreux (p. 22). Commentant la notice de Philon dans *De Vita Contemplativa*, 65, où la pentécontade est qualifiée de ἀγιώτατος καὶ φυσικώτατος ἀριθμῶν, Isidore Lévy affirme (p. 23) que Philon, qui, sans doute, traitait ses propres écrits avec le médiocre discernement qu'il apportait à emprunter à ses modèles néo-pythagoriciens, « juxtapose ici brutalement deux notions empruntées la première à *De Specialibus Legibus*, II, 176 et la seconde au § 177 [du même traité] où il est question de l'idée que les mathématiciens se font du nombre 50, qui, chez eux, n'a pas le moindre caractère religieux ».

En réalité, si Isidore Lévy a raison d'insister sur l'origine bibli-

que du caractère de sainteté que Philon assigne à la pentécontade et s'il est exact que les spéculations pythagoriciennes, à elles seules, paraissent en rendre un compte insuffisant, l'on pourrait lui reprocher de proposer non une explication satisfaisante, mais une interprétation incomplète et d'insuffisante synthèse, des textes de Philon relatifs à la pentécontade.

Le point de départ des spéculations sur la pentécontade est bien le passage du *Timée* (53 c) selon lequel « le monde matériel est issu du triangle-rectangle aux côtés 3, 4, 5, cas privilégié du théorème de Pythagore » (p. 23). Les côtés 3, 4, dont la somme donne l'heptadécade, forment l'angle droit qui par son caractère unique (il y a beaucoup d'angles obtus ou aigus, mais un seul angle droit) suggère la monade. Or seule la monade mérite d'être considérée comme l'origine de toutes choses. En d'autres termes, le premier triangle rectangle est le symbole géométrique de la divinité, dont il évoque, par l'heptadécade et l'angle droit, le caractère unique et la sagesse, et, par le triangle, le rôle créateur : voir *De Opificio Mundi*, 97. Quant à la pentécontade, le texte de *De Specialibus Legibus*, II, 176, nous enseigne qu'elle est le produit de sept heptadécades que vient couronner la monade, cette « image incorporelle de Dieu ». Le carré de l'heptadécade est saint au même titre que l'heptadécade simple (*De Vita Contemplativa*, 65) et l'on retrouve dans la pentécontade le même rapport de 7/1, avec son symbolisme particulier, que dans le triangle rectangle 3, 4, 5. S'il est donc possible de contester que la pentécontade ait eu, chez les mathématiciens, « le moindre caractère religieux », l'on ne saurait en dire autant de la monade, ni de l'heptadécade. Autrement dit, si l'on peut admettre que l'idée de voir dans le « premier triangle rectangle », origine de toutes choses, le symbole de Dieu et de considérer la pentécontade, carré de la somme des côtés de ce triangle, comme « le plus saint et le plus naturel des nombres » ressortit aux spéculations philosophiques du judaïsme alexandrin, ou même, si l'on préfère, constitue une doctrine particulière à Philon, il n'en est pas moins nécessaire de bien voir que cet enseignement judaïque est fondé sur des bases grecques qu'il prolonge et développe. Il serait au contraire insuffisant de limiter en rigueur la doctrine philonienne de la pentécontade aux données bibliques, essentiellement relatives à la libération lors du Jubilé et, accessoirement, au Jubilé du Léviite. Une interprétation qui, telle celle d'Isidore Lévy, y invite, se condamne à l'impuissance lorsqu'il s'agit de rendre compte de textes comme le *De Vita Mosis*, II, 80, ou *Quaestiones In Exodum*, II, 93, où l'on souligne que le Tabernacle portatif, le Temple du désert symbolisant le monde, est fondé sur cinquante colonnes. C'est Dieu, en effet, et non pas la Pentecôte ou la libération jubilaire, qui constitue le « rocher des mondes ».

Ceci posé, il va sans dire que les éléments bibliques dans la doctrine de la pentécontade chez Philon ont, comme I. Lévy y insiste à très juste titre, une importance capitale. Ils coexistent, dans les contextes philoniens, d'une manière fort caractéristique,

avec des éléments d'apparence plus « mathématique ». Tel est le cas, par exemple, des deux chapitres du traité des Lois Spéciales, II, 176, 177, et de manière plus frappante encore, celui du traité de la Vie Contemplative, 65, où, nous l'avons mentionné, I. Lévy voit une juxtaposition brutale des notions empruntées aux deux textes précédents. La pentécontade est bien le nombre de la libération jubilaire, mais il est essentiel de noter que, chez Philon, il s'agit d'une *rationalisation allégorique* de l'institution biblique et que cette justification est pensée en termes grecs. L'esclave hébreu libéré lors des fêtes de l'Hebdomade, telles que l'année sabbatique et sa culmination jubilaire, c'est l'homme, esclave de ses passions, auquel la pratique de la Loi de Moïse permet d'en secouer le joug et d'accéder à la vertu. C'est pourquoi dans la compréhension du concept de la pentécontade entrent, en liaison étroite, des notions telles que celles de la Sagesse qui est l'état où l'on atteint, une fois élargi d'Égypte, Hadès de dure servitude, Dieu, qui seul connaît réellement la paix et la liberté et qui seul les octroie à ceux qui le recherchent. Cette promesse est concrétisée par le pays de Canaan qui, dans l'allégorie philonienne, symbolise, le plus souvent, le terroir de la vertu ou la Cité de Dieu, représentant ainsi l'étape ultime de la quête mystique que retrace le Pentateuque. Les premiers fruits en Canaan ou la libération du Jubilé ont une signification identique. La voie qui y conduit est celle de la sagesse « sommée » par Dieu, de l'hebdomade culminant en la monade. Dès que l'on garde à l'esprit ces idées qui sont très clairement exprimées dans nombre de contextes philoniens, l'on comprend sans peine, même si Philon ne s'en explique pas (voir I. Lévy, p. 23), ce qu'est la réalité encore supérieure au zodiaque (la plus belle figure du ciel, dont le nombre douze est le prototype) que suggère la pentécontade.

Surtout, l'on se rend compte qu'une grande prudence est indispensable dans les rapprochements que l'on propose entre telles particularités du rituel des Thérapeutes et telles réalités de l'Orient archaïque. Le festin des Thérapeutes est un festin de la Sagesse dont l'idéologie regarde vers la Grèce et a peu de chances de devoir quelque chose à l'Assyrie. Mais, d'ores et déjà, les doctrines de Philon concernant la pentécontade nous permettent de nous expliquer la gaucherie de la formulation d'un passage comme *De Vita Contemplativa*, 65, où l'on nous apprend que les Thérapeutes « rêveront non seulement l'hebdomade simple, mais aussi son carré, dont ils savent qu'il est pur et à jamais virginal. Il est aussi la veille d'une très grande fête... ».

La formule « il est aussi » n'implique pas, comme on l'a dit parfois, que la fête du Cinquantième Jour et la fête de la Pentecôte constituaient pour les Thérapeutes deux réalités différentes et distinctes.

Il nous paraît préférable de penser qu'elle est un témoin de l'effort que fait Philon pour asseoir sur des bases « philosophiques » l'institution biblique ou, si l'on préfère, pour expliquer la Pentecôte

par les propriétés attachées à la pentécontade. Le fonds doctrinal serait donc ici le même que dans *De Specialibus Legibus*, 176-177, et il n'y aurait pas, à parler exactement, « juxtaposition brutale » d'éléments hétéroclites qui se trouvent d'ailleurs côte à côte de manière identique dans le passage des Lois Spéciales auquel Philon est censé les avoir « empruntés ».

Reste à examiner le problème de la périodicité des fêtes du Cinquantième Jour chez les Thérapeutes. I. Lévy est, avec la grande majorité des critiques, partisan de la vue selon laquelle les sectaires du lac Maréotis auraient célébré la pentécontade à des dates régulièrement récurrentes tout au long de l'année.

L'énoncé de Philon est, comme il est notoire, d'apparence très équivoque. Il mentionne que les Thérapeutes τὸ μὲν πρῶτον ἀποτίζονται δι' ἐπτά ἑβδομάδων, c'est-à-dire se réunissent pour la première fois au terme de sept hebdomades. La plupart des historiens de Philon interprètent cette phrase comme signifiant que la fête de la Pentécontade est, d'une part, la première « convocation sainte » des Thérapeutes et, d'autre part, qu'elle se répète toutes les sept semaines, comme le texte grec autorise, mais n'oblige pas à le comprendre.

..

Isidore Lévy ne se soucie pas de transporter, pour ainsi dire, le problème sur le terrain. Il se contente, en effet, d'affirmer la multiplicité des fêtes du Cinquantième Jour et d'alléguer, en faveur de sa théorie, des preuves que nous critiquons plus bas.

Mais, pour qu'une discussion de la question soit possible, nous sommes contraint de déborder un peu le cadre strict d'un compte rendu et d'examiner comment certains auteurs, qui s'en sont préoccupés, conçoivent l'économie de ces fêtes de la Pentécontade dans l'année liturgique.

A. Jaubert, dans son ouvrage sur *La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, p. 478, rapporte, d'après J. Van Goudoever, l'interprétation d'Eusèbe, qui permet de déduire que la « fête préliminaire » à laquelle fait allusion Philon, dans *De Vita Contemplativa*, 65, serait la vigile de l'Omer, premier des cinquante jours. M^{lle} Jaubert remarque aussi très justement que le terme προέορος que Philon emploie encore une fois dans *De Specialibus Legibus*, II, 176, désigne, dans ce passage, la fête de l'Omer et non la vigile de la Pentecôte. L'on serait donc tenté, pense A. Jaubert, de considérer les « cinquante jours de la Pentecôte comme un tout global » et de placer « la fête préliminaire » dont parle Philon dans *De Vita Contemplativa*, 65, à la veille de l'Omer. Reste à savoir alors, ainsi que le souligne M^{lle} Jaubert elle-même, comment l'Omer pourrait être considéré comme un cinquantième jour et comment l'on pourrait justifier le fait singulier que les Thérapeutes, selon cette hypothèse, auraient consommé

du pain levé durant la semaine des azymes. Ce problème ne se poserait pas si l'on supposait que les Thérapeutes faisaient usage d'un calendrier analogue à celui des Jubilés ou de Qumrân.

C'est cette hypothèse que suggère, non sans en souligner le caractère gratuit, P. Geoltrain dans son édition du *De Vita Contemplativa* (p. 25). Elle est reprise et développée dans le compte rendu que S. Szyszman a consacré récemment à l'ouvrage de N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism* (voir *Revue de l'Histoire des Religions*, tome CLXVIII, juillet-septembre 1965, p. 73). Szyszman croit pouvoir suppléer à la documentation, qui fait entièrement défaut à la thèse de Geoltrain, par des preuves tirées de la liturgie caraïte.

La chronologie sacrée que ces deux auteurs imputent aux Thérapeutes peut se résumer par le tableau suivant :

MOIS	DATE	JOUR DE LA SEMAINE	FÊTE
I (Nisan)	1	mercredi	Jour de l'an
I	11	samedi	Grande fête de la Pentécontade
I	15	mercredi	Pâque
I	26	dimanche	Omer
III	15	dimanche	Pentecôte

En voici l'explication. Le calendrier des Jubilés et de Qumrân était un calendrier solaire. Les jours de fête revenaient donc au même jour de la semaine. L'année commençait le mercredi 1^{er} Nisan ; la Pâque était célébrée le mercredi quinze du même mois ; l'Omer se situait au « lendemain du Sabbat » (c'est-à-dire dimanche) de la semaine consécutive à l'hebdomade des azymes, soit le 26 Nisan, date à partir de laquelle commençait le compte des cinquante jours qui se terminait le dimanche 15 Sivan, jour de la Pentecôte.

Si l'on suppose que la Pentecôte n'est en somme que la première des fêtes de la Pentécontade et qu'il s'en succédait sept dans l'année liturgique, on constate que la septième était célébrée trois cent cinquante jours après l'Omer, soit le samedi 11 Nisan, le sabbat précédant la Pâque.

Cette grande fête de la Pentécontade serait supérieure à la Pentecôte du fait que tandis que le « nombre » de cette dernière, soit la pentécontade simple, ne contient que le carré de 7 ($7 \times 7 + 1 = 50$),

le « nombre » de la grande fête contient le cube de 7 ($7 \times 7 \times 7 + 7 = 350$). Or, le samedi qui précède la Pâque est, chez les Caraïtes, l'objet d'une ferveur particulière. Il constitue la plus grande des fêtes de l'année liturgique.

Pour ingénieuses et séduisantes que soient ces vues, elles ne laissent pas de comporter des difficultés fâcheuses.

La théorie de Goudoever ne nous permettait pas de comprendre comment le jour de l'Omer pouvait être qualifié de cinquantième.

La théorie de P. Geoltrain nous donne cette possibilité pour le samedi 11 Nisan. Il est bien un « cinquantième » jour puisqu'il est censé coïncider avec la septième pentécontade. Toutefois, l'on ne peut s'empêcher de penser que c'est là une vue bien abstraite. En effet, le 11 Nisan n'est un cinquantième jour que par référence à l'Omer de l'année précédente. Dans le cadre de l'année liturgique, il n'est que le onzième jour. Cette difficulté n'est pas la seule. Il n'est pas certain, en effet, que le tableau que nous proposons ci-dessus nous permette de rendre compte de l'énoncé de Philon dans *De Vita Contemplativa*, 65. Comme l'a très bien vu M^{lle} Jaubert (*op. laud.*, p. 477), « l'interprétation, de toutes la plus vraisemblable, est que l'hebdomade des hebdomades tombe également le jour de l'hebdomade, c'est-à-dire le jour du sabbat ». Donc le samedi est le jour de la fête préliminaire, tandis que la fête majeure prend place un dimanche. Or, dans le tableau que nous citons ci-dessus, le cinquantième jour serait un samedi. « La veille de la plus grande fête » (προόροτος μεγίστης ἑορτῆς), « 49^e jour », ne serait que le vendredi 10 Nisan, alors que le texte de Philon postule ici un samedi. En d'autres termes, si la théorie de M^{lle} Jaubert selon laquelle, on l'a vu, le προόροτος désignait la vigile de l'Omer, ôte toute signification intrinsèque à la cérémonie de l'Omer elle-même, la théorie de Geoltrain, telle que l'expose Szyszman, conduit à négliger entièrement la donnée philonienne relative à un samedi quarante-neuvième jour, vigile d'une fête plus importante. Ni Geoltrain ni Szyszman n'indiquent quelle « mystique » les Thérapeutes rattachaient à leur célébration du 350^e jour calculé étrangement sur deux années, à la façon dont le 19^e jour de chaque mois était considéré, chez les Assyriens, comme le 49^e du mois précédent. Ni la vénération abstraite de la pentécontade, ni même les données pures et simples rattachées au sabbat ne suffiraient à en fournir le motif. Pour que l'on obtienne un scénario cohérent, il faut nécessairement conjoindre la doctrine du sabbat à celle de l'Exode (c'est-à-dire la sortie d'Égypte proprement dite et la traversée de la Mer Rouge) symbolisée par la Pâque et les azymes. La Pâque est, chez Philon, le début de la Rédemption et du progrès vers la Sagesse. Il la nomme le « commencement du bien » ou les « petits mystères » par opposition à la Révélation du Sinaï et à son accomplissement dans le pays de la Sagesse, la Terre Promise. Seules les données hiérophoriques de la rédemption pascale et de l'établissement en Canaan peuvent fournir un contenu concret à la doctrine relative au caractère libérateur de la pentécontade.

reque. L'on ne peut, en effet, s'empêcher de se demander pourquoi, si Juda l'Alexandrin avait connu sept Pentecôtes annuelles, il ne les aurait ici toutes énumérées ? N'en avait-il pas une occasion particulièrement propice ?

Cette objection n'est, du reste, pas la seule qui se présente à l'esprit. I. Lévy rapproche ces quatre pentécontades de celles du calendrier quinquagésimal assyrien. En admettant — ce qui est plus que douteux, on l'a dit —, qu'il s'agisse bien de cinquantes, là encore la malchance veut que ne nous soit parvenue la mention que de cinq d'entre elles : celle des premiers fruits de la terre ; celle des figues ; celle du bois de chauffage ; celle de la « cueillette » ; celle de l'herbe fraîche. Les offrandes de chacun de ces produits étaient, suppose-t-on, portées au sanctuaire le cinquantième jour.

I. Lévy souligne lui-même toute la discordance qui, tant sous le rapport de la date que de la nature des offrandes, existe entre ces deux systèmes quinquagésimaux.

Nous pensons, pour notre part, que, selon toute apparence, les spéculations dont fait état Juda l'Alexandrin se réfèrent à tout autre chose qu'au calendrier assyrien des textes de Kultepe.

Elles nous semblent bien plus vraisemblablement dénoter un effort pour intégrer en quelque manière à la Pentecôte, — qu'un texte comme Nombres, XXVIII, 26, appelle le Jour des Premices, et qui survient cinquante jours après l'offrande de la gerbe d'orge —, les autres dispositions bibliques relatives aux dîmes et aux prémices qui se lisent dans des textes tels que Nombres, XVIII, 12 ; Deutéronome, XVIII, 4 ; Néhémie, X, 37, 39, où se trouvent explicitement mentionnées « les prémices du froment, du moût et de l'huile ».

En soulignant les espaces réguliers de cinquante jours qui séparaient les prémices du froment, du moût et de l'huile, Juda l'Alexandrin faisait des offrandes de prémices extérieures à la Pentecôte à laquelle était sans doute conservée la spécificité qui la tirait à part, comme des annexes de la grande fête des Semaines. I. Lévy nous paraît donc entièrement justifié lorsqu'il écrit (*Recherches*, p. 28, fin de la n. 32) : « Deux petites Pentecôtes suivent donc la grande fête des semaines. » Si rien, comme nous l'avons noté, n'indique que Juda l'Alexandrin ait compté un nombre total de sept Pentecôtes, il nous paraît certain que la xylophorie est ici évoquée à tort par I. Lévy.

I. Lévy renonce, en désespoir de cause, à rapprocher l'offrande du bois au Temple de Jérusalem de la « cinquantaine » assyrienne du « bois de chauffage ». En fait, la xylophorie semble n'avoir rien de commun avec l'oblation des prémices. I. Lévy renvoie à Néhémie, X, 34, mais ne cite ni Néhémie, XIII, 31, où l'offrande du bois et celle des prémices sont nettement distinguées, ni *Mišna Ta'anit*, IV, 5, qui est le commentaire de ces passages, et où l'on nous enseigne que le bois nécessaire au service de l'autel était offert au Temple, sous la responsabilité de familles nommément désignées, à neuf reprises dans l'année. Ni le nombre neuf ni les dates spécifiées dans les paragraphes de la *Mišna* ne permettent de

mettre en rapport les offrandes de bois avec un quelconque système quinquagésimal.

La xylophorie constitue proprement la sixième de ces offrandes, celle du 15 d'Ab, qui était confiée à la famille de Zatthu, mais à laquelle participaient les prêtres, les Lévites, les personnes de descendance sacerdotale non vérifiée et, pratiquement, d'après la description de Josèphe, dans la *Guerre Juive*, II, 17, 6, le peuple entier. Rien mieux que le détail qui nous montre le personnel sacerdotal participant à l'offrande du bois au lieu de se contenter de la prélever ou de la recevoir — n'indique que la fête, relativement récente, de la xylophorie est totalement indépendante dans son origine, comme, du reste, dans sa signification, des diverses oblations de prémices.

Ceci admis, il paraît bien difficile de penser que la fête du Cinquantième Jour des Thérapeutes puisse correspondre à toutes les offrandes de prémices évoquées par Juda l'Alexandrin.

D'une manière générale, le caractère si précisément, si techniquement agricole du calendrier des prémices a quelque chose qui surprend dès qu'on le sépare du terroir palestinien et qu'on le porte au crédit des Thérapeutes qui n'étaient des agriculteurs qu'au sens allégorique et qui n'avaient guère à offrir que les prémices de leurs vertus. Même si l'on concède que cette objection n'est pas décisive, on se heurte à une autre anomalie. Nous avons vu qu'I. Lévy parlait, très légitimement selon nous, de « petites Pentecôtes » consécutives à la grande fête des Semaines.

Peut-on supposer que la description de Philon s'applique immuablement à des fêtes de la Pentécontade inégales en dignité ? Et même si l'on admet, à la rigueur, que le rappel des chœurs au bord de la Mer Rouge (*De Vita Contemplativa*, 87) puisse, comme dans un drame mystérieux, servir de prologue à chacune des fêtes de la Pentécontade, l'on ne peut manquer de constater que, selon le paragraphe 81 du même traité, l'offrande des pains ne suggère symboliquement que la Pentecôte et elle seule, à l'exclusion de toutes les autres cérémonies des prémices. Or le cérémonial décrit par Philon l'est, apparemment, comme typique de toutes les fêtes du Cinquantième Jour, dans l'hypothèse de leur multiplicité.

Le système des Falacha¹ qui célèbrent chaque Septième Sabbat

1. Sur les Falacha, voir Wolf Leslau, *Falasha Anthology*, New Haven, 1951, et A. Z. Aëscoly, « Notices sur les Falacha ou Juifs d'Abyssinie d'après le journal de voyage d'Antoine d'Abbadie », dans *Cahiers d'Études Africaines*, vol. II, pp. 84-147, Paris, 1961.

Aëscoly admet des contacts entre les Falacha, les Thérapeutes et les Esséniens. Comparez pp. 117, 139 et suiv. Selon les renseignements que fournit Leslau, les Falacha célèbrent un *Sabbat des Sabbats*, le troisième ou le quatrième sabbat de la « cinquième lune » (voir pp. xxix et 142, note 42) ; ils professent, comme les Samaritains, une vénération particulière pour le Septième Sabbat (voir *T'ezāza Sanbat*, p. 17 et p. 146, n. 82). Toutefois, le texte, formulé d'une manière obscure, ne laisse guère apparaître s'il s'agit d'une fête unique ou périodique. De plus, le « septième sabbat après la Pâque » est présenté d'une façon qui ne permet pas de le distinguer du Septième Sabbat.

comme un « sabbat de grâce », est apparemment plus troublant. Mais ces sabbats solennels dont le compte commence à la Pâque, semblent laisser intacte la célébration de la Pentecôte, et les auteurs qui les mentionnent ne nous en décrivent pas le cérémonial. Nous ignorons donc le rapport qu'entretiendraient ces quarante-neuvièmes jours avec la fête ou les fêtes du Cinquantième Jour des Thérapeutes. Il nous paraît tout de même remarquable de constater, dans les limites de notre information, que ce « sabbat de grâce » n'est nullement donné comme la fête préliminaire d'une fête plus grande. Nous sommes donc justifié de nous demander si ce Septième Sabbat falacha n'est pas célébré comme un maillon un peu plus saint de la chaîne des célébrations sabbatiques, sans égard à un retour à dates fixes d'un tel sabbat et sans que soit dérangée la séquence des grandes fêtes de l'année liturgique.

En définitive, aucune des explications proposées ne nous paraît résoudre d'une façon entièrement convaincante le problème que soulevait F. H. Colson lorsqu'il écrivait (*Loeb Philo*, IX, p. 522, sur *De Vita Contemplativa*, 65) : « ...is it likely that the Therapeutae, who appear to have been orthodox Jews, discarded the religious calendar of Moses and arranged a new system of festal days which one would have thought would have been difficult in itself ? For since periods of fifty days do not fit into the year, this great feast would recur seven times in one year and eight times in another and in different months from year to year. »

J. Van Goudoever (*Biblical Calendars*, p. 128) pense que la doctrine de Philon a été influencée par la secte des Thérapeutes et, en particulier, relativement à l'interprétation des grandes fêtes. Nous croyons qu'il a tout à fait raison d'apercevoir un lien entre l'enseignement de Philon et celui que le Sage alexandrin attribue aux Thérapeutes. Nous pensons donc qu'il est légitime de faire appel à Philon en qualité de témoin, lorsqu'il s'agit de ces derniers. Or, nous sommes bien forcé de constater que Philon présente les Thérapeutes non comme des sectaires, mais, nous avons eu l'occa-

Voir *ibid.*, p. 36 : « The seventh pure sabbath is the Festival of the Harvest. Beginning on the Day after the Sabbath you will count (seven) weeks and on the fiftieth day you shall neither strive nor travel nor slander. » La fête de la Moisson est marquée par un repas commun pris à la synagogue. Voir Leslau, p. xxxi : « The Festival of Harvest (*mar'rār*) is celebrated on the twelfth day of the third moon. The festival starts on the eve of the eleventh day and the harvest is blessed on the following day. The people bring some measures of grain or baked bread to the synagogue and the priests pronounce the blessing in Quarenya. At this festival the Falashas invite one another to the meal and they all eat in the synagogue with the priests ». Particularité notable, les Falacha prolongent et commémorent par des jeûnes mensuels la célébration de grandes fêtes annuelles. C'est ainsi qu'ils jeûnent le 10 de chaque « lune » en mémoire du Jour des Expiations célébré le 10^e jour de la 7^e lune ; le 12 en mémoire de la fête de la Moisson célébrée le 12^e jour de la « troisième lune » ; le 15 en mémoire de la Pâque célébrée le 15^e jour de la « première lune » ; et de la fête des Tabernacles célébrée le 15^e jour de la septième. Voir Leslau, p. xxix et suiv.

sion de le souligner, comme des Israélites par excellence. Cela est si vrai que la notice du *De Vita Contemplativa*, 65, relative « à la réunion au terme de sept Semaines », se trouve introduite par une phrase du paragraphe précédent dans lequel Philon annonce qu'il va opposer aux banquets païens les fêtes « de ceux qui ont voué leur propre vie et leurs propres personnes à la science et à la contemplation des réalités de la nature conformément aux très saints préceptes du prophète Moïse ». C'est sous cet angle qu'est avérée la remarque de Colson touchant l'orthodoxie des Thérapeutes.

D'autre part, Philon ne signale nulle part dans sa description législative de la « constitution de Moïse » et, en particulier, dans les quatre livres du traité des Lois Spéciales, de fête comparable à une fête récurrente du Cinquantième Jour. Il faut noter enfin que toutes les sectes restées au sein du judaïsme ont, apparemment, respecté l'ordre du calendrier festal d'Israël. Tel était notamment le cas des Esséniens dont l'on veut faire de proches parents des Thérapeutes et qui, l'on s'en souvient, conservaient à la Pentecôte une situation tout à fait éminente.

Dans l'hypothèse de fêtes multiples du Cinquantième Jour, l'expression de τὸ μὲν πρῶτον de *De Vita Contemplativa*, 65, signifie, sans doute, que les Thérapeutes ont pour première grande réunion la fête du Septième Sabbat répétée régulièrement. Dans le cas où l'on renonce à l'hypothèse de la récurrence de cette fête, que peut signifier τὸ μὲν πρῶτον ? F. H. Colson traduit ces mots par « first of all » et précise (*op. laud.*, p. 522 et suiv.) qu'il entend suggérer ainsi qu'il s'agit de la réunion principale. Il pense, en effet, à tort, nous l'avons dit, que μεγίστης ἐορτῆς signifie « la plus grande fête ».

L'interprétation qui nous paraît la plus vraisemblable est celle qui voit dans τὸ μὲν πρῶτον une référence au calendrier liturgique des Thérapeutes. La fête que décrit Philon constitue la première grande assemblée de l'année religieuse, chez les sectaires du lac Maréotis. Deux questions se posent alors. La première consiste à se demander pourquoi Philon, qui, dans *De Vita Contemplativa*, 30-39, a décrit « les assemblées du septième jour », peut affirmer, au paragraphe 65, que les Thérapeutes se réunissent pour la première fois au terme de sept semaines. La deuxième question est relative à la raison qui aurait poussé Philon à ne pas tenir compte de la nuit de la Pâque comme première réunion fériée.

La réponse à la première question pourrait être qu'il n'apparaît pas clairement du texte de Philon si les assemblées du septième jour donnent lieu à un banquet. Les paragraphes 30-33 les dépeignent comme des réunions d'étude à la synagogue de la communauté. Le paragraphe 37 peut ne concerner le régime alimentaire des Thérapeutes que d'une manière générale, comme le paragraphe 38 où il est question de leurs vêtements et de leurs maisons, indépendamment du sabbat. Mais, l'on peut aussi, bien entendu, comprendre le paragraphe 37 comme une description du repas pris en commun le septième jour. En ce cas, toutefois, cette syssitie, pour solennelle qu'on l'imagine, diffère assez sensiblement d'un banquet.

Pour la Pâque, « la nuit de garde » donnait lieu à une cérémonie dont l'austérité semble s'être quelque peu adoucie, des dispositions d'Exode, XII, 11, à celles de *Mišna Pesahim*, X, dont certains détails, comme peut-être, par exemple, la *Mišna* 9, la rappellent encore. Chez Philon, le sacrifice de la Pâque reste le rite hâtif que prescrit Exode, XII, 11 (voir *De Migratione Abrahami*, 25 ; *Quis Heres*, 255). Même si la joie et l'enthousiasme ont été, à l'origine, des composantes de cette hâte (*De Specialibus Legibus*, II, 146), le repas de la nuit de Pâque conserve *a priori* un caractère de gravité qui le met à part des autres banquets (*De Specialibus Legibus*, II, 148). La Pentecôte, au contraire, est une fête joyeuse par essence (voir Deut., XVI, 10) comme la fête des Huttes dont le premier jour (*simḥal bel haššo'ebāh*) donnait lieu, à l'époque du second Temple, à d'extraordinaires réjouissances (voir *M. Sukkah*, V, 1). Nous pouvons donc supposer avec F. C. Conybeare, qu'en dehors de la nuit de Pâque, les Thérapeutes connaissaient deux grands banquets annuels : celui de la vigile de Pentecôte et lors de la fête des Huttes.

Philon décrit la fête du Cinquantième Jour pour illustrer le contraste qui oppose les plus renommés des banquets païens à ceux des Thérapeutes (*De Vita Contemplativa*, 64). Mieux que les repas communs, au septième jour, mieux que le repas de la nuit de Pâque où la joie ne va pas sans arrière-pensée, la première fête de l'année à pouvoir être comparée, sous le rapport de son caractère joyeux et de sa durée, au Banquet de Socrate célébré par Xénophon et par Platon, est le festin qui occupe toute la nuit précédant la Pentecôte. Le thème moral sous-jacent à tout le développement que Philon consacre au banquet des Thérapeutes, est inverse et complémentaire de celui qui fait le fond d'un texte comme *De Specialibus Legibus*, II, 193-194. Philon y relève le paradoxe qui veut que les Juifs appellent fête un jour qui, comme le dixième de Tisri, ne comporte aucune des réjouissances que le vulgaire associe habituellement à l'idée même de festivité. Ici, et mieux qu'à propos de la nuit de la Pâque dans *De Specialibus Legibus*, III, 146, Philon fait ressortir la gravité qui marque même les fêtes qui font profession d'être des fêtes joyeuses.

Si l'on se demande pourquoi Philon se borne à décrire le banquet qui marque la vigile de la fête des Semaines et n'éprouve pas le besoin de dire un seul mot de la fête des Huttes, l'on pensera au fait que le *De Vita Contemplativa* est beaucoup moins une œuvre d'histoire qu'un écrit philosophique. Le banquet à la veille de la Pentecôte illustre d'une manière décisive et complète le point de doctrine que Philon avait à cœur de démontrer. Une nouvelle description eût constitué, à quelque égard, une pure surcharge. C'est pourquoi l'on peut raisonnablement imaginer que l'expression τὸ μὲν πρῶτον fait allusion implicitement au deuxième banquet annuel des Thérapeutes sans que Philon ait cru nécessaire de décrire ce dernier. Il n'est, du reste, même pas exclu que τὸ μὲν πρῶτον signifie simplement « en premier lieu », c'est-à-dire « pour le mention-

ner d'abord », sans jugement de valeur ni référence précise à un autre banquet à venir. Philon en effet emploie parfois ces mots comme une locution commode pour marquer une transition ou souligner un détail. Ainsi, dans *Quod Omnis Probus Liber Sit*, 76, où il écrit à propos des Esséniens : οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον κωμῆδον οἰκοῦσι, c'est-à-dire : « Pour signaler cela d'abord, ils habitent dans des bourgades... », semblant ensuite oublier complètement la locution à laquelle ne s'oppose même pas un δέ corrélatif.

Quant à l'évocation des Chœurs de la Mer Rouge, la veille de la Pentecôte, elle n'est pas aussi insolite que certains critiques l'ont dit.

Dans le judaïsme rabbinique, la fête des Semaines a fini par devenir la conclusion théologique de la Pâque, le don de la Loi constituant la libération spirituelle par quoi s'achève la libération matérielle symbolisée par la nuit de Pâque. Dans le langage qui leur était propre, Philon et les Thérapeutes célébraient un drame liturgique analogue. Commencant au 10 Nisan, avec le choix de l'agneau, soit avec le désir que le νοῦς conçoit de progresser, le drame se poursuit avec la pleine lumière de la Pâque qui rend le progressant lucide et capable de faire front avec courage aux terreurs du désert, puis de franchir la mer des passions (*De Congressu*, 106) et de quitter le domaine du sensible pour le domaine spirituel de la divinité. En d'autres termes, l'exode est un autre nom de la philosophie dont le terme est la paix et la liberté que procure, ainsi que nous l'avons noté, la pentécontade symbolisant la vertu ou Dieu. Les premiers fruits récoltés au pays de la vertu sont le signe que le procès libérateur a été, avec l'aide divine, poussé jusqu'à son terme.

..

La Haggadah de Pâque mentionne, comme un fait apparemment exceptionnel, l'histoire des Quatre Sages, qui, à Bene Barak, passèrent toute la nuit de Pâque à s'entretenir de la sortie d'Égypte. Au contraire, au moins dans le judaïsme teinté de mysticisme kabbalistique, c'est une habitude que de consacrer une partie ou même la totalité de la nuit qui précède la Pentecôte à l'étude de la Loi. Cette pratique n'est, il est vrai, attestée qu'à partir du XVII^e siècle et s'est d'abord limitée aux communautés orientales, mais déjà le *Zōhar*, I, 8a, signale que Rabbi Siméon et ses collègues passaient dans l'étude de la Loi la vigile de la Pentecôte, parant de la sorte l'épouse céleste comme le feraient les compagnes de son palais avant de la conduire le lendemain sous le dais nuptial en qualité d'« invitées de la noce ».

Le *Zōhar*, III, 98a, affirme qu'il s'agit là d'une tradition ancienne particulière aux pieuses gens du temps jadis qui, par leur étude de la Loi durant la vigile de la Pentecôte, paraient Israël comme une fiancée qui allait être unie à son époux divin. Certains critiques y voient la résurgence, *mutatis mutandis*, d'une pratique analogue à

celle des Thérapeutes. Fait remarquable, dans le service particulier que les kabbalistes ont prévu pour la nuit de la Pentecôte (*tiqqūn lēl šābū'ot*) et au cours duquel l'ensemble de la Loi écrite, de la Loi orale est évoqué par la citation du début et de la fin de chaque livre de l'Écriture et de la *Mišna*, le Cantique de la Mer Rouge est lu en entier.

..

Si l'on accepte de comprendre que la fête de la Cinquantaine n'était célébrée qu'une fois l'an par les Thérapeutes, l'expression δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων de *De Vita Contemplativa*, 65, ne désigne que les sept semaines qui séparent la cérémonie de l'Omer de la vigile de la Pentecôte, sans que le 49^e jour tombe forcément un samedi. Ces sept semaines associeraient les semaines à la célébration de l'hebdomade. Tel est le sens que nous paraît avoir aussi le passage des *Constitutions apostoliques*, VII, 36, 4, où E. R. Goodenough (*By Light Light!*, pp. 310-311) a probablement raison de voir un texte de provenance juive, et qui présente le cycle des fêtes liées à l'hebdomade d'une façon aussi équivoque, touchant la fête des Semaines, que le *De Vita Contemplativa*. Au nombre des fêtes sabbatiques les *Constitutions* citent : ἑβδομάς μία, καὶ ἑβδομάδες ἑπτὰ, καὶ μὴν ἑβδομος, καὶ ἐνιαυτὸς ἑβδομος, καὶ τούτου ἀντανάκλῃσις, ἰσθλαῖος, ὃ ἐστὶν ἔτος πεντηκοστὸν εἰς ἄφεσιν, « une semaine, sept semaines, septième mois, septième année et, par le retour cyclique de celle-ci, jubilé, c'est-à-dire cinquantième année, pour la rémission » (Migne, *Patrologie Grecque*, I, col. 1033). Goodenough pense que par ἑβδομάδες ἑπτὰ il faut entendre « the cycle of seven weeks » et par τούτου ἀντανάκλῃσις, « the cycle of seven years, that is forty nine years, plus the previous cycles, seven months, seven weeks, seven days, which makes approximately fifty years », explication qui est loin d'être claire et satisfaisante. Mlle Jaubert (*La date de la Cène*, p. 56, n. 1) qui cite le début de la phrase des *Constitutions* : « une semaine, sept semaines, 7^e mois, 7^e année... », souligne « sept semaines » suggérant, si nous comprenons correctement sa pensée, qu'il s'agit ici des sept quarante-neuvièmes jours des fêtes de la Cinquantaine.

Si telle était bien la signification de ces mots, il faudrait avouer que le Pseudo-Clément s'est exprimé ici d'une manière étonnamment obscure et qui n'avait guère de chance d'être intelligible.

Nous croyons préférable de penser que nous avons affaire ici à un calendrier méthodique des fêtes que gouverne l'hebdomade. C'est à savoir le sabbat hebdomadaire dont la « mesure » est une semaine ; la fête des Semaines qui est mesurée par sept semaines (voir Philon, *De Decalogo*, 160 : ...τὴν ... καταριθμουμένην ἑπτὰ ἑβδομάσι πεντηκοστὴν ἡμέραν...), les grandes festivités du 7^e mois ; l'année sabbatique, le Jubilé. L'idée que l'auteur veut essentiellement mettre en lumière ici est précisément cette particularité que l'hebd-

made est la mesure commune de ces fêtes, le facteur commun qui sert à les calculer. Il est d'ailleurs frappant que le Pseudo-Clément se donne la peine d'expliquer que le Jubilé représente la combinaison cyclique de sept années sabbatiques, alors qu'il mentionne sans autre commentaire ἑβδομάδες ἑπτὰ. Ajoutons qu'il était ici impossible de désigner la fête des Semaines autrement que par ἑβδομάδες ἑπτὰ ; ἑβδομάς ἑβδόμη eût été aussi imprécis qu'inexact, tandis l'expression du texte ne signifie pas davantage que la fête désignée dure sept semaines, que les mots μὴν ἑβδομος n'impliquent que le mois sabbatique est entièrement férié. En d'autres termes, nous ne pensons pas que ce passage des *Constitutions* reflète un enseignement différent de celui, pour l'essentiel, qu'expriment par exemple, le fragment de Commentaire du Psaume III et du Commentaire sur Matthieu, XI, 3, d'Origène ou la phrase des *Stromates*, VI, XL, 87, de Clément d'Alexandrie, cités par J. Van Goudoever dans *Biblical Calendars*, p. 185¹.

..

1. A confronter une fois de plus le texte de Philon avec les diverses explications que nous venons de rapporter, l'on se sent incité à penser qu'elles sont peut-être toutes, y compris celles que nous proposons parfois nous-même, trop compliquées. Il serait sans doute préférable de suivre le texte de Philon d'une façon à la fois plus serrée et, pour ainsi dire, plus modeste.

Ainsi, le paragraphe 65 du *De Vita Contemplativa* nous apprend exactement que les Thérapeutes célèbrent et le septième jour et le quarante-neuvième, « car ils réverent non seulement le simple nombre sept, mais aussi son carré, parce qu'ils le savent pur et à jamais vierge ». Il est donc clair, d'après l'épithète ἀειπάρθεος qui, chez Philon, s'applique à la vertu, à la Justice, parèdre de Dieu, à la Sagesse et surtout à l'hebdomade, que le quarante-neuvième jour est célébré eu égard au sabbat. C'est un sabbat d'une dignité suréminente, par son caractère de carré de sept et du fait qu'il se trouve aussi (une fois l'an) la vigile d'une très grande fête, la Pentecôte, qui chez les Thérapeutes est la culmination spirituelle du sabbat simple et du Septième Sabbat. Il est bien évident que le banquet des Thérapeutes se situe dans la nuit consécutive au quarante-neuvième jour, tout en faisant partie des festivités de ce jour même.

D'autre part, si nous admettons que Philon, dans le paragraphe 89, n'a pas eu pour seul dessein de « rivaliser » avec l'épilogue du *Banquet* de Platon, en montrant que ses Thérapeutes, au sortir d'une nuit de « sobre ivresse », ont la tête moins appesantie encore que Socrate au matin du festin d'Agathon ; si nous ne nous résignons pas à porter, à notre tour, bévues et inconséquences au passif de Philon, nous sommes contraint de constater que le banquet des Thérapeutes n'a pas lieu à la vigile de la Pentecôte. En effet, après le lever du soleil, nous dit Philon, chacun, une fois les prières dites, se retire dans son sanctuaire pour recommencer à pratiquer et à cultiver la philosophie. Le dimanche suivant, le banquet est donc un jour ouvrable. En effet, les Thérapeutes étant des contemplatifs, la pratique de leur activité intellectuelle coutumière doit être considérée comme du travail. Et il ressort bien des paragraphes 30 et 36 que les Thérapeutes marquent, au contraire, le sabbat en rompant avec leurs habitudes de vie solitaire et avec leur labeur habituel, c'est-à-dire leur recherche philosophique.

On pourrait donc reconsidérer la situation de la manière suivante. Les assemblées sabbatiques ordinaires ne donnent pas lieu, à la différence du quarante-neuvième jour, à une πρῶτης. C'est cette πρῶτης, au contraire, qui constitue le trait distinctif du

Telles sont les leçons qui nous paraissent se dégager du dernier ouvrage d'Isidore Lévy. Œuvre d'un chercheur pénétrant et subtil qui a ouvert à l'investigation historique des voies nouvelles et fécondes, il est parfois trop accueillant à des vues exagérément systématiques. La voie de la vérité semble être ici médiane entre un panpythagorisme certainement abusif et la négation totale ou sans nuances de toute influence grecque ou orientale — qui ne le serait pas moins.

V. NIKIPROWETZKY.

Septième Sabbat et la marque de la solennité particulière qui lui est attachée. Il se peut donc que les Thérapeutes aient innové sur ce point particulier (qui reste du domaine de la coutume et ne touche pas à celui de la Loi) et qu'ils aient exalté la sainteté de chaque quarante-neuvième jour par un banquet de la Sagesse, commémoration périodique, un peu à la manière dont les jeûnes mensuels des Falacha commémorent leurs fêtes annuelles, de la très grande fête, unique dans l'année, qu'est la Pentecôte. Si l'institution d'un tel cycle de sept sabbats était d'une manière ou d'une autre rendue compatible avec la date fixe exigée pour le compte de l'Omer, l'on s'expliquerait que la fréquence des banquets du 49^e jour ait poussé Philon à les mentionner non, à proprement parler, comme les plus importants, mais comme les plus notables, comme ceux auxquels l'on pense en premier lieu (τὸ πρῶτον).

Il faudrait encore renoncer à parler, en dehors de la Pentecôte, de fêtes du Cinquième Jour chez les Thérapeutes.

67 NIKIPROWETZKY V., *Recherches pythagoriciennes*; cf. Religions diverses.

57. NIKIPROWETZKY V., *Recherches esséniennes et pythagoriciennes. A propos d'un livre récent*: REJ IV^e Sér. V 1966 313-352. | Sur le livre posthume d'I. Lévy (cf. ci-dessus).

Revue des Etudes Juives
Paris Durlacher

ROS VV 16